

# MONISME DANS L'ENCYCLOPÉDIE NUMÉRIQUE UNIVERSALIS

## ADVAITA

---

Écrit par Jean FILLIOZAT

L'*advaita*, dont le nom signifie « non-dualité », est une des doctrines majeures de la philosophie indienne, et la forme la plus répandue de la philosophie dite *Vedānta*, aboutissement du Savoir par excellence. Les *advaitavādīn* sont ceux qui professent la doctrine selon laquelle il n'existe en vérité absolue qu'un seul Être, infini et éternel, sur la réalité foncière duquel reposent toutes les réalités manifestées dans l'univers. Cet Être s'appelle *Brahman* (nom neutre) ou *Paramātman*, « soi-même suprême ». Le soi-même (*ātman*) de l'homme, c'est-à-dire sa réalité essentielle – qu'on doit distinguer du sentiment du moi (*ahaṅkāra*), notion inférieure parce que limitée à l'existence empirique temporelle – n'est autre que le *Paramātman*. Il en est de son incorporation dans la condition humaine comme de celle de l'eau de l'océan dans une cruche qui s'y trouve plongée : quoique délimitée temporairement par les parois, l'eau de la cruche est toujours celle de l'océan. Par la connaissance (*jñāna*), l'homme découvre que son substrat permanent d'existence est l'Être universel unique et obtient la délivrance (*mokṣa*) des délimitations de la condition humaine qu'impose l'engagement dans l'ensemble des représentations mondaines multiples et fugaces, prises à tort pour la réalité ultime.

### Situation de la doctrine

---

La doctrine de l'unicité de l'Être universel et de l'identité de soi-même avec cet Être est évoquée par les *Upaniṣad*, textes fondamentaux de la philosophie brahmanique. Elle est condensée dans une suite d'aphorismes, les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.). Elle est professée par les philosophes commentant et développant les données des *Upaniṣad*, à partir de Gauḍapāda et expliquant les *Brahmasūtra* à partir de Śaṅkara (autour de 800 après J.-C.).

La doctrine de l'*advaita* s'oppose à celle du *dvaita*, « dualité », qui sépare la réalité de Dieu et celle du monde et qui, dans le *Vedānta*, est représentée principalement par le philosophe Madhva (XIII<sup>e</sup> siècle). Elle s'oppose aussi, d'un point de vue strict, à des doctrines de pluralité qui admettent en outre une réalité distincte pour les âmes humaines et pour le monde.

Les conceptions que les diverses écoles philosophiques ont élaborées sur le rapport de l'Être unique avec la multicités des phénomènes font distinguer plusieurs sortes d'*advaita*.../...

## BASILIDE (II<sup>E</sup> s.)

---

Écrit par Pierre Thomas CAMELOT

Écrivain gnostique qui enseignait, entre 120 et 145 environ, à Alexandrie au temps d'Hadrien et d'Antonin le Pieux. Il avait été l'élève, à Antioche, de Ménandre, disciple de Simon le Mage. Il composa un *Évangile*, dont on a un fragment, un commentaire, *Exegetica* (peut-être sur cet *Évangile*), des *Psaumes* ou *Odes*. Il se réclamait d'une tradition secrète remontant prétendument à saint Mathias et à saint Pierre. Selon saint Irénée (*Adversus Haereses*, I, XXIV, 1), Basilide enseignait que le Dieu suprême est séparé du monde par une série dégradée d'intermédiaires ; que, pour délivrer l'homme du Dieu des Juifs, il a envoyé son *noûs* (« esprit »), qui a habité en Jésus, mais n'a souffert qu'en apparence ; qu'en suivant Jésus l'homme sera délivré de la matière et pourra par la connaissance (gnose) s'élever jusqu'à Dieu. On trouve, en outre, chez Basilide (selon Hippolyte), l'idée d'un Dieu suprême, inconnu, étranger, un « qui n'est pas », conception qui est comme l'ébauche d'une théologie négative.

Selon Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV, 12), Basilide aurait dit « tout ce qu'on voudra plutôt que de mettre le mal sur le compte de la Providence ». Il faut reconnaître, en effet, que jamais Basilide n'a admis un second principe, celui du mal. Il reste foncièrement moniste, à la différence des autres gnostiques.

La secte des basilidiens, à laquelle se rattache le fils de Basilide, Isidore, connut une large diffusion. Elle existait encore en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle.

## BRUNO GIORDANO (1548-1600)

---

Écrit par Jean SEIDENGART

**Dans le chapitre « De l'infinité cosmique à l'infinité divine »** : [...] Cette refonte du concept d'univers déplace toutes les notions traditionnelles, en instaurant une nouvelle conception des rapports entre Dieu et l'Univers. Bruno risque ainsi de sombrer dans l'aporie de deux infinis qui menacent de se limiter mutuellement. Ce problème s'était déjà posé à Nicolas de Cues, qui non seulement avait introduit des distinctions nouvelles entre les différents ordres d'inf [...] [...] Lire la suite

Emprisonné pendant huit années par l'Inquisition avant d'être brûlé, Giordano Bruno a connu une existence des plus troublées pour des raisons qui tiennent au contexte intellectuel de l'époque autant qu'à sa propre pensée. Celle-ci, incomprise de ses contemporains, a longtemps été trahie. Il est vrai que les écrits de Bruno, fort divers et d'une grande hardiesse, contiennent une profusion de questions dont il n'est guère aisé de saisir l'unité. Les thèmes les plus intéressants qu'il ait abordés, en philosophe, ont trait à la cosmologie, notamment aux rapports entre l'infinité de l'Univers et l'infinité de Dieu.

**« Académicien de nulle académie »**

Né à Nola, Filippo Bruno prit le nom de Giordano en 1565 quand il entra au couvent dominicain de Naples, après quelques études de littérature classique et de philosophie à l'université. Reçu

docteur en théologie en 1572, il quitta définitivement son ordre en 1576, à la suite de deux procès.

En 1579, on le trouve à Genève, où il se convertit au calvinisme. La même année, il vint enseigner à Toulouse, puis monta à Paris en 1582, où il fut chargé de cours au collège de Cambrai. Henri III créa alors pour lui à la Sorbonne une chaire « extraordinaire » qui le dispensait d'assister aux offices religieux. En 1584, il accompagna en Angleterre l'ambassadeur du roi de France ; il y rencontra la reine Élisabeth ainsi que les docteurs d'Oxford. De retour à Paris en 1586, il engagea contre les péripatéticiens une violente polémique, dont il consigna plus tard les principaux arguments dans son célèbre *Acrotismus camoeracensis*. En 1587, il quitta la France pour six années d'errance dans les pays germaniques. En 1591, Zuane Mocenigo le fit venir à Venise pour y enseigner l'art de la mémoire et la géométrie. Ce riche patricien allait pourtant le livrer à l'Inquisition le 23 mai 1592. Bruno passa les dernières années de sa vie dans les cachots de l'Inquisition romaine qui avait obtenu son extradition. Soumis à d'interminables interrogatoires et à la torture, il fut condamné à mort le 8 février 1600, en tant qu'« hérétique impénitent, opiniâtre et obstiné ». Le 17 février 1600, alors qu'on lui avait arraché la langue pour les « affreuses paroles qu'il avait proférées », il fut conduit au Campo dei Fiori et y fut brûlé vif. Cruelle ironie du destin : le supplice eut lieu le lendemain du mercredi des Cendres.

Auteur maudit, Bruno fut redécouvert par Huygens, Leibniz, Bayle et Diderot. Mais il fallut attendre la fin du XVIIIe siècle pour que son œuvre en vînt à susciter un véritable intérêt chez des philosophes comme Jacobi, Schelling et Hegel. C'est vers le milieu du XIXe siècle que naquit l'image légendaire d'un Bruno grand savant, martyrisé par l'Église non pas pour ses hérésies religieuses, mais pour sa cosmologie infinitiste et pour sa défense de l'héliocentrisme copernicien. Aujourd'hui, des études d'une remarquable érudition situent l'œuvre de Bruno dans le contexte de la Renaissance finissante. Frances Yates est même parvenue à dissiper de nombreuses obscurités du corpus en les référant à la tradition hermétique véhiculée par Marsile Ficin. Ces recherches ont pourtant abouti à diluer la pensée de Bruno dans les correspondances symboliques propres à l'hermétisme du Pimandre et de l'Asclepius. Certes, elles ont permis d'identifier les emprunts que fit Bruno à des doctrines très hétéroclites. Mais ce ne fut là pour le philosophe que des moyens de repenser autrement l'Univers, la Nature, Dieu, l'Être et la substance, la connaissance... Et, plutôt que de chercher à reconstruire un système propre à Bruno, il convient de retrouver ses intentions originales. Il n'est ni un illuminé, ni un occultiste, ni un savant, ni un politique : il s'est toujours présenté comme un philosophe. À cet égard, les documents de l'Inquisition sont du [...]

## DUALISME

---

Écrit par Simone PÉTREMENT

**Dans le chapitre « Philosophie occidentale »** : [...] Les pythagoriciens, qui sont peut-être les plus anciens philosophes d'Occident (car les Ioniens étaient des physiciens), sont aussi, semble-t-il, les premiers qui puissent être appelés dualistes. D'une part, ils enseignaient que toutes choses sont composées de contraires : un et multiple, limité et illimité, impair et pair,

masculin et féminin, repos et mouvement, lumière et obscurité, bien et mal [...] [...] Lire la suite

Le nom de dualisme est donné à des doctrines suivant lesquelles on ne peut expliquer les choses en général, ou certaines catégories de faits, qu'en supposant l'existence de deux principes premiers et irréductibles. On distingue souvent le dualisme cosmologique, qui consiste à penser que le monde est dominé par le concours, ou l'alternance, ou l'opposition perpétuelle de deux causes primordiales ; le dualisme métaphysique, qui pose l'existence d'une réalité transcendante par rapport au monde sensible ; le dualisme anthropologique, qui explique les faits humains par la présence, dans l'homme, de deux réalités irréductibles : l'âme et le corps, ou la raison et les passions, ou la liberté et la nécessité ; le dualisme épistémologique, qui représente la connaissance comme dépendant de deux genres d'être : le sujet et l'objet ; le dualisme éthique, qui oppose le devoir à la sensibilité. Il est clair que ces divers dualismes ne sont pas sans liens entre eux. Le dualisme anthropologique est en même temps métaphysique ; il a aussi des conséquences cosmologiques, car distinguer deux principes dans l'homme, c'est distinguer deux principes dans l'univers. Le dualisme épistémologique et le dualisme éthique ont évidemment des rapports avec le dualisme anthropologique auquel ils servent souvent d'arguments. Peut-être faudrait-il distinguer seulement un dualisme ontologique, qui comprendrait les dualismes cosmologique, anthropologique et métaphysique et un dualisme critique, qui comprendrait les dualismes épistémologique et éthique. Le dualisme critique a pu servir d'argument au dualisme anthropologique, mais il ne lui est pas exactement identique. La supposition de deux principes y est donnée comme un postulat de l'action et de la connaissance, mais non comme nécessairement valable pour l'être en soi.

Quoi qu'il en soit, il faut surtout distinguer l'emploi du mot « dualisme » en histoire des religions et en histoire de la philosophie, car ce n'est pas au même genre de doctrine qu'il s'applique dans ces deux domaines. Ce mot fut d'abord employé en histoire des religions. C'est Thomas Hyde qui a forgé le terme *dualistae*, dont il se sert dans son *Historia religionis veterum Persarum* (1700) pour désigner les hommes qui regardent Dieu et le Diable comme coéternels. Bayle l'introduisit en français ; il s'en sert, de même que Leibniz, dans le même sens que Hyde. Christian Wolff, le premier, l'appliqua aux philosophes qui considèrent l'âme et le corps comme des substances distinctes (*Psychologia rationalis*, § 39, 1734). Il en est résulté un double usage : c'est dans le sens de Wolff que le mot « dualisme » est généralement employé par les historiens de la philosophie, tandis que chez les historiens des religions il a ordinairement gardé le sens qu'il avait chez Hyde.

Ce mot désigne donc traditionnellement deux genres de doctrines. D'une part, il désigne des religions telles que le mazdéisme de l'Avesta postgâthique et des écrits pehlevi ; d'autre part, des philosophies telles que le cartésianisme. Ce sont là, comme on voit, des doctrines très différentes et dont on pourrait même tirer des conséquences opposées. Par exemple, le dualisme âme-corps, ou esprit-matière, pourrait conduire à nier l'existence d'un esprit pur qui serait mauvais (le Diable), et même celle d'un principe mauvais. La matière n'est pas mauvaise en elle-même pour les philosophes dualistes, et un esprit pur peut difficilement être mauvais

pour ceux qui regardent le mélange confus de l'esprit et de la matière, ou le renversement de leur hiérarchie légitime, comme la cause de l'erreur et, par là, du mal.

À ces deux espèces principales de dualisme, il faut ajouter une troisième : le « d [...] »

## ÉLÉATES (VI<sup>E</sup>-V<sup>E</sup> s. av. J.-C.)

---

Écrit par Henri Dominique SAFFREY

**Dans le chapitre « Le monisme éléatique »** : [...] Parce qu'il avait purifié et unifié la notion de dieu, on comprend qu'une tradition dont Aristote est le premier témoin ( Métaphysique , I, 5, 986 b 21) ait pu faire de Xénophane le maître de Parménide, le véritable fondateur du monisme éléatique. Cette dépendance a paru tellement incroyable aux historiens modernes qu'ils ont cherché à renverser ce rapport, et Karl Reinhardt a cru pouvoir montrer [...] Lire la suite

L'école d'Élée reste, en Occident, une source d'inspiration pour les philosophes qui professent le primat de l'être sur le devenir. Son plus illustre représentant, Parménide, n'enseigna sans doute pas le rigoureux monisme ontologique que parfois on lui attribue. Sa polémique contre l'héraclitisme l'a probablement entraîné à exprimer en des formules extrêmes son émerveillement devant la paradoxale correspondance entre les lois de l'esprit et celles du monde extérieur. La vérité naît de ces noces entre l'esprit, fidèle à sa vocation première à l'unité, et l'être, en qui, par-delà la multiplicité et le changement, éclatent une permanence et une identité foncières. À l'inverse, l'« opinion » reflète le flux des apparences et Parménide ironise volontiers sur ceux « pour qui être ou ne pas être, c'est la même chose et pas la même chose, pour qui, en somme, il y a, en toutes choses, l'inverse ». La recherche, par-delà les phénomènes, du principe des êtres aboutit naturellement à une laïcisation des religions traditionnelles, à la contestation des théogonies selon Homère et Hésiode. Monothéistes, Xénophane et Parménide sont considérés par le peuple grec comme des athées. Peut-être ont-ils inauguré la philosophie critique de la religion.

### Une purification de l'idée de Dieu

Les philosophes éléates forment une école à Élée, ville de l'Italie, au sud de Salerne, fondée par les Phocéens après la conquête de l'Ionie par les Perses. Le premier témoignage est celui de Platon, lorsqu'il recherche (Le Sophiste, 242 D) ceux des Anciens qui ont entrepris de déterminer avec précision en quel nombre et de quelle nature sont les êtres. Certains ont dit que les êtres sont trois, d'autres deux, « quant à notre tribu éléate, qui a commencé avec Xénophane et même plus anciennement encore (c'est-à-dire, qui est d'une antiquité vénérable et quasi divine), elle expose que ce que l'on nomme tout est un ». C'est pourquoi l'éléatisme apparaît comme le premier monisme en philosophie.

Les philosophes qui composent cette école sont essentiellement Parménide et Zénon. On s'attachera ici uniquement à la question de la fondation de l'école, ainsi qu'à sa signification générale dans l'histoire de la philosophie.

Depuis Platon, on a coutume d'attribuer à Xénophane de Colophon la fondation de l'école éléate. Mais Xénophane (né vers 565 av. J.-C.) fut en réalité un rhapsode très estimé qui voyagea à travers le monde grec de l'Asie Mineure à l'Italie du Sud. Il récitait les poèmes d'Homère et d'Hésiode. C'est sans doute dans l'exercice de ce métier qu'il prit conscience des difficultés contenues dans la conception homérique et hésiodique des dieux. Ses critiques peuvent se rassembler sous trois chefs : pluralité, anthropomorphisme et immoralité. Homère et Hésiode, dit-il, ont décrit les dieux sous les traits de tout ce qui est honte et mérite blâme chez les hommes ; ils commettent toutes les immoralités, vols, adultères, mensonges. Mettant en hexamètres ces critiques, il récitait lui-même en public ses propres poèmes ; ce fut le point de départ de la critique homérique dans l'Antiquité et le premier cas de « démythologisation » dans l'histoire. Platon devait plus tard exclure Homère de l'éducation des gardiens de sa Cité idéale. En revanche, par contrecoup, Homère trouva des défenseurs par le moyen de ce qui devait devenir l'exégèse allégorique, et dont le fondateur fut précisément le contemporain de Xénophane, Théagène de Rhegium.

## HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH

---

Écrit par Jacques d' HONDT, Yves SUAUDEAU

**Dans le chapitre « L'idéalisme et le système » :** [...] En dernière instance, la philosophie de Hegel est un monisme. Elle récuse expressément, et même aigrement, le dualisme. Il n'y a qu'une substance, et c'est l'esprit. Les « choses », la nature, les êtres finis ne sont que des instances subordonnées, relatives et éphémères qui se dessinent provisoirement en lui. Les lois de l'esprit, dialectiques, sont donc les lois de toute réalité. [...] [...] Lire la suite

« Sans spinozisme, pas de philosophie », disait Hegel, et cela marque déjà l'une des orientations de sa pensée. Car, en son temps, on ne se référait pas innocemment à Spinoza. Nous pouvons maintenant affirmer : « pas de philosophie moderne sans hégélianisme ». Comme l'avait noté à juste titre Maurice Merleau-Ponty, qui pourtant le critiquait et voulait innover : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle. » Encore pensait-il surtout aux prolongements positifs de l'hégélianisme. Nous estimons désormais que beaucoup de doctrines hostiles à l'hégélianisme n'auraient pu se former et se développer si elles n'avaient eu la chance de se comparer et de s'opposer à un tel adversaire.

Le rayonnement de l'hégélianisme ne se limite pas au seul horizon de la philosophie proprement dite. On mobilise Hegel pour toutes les causes, on le cite en toute occasion, pas toujours à bon escient. On lui dérobe des formules claires et fascinantes qui, isolées de leur contexte souvent difficile, suffisent à bonifier les tirades les plus ternes et même les plus vulgaires.

Il n'est certes pas le seul grand philosophe auquel on puisse se référer utilement. Mais il vient après beaucoup d'autres et il conclut une histoire typique. Cela lui confère, grâce à l'étendue de son savoir, à son étonnant pouvoir de récupération de toutes les variétés de pensée, à

l'acuité de son jugement, un prestige singulier et lui assure, encore en notre temps, une vitalité exceptionnelle : deux siècles après, il se fait encore des ennemis !

Il y a quelque chose d'impérial, ou d'impérialiste, dans cette philosophie, et l'on a souvent rapproché Hegel de Napoléon, son contemporain admiré. Il ne récusait peut-être pas lui-même une telle comparaison, dans sa vanité de penseur résolument idéaliste, avide de connaître et de dominer intellectuellement tout, tout de suite, et tout seul. Les deux hommes semblent avoir atteint, chacun sur son théâtre d'opération, la puissance et la gloire : l'empire de l'Europe et le règne de la raison. Hegel a lui-même établi un lien substantiel profond entre l'impétueuse activité française et la calme théorie allemande.

### **Le langage et la vie**

Avant d'esquisser un schéma de l'hégélianisme – l'idéalisme spéculatif et dialectique – il importe de repérer quelques obstacles qui en gênent l'accès. Ses difficultés ne lui viennent pas uniquement de l'extérieur : certaines d'entre elles relèvent de lui-même. Les signaler, c'est ouvrir les portes de la doctrine et encourager une lecture active et exigeante. Cette philosophie ne se laisse pas contempler simplement d'une manière réceptive et interprétative. Elle appelle aussi l'interrogation et le soupçon : c'est ainsi que Hegel lui-même s'adressait à ses prédécesseurs et à ses maîtres. Il soutenait que la philosophie a pour tâche première de « comprendre ce qui est ». Notre travail supplémentaire consiste à comprendre ce qu'il a dit de ce qui est. Il le savait : « un grand personnage voue les hommes à la damnation de l'expliquer ». Si la lecture de Hegel était aisée, elle ne serait ni féconde ni valeureuse.

### **Le corpus hégélien**

On se heurte d'abord à l'immensité de l'œuvre. Elle se présente comme un énorme massif de montagnes élevées, au point culminant desquelles on accède par divers chemins, tous escarpés. D'en haut, on jouira d'un beau panorama, mais qui voudra ou pourra grimper jusque-là ? L'alpiniste se satisfait parfois d'un angle de vue partiel, déjà grandiose. Il sait que le massif constitue une formation géologique globale : tous les aspects que l'on y distingue, dans leur réalité concrète, ont poussé ensemble (Hegel définit le concret comme « ce qui a poussé ensemble », du latin *concrecere*). Mais l'étroit regard et le petit esprit de l'homme n'en peuvent saisir d'abord qu'une parcelle, obligés qu'ils sont de fragmenter cette concrétude, de distinguer successivement et plus ou moins méthodiquement en elle des composants divers et déjà, au départ, de choisir un itinéraire parmi d'autres possibles.

Encore faut-il d'abord cerner le massif. Si étonnant que cela puisse paraître, des problèmes de textes et d'édition se posent encore. [...]

## **IBN 'ARABĪ (1165-1241)**

---

Écrit par Osman YAHIA

**Dans le chapitre « Le livre des théophanies divines »** : [...] Ibn 'Arabī rédigea le *Kitāb al-tadjalliyāt al-ilāhiyya* à Mossoul, lors de ses pérégrinations dans le Proche-Orient, vers la fin de l'an 1204. Il y développe son idée maîtresse concernant le monisme ( *tawhīd* ),

problème à la fois théologique et philosophique. Pour exposer sa pensée, il choisit la forme d'un dialogue imaginaire avec les grands maîtres spirituels de l'Orient qui l'ont précédé. Pour [...] [...] Lire la suite

## IMMANENCE ET TRANSCENDANCE

---

Écrit par Robert MISRAHI

**Dans le chapitre « L'immanence radicale »** : [...] C'est avec Spinoza (précédé notamment par Giordano Bruno, brûlé à Rome en 1600) qu'on assiste à la critique radicale de la métaphysique de la transcendance. Puisque le monde (ou Nature), étant infini, ne saurait être qu'un, il est également incréé, permanent et infini : par-delà toute création ex nihilo (le créationnisme étant la marque ultime de tout transcendantalisme) la Nature est la Substan [...] [...] Lire la suite

Le problème traditionnel de l'immanence et de la transcendance se pose aujourd'hui en termes de pouvoir et non plus de référence intellectuelle ou ontologique. Ce qui est en question, c'est la nature et l'étendue du pouvoir scientifique, politique, philosophique, de l'humanité sur elle-même : peut-elle désespérer et s'abandonner à des forces supérieures et extérieures qui la détermineraient comme une chose ? La même question se pose dans les mêmes termes pour l'existence individuelle : trouve-t-elle son origine et sa fin en elle-même ou au-dessus d'elle-même ? Le sens et la liberté sont-ils immanents ou bien transcendants ?

Un aspect concret de cette problématique est la question de l'histoire : l'homme accomplit-il lui-même son histoire, son sens et sa puissance, ou bien au contraire le temps, qui est l'immanence même, se transmue-t-il nécessairement en une histoire transcendante, construisant son édifice à l'insu de l'homme et contre lui ? La même idée vaut pour les sciences et les techniques. La forme moderne de la transcendance serait dès lors l'aliénation ; ou, inversement, l'aliénation économique, technique, politique (voire psychologique, si l'on songe à l'inconscient et aux inadaptations) serait la vraie signification de la transcendance, l'immanence devenant la conquête progressive de soi-même, par la réduction des forces extérieures et supérieures. L'immanence doit devenir l'univers et la demeure de l'homme et non plus son néant, son angoisse ou, plus simplement et dramatiquement, son ennui lassant, son absurdité sans fin, son impuissance et sa misère.

N'est-il pas vrai, en effet, que la conscience moderne a mis fin au règne des arrière-mondes ? N'est-il pas vrai, en même temps, que cette même conscience, avertie de son pouvoir, n'envisage plus guère l'expérience d'une manière platement empirique et sensible ? Il y a dans ces éléments matière à une nouvelle position du problème, où l'homme se débarrassera des fantômes religieux de l'immanence et de la transcendance pour se retrouver enfin lui-même, existant et réfléchissant, placé vraiment devant les problèmes purifiés de la liberté et du sens.

### Le réalisme métaphysique et religieux

Dans l'esprit de la métaphysique classique, depuis Platon, les deux notions d'immanence et de transcendance sont liées (que ces termes soient présents ou non), s'impliquant l'une l'autre



comme des contraires qui s'appellent et s'excluent. L'idéalisme platonicien peut servir de paradigme ou d'exemplaire pour éclairer leur signification. C'est à partir et au moyen du platonisme que la métaphysique classique (le spinozisme excepté) a pu réaliser (chosifier, durcir et prendre au pied de la lettre) ces deux notions antithétiques. L'immanence désignait l'intériorité de ce monde-ci, l'ensemble des êtres qui résidait en ce monde et le constituait selon l'ordre « inférieur » de la sensibilité, de la temporalité, de la contingence et de la finitude. Cet ordre ne trouvait sa place et son sens que par référence à un tout autre ordre conçu comme transcendant, c'est-à-dire à la fois « supérieur » et radicalement distinct et séparé. Le transcendant, ou absolu, comme idéalité, éternité et perfection, relativisait donc ce monde-ci et le donnait comme ce qui manquait de perfection, d'idéalité et de permanence. Monde sensible du devenir et de la contingence, il était l'« inessentiel » (pour reprendre la terminologie hégélienne). L'unification impossible des deux mondes devenait l'origine du malheur et de l'aliénation de la conscience. Tout était décentré et la vraie vie, le vrai monde se trouvaient « ailleurs ». Le transcendant, qui était d'abord le monde connaissable et lumineux des Idé [...]

## LE CERVEAU INTIME (M. Jeannerod) Fiche de lecture

---

Écrit par Pierre-Marie LLEDO

Siège de nos sens, de notre mémoire et de notre pensée, à ce titre, enjeu d'une longue convoitise théologique, philosophique et scientifique, le cerveau n'a encore livré qu'une infime partie de ses secrets. Marc Jeannerod (1935-2011) s'est attaché pendant plus de trente ans à en décrypter le fonctionnement. Professeur à l'université Claude-Bernard-Lyon I et directeur de l'Institut des sciences cognitives, internationalement connu pour ses développements théoriques et ses travaux expérimentaux, il fut l'un des ardents défenseurs de la théorie moniste de l'esprit. Ses réflexions sur les liens existants entre corps et esprit, entre biologie et philosophie, constituent les chapitres les plus passionnants de son ouvrage, *Le Cerveau intime* (Odile Jacob et Cité des sciences et de l'industrie, 2002). « Le cerveau fait partie du corps », nous rappelle-t-il en guise d'introduction du chapitre intitulé « Le cerveau et le corps ».

Pour l'auteur, le cerveau est l'organe qui permet aux individus d'exister. Il nous apprend que l'individuation comprend une composante génétique qui s'inscrit épigénétiquement (c'est-à-dire en liaison avec le développement de l'activité cérébrale), et cela de façon continue, dans la structure du cerveau, de l'embryon à l'adulte. Il rappelle, à travers ce double renvoi à la génétique et à l'histoire d'un individu, à quel point la pensée n'est pas une substance sécrétée, mais plutôt un rapport permanent entre l'individu et son milieu. Ce thème justifie à la fois le titre donné à l'ouvrage et les tentatives entreprises afin de pénétrer le monde secret de nos pensées et de nos sentiments.

Au-delà de cet aspect théorique, Marc Jeannerod expose les relations étroites qui existent entre la neurobiologie et la médecine, en particulier celle qui traite des troubles mentaux. Il défend la thèse selon laquelle la clinique fournit des modèles qui nourrissent et enrichissent sans cesse sa grande et puissante voisine, la neurobiologie. Nous découvrons au fur et à mesure de notre lecture que les approches des sciences cognitives,

de la psychanalyse et de l'observation clinique se trouvent confrontées aux modèles expérimentaux, à la neurobiologie et à l'imagerie médicale, le tout sous le couvert parfois prégnant des théories de l'évolution.

Marc Jeannerod est un spécialiste des sciences de la conscience ou neurosciences cognitives. À la frontière entre la neurobiologie et la psychologie, celles-ci ont pour objectif principal de comprendre les bases cérébrales de fonctions cognitives de haut niveau telles que la reconnaissance des formes, la planification, la compréhension et la production du langage, le raisonnement. Pour l'auteur, il s'agit d'un champ d'investigation interdisciplinaire qui comprend aussi bien la biologie du système nerveux que les sciences de l'homme et de la société, couvrant les aspects les plus théoriques et abstraits comme les développements médicaux, technologiques et industriels. À ce titre, il nous montre combien il est important de combiner les sciences du comportement à la physiologie cérébrale, le plus souvent chez l'homme, mais aussi chez l'animal, en particulier chez les primates.

On l'aura compris, déchiffrer l'organisation du cerveau et sa logique est l'une des questions centrales que l'auteur aborde avec panache. Pour découvrir les mécanismes intimes et les règles sous-jacentes au fonctionnement cérébral, il a choisi de présenter le cerveau sous des angles divers : au niveau microscopique où interagissent les molécules, au niveau cellulaire où l'on découvre le neurone comme unité de traitement, au niveau des assemblées cellulaires qui effectuent des opérations de codage, de filtrage, de mémorisation et de rappel des informations, jusqu'au niveau global du comportement de l'animal en réponse à des signaux externes.

Si nous découvrons dans la première partie du livre comment le cerveau se développe, il res [...]

## MASSIGNON LOUIS (1883-1962)

---

Écrit par Youakim MOUBARAC

**Dans le chapitre « La voie mystique »** : [...] En dehors du Coran et dans l'ordre du commencement, c'est dans le témoignage des mystiques, et plus spécialement d' al-Ḥallādī, que Massignon aura puisé le plus abondamment à la source sémitique par son orifice arabe. L'importance de son œuvre consacrée au grand mystique « intercis » à Bagdad, en 922, est généralement reconnue comme monographie exhaustive obéissant de manière exemplaire à toutes [...] [...] Lire la suite

Homme de science adonné à l'islamologie, mais dépassant largement ce domaine et y déroutant quelque peu ses pairs ; homme de foi et fils soumis de l'Église, mais brouillant les pistes de l'œcuménisme et posant, dans une ouverture incomparable à l'islam, un mode d'existence religieuse et de coexistence interconfessionnelle où les uns et les autres semblent ne plus se reconnaître ; homme d'action politique où la loyauté du citoyen, voire de l'officier français, prétend déboucher dans l'universalisme non violent par le biais d'une

politique musulmane de la France : tels sont dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon des aspects qui méritent de retenir l'attention du chercheur.

Les réactions à l'égard de Massignon, respecté, aimé ou redouté au cours de sa vie, semblent se fondre depuis sa mort dans un concert d'éloges où quelques amis sincères se trouvent surpris entre ceux qui, de son vivant, paraissaient devoir être ses fossoyeurs et ceux qui ont pour habitude de ne célébrer que les cadavres.

C'est dire que la signification de la vie et de l'œuvre de Massignon ne se dégagera que le jour où ceux qui en ont été profondément choqués oseront le dire, islamologues notamment, théologiens et politiques. Or, il semble que les uns et les autres s'en prennent entre-temps à telle œuvre secondaire de « disciple » ou à tel aspect mineur de l'œuvre, quand c'est l'œuvre elle-même comme expression totale de l'homme qui les a heurtés.

### **Le « cheikh admirable »**

Louis Massignon avait une prédilection pour les méditations sur les courbes de vie. Vincent Monteil s'est essayé à le faire pour lui, et Massignon a retouché sa longue introduction à Parole donnée. C'est un témoignage inégalable, quasi autobiographique. À défaut de le parodier, on y renverra le lecteur en se bornant à mentionner ici les événements et dates biographiques les plus marquants. Né à Nogent-sur-Marne, Louis Massignon entre au lycée Louis-le-Grand, à Paris, où il rencontre en 1896 Henri Maspero. Entre des études de philosophie et de mathématiques, il s'entretient, en 1900, à l'abbaye bénédictine de Ligugé, avec J.-K. Huysmans et part, l'année suivante, pour l'Algérie. Il participe, en 1905, au Congrès des orientalistes à Alger. Après avoir présenté (1904) son diplôme d'études supérieures sur le Maroc d'après Léon l'Africain, il fait, en 1906, un voyage dans ce pays et est nommé membre de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Au cours d'une mission en Mésopotamie, il vit, sur le Tigre, le 3 mai 1908, une expérience à laquelle il référera toujours son évolution spirituelle, sans qu'elle ait été véritablement explicitée jusqu'ici. Il poursuit des recherches sur le mystique musulman al-Ḥallādj à Constantinople, puis au Caire, où il étudie à l'Azhar et devient professeur à la nouvelle Université (1912-1913). Après son mariage, en 1914, il est mobilisé dans l'armée d'Orient où il occupe, de 1917 à 1919, le poste d'officier adjoint auprès du haut-commissaire de France en Palestine et en Syrie.

Directeur, à la fin de la guerre, de la Revue du monde musulman et professeur suppléant au Collège de France, Massignon y est nommé titulaire en 1926 et fonde la Revue des études islamiques ; devenu directeur à l'École pratique des hautes études en 1933, il est reçu membre de l'Académie arabe au Caire dont il suit annuellement les sessions jusqu'en 1960. Il fonde en 1934 la Badaliya à Damiette. En 1947, président de l'Institut d'études iraniennes et fondateur du comité chrétien d'entente France-Islam, il prend part à la mission française auprès des réfugiés palestiniens, inaugurant une série de voyages qu'il renouvellera chaque année auprès de ceux-ci. Les démarches de Massignon se multiplient alors, notamment avec la création du comité France-Maghreb en 1953, avec le jeûne de la Badaliya le 21 août à l'occasion de l'exil de Mohammed V, jeûne auquel il s'astreindra désormais chaque mois. Président, en 1954, du Comité pour l'amnistie aux condamnés d'outre-mer et de l'association des Amis de Gandhi, il se rend à Madagascar pour visiter les condamnés politiques et le souverain marocain, faisant halte au retour à Namugongo,

lieu de pèlerinage des martyrs de l'Ouganda. Massignon s'éteint à Paris à l'âge de soixante-dix-neuf ans.

## MATÉRIALISME

---

Philippe GRANAROLO

**Dans le chapitre « Matérialisme et philosophie de la nature au XVIII<sup>e</sup> siècle » :**

Le mot *matérialisme* désigne une attitude philosophique caractérisée par le recours exclusif à la notion de matière pour expliquer la totalité des phénomènes du monde physique et du monde moral. Cette conception est attestée dès le moment où se forme, dans la Grèce classique, la spéculation occidentale. Refoulée à l'arrière-plan par la culture chrétienne de l'âge médiéval, elle se réaffirme avec force après la Renaissance, et semble dès lors avoir partie liée avec le développement de la science moderne. Le matérialisme demeure par excellence jusqu'à nos jours une philosophie à référence, ou à prétention, scientifique.

Mais, dans la mesure où il prétend prolonger et interpréter les résultats de la science, le matérialisme est lui-même tributaire des vicissitudes de la recherche scientifique. La notion de matière a pu paraître simple et intelligible à certaines époques de la pensée ; l'avènement de la physique corpusculaire, triomphe de la connaissance rigoureuse, détruit cette illusion. Le philosophe germano-américain Wolfgang Köhler, dans son livre *The Place of Value in a World of Facts*, raconte avoir rêvé qu'on l'accusait de matérialisme ; troublé par cette révélation, il va trouver un physicien, spécialiste en ce domaine, en le priant de fixer ses idées. L'autre lui fait un exposé sur les protons, les électrons, etc., mais se refuse à toute déclaration concernant la matière, sous prétexte qu'il ne sait pas ce que c'est.

Le philosophe, spécialiste de la non-spécialité, peut toujours se vanter d'en savoir plus que ceux qui savent. Selon Lénine, « le matérialisme dialectique insiste sur le caractère approximatif, relatif, de toute proposition scientifique concernant la structure de la matière et ses propriétés » (*Matérialisme et empiriocriticisme*). On peut donc concevoir un matérialisme philosophique qui serait un matérialisme sans matière. Mais, si philosopher consiste à savoir ce que parler veut dire, il serait sans doute plus sage de renoncer à l'utilisation systématique de notions confuses. Bertrand Russell dit fort bien, dans son *Histoire de la philosophie occidentale* : « Les ardentes controverses autour de la vérité ou de la fausseté du matérialisme n'ont eu une telle persistance que parce que l'on a évité de définir les mots. »

### L'atomisme antique

---

Le matérialisme apparaît, dans l'histoire de la pensée grecque, sous la forme du mécanisme atomistique, selon lequel la réalité sensible du monde est engendrée par des combinaisons de particules élémentaires. Le fondateur de l'école est Leucippe, un Grec d'Asie Mineure, qui vit au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère et dont les écrits sont perdus. Son enseignement est repris par Démocrite, contemporain des sophistes et de Socrate, à la fin du V<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup>. Épicure, un peu mieux connu et, en tout cas, plus célèbre, enseigne à Athènes au début du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Sa pensée sera reprise par le Latin Lucrèce, qui vit pendant la

première moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. ; le grand poème *De la nature* (*De natura rerum*) parvenu jusqu'à nous, et où Lucrèce résume la doctrine d'Épicure, est un document fondamental dans l'histoire de la pensée occidentale ; le génie du poète a fait beaucoup à travers les siècles, pour aider à la diffusion des idées.

L'atomisme antique est un essai de construction rationnelle, qui se propose de sauver les apparences des phénomènes. Non pas une science au sens moderne du terme, mais un ensemble de maquettes figuratives, dont l'intention est de reconstituer le réel à partir d'éléments simples. La tentative se situe dans le grand mouvement de l'intellectualisme hellénique pour faire passer la connaissance de l'ordre du *muthos*, explication par le recours aux ressources imaginatives, à l'ordre du *logos*, où s'affirme la prérogative de la raison.

Les « éléments » des physiologues ioniens (air, eau, terre, feu), principes plus ou m [...]

## MATIÈRE/ESPRIT (notions de base)

---

Écrit par Philippe GRANAROLO

Alors que les sagesses orientales étaient toutes « monistes » (du grec *monos*, « unique »), autrement dit convaincues que le réel se réduisait à une unique dimension, les premières philosophies grecques ont choisi la voie du dualisme, opposant chacune à leur manière la matière à l'esprit, et favorisant tantôt l'un tantôt l'autre de ces deux principes. De la matière à l'esprit, puis de l'esprit à la matière : tel fut le chemin suivi par la philosophie hellénique. Après le règne des « physiciens » d'Ionie (VI<sup>e</sup>-Ve siècles av. J.-C.), dont chacun privilégia l'un des quatre éléments (Terre, Eau, Air et Feu) considéré comme moteur du devenir du monde, Platon (env. 428-env. 347 av. J.-C.) élabora la première doctrine idéaliste en supposant un principe intelligible comme cause suprême de tout ce qui nous apparaît. Il revint à son disciple Aristote (env. 385-322 av. J.-C.) d'élaborer une synthèse : sans la matière, rien ne pourrait évoluer ; mais sans l'esprit, la matière resterait un magma informe et incompréhensible. Au terme de ce cheminement, les atomistes, dont Épicure (341-270 av. J.-C.) fut le brillant héritier, proposèrent une vision matérialiste, en faisant des atomes les uniques éléments de tout ce qui existe.

Peut-on considérer pour autant que matérialisme et idéalisme soient deux options également rigoureuses entre lesquelles les philosophes seraient sommés de choisir ? On peut logiquement se déclarer idéaliste, voire, à la manière du philosophe anglais George Berkeley (1685-1753), « immatérialiste », c'est-à-dire poser que l'essence de la réalité n'est rien d'autre que le fait qu'elle soit perçue (*Esse est percipi*, « Être, c'est être perçu »), et qu'il n'est pas possible que les choses « aient une existence quelconque en dehors des esprits ou des choses pensantes qui les perçoivent ». Mais, s'il n'est pas incohérent de supposer que tout est esprit, peut-on symétriquement s'affirmer matérialiste, c'est-à-dire considérer qu'il n'existe rien d'autre que la matière ? Décréter que seule la matière existe, n'est-ce pas émettre une idée, donc déjà se contredire ?

### Seul l'esprit peut être cause

Dans son dialogue *Phédon*, Platon fait raconter à Socrate (env. 470-399 av. J.-C.) les longues années de déception éprouvées en lisant les propos matérialistes des philosophes de son

temps : les quatre éléments, quel que soit celui que l'on privilégie, ne sauraient apporter une explication convaincante de la marche de l'Univers. C'est seulement lorsqu'il lut une formule attribuée à Anaxagore (env. 500-428 av. J.-C.) que Socrate ressentit sa première satisfaction intellectuelle : « Au début était le chaos, puis vint le νοῦς [la Raison, l'Esprit] qui mit les choses en ordre. » Socrate, en quelque sorte « réveillé » par l'affirmation d'Anaxagore, voit en celui-ci « l'homme capable de lui enseigner la cause, intelligible à son esprit, de tout ce qui est ».

Si l'on prétend rendre compte de la présence de Socrate en prison, alors qu'il attend de subir le châtement suprême décidé par le Tribunal athénien, par la position de ses os, la tension de ses muscles ou la disposition de ses organes, on se prive d'éclairer en quoi que ce soit le comportement de celui qui a choisi de respecter le verdict des juges. C'est parce qu'il refuse de s'enfuir que Socrate est assis en prison et dialogue avec ses amis. Seule une explication « spirituelle » rend intelligible la conduite de celui qui ne veut pas achever sa vie par un acte de fuite qui contredirait les valeurs ayant guidé son existence.

## MORT Les interrogations philosophiques

---

Écrit par René HABACHI

**Dans le chapitre « Les doctrines de la dispersion »** : [...] Face au dualisme platonicien et à l'unité substantielle aristotélicienne, le grand courant du monisme matérialiste ne considère pas la mort comme un problème mais comme un fait à constater et qui trouve une explication complète, pour l'homme comme pour le reste des vivants, dans la constitution physique du cosmos. Le monisme est dominé, dans l'Antiquité grecque, par Leucippe de Milet (500 av. J.- [...] [...] Lire la suite

« Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci !... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » L'insistance de Pascal marque symboliquement le tournant d'une philosophie de la mort, puisque l'existentialisme moderne trouve beaucoup de ses thèmes déjà frappés en médaille par ce penseur. Il est non moins vrai que lui-même prolonge certains échos de saint Augustin. Cependant, il fallait sa subjectivité passionnée pour que la question de la mort devînt la question de la vie, dans l'attente d'un nouveau contexte que fournira seulement le XIXe siècle.

Le thème de la mort s'infléchit au long de l'histoire, selon une courbe qui va du dehors au dedans, de la philosophie à la phénoménologie, d'un problème analysé objectivement à un drame intérieurement vécu. Une convergence des deux voies d'approche ne serait cependant pas inutile pour éclairer un événement qui échappera finalement à tout éclairage puisqu'on entre toujours seul dans sa mort et tous feux de conscience éteints. Parce que l'angoisse de l'inconnu leur était insupportable, les philosophies traditionnelles ont essayé d'en exorciser l'intensité affective grâce à un réseau d'explications mythiques ou rationnelles. En revanche, les philosophies modernes, à dominante phénoménologique, en s'enfermant dans la conscience, s'identifient tellement à l'angoisse qu'elles égarent tout repère objectif valable devant la raison. C'est pourquoi une approche philosophique englobante pourrait ne rien perdre des acquis de l'histoire, même si, dans ce dessein, elle doit se situer à l'intérieur d'une métaphysique de l'être. Cette métaphysique, d'ailleurs, semble être la seule à expliquer l'angoisse de la mort en nommant le risque tragique qui en avive le foyer, et par là même à découvrir un dépassement de la mort. Comme toujours, c'est en acceptant de plonger dans

l'agonie de l'existence que celle-ci, comme au terme d'un long tunnel, s'ouvre sur l'horizon d'une immortalité personnelle, et peut-être même d'une métaphysique de la résurrection.

### **Historique du problème**

La grande diversité de positions fournies sur le problème de la mort par l'histoire de la philosophie peut se ramener à trois lignes fondamentales : les doctrines de la chute, les doctrines de l'information, les doctrines de la dispersion. Curieusement, aucune de ces dénominations ne se réfère ouvertement au terme de la vie humaine, puisqu'elles portent plutôt sur la constitution de la nature de l'homme. C'est que, précisément, tant que l'intelligence philosophique est dominée par l'analyse objective plutôt que par l'expérience phénoménologique, il s'agira d'expliquer la mort plutôt que de la vivre. Cette explication se relie nécessairement à la constitution du vivant humain, impliquant aussitôt une certaine façon de concevoir sa naissance et, par voie de conséquence, sa mort.

### **Les doctrines de la chute**

Si le courant des doctrines de la chute est dominé par la figure de Platon, son élaboration philosophique s'inaugure cependant avec les Upanishads et se prolonge, par-delà Origène, jusqu'à Descartes et Malebranche. L'axe qui joint des philosophies aussi différentes est le dualisme de l'âme et du corps. La vie humaine naît de leur rencontre et la mort est leur séparation. Mais, pour la pensée grecque devenue chrétienne, cette rencontre est l'effet d'une création de l'âme, alors qu'elle est la conséquence d'une chute pour les philosophies antérieures. Chute ou création détermineront des différences importantes dans les conceptions de la vie et de la mort.

Des Upanishads à Plotin, en passant par l'orphisme, Pythagore, Empédocle, Platon et la gnose, seul l'Un existe absolument, alors que la multiplicité est une zone d'irréalité. Le passage au multiple se conçoit alors comme u [...]

## **PANTHÉISME**

---

Écrit par Robert MISRAHI

Ce n'est pas par une facile association d'idées que le concept de panthéisme évoque le nom de Giordano Bruno. Celui-ci est effectivement l'un des plus marquants parmi les philosophes de la totalité, et la chaîne qui relie Plotin à Spinoza passe nécessairement par lui. Mais cette association d'idées comporte une justification plus profonde encore, bien qu'elle n'apparaisse pas immédiatement : Giordano Bruno, condamné par un tribunal d'inquisition, fut brûlé en 1600 à Rome. Si l'on se souvient que, non plus au début, mais au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, Spinoza fut excommunié, lui aussi pour délit d'opinion, on ne peut manquer de saisir le vrai sens d'une telle affirmation : le panthéisme est une philosophie subversive, et les philosophes dits panthéistes mettent en cause tout le système dogmatique élaboré par la métaphysique d'origine aristotélicienne. Ce n'est en effet rien de moins que la religion traditionnelle qui est mis en danger par le panthéisme, et c'est en somme à bon droit que l'opinion voit dans celui-ci un crime d'hérésie, l'accusation de panthéisme étant socialement et politiquement très grave. Elle peut, comme celle d'athéisme, conduire le « coupable » à l'exil spirituel ou à la mort. En fait, ces deux accusations sont liées. Les uns tiennent par exemple le mystique Angelus Silesius pour un athée, en raison de la parfaite identité qu'il

établissait entre l'âme individuelle et la divinité, mais les autres le tiennent pour un panthéiste en raison de l'immanence de Dieu au tout de l'être, immanence établie en ce poème passionné qu'est le Pèlerin chérubinique. Mais, athée ou panthéiste, le crime est le même aux yeux de l'orthodoxie puisque ce qui est totalement renversé, c'est la transcendance de Dieu et le dualisme de l'être : les fondements mêmes de la religion.

Cette forme subversive du panthéisme n'en épuise cependant pas le sens. Songeons, en effet, que Plotin ou Spinoza évoquent aussi, chacun à sa manière il est vrai, l'image parfaite de la sagesse philosophique. Le sentiment à la fois lucide et vif de l'unité fondamentale de toutes choses, l'espèce de perception fine de l'identité fondamentale de l'être à travers la multiplicité des apparences et la variabilité des formes semblent à bon droit définir quelque chose d'essentiel dans l'attitude philosophique.

Ce n'est donc pas non plus un hasard ou une formule verbale si l'on trouve chez Giordano Bruno (Cause, principe et unité) l'affirmation réitérée selon laquelle « la connaissance de l'unité de l'Être et de la Nature est le but et le terme de toutes les philosophies et de toutes les contemplations naturelles », ou l'affirmation selon laquelle « ces philosophes ont trouvé leur amie, la Sagesse, qui ont découvert cette unité ». C'est l'attitude même de Plotin ou de Spinoza qui est définie ainsi par Giordano Bruno : si la philosophie est de toute façon la recherche d'un principe synthétique d'intelligibilité, on conçoit que les « panthéismes » ou plutôt les monismes puissent apparaître comme une image particulièrement heureuse et privilégiée de l'idée de philosophie, sinon comme la philosophie elle-même. Ce n'est donc pas non plus un hasard si, à la fin de l'Éthique, ce système achevé de l'unité, Spinoza conclut sa recherche gnoséologique et sa démarche existentielle par l'opposition radicale entre l'ignorant et le philosophe, celui-ci étant certes « l'homme libre », mais surtout celui qui est conscient de l'unité fondamentale et de la parenté ontologique qui le relie à lui-même, à la Nature et à Dieu.

Si la philosophie n'est rien d'autre, aux yeux des panthéistes, que la connaissance de l'unité, ce n'est pas seulement en raison de l'exigence d'intelligence [...]

## PARMÉNIDE (VI<sup>E</sup>-V<sup>E</sup> s. av. J.-C.)

---

Écrit par Clémence RAMNOUX

Les indications de Diogène Laërce situent la maturité de Parménide autour de 500 avant J.-C. et en font un contemporain d'Héraclite. Celles de Platon la situent autour de 480. Dans son Parménide, Platon place Socrate en position d'étudiant par rapport à Zénon, et Zénon en position de disciple par rapport à Parménide. Ce qui vaut dans ce témoignage, c'est moins une histoire, chronologiquement incertaine et construite selon des schémas de tradition, que la reconstitution d'une lignée spirituelle. À trois générations de distance du maître, Platon se sait y appartenir, bien que la pensée de Platon procède de lignées croisées, et prenne son essor au prix d'un « meurtre de l'ancêtre ».

Avant Parménide, une tradition donne Xénophane pour le fondateur de l'école éléatique. La filiation, d'ailleurs incertaine, est importante, pour autant que l'un et l'autre promeuvent l'Unique. Toutefois, c'est du dieu que Xénophane a dit : « Il est Un. » Un texte de théologie



archaïsante, attribué par le pseudo-Aristote au pseudo-Xénophane, prouverait l'existence à Élée d'une théologie monothéiste d'expression savante. Quand Parménide dit : « Il est Un », ce n'est pas du dieu qu'il s'agit. Non que Parménide ignore le divin : il se donne pour l'initié d'une déesse, que le moderne n'est point autorisé à prendre pour une allégorie. Mais, dans son poème, le sujet du verbe être n'est pas le dieu, et ne possède même pas l'attribut divin. Si donc Parménide a évité de parler du dieu quand d'autres le faisaient autour de lui, cette correction n'est-elle pas signifiante ? La naissance de l'ontologie prendrait le sens d'un refus : non d'un refus réducteur, mais d'un refus amplificateur, prononcé au nom d'une plus haute exigence.

## Les Routes

Grâce à Simplicius, on possède une suite de soixante et un vers du premier discours ontologique de l'Occident ; assez de textes par ailleurs, notamment grâce à Sextus Empiricus, pour se faire une idée de la construction du poème. Cet ensemble fut composé pour être appris et récité, par transmission de la bouche à l'oreille : non qu'on ne sût écrire à Élée, mais on se défiait encore de l'écriture. L'introduction se présente comme le récit d'un voyage initiatique, entrepris par le héros d'une course en char. Tel le vainqueur olympique, le héros compte avec ses bêtes, des « créatures connaissantes » que l'intelligence et le vouloir de l'homme ne suffisent pas à maîtriser : d'elles-mêmes, elles l'emportent sur la route, obéissant aux « filles du Soleil » dévoilées au passage du Seuil. Si le voyage symbolise la démarche vers la connaissance, il faut dire qu'une grâce divine chasse, des Ténèbres vers la Lumière, cette Intelligence dont le premier mérite est de garder l'équilibre, en évitant de faire culbuter le char. Au terme du voyage, une bonne déesse, au nom de l'Aléthéia, ou de Mnèmosynè, accueille l'initié qu'elle comble avec le don d'une double révélation.

Ses premières recommandations composent la doctrine des Routes. « Route » est une image signifiant la démarche du discours : ici, une loi de construction de la phrase, et de l'enchaînement des phrases. Il est permis de prononcer « est » avec un sujet positif : Ce qui est est, ou Il est. Ou, encore, l'équivalent double négatif : Ce qui n'est pas ou Non-être n'est pas. Il est défendu de mélanger un sujet positif avec un verbe négatif, ou l'inverse équivalent, un sujet négatif avec un verbe positif : Non-Être est, ou Être, n'est pas ; telle est la « route de nuit » à barrer. Et il est encore défendu de se livrer à des jeux complexes mélangeant autrement l'être et le non-être, telle la phrase : être et ne pas être, c'est et ce n'est pas la même chose. Un tel mode du discours représente ou bien la dangereuse astuce de grands trompeurs, ou bien l'incohérence de gens tout à fait inconsistants, car l'incohérence du discours ne fait jamais que refléter l'inconsistance de l'homme. Ces lois extrêmement simples formulent pour la première fois l'exigence de ne pas se contredire. La manière sophistiquée consista, au contraire, à renverser les propositions de toutes sortes de manière [...]

## RELATION

---

Écrit par Jean LADRIÈRE

**Dans le chapitre « Les relations selon Bertrand Russell »** : [...] C'est surtout dans l'œuvre de Bertrand Russell (1872-1970) que la théorie moderne des relations prend tout son essor. On peut discerner deux étapes dans l'élaboration de la doctrine russellienne des relations : celle

des Principles of Mathematics (1903) et celle des Principia Mathematica (publiés par Russell, en collaboration avec Alfred North Whitehead, en 3 volumes, de 1910 à 1913). Dans les [...] [...] Lire la suite

Le concept de relation apparaît comme l'un des concepts fondamentaux du discours rationnel. Il semble lié à la pratique de l'analyse, qui constitue elle-même l'un des aspects essentiels de la démarche discursive. L'analyse décompose les unités données dans l'expérience en éléments aussi simples que possible, mais elle n'est réellement éclairante que si elle s'accompagne, comme d'une contrepartie, de l'opération par laquelle la pensée reconstitue le complexe à partir du simple. Or, pour rendre compte de l'unité d'une entité complexe, il faut décrire son mode de structuration ; et cela revient à faire apparaître les relations qui unissent les constituants. Il y a une solidarité étroite entre structure et relation.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que les entreprises fondationnelles – qu'elles soient conçues directement comme reconstitution justifiante de la réalité ou seulement comme mise en évidence des principes qui commandent les discours portant sur la réalité – aient accordé au concept de relation une place fort importante, voire centrale. Mais, si des relations variées sont en fait utilisées dans des contextes divers – qui vont de la métaphysique aux sciences purement descriptives, en passant par les mathématiques –, on n'a affaire, à proprement parler, à une véritable théorie de la relation que là où le concept de relation se trouve thématiquement en tant que tel, dans toute sa généralité. Or la difficulté qui se présente, lorsqu'on veut tenter d'élaborer une telle théorie, c'est que la notion de relation semble bien avoir un caractère irréductible. Les efforts qui ont été entrepris pour la clarifier, en tout cas, font apparaître qu'on ne peut en donner une définition explicite, c'est-à-dire en exprimer adéquatement le contenu au moyen d'autres concepts, plus primitifs. On ne peut, dès lors, l'expliquer qu'en montrant comment elle fonctionne dans des contextes appropriés. Il s'agit, bien entendu, de déterminer le contexte convenable et de préciser le mode de fonctionnement du concept de relation dans ce contexte. En fait, historiquement, ce problème a été abordé dans deux perspectives : soit dans le cadre d'une doctrine des catégories, soit dans le cadre d'un traitement axiomatique.

### **La doctrine des catégories : Aristote et Kant**

Une théorie des catégories fournit un lieu dans lequel peut s'inscrire le concept de relation et assigne à celui-ci une place déterminée dans ce lieu ; il le situe, si l'on peut dire, topologiquement. On retiendra ici deux conceptions des catégories, qui ont l'une et l'autre une signification exemplaire : celle d'Aristote et celle de Kant. Chez ces deux auteurs, les catégories sont rattachées à la doctrine du jugement ; elles représentent les divers modes selon lesquels peut fonctionner le jugement. Mais, alors que chez Aristote elles ont une portée à la fois logique et ontologique, chez Kant, conformément au point de vue criticiste qui est le sien, elles n'ont, en dehors de leur aspect proprement logique, qu'une portée épistémologique. (Les textes de base se trouvent, pour ce qui concerne Aristote, dans l'Organon, I : Catégories, et V : Topiques, et dans la Métaphysique, et pour ce qui concerne Kant, dans la Critique de la raison pure, I, 2e part., 1re div., Analytique transcendantale.)

Aristote présente les catégories comme les différentes espèces de prédicats que l'on peut attribuer à un sujet dans le jugement (le terme κατηγορία vient du verbe κατηγορεῖν, « affirmer », ou, plus explicitement, « attribuer – positivement ou négativement – un prédicat à un sujet »). Mais, comme la synthèse judicative a une signification ontologique, les catégories doivent elles-mêmes être considérées comme des déterminations réelles de l'être.

Ce sont les genres les plus généraux de l'être. À ce titre, elles constituent des notions irréductibles : on ne peut les définir les unes par les autres, et on ne peut les ramener à un genre unique suprême. La relation est l'une des dix catégories retenues par Aristote. Les caractérisations les plus explicites sont données dans les Catégories et dans la Métaphysique [...]

## ROYCE JOSIAH (1855-1916)

---

Écrit par Charles BALADIER

S'inscrivant, avec Francis Herbert Bradley et Bernard Bosanquet dans la ligne de l'« idéalisme » hégélien — étiquette que les intéressés récuse néanmoins —, Josiah Royce reprend, pour l'essentiel de son apport philosophique, le problème que posait le premier de ces trois penseurs anglo-saxons au sujet du rapport de l'individu avec l'absolu. Tandis que, pour Bradley, nous sommes en contact avec la vie indivise de celui-ci, qui est faite de la diversité des phénomènes transmués en modes éternels, Royce, qui devait avoir par là une grande influence sur la pensée américaine, tenta de trouver un fondement rationnel à l'activité intellectuelle, morale et religieuse de l'individu.

Né en Californie, où il fit d'abord des études de géologie, il acheva sa formation philosophique en Allemagne, à Göttingen, où dominait alors l'influence de l'idéalisme théologique de Rudolf Lotze. Puis il revint aux États-Unis pour suivre les leçons de William James et de Charles Sanders Peirce à l'université Johns-Hopkins de Baltimore. En 1852, il suivit le premier, ainsi que George Santayana, à l'université Harvard de Cambridge (Mass.), où il fit toute sa carrière d'enseignant. Il publia notamment *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), *The Spirit of Modern Philosophy* (1892), *The Conception of God* (1897), *Studies of Good and Evil* (1898), *The World and the Individual* (Gifford Lectures, t. I et II, 1900 et 1902), *The Philosophy of Loyalty* (1908, trad. franç. J. Morot-Sir, Philosophie du loyalisme, Aubier, Paris, 1946), *Lectures on Modern Idealism* (1919). En France, Gabriel Marcel s'est particulièrement intéressé à ce penseur (*La Métaphysique de Royce*, Aubier, 1945) et Jean Wahl a étudié à plusieurs reprises le néo-hégélianisme anglais auquel il se rattache, par exemple en 1920 déjà, avec une de ses thèses de doctorat, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*.

Rejetant naturellement le matérialisme, Josiah Royce s'opposait donc aussi à la philosophie de l'absolu selon Bradley, même s'il suivait ce dernier dans son souci de réduire, à propos du problème de la vérité, l'externe à l'interne. Mais, pour lui, le sens interne d'un jugement procède de son contenu intellectuel traduit en action et l'idée n'a de valeur pratique que si elle est parfaitement individualisée et aussi peu générale que possible. En dépit de cette forme de personalisme et de pragmatisme, Royce, qui définissait la Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme une autobiographie de l'esprit du monde et la comparait aux romans de Goethe tels que les *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, reste fidèle aux principes de l'idéalisme et à une conception moniste de la pensée : celle-ci est non dans l'image de l'objet (qui lui demeurerait alors extérieur), mais dans le jugement, lequel implique l'existence d'une pensée plus parfaite que la nôtre possédant l'objet et nous mettant à l'abri du doute, d'un moi absolu incluant toute pensée et tout objet. Ainsi Royce prétend-il concilier son sens du concret individuel avec une théorie de l'universel concret, conformément à cette idée qui est propre

à la pensée religieuse américaine et selon laquelle le monde où « l'homme libre se tient et avance est le monde de Dieu, tout en étant le sien ».

## ŚIVA ou SHIVA ET SHIVAÏSME

---

Écrit par Pierre-Sylvain FILLIOZAT

**Dans le chapitre « Le shivaïsme du Kaśmīr »** : [...] Le Kaśmīr a été le théâtre d'une sorte de réforme du shivaïsme au ix<sup>e</sup> siècle. Ses auteurs déclarent se fonder sur un ensemble de textes révélés, appelés āgama ou tantra, dont les 28 du śaivasiddhānta et 64 autres. Ils ajoutent que, parmi les premiers, 10 sont dualistes, 18 mêlent dualisme et non-dualisme ; quant aux 64, ils sont purement non dualistes. Ils affirment que la vraie vue non dualis [...] [...] Lire la suite

Ce que l'on est convenu d'appeler hindouisme, quand on veut se référer à l'ensemble des croyances religieuses indiennes à l'époque classique, met au premier plan trois figures divines, Brahmā, Viṣṇu, Śiva. Une vue simple attribue trois fonctions précises à ces trois dieux, respectivement la création, la conservation et la destruction de l'univers. L'hindouisme accepte communément cette trinité sans établir de hiérarchie entre ces trois membres. Cependant l'on sait que l'hindou a coutume de choisir lui-même une figure divine particulière comme objet de son culte personnel. Aussi appelle-t-on souvent shivaïte l'individu qui, tout en respectant la conception trinitaire de la mythologie, donne la primauté à Śiva dans son rituel et sa dévotion personnels. Cette position n'est jamais exclusive et l'on ne saurait parler de secte shivaïte à propos de ceux qui la défendent. Cette attitude trouve sa justification dans le fait que les figures de créateur, conservateur et destructeur présentées par la mythologie ne sont que des figures personnalisées de l'être abstrait, principe de tout, auquel se réfère le terme « brahman ». La croyance fondamentale est en le brahman, Dieu unique, au-delà de toutes les propriétés que l'imagination humaine, incapable de le concevoir, lui attribue faussement. Or le culte matériel requiert un objet sur lequel l'esprit ordinaire puisse se fixer, donc une image concrète, une image sensible, telles celles qui sont données par la mythologie. Le dévot choisira d'honorer Dieu sous la forme qu'il a dans tel mythe qui lui est cher. C'est ainsi que l'iconographie de Śiva est en correspondance exacte avec sa mythologie.

On peut juger de l'importance de cette forme divine par l'abondance des temples qui lui sont dédiés, à elle ou aux figures de son entourage, la déesse, son épouse, Pārvaṭī ou Kālī, les dieux jeunes, ses enfants, Gaṇeśa, Subrahmaṇya, etc. À côté de ce shivaïsme non sectaire qui ne se distingue pas de l'hindouisme, il existe ou a existé des mouvements extrémistes qui ont érigé en doctrine la supériorité de Śiva, ont pris l'habitude d'appeler « Śiva » le principe suprême abstrait, ont fait de Śiva un dieu unique transcendant, les autres dieux formant autour de lui une cour d'anges ou d'archanges. Dans quelques cas, il a pu y avoir suffisamment d'organisation, d'originalité de doctrine, de souci de réformisme pour que l'on puisse considérer le groupe comme un élément bien distinct à l'intérieur de l'hindouisme. Ces groupes particuliers sont certes aujourd'hui très réduits en nombre (on ne sait pas non plus d'ailleurs évaluer leur importance numérique dans le

passé), mais on ne saurait sous-estimer leur influence, le rôle qu'ils ont joué dans la formation et l'évolution de l'hindouisme. Ce sont eux que l'on doit considérer comme étant à l'origine de tout le rituel, de toute l'hymnologie de dévotion (sanskrite ou dans les langues régionales). Ce sont eux qui ont imposé l'image bienveillante de Śiva, dispensateur de la grâce, à côté de l'image terrible du destructeur.

### **Mythologie et iconographie**

Les origines de la conception du dieu Śiva, de sa mythologie, des doctrines et du rituel śivaïtes sont mal connues. Le mot śiva n'est pas employé comme nom propre dans les textes indiens les plus anciens, qui sont les collections d'hymnes védiques ; il y est un adjectif signifiant « propice ». C'est seulement avec les derniers textes de la littérature védique que Śiva apparaît comme figure divine, comme autre nom du grand dieu védique Rudra, figure terrible avec, par ambivalence, un rôle de secourer, de guérisseur magique, de « médecin des médecins ». Il y a donc une indéniable continuité Rudra-Śiva. Mais il n'en reste pas moins que la figure classique déborde très largement la figure védique, au point que la connexion ancienne puisse être oubliée, voire niée, comme cela s'est produit dans certains textes sectaires qui rejettent toute inspiration et toute autorité védiques dans les doctrines et rituels qu'ils exposent. Si des groupes śivaïtes ont manifesté une opposition plus ou moins ferme à la norme védique, des milieux védiques comprenant aussi d'autres milieux śivaïtes se sont opposés à des sectes śivaïtes extrémistes, sectes qui ne sont guère attestées dans la littérature que par les diatribes dirigées contre leurs rites rudimentaires, sanglants ou licencieux : elles admettaient le sacrifice animal ou humain et une mythologie d [...]

## **PHILOSOPHIES DE L'UN**

---

Écrit par Jean TROUILLARD

**Dans le chapitre « Quelques modèles d'unité »** : [...] Il est maintenant certain qu'il y a autant de manières d'unifier que de systèmes philosophiques. On se bornera à signaler les modèles les plus caractéristiques. Appelons doctrines pluralistes les philosophies les moins unifiantes. Elles renoncent à toute origine unitaire ou bien multiplient à l'infini les principes. Il y a autant de centres que de points de vues possibles. Et la sagesse est de re [...] [...] Lire la suite

« Comment faire pour que le Tout soit un et que chaque être soit un en soi-même ? » Cette antique formule orphique contient le problème essentiel de la philosophie. Celle-ci est divisée entre deux exigences antithétiques, celle de l'unité et celle de la diversité, qu'il est aussi impossible de refuser que de réaliser isolément. Pensée, langage, réalité sont nécessairement des combinaisons d'un et de multiple, c'est-à-dire des nombres ou des totalités. Mais, en employant au pluriel ce terme « totalité », nous impliquons que l'univers est un Tout formé de tous. L'unité de l'univers serait, en effet, bien pauvre et bien lâche si elle n'était faite de parties totales, c'est-à-dire de divisions contenant de quelque manière la loi du Tout. Il faut donc en venir à une multiplicité de foyers ou de centres qui eux-mêmes se donnent une multiplicité interne et se correspondent de façon à former un ordre. La Monadologie de Leibniz exprime cette exigence de façon caractéristique. Pour que cet ordre ne contredise pas l'intériorité de chacun, il faut qu'il soit de quelque façon immanent à chaque foyer et que

toute structure soit sous-tendue par une véritable spontanéité. « Le royaume de l'unité est au-dedans », disait Maurice Blondel. Finalement l'unité coïncide avec la liberté.

### **Le problème de l'un et du multiple**

En un sens, toute philosophie est une philosophie de l'un. Car penser, c'est nécessairement unifier. On l'avait reconnu bien avant Kant. L'affirmation du multiple lui-même est une manière de poser l'unité. Toute division est effectuée ou constatée par un acte indivis. Et, si l'on renonce à découvrir la moindre cohésion dans les choses ou le discours, on le fait encore par une démarche qui ne renonce pas à son identité avec elle-même. Si le monde n'était que ce « divers pur » par quoi certains philosophes définissent la matière, il faudrait partir de l'unité pour la retrancher, l'univers serait la négation de l'un et donc toujours visé à travers l'un. Et si nous nous portions vers l'autre extrême, celui de la théologie négative, et exigeons un Dieu tellement ineffable qu'il serait au-delà de l'unité même, il faudrait également traverser l'unité, mais pour la dépasser par excès, au lieu de nous laisser glisser vers l'ineffable par défaut.

L'essence même de la philosophie lui impose l'unité. D'abord parce qu'elle s'efforce de dégager ce qui demeure implicite et pourtant décisif dans toutes les sciences et démarches humaines. La philosophie sera toujours la chasse aux arrière-pensées, celles dont on part à son insu et auxquelles on ne peut revenir sans une conversion intégrale. Or cette chasse ne nous conduit pas finalement à substituer des évidences à d'autres évidences, mais à mettre en question l'évidence elle-même. Elle déploie la distance nécessaire à la constitution de l'objectivité. Le système n'est pas ici une synthèse dogmatique qui se développe en ligne droite, mais un instrument d'analyse qui nous donne prise sur son point de départ méconnu. La philosophie serait alors la recherche du langage le plus rigoureux pour formaliser l'interrogation la plus radicale. « Tout est en question, disait Blondel, même de savoir s'il est une question. » Le caractère radical de cette interrogation la condamne à l'unité, mais du même coup la rend incommensurable à toute thématization. Et c'est ce qui fonde la pluralité des systèmes. Le foyer de la clarté est nocturne et inépuisable pour le discours et même pour l'intuition.

Cette réflexion nous découvre un axiome complémentaire et apparemment opposé. Autant il est vrai qu'il n'y a pas de philosophie sans unité, autant nous devons reconnaître que toute pensée se meut inéluctablement dans le multiple. Tout comme le divers pur, l'un pur est impensable et même inaffirmable. C'est ce que démontre Platon dans la première hypothèse du Parménide. Le domaine de la pensée est l'un multiple, ou le nombre, et son exercice fondamental est la lutte de l'un contre le multiple. Privée de cette résistance, la pensée s'évanouirait. L'un pur et le divers pur peuvent seulement être exigés comme co [...]