

N. A. KALOYEROPOULOS

PHILOSOPHICAL WORKS
ECRITS PHILOSOPHIQUES
PHILOSOPHISCHE WERKE

Introduction

Prof. EV. MOUTSOPOULOS
de l' Académie d' Athènes

GENEVA
SWITZERLAND

BOOKS WRITTEN BY THE AUTHOR

Théorie de l' espace chez Kant et Platon (Fr.)
Le principe de distinction chez Descartes (Fr.)
Dreams of Illusion (Eng.)
New Socratic Dialogues (Gr.)
Strophes and Antistrophes (Gr.)
Propaganda, a Means of Violating Opinion (Gr.)
The Philosophy of Propaganda (Gr.)
The Marxist Myth (Gr.)
Democracy, Forms and Meaning (Gr.)
The Leader According to Macchiavelli (Gr.)

CONTENTS

★ Note	
★ Introduction (Français)	9
★ Introduction (English)	11
★ Einführung (Deutsch)	27
★ Some Considerations on the Categories	43
★ La théorie de l' espace chez Kant et Platon	65
— Book reviews	
— Extraits	
★ A Commentary on «Strophes and Antistrophes»	109
★ The Function of the Aesthetic Categories	113
★ Dreams of Illusion (Extracts)	123
★ La philosophie: quel avenir?	137
★ Le philosophe dans la cité	144
★ A Summary of the Aesthetic Theory.	145

NOTE

In this volume we present in summary the philosophical system of a philosopher of greek origin, Nicolas A. Kaloyeropoulos, born in Corinth, Greece, in 1924. The system comprises a theory of Knowledge, a theory of Aesthetics and a theory of Ethics in which the author answers such questions as: Why the «Category of Relation» is it **a priori**? What is aesthetic experience? What is the supreme form of Morality? What is the meaning of Happiness and of Freedom?

The greek philosopher has written two works in French: «The Theory of Space by Kant and Plato» (published in Geneva) and «The Principle of Distinction by Descartes», published in The Revue of Metaphysics and Morals, Paris. He has written various articles in English or French which appeared in the Revue «Diotima». Most of these articles and some extracts from his books we reproduce in this volume with an Introduction (in French, English and German) by Professor Evang. MOUTSOPOULOS, Member of the Academy of Athens. The full expression of the Author's theory appears in his books «Strophes and Antistrophes» and «New Socratic Dialogues», both published in Greek language. The Author is Doctor of Philosophy of the University of Geneva and he lives in Geneva, better known under the name Nicolas Kaloy. Conferences by the author are conducted in French or English.

EDITIONS ION

POB 43

1211 - GENEVA - 16

SWITZERLAND

INTRODUCTION

Tous les écrits philosophiques de N. A. Kaloyeropoulos tournent autour d'un même thème qui constitue sa pensée unique. La question principale qui a tourmenté sa méditation n'était pas: «que dois - je faire?» ou «que dois-je espérer?». C'était, au contraire, une question beaucoup plus naturelle qui se résumait ainsi: «pourquoi l'homme fait ce qu'il fait (quoi qu'il en soit) et pourquoi l'homme espère ce qu'il espère (quoi qu'il en soit)?». «Perdus dans ce labyrinthe incompréhensible des actes humains», écrit-il dans les **Strophes et Antistrophes**, «nous n' avons pas pu éviter cette question angoissante: pourquoi certains, aveuglés par la haine, désirent-ils écraser et semer la douleur, et d' autres veulent-ils aimer et créer?»

Les **Strophes et Antistrophes**, publiées (en Grec) en 1983, est un livre dont la plus grande partie, selon l'aveu de l'auteur, fut écrite lorsque celui-ci avait «dixhuit à vingt ans pendant les années de l'occupation dans la lueur de la lampe ou de la bougie». Il contient, dans un style hautement condensé et lyrique, les étapes principales de la vision philosophique de l'auteur. En formulant sa réponse sur la question précitée l'auteur établit les principes de ses théories particulières sur l'esthétique et la morale sous la lumière d'une théorie globale qu'il appelle «**Théorie de Totalisation**». Pourquoi cet intervalle entre la conception initiale de la théorie et la date de sa publication? L'auteur donne une des raisons dans le «Prélude» de son oeuvre fondamentale qu'est le livre précité: «la routine de la vie quotidienne et mon égarement à travers le globe ont fait que ce manuscrit soit oublié dans l'armoire du temps...»

Ceci était une des raisons. Mais peut-être la vraie raison était une autre que l'auteur a exprimée maintes fois dans ses discussions avec des amis très proches. L'auteur était toujours en quête d'un fondement qui puisse lui donner la **preuve** que sa théorie de Totalisation, comme déjà formulée en son aspect

esthétique et moral, était vraie. «Cette théorie», disait-il alors, «que je sens donner la seule explication acceptable du comportement esthétique et moral de **tous** les êtres humains, de **tous**, sans exception, je ne sais pas encore où la fonder». Nous distinguons ici deux soucis principaux de l' auteur. L' un constitue sa conviction qu' il fallait soumettre le comportement humain sous une **seule** théorie, telle qu' elle pourrait expliquer et justifier tout acte humain, «celui du saint et celui du pécheur». Il ne pouvait pas accepter l' idée que la philosophie aurait pour but de dire à l' homme «ce» qu' il doit faire et qu' il doit espérer. L' homme ne saurait être venu au monde pour subir des cours intensifs d' enseignement. L' homme est là dans le monde, l' homme **agit** dans le monde, chacun à sa façon différente et même contradictoire et l' auteur **savait** que tous les actes de l' homme, les «bons» et les «mauvais», devraient être éclairés par une explication **unique**. Ce premier souci était parfaitement comblé par la formulation de sa théorie de Totalisation.

Il restait, cependant, le souci du fondement. Dire, comme il le fait dans le livre, que sa théorie se base «sur les géants de la pensée primitive-Parménide et Héraclite» ceci ne contenait rien de concluant. C' est pourquoi l' auteur n' a-t-il pas seulement remis la publication de sa théorie mais il avait même renoncé à ce projet pendant une longue période. Ce dernier souci était pourtant marqué par une longue période d' étude. Pendant ce temps la pensée de l' auteur pivote autour des principes de la théorie de Totalisation dans un effort assidu pour chercher et trouver un fondement solide et, si possible, définitif. C' est ainsi que les recherches de l' auteur se concentrent dorénavant sur le thème de la théorie de la connaissance. L' auteur qui avait depuis longtemps achevé ses études en sciences économiques à Athènes et à Londres et qui avait obtenu sa licence et son Doctorat à la Faculté de Philosophie de l' Université de Genève, se consacre, des années durant, à l' étude de la théorie de la connaissance. «Je lisais et étudiais dans un seul but - trouver un fondement solide à ma théorie

de Totalisation». L' auteur met l' accent sur Platon, Descartes, les empiristes britanniques et, par-dessus tous, sur Kant. Tous ses écrits (dont les extraits paraissent dans ce volume), pivotent autour des thèmes de la théorie de la connaissance chez les philosophes précités.

Dans le Préface de son livre **Nouveaux Dialogues Socratiques** (NDS) qu' il écrit et publie en grec en 1982, l' auteur, reprenant une phrase célèbre, avoue que c' est Kant qui l' a réveillé de «son sommeil dogmatique». Sans doute, son sommeil concernait l' époque où il n' avait rien d' autre à offrir comme fondement de sa théorie de Totalisation que «la vision parménidienne». Dès lors, l' influence de Kant sur la pensée de l' auteur fut déterminante. Celui-ci voit que la seule solution acceptable de son souci principal ne pouvait être trouvée que dans le refus du dogmatisme et l' analyse encore plus approfondie du subjectivisme kantien. Il a tout de suite senti qu' il restait une chose dans le système kantien qui demeurerait totalement inexplicable. «Kant», dit-il dans le bref article paru en anglais dans **Diotima**, «Kant, fidèle à l' esprit scientifique de son époque de conception galiléenne et newtonienne, n' a pas formulé d' hypothèses sur l' **origine** de la catégorie de relation». (cf dans ce volume «Some Considerations on the Categories»). La question que pose l' auteur devient cruciale:

«La catégorie de relation est **a priori**;

Comment ceci est-il possible?»

Les analyses précédentes sur la gnoséologie de Platon et de Kant viennent progressivement fournir la réponse attendue qui, à son tour, donnera, selon la conviction profonde de l' auteur, le fondement tant espéré et recherché de sa Théorie de Totalisation. Nous allons voir comment.

Les fondements gnoséologiques.

Dans son livre «La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon» (T.E.), qui fut sa thèse de Doctorat à l'Université de Genève, l'auteur fait un rapprochement entre les thèses soutenues par Kant et par Platon en ce qui concerne la nature de l'espace. Dans les Remarques Générales du même livre, l'auteur va encore plus loin en soulignant «l'identité des vues de deux augustes penseurs» en ce qui concerne le système catégorial tout entier. Il reste un fait, pour l'auteur, que les trois catégories principales du système kantien (Allheit, Limitation, Gemeinschaft) sont identiques à ce que Platon appelle dans le **Philèbe** Infini, Fini et Cause ou Communauté (koinonia). Dès lors, serait-il possible de conclure que l'objet phénoménal serait le **produit** de la pensée discursive humaine provenant par l'application, au sein du sujet connaissant, du «fini» sur l'«infini» donné ou (selon les termes kantien) de la «limitation» sur la «totalité»? L'auteur, dans le Chapitre 25 de son livre précité, laisse entendre qu'une interprétation **subjective** de Platon «ne saurait être qu'une hypothèse fort audacieuse que nous n'avons point l'intention de suivre... Comme l'a fait remarquer Brandis, un idéalisme subjectif fut totalement inconnu dans l'antiquité». (cf op. cit. p. 238 et note 460). Et de conclure (p. 277): «L'erreur de Platon n'était pas de considérer les idées **a priori** déjà constituées comme archétypes des choses en soi (comme le dit Kant); mais fut plutôt de n'avoir pas procédé à l'analyse systématique et détaillée du processus de synthèse... Cependant, cette recherche critique Platon l'a parcourue avec des résultats plus satisfaisants que l'analyse kantienne elle-même. A ce propos, les passages critiques se trouvent cachés sous forme de parenthèses accidentelles dans le **Sophiste** et le **Philèbe**» (T.E. p. 277).

L'auteur est formel: «Cependant, les observations de Platon, voire le champ de ses recherches, se trouvent déjà dans le cadre de la subjectivité et la doctrine platonicienne en elle-même annonce Kant. Nous pouvons soutenir cela en interpré-

tant Platon et en ceci le comprendre, comme nous l'avons dit avec Kant, «mieux qu'il ne s'est compris lui-même» (T.E. p. 241).

Il reste encore un dernier obstacle à franchir. Si l'objet phénoménal est le **produit** de la pensée discursive humaine, issu de l'application de la Limitation sur la Totalité Infinie Donnée, qu'en est-il de l'état **ontologique** de l'idée «claire et distincte» cartésienne? L'auteur voit que la soutenance de son hypothèse dépend de «manière cruciale du sens de la théorie de l'idée distincte développée par Descartes» (T.E. p. 293). C'est alors qu'il écrit son article «Le Principe de la distinction chez Descartes», publié par la suite dans la Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, juin-sept. 1978, p.333-358). Selon l'auteur, la distinction de l'idée, dans le système cartésien, «ne paraît que comme méthodologique et formelle» et Descartes ne cherche là qu'une «règle pour la direction de l'esprit». «**Car autrement**», comme il l'a souligné dans sa lettre à Gibieuf, «nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité». La vérité cependant, pour lui, est seulement restreinte à ce que «l'esprit humain **peut** atteindre» dans le cadre modeste de sa nature discursive et finie. Au delà des réalités accessibles à l'entendement humain Descartes reconnaît une autre réalité celle que «Dieu seul puisse la connaître». Cette dernière réalité n'est que «la communauté des êtres, comme un tout englobant» dont «Dieu seul», selon l'expression de Descartes, aurait «l'intuition de tout à la fois». Et c'est ainsi, par cette voie, que l'auteur peut reprendre sa thèse principale. Le «tout englobant», la Totalité Infinie, non-déterminée, saisie d'emblée par la sensibilité (selon la conception kantienne) se dessine alors clairement comme le **premier donné** de la conscience humaine.

Dès lors, il ne reste pas de doute pour l'auteur que la dialectique «dogmatique» entre Parménide et Héraclite, transposée dans le système «subjectiviste» d'inspiration kantienne donne

enfin le fondement solide tant souhaité et recherché de sa théorie de Totalisation. C' est ainsi que l' auteur écrit (en grec) les **Nouveaux Dialogues Socratiques** où il développe (sous forme d' un roman dialogué) les corollaires principaux de ses recherches: (*)

Les étapes gnoséologiques, au sein du sujet, se résument de la façon suivante:

– Ce qui est «donné» au sujet est d' abord l' «Unité de Totalité» - ce qui correspond à la sphère immuable et non-diversifiée de la vision de Parménide mais aussi à l' «X inconnu» ou chose-en-soi non-déterminée de Kant, à l' infini primaire cartésien - ou, encore, à ce que Platon a appelé dans le **Philèbe** «la nature de Zeus».

(*) Les **Nouveaux Dialogues Socratiques** est un livre écrit d' une manière insolite qui a provoqué des critiques tant favorables que défavorables. Dans un style qui puisse rappeler la mise-en-scène chère à Diderot, l' auteur, fidèle, selon son propre aveu, «aux conclusions de la Phénoménologie» veut associer étroitement la métaphysique avec la vie quotidienne. Là où certains verraient une «vulgarisation», «un prosaïsme», voire un «jemenfoutisme», l' auteur ne voit rien d' autre qu' une «humanisation» des problèmes philosophiques. Sa mise-en-scène mélange la politique, l' humour, la rêverie, le bla-bla et le pédantisme quotidiens avec la sphère la plus sophistiquée de contemplation métaphysique. «C' est la méditation authentique» a écrit D. Siatopoulos, critique du journal VRA-DYNI (Athènes). «Notre pensée», dit l' auteur dans le Préface, «ne peut pas s' aliéner de la vie sans perdre sa vitalité et sa sincérité... La vie, telle que nous la vivons, ce mélange de l' «important» et de l' «insignifiant», n' est qu' un Tout indissoluble...» (NDS, p. 19).

– La première transformation de ce «donné» **au sein du sujet connaissant** est son apparition dans la conscience comme «revêtu» de la forme d' intuition (Form der Anschauung) qu' est l' espace. L' espace se pose donc comme «l' écran de la conscience» primitif et c' est à cause de ce fait qu' il **paraît** comme **infini**. Il est intéressant de lire comment l' auteur justifie cette affirmation. Dans la Note Générale (T.E., p.290): il écrit: «Si l' espace est la condition préalable indispensable à toute conscience il est évident que l' espace, en tant qu' écran de la conscience, sera toujours présent dans toute activité de la pensée et, par conséquent, il est techniquement impossible de lui poser une limite. Car la limite ne saurait se trouver que quelque part à l' intérieur du même écran de la conscience, donc entourée par ce même espace qui le constitue», (voir plus en détail dans NDS, p. 190 et seq.)

– Ce donné primitif qui est dorénavant transformé au sein du sujet comme conscience en forme spatiale et infinie, va **ensuite** subir une nouvelle transformation phénoménale par le jeu des catégories qui constituent (selon Kant) l' appareil cognitif humain. La sphère indéterminée et infinie de l' altérité va ensuite voir se déterminer la **distinction** de l' objet. Et voilà donc la différence entre le «même» (tauton) et l' «autre» (thateron) selon l' expression de Platon dans le **Sophiste**. L' agent de cette nouvelle transformation est le principe de la finitude de l' entendement humain manifesté par la «catégorie» de Limitation. C' est pourquoi l' auteur peut écrire dans la Note Générale (T.E., p. 293): «ainsi la Limitation voit son status s' élever de celui d' une simple «catégorie» contingente, au niveau de principe formel de la discursivité».

– Par le jeu des catégories qui, selon l' expression kantienne, n' est qu' «un acte de l' entendement sur la sensibilité» (T.E., p. 283), nous arrivons à la première **formation** de l' objet en tant que phénomène dans la conscience humaine.

Ce que l' auteur a essayé de montrer dans son oeuvre «La théorie de l' espace» (T.E.) est l' analyse de ce processus de transformation de la «Form der Anschauung» kantienne en

«formale Anschauung» (intuition formelle) et, partant, de la première apparition de l'idée-objet comme phénomène au sein de la conscience humaine. L'idée-objet serait ainsi la détermination d'une forme spatiale au sein de la conscience par l'application de la Limitation sur la Totalité Infinie Donnée. C'est la première instance de l'existence qui, selon l'auteur, n'est qu'une «position dans l'espace». La détermination d'une entité donnée se voit donc clairement se dessiner comme une **négation** d'un tout infini englobant. Selon l'auteur, c'est précisément ce processus, au sein du sujet, que Platon essaye de décrire parlant, dans le **Philèbe**, de l'application du Fini (peras) sur l'Infini (apeiron), et dans le **Sophiste** de cet «alentour infini» qui serait l'«autre» par rapport au «même».

Poser l'espace comme l'écran de la conscience a pour l'auteur des conséquences importantes. Premièrement l'espace, **de** par ce fait, ne peut que **paraître**, comme nous l'avons dit plus haut, nécessairement comme **infini** (T.E., p. 290 et NDS p. 190). D'autre part, c'est la spatialité de la conscience qui détermine l'apriorité de la Logique et de la Mathématique dans le monde phénoménal. En effet, pour l'auteur, la Logique n'est qu'une **vision** du jeu de la Limitation sur l'espace, autrement dit «une expérience interne» - ce qui explique son «évidence», son «universalité» et sa «nécessité». Ainsi, la Mathématique devient l'art de la description des qualités de ce même jeu qui, pour l'auteur, serait à l'origine de la notion du temps. Nous voyons donc comment l'auteur, partant de deux notions principales, démontrées pour la première fois par Platon, à savoir l'espace et la limitation, ou l'«infini» et le «fini», peut reconstituer tout le système catégoriel kantien en précisant (pour la première fois) sa **genèse** au sein du sujet. C'est précisément cette reconstitution que le système kantien a laissé inachevée

Reste à préciser le statut de la catégorie de **Relation** (Communauté). «L'espace», écrit l'auteur, «comme intuition formelle serait le premier degré de concrétisation de la catégorie de relation qui, elle, n'est que le **produit** du jeu de la Limitation sur le premier donné infini. On peut donc réduire la genèse de la conscience objective à un jeu du fini et discursif sur l'infini et global - comme Platon l'a pressenti dans le **Philèbe**» C'est ainsi que l'auteur peut maintenant donner sa réponse définitive à cette question qu'il a posée, comme nous l'avons vu, en étudiant la théorie de la connaissance kantienne:

«la catégorie de la relation est **a priori**:
comment ceci est-il possible?»

Sa réponse se formule ainsi: «Dès lors, l'**objet** serait le produit de ce jeu au sein de l'entendement et il devient évident que la relation (Communauté) n'est que la **REMINISCENCE de ce jeu** qui, partant de l'infini comme premier donné, aboutit à la genèse du monde objectif. Ainsi, le monde inférieur des sens qui a tellement intrigué le platonisme ne saurait être que le **produit** de l'esprit humain». Il est évident que lorsque l'auteur parle de l'«objet» il entend rien d'autre que l'idée claire et **distincte** créée au sein de l'esprit. Il n'y a pas d'«objets» dans le monde extérieur. Il n'y a que l'«objectivation» (i.e. le morcellement) du monde extérieur au sein du sujet. C'est dans ce contexte que nous devons comprendre son affirmation que «ce sont les idées qui essayent d'imiter les choses plutôt que l'inverse» (NDS, Préface). Ces «choses» ne sont rien d'autre que l'Unité de la Totalité Infinie que l'esprit humain, discursif et fini, n'arrivera jamais à atteindre, mais laquelle **impose** tôt ou tard sa réalité dans le monde objectif tel que l'esprit humain **peut** atteindre.

Dans ces lignes nous avons l'aboutissement de tous les recherches gnoséologiques de l'auteur qui ont séparé la formulation initiale de sa théorie de Totalisation (en 1942-1945) de sa publication (en 1983). A l'existence de la catégorie de

Relation (Communauté, Gemeinschaft selon Kant ou aitia, koinonia d'après Platon) l'auteur vient d'ajouter l'**explication de son origine**. La Relation est donc **a priori** parce qu'elle est la réminiscence de l'acte de détermination de l'objet phénoménal par l'esprit humain lui-même. L'esprit «sait» que la Communauté est **a priori** car la distinction des choses c'est l'esprit qui l'a faite. Cette découverte devient pour l'auteur la **preuve** de la vérité de sa théorie de Totalisation. Dès lors, son explication du comportement humain dans le domaine esthétique et moral, comme décrite de façon très condensée et sommaire dans les **Strophes et Antistrophes**, trouve ses fondements solides et définitifs.

La Théorie de Totalisation

Nous nous trouvons maintenant devant un mouvement dialectique qui paraît pour la première fois aussi clairement défini. Ce mouvement est appelé par l'auteur **Strophe** et **Antistrophe**. De quoi s'agit-il plus précisément? «La sphère de la Strophé» écrit l'auteur dans **Strophes et Antistrophes** (S.A.) «est la sphère logique des relations des ces entités que l'esprit humain a, lui-même, morcellé et isolé, artificiellement et fausement. En revanche, la Totalisation, comme **volonté** (élan ou désir), appartient à la sphère d'Antistrophé qui **annule** le processus logique et peut embrasser d'un seul regard la totalité originare» (S.A., p.37). Le mouvement de la Strophé s'effectue donc lorsque l'esprit humain, incapable d'avoir «l'intuition de tout à la fois», selon l'expression cartésienne, procède au morcellement du tout englobant (qui est le premier donné cf plus haut) en idées claires et distinctes qui forment le monde héraclitéen du multiple. C'est le domaine de l'entendement, de la logique, de la science, bref, c'est la sphère **rationnelle**. Cependant, le sujet connaissant retient bien la mémoire de cet acte, qui est le sien propre, sous forme de la catégorie de Rela-

tion (communauté des êtres) qui est, **de ce fait, a priori**. «Je sais», écrit-il dans S.A., «que toutes choses ont une relation entre elles-mêmes. Je le sais car la séparation de ces choses c'est moi qui l'a faite». L'auteur démontre ainsi pourquoi la catégorie de Relation précède toute expérience et ceci, selon l'auteur, est un fait nouveau dans la pensée philosophique. La relation ou causalité n'est plus une «habitude» comme l'a voulu Hume, ni une «catégorie» accidentelle et contingente comme l'a laissé supposer Kant. Le statut de la relation, selon les analyses de l'auteur, surgit pour la première fois comme une «connaissance» **a priori**. C'est donc la catégorie de Relation en tant que réminiscence d'un acte subjectif, ce qui lie le sujet connaissant avec la réalité de l'être. Ainsi, cette catégorie devient le premier principe sur lequel l'auteur va fonder l'esthétique et la morale.

Dès lors, on voit se dessiner clairement le sens du contre-mouvement que l'auteur appelle Antistrophé. C'est à partir de ce moment que l'auteur va reconstruire l'esthétique et la morale selon la vision originale de sa théorie de Totalisation. La réminiscence de la communauté des êtres comme un tout englobant (fait primitif de la conscience), détermine le comportement humain dans le domaine esthétique - domaine qui se présente ainsi d'emblée comme antithétique au domaine rationnel. Dans ce mouvement, la conscience démontre sa **volonté** profonde de supprimer le morcellement fictif du monde en idées claires et distinctes et **retourner à l'Unité** de totalité originale. Ce qui constitue le désir suprême de la conscience humaine c'est le retour à la source et la totalisation du sujet avec l'infini originare. Lorsque ceci est atteint, le sujet éprouve le **sentiment** de plaisir et de beauté.

Il devient donc clair pourquoi l'auteur voit la **preuve** de sa théorie de Totalisation dans l'analyse de l'acte de l'entendement sur la sensibilité. La catégorie de Relation, vue comme réminiscence de l'acte rationnel (production de l'objet) au

sein du sujet et, partant, comme une **connaissance a priori** est la clé de voûte de la preuve recherchée par l' auteur et l' essence même de sa théorie gnoséologique. Cette démarche de l' esprit se dessine dans les oeuvres suivantes de l' auteur: Le principe de la distinction chez Descartes, La théorie de l' espace chez Kant et chez Platon, Some Considerations on the Categories. Elle est reprise sommairement dans Dreams of Illusion et les Strophes et Antistrophes aussi bien que les Nouveaux Dialogues Socratiques.

L' analyse de l' Antistrophé

Mais ce n' est pas tout. Car la sphère de l' Antistrophé, la réalisation d' un désir de retour à l' Etre Uni, reste encore à élucider. L' auteur a élaboré sa théorie dans les moindres détails. L' homme est contraint de suivre le chemin de l' Antistrophé afin de trouver la félicité. L' auteur va ainsi procéder à la restitution de l' esthétique et de la morale pour accomplir sa réponse à la question originale:

«Pourquoi l' homme fait ce qu' il fait (quoiqu' il en soit) et pourquoi il espère ce qu' il espère (quoiqu' il en soit)?»

Comme il le précise d' emblée dans les **Strophes et Antistrophes** «ma théorie ne vient pas dire à l' homme ce qu' il **doit** faire. Nous avons ras le bol de telles théories-préscriptions. Ma théorie vient présenter à l' homme **ce qu' il fait** depuis très longtemps: depuis le temps qu' il fut né. Depuis le moment qu' il a ainsi été fait par le hasard, qu' il puisse dire à sa façon particulière - j' existe».

Rappelons les étapes principales décrites plus haut:

A.- Le premier donné à la conscience humaine est l' unité de totalité - infinie, indéterminée, rationnellement «inatteignable» (cf la sphère parméniennienne).

- L' esprit humain applique lui-même la Limitation afin de morceller cette totalité donnée en idées-objets, claires et

distinctes. (cf la démarche discursive, le monde héraclitéen, l' esprit apollinien, bref, la **rationalité**).

— L' esprit humain, ayant ainsi morcellé le monde, retient la mémoire de sa propre activité sous forme de la «catégorie» de relation (causalité, communauté des êtres) qui est, de par ce fait, **a priori**.

— La démarche de l' esprit, de la totalité à l' idée distincte, constitue la sphère de **Strophé** qui est le domaine rationnel. Le **désir** de l' esprit de retrouver la totalité originarie est la sphère de l' **Antistrophé** qui est le domaine **irrationnel** (cf l' esprit dionysiaque).

B.- Comment l' esprit peut-il, en effet, satisfaire son désir du Retour à la Totalité Infinie originarie? Comment peut-il annuler la démarche rationnelle? La réponse de l' auteur est que l' esprit n' a d' autre moyen que le recours à la **ruse**. Ainsi se dessine la **Théorie de l' Illusion** qui est le principe de l' esthétique et de la morale.

- Pour satisfaire son désir de Retour à la Totalité Infinie l' esprit emploie des moyens illusoires: Il **projète** le Tout sur un **objet** qui surgit ainsi comme un Monde et avec lequel le sujet s' identifie (ayant l' illusion qu' il s' identifie avec le Monde). C' est le domaine de l' **Art**. Ou, il projète le Tout sur une **personne** qui surgit ainsi comme un Monde et avec laquelle le sujet s' identifie. C' est le domaine de l' **Amour**. Ou il projète le Tout sur une **idée** qui surgit ainsi comme un Monde et avec laquelle le sujet s' identifie. C' est le domaine de la **Religion**. C' est ainsi que le **SYMBOLE** devient le **moyen** de l' illusion. Ce symbole a la **forme** de l' objet d' art, de la personne aimée ou d' un Dieu (ou Idole) adoré. Dans ce dernier domaine l' auteur classifie le fanatisme politique.

C.- Le désir d' unification avec le Tout Infini détermine aussi le comportement moral de l' homme. Si l' esthétique est le

domaine de l'acte illusoire de l'individu **isolé**, la morale est le domaine de ce même acte de l'homme dans la perspective de son appartenance dans une **société**. Le désir de l'«un» doit se rendre compte de l'existence du désir de l'«autre». La forme supérieure de la morale l'aboutissement et le dénouement du grand désir, est, pour l'auteur, l'**Amour Universel**. «Le moment où l'amour universel est né», écrit-il dans **Strophes et Antistrophes** «c'est le moment de la mort de l'illusion».

D.- Quelles sont les voies que l'homme peut choisir pour effectuer la Totalisation, c'est-à-dire, le Retour à la Totalité Infinie? L'auteur définit ensuite sa **psychologie** en distinguant deux attitudes possibles qu'il appelle «la démarche masculine» et «la démarche féminine». Dans son comportement esthétique et moral tout acte de l'homme a pour but l'unification avec le Tout Infini (Totalisation) soit en assimilant le Tout avec soi-même (par l'intermédiaire du Symbole) ce qui est la «démarche masculine», soit en assimilant soi-même avec le Tout («démarche féminine»). Il y a donc deux espèces (psychologiques) d'hommes: celui qui **prend** et celui qui **se donne**. C'est la nature profonde du Maître et de l'Esclave. Ce sont là deux façons pour trouver le **BONHEUR**, pour vivre heureux selon sa nature. C'est là le vrai sens de l'expression aristotélicienne que l'homme «est né» maître ou esclave: l'homme est né actif ou passif. Bien entendu, la Totalisation avec le Tout Infini s'effectue toujours par la voie de l'illusion, sauf dans le cas de l'Amour Universel qui est, pour l'auteur, la forme suprême et l'aboutissement sublime de l'esthétique et de la morale. Et qui plus est: c'est **seulement** ici que se trouve le domaine de la **LIBERTE**. L'homme est libre quand il a assimilé son Moi dans le Tout, soit dans le domaine esthétique de l'art ou de l'amour (voie totalement illusoire) soit dans le domaine moral de l'amour universel (voie de la Totalisation). Bref, l'homme est libre quand il n'y a pas l'«autre». Ainsi la Liberté appartient aussi dans le domaine de l'illusion. La démarche antistrophique est décrite par l'auteur principalement dans ses livres **Dreams of Illusion** (dont un extrait paraît dans ce volume) et **Strophes et Antistrophes**.

Ces lignes sommaires décrivent en des termes généraux la Théorie de Totalisation formulée par l'auteur, qui comporte ainsi trois étapes: cognitive-esthétique - morale. Chaque étape contient maintes théories particulières, dont certaines nous avons souligné ici, qui marquent l'originalité et la fécondité de la pensée de l'auteur.

Le but de cette note est de présenter la théorie de l'auteur et de susciter l'intérêt à sa construction. Ainsi, la voie de sa critique, de son élaboration, de son développement et de ses extrapolations reste dorénavant totalement ouverte.

Prof. Ev. MOUTSOPOULOS
de l'Académie d'Athènes

INTRODUCTION

All philosophical writings of N. A. Kaloyeropoulos turn around a central theme which constitutes his unique thought. The principal question that tormented his meditation was not: «What should I do?», nor was it: «What should I hope for?». On the contrary, it was a much more natural question which can be summed up like this: «Why does man do what he does, whatever that may be, and why does man hope what he hopes for, whatever that may be?»

«Lost in the incomprehensible labyrinth of human actions», he wrote in **Strophes and Antistrophes** «we are unable to avoid this anguishing question, why do some people, blinded by hatred, want to crush and cause pain, while others want to love and create?»

Strophes and Antistrophes, published (in Greek) in 1983, is a book of which the largest part was written, according to the author, «while he was eighteen and twenty years of age during the years of occupation and by the glimmer of lamp and candle». It contains, in a highly condensed and lyrical style, the principal stages of the author's philosophical vision. In formulating his answer to the above question, the author establishes the principles of his particular theories on Aesthetics and Ethics in the light of a global theory which he calls the **Theory of Totalisation**. Why this interval between the initial conception of the theory and the date of its publication? The author gives one of his reasons in the Prelude to his fundamental work, which is the aforementioned book: «The routine of daily life and my wanderings across the globe caused this manuscript to be lost in the chest of time...»

That is one of the reasons. But perhaps the real reason was another one that the author expressed many times in the

course of discussions with close friends. He was always in search of a basis which would give him the **proof** that his Theory of Totalisation, as he had formulated it in its aesthetic and moral sense, was true. «This theory», he said, «that I feel gives the only acceptable explanation of the aesthetic and moral behavior of **all** human beings, of **all** without exception, I do not yet know where to find it». We can distinguish here two principal concerns of the author. One constitutes his conviction that it was necessary to submit human behavior under a **single theory**, in such a way that it might explain and justify every single human action, «that of the saint and that of the sinner». He could not accept the idea that philosophy could have as its goal to say to man what he must do and what he must hope for. Man would not have come into the world in order to submit himself to courses of intensive education. Man is there in the world, he **acts** in the world, each one in his different and sometimes contradictory fashion, and the author knew that all the actions of man (the good ones and the bad ones) must be determined by a single and unique explanation. This first concern was to be perfectly fulfilled by the formulation of his Theory of Totalisation.

It remained, however, the search for a basis. To say, as he had done in his book, that the theory is based «upon the giants of ancient thought, Parmenides and Heraclitus», is not in itself conclusive. That is why the author not only put off the publication of his theory, but he even renounced the project for a long period of time. This last concern was, however, marked by a long-period of study, during which his thoughts turned around the main principles of the theory of Totalisation in an assiduous effort to search out and find a solid and, if possible, definite foundation. That is how his studies came to focus henceforth on the theory of knowledge.

The author, who had finished his studies in economic

science at Athens and in London, and who had obtained his Doctorat of Philosophy at the University of Geneva, devoted himself, for many long years, to the theory of knowledge. «I read and studied with a single goal, to find a solid basis for my theory of Totalisation». The author puts the emphasis on Plato, Descartes, the British empiricists and, above all, on Kant. All of his writings (some of which appear in this volume) turn around the themes of the theory of knowledge to be found among the above mentioned authors.

In the Preface to his book **New Socratic Dialogues**, which was written and published in Greek in 1982, he declares with a famous phrase, that it was Kant who awoke him from «his dogmatic slumber». Undoubtedly his «slumber» referred back to the era when he had nothing else to offer as a basis to his theory of Totalisation but the «Parmenidian vision». From this point on, the influence of Kant on his thought was decisive. He saw that the only acceptable solution to his principal concern could be found only in the refusal of dogmatism and an even deeper analysis of Kantian subjectivism. He immediately felt that one element of the Kantian system remained totally inexplicable. «Kant», he said in a brief article in English that appeared in **Diotima**, «faithful to the scientific spirit of his age with its Galilean and Newtonian conceptions, did not formulate an hypothesis on the **origin** of the category of relation» (See in this volume «Some Considerations on the Categories»). The question the author poses becomes crucial:

«The category of relation is **a priori**; how is this possible?»

The previous analyses on the epistemology of Plato and of Kant progressively begin to provide the awaited answer, which in turn, will, according to the author's deep conviction, furnish the much-desired and long-sought after basis for his Theory of Totalisation. We shall see how.

The epistemological Foundations.

In his book, «The Theory of Space According to Kant and Plato» (T.S.) – which was his doctoral thesis at the University of Geneva – the author brings together the theses supported by Kant and Plato with regard to the respective theories on the nature of space. In the General Remarks of that book (reproduced in this volume), the author goes even further by underlining «the similarity of the views of these two august thinkers» as regards the totality of the system of categories. It remains a fact for the author, that the three principal categories of the Kantian system – Totality, Limitation, Community (Allheit, Limitation, Gemeinschaft) – are identical to what Plato calls, in the **Philebus** the Infinite, the Finite and the Cause or Community (koinonia).

From now on, would it be possible to conclude the object as phenomenon was the **product** of discursive human thought derived from the application, within the knowing subject, of the finite unto the given infinite, or (according to Kantian terms) of «Limitation» upon «Totality»? The author, in chapter 25 of the book, lets it be known that a subjective interpretation of Plato «would only be an extremely audacious hypothesis which we have little intention to follow... as Brandis remarks, a subjective idealism was totally unknown in antiquity» (cf op. cit. p.238 and note 460). And to conclude (p. 277): «Plato's error was not to consider the **a priori** ideas already constituted, as archetypes of things-in-themselves (as Kant says) but was rather not to have proceeded to a systematic and detailed analysis of the process of synthesis... This critical research was nevertheless gone through by Plato with result more satisfying than the Kantian analysis itself. In this respect, the critical passages are found hidden in the form of accidental parentheses in the **Sophist** and the **Philebus**.

The author is formal: «However, the observations of Plato,

in fact the very field of his investigation, finds itself already in the frame of subjectivity and the Platonic doctrine, in itself, announces Kant. We are able to maintain this only by interpreting Plato and, in so doing, understanding him, as Kant put it, «better than he understood himself» (T.S. p. 241).

A final obstacle remains to be overcome. If the object as phenomenon is the product of discursive human thinking, resulting from the application of Limitation on the Given Infinite Totality, what happens to the **ontological** status of the Cartesian «clear and distinct idea»? The author sees that the support for his hypothesis depends «in a crucial manner on the sense of the theory of the distinct idea developed by Descartes» (T.S. p. 293). It was then that he writes his article entitled «Descartes' Principle of Distinction», published in the Review of Metaphysics and Morals (Paris, June-Sept. 1978, p. 333-358). (See excerpt in this volume). According to the author, the distinction of the idea, in the Cartesian system, «appears only as methodological and formal», Descartes' presumption being only to furnish «a rule for the direction of the spirit». «**Because otherwise**», as he underlined in his letter to Gibieuf, «we would have no rules to assure ourselves of the truth». The truth, however, for him is only restricted by what the «human mind can attain» in the modest context of its discursive and limited nature.

Beyond the realities accessible to human understanding, Descartes acknowledges another reality, «that which only God can know». This final reality is indeed «the community of beings, considered as an **all-inclusive whole** (of which God alone, according to Descartes' expression, could have the «intuition of all at once»). It is by this route, that the author could take up again his principal thesis. The «all-inclusive whole», the infinite totality, non-determined and grasped initially by sensibility (according to the Kantian conception) appears now clearly as the first «**given**» to human consciousness. Hence-

forth, the author has no doubts that the «dogmatic» dialectic between Parmenides and Heraclitus, transposed into the subjectivist system of Kantian inspiration, finally provides the solid basis, so longed for and sought after, of his Theory of Totalisation. That is how the author wrote his **New Socratic Dialogues** (NSD) (in Greek) where he developed (in the form of a fictional dialogue) the principal corollaries of his research. (*)

The epistemological stages, within the subject, can be summarised as follows:

– What is «given» to the subject is first the «Unity of Totality» which corresponds to the immutable and non-diversified sphere of the Parmenidian vision, but also to the Kantian «unknown X» or undetermined «thing-in-itself», to the Cartesian primary «infinite», or, still, to what Plato called in the **Philebus** «the nature of Zeus».

(*) The **New Socratic Dialogues** is a book written in an unusual manner which provoked criticisms both favorable and unfavorable. In a style that recalls the *mise-en-scène* so dear to Diderot, the author, faithful, as he admits, to the conclusions of phenomenology, wants to tightly associate his metaphysics to daily life. Where some see a vulgarisation or a prosaic quality therein, a certain carelessness, the author sees nothing less than the humanisation of philosophical problems. His presentation mixes politics, humor, reverie, chitchat and common sense with the most sophisticated of metaphysical contemplation. «It is the true meditation» wrote the critic D. Siatopoulos of the newspaper VRADYNI. «Our thought», said the author in his Preface, «cannot alienate itself from daily life without losing its vitality and sincerity. Life, as we live it, the mixture of the important and of the trivial, is an indissoluble whole».

– The first transformation of this «given» **within the knowing subject** is its appearance in consciousness as vested in the form of intuition (*Form der Anschauung*) which is space. Space, thus, presents itself as the primitive «screen of consciousness» and it is on account of this fact that it **appears** as **infinite**. It is interesting to read how the author justifies this affirmation. In the General Note (T.S. p. 290) he writes: «If space is the prerequisite condition indispensable to all consciousness it is evident that space, as a screen of consciousness, will be always present in any activity of thought and, as a consequence, it is technically impossible to impose a limit upon it. Because such limit could only find itself somewhere in the interior of the same screen of consciousness, therefore surrounded by the same space which it consists of». (See excerpt in this volume).

– This primitive «given» which is now transformed within the subject as consciousness in a spatial and infinite form, is going **then** to undergo a new phenomenal transformation through the game of categories which make up (according to Kant) the human cognitive apparatus. The indeterminate and infinite sphere of otherness will then see emerging the **distinction** of the object. Here is the difference between the «same» and the «other» according to the system of Plato in the **Sophist**. The agent of this new transformation is the principle of the finite nature of human understanding, manifested by the category of «Limitation». That is why the author is able to write in the General Note (T.S. p. 283): «Thus Limitation sees its status raised from that of a simple contingent category to the level of the formal principle of discursiveness».

By the game of categories which, according to Kant's expression, is nothing more than the «act of understanding upon sensibility», we arrive at the first **formation** of the object as a phenomenon within the human consciousness.

What the author tries to demonstrate in his work «The Theory of Space» (T.S.) is the analysis of the process of transformation of the Kantian «Form der Anschauung» into «formale Anschauung» (formal intuition), and, consequently, the first appearance of the idea-object as a phenomenon within human consciousness. The idea-object is thus conceived as the determination of a spatial form within consciousness through the application of Limitation upon the Given Infinite Totality. It is the first instance of existence which, according to the author, is but «a position in space». The determination of a given entity is then clearly described as **negation** from an all-embracing infinity. According to the author, it is precisely this process, within the subject, that Plato tries to describe in the **Philebus**, speaking of the application of the Finite on the Infinite, and in the **Sophist**, of these «infinite surroundings» which are the «other» as opposed to the «same».

Positioning space as a screen of consciousness had important consequences for the author. First, space cannot but **appear**, as we mentioned above, as necessarily **infinite** (T.S. p. 290 and NSD P. 190). Moreover, it is the spatial nature of consciousness which determines the a-priority of Logic and Mathematics in the phenomenal world. In fact, for the author, Logic is only a **vision** of the game of Limitation upon Space, that is to say, «an internal experience», which **explains** its «evidence», its «universality» and its «necessity». Thus mathematics becomes the art of describing the qualities of this game within the subject. Furthermore, it is this very game which, for the author, is at the origin of the notion of time. We now see how the author, starting out with two principal notions, demonstrated for the first time by Plato, i.e. pure Space and Limitation,

or the Infinite and the Finite, can reconstruct the entire Kantian system of categories, by describing, for the first time, its **genesis** within the subject. It is precisely this reconstruction that the Kantian system had left unfinished.

It remains to outline the status of the category of relations (Community). «Space», writes the author, «as a formal intuition is the first degree of concretisation of the category of Relation, which, in itself, is but the **product** of the game of Limitation on the initial given infinity. We can therefore reduce the genesis of objective consciousness to a game of the Finite and discursive upon the Infinite and global – as Plato sensed it in **Philebus**. That is how the author can now give his definite answer to the question he asked himself, as we have seen, while studying the Kantian theory of knowledge:

«The category of Relation is **a priori**;
How is this possible?»

His answer can be formulated as follows: «From then on, the **object** can only be the product of this game within human understanding, and it becomes evident that Relation (Community) is the REMINISCENCE of that game which, starting with the Infinite as the first «given», results in the genesis of the objective world. Thus the «inferior» world of senses which has so intrigued Platonism could only be the **product** of the human mind. It is obvious that when the author speaks of the object he means nothing else than the clear and distinct idea which is a **creation** of the mind. There are no «objects» in the external world. There is only the «objectivation» (i.e. the splitting into objects) of the external world **within the subject**. It is in this context that we are able to understand his affirmation that «it is the ideas which try to imitate things, rather than the inverse», (NSD, Preface). These «things» are but the Unity of Infinite Totality, that the human mind, discursive and limited

by nature, will never attain, but which, sooner or later, imposes its reality on the objective world such as the human mind can attain.

In these lines we have the results of all the epistemological research of the author which separate the initial formulation of his Theory of Totalisation from its publication in 1983. To the existence of the category of Relation (Community, Gemeinschaft according to Kant or Koinonia, as Plato names it) the author has just added the **explanation of its origin**. «Relation», according to the author, is therefore an **a priori** category **because** it is the reminiscence of the act of determining the phenomenal object by the human mind itself. The mind «knows» that the Community is **a priori** because it is the mind itself which made the distinction of things. This discovery becomes for the author the **proof** of the truth of his Theory of Totalisation. Henceforth his explanation of human behavior in the domain of Ethics and Aesthetics, as described in a very condensed and summarised manner in **Strophes and Antistrophes**, finds its definite and solid foundation.

The Theory of Totalisation.

We now find ourselves confronted with a dialectical movement which appears for the first time so clearly defined. This movement is called by the author **Strophe** and **Antistrophe**. What is it precisely? «The sphere of Strophe», writes the author in his book **Strophes and Antistrophes** (S.A.), «is the logical sphere of relations between entities that the human mind has itself isolated and split, falsely and artificially. On the other hand, Totalisation, as **will** (desire or élan) belongs to the sphere of Antistrophe which **cancel**s the logical process and can take in with a single glance the original Totality» (S.A. p. 37).

The movement of the Strophe takes place when the human mind, incapable of having «the intuition of everything at once»

according to the Cartesian expression, goes straight to the splitting of an embracing whole (which is the first «given» – cf above) into clear and distinct ideas which form the Heraclitean world of multiplicity. This is the domain of understanding, of logic, of science, briefly of the sphere of **rationality**. However, the knowing subject retains the memory of such action, which was his own, in the form of the category of Relation (Community of Beings) which is, **owing to this fact, a priori**. «I know», he writes in S.A., «that all things are in relation to each other. I know this, because it is myself who has proceeded to separate things». The author thus demonstrates why the category of Relation precedes all experience and this is, for him, a new fact in philosophical thought. Relation or Causality is no longer a «habit» as Hume suggested, neither an accidental and contingent «category», as Kant supposed. The status of Relation, according to the author's analysis, emerges for the first time as an **a priori knowledge**. It is therefore the category of Relation, conceived of as the reminiscence of a subjective act, that **links** the knowing subject with the reality of being. Thus, this category becomes the first principle on which the author is going to base both Aesthetics and Ethics.

From now on, we clearly see the sense of a **counter-movement**, which the author calls Antistrophe, appearing. From this moment on, the author is going to reconstruct Aesthetics and Ethics according to the original vision of his Theory of Totalisation. The reminiscence of the community of beings as an all-embracing whole (a primitive fact of consciousness), determines human behavior in the aesthetic realm – a domain which thus presents itself as the antithesis to the rational domain. In this movement, consciousness demonstrates its deep **will** to suppress the fictional splitting of the world into clear and distinct ideas and to **return to the Unity** of the original Totality. What constitutes the supreme desire of human consciousness, is the **return** to the source and the **totalisation** of the subject with the original infinity. When this stage is reached, the subject has a **feeling** of joy and beauty.

It therefore becomes clear why the author sees the **proof** of his Theory of Totalisation in the analysis of the act of understanding upon sensibility. The category of Relation seen as a reminiscence of the rational act (i.e. of the creation of the object) within the subject and, consequently, as an **a priori knowledge**, is the gate-key to the proof sought after by the author and the very essence of his epistemological theory. This procedure of the human mind is revealed in the following works of the author: The principle of Distinction by Descartes, The Theory of Space by Kant and Plato and Some Considerations on the Categories. It is taken up summarily in Dreams of Illusion and in the Strophes and Antistrophes as well as in The New Socratic Dialogues.

The Analysis of Antistrophe – The Aesthetic Theory.

But that is not all; for the sphere of the Antistrophe, i.e. the realisation of a desire to return to the Unified Being, still remains to be elucidated. The author has elaborated his theory in the greatest detail. Man is constrained to follow the path of Antistrophe in order to find felicity. The author proceeds to the restitution of the Aesthetics and Ethics to complete his answer to the original question:

«Why does man do what he does (whatever that may be) and why does he hope what he hopes for (whatever that may be)?

As he indicates at the outset in **Strophes and Antistrophes**, «my theory does not intend to tell man what he **ought** to do. We have had enough of such prescription-theories. My theory presents to man **what he has been doing** for a long time. Since the time he was born; since the moment he was thus made by hazard, so that he could say in his particular fashion - I exist».

Let us recall the principal steps described above:

A. The first given to human consciousness is the Unity of Totality – infinite, undetermined, rationally unattainable (cf the Parmenidian sphere).

– The human mind itself applies Limitation in order to split this given Totality into ideas-objects, clear and distinct from each other (cf the discursive steps, the Heraclitean world, the Apollonian spirit, briefly **Rationality**).

– The human mind, having split the world, retains the memory of its own activity in the form of the «category» of Relation (causality, community of beings) which is, because of this fact, **a priori**.

– The procedure of the mind, from Totality to the distinct idea, constitutes the sphere of the **Strophe** which is the rational domain. The **desire** of the mind to regain its original Totality, is the sphere of the **Antistrophe** which is the domain of the irrational (cf the Dionysian spirit).

B. How is the mind able to satisfy its transcendental desire for a return to the original Infinite Totality? How can it **cancel** the rational process? The answer given by the author is that the mind has no other recourse than to resort to **ruse**. Thus emerges the **Theory of Illusion** which is the principle of Aesthetics and Ethics.

– The mind uses illusory means to satisfy its desire for a return to Infinite Totality: It **projects** Totality onto an **object** which thus emerges like a world and with which the subject identifies itself (having the illusion that it identifies itself with the world). This is the domain of the Arts. Or it projects Totality onto a **person** which thus emerges like a world and with which the subject identifies itself. This is the domain of Love. Or it

projects Totality onto an **idea** which thus emerges like a world and with which the subject identifies itself. This is the domain of **Religion**. This is how the **Symbol** becomes the **means** of Illusion. This Symbol has the **form** of an object of art, of a beloved person, or of a worshipped God. In this last illusion the author will class political fanaticism. (See in this volume «The Function of the Aesthetic Categories»).

C. The desire for unification with Infinite Totality also determines the **moral** behavior of man. If Aesthetics is the domain of the illusory action of the **isolated** individual, Ethics is the domain of the same action of man in the perspective of his belonging to a **society**. The desire of the «one» has to be aware of the existence of the «other». The superior form of morality, the final fulfillment of the great desire, is, for the author, **Universal Love**. «The instant universal love is born», he wrote in **Strophes and Antistrophes**, «is the moment of death of Illusion». It is no longer the case of the projection on an **isolated** object or person.

D. What are the paths man can choose to bring about the Totalisation, that is to say, the Return to the Infinite Totality? The author now defines his **psychology**, distinguishing between two possible attitudes called the «masculine» and the «feminine» procedure. In his aesthetic and moral behavior, each act of man has as its goal the unification with Infinite Totality (which is called Totalisation). Man achieves this either by assimilating the All with himself (through the use of Symbols) which is the «masculine» procedure, or by assimilating himself with the All (the «feminine» procedure). There are therefore two psychological types of men: There are those who **take** and those who **give themselves**. This is the deep nature of the «Master» and of the «Slave». Those are the two ways of finding happiness, in order to live happily «according to one's nature». This is the true sense of the Aristotelian expression that man «is born» either a master or a slave: man is born either

active or passive. Of course the Totalisation with the Infinite Totality is always accomplished by the path of Illusion, except as in the case of Universal Love which is, for the author, the supreme form and finality of Aesthetics and Ethics. And what is more: it is **only** here that the domain of **Freedom** is found. Man is free when he has assimilated his Me in the All, either in the aesthetic domain of the Arts and of Love (which is the path of totally illusory ruse) or in the moral domain of Universal Love (which is the path of Totalisation). Briefly, man is only free when there is no «other». Thus Freedom also belongs to the domain of Illusion. The Antistrophic behavior is described by the author principally in his books **Dreams of Illusion** (written in English) and **Strophes and Antistrophes** (written in Greek).

These summary lines describe in general terms the Theory of Totalisation formulated by the author, which includes thus three steps: cognitive, aesthetic and moral. Each stage contains particular theories, certain of which we have outlined here, which mark the originality and richness of the author's thought.

The purpose of this note is to present the author's theory and raise an interest in its construction. In this manner, the way to its critical analysis, to its further elaboration and development and to its extrapolations, remains henceforth wide open.

Prof. Ev. MOUTSOPOULOS
Member of the Academy of Athens

EINFUEHRUNG

Alle philosophische Werke von N. A. Kaloyeropoulos drehen sich um ein zentrales Thema welches sein einzigartiges Denken ausmacht. Die zentrale Frage welche seinen Ueberlegungen zugrunde lag, war nicht: «was muss ich tun?» oder «was darf ich erhoffen?». Es war, im Gegenteil, eine sehr viel natürlichere Frage die so lautet: «Warum handelt der Mensch so wie er handelt (was auch immer) und warum erhofft der Mensch was er erhofft (was auch immer)? «Verloren im unbegreiflichen Labyrinth des menschlichen Handelns», schreibt er in **Strophen und Antistrophen**, «kommen wir nicht umhin, uns die so schwere Frage zu stellen: warum diese, vom Hass geblendet, Unterdrückung befürworten und Schmerz verbreiten, während jene nach Liebe und Schöpfung streben?».

Strophen und Antistrophen, 1983 (auf griechisch) veröffentlicht, ist ein Buch welches der Autor nach eigenen Angaben grösstenteils «zwischen seinem 18ten und 20ten Lebensjahr, während der Besetzungsjahre bei Lampen - oder Kerzenschein» geschrieben hat. Es enthält, in äusserst gerafftem und lyrischem Stil, die wichtigsten Etappen der philosophischen Weltanschauung des Autors. Indem er seine Antwort auf die oben erwähnte Frage formuliert, definiert der Autor die Grundsätze seiner Einzeltheorien über die Aesthetik und die Moral im Licht einer umfassenden Theorie welche er **Theorie der Totalisation** nennt. Warum dieser Unterbruch zwischen der ursprünglichen Aufstellung der Theorie und ihrer Veröffentlichung? Der Autor nennt einen der Gründe im «Vorspiel» des erwähnten Buches, seinem grundlegenden Werk: «Die Routine des Alltags und meine Streifzüge durch diese Welt waren schuld daran dass dieses Manuskript im Versteck der Zeit in Vergessenheit geriet...»

Dies war einer der Gründe. Der wahre Grund aber war vielleicht ein anderer, welchen der Autor oft in Gesprächen mit Freunden erwähnte. Der Autor war fortwährend auf der Such nach einer Grundlage die ihm als Beweis für die Richtigkeit seiner Theorie der Totalisation, wie bereits in ihrer

ästhetischen und moralischen Form definiert, dienen konnte. «Diese Theorie», bemerkte er, «von der ich fühle dass sie die einzig einleuchtende Erklärung des ästhetischen und moralischen Handelns aller Menschen darstellt, und zwar **aller**, ohne Ausnahme - weiss ich noch nicht wo zu begründen». Wir unterscheiden hier die zwei wichtigsten Motive des Autors. Das eine ist seine Ueberzeugung dass das menschliche Handeln von einer einzigen Theorie regiert sein muss - so dass diese jegliche menschliche Handlung erklären und beurteilen könnte, «jene des Heiligen und jene des Sünders». Er konnte sich nicht mit der Idee abfinden dass die Philosophie dazu dienen sollte dem Menschen klarzumachen «was» zu tun und zu erhoffen. Der Mensch ist sicherlich nicht auf die Welt gekommen um sich Wissen in Intensivkursen anzueignen. Der Mensch ist auf dieser Welt, der Mensch handelt in dieser Welt, jeder auf die ihm eigene, oft sogar widerspüchliche Art, und der Autor wusste dass alle Taten des Menschen - die «guten» wie die «schlechten» - von einer einzigen Erklärung bestimmt sein müssen. Dieses erste Anliegen wurde durch die Formulierung seiner Theorie der Totalisation vollumfänglich beantwortet.

Noch war er jedoch auf der Suche nach der Grundlage. Die in seinem Buch enthaltene Feststellung, seine Theorie basiere «auf den Riesen des primitiven Denkens - Parmenides und Heraklit», war nicht zwingend. Aus diesem Grund hat der Autor nicht nur die Veröffentlichung seiner Theorie aufgeschoben, sondern er hat dieses Projekt sogar lange Zeit aufgegeben. Seine Suche fand jedoch ihren Ausdruck in einer langen Studienzeit. In diesem Zeitraum dreht sich das Denken des Autors um die Prinzipien der Theorie der Totalisation im beharrlichem Bestreben, eine solide, wenn möglich definitive Grundlage zu suchen und zu finden. So kommt es dass sich die Nachforschungen des Autors von nun an auf das Thema der Theorie der Erkenntnis konzentrieren. Der Autor, der sein Wirtschaftsstudium in Athen und London abgeschlossen und

die Lizenz und den Dokortitel in Philosophie an der Universität Genf erworben hatte, widmete sich nun jahrelang dem Studium der Theorie der Erkenntnis. «Ich las und studierte mit dem einzigen Ziel, eine solide Grundlage für meine Theorie der Totalisation zu finden». Der Autor konzentriert sich auf Platon, Descartes, die britischen Empiriker und, vor allem, Kant. Alle seine Werke (von welchen Auszüge in diesem Buch erscheinen), drehen sich um die Themen der Theorie der Erkenntnis bei den erwähnten Philosophen.

Im Vorwort seines Buches **Neue Sokratische Dialoge** (NSD) welches er 1982 auf griechisch veröffentlicht, gesteht der Autor, mit einem berühmten Zitat, dass es Kant war der ihn aus «seinem dogmatischen Schlummer» erweckt habe. Ohne Zweifel meinte er den Schlummer zur Zeit als er nichts anderes als Grundlage seiner Theorie der Totalisation bieten konnte als «die Parmenidische Weltanschauung». Von nun an war der Einfluss Kants auf das Denken des Autors bestimmend. Dieser erkannte dass die einzig anerkennbare Lösung seiner Fragestellung nur in der Ablehnung des Dogmatismus und in der vertieften Analyse des Kantischen Subjektivismus zu finden war. Er spürte sofort dass ein Element im Kantischen System völlig unerklärt blieb. «Kant», schrieb er in einem kurzen Artikel erschienen auf englisch bei **Diotima**, «Kant, getreu dem wissenschaftlichen Geist seiner Zeit, geprägt von der Galileischen und Newtonischen Weltanschauung, hat keine Hypothese über den Ursprung der Kategorie der Gemeinschaft formuliert». (Siehe in diesem Band *Some Considerations on the Categories*). Die Frage des Autors wird nun entscheidend:

«Die Kategorie der Relation ist **a priori**;
wie ist dies möglich?»

Die vorangehenden Analysen der Erkenntnislehre bei Platon und Kant liefern nach und nach die erwartete Antwort, die

ihrerseits, gemäss der inneren Ueberzeugung des Autors, die so begehrte und gesuchte Grundlage seiner Theorie der Totalisation erbringen wird. Wir werden nachfolgend sehen wie.

Die Erkenntnisgrundlage.

In seinem Buch **Die Theorie des Raums bei Kant und bei Platon** (T.R.) (dieses war das Thema seiner Doktorprüfung an der Universität Genf), hebt der Autor Gemeinsamkeiten zwischen den von Kant und von Platon vertretenen Thesen über den Raum hervor. In den Allgemeinen Bemerkungen desselben Buches, geht der Autor noch weiter und unterstreicht «die identische Ansicht der erhabenen Denker» im Bezug auf das gesamte kategorische System. Für den Autor besteht kein Zweifel darüber dass die drei Hauptkategorien des Kantischen Systems (Allheit, Limitation, Gemeinschaft) mit den von Platon in **Philebos** genannten Unendlichkeit (Apeiron), Endlichkeit (Peras) und Grund (Aitia) oder Gemeinschaft (Koinonia) identisch sind. Lässt sich nun daraus folgern, dass das Erscheinungsobjekt das **Produkt** des diskursiven menschlichen Denkens sein kann, dessen Ursprung in der Uebertragung, im Innern des erkennenden Subjekts, vom «Endlichen» auf das gegebene «Unendliche» liegt oder (in der kantischen Terminologie) von der «Limitation» auf die «Allheit»? Der Autor vertritt im Kapitel 25 seines erwähnten Buches die Ansicht, dass eine subjektive Interpretation Platons «nur eine äusserst kühne Hypothese sein kann, der wir mitnichten nachgehen wollen... Wie Brandis darlegt, war subjektiver Idealismus in der Antike völlig unbekannt» (siehe op. cit. S. 238 und Notiz 460). Hier seine Schlussfolgerung: «Platons Irrtum lag nicht darin dass er die Ideen **a priori**, als bereits bestehende, Archetypen der Dinge an sich betrachtete (wie Kant feststellt); sondern vielmehr in der Unterlassung einer systematischen und detaillierten Analyse des Prozesses der Synthese. Dennoch hat diese kritische Nachforschung bei Platon mehr Resultate gezeugt.. überzeugendere Resultate als die kantische analyse selbst. Hier sei erwähnt dass die kritischen

Textstellen in der Form zufälliger Einschreibungen in **Sophistes** und **Philebos** verborgen sind». (T.R., S.277). Der Autor besteht darauf: «Trotzdem situieren sich Platons Ueberlegungen, ja sogar das Gebiet seiner Nachforschungen, im Bereich der Subjektivität und die Platonische Doktrin ist bereits Vorbote der Kantischen Theorien. Wir können dies untermauern indem wir Platon interpretieren und ihn, so wie Kant (KrV A314-B370), «besser verstehen als er sich selbst verstand» (T.R., S. 241).

Noch bleibt eine letzte Hürde zu überwinden. Wenn das Erscheinungsobjekt das Produkt des diskursiven menschlichen Denkens ist, entstanden aus der Uebertragung der Limitation zur gegebenen unendlichen Totalität, was wird dann aus dem ontologischen Zustand der «klaren und deutlichen» cartesianischen Idee? Der Autor sieht dass die Vertretung seiner Hypothesen auf «entscheidende Art vom Sinn der von Descartes entwickelten Theorie der klaren und deutlichen Idée» abhängt (T.R., S. 293). Als Folge davon schreibt er seinen Artikel «Das Prinzip der Deutlichkeit bei Descartes», später veröffentlicht in der Revue de métaphysique et de morale (Paris, Juni-Sept. 1978, S.333-358). Die Klarheit und Deutlichkeit der Idee, im cartesianischen System, erscheint laut Autor «nur als methodologisch und formell» und Descartes sucht hier nur eine «Regel für die Ausrichtung des Geistes». «Wäre es anders», unterstreicht er in seinem Brief an Gibieuf, «hätten wir keine Regel um uns der Wahrheit zu versichern». Die Wahrheit ist jedoch für ihn nur beschränkt auf das, was «der menschliche Geist erfassen kann» und zwar im bescheidenen Rahmen seiner diskursiven und endlichen Natur. Ueber den dem menschlichen Verstandsvermögen zugänglichen Realitäten, anerkennt Descartes eine andere Realität - «jene die nur Gott zugänglich ist». Diese letzte Realität ist nichts anderes als «die Gemeinschaft der Wesen, als eine umfassende Einheit» für die nur Gott, so Descartes, «die Anschauung von allem zugleich» hat. Auf diesem Gedankengang kommt der

Autor zu seiner Hauptthese zurück. Das «alles umfassende», die unendliche, unbestimmte Totalität, welche von Anfang an von der Sinnlichkeit erkannt wird (gemäss der Kantischen Vorstellung) zeichnet sich nun klar als das erste «Gegebene» des menschlichen Bewusstseins ab.

Von nun an hat der Autor keine Zweifel mehr darüber dass die «dogmatische» Dialektik zwischen Parmenides und Heraklit, übertragen auf das «subjektivistische» System Kantischer Inspiration endlich die solide, so erwünschte und gesuchte Grundlage für seine Theorie der Totalisation bietet. Er schreibt hierauf (auf griechisch) die **Neuen Sokratischen Dialoge** in welchen er (in der Form eines Romandialoges) die wichtigsten Folgerungen seiner Nachforschungen entwickelt. (*)

(*) Die **Neue Sokratischen Dialoge** ist ein ungewöhnliches Buch welches sowohl positive als auch negative Kritiken hervorruft. In einem Stil welcher Diderots Vorliebe für die «Inszenierung» nachempfunden ist, will der Autor nach eigenen Aussagen «seinen Schlussfolgerungen der Phänomenologie» getreu, die Metaphysik eng mit dem täglichen Leben verknüpfen. Was einige als «Vulgarisierung», «Phantasielosigkeit», ja sogar «Gleichgültigkeit» bezeichnen, ist für den Autor nichts anderes, als eine «Humanisierung» der philosophischen Probleme. Seine Inszenierung mischt Politik, Humor, Träumerei, Geschwätz und den alltäglichen Pedantismus mit der so erhabenen Sphäre metaphysischer Betrachtung. «Dies ist authentische Meditation», schreibt Dim. Siatopoulos, Kritiker der Zeitung VRADYNI. «Unser Denken», bemerkt der Autor im Vorwort, «kann sich nicht vom Leben entfernen ohne von seiner Vitalität und seiner Echtheit einzubüssen... das Leben, so wie wir es erfahren, diese Mischung von «Wichtigem» und «Bedeutungslosem», ist nichts anderes als eine untrennbare Einheit...» (NSD, S. 19).

Diese Etappen der Erkenntnislehre, im Innern eines Subjekts, können wie folgt zusammenfasst werden:

– Dem Subjekt zu anfang «gegeben» ist die «Einheit der Totalität» - was der unbeweglichen und nicht teilbaren Sphäre der Parmenidischen Vision entspricht, sowie ebenfalls dem «unbekannten X» oder dem unbestimmten Ding-an-sich von Kant, oder auch dem, was Platon in **Philebos** «die Natur des Zeus» nennt.

— Die erste Umwandlung dieses «Gegebenen» im Innern des erkennenden Subjekts ist sein Erscheinen im Bewusstsein «verkleidet» in der Form der Anschauung, nämlich dem Raum. Der Raum bildet so den primitiven **Filter** des Bewusstseins und aus diesem Grund **erscheint** er als **unendlich**. Es ist interessant nachzulesen, wie der Autor diese Behauptung rechtfertigt. In der Allgemeinen Notiz (T.R., S. 290) schreibt er: «Falls der Raum die vorgängige Bedingung jeglichen Bewusstseins ist, dann ist es einleuchtend dass der Raum als Filter des Bewusstseins, immer präsent ist, in allen Gedankengängen und so ist es folglichweise technisch unmöglich, ihm Grenzen zu setzen. Denn jede Grenze müsste irgendwo im Innern desselben Filter des Bewusstseins liegen, wäre also von demselben Raum umgeben der ihn ausmacht». (näheres dazu in NSD, S.190 et seq.) (siehe Auszug in diesem Band).

– Dieses primitive Gegebene welches von nun an im Innern des Subjekt als Bewusstsein in räumlicher und unendlicher Form umgewandelt ist, erfährt **danach** eine erneute Umwandlung seiner Erscheinung durch das Spiel der Kategorien welche (laut Kant) den menschlichen Denkapparat ausmachen. Die unbestimmte und unendliche Sphäre des **Andern** sieht im folgenden wie sich die Unterscheidung des Objekts abzeichnet. Hier finden wir den Unterschied zwischen

dem «gleichen» und dem «ändern» gemäss dem Ausdruck Platons in **Sophistes**. Der Antrieb dieser erneuten Umwandlung ist das Prinzip der Endlichkeit des menschlichen Verstandes das in der «Kategorie» der Limitation zum Ausdruck kommt. Deshalb kann der Autor in der Allgemeinen Notiz (T.R., S. 283) schreiben: «so sieht die Limitation ihren Status von einer einfachen beschränkten «Kategorie» aufgewertet auf die Stufe eines formellen Prinzips der Diskursivität».

– Durch das Spiel der Kategorien das, wie Kant es ausdrückt, nichts anderes ist als «eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit», kommen wir zur ersten **Bildung** des Objekts als Phänomenon innerhalb des menschlichen Bewusstseins.

Der Autor versucht in seinem Werk «Die Theorie des Raumes» (T.R.) die Analyse der Umwandlung von der Kantischen «Form der Anschauung» zur «formalen Anschauung» darzustellen und, davon ausgehend, das erstmalige Auftreten der Objektsidee als Phänomenon innerhalb des menschlichen Bewusstseins. Die Objektidee wäre demnach die Bestimmung einer räumlichen Form im Innern des Bewusstseins durch die Uebertragung der Limitation auf die Gegebene Unendliche Totalität. Dies ist die erste Grösse der Existenz welche, so der Autor, nichts anderes ist als eine «Position im Raum». Die Bestimmung eines gegebenen Wesens wird demnach ganz deutlich zur Negation einer umfassenden unendlichen Allheit. Der Autor sieht darin genau den Prozess im Innern des Subjekts, den Platon zu beschreiben versucht, wenn er in **Philebos** von der Uebertragung des Endlichen aufs Unendliche spricht und in **Sophistes** von dieser «unendlichen Umgebung» welche das «andere» im Bezug auf das «gleiche» sei.

Den Raum als Filter des Bewusstseins darzustellen, hat für den Autor wichtige Konsequenzen. Erstens, kann der Raum deshalb, wie wir oben festgestellt haben, gezwungenermassen nur als **unendlich erscheinen**, (T.R., S.290 und NSD, S.190). Andererseits ist es die Räumlichkeit des Bewusstseins welche die Apriorität der Logik und der Mathematik in der Erscheinungswelt bestimmt. Für den Autor ist die Logik tatsächlich nur eine **Vision** des Spiels der Limitation mit dem Raum, mit **ändern Worten**, eine «innere Erfahrung» -was ihre «Gewissheit», ihre «Allgemeinheit» und ihre «Notwendigkeit» **erklärt**. So wird die Mathematik zur Kunst des Beschreibens der Eigenschaften dieses Spiels im Innern des Subjekts. Des weiteren steht für den Autor dasselbe Spiel am Anfang des Zeitbegriffs. Hier sehen wir wie der Autor, ausgehend von zwei Grundbegriffen die zum ersten Mal von Platon bewiesen wurden, nämlich der Raum und die Limitation, oder das «Unendliche» und das «Endliche», das gesamte Kantische System der Kategorien rekonstruieren kann, indem er (zum ersten Mal) seine **Genese** im Innern des Subjekts herausstellt. Genau diese Rekonstruktion ist es, welche das Kantische System unvollendet gelassen hatte.

Noch muss die Stellung der Kategorie der Relation (Gemeinschaft) näher beleuchtet werden. «Der Raum», schreibt der Autor, «als formelle Anschauung wäre der erste Grad der Verwirklichung der Kategorie der Relation welche wiederum nichts anderes als das **Produkt** des Spiels der Limitation mit dem ersten unendlichen Gegebenen ist. Wir können demnach die Genese des objektiven Bewusstseins auf ein Spiel des Endlichen und diskursiv mit dem Unendlichen und Umfassenden reduzieren, wie dies Platon in **Philebos** bereits vorgefühl hat». Nun kann der Autor die Frage welche er aufgrund seines Studiums der Kantischen Erkenntnistheorie gestellt hatte definitiv beantworten:

«Die Kategorie der Relation ist **a priori**;
wie ist dies möglich?»

Seine Antwort lautet folgendermassen: «Von nun an wäre das Objekt also das **Produkt** dieses Spiels innerhalb des Verstandes und es wird klar dass die Relation (Gemeinschaft) nichts anderes ist als die **Erinnerung** an dieses Spiel die, ausgehend von der Unendlichkeit als erstes Gegebenes, zur Genese der objektiven Welt führt. Demnach wäre die niedrigere Sinneswelt welche den Platonismus dermassen beschäftigt hat, nichts anderes als ein Produkt des menschlichen Geistes». Wenn der Autor von «Objekt» spricht, ist es klar dass er darunter nichts anderes versteht als die klare und deutliche Idee die im Geist geschaffen wurde. Es gibt keine «Objekte» in der äusseren Welt. Es gibt nur die «Objektivierung» (d.h. Zergliederung) der äusseren Welt im Innern des Subjekts. In diesem Zusammenhang müssen wir seine Behauptung verstehen, dass «es die Ideen sind, welche versuchen die Dinge zu imitieren und nicht umgekehrt». (NSD, Vorwort). Diese «Dinge» sind nichts anderes als die Einheit der unendlichen Totalität welche der menschliche Geist, diskursiv und endlich, niemals erfassen kann, die jedoch früher oder später ihre Realität der objektiven Welt, so wie sie der menschliche Geist zu fassen imstande ist, aufdrängt.

In diesen Zeilen finden wir die Krönung aller gnoseologischer Nachforschungen des Autors welche die anfängliche Formulierung seiner Theorie der Totalisation (1942-1945) von ihrer Veröffentlichung (1983) getrennt haben. Der Existenz der Kategorie der Relation (Gemeinschaft nach Kant oder Koinonia nach Platon) vervollständigt der Autor mit «der Erklärung ihres Ursprungs». Die Relation ist somit eine Kategorie **a priori**, denn sie ist die **Erinnerung** des Akts der Bestimmung des Erscheinungsobjekts durch den menschlichen Geist selbst. Der Geist «weiss» dass die Gemeinschaft **a priori** ist, denn die Unterscheidung der Dinge wurde von Geist selbst

gemacht. Diese Entdeckung wird für den Autor zum **Beweis** der Wahrheit seiner Theorie der Totalisation. Nun findet seine Erklärung des menschlichen Benehmens im ästhetischen und moralischen Bereich, wie äusserst gerafft und schematisch in **Strophen und Antistropfen** beschrieben, ihre soliden und definitiven Grundlagen.

Die Theorie der Totalisation.

Wir sind nun einer dialektischen Bewegung gegenübergestellt die das erste Mal so klar definiert erscheint. Diese Bewegung nennt der Autor **Strophe** und **Antistrophe**. Um was geht es dabei genau? «Die Sphäre der Strophe», schreibt der Autor in **Strophen und Antistropfen** (S.A.), «ist die logische Sphäre der Beziehungen dieser Einheiten welche der menschliche Geist selbst, künstlicher - oder fälschlicherweise zergliedert und abgesondert hat. Im Gegensatz dazu, gehört die Totalisation als **Wille** (Drang oder Wunsch) der Sphäre der Antistrophe an, die den logischen Prozess **aufhebt** und die ursprüngliche Totalität in einem Blick erfassen kann». (S.A., S. 37) Die Bewegung der Strophe findet also statt wenn der menschliche Geist, welcher nach cartesianischer Auffassung der «Anschauung von allem zugleich» unfähig ist, anfängt, das Allumfassende (welches das erste Gegebene ist - siehe oben) in klare und deutliche Ideen zu zergliedern welche die Heraklitische Welt der Vielheit bilden. Dies ist der Bereich des Verstandes, der Logik, der Wissenschaft, kurzum dies ist die Sphäre der **Ratio**. Doch das erkennende Subjekt bewahrt die Erinnerung an diese, ihm eigene, Handlung, in der Form der Kategorie der Gemeinschaft (Gemeinschaft der Wesen) die **deshalb a priori** ist. «Ich weiss», schreibt er in **Strophen und Antistropfen**, «dass alle Dinge untereinander in Beziehung stehen. Ich weiss es, da ich es bin, der die Unterscheidung dieser Dinge gemacht hat». Der Autor beweist damit warum die Kategorie der Gemeinschaft jeder Erfahrung vorausgeht und dies ist eine neue Tatsache im philosophischen Denken. Die

Relation oder Kausalität ist nicht mehr eine «Gewohnheit» wie dies Hume bestimmt hat, noch eine zufällige und beschränkte «Kategorie» wie man mit Kant vermuten kann. Die Bedeutung der Gemeinschaft, erscheint zum ersten Mal nach den Analysen des Autors, als eine **Erkenntnis a priori**. Es ist also die Kategorie der Relation als Erinnerung einer subjektiven Handlung, die das erkennende Subjekt mit der Realität des Wesens **verbindet**. Damit wird diese Kategorie zum ersten Prinzip auf dem der Autor die Aesthetik und die Moral begründet.

Von nun an wird der Sinn der Gegenbewegung die der Autor **Antistrophe** nennt deutlich. Jetzt baut der Autor die Aesthetik und die Moral nach der durch seine Theorie der Totalisation begründeten originellen weltanschauung neu auf. Die Erinnerung an die Gemeinschaft der Wesen als umfassende Totalität (primitive Stufe des Bewusstseins), bestimmt das menschliche Benehmen im Bereich der Aesthetik, ein Bereich der sich so von anfang an als **antithetisch** zum Bereich der Ratio herausstellt. In dieser Bewegung zeigt das Bewusstsein seinen innersten **Willen** die fiktive Zergliederung der Welt in klare und deutliche Ideen aufzuheben und zur **Einheit** der ursprünglichen Totalität **zurückzukehren**. So ist denn der grösste Wunsch des menschlichen Bewusstseins die **Rückkehr** zum Ursprung und die Totalisation des Subjekts mit dem ursprünglichen Unendlichen. Ist dieses Ziel erreicht, empfindet das Subjekt das **Gefühl** von Vergnügen und Schönheit.

So wird deutlich warum der Autor den **Beweis** seiner Theorie der Totalisation in der Analyse des Einwirkens des Verstandes auf die Sinnlichkeit sieht. Die Kategorie der Relation definiert als Erinnerung des rationellen Handelns (Produktion des Objekt) in Innern des Subjekts und, davon ausgehend, als **Erkenntnis a priori**, ist der Schlussstein des vom Autor gesuchten Beweises und die eigentliche Essenz seiner Erkennt-

nisttheorie. Er entwickelt diesen Gedankengang in der folgenden Werken: «Le principe de la distinction chez Descartes», «La théorie de l' espace chez Kant et chez Platon», «Some Considerations on the Categories». Er ist zusammenfasst vorzufinden in «Dreams of Illusion» und «Strophen und Antistrophen» sowie in «Neue Sokratische Dialoge».

Analyse des Antistrophischen - Theorie der Aesthetik.

Das ist jedoch nicht alles. Die Sphäre der Antistrophe, die Erfüllung eines Wunsches nach Rückkehr zum einheitlichen Wesen muss noch erleuchtet werden. Der Autor hat seine Theorie bis ins kleinste Detail ausgearbeitet. Der Mensch ist dazu verdammt, den Weg der Antistrophe zu gehen um glücklich zu sein. Der Autor wird nun die Aesthetik und die Moral ergänzen um seine Antwort auf die ursprüngliche Frage endgültig zu finden:

«Warum handelt der Mensch so wie er handelt
(was auch immer) und warum erhofft der Mensch
was er erhofft (was auch immer)?»

Er bemerkt vorgängig in **Strophen und Antistrophen** «meine Theorie ist nicht da um dem Mensch zu sagen was er tun soll. Wir haben solche Vorschriftstheorien satt. Meine Theorie führt dem Menschen vor Augen, **was er tut**, und dies seit sehr langer Zeit, seit seiner Geburt. Seitdem er so vom Zufall geschaffen wurde, damit er auf seine ihm eigene Art sagen kann - ich lebe».

Nachfolgend nochmals die wichtigsten der vorgehend beschriebenen Etappen:

A.- Das erste dem menschlichen Bewusstsein Gegebene ist die Einheit der Totalität - unendlich, unbestimmt, der Ratio unzugänglich (siehe die Parmenidische Sphäre).

– Der menschliche Geist wendet selbst die Limitation an um diese gegebene Totalität in klare und unterschiedliche Objektsideen zu zergliedern (siehe der diskursive Ansatz, die Heraklitische Welt, der Apollonische Geist, kurzum, die **Ratio**).

– Der menschliche Geist, nachdem er so die Welt zergliedert hat, bewahrt die Erinnerung seiner eigenen Aktivität in der Form der «Kategorie» der Relation (Kausalität, Gemeinschaft der Wesen) die, aus diesem Grund, **a priori** ist.

– Die Demarche des Geistes, von der Totalität zur klaren und deutlichen Idee, stellt die Sphäre des **Strophischen** dar, die wiederum dem Bereich der Ratio entspricht. Der **Wunsch** des Geistes die ursprüngliche Totalität wiederzufinden, ist die Sphäre des **Antistrophischen**, die wiederum dem Bereich des **Irrationellen** entspricht (siehe der Dionysische Geist).

B.– Wie kann der Geist nun tatsächlich seinen transzendenten Wunsch nach einer Rückkehr zur ursprünglichen Totalität zu erfüllen? Wie kann er die rationelle Demarche **aufheben**? Die Antwort des Autors ist, dass der Geist nur noch List anwenden kann. Damit zeichnet sich die **Theorie der Illusion** ab, die das Prinzip der Aesthetik und der Moral ist.

— Um seinen Wunsch nach einer Rückkehr zur unendlichen Totalität zu erfüllen, gebraucht der Geist illusorische Mittel: Er **projiziert** die Allheit auf ein **Objekt** welches so wie eine Welt erscheint mit der sich das Subjekt identifiziert (in der Illusion, sich mit der Welt zu identifizieren). Dies ist der Bereich der **Kunst**. Oder er projiziert die Allheit auf eine **Person** die so wie eine Welt erscheint und mit der sich das Subjekt identifiziert. Dies ist der Bereich der **Liebe**. Oder es projiziert die Allheit auf eine **Idee** die so wie eine Welt erscheint und mit der sich das Subjekt identifiziert. Dies ist der Bereich der

Religion. So wird das **SYMBOL** zum **Mittel** der Illusion. Dieses Symbol hat die **Form** eines Kunstobjekts, einer geliebten Person oder eines verehrten Gottes (oder Idol). In dieser letzten Illusion gehört auch, so der Autor, der politische Fanatismus.

C.– Der Wunsch nach Vereinigung mit der unendlichen Allheit bestimmt ebenfalls das moralische Handeln des Menschen. Ist die Aesthetik der Bereich des illusorischen Handelns des **isolierten** Individuums, so ist die Moral der Bereich desselben Handelns des Menschen in anbeacht seiner Zugehörigkeit zu einer **Gesellschaft**. Der Wunsch des «einen» muss sich der Existenz des Wunsches des «andern» bewusst werden. Die höchste Form der Moral, die Erfüllung und die Erlösung des grössten Wunsches, ist für den Autor die **allumfassende Liebe**. «Die Geburtsstunde der allumfassenden Liebe», schreibt er in **Strophen und Antistrophen**, «ist der Todesstoss für die Illusion». Denn es geht nun nicht mehr um die **Projektion** auf ein **isoliertes** Objekt oder eine **isolierte Person**.

D.– Welche Wege stehen dem Menschen offen um die Totalisation, das heisst die Rückkehr zur unendlichen Totalität zu erreichen? Hier definiert der Autor seine **Psychologie**, indem er zwei mögliche Einstellungen unterscheidet, die er «männliches Vorgehen» und «weibliches Vorgehen» nennt. In seinem ästhetischen und moralischen Handeln, hat jeder menschliche Akt die Vereinigung mit der unendlichen Allheit (Totalisation) zum Ziel; indem er die Allheit mit sich selbst vergleicht (mit Hilfe des Symbols), was dem «männlichen» Vorgehen entspricht oder indem er sich selbst mit der Allheit vergleicht («weibliches» Vorgehen). Es gibt also zwei (psychologische) Arten von Menschen: die welche **nehmen** und die welche **sich geben**. Dies ist die Urnatur des Herrn und des Sklaven. Dies sind zwei Arten das Glück zu finden, um auf seine Art glücklich zu sein. Darin liegt der wahre Sinn des Ausdrucks

von Aristoteles, dass der Mensch als Herr oder als Sklave «geboren» wird: der Mensch ist aktiv oder passiv geboren. Natürlich erfolgt die Totalisation mit der unendlichen Allheit immer auf dem Weg der Illusion, ausser im Falle der allumfassenden Liebe welche für den Autor die höchste Form und die grossartige Erfüllung der Aesthetik und der Moral darstellt. **Erst** hier ist der bereich der FREIHEIT zu finden. Der Mensch ist frei wenn er sein Ich mit der Allheit vereint hat, sei es im ästhetischen Bereich der Kunst oder der Liebe (Weg der völlig illusorischen List) oder im moralischen Bereich der allumfassenden Liebe (Weg der Totalisation). Kurzum, der Mensch ist frei, wenn es gibt kein «andere». So gehört die Freiheit auch in den Bereich der Illusion. Das antistrophische Vorgehen wird vom Autor vor allem in seinen Werken **Dreams of Illusion** (auf englisch) und **Strophen und Antistrophen** (auf griechisch) dargestellt.

Diese summarischen Zeilen beschreiben in allgemeinen Begriffen die vom Autor formulierte Theorie der Totalisation, welche in drei Etappen, kognitive - ästhetische - moralische, gegliedert ist. Jede Etappe enthält zahlreiche Einzeltheorien, von denen hier einige hervorgehoben wurden, und welche die Originalität und die Fruchtbarkeit des Denkens des Autors zum Ausdruck bringen.

Prof. Evang. MOUTSOPOULOS
der Akademie von Athen

Uebersetzung von Regula Pickel, Genf

DIOTIMA

REVUE DE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE
REVIEW OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

EDITORS

JOHN P. ANTON
PROFESSOR AT EMORY UNIVERSITY

E. MOUTSOPOULOS
PROFESSOR AT THE UNIVERSITY OF ATHENS

MANAGING EDITOR
L. BARGELIOTES

PART II

10

1982

PUBLICATION DE LA SOCIÉTÉ HELLÉNIQUE D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
PUBLICATION OF THE HELLENIC SOCIETY FOR PHILOSOPHICAL STUDIES

SOME CONSIDERATIONS
ON THE CATEGORIES OF UNDERSTANDING

Kant's main preoccupation, as shown in his letter to Herz, was to find a solution to the fundamental problem of philosophy from which the validity of human knowledge depends: how is it that an external object can affect the mind of the observer at a distance? In what manner the human mind, essentially heterogeneous from the material object, may communicate with it?¹ The basic tenets of Kant's solution may be summarized as follows:

The mind is affected by an indeterminate and unknown "X" which Kant called «the thing-in-itself». Determination into the known world of experience will be the result of a complex operation which takes place in the human mind by means of various concepts «which form the complicated web of human knowledge» and particularly those «marked out for a purely *a priori* employment in complete independence of all experience»². Thus, the unknown "X" is first caught up by the mind's own «Forms of Intuition», i.e. space and time, which serve to render it sensible. What we call "material" is what has extension; it is impossible for the human mind to think of anything whatsoever as not being in space and time. Moreover, it is absolutely impossible for human imagination to conceive the *absence* of space and time. This is sufficient evidence to prove that space and time do not come from without but they are provided by the human mind itself. The essence of "materiality" is that it is a human construction. However, at this stage, the simple Form of Intuition, without a combination of the manifold in it, is not yet a determined intuition. It will be so with the application of the "Categories" which are the concepts of order. The first task therefore of the Categories of Understanding is to turn the undetermined Form of Intuition into a *formal intuition* by giving it unity of representation through the act of synthesis³. This act consists in that the manifold is gone through, taken up and connected into one act of knowledge⁴; in this manner, «unity of representation» is attained by the cancellation of the progress in time and the comprehension of everything at once in coexistence of all its parts⁵. By this synthesis, space itself can be represented in the mind as *object* and we are all conscious of it when we are occupied with the mental solution of geometrical problems⁶. In its pure

1. Cf. KANT, Letter to Marcus Herz, AK, Bd X, pp. 129 sq.

2. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (KRV) A 85; B 117. Cf. *Logik* 1, § 1 - 16.

3. KRV, B 152, B 154, B 160(note).

4. KRV, A 77 - 78; B 102 - 3.

5. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (KUK), § 27.

6. I have exposed at length this passage from the undetermined Form of

state within the imagination this formal intuition is the original spatio-temporal screen of conscience, a receptacle of all possible experience. With the working of the categories, this screen of conscience is the field of logical and mathematical relations.

Now, let us come to the Categories. They are of four species, each one divided into three categories, and they determine *a priori* that anything necessarily must have Quantity and Quality and it must be subject to relational connection and modality. Kant insists that it is for them alone that the mind can «understand» anything given in the manifold of intuition, i.e. on the spatio-temporal screen⁷. He adds the important remark that the third category in each class ^{derives} from the combination of the second category with the first⁸. Thus, Totality is but the unity of plurality; Limitation is the negation of what is presented; Community is the cause-effect relation of substances and Necessity is the actual existence of what is possible. Before proceeding, the following remarks ^{may} be retained, even at the risk of going a little further than Kant himself has gone:

Firstly, the formal intuition of space is the primordial screen of conscience. In its pure form, it has the double characteristic of being a unity of totality (of the manifold) and, as the screen of human conscience, of being necessarily infinite. This means that it is, as it were, *technically* impossible to imagine an end of space and time, for otherwise the end or limit should be at the edge, so to speak, of conscience and therefore out of any conscience. Moreover, on account of this operation, the unknown "X" is primarily *known*, in strictly human terms, as an Infinite Totality — it is the *first human knowledge*.

Secondly, a review of the table shows clearly that an inter-relation of the various categories is also worthy to be noted. In fact, although Kant has remained silent on this point, it is evident that the Unity of Totality cannot be split into Plurality but with the employment of Limitation; and Reality, prior to its Negation by Limitation, must of course be conceived as Totality. Moreover, and this is very important for our subsequent treatment, Community and the general category of Relation presupposes that Totality, being as we said the primary human knowledge, must have *first* been pluralized by Limitation.

To resume, from the complex kantian table of twelve categories we may retain, following Kant's remark, the third category of each class only, namely, Totality, Limitation, Community and Necessity as concepts of order applied on the spatiotemporal manifold of sensibility. This is the all-powerful human intellectual apparatus which *transforms in its own image* an unknowable "given" material. The world of experience is a human affair. It is the domain of Logic and Mathematics as inherent in the human intellect. It is Caesar's world. Is there an implicit connection of Caesar's world with God's world?

Kant himself is adamant in his conviction that his table of categories is an

Intuition to formal Intuition in my *La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon*, Geneva, 1980, mainly pp. 111 - 162.

7. *KRV*, A 80; B 105.

8. *KRV*, B 110 - 111; Cf. *KUK*, LVII (note).

improvement over the old list elaborated by Aristotle⁹ but he seems to ignore the fact (and he is not the only one!) that the intimate operation of the human mind had already been suggested by Plato in a manner almost identical to his. In fact, we find that Plato, in his *Philebus*¹⁰ proposes as pre-requisites of «everything that exists», four elements which he calls *Infinite*, *Finite*, the *Mixture* of both and *Cause*. It is evident to him that the Infinite, containing the "more or less" and therefore lacking precise determination, is first given to the mind as a vague primary consciousness. Determination follows by the «harmonious mixture» of this primary staff with the Finite. The mixture generates all entities by transforming what was originally vague and indeterminate to what now has shape, law and order. The next element emerges of itself since there is no generation without Cause. In this operation, as put forward by Plato, we have no difficulty in discerning, be it with a simple change of terminology, the three basic kantian categories, namely Totality (Infinite), Limitation (Finite) and Relation (Cause). It is of particular importance to note that for Plato the Cause emerges out of the previous operation, namely the application of the Finite to the first given Infinite! Had it not been for a small but significant difference of attitudes, in that Plato thinks he is describing "the nature of Zeus", (i.e. ultimate Reality) whereas Kant insists that he merely describes the human (and only too human!) understanding, there would be little left to account for the difference of views between the two august thinkers with regard to the basic tenets of a general theory of knowledge.

Furthermore, equally important is the distinction Plato introduces in his *Sophist*¹¹. Here, he clarifies that once an entity is posited (by the application of the Finite to the Infinite) it is determined as such by its being negated of the surrounding "otherness". In this manner, we are presented with a community of all entities, each one having its place in the logical space of an infinite "otherness" and it is only through this mutual combination of the various forms that we can have "discourse"¹². For Plato, the field of "otherness" is Infinite and here can see how the two accounts, in the *Philebus*, where the object emerges from the "mixture of the infinite with the finite", and in the *Sophist*, are linked together. The observation, introduced in the latter dialogue, pointing out that every determination is negation establishes once more what we have laid stress on above, i.e. the primordial existence of the Infinite Totality as *first knowledge* and as pre-requisite of all discursive thinking. This Infinite Totality is made sensible by the Forms of Intuition, space and time, being the matter which is first given to the receptive human mind. Plato, in a similar manner as Kant, affirms that space is the condition of sensibility in the *Timaeus*¹³.

The Infinite Totality is thus the World as represented in our formal intuition

9. Letter to Herz, *loc. cit.*, p. 132; *KRV*, A 81; B 107.

10. *PLATO*, *Philebus*, 23 c sq.

11. *Plato's Sophist*, 255 c sq.

12. *Ibid.*, 259 c sq.

13. See my *La théorie de l'espace*, pp. 243 - 256.

SOME CONSIDERATIONS ON THE CATEGORIES

which the human understanding, by applying the category of Limitation (Finite), will reduce into a multiplicity of entities, each one finite in the midst of "otherness", each one clear and distinct from others. In final analysis, what links the human rational activity with the primary Unity of Totality (i.e. the first "given" on the screen of conscience) is the Category of Community as we have seen in the systems of both Kant and Plato. Thus, of all categories, Relation is the only principle, within the human intellect, which ensures the perpetual recurrence to Being, i.e. to the originally given Unity of Totality. Now, Relation is presented in the kantian system as a "category" of which Kant, true as he was to the Galilean and Newtonian scientific spirit of his age, «made no hypotheses» as to its origin; it is no more than a contingent fact which must be taken for granted. According to our above explanation, however, the status of this category appears in a different light. For indeed Relation ad Community is a *reminiscence* of the rational process which ended up with the creation in the mind of the clear and distinct entities which constitute the world of phenomena. This became possible, as we have seen, by the application of Kant's Limitation upon Totality (or Plato's Finite upon the Infinite) — i.e., purely by an operation of the human mind. Community therefore is no longer a contingent fact but it is an *a priori knowledge*. It is the knowledge that the primary matter, as given in the conscience, was subsequently *split* into isolated and distinct ideas, each one with the possibility of discerning a corresponding object in experience, by the application of the category of Limitation¹⁴. In this manner, Plurality is born by an act of the human mind and the category of Community is there to order the multiplicity, reminiscent of its initial state as an Infinite Totality. These are far-reaching observations which may provide the foundations for the deduction of an *aesthetic faculty* being in direct opposition to the *cognitive faculty*. For if the function of the latter is, as it became apparent from the above analysis, the splitting of the initial Totality into clear and distinct entities, the former may well be conceived as an urge to reconstruct the initial Totality and return to the domain of Being. The "strophé" of the human intellect to the world of phenomena implies the "antistrophé" of the human feeling to the original "matter". Caesar's world must eventually cede its place to God's. This will be the territory of Art, Love and Ethics, but the further analysis of such aesthetic faculty is "another story".

N. A. KALOYERPOULOS
Geneva

14. Also for Descartes the *sense* of a clear and distinct idea must be referred to the Infinite. See my "Le principe de la distinction chez Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 1978, pp. 333 - 358.

N. A. KALOYERPOULOS

LA THÉORIE DE L' ESPACE

CHEZ KANT ET CHEZ PLATON

GENÈVE
1980

BOOK REVIEWS

(DIOTIMA No. 8 - 1980)

N. A. KALOYERPOULOS, *La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon*, Genève, éditions Ion, 1980, 300 pp.

Docteur en Philosophie de l'Université de Genève et Président de la Société de Philosophie de la Suisse Romande, l'auteur examine la théorie kantienne de l'espace à travers sa propre interprétation des quatre arguments de l'esthétique transcendantale étudiés principalement à la lumière de l'Analytique transcendantale, de la Dissertation de 1770, et de la *Critique du jugement*, avant de passer à l'examen de la théorie platonicienne de l'espace avec une analyse de dialogues tels que le *Ménon*, la *République*, le *Timée* etc. L'auteur pense que les deux théories, une fois leur aspect critique et dogmatique mis entre parenthèses, révèlent une importante ressemblance de la pensée des deux maîtres, et qu'elles peuvent être considérées comme se complétant mutuellement. Le passage du logique au psychologique conditionnerait la conception de l'objet mathématique étudié par la géométrie, et serait l'effet de l'influence de l'entendement sur la sensibilité moyennant la *synthesis speciosa*. La parabole de la ligne, dans la *République*, permettrait de placer la *formale Anschauung* kantienne dans le secteur de la *dianoia*, et, respectivement, la *Form der Anschauung*, dans le secteur du *nóus*. Un processus de genèse au sein du sujet établirait entre la logique et la mathématique une relation de co-implication. En considérant l'espace et la notion d'infini, qui lui serait inhérente, comme "le fondement originnaire de la connaissance humaine", et, partant, comme "l'ἀνοκότερον fondamental", l'auteur de cet intéressant travail d'histoire comparée des idées indique, enfin, un principe premier formel capable de conduire à une théorie unifiée applicable à la totalité de la condition humaine.

E. MOUTSOPOULOS

BIBLIOGRAPHIE

N. A. KALOYERPOULOS, *La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon*, Genève, Ed. Ion, 1980, 300 pp.

L'auteur examine la théorie kantienne de l'espace à travers sa propre interprétation des quatre arguments de l'esthétique transcendantale étudiés principalement à la lumière de l'*Analytique transcendantale*, de la *Dissertation* de 1770, et de la *Critique du jugement*, avant de passer à l'examen de la théorie platonicienne de l'espace avec une analyse de dialogues tels que le *Ménon*, la *République*, le *Timée*, etc. L'auteur pense que les deux théories, une fois leur aspect critique et dogmatique mis entre parenthèses, révèlent une importante ressemblance de la pensée des deux maîtres, et qu'elles peuvent être considérées comme se complétant mutuellement. Le passage du logique au psychologique conditionnerait la conception de l'objet mathématique étudié par la géométrie, et serait l'effet de l'influence de l'entendement sur la sensibilité moyennant la *synthesis speciosa*. La parabole de la ligne, dans la *République*, permettrait de placer la *formale Anschauung* kantienne dans le secteur de la *dianoia*, et, respectivement, la *Form der Anschauung*, dans le secteur du *noûs*. Un processus de genèse au sein du sujet établirait entre la logique et la mathématique une relation de co-implication. En considérant l'espace et la notion d'infini, qui lui serait inhérente, comme « le fondement originaire de la connaissance humaine », et, partant, comme « anupôtheton fondamental » l'auteur indique, enfin, un principe premier formel capable de conduire à une théorie unifiée applicable à la totalité de la condition humaine.

LA THÉORIE DE L'ESPACE

CHEZ KANT ET CHEZ PLATON

CHAPITRE TRENTIÈME

REMARQUES GÉNÉRALES

I.

Nous avons déjà parcouru le problème de la notion de l'espace selon l'enseignement de Kant et de Platon. Dans la philosophie moderne, la théorie la plus complète est celle de Kant étant donné qu'elle expose l'espace comme le substrat fondamental de la connaissance humaine en général. La théorie kantienne peut être considérée comme l'heureuse synthèse de tout ce qui avait été dit à ce propos par la philosophie moderne d'avant Kant: en fait, Kant replace dans la perspective appropriée les théories exposées par Newton, Locke et Leibniz. Une étude plus approfondie du rapport de la théorie kantienne avec les positions des philosophes précités ne saurait être, bien entendu, l'objet de cet ouvrage qui s'est limité à les esquisser en soulignant tout particulièrement la relation profonde de la théorie de l'espace kantienne avec celle de Leibniz⁵⁴⁶.

Nous avons tenté une comparaison de la théorie kantienne avec le fondement de la théorie antique de l'espace élaborée par Platon en tenant compte de cette position centrale que la première occupe par rapport à la philosophie moderne. L'opposition fondamentale des deux philosophes est tellement connue qu'il serait totalement superflu de l'analyser ici. C'est cette même opposition, entre la philosophie *critique* et *dogmatique*, qui opère une coupure profonde entre la philosophie ancienne (métasocratique) et la philosophie moderne (métakantienne):

⁵⁴⁶. Cf *supra* Chap. 8 et 9. Pour une étude suivie cf Koyré, Biéma et la bibliographie y mentionnée.

D'emblée, la comparaison entre théorie kantienne et platonicienne différencie clairement le problème critique ou dogmatique du problème relatif à la position et la signification de l'espace dans une conscience. Autrement dit, elle différencie d'une part le problème ontologique, de l'autre, le problème de l'exposition métaphysique et transcendantale. Faisant l'«époché» du premier, elle s'occupe de l'interprétation du deuxième selon la manière dont il est développé, par étapes, par chacun des philosophes. Or, la thèse que l'enseignement kantien et celui de Platon — en faisant l'époché, répétons-le, de l'élément dogmatique ou critique — coïncident en ce qui concerne le contenu et, vus en commun, ne sont que le complément herméneutique l'un de l'autre, constitue la conclusion finale d'une telle analyse.

Les points principaux émergent ainsi avec beaucoup de clarté. L'espace infini est le premier donné de la conscience (i.e. l'ἀνοπόθετον fondamental de la pensée humaine). Il est identique à la notion du *rien* (χάος - μὴ ὄν - Nichts) et à ce titre il constitue le réceptacle de tout contenu de la conscience. L'espace infini (ἄπειρον) est le champ d'application de la *Limitation* (πέρας), ce principe formel de la pensée discursive et finie, et à ce titre il constitue le fondement de la *Relation* (blosse Verhältnisse-κοινωνία) qui rend possible la compréhension de la *Communauté* des êtres (après leur «découpage» par la limitation) et la démarche de la pensée discursive (Logique). Cet espace-rien, comme forme de l'intuition, se condense ensuite au sein du sujet (διάνοια) en une intuition formelle (imagination — «rêve» — ὡςπερ ὄντα) par le processus de synthèse figurée et devient le champ de l'*objet mathématique* «qu'étudie la géométrie». Ainsi se dessine clairement, par une interprétation complémentaire de la théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, le rapport entre la Logique et la Mathématique et le mécanisme fondamental de la pensée humaine.

Si la question de constitution concerne principalement les catégories, néanmoins l'analyse concernant l'espace, tant comme exposition métaphysique que transcendantale, semble être presque identique une fois que nous avons déterminé notre position par rapport au problème de la subjectivité ou non de la notion

de l'espace. Platon, aussi bien que Kant, reconnaît les 4 corollaires principaux des expositions précitées, notamment:

- (a) L'espace est *a priori*.
- (b) L'espace est le champ de développement de la sphère logique.
- (c) L'espace est une intuition.
- (d) L'espace constitue l'objet mathématique.

Quelle est la position des deux philosophes à l'égard des théories particulières qui mènent à ces conclusions? Comme nous l'avons déjà dit, la comparaison de deux doctrines sert à formuler une conclusion commune d'analyse herméneutique. L'espace, comme notion gnoséologique fondamentale, constitue le substrat solide de *genèse* de l'expérience partant du purement logique (champ des relations), à travers le psychologique, jusqu'à l'objet empirique. Il est notoire que, tant Platon que Kant, n'aboutiront à la réduction finale de l'espace à la sphère purement logique qu'une fois qu'ils auront déjà exposé, par une analyse longue et assidue, l'élément psychologique auquel se rapporte l'objet mathématique.

Le processus de genèse du purement logique vers le psychologique est ainsi devenu clair. La *Forme de l'Intuition* (Form der Anschauung) qui n'est pas un objet des sens et qui n'est que le *champ de développement des simples rapports* DEVIENT *Intuition formelle* (formale Anschauung). Ainsi nous constatons que la forme de l'intuition *a priori* (simples relations) bien que n'étant point elle-même une représentation (étant la condition de toute représentation), donne néanmoins une représentation *pure* par le processus de l'unité synthétique du divers, initialement indéterminé, d'elle-même. Ainsi se présente, par l'intermédiaire de l'entendement, l'*a priori psychologique*, c'est-à-dire l'espace comme *intuition formelle*, tel qu'il est précisément défini dans l'objet mathématique.

Ce processus de genèse, comme nous l'avons vu, est reconnu tout au long par Platon. Celui-ci se réfère à l'objet mathématique (qui est étudié par la géométrie) comme à un *a priori* psychologique et c'est ce que démontre sans aucun doute l'exemple de *Ménon*. Puis, dans la parabole de la ligne dans la *République*

Platon met expressément l'*a priori* psychologique entre (μεταξύ) le logique et l'empirique, dans une unité de processus . La réduction définitive de l'espace en condition de sensibilité et en champ de développement des relations logiques, au-delà du psychologique, est définie dans le *Timée* et le *Sophiste* respectivement.

Par ce qui précède, nous constatons une *continuité* qualitativement graduelle du non-sensible ou du purement logique vers le psychologique et, partant, vers l'empirique et l'objet concret. La condition primaire de la continuité est l'espace . C'est l'espace qui contient en lui la logique des relations, dont l'expression *psychologique* (par une transformation, nous l'avons vu, de la *Form der Anschauung* en *formale Anschauung*) est l'*observation*, comme expérience interne *sui generis*, des constructions logiques sur l'intuition pure. Ceci signifie que l'*évidence* des jugements logiques peut procéder d'une expérience (observation) sur l'écran de l'espace en tant qu'intuition pure. Nous avons démontré une telle identité entre la relation logique et spatiale par notre analyse de la validité apodictique des arguments logiques du *Phédon* . Ainsi la réduction finale de la notion de l'espace en relations logiques (altérité selon Platon, «blosse Verhältnisse» d'après Kant) montre et explique pleinement l'identité entre la pensée mathématique et la pensée logique.

Ici, l'on peut s'interroger: quel est le rapport entre analyse et synthèse? Le souci primordial de Kant était la *positio questionis* initiale:

«comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles?»

En revanche, une identification entre la logique et la mathématique nie le caractère synthétique de cette dernière. Sa validité apodictique se ramène au caractère analytique des jugements mathématiques.

Mais Kant, allant plus loin, considère la mathématique comme la science qui étudie l'objet mathématique.

Nous pensons que la thèse de Kant sera mieux comprise si nous prenons en considération qu'en définissant la mathématique comme une science synthétique, il se trouve au niveau de l'*intuition formelle* (formale Anschauung). Comme nous le savons , l'intuition formelle donne l'unité de la représentation et elle constitue le produit synthétique de la Forme de l'Intuition (Form der Anschauung), de la fonction transcendante de l'imagination (*synthesis speciosa*) et de l'unité transcendante de l'aperception:

«elle est un acte (Wirkung) de l'entendement sur la sensibilité».

Kant insiste sur le caractère synthétique de la mathématique car son premier souci (aussi bien que celui de son temps) est de mettre l'accent sur la signification existentielle de la sensibilité et de la pensée *in concreto*. Ainsi la mathématique se définit comme une science synthétique car elle est soumise au principe supérieur de tous les jugements synthétiques selon lequel tout *objet*, et, par conséquent, l'objet mathématique aussi :

«est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible» .

Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit, que selon Kant, l'intuition formelle puise sa validité dans la Forme de l'Intuition qui, comme il l'exprime clairement,

«ne contient autre chose que des relations... et n'est pas un objet en soi mais la condition formelle de l'objet en tant que phénomène...»

Cette même Forme pure de l'intuition que Kant appelle «rien» (Nichts) et qui constitue la condition de l'expérience possible, est réduite par Platon à la sphère du «non-être» (μη ὄν), siège de la catégorie de Relation (κοινωνία) de laquelle et grâce à laquelle «nous est né le discours» , ou, autrement dit, «l'expérience possible». Ainsi nous distinguons une correspondance *mutatis mutandis* qui démontre l'étonnante identité des vues entre les deux maîtres de la pensée qui ne s'égare même dans les termes et le langage choisi pour l'exprimer, comme le démontre le tableau suivant:

KANT

PLATON

1er DEGRÉ: SPHÈRE LOGIQUE

Form der Anschauung simples relations	—Infini (ἄτερον) —communauté (κοινωνία) πρὸς ἄλλα λέγεσθαι
Nichts	—non-être (μὴ ὄν)
Condition formelle du phénomène (qui tend vers l'expérience possible).	—le discours nous est né (ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν)

2ème DEGRÉ: SPHÈRE PSYCHOLOGIQUE

—formale Anschauung (objet mathématique)	—«ὡσπερ ὄναρ» - «ὡς εἰκόσι χρώμενοι» (objet mathématique)
—«il est aisé de concevoir l'intuition pure dans les axiomes de la géométrie» (Diss. § 15,C)	—«οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας... τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσ χρῶνται — οὐ περὶ τού- των διανοοῦμενοι ἀλλ' ἐ- κείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔ- οικεν» (Rép, 510 cd) (=dépendance de la mathématique par rapport à la logique).

3ème DEGRÉ: SPHÈRE EMPIRIQUE

Expérience possible

DOXA

OBJET IN CONCRETO

Kant, nous l'avons vu, entend la synthèse comme présupposition de la connaissance:

«l'espace... renferme un divers de l'intuition pure *a priori*... Mais pour en faire une connaissance, la spontanéité de notre pensée exige que ce divers soit d'abord, d'une certaine manière, parcouru (durchgegangen), assemblé et lié. Cette action, je l'appelle *synthèse*»³⁷⁵. (KRV A 77/3-B 102/3.)

Par conséquent, la mathématique est une science *synthétique a priori* en tant qu'elle se réfère à l'objet mathématique, à savoir à l'espace comme intuition psychologique qui, nous l'avons vu, dans la Dissertation,

«est le modèle (*exemplar*) d'une suprême évidence dans toutes les sciences».

Ainsi, pour conclure, la mathématique puise sa validité de la sphère logique (Relations) qui n'est que la sphère de l'espace en tant que fait primitif (Form der Anschauung). Elle se rapporte par la suite à l'objet mathématique psychologique (formale Anschauung) qui fournit l'*evidence* intuitive

Une autre conclusion qui découle de ce processus unifié de genèse de l'expérience, est la liaison des jugements analytiques avec l'intuition première de l'espace. Les jugements analytiques ont comme principe suprême la loi de l'identité et de la contradiction (cf Kant, KRV A 150-B 190ff). Mais il est aisé de montrer que la validité apodictique des lois de la pensée peut être projetée dans l'intuition comme une sorte d'*expérience interne sui generis*. Ceci, car l'intuition, en tant que fonction psychologique, n'est que la continuité de la sphère logique à proprement parler. Ainsi, par ex., la loi de contradiction peut être réduite à la *démonstration* de l'impenétrabilité transcendantale dans l'unité synthétique du divers de l'intuition (formale Anschauung): il est absolument impossible de penser deux objets sur le même lieu en même temps, *hic et nunc*. De cette manière, on voit plus clairement la continuité, dans l'unité de processus, du non-sensible au psychologique et, partant, à l'empirique, avec l'espace comme condition *a priori* de cette continuité. On peut exprimer la même pensée en disant que le fondement de tout jugement analytique, à savoir le principe de non-contradiction, est lui-même *synthétique*, fondé sur l'intuition formelle de l'espace «qui est en nous... le modèle d'une suprême évidence».

Le problème de l'analyse et de la synthèse est le problème de la *déduction* et de l'*induction* respectivement. Si la mathématique est une science déductive alors sa nécessité n'est fondée que sur l'analyticité des jugements. Or, il est évident, dans le domaine de la «connaissance», que l'analyse suit logiquement la synthèse, car il faut d'abord avoir le donné qui fera l'objet de l'analyse — et le donné, dans le monde des phénomènes, est le déjà constitué.

La réponse est fournie par Kant à travers l'accent qu'il met sur l'importance de l'intuition et, plus particulièrement, sur sa double existence, à savoir, premièrement comme forme de l'intuition et, deuxièmement, comme intuition formelle. Il est important de souligner que pour Kant la *formale Anschauung* se substitue à l'unité transcendantale de l'aperception. L'intuition formelle est donc une *synthèse* qui, comme addition inductive, a lieu dans la conscience pure; elle est alors une *expérience interne a priori*. Par conséquent elle n'est pas soumise à l'incertitude d'une expérience extérieure hétérogène mais la certitude de répétition lui est immanente comme résultat d'une perception *immédiate* d'un matériel autogène; il est absolument impossible qu'il soit autrement si ma propre possibilité d'intuitionner l'exclut.

Etant donné que la mathématique étudie cette même «*formale Anschauung*» (c'est elle, en effet, l'objet mathématique), il est possible qu'elle se présente, d'une part comme une science synthétique (qui donne des connaissances «nouvelles» de par la *construction* des concepts), et de l'autre, comme nécessaire et universelle.

Ainsi, la *formale Anschauung*, comme *a priori* psychologique, se trouve *entre* (μεταξύ) la Forme Pure (comme une simple possibilité des relations) et l'objet *in concreto* en tant qu'elle offre l'unité initiale de la représentation. C'est pourquoi nous admettons la *possibilité* de déduction de la mathématique à partir de la sphère logique (comme l'ont démontré Russell et Whitehead) mais en même temps l'unité du processus de *genèse* du phénomène du purement logique, à travers le psychologique, vers l'expérience possible, *comme si*, en fait, il s'agissait d'une «condensation» graduelle de l'être.

NOTE GÉNÉRALE CONCERNANT LES 3 PREMIÈRES PARTIES

Notre analyse s'achève ayant clairement démontré que la notion de l'espace se présente comme le fondement originaire de la connaissance humaine. C'est à ce titre que nous pouvons l'appeler *l'écran de la conscience* dans ce sens qu'il constitue la condition préalable indispensable de toute conscience de représentation. Tant l'espace psychologique que l'espace visuel des objets *in concreto* ne sont que le produit d'une genèse continue qui, partant des lois *a priori* de la pensée, immanentes à la notion de l'espace pur en tant que *Form der Anschauung* (=champ des relations), aboutit ensuite à la construction de l'expérience humaine *in concreto*.

La clarification de la notion de l'espace comme *écran de la conscience* ne saurait que démontrer d'une manière indiscutable l'origine même de la notion de l'*infini*. En effet, si l'espace est la condition préalable indispensable à toute *conscience* il est évident, que son infinitude reste établie *pour autant qu'il y ait conscience*. L'espace en tant qu'écran de la conscience sera donc toujours présent dans toute activité de la pensée (ὁ τόπος οὐκ ἀπόλλυται) et par conséquent, on pourrait dire, qu'il est *techniquement* impossible de lui poser une limite. Car, la limite ou la fin, arbitrairement posées, ne sauraient se trouver que quelque part à l'intérieur du même écran de la conscience, donc entourées par ce même espace qui le constitue. La limite de l'espace n'est que la limite de la conscience et une fin de l'*infini* ne saurait être que la *mort* du sujet connaissant.

Les notions donc du fini et de l'*infini* et, partant, de la multiplicité et de l'unité, des relations et de la discursivité, ne sont qu'un jeu de la conscience avec la notion fondamentale de l'espace. Nous pouvons en fait dire, en élaborant une définition célèbre, que l'homme est un animal logique parce qu'il est incontestablement le seul animal qui ait la notion de l'*infini*. Nous avons affaire là à un principe dont l'importance cruciale pour la connaissance humaine n'a guère échappé à l'attention des plus grands esprits de la pensée humaine. Tout laisse déjà supposer que l'analyse du rôle de ce principe pour la connaissance et la

découverte par cette étude d'autres principes éventuels qui rendraient possible ce même *jeu de la conscience* avec l'espace, indiqueraient le chemin approprié pour découvrir, avec l'aide des grands penseurs de la recherche gnoséologique, le mécanisme même qui détermine la pensée humaine et, par conséquent, la *condition humaine* (gnoséologique, esthétique, morale) toute entière.

Le fil conducteur qui nous aidera à sortir de ce labyrinthe que constitue la *genèse* de la connaissance humaine consiste à chercher la réponse à ces questions primordiales: Quel est le rapport entre l'entendement et la sensibilité? Si l'intuition formelle est un *effet* de l'activité (*Wirkung*) de l'entendement, on peut établir dès lors la primauté de l'entendement (par rapport à la sensibilité) dans la vie consciente. Ainsi, l'espace comme intuition formelle serait le premier degré de concrétisation de la catégorie de relation qui, elle, n'est que le produit du jeu de la limitation sur le premier donné infini. On peut donc réduire la *genèse* de la conscience et tout l'outillage catégoriel à un jeu de la Limitation sur la Totalité ou, autrement dit, à un jeu du fini et discursif sur l'infini et global — comme Platon l'a pressenti dans le *Philèbe*. Dès lors l'*objet* serait le produit de ce jeu au sein de l'entendement et il devient évident que la relation (communauté) n'est que la *REMINISCENCE* de ce jeu qui, partant de l'Infini comme premier donné aboutit à la *genèse* du monde objectif. Ainsi, le monde «inférieur» des sens qui a tellement intrigué le platonisme ne saurait être que le produit, pur et simple, de l'esprit humain et de ce fait le platonisme contiendrait en lui la solution de ses difficultés — un fait qui devient évident si l'on considère le kantisme non pas contradictoire mais complémentaire à l'esprit du platonisme.

Platon, qui ne met pas un seul moment en doute la réalité métaphysique de l'objet (en tant qu'idée isolée et distincte) et accepte, en ce faisant, la réalité ontologique de la multiplicité, n'explique sa *genèse* que comme résultat d'un jeu transcendantal (*μετῆμα*) entre le fini, l'infini et la causalité, ainsi que le démontre l'analyse célèbre du *Philèbe*. Notre hypothèse, qui soutient l'importance de la *genèse* au sein de l'esprit, mais conteste le niveau ontologique de la réalité du multiple, s'exprime comme suit:

SI

l'écran de la conscience (l'espace infini) est le premier donné et si la forme dépend de son alentour (autrement dit, l'être dépend du non-être)

ALORS

l'objet (et son idée correspondante) peut bien être une isolation fictive ou une «concentration de l'attention» en tant que produit de l'esprit du sujet connaissant.

On voit dès lors que cette *isolation fictive* qu'est l'*objet* (*ὄν*), peut bien être le résultat de l'acte même de la Limitation (*πέρας*) sur l'Infini (*ἄπειρον*) — un acte effectué par la nature discursive de l'esprit humain qui, comme Descartes l'a souligné, «ne peut pas avoir l'intuition de tout à la fois». Nous sommes là, devant le fondement même de l'erreur humaine. Ainsi, la Limitation voit son statut s'élever de celui d'une simple «catégorie» contingente, au niveau de principe formel (*principium formalium*) de la Discursivité.

Ce processus de *genèse* de l'objet au sein même de l'esprit, en tant qu'acte subjectif, peut bien être l'origine transcendante de la *nécessité* et de l'*universalité* de la catégorie de Relation, comme résultat d'une *expérience interne sui generis*. Ainsi, la Relation (Causalité), en tant que *réminiscence* de cet acte subjectif, voit son statut s'élever de celui d'une simple «catégorie» contingente, au niveau d'une *connaissance a priori* et à ce titre elle devient la seule liaison du sujet connaissant avec l'Être.

On voit donc maintenant pourquoi il s'avère nécessaire, avant de poursuivre les conséquences de cette hypothèse sur la condition humaine toute entière, d'essayer d'abord établir sa possibilité en des termes plus concrets et convaincants. Or, nous avons remarqué que l'état ontologique de l'objet, incontestable chez Platon, revient dans la philosophie moderne sous forme de l'analyse de l'*idée distincte* qui fait partie de l'exposition célèbre élaborée par Descartes. Nous pensons que la soutenance de notre hypothèse dépend de manière cruciale du sens de la théorie de l'*idée distincte* développée par Descartes. S'il est vrai qu'une chose peut exister sans dépendance d'une autre, alors notre hypothèse n'a plus de raison d'être et sa chute entraîne avec elle toutes ses conséquences. En revanche, si l'analyse de la théorie de l'*idée distincte* conduit à la certitude que la distinction ne

peut se placer qu'à un niveau purement méthodologique et en aucun cas à un niveau ontologique, c'est alors que notre hypothèse reçoit un fondement rigide¹.

Dès lors, la primauté de l'infini au sein de l'esprit ouvre le chemin aux conséquences multiples de notre hypothèse que nous pouvons résumer en des termes très sommaires que voici:

(a) DOCTRINE DE LA MORALE.

- La réminiscence de la primauté de l'infini non-déterminé et de l'objet comme produit de l'esprit humain peut bien être le fondement de la Morale. (Celle-ci peut aboutir à la forme suprême de la morale d'un François d'Assises).
- Si la catégorie de Relation est la seule liaison du sujet avec l'Être, c'est alors que nous pouvons établir cette catégorie comme le principe suprême de la Morale. La Morale donc ne saurait être qu'une négation de l'individu où l'altruisme sous toutes ses formes ne serait plus possible d'être fondé sur des raisons pragmatiques mais sur des raisons purement métaphysiques.

(b) DOCTRINE DE L'ERREUR HUMAINE.

- La discursivité de la pensée humaine, traduite comme une production infinie d'objets, est la seule cause de l'erreur transcendante humaine, en tant que «concentration de l'attention» et isolement d'une «situation» du tout englobant et déterminant. Peut-être, pourrait-on dire en modifiant la définition célèbre de Platon que ce ne sont pas les choses sensibles qui essaient vainement d'imiter les idées mais ce sont les idées (et les choses leurs correspondant) qui essaient vainement d'imiter l'Être indéterminé.

(c) DOCTRINE DE L'ASPIRATION ESTHÉTIQUE

- Sur la base des mêmes principes, nous pouvons envisager l'Art, l'Amour et la Religion comme faisant partie de la Morale mais avec une différence que nous définissons ainsi: La Morale pure c'est la Totalité absolue, le retour à l'état primitif de l'Être. L'Art, l'Amour et la Religion ce sont l'illusion de la Totalité, par l'intermédiaire d'un objet élevé au niveau de l'absolu en tant que *symbole* de la Totalité.

C'est ainsi que nous aurons décelé, par une série d'analyses évoquant la pensée de Platon et de Kant un premier principe qui conduit vers une théorie unifiée englobant la totalité de la condition humaine.

1. Voir notre article «Le principe de la distinction chez Descartes» dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juin-Sept. 1978.

Revue de Métaphysique et de Morale

publiée par la Société française de philosophie

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

Directeur

Paul RICŒUR

Rédacteur en chef

Alexis PHILONENKO

Comité de lecture

Mmes et MM. les Professeurs : S. Goyard-Fabre, C. Ramnoux, Y. Belaval, J. Brunschwig, M. de Gandillac, H. Gouhier, J. Granier, F. Jacques, J. Jolivet, R. Lauth, N. Mouloud, P. Trotignon, S. Zac.

Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse LESTELLE

RÉDACTION 156, Avenue Parmentier, 75010 Paris

Toute la correspondance, manuscrits, livres, périodiques, doivent être adressés à la rédaction.

ABONNEMENTS

Armand Colin, 103, Bd St-Michel, 75240 Paris Cedex 05. CCP Paris 21-335-25.

La revue paraît tous les trois mois. Les abonnements partent du 1^{er} janvier.

Abonnement annuel 1979 : • France : 75 F • Étudiants * : 65 F • Étranger : 100 F

Le numéro : 25 F

* Prière de joindre une photocopie de la carte d'étudiant.

SOMMAIRE

J. Lorite Mena Parménide : la parole entre la vérité et le soupçon	289
M.A. Abell La « Théorie Générale des Systèmes » de von Bertalanffy	308
N.A. Kaloyeropoulos Le principe de la distinction chez Descartes	333
F. Warin « A la santé du serpent » (Sur un fragment de Nietzsche)	359
J. Duchêne La structure de la phénoménalisation dans la « Phénoménologie de la Perception » de Merleau-Ponty	373
N. Mouloud <i>Etude critique.</i> La Philosophie silencieuse	399
C. Ramnoux <i>Etude critique.</i> Une philosophie nouvelle : « Le Discours du Monde »	406
<i>Notes critiques</i>	416

© Librairie Armand Colin, Paris, 1978.

Le principe de la distinction chez Descartes

1. « Certes », écrit Descartes dans la *Troisième Méditation*, « il n'y a rien qui m'assure de la vérité que la claire et distincte perception ». Pour ajouter plus loin : « Les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent... être fausses »¹. De ce fait, une théorie serait « vraie en ce qu'elle affirme », car toute affirmation implique une *présence*, la prise de conscience d'une évidence, la perception (externe ou interne, peu importe) d'une idée « claire et distincte » qui est déjà là, en personne, et par conséquent qui, *en elle-même*, ne peut être fausse. Pour Descartes, « la principale erreur consiste en ce que je juge que les idées qui sont à moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi »².

Dans cet essai, nous voulons d'abord examiner la validité de l'idée distincte en elle-même, au sein même de son intériorité purement solipside, abstraction faite de toute cause externe, dont l'idée serait l'effet. S'il est vrai que tous les grands systèmes de philosophie ont « vu », clairement et distinctement, ce qu'ils ont affirmé — on ne saurait, bien entendu, accuser un grand philosophe d'insincérité — néanmoins, il est également vrai que, de par la « concentration de l'attention » à une telle ou telle évidence (bien qu'indubitable en elle-même), ils ont été amenés à exclure d'autres évidences possibles ; parce qu'elles se trouvaient disséminées ou éloignées du foyer perceptif de l'esprit attentif.

Kant a démontré que toute représentation « en tant qu'enfermée dans un seul moment, ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue »³. Or, ce n'est que cette « unité » qui peut être manifeste à un esprit attentif comme une idée claire et distincte que ce soit en une « intuition simple » ou en une « énumération » en laquelle on est arrivé à avoir « l'intuition de

1. *Méditations*, (Éd. Pléiade) p. 286 ; cf. *Principia*, I, 13, p. 576.
2. *Ibid.*, p. 287 ; cf. *Lettre à Gibieuf*, 19-1-1642, p. 1140.
3. *Critique de la Raison Pure*, A 99.

tout à la fois »⁴. Néanmoins, la concentration de l'attention sur une telle unité risque de priver l'esprit de la vision d'un horizon englobant — horizon qui enferme un réseau infini de relations et qui serait le domaine propre de la vérité du « moment » de la représentation évidente. Nous sommes là, devant le procédé même du dogmatisme dont la possibilité n'est fondée que sur la « concentration de l'attention » à un « point » de vue, autrement dit à une idée claire et distincte prise en isolement de son horizon englobant. Notre intention est de démontrer la genèse de ce dogmatisme nécessaire (et, en soi, incurable) du point de vue strictement transcendantal. Pour ce faire, la première question à examiner est la suivante : Quel est le statut de l'idée distincte ? Y a-t-il des idées distinctes telles qu'elles peuvent être prises, en elles-mêmes, comme vérités absolues en tant que représentatives d'une réalité externe ? En d'autres termes, les idées distinctes sont-elles l'« effet », comme Descartes l'a soutenu, des « objets » ou « substances » externes que l'esprit humain n'a proprement qu'à « découvrir » ? Ou, au contraire, comme l'a pressenti Caterus⁵, en sont-elles la cause, en ce sens que l'« objet » n'est qu'une création nécessaire de l'entendement humain dont la « capacité n'est pas assez grande pour pouvoir tout embrasser d'une seule intuition » ?⁶.

2. Il est évident que l'explication du statut de l'idée distincte est étroitement liée au problème de l'intersubjectivité. Descartes en était conscient puisque l'intention même d'une méthode fondée sur l'idée distincte n'était que l'espoir de la découverte d'un critère absolu qui pourrait établir la connaissance vraie de l'objet et, partant, la communication vraie et objective entre les sujets. Si, d'après Descartes, la cause de l'erreur — qui n'est que purement humaine — est l'incompatibilité entre l'infinité de la volonté et la finitude de l'entendement, le seul remède que l'on puisse recommander serait la limitation de la volonté dans le cadre de la possibilité de la connaissance⁷. L'« usage » que l'homme fait de la liberté qui incombe à la volonté, devient pour Descartes, en fin de compte, le seul « mauvais génie » réel qui conduit à l'erreur et à la fausseté, si cette même liberté n'effectue sa propre autolimitation dans le cadre précis de l'autorité rationnelle. On peut être libre pourvu qu'on reste raisonnable — ici, la métaphysique et le sens commun se rencontrent. Or, la méthode de cette autolimitation n'est que la « bonne conduite de l'esprit » sous l'égide des idées distinctes⁸.

Cette idée que l'esprit conçoit d'abord, pour la communiquer ensuite, en son état de véracité ou de fausseté, est le premier responsable dont dépend la réussite ou l'échec de l'homme en tant que vivant dans une collectivité. Cet aspect « politique » de l'homme — le fait qu'il ne peut pas

4. Cf. *Regulae*, VII.

5. Cf. *Premières Objections*, p. 337.

6. Cf. *Regulae*, VII, p. 59.

7. Cf. *Méditations*, IV, p. 306.

8. *Ibid.*, p. 309.

vivre autrement qu'en communication avec d'autres hommes — rend au problème de l'intersubjectivité son importance primordiale. De ce fait, un examen critique de l'idée s'avère d'une importance « vitale » au sens propre du mot, à savoir, son utilité porte sur l'évolution culturelle et physique de l'homme. N'est-il pas vrai que tout l'intérêt de Descartes afin de démontrer les fondements philosophiques de la Méthode vise exclusivement à cette même utilité ?

« ... on peut trouver une (philosophie) pratique, par laquelle ... nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁹.

Il sera d'autant plus vrai si cette même « utilité » peut servir à l'homme à devenir d'emblée maître et possesseur de soi-même et de son savoir.

3. Nous posons donc le caractère problématique de l'idée distincte en tant que critère absolu de la vérité. L'idée distincte est-elle possible ? Et, dans l'affirmative, est-elle possible dans le cadre métaphysique et ontologique, ou seulement dans un cadre empirico-scientifique, voire purement méthodologique — ou dans les deux cadres à la fois ?

Pourquoi cette question ? Que la méthode cartésienne, présentée et accueillie, on le sait, avec tant d'optimisme, se trouve aujourd'hui dépassée, voilà une première indication qui pourrait nous conduire au doute. Mais il y a de nouvelles évidences, mises à jour par des recherches ultérieures, qui semblent non seulement nier la véracité de l'idée distincte dans le cadre ontologique mais aussi mettre en doute la validité même de son existence.

Citons d'abord des évidences empiriques car il serait imprudent d'ignorer les arguments dits « populaires »¹⁰. L'histoire de l'humanité n'est qu'un récit interminable des larmes et du sang que l'homme a versés sous la domination (parfois l'hallucination) des diverses idées considérées en diverses époques et lieux, comme « distinctes ». Nous n'avons qu'à penser aux guerres de religion, aux luttes nationalistes, racistes ou politiques pour donner la juste valeur mélancolique à la première règle de Descartes :

« de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ».

L'histoire des sciences, d'autre part, nous enseigne la temporalité et la fluidité insaisissable de ce qui fut considéré comme évidence absolue. Il ne s'agit plus ici d'un dogmatisme d'ordre psychologique comme dans le cas précédent, mais d'un dogmatisme imposé par les faits objectifs¹¹.

9. *Discours*, VI.

10. Cf. PLATON, *Parménide*, 130e ; *Théétète*, 161 c.

11. Nous distinguons trois types possibles de dogmatisme : psychologique, objectif et transcendantal. Le premier est dû au blocage de la série causale par diverses motivations psychologiques. Le deuxième est dû au même blocage, par des raisons objectives à un lieu et un temps donnés (par ex. impossibilité de la science, à un certain niveau de développement, d'élargir son champ d'observation). C'est le troisième type qui est dû à la nature même de l'entendement humain et qui — s'il n'est, en effet, un dogmatisme du deuxième type — reste en toute dernière analyse un dogmatisme nécessaire et, tout au moins « für uns Menschen wenigstens », insurmontable.

Il est inutile de multiplier les exemples. Bien entendu, les « arguments populaires » que nous avons évoqués, pourraient démontrer la fausseté de la croyance à telle ou telle idée, prise par erreur comme distincte, et non pas la fausseté de la croyance à la possibilité même de l'idée distincte comme telle. En d'autres termes, il s'agirait bien d'une erreur d'ordre psychologique¹² ou même objectif, et non pas d'une erreur d'ordre transcendantal. Or, c'est précisément dans ce dernier cadre que l'idée distincte, comme critère de la vérité, a subi un coup décisif par l'analyse kantienne. Si c'est la démonstration des exemples empiriques qui a jeté les premiers doutes sur l'évidence d'une idée distincte, la démonstration transcendantale en confirme l'insuffisance, voire l'invalidité. Précisons d'emblée que Kant n'a pas nié explicitement la suffisance d'une idée « distincte ». Mais il a implicitement nié la possibilité même de son existence.

C'est seulement d'une manière très sommaire, que nous évoquerons ici les analyses kantienne sur le plan transcendantal. Dans le domaine de l'*a priori* constitutif, l'existence même de l'idée distincte semble être exclue de la sphère de la connaissance. Car elle se trouve en contradiction flagrante avec la catégorie de la Relation et, plus particulièrement, celle de la Communauté (*commercium*). Or, une idée distincte, à savoir une idée absolument indépendante de toute « autre », une idée qui « peut exister sans les autres » est en contradiction avec la possibilité de l'expérience elle-même. Ensuite, les analyses effectuées dans le domaine de la recherche phénoménologique ne démontrent que l'incompatibilité radicale de la conception de l'idée distincte avec l'« unité de la genèse universelle de l'ego » et l'explicitation des « horizons » de la conscience. Que « l'ego se constitue pour lui-même dans l'unité de l'histoire »¹³ où l'univers du vécu n'est « compossible » dans un même ego que « sous la forme universelle du flux » et non pas des idées distinctes immuables, ce sont là des évidences, des découvertes intuitionnelles, qui démolissent définitivement la conception platonicienne du caractère immuable de l'idée, et, par conséquent, toute possibilité de validité de l'idée distincte dans le domaine ontologique.

De toutes ces évidences, on dégage un point commun. Tant dans le domaine empirique que dans les domaines critique et phénoménologique, ce caractère universel qui rend la possibilité même de l'idée distincte problématique, est le concept de la causalité, pris dans un sens très large. S'il y a une seule idée que je peux concevoir « sans » aucune autre, nous aurions alors un cas où la causalité en son caractère propre qui est transcendantal serait contradictoire. Il n'y a pas de moyen terme entre l'idée distincte et la causalité. Dans le cadre de l'*a priori* constitutif, l'une exclut l'autre.

12. Descartes en était conscient bien sûr ; cf. « il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement » *Discours*, IV.

13. Cf. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, § 37.

4. Cependant, si notre hypothèse était vraie, alors l'idée distincte, étant contradictoire à l'expérience, devrait être absolument impensable. Or, il se trouve que ceci n'est pas le cas. Il s'agit bien ici d'un paradoxe et l'on peut se demander : comment est-il possible ?

Descartes a conçu l'idée distincte en suivant les traces du jeune Platon¹⁴ vers les « essences pures » qui ne contiennent ni autre chose qu'elles-mêmes, ni leur « contraire ». Il effectue alors l'isolement radical de chaque essence de façon que la « distinction » devient *indépendance absolue*. Ceci ne pourrait nullement être « pensé », fût-ce par la mise entre parenthèses, à savoir l'oubli, de la Catégorie de la Communauté (*commercium*). Ce processus est en effet possible dans le cadre transcendantal. Le paradoxe disparaît dès qu'on met à jour la confusion qui peut intervenir entre la « distinction » au sens proprement cartésien et la possibilité de « division » d'un concept quelconque. Comme nous le verrons tout à l'heure il s'agit ici d'un procédé strictement transcendantal qui n'a pas échappé à l'attention de Kant.

Les « Remarques » de Kant sur la table des Catégories¹⁵ sont fort intéressantes à cet égard. Kant divise les Catégories en deux groupes, catégories *mathématiques* se rapportant aux objets de l'intuition, et catégories *dynamiques* se rapportant à l'existence de ces objets, soit par rapport les uns aux autres, soit par rapport à l'entendement (Relation et Modalité respectivement). « La première classe », précise-t-il, « n'a point de corrélatifs ; on n'en trouve que dans la seconde ». Notons ici que le « dynamisme » de la seconde classe (donc de la catégorie de Communauté) implique une continuité, manifeste au sens interne, et, par conséquent, la division en parties. En effet, dans la troisième remarque¹⁶, où il s'agit de la Communauté, Kant précise que :

« dans tout jugement disjonctif... l'ensemble... est représenté comme un tout divisé en parties... conçues comme coordonnées... »

pour ajouter au prochain alinéa, en généralisant :

« Or, quand une semblable liaison est pensée dans un *ensemble des choses*, alors, une de ces choses n'est plus subordonnée comme effet à une autre mais elles sont... réciproquement coordonnées... Ce procédé que suit l'entendement quand il se représente la sphère d'un concept divisé, il l'observe aussi quand il conçoit une chose comme divisible ; et de même que, dans le premier cas, les membres de la division s'excluent l'un l'autre et pourtant sont liés dans une sphère, de même, dans le second cas, *il se représente les parties comme ayant chacune une existence indépendante de celles des autres et cependant comme unies en un tout* »¹⁷.

14. Il s'agit, bien entendu, du Platon de la période du *Phédon* et non pas du Platon ultérieur des dialogues métaphysiques (*Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*). Ce dernier développement de la pensée du maître reste encore inaccessible aux adeptes d'un certain « platonisme ».

15. *Critique de la Raison Pure*, B 110 ff.

16. *Ibid.*, B 111-112.

17. *Critique de la Raison Pure*, B 112-3.

En d'autres termes, selon ce procédé d'ordre transcendantal, l'« ensemble de mes représentations » n'est autre qu'un agrégat des *cogitata* coordonnés qui constituent « la sphère, représentée comme un tout divisé en parties ». Or, les membres d'une division se représentent comme « parties », ayant chacune une existence « indépendante », sans pour autant mettre en cause l'universalité de la Communauté qui réside, cependant, au fond comme pré-supposition de toute division. Nous voyons donc, selon ce procédé transcendantal, comment des idées « distinctes » peuvent être conçues *comme si* elles étaient « indépendantes ».

Reste à voir comment s'effectue l'« oubli » de la primauté de la Communauté. Kant, dans un passage qui traite « De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition »¹⁸, après avoir attiré l'attention sur ce que « toutes nos connaissances sont soumises à la condition formelle du sens interne » écrit notamment :

« toute intuition contient en soi un *divers* qui ne serait cependant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives, car en tant que *renfermée dans un seul moment*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une *unité absolue* ».

Nous gardons de ce passage la constatation fondamentale selon laquelle toute synthèse de l'appréhension est déterminée par le *moment* possible de la représentation *en tant qu'unité de l'intuition*. C'est précisément ce découpage, déterminé par le temps, qui effectue l'isolement de chaque impression successive et, par conséquent, la représentation d'une « partie » comme existence *indépendante*. Il s'agit donc d'un isolement, arbitraire, des parties d'une « sphère » et de la mise entre parenthèses de son appartenance à un tout global — illusion nécessaire de par la nature discursive de l'entendement qui ne peut procéder que par une succession des moments (« unités d'intuition »).

De cette analyse qui démontre l'illégitimité de l'idée distincte en tant que critère absolu de la vérité, il résulte que celui qui pose le « moment » au rang de l'absolu ne peut qu'aboutir à être inconséquent avec lui-même dans le développement successif de sa pensée, et ceci nécessairement. Nous allons démontrer que c'était bien le cas de Descartes. En effet, la pensée de celui-ci présente une oscillation continue entre la « distinction » et l'« union », entre (pour reprendre les termes kantien) « les parties se représentant comme indépendantes » et « les parties comme unies en un tout ». On peut le dire, par anticipation à notre démonstration qui suit, que les énoncés cartésiens « étaient vrais en ce qu'ils affirmaient, et faux en ce qu'ils laissaient passer inaperçu », Descartes ayant été emporté par le jeu d'un procédé transcendantal qui est en soi inévitable tant qu'une analyse épistémologique n'aura pas révélé son caractère illusoire et subjectif.

18. *Ibid.*, A 98-100.

5. Rappelons la définition de l'idée distincte donnée par Descartes lui-même :

« j'appelle claire, la connaissance qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »¹⁹.

Or, le *requisitum* d'une idée distincte n'est autre, paraît-il, que l'auto-suffisance de cette idée et son *indépendance* de toutes les autres. Descartes écrit :

« je connus que j'étais une substance... qui *pour être ne dépend* d'aucune chose.. en sorte que ce moi, c'est-à-dire mon âme... est entièrement *distinct* du corps »²⁰.

L'indépendance est précisément la seule condition qui constitue un certificat de validité pour l'idée distincte. Car, précise Descartes,

« j'avais déjà connu en moi très clairement que toute composition témoigne de la dépendance et que *la dépendance est manifestement un défaut...* »²¹.

Donc Descartes conçoit l'idée distincte comme celle qui ne « comprend en soi » rien d'autre que les éléments qui lui sont propres. Mais la question que nous posons d'emblée est celle-ci : quels sont les éléments qui « appartiennent » à une idée ? Et, quels sont ceux qui ne lui appartiennent pas ?

Certains éléments, que nous appellerons « positifs », certes appartiennent manifestement à une idée. Ce sont les prédicats dans lesquels l'idée peut s'analyser. Ces éléments que Platon a conçus précisément « dans le sens où Hésiode parle des cents pièces du chariot »²² et pour lesquels Descartes a stipulé « le dernier précepte » de sa méthode, n'ayant, semble-t-il, aucun doute sur la possibilité :

« de faire partout des dénombrements si entiers, qu'il fût assuré *de ne rien omettre* »²³.

Mais, qu'en est-il, ensuite, des éléments « négatifs » ? Ce qui plus est : la définition, donc la limitation d'une idée, ne suppose-t-elle pas la connaissance antérieure de l'altérité — à savoir, la connaissance d'un monde *dont* l'idée est la différence et dans le cadre englobant duquel celle-ci se définit et se délimite ? Et dans ce cas ne faudrait-il pas conclure que ce que l'idée « comprend en soi » c'est précisément son « être autre » que le cadre englobant — c'est-à-dire l'appartenance même à ce qui, à proprement parler, ne lui appartient pas ? Là aussi, nous avons, encore une fois, le témoignage de Platon qui nous vient à l'aide ; d'un Platon, en effet, qui a déjà fait long chemin depuis l'achèvement du *Phédon* :

« Alentour de chaque forme », dit l'Étranger dans *Le Sophiste*, « il y a multiplicité d'être, infinie quantité de non-être... là donc encore il n'y a rien dont il

19. *Principia*, I, 45.

20. *Discours*, IV.

21. *Ibid.*

22. Cf. *Théétète*, 207a.

23. *Discours*, II.

faillie se fâcher puisque la nature des genres comporte communauté mutuelle...²⁴. Il y a une nature de l'autre qui se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles »²⁵.

Nous avons pensé utile d'ajouter ici cet argument, d'ordre purement logique. Il en devient évident que, si l'idée distincte existe telle que Descartes l'a définie, elle ne saurait qu'introduire le blocage radical de la continuité de la pensée. Kant, encore une fois, est formel sur ce point : Admettons, dit-il,

« que dans une diversité des substances, considérées comme phénomènes, chacune d'elles soit absolument isolée, c'est-à-dire qu'aucune n'exerce sur les autres et n'en subisse réciproquement l'influence, je dis que la simultanéité de ces substances ne saurait être objet d'une perception possible et que l'existence de l'une ne pourrait, par aucune voie de synthèse empirique, conduire à l'existence des autres »²⁶.

Or, ce qui se passe en réalité, c'est que la simultanéité des substances est, en effet, « l'objet d'une perception » et que l'expérience n'est fondée que sur la supposition de la Communauté des « existences ». Cependant, si la réfutation de l'idée distincte pourrait être fondée une fois pour toutes, il s'en suivrait qu'une « connaissance qui est présente et manifeste à un esprit attentif » (donc une évidence A, claire et distincte, sur laquelle un esprit concentre son attention), au lieu d'être le critère absolu de la vérité, risquerait de devenir précisément ce qui éloigne de la vérité — le critère même du faux. Car la concentration de l'attention sur une idée, considérée comme indépendante, ne serait qu'une restriction de l'horizon perceptif et, de ce fait, contradictoire à la continuité de la sphère de la connaissance.

Nous voyons donc, d'après cette analyse, que l'idée distincte prise en un sens d'« indépendance » radicale serait absolument incompatible avec l'expérience possible ou actuelle. D'autre part, l'analyse dans le paragraphe précédent (§ 4) nous a révélé le caractère illusoire et subjectif de l'idée distincte mais, en même temps, sa présence nécessaire dans le cadre transcendantal de par la nature discursive, donc finie, de l'entendement humain. Pour ce qui est, par conséquent, de la notion cartésienne de la distinction, le sens de l'idée distincte est corrélatif au sens selon lequel Descartes conçoit le concept de l'« indépendance ». Lorsque Descartes écrit notamment :

« j'étais une substance... qui pour être ne dépend d'aucune chose... et la dépendance est manifestement un défaut... »

24. *Le Sophiste*, 256e-257a.

25. *Ibid.*, 258d. Rappelons que cette vérité se trouve déjà en germe dans le *Phédon* : cf. 60b ; cf. aussi *Critique de la Raison Pure*, B 349 : « si la lumière n'était pas donnée aux sens, on ne pourrait se représenter aucune obscurité ».

26. *Critique de la Raison Pure*, A 212, B 258 ; cf. aussi PLATON, *Le Sophiste*, 259e ; cf. *République*, 537c.

il est évident qu'il comprend l'indépendance au sens absolu, à savoir au sens purement ontologique²⁷. Par contre, dans la définition qu'il donne dans les *Regulae*, que nous avons citée plus haut, où il dit :

« ... distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres... »

il démontre que l'idée, d'après lui, se place dans le cadre global de l'altérité existante, ce qui signifie que l'indépendance se conçoit en un sens moins radical et qui ne perde pas de vue la continuité de la sphère de la connaissance possible. Autrement dit : l'« indépendance » prise en un sens ontologique réduit l'Être à l'idée ; l'« indépendance » prise en un sens méthodologique délimite l'idée dans le cadre englobant de l'Être.

Donc, l'idée distincte, chez Descartes, se place-t-elle au niveau de la Méthode ou au niveau d'une Ontologie ? Nous verrons ensuite que Descartes semble osciller entre les deux sens et les deux niveaux sans pouvoir jamais se résoudre à s'attacher à l'un d'eux. C'est précisément cette indécision qui fut féconde du point de vue des conséquences heureuses aussi bien qu'à l'échec final de sa vision philosophique.

6. Un autre problème qui est soulevé par le principe de la distinction est d'ordre pratique. C'est le problème de la vérification, dont Descartes d'ailleurs a clairement aperçu les difficultés. Mais il n'en a vu que des difficultés d'ordre psychologique, et par conséquent curables, et non pas des difficultés d'ordre transcendantal enracinées dans la nature finie de l'entendement humain et, de ce fait, bel et bien nécessaires et insurmontables.

Descartes semble confiant dans la solution de la difficulté lorsqu'il écrit à Mersenne :

« deux substances sont dites distinguées réellement, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre »²⁸.

On peut concéder qu'une telle opération comparative pourrait être considérée comme suffisante pour des raisons purement pragmatiques d'un moment donné. Mais cette concession cesse d'être valable si l'on pose des prétentions ontologiques qui dépassent le niveau de commodité. Cette opération ne serait donc suffisante que s'il n'y avait dans la sphère entière de la connaissance que ces deux substances et rien d'autre.

Mais, comme Kant l'a remarqué²⁹, la « liaison » doit être pensée dans « un ensemble des choses ». Un tel achèvement de l'opération présuppose, pourtant, une analyse exhaustive de l'univers qui peut, ainsi, conduire à la vérification du fait que l'existence d'une telle substance ne dépend aucunement de l'existence de l'autre, soit immédiatement, soit média-

27. La « distinction », à proprement parler, d'une substance est corrélatrice à la « distinction » de son idée. L'idée, certes, n'est pas la « substance ». Mais elle est ce que nous concevons de la substance, soit intégralement, soit partiellement. Cf. *Lettre à Mersenne*, juillet 1641, p. 1124.

28. *Premières Objections*, p. 391.

29. *Critique de la Raison Pure*, A 98-100 ; cf. supra § 4.

tement. Nous pensons que cette hypothèse devait être dans l'esprit de Mersenne lorsque celui-ci posait la question :

« d'où connaissez-vous qu'une chose peut exister sans une autre ? »

Question à laquelle Descartes a cru répondre facilement :

« il suffit », dit-il, « que nous *concevions* clairement une chose sans une autre, pour *savoir* qu'elles sont *réellement* distinctes »³⁰ !

Que l'on nous permette d'évoquer un exemple plutôt naïf : pendant des siècles, quand la science se trouvait encore « en voie de développement », on pouvait affirmer impunément que tant l'oxygène que l'eau potable ne sont que deux substances « distinguées réellement » puisqu'on pourrait, sans aucun doute, « concevoir » que l'un peut bien « exister » sans l'autre. Nous savons maintenant, après que la science a poussé l'analyse, que l'existence de l'eau dépend réellement de celle de l'oxygène — et ceci immédiatement. D'autre part, il est fort intelligible que l'on pourrait « concevoir » l'hypothèse selon laquelle deux substances, par exemple « l'âme » et le « corps », ne peuvent aucunement exister l'une sans l'autre, s'il est vrai qu'elles sont les manifestations d'une même substance dont elles sont, en effet, issues nécessairement³¹.

Il est intéressant de noter que cette difficulté n'a pas, une fois encore, échappé à l'attention perspicace de Descartes lui-même. Car, celui-ci, écrit en sa lettre à Clerselier :

« vous jugez que vous êtes un homme à cause que vous apercevez en vous toutes les choses à l'occasion desquelles vous nommez hommes ceux en qui elles se trouvent ; mais que savez-vous si vous n'êtes point un éléphant plutôt qu'un homme, pour quelques autres raisons que vous ne pouvez pas apercevoir ? »³².

La réponse démontre un Descartes manifestement vexé qui ne voit qu'en passant la difficulté mais qu'il juge qu'en ce lieu il peut l'ignorer ; il pense que son analyse était réellement exhaustive, vu qu'il n'a pas pu :

« remarquer (en l'âme) aucune des substances qui appartiennent au corps »³³.

Remarque malheureuse, pourrait-on dire, car, après tout, le corps lui-même, est-il autre chose qu'une pensée ?

Quoi qu'il en soit, nous avons dit que le principe de la distinction, même s'il était vrai, serait totalement inefficace comme règle pratique qui puisse conduire l'esprit à la connaissance vraie. Car il suppose la possibilité d'une analyse exhaustive de l'univers connu en un moment donné, ce qui est absurde : la vérification de ce principe, s'il y en a une, s'étend à l'infini. Notons bien que cette réfutation de l'idée distincte par l'argument

30. *Premières Objections*, p. 369 ; cf. *Principia*, I, 60 p. 599.

31. Cf. aussi KANT : « nous devrions nous rappeler que les corps ne sont pas des objets en soi qui nous soient présents, mais une simple manifestation de je ne sais quel objet inconnu », *Critique de la Raison Pure*, A 387.

32. *Cinquièmes Objections*, p. 512.

33. *Ibid.*

d'un *regressus ad infinitum* n'est pas du tout post-cartésienne. Nous évoquerons par la suite des témoignages pour démontrer que le premier qui a rejeté l'idée distincte par cet argument ne fut autre — du moins implicitement — que Descartes lui-même.

Lui, en effet, dans sa réponse à Mersenne a vu le problème avec lucidité, et lorsqu'il écrit :

« des choses que nous concevons être en Dieu et en nous, et que nous considérons en lui *en parties* et *comme si* elles étaient distinctes... »³⁴.

il aurait dû souligner le « comme si ». Et, il aurait dû encore le joindre à cette autre phrase qui paraît dans sa réponse à Caterus :

« notre esprit qui est fini, n'ayant pas coutume de les (= les perfections) considérer *que séparées*, n'apercevra peut-être pas du premier coup, combien nécessairement elles sont jointes entre elles »³⁵.

Enfin, sa réponse à Arnauld, complétera le tableau des idées profondes de Descartes qui se trouvent en contradiction intrinsèque avec ses affirmations méthodologiques. Ici, il écrit notamment :

« Afin qu'une connaissance soit *entière* et *parfaite* elle doit contenir en soi toutes et chacune les propriétés qui sont dans la chose connue. Et c'est pour cela qu'il n'y a que *Dieu seul* qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes les choses »³⁶.

pour ajouter plus loin³⁷ :

« quoiqu'un entendement créé ait *peut-être* les connaissances entières et parfaites de choses, *jamais il ne peut savoir qu'il les a*, si Dieu même ne lui révèle particulièrement... »

Nous avons ici, en ces citations, une confirmation que, dans l'esprit de Descartes, le principe de la distinction est étroitement lié avec la finitude de l'entendement humain. Ramener la connaissance entière et parfaite à Dieu seul ne signifie autre chose (compte tenu de la notion de Dieu chez Descartes) que de la ramener à l'infini. Descartes conçoit avec clarté le problème soulevé par le principe de la distinction et cherche sa solution dans la « vérité divine ». Il reste néanmoins évident que les idées distinctes n'appartiennent qu'au domaine du « comme si » où « notre esprit, qui est fini, a coutume de les considérer *comme séparées* » et « c'est pour cela » que le problème posé par le *regressus in infinitum*, selon lequel l'entendement « ne peut jamais savoir qu'il a des connaissances entières et parfaites », ne peut-être résolu que « par Dieu seul » qui les « lui révèle particulièrement ».

7. Ces dernières remarques confirment que Descartes était conscient que sa démonstration du principe de la distinction ne pourrait être que

34. *Réponses aux Deuxièmes Objections*, p. 373.

35. *Réponses aux Premières Objections*, p. 357.

36. *Réponses aux Quatrièmes Objections*, p. 440.

37. *Ibid.*

d'ordre méthodologique. C'est la Méthode qui exige la distinction car « l'entendement humain est fini ». Là où la pensée de Descartes se soucie exclusivement de considérations méthodologiques, son expression ne laisse aucun doute sur le caractère provisoire du principe de la distinction.

« Par méthode », écrit-il dans les *Regulae*, « j'entends des règles certaines et faciles grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement... parviendront à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre »³⁸.

La prétention est ici fort modeste. Il s'agit simplement de « faciliter » la démarche de l'esprit (qui est fini) pour « atteindre » ce qu'il peut. Cette méthode, poursuit-il,

« nous la suivrons exactement si nous ramenons graduellement les propositions compliquées aux plus simples, et si, ensuite, partant de l'intuition des plus simples nous essayons de nous élever à la connaissance de toutes les autres »³⁹.

Nous avons ici une confirmation du procédé transcendantal que nous avons évoqué dans le § 4. Il ne reste aucun doute que, dans l'esprit de Descartes lui-même, le premier donné n'est autre que le divers ou le composé que la pensée doit séparer en parties simples si nous suivons exactement la vraie méthode. Rappelons encore une fois les termes selon lesquels Kant a décrit « ce procédé que suit l'entendement » : « il se représente les parties comme ayant chacune une existence indépendante de celles des autres et cependant comme unies en un tout »⁴⁰.

Jusqu'ici nous nous trouvons dans le domaine épistémologique, voire méthodologique. Mais, le moment devrait venir où la « fiction » se transformerait en « dogme »⁴¹. C'est le moment où Descartes décide d'appliquer le principe de la distinction à un cas spécial :

« Il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »⁴².

Descartes a voulu trop insister sur le fait de la distinction⁴³. Finalement c'est l'ontologie qui l'emporte sur la méthode. Le tournant crucial dans la pensée de Descartes s'effectue lorsque celui-ci veut transposer son argument logique à des fins métaphysiques.

« Nous ne trouvons pas un seul mot dans vos *Méditations* touchant l'immortalité de l'âme de l'homme »

lui reproche Mersenne dans les *Secondes Objections*⁴⁴. Descartes avait tout prévu :

38. *Regulae*, IV, p. 46-7 ; cf. aussi *Discours* II, p. 136, 139.

39. *Regulae*, V, p. 52.

40. *Supra*, § 4.

41. Cf. VAHINGER, *The Philosophy of As If*, p. 187.

42. *Méditations*, VI.

43. Cf. *Lettre à Elisabeth* du 21-5-1643, p. 1152.

44. *Op. cit.*, p. 365.

« j'ai donné la raison dans l'abrégé des *Méditations* »

dit-il⁴⁵. Rappelons ce fameux abrégé. Là Descartes ne pouvait être plus précis : il a démontré que l'âme et le corps sont deux substances distinctes, donc indépendantes l'une de l'autre. En tant que substances, « le corps pris en général » d'une part et l'âme, d'autre part, sont tous deux également impérissables. Mais, vu que le corps « n'est composé que d'une certaine configuration de membres... là où l'âme n'est point ainsi composée... mais est une pure substance... il s'ensuit que le corps humain peut périr tandis que l'âme est immortelle de sa nature »⁴⁶. Même démarche dans le *Discours* :

« (notre âme) est d'une nature entièrement indépendante du corps et par conséquent elle n'est point sujette à mourir avec lui » (V).

Ainsi, le principe de la distinction peut figurer, bel et bien, comme la présupposition nécessaire de l'immortalité de l'âme. L'indépendance est transportée du niveau de la méthode au niveau de l'ontologie pure.

Arnauld fut le premier à ne pas être satisfait devant cette démonstration issue du principe de la distinction. « L'argument proposé », dit-il, « semble prouver trop »⁴⁷. Arnauld voit ici le danger d'un renouveau du platonisme conçu à la manière du *Phédon*. Danger, nous pouvons le dire, qui dépasse de fort loin les préoccupations du grand théologien.

« N'est-ce pas », dit Socrate, « dans l'acte de raisonner que l'âme, voit à plein se manifester à elle la réalité d'un être ? Et sans doute raisonne-t-elle au mieux, précisément quand aucun trouble ne lui survient de nulle part... mais qu'au contraire elle s'est le plus possible isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et quand, brisant autant qu'elle peut tout commerce, tout contact avec lui, elle aspire au réel ? — C'est bien cela »⁴⁸.

« Briser tout commerce », μή κοινωνοῦσα αὐτῷ, « qu'elle peut être ou exister sans lui », voilà où le platonisme du *Phédon* et le cartésianisme des *Méditations* parlent presque la même langue. C'est, tout d'abord, un danger d'ordre pratique où la fiction transformée en dogme risquerait de ruiner la vie active de l'homme, lui enlever tout désir de « devenir maître et possesseur de la Nature ». N'est-ce pas ce genre de platonisme qui, sous la bénédiction de certains Pères de l'Église, a graduellement abouti aux aberrations de l'ascétisme et la pratique moyenâgeuse de la flagellation ?

Pour Arnauld, cependant, le danger était d'un autre ordre⁴⁹. Il voit déjà un homme comme Regius ne pas hésiter à donner une expression nette aux conséquences logiques de l'argument : *quod homo sit ens per accidens*. C'est l'erreur fatale que saint Thomas avait dénoncée dans le

45. *Op. cit.*, p. 385.

46. *Op. cit.*, p. 263.

47. *Quatrièmes Objections*, p. 426.

48. *Phédon*, 65c.

49. Cf. *Quatrièmes Objections*, p. 426.

platonisme. Là où Arnauld voit les conséquences ontologiques du principe de la distinction, Gassendi, lui, les pieds sur terre, ne voit que son incompatibilité avec les faits⁵⁰. Le principe, transposé au niveau ontologique, ne permet pas l'union ou la communauté des deux substances ; mais pourtant comment pourrait-on ignorer que le composé humain est là ?

Les réponses de Descartes n'ont pas convaincu. « L'histoire posthume du cartésianisme », écrit Henri Gouhier, « continue à prouver l'impuissance communicative des réponses de Descartes à ce sujet. La démonstration de la distinction fut beaucoup plus efficace que l'explication de l'union : c'est un fait »⁵¹. Nous devons constater, comme nous l'avons dit⁵², que celui qui a une fois élevé ce qui constitue le « moment » de la représentation d'un entendement fini au rang de l'absolu doit être nécessairement inconséquent avec lui-même dans le développement successif de sa pensée. Trop insister sur le principe de la distinction, aboutira par force à l'impuissance et la confusion.

8. Dès que Descartes cherche à appliquer la découverte méthodologique de l'idée distincte à un cas spécial, il provoque, nous l'avons vu, la résistance unanime de ses lecteurs. Leurs difficultés à comprendre la nouvelle philosophie se résument, en effet, à ceci : il est impossible de concevoir le principe de la distinction posé, comme il est, avec des prétentions ontologiques. Arnauld, le « plus clairvoyant et plus officieux examinateur » de ses écrits⁵³ voit la distinction « *in ordine ad meam perceptionem* », ce qui affirmerait son statut comme étant d'ordre méthodologique, et non pas « *in ordine ad ipsam rei veritatem* ». « Leur résistance », écrit Gouhier, « fait ressortir l'originalité de la métaphysique cartésienne qui brise les schèmes avec l'esprit qui la formait »⁵⁴. Il reste à nous demander « pourquoi ». Pourquoi cette résistance obstinée qui arrive jusqu'au paradoxe que des théologiens se plaisent à mettre en valeur l'idée d'une matière pensante ? N'est-il pas, peut-être, que la démarche cartésienne contient des contradictions sous-jacentes, difficiles à déceler d'un coup, mais, toutefois, des contradictions qui, en effet, « brisent les schèmes » qui sont propres à l'esprit même et à sa nature *a priori* ?

Tout malentendu, selon Descartes, sur la question du principe de la distinction ne peut provenir que d'une confusion entre les termes *abstrahere* et *distinguere*. Dans les *Principes*, il reprend les termes de la scolastique⁵⁵ pour remarquer qu'il y a « des distinctions de trois sortes : à savoir, réelle, modale et de raison, ou bien qui se fait de la pensée »⁵⁶. Dans ses réponses à Caterus, il considère suffisant de réunir les deux der-

50. Cf. *Cinquièmes Objections*, p. 474.

51. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1969, p. 323.

52. *Supra*, § 4.

53. *Quatrièmes Objections*, p. 439.

54. H. GOUHIER, *op. cit.*, p. 387.

55. Cf. *Premières Objections*, p. 342-343.

56. Cf. *Principia*, I, 60-62, p. 598-601.

nières ensemble sous le terme commun « distinction formelle »⁵⁷. Cette dernière, dit-il,

« suffit pour faire qu'une chose soit conçue *séparément* et distinctement d'une autre par une *abstraction de l'esprit* qui conçoive la chose *imparfaitement*, mais non pas pour faire que deux choses soient conçues tellement distinctes et séparées l'une de l'autre *que nous entendions* que chacune est un être *complet* et différent de tout autre ; car pour cela il est besoin d'une distinction réelle »⁵⁸.

La distinction formelle n'est donc qu'une conception *incomplète* d'une chose, pourvu que « nous entendions » que la séparation ou imperfection est factice et provisoire. Mais peut-on être certain qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir une autre sorte de distinction possible ? Arnauld verra dans cette question tout le nœud de la difficulté⁵⁹. En effet, une réponse négative à cette question aurait anéanti tout l'édifice de la métaphysique cartésienne. Ce qui, pour Arnauld, a encore besoin de preuves, Descartes le considère comme le point fort de sa démonstration :

« je conçois pleinement », affirme-t-il, « ce que c'est que le corps, à savoir, je conçois le corps comme une chose *complète*... encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit, et je conçois aussi que l'esprit est une chose *complète*... encore que je n'accorde point qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l'idée du corps ; ce qui ne se pourrait aucunement faire, s'il n'y avait une *distinction réelle* entre le corps et l'esprit »⁶⁰.

Tout est là : il suffit que je « conçoive » une chose comme étant une chose *complète*. Descartes, d'ailleurs, est soucieux de ne pas confondre la conception, qui, à proprement parler, n'est qu'une *inspectio mentis*, d'avec la perception sensible⁶¹ :

« les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens, mais par le seul entendement. Sentir une chose sans une autre n'est rien sinon avoir l'idée d'une chose, et entendre que cette idée n'est pas la même que l'idée d'une autre : or cela ne peut être connu d'ailleurs, que de ce qu'une chose est conçue sans l'autre »⁶².

Or, la conception d'une chose comme « une chose complète » est le signe infaillible d'une distinction réelle. Descartes ne cesse de le répéter :

« pour la distinction réelle, il suffit que deux choses soient conçues l'une sans l'autre comme deux choses complètes »⁶³.

La doctrine de Descartes se résume, en effet, à ceci : de ce que je conçois une chose comme *complète* (c'est-à-dire, j'entends l'idée de la chose comme, en soi, complète), je peux affirmer que la distinction est *réelle*. La résistance de ses lecteurs est cependant unanime. Caterus, met le point d'interro-

57. Cf. *Ibid.*, p. 601.

58. *Premières Objections*, p. 358.

59. *Quatrièmes Objections*, p. 423 ff.

60. *Premières Objections*, p. 359 ; cf. *Principia* I, 60, p. 598-599.

61. Cf. *Méditations*, II, l'exemple de la cire, p. 279-281.

62. *Deuxièmes Objections*, p. 369.

63. *Quatrième Objections*, p. 369.

gation sur le terme « réelle »⁶⁴. Arnauld, sur le terme « complète »⁶⁵. On peut résumer, en dernière analyse, les deux objections en une seule : l'idée que j'ai de la chose, bien que distincte en elle-même, ne signifie pas nécessairement qu'elle se rapporte à une chose qui est, aussi, en soi, distincte. Descartes comprend « qu'il faut expliquer quelle est sa pensée »⁶⁶ :

« afin qu'une connaissance soit entière et parfaite », dit-il, elle doit contenir en soi toutes et chacune les propriétés qui sont dans la chose connue »⁶⁷.

Nous revenons ainsi au sens de la notion de la distinction que nous avons discuté plus haut (§ 6). Est-ce à ce moment que Descartes arrête sa plume pour méditer sur l'argument d'un *regressus ad infinitum* ? Il faut le penser. Car c'est ici qu'il ajoute :

« et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes les choses ».

Or, la distinction réelle, s'il y en a une qui soit légitime, ne peut être connue que par Dieu seul. Donc il m'est impossible d'avoir une connaissance *réelle* de la distinction, entre l'âme et le corps, par exemple. Qui m'assure encore que la distinction que je conçois, telle que je la conçois, ne soit réellement une distinction formelle ? Descartes est certain, et avec raison, que ses lecteurs n'ont encore rien compris du système qu'il a si soigneusement élaboré.

« je n'ai pas pensé », dit-il, « que pour établir une distinction réelle il fût besoin d'une connaissance entière et parfaite mais seulement d'une, qui fût telle, que nous ne la rendissions point imparfaite et défectueuse par l'abstraction et restriction de notre esprit »⁶⁸.

Descartes introduit ici un nouveau critère qui est conforme à son critère absolu de la vérité : l'évidence ; il faut que je sois conscient de ne pas avoir, en effet, effectué aucune abstraction. Si c'est le cas, les idées des formes ou attributs que j'ai en moi, suffisent, selon Descartes, pour me faire connaître qu'une chose est complète et, par conséquent, que cette chose est une substance.

« car nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés »⁶⁹.

Dans les *Principes* Descartes précise :

« nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu,

64. *Premières Objections*, p. 343.

65. *Quatrièmes Objections*, p. 425.

66. *Ibid.*, p. 440.

67. *Ibid.*, p. 440.

68. *Ibid.*, p. 421.

69. *Ibid.*, p. 442.

nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte »⁷⁰.

Nous ajoutons à ceci l'affirmation que « nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons »⁷¹ pour conclure que, selon Descartes, les notions « idée distincte » d'une part, et « chose complète » ou « substance » d'autre part ne sont que des corrélats immédiats⁷² ou des tautologies qui représentent, néanmoins, des degrés d'un même être par rapport à notre pouvoir de connaître. Autrement dit, l'idée distincte est, au niveau de la connaissance, ce que la substance est au niveau de l'Être. Ceci constitue le premier article de la « preuve » que lui demande Arnauld.

Le deuxième article qui rend la preuve, aux yeux de Descartes, complète, constitue également une partie intégrale du système. Nous pensons que son expression la plus nette se trouve dans la lettre que Descartes envoie à Gibieuf le 19-1-1642 :

« l'idée d'une substance... est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai les idées... on dira, peut-être, que la difficulté demeure encore, à cause que, bien que je conçoive l'âme et le corps comme deux substances que je puis concevoir l'une sans l'autre... je ne suis pas, toutefois, assuré qu'elles sont telles que je les conçois. Mais il en faut revenir à la règle... que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible... Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité »⁷³.

Résumons donc les étapes principales de cette analyse. On ne connaît les substances que par leurs idées. Une idée est entièrement distincte si je peux la concevoir toute seule, sans le secours d'une autre. Ce qui plus est, elle est *réellement* distincte, car elle révèle une seule et unique substance. Cette seule et unique substance peut, bien entendu, avoir maints autres attributs dont je n'ai pas les idées correspondantes. Mais je sais qu'elle ne peut en avoir aucun qui implique contradiction avec ceux dont je partage les idées ; car, autrement, Dieu serait trompeur. Admettant donc la démonstration de Descartes lui-même, nous pouvons reconnaître, comme un fait acquis, que l'idée distincte, telle que je la conçois, correspond à une substance réellement distincte.

70. *Principia*, I, 60, p. 598-9.

71. *Lettre à Gibieuf*, p. 1141.

72. *Cf. Supra*, § 5.

73. *Lettre à Gibieuf*, p. 1141-1142.

Il reste encore un point à éclaircir ; car tout ceci ne suffit pas à satisfaire l'esprit inquisitif du grand Arnauld.

« de cela que je conçois... une substance sans une autre, comment suis-je assuré qu'elles s'excluent mutuellement ? »

Le problème qui préoccupe Arnauld, nous l'avons vu, est celui de l'union. L'exclusion mutuelle des deux substances, à savoir de l'esprit et du corps, aurait des conséquences fâcheuses. Car elle aurait mis Descartes et sa philosophie « nouvelle » aux prises avec saint Thomas et, par conséquent, avec les dogmes acceptés de la doctrine ecclésiastique de son temps. Pour saint Thomas, on le sait, l'âme est la forme du corps, donc, sans lui, elle n'est rien. L'union n'est pas un accident mais une exigence métaphysique. Les deux substances ne sont que complémentaires, en somme, deux substances incomplètes d'où surgit un être complet⁷⁴. Descartes insiste, avec raison, sur le fait qu'on le comprend mal :

« la notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même... l'esprit est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, et le corps est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit... mais personne ne pût pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps. Car dans la sixième Méditation où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est *substantiellement* uni »⁷⁵.

Cette union qui paraît soudainement comme une troisième substance, est le point critique de la philosophie de Descartes. Car, d'après sa propre démonstration, il est évident que si l'union est *substantielle* (et non pas accidentelle, comme l'a compris Regius et comme l'a soupçonné Arnauld) alors l'esprit et le corps, pris séparément, deviennent des substances incomplètes — ce qui est en contradiction avec ses affirmations précédentes. Si, pour Arnauld, la distinction compromet l'union, nous allons bientôt voir que l'union, une fois admise dans le système, compromet nécessairement la distinction et ceci, selon les règles mêmes établies par Descartes, à savoir au sein même de son système.

« L'esprit et le corps », admet Descartes, « sont des substances incomplètes lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent ; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes »⁷⁶.

S'agit-il, donc, d'une « abstraction » et non pas d'une « distinction réelle » ? Le « lorsque » n'indique-t-il pas un cas, ce qui est le cas à un moment donné ? L'homme, le composé humain, qui est là présent comme une première expérience, n'est-il pas le témoin qui rend invalide la preuve de la distinction réelle et, partant, la preuve hypothétique de l'immortalité ? Descartes refuse catégoriquement de l'admettre. Pour lui,

74. Cf. H. GOUIER, *op. cit.*, p. 354.

75. *Quatrièmes Objections*, p. 446.

76. *Ibid.*, p. 442.

il s'agit bel et bien d'une unité de composition et non pas d'une unité de nature⁷⁷ :

« on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplètes en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelque autre substance avec laquelle elles composent un tout en soi et distinct de tout autre »⁷⁸.

Il est, en effet, fort difficile à comprendre d'« un tout en soi et distinct de tout autre » (c'est-à-dire l'esprit *ou* le corps) qu'il soit en même temps inclus dans « un tout en soi et distinct de tout autre » (c'est-à-dire, l'esprit *et* le corps). Pour Descartes, toutefois, la difficulté disparaît une fois que son *Deus ex machina* intervient pour imposer sa volonté infinie et toute-puissante.

Rappelons, encore une fois, sa lettre à Gibieuf que nous avons citée plus haut :

« il faut revenir à la règle », a-t-il dit, « que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction, est absolument impossible, car autrement, Dieu serait trompeur »⁷⁹.

C'est donc Dieu, ce même Dieu cartésien, qui garantit que la contradiction dans une même idée serait impossible, et ceci absolument. Or, une substance, une même substance, qui est tantôt complète, tantôt incomplète implique contradiction qui « répugne aux idées que j'en ai » et, entre autres, « à celle que j'ai de sa distinction ». Que la substance doit être telle qu'elle est en tant que substance, c'est Descartes lui-même qui l'affirme dans son entretien avec Burman, lorsqu'il dit :

« on ne peut pas se demander si l'âme est une substance, ou au contraire un mode, ni dire qu'elle peut être l'une et l'autre, parce que c'est une contradiction ; si elle est l'une, elle n'est pas l'autre »⁸⁰.

C'est ainsi que, selon les règles mêmes du système, la présence humaine ne saurait qu'invalider les fondements de la métaphysique cartésienne. Car la présence humaine rend la distinction de l'esprit ou du corps, pris séparément, équivalente à une abstraction, c'est-à-dire à rien d'autre qu'une distinction formelle et, par conséquent, purement et simplement méthodologique.

Il est entendu que l'argument constant de Descartes sur ce point est que l'esprit est une substance qui peut exister en soi parce qu'on peut nier d'elle toutes les autres.

« l'idée d'une substance étendue et figurée est complète à cause que je la puis concevoir toute seule et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai les idées »⁸¹.

77. Cf. H. GOUIER, *op. cit.*, p. 354 ff.

78. *Quatrièmes Objections*, p. 442.

79. Cf. *supra*, note 73.

80. *Entretien avec Burman*, p. 1379.

81. *Lettre à Gibieuf*, p. 1141 ; cf. 2^o *Méd.*, p. 277 ; *Discours*, IV, p. 148 ; *Principia*, I, 60, p. 598 ; 1^{re} *Obj.*, p. 349, 359 ; 2^{es} *Obj.*, p. 369 ; 3^{es} *Obj.*, p. 404 ; 4^{es} *Obj.*, p. 424.

C'est donc cet argument que nous devons examiner dans le paragraphe qui suit.

9. Les doutes d'Arnauld sur la possibilité d'une connaissance « complète » d'une chose, sont présentés avec un exemple. Supposons, dit-il, que quelqu'un sache que le triangle inscrit au demi-cercle est rectangle ; mais qu'il doute et, même qu'il nie la relation des carrés de ses côtés. Cet homme pourrait conclure, selon le raisonnement cartésien que ladite relation « n'appartient point » à l'essence du triangle puisqu'elle est l'objet d'un doute. Et que, par conséquent, il demeure en l'esprit,

« une claire et distincte connaissance qu'un des angles de ce triangle est droit, ce qu'étant, Dieu même ne saurait faire qu'il ne soit pas rectangle. Et partant, ce dont je doute, et que je puis même nier, la même idée me demeurant en l'esprit, n'appartient point à son essence »⁸².

Descartes répond :

« (nous concevons) que le triangle au demi-cercle est rectangle sans apercevoir que le carré de sa base est égal aux carrés des côtés... (mais) nous ne pouvons pas concevoir ainsi clairement un triangle duquel le carré de la base soit égal aux carrés des côtés sans que nous apercevions en même temps qu'il est rectangle ; mais nous concevons clairement et distinctement l'esprit sans le corps et réciproquement le corps sans l'esprit »⁸³.

Le critère souligné par Descartes est, ainsi, la réversibilité. En premier lieu je peux concevoir le corps sans l'esprit comme me l'enseigne tous les jours l'expérience commune. Mais pour que la distinction soit établie comme réelle il faut, d'après les règles établies, que le jeu soit réversible. En d'autres termes, il faut que je puisse aussi concevoir l'esprit sans le corps. Descartes, nous l'avons vu, affirme que cette dernière expérience est incontestable et il le répète à plusieurs reprises.

Examinons donc les raisons qui l'ont fait parvenir à cette constatation. Nous les trouvons principalement dans la *Seconde Méditation* :

« La méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes... jusqu'à ce que j'ai appris certainement qu'il n'y a rien au monde de certain... je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ».

Retenons ces points : Descartes pense premièrement ⁸⁴ le monde et les choses de ce monde ; il découvre qu'il peut en douter. Le doute n'est justifié, d'ailleurs, que par une série d'expériences sensibles⁸⁵ :

« je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? »

440 ; 5^{es} *Obj.*, p. 483-4 ; 6^{es} *Obj.*, p. 537 ; A *Clerelier*, p. 512 ; A *Mesland* (2-5-1644), p. 1168.

82. *Quatrièmes Objections*, p. 425.

83. *Ibid.*, p. 444.

84. Cf. *Sixième Méditation*, p. 320.

85. *Ibid.*, p. 322 ; cf. l'exemple de la tour qui semble d'abord ronde et par la suite carrée ; si c'est « l'entendement seul » qui corrige l'erreur du sens (cf. *Sixièmes Objections*, p. 541) il ne pourrait pas le faire sans le secours des sens.

Le doute se porte, très exactement, non sur les corps que Descartes est en train de penser, mais sur la réalité de ces corps, à savoir, sur leur existence extérieure. C'est en pensant les corps et en doutant de leur réalité que Descartes se découvre lui-même comme le sujet ou la substance de ces pensées.

« il n'y a donc point de doute que je suis, si je me trompe... enfin il faut conclure... que cette proposition : je suis, j'existe est nécessairement vraie ».

Ce que Descartes connaît premièrement avec certitude c'est l'esprit ou l'âme qui pense les corps. Une fois la dualité établie, entre l'esprit et les corps, il passe en revue les attributs de chacun :

« par les corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti... qui peut être mû... »

Ensuite, il passe aux attributs de l'âme :

« les premiers sont de me nourrir et de marcher... un autre est de sentir... un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient... je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense... »

C'est ainsi que Descartes peut finalement conclure :

« or il est très certain que la connaissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ».

C'est ce raisonnement qui fait que Descartes est certain d'avoir complété le jeu de réversibilité et, par conséquent, de pouvoir affirmer qu'il peut concevoir l'esprit sans les corps. Mais, nous l'avons vu, si le doute révèle le « je suis » c'est, en premier lieu, un doute sur les corps. Donc, lorsque Descartes, en la *Sixième Méditation*, fait la distinction entre la conception pure et l'imagination et qu'il affirme notamment :

« je trouve en moi les facultés d'imaginer et de sentir sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas réciproquement elles sans moi »,

ceci est fort douteux ; car sans elles, il n'aurait pu rien concevoir et, plus particulièrement, il n'aurait pu concevoir qu'il doute, pour pouvoir ensuite arriver à la conclusion qu'il existe⁸⁶.

C'est donc la réflexion sur les corps qui révèle la pensée, car la pensée est toujours une pensée sur les corps, toujours une pensée de quelque chose. Ainsi, comme je ne peux pas « concevoir un triangle duquel le carré de la base soit égal aux carrés des côtés sans que j'aperçoive en même temps qu'il est rectangle », de même je ne puis apercevoir clairement et distinctement l'esprit sans apercevoir en même temps qu'il est un esprit qui ne pense, à sa façon, que les corps.

Il est évident qu'on trouve ici une différence qu'il ne faudrait pas oublier. A savoir, que je peux affirmer avec certitude l'existence de l'esprit-

86. Il est important de noter ici que c'est précisément la réfutation de cette affirmation de Descartes qui constitue le fondement de la théorie kantienne.

qui-pense-les-corps mais je ne peux pas en faire autant pour l'existence de ces corps. Cette différence, néanmoins, ne repose que sur une conception ambiguë de l'existence. Je peux affirmer que l'esprit-qui-pense-les-corps existe car l'idée que j'ai de l'esprit coïncide parfaitement avec la chose qu'elle représente ; autrement dit, il y a une corrélation immédiate entre l'idée de l'esprit et la chose elle-même. C'est le seul cas où cette corrélation se présente comme un fait primitif qui ne dépend d'aucune chose « extérieure », qui est l'objet d'une expérience immédiate et interne⁸⁷.

En revanche, le corps-pensé-par-l'esprit, se pose nécessairement comme une double existence : en premier lieu, comme l'existence de l'idée qui est présente dans l'esprit-qui-pense-les-corps, et, deuxièmement, comme l'existence d'une chose extérieure qui est représentée par l'idée. La première existence est indubitable car elle est identique avec le fait primitif. Ceci, nous l'avons vu, Descartes l'affirme en disant :

« les idées si on les considère seulement en elles-mêmes et qu'on ne les rapporte point à quelque chose autre, elles ne peuvent être fausses »⁸⁸.

Et nous disons qu'elle est identique avec le fait primitif car celui-ci ne saurait même être pensé sans les idées du « corps-pensé-par-l'esprit » qui ne sont autres que ces :

« formes ou attributs qui *suffisent* pour me faire connaître »⁸⁹

que le fait primitif est, en effet, une substance. Rappelons, à cet égard, la précision offerte par Descartes :

« car nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister nous appelons de nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés »⁹⁰.

C'est seulement la deuxième existence, à savoir celle de la « chose » à laquelle les idées sont rapportées qui constitue le nœud du problème et qui peut être mise en doute.

L'ambiguïté de deux existences que nous avons évoquée plus haut, à savoir l'existence de l'idée qui est présente dans l'esprit et l'existence de la chose présumée que cette même idée représente, ne fait qu'obscurcir l'illégitimité de l'argument cartésien sur la distinction réelle. Il y a deux corrélats : l'idée et la chose. Descartes met hors circuit la chose et maintient l'idée correspondante dont l'existence ne saurait être mise en doute. L'existence de l'idée lui révèle en effet l'existence du *cogito* comme un fait primitif.

« par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seule-

87. Cf KANT, *op. cit.*, B 274 ff.

88. *Méditation*, p. 286 ; *Principia*, I, 13, p. 576 ; cf. *supra* § 1.

89. *Quatrième Objections*, p. 442.

90. *Ibid.*, p. 442.

ment entendre, vouloir, imaginer mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »⁹¹.

Il est bien entendu que vouloir, imaginer, sentir, etc. se réfèrent toujours à quelque chose qui est voulu, imaginé ou senti et cette chose, à ce niveau, n'est pas une chose extérieure ou réelle mais son idée correspondante qui est dans l'esprit :

« je dois être persuadé que ma pensée est ou existe à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde... nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir, que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence »⁹².

De là Descartes conclut que la « chose qui pense » c'est-à-dire l'esprit, « est entièrement distinct du corps puisque l'existence de l'esprit est vraie encore même si l'existence des corps est présumée fausse ».

Explicitons ce point : il est manifeste que la conclusion de Descartes est fondée non pas sur la non-existence des idées qui représentent le monde (car, comme nous l'avons vu, ce sont ces mêmes idées qui révèlent la substance pensante) mais sur la non-existence possible de leurs corrélats immédiats, c'est-à-dire du monde extérieur. Il est donc parfaitement légitime d'inférer *qu'à ce niveau* — où l'existence du monde extérieur est mise hors circuit — l'esprit est entièrement distinct. Car, à ce niveau, l'esprit est une substance complète conçue comme :

« une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »⁹³

et qui, en outre,

« est tellement précise et différente de toutes les autres (c'est-à-dire du monde extérieur) qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère *comme il faut* »⁹⁴.

Mais Descartes ne termine aucunement sa démonstration à ce niveau-ci. Par une longue procédure, dont la subtilité n'a nul besoin de nous occuper ici, il procède à démontrer comment précisément, ce monde extérieur qui a été provisoirement mis hors circuit, est remis triomphalement à sa place comme une chose qui existe réellement, corrélat immédiat et cause réelle des idées :

« mais pour ce qui est des autres choses... il est certain... de cela seul que Dieu n'est point trompeur... que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude... car par ma nature... je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données »⁹⁵.

Au premier niveau, où les idées étaient les formes qui révèlent l'esprit, celui-ci se présentait *comme* une substance qui ne comprend en soi que ces

91. *Principia*, I, 9, p. 574.

92. *Ibid.*, I, II, p. 575-6.

93. *Ibid.*, I, 51, p. 594.

94. *Ibid.*, I, 45, p. 591.

95. *Sixième Méditation*, p. 325-326.

idées mêmes, étant, outre cela, *entièrement* distincte et indépendante de toute chose « extérieure » dont l'existence était mise, provisoirement, en doute. Mais une fois que cette dernière existence est ré-établie, et qu'on progresse à un niveau supérieur où il y a une corrélation immédiate entre l'idée de la chose et la chose elle-même, et où la chose se révèle, d'après Descartes, comme la cause formelle et éminente des idées, il est manifestement illégitime que l'on puisse soutenir que cette distinction et cette indépendance restent encore, et en effet, réelles. Car nier la cause de son effet implique contradiction.

En somme, si nous maintenons les affirmations de Descartes dans le cadre d'un Idéalisme pur ou subjectif, la distinction réelle demeure une constatation incontestable dont le statut ontologique ne saurait être mis en doute. Mais la démarche cartésienne ne connaît cet Idéalisme que comme un point de départ provisoire, un tremplin qui lui permet de se plonger ensuite dans le Réalisme le plus rigoureux, qui est l'expression finale aussi bien que l'intention prédominante du système. C'est précisément ce réalisme qui réduit le principe de la distinction à ses propres dimensions, à savoir aux dimensions restreintes dans la sphère purement méthodologique.

10. Dans les paragraphes précédents nous avons essayé de présenter certaines inconséquences apparentes qui sont, semble-t-il, inhérentes dans le système cartésien : Descartes a trop insisté sur le principe de la distinction. Est-ce parce que, comme le dit Albert Rivaud ⁹⁶, Descartes « jugeant superflu de tout dire, a parfois simplifié l'expression de sa pensée, jusqu'à la dérober au lecteur » ? Descartes insiste sur le fait que la démonstration de la distinction qui est entre l'esprit et le corps, malgré le fait de leur union substantielle, est le principal dessein de sa philosophie. Il n'a pas convaincu. Nous pouvons dire avec Alain ⁹⁷ :

« pendant que nous essayons d'accorder ici, de nier là, et enfin d'expliquer par le poids de l'histoire pourquoi il n'a peut-être pas tout dit comme il fallait, lui, par les lois non-écrites de la gloire, il subsiste tout ».

Nous pouvons essayer de répondre pourquoi Descartes, « a jugé superflu de tout dire », pourquoi, en effet, « il n'a pas tout dit ».

La distinction, selon les analyses précédentes, ne paraît que comme méthodologique ou formelle ; elle est jugée nécessaire dans le cadre épistémologique proprement dit mais contradictoire dans une sphère ontologique ou réelle. La distinction formelle est définie par Descartes comme abstraction de l'esprit ou comme une conception imparfaite (§ 8). Nous l'avons vu également, et à plusieurs reprises, reconnaître expressément que la connaissance parfaite et complète n'appartient qu'à Dieu seul (§ 6). Ensuite Descartes procède à l'affirmation que l'union est substantielle et il est, pour le moins, curieux que les contradictions impliquées dans

96. *Histoire de la philosophie*, t. III.

97. *Idées* (1942).

cette dernière doctrine ne semblent aucunement l'embarrasser. Pour lui, le « dessein principal » n'est autre que de démontrer la distinction qui est entre l'âme et le corps ou les choses matérielles, nonobstant le fait que l'union reste toujours omniprésente — point de départ et aboutissement final de sa doctrine (§ 9). Comme H. Gouhier le constate, « le doute n'a nullement coupé l'âme de son corps : à aucun moment il ne s'agira donc pour lui de coller les morceaux ». C'est dans le § 7 que nous disons : « là où la pensée de Descartes se soucie exclusivement de considérations méthodologiques, son expression ne laisse aucun doute sur le caractère provisoire du principe de la distinction ». Enfin, dans la *Quatrième Méditation* nous lisons ce passage qui est, nous semble-t-il, d'une importance capitale :

« de plus il me vient encore en l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble ; car la même chose qui pourrait, peut-être, avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers ;... en sorte que j'existe et sois placé dans le monde comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres »⁹⁸.

Ces éléments, considérés dans leur ensemble, nous conduisent à supposer que la vraie doctrine cartésienne est celle que l'auteur n'a pas formulée expressément, celle pour laquelle il n'a pas, pour ainsi dire, consacré une *Septième Méditation* qui serait son expression claire et distincte. Cette doctrine se trouve parsemée dans tous ses écrits, elle est sous-jacente au système. Il ne faut pas pour autant conclure que Descartes l'a intentionnellement dissimulée ou cachée. Elle se trouve précisément, ainsi qu'il l'a dit de l'âme, « unie » avec le corps entier des *Méditations* sans qu'elle soit pour cela étendue par tout le corps ; car cette doctrine c'est l'âme de son système. Descartes ne pense aucunement que la Réalité puisse être conçue comme découpée en morceaux indépendants et distincts ; il reconnaît la communauté de tous les êtres. Mais il ne peut pas et ne veut pas la voir dans ce monde des choses qui, lui, n'appartient effectivement qu'au domaine d'un entendement fini et créé. Son insistance sur le principe de la distinction, ce qui constitue son « principal dessein », ne peut donc être compris que sous la lumière de cette phrase qui paraît sans prétentions à la fin de sa *Lettre à Gibieuf* que nous avons citée plus haut (§ 8) :

« car autrement... nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité ».

Le souci principal de Descartes ne fut autre que d'assurer l'action de l'homme *dans la vie* en établissant les « règles pour la direction de l'esprit » afin d'ériger la science sur un fondement sain et solide. Il cherche une règle pour assurer la vérité, une vérité qui n'est d'ailleurs que strictement humaine et qui consiste, comme il l'a dit expressément, en la « connais-

98. *Quatrième Méditation*, p. 303.

N. A. Kaloyeropoulos

sance vraie » de ce que l'esprit humain « peut atteindre » dans le cadre modeste de sa nature discursive et finie (§ 7).

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? », s'interroge Descartes. « C'est de cela seul que la volonté étant plus ample que l'entendement, je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas »⁹⁹.

Cette science, seule garante d'une intersubjectivité efficace, Descartes ne la conçoit que comme une science « possible »¹⁰⁰. La fiction se trouve, bien sûr, transformée en dogme mais le dogmatisme dont il s'agit n'est cette fois ni psychologique ni objectif — il est bel et bien un dogmatisme transcendantal¹⁰¹.

Or, au-delà des réalités accessibles à cet entendement, il faut admettre que Descartes reconnaît une autre réalité — celle que « Dieu seul puisse la connaître ». C'est pourquoi les contradictions inhérentes au système, qui est un système fondamentalement rationnel, ne lui causent aucun souci :

« car la même chose qui pourrait peut-être, avec quelque sorte de raison, sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers... en sorte que j'existe et sois placé dans le monde comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres ».

Ainsi, la communauté des êtres, comme un tout englobant, donne le sens à chaque être qui se présente nécessairement comme morcellé et distinct à cause de la nature finie et discursive de l'entendement humain ; et cette communauté n'est autre que la sphère infinie d'une Réalité suprême et sublime qui dépasse les capacités rationnelles de l'homme et qui est identifiée par Descartes avec la notion de Dieu. Assurer la vérité des idées par la garantie divine, est-il autre chose que d'élargir la signification de l'idée en la posant dans son contexte infini ?

Mais alors, qu'en est-il de l'erreur humaine ? L'homme qui reste condamné à ne jamais avoir « l'intuition de tout à la fois », étant ainsi privé de la possibilité même de concevoir le vrai sens de l'objet placé dans son contexte intégral, ne se trouve-t-il pas face à face avec sa fatalité ontologique, à savoir l'insuffisance de sa raison pour atteindre la vérité ? C'est ainsi que la démonstration tragique de la finitude de son esprit discursif peut céder la place à la foi et l'irrationalité, dorénavant seules garantes de la vérité¹⁰².

N. A. KALOYERPOULOS

99. *Ibid.*, p. 306.

100. Dans le sens même où Kant a parlé de l'« expérience possible ».

101. Cf. *Supra*, § 3, note 11.

102. Nous pouvons aboutir par cette analyse au fondement d'une nouvelle hypothèse concernant le statut de la Catégorie de la Relation. La Communauté qui, selon Kant, est à la base de la Causalité n'est plus, dans cette perspective, une « catégorie » dans le sens kantien, c'est-à-dire d'une origine soit inconnue soit contingente. Elle est bel et bien une connaissance a priori ; elle constitue ainsi le premier donné ontologique qui subit par la suite le « morcellement » en objets multiples à cause de la nature discursive et finie de l'entendement humain. Nous pensons que cette hypothèse est pleine de conséquences dans le cadre moral et dans le cadre esthétique pouvant conduire à une reconstitution complète de la pensée philosophique.

A Commentary on STROPHES AND ANTISTROPHES

By L. Bargeliotes
Assistant Professor
University of Athens

N. KALOYERPOULOS, *Strophes and Antistrophes*, (in greek). Athens, 1985. In a condensed manner the author expresses the essential outlines of his philosophy which he calls the « Theory of Totalisation », comprising an epistemological, an aesthetic and a moral theory. The starting point of his theory of knowledge is his interpretation of the « origin » of the category of Relation. Mr. Kaloyeropoulos traces the three basic Kantian categories back to Plato's *Philebus*. He maintains that what Kant calls « Totality, Limitation, Community » corresponds to the Platonic terms « infinity » (*apeiron*), « finite » (*peras*) and « cause » (*aitia*) — the only difference being that Plato places on an ontological level what Kant rightly restricts into a purely epistemological level. According to the author, what is « given » is Totality or « Infinity ». This infinity (an undetermined *Gestalt*) is further split into « clear and distinct ideas » by the active intervention of the human mind when this latter applies the category of Limitation in order to remedy its own natural incapacity to have « intuition of everything at once » as Descartes put it. The consequences drawn by the author from this epistemological process are: 1. The « idea » and its corresponding « object » in the world of experience is a pure logical construction thoroughly devoid of « ontological » status; it is the human mind's activity that splits the world (the « given ») into « objects » which are then considered as if they were « clear and distinct ideas » independent from each other in the Cartesian manner. 2. The mind « retains the memory » of this operation and, as the author claims, it is for this reason alone that the category of relation is known *a priori*. Accordingly, Relation (community, *koinonia*) is neither a Humean « habit » nor a Kantian « category » of unknown origin. It is an « *a priori* knowledge » being a reminiscence of the initial « given ». Totality is understood by the author as the only link between epistemology and ontology. Then Mr. N. A. Kaloyeropoulos proceeds to the formulation of an Aesthetic and a Moral theory.

A « Strophe », is the domain « of logic and science ». However, a strong counter-movement, which the author calls « Antistrophe », is what determines the *irrational* aspect of man. The « strophic » movement corresponds to the Apollonian element in the human psyche, whereas the « antistrophic » movement corresponds to the Dionysian element. On the basis of these considerations Mr. Kaloyeropoulos proceeds to formulating four categories (called « the aesthetic categories ») which are *constitutive* of aesthetic experience. The first two, corresponding to the epistemological categories of Quantity and Quality, are the categories of « extension » and of « intension ». In Art they correspond to the

«grammic» or «linear» element (space) and to the «chromatic» or «color» element (degree of intensity) with which the spectator «identifies himself». This is a new approach to «mimesis» in so much as it is not the imitation of nature by the work of art but an imitation of the work of art by the spectator, an imitation of the object *by the subject*. The third category, called by the author «category of Illusion», effects the fusing between object and subject and it is what links the first two categories (pertaining to the «sensible») with the fourth category (pertaining to the «supra-sensible»). The fourth category is the final attainment of «totalisation» and this gives the feeling of happiness and freedom. The subject *feels* its union (which is a re-union) with the initial infinite totality, the essence of Being. It is worth noting that the author places Freedom entirely outside the «rational faculty». In this connection he remarks: «if we did not *know* that the state of Totalisation exists and can be attained, the notion of Freedom in the world of experience would be utterly unknown». Further on the author proceeds to the formulation of his moral theory. He claims that every human being is «bound» to search for a Symbol (or «Idol») in its way home to Totalisation, irrespectively if this symbol is «good» or «bad». In this sense, the author says that «the motive that moves the Saint and the criminal is the same». This eliminates any positive distinction between good and evil which are purely relative notions determined by purely empirical considerations in the world of phenomena, and within the framework of Illusion. Mr. Kaloyeropoulos' view summarized in his book *Strophes and Antistrophes* presents under a new light the old distinctions between the rational and the irrational, the Apollonian and the Dionysian, rendering these notions more comprehensible to the human mind and feeling.

L. BARGELIOTES
(Athens)

DIOTIMA

REVUE DE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE
REVIEW OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

EDITOR AND DIRECTOR
E. MOUTSOPOULOS
PROFESSOR AT THE UNIVERSITY OF ATHENS
MEMBER OF THE ACADEMY OF ATHENS

MANAGING EDITOR
L. BARGELIOTES
ASSISTANT PROFESSOR
AT THE UNIVERSITY OF ATHENS

PROCEEDINGS
OF THE
THIRD INTERNATIONAL WEEK
ON
THE PHILOSOPHY OF ART
CORFU 1984
PART II

15
1987

PUBLICATION DE LA SOCIÉTÉ HELLÉNIQUE D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
A PUBLICATION OF THE HELLENIC SOCIETY FOR PHILOSOPHICAL STUDIES

THE FUNCTION OF THE AESTHETIC CATEGORIES

Preamble: *The process of imitation.*

In this paper I shall try to present as briefly as possible an aesthetic theory which, if fully developed, can cover a much wider field with implications on the ethical sphere. I shall begin with an analysis of the Kantian set of categories and then proceed to the deduction of a new set of categories which I will call Aesthetic Categories. These categories, which I will then try to expand, must be understood as *constitutive* of aesthetic experience in the same manner as the Kantian categories are *constitutive* of rational experience. It will then be seen that the evaluation of a work of art can be fully explained as a subjective process of imitation. The imitation I am talking about is somewhat different from that as understood by the ancient greek thought. In greek thought, imitation was a relation between the work of art and the natural object. In my meaning, imitation is a relation between object and subject, i.e. between the work of art and the spectator. What is of importance here is the fact that the work of art implies a message which the spectator unconsciously imitates and in this manner he acquires the same characteristics as those *implied* by the work of art. As a prerequisite therefore of aesthetic appreciation I posit this psychological process of imitation which in fact is a fusion between the contemplating subject and the object of art. If man was not a mimetic animal art appreciation would be impossible. Once the mimetic principle is posited, the question arises as to what is the message implied by the work of art. I will follow the argument in this order: 1. What is the function of the Kantian Categories? 2. How can we arrive at the deduction of aesthetic categories? 3. What is the table of the Aesthetic Categories?

1. What is the function of the Kantian Categories?

Kant has given us an insight into the boundaries between rationalism and irrationalism. He showed where rational knowledge ends and by showing this «limit» he left us suppose some unknown beyond which must be understood as the field of irrationality. After Kant we can more clearly distinguish between Caesar's world and God's.

Now in Caesar's world of rationality the initial unknown «X», as Kant put it, is «given» to the mind. The mind then applies to it the forms of intuition (space and time) and the Categories of Understanding in order to transform it (and thereby alter it) into the known world of experience. As it is known, Kant gives four sets of Categories which he calls Quantity, Quality, Relations and Modality. Each set contains three Categories which, as Hegel rightly saw, proceed in a dialectical order of thesis, antithesis and synthesis. Kant himself says that the third Category in each group is the result of the combination of the first Category with the second. In this manner, the Unity of Plurality gives *Totality*, the Negation of Reality gives *Limitation* and the Cause/Effect relation of Substances gives *Community*, whereas the Existence of Possibility gives *Necessity*. For our purposes we shall insist on the first three main Categories, i.e. Totality, Limitation and Community.

According to the Kantian model, the formal intuition of space is the primordial screen of consciousness. This pure intuition has the double characteristic of being a Unity of Totality and, as the screen of human consciousness, of being *necessarily* Infinite. Therefore Infinite Totality is the first form in which the unknown given X is represented within the human mind. *This Infinite Totality therefore is the first human knowledge*. On the other hand the inter-relation of the various categories makes it evident that the initial Unity of Totality is split into Plurality by the Category of Limitation and Reality, prior to its Negation by Limitation, *must* be conceived as Totality. This leads to the very important conclusion that Community emerges as an a priori Category *because of the fact* that the splitting of Totality into Plurality by Limitation has indeed occurred within the human mind. May I be permitted to insist on this point. Kant never attempted to explain why Community is an a priori Category.

For Kant the whole categorial apparatus is given as a biological contingent fact. However, with the foregoing remarks we can see why this is so. If the original «given» to human consciousness is Infinite Totality and the empirical world of Plurality is the result of an operation of the human mind, it is evident that the Community of Substances is not a contingent a priori category but it is a necessary *a priori knowledge*, being the *reminiscence* of what has actually occurred in the human mind. Indeed, the human mind knows prior to any experience that it is itself that divided the given Infinite Totality into clear and distinct ideas by the application of the Category of Limitation. It knows therefore that Community is a primitive fact. *What is first «given», is the World as an undetermined Unity of Totality.*

This conception we find that it is also confirmed if we look back to the platonic model. The causal sequence (in Kant's terminology): Totality, Limitation, Community may be considered as identical to what Plato calls in the *Philebus* the Infinite, the Finite and the Cause. For Plato the object emerges from the «mixture of the infinite with the finite» whilst for Kant the world of experience is created within the human mind by the application of Limitation on the original Totality.

It has now become evident that before man is conscious of an isolated, distinct, determined object, he is firstly aware of a Totality which is the world of Being as given to him on the spatio-temporal screen of consciousness. The human mind is so constituted by nature that it has no ability to have a unified intuition of all there is. We observe therefore a movement from Totality to the formation of distinct objects which covers the rational activity and which I call a Strophe. And there is an opposite movement (incited by the reminiscence of Community) which tends to cancel the rational sphere and *return* to the initial Totality. This covers the irrational activity which I call Antistrophe. Such procedure is the primary cause which determines human psychology and human action. In final analysis what *links* the human rational activity with the primary truth that is Unity of Totality is the category of Community as «a priori knowledge». (In this pattern we can understand better the philosophies of Descartes and of Berkeley but I shall not insist now on this point).

2. The deduction of the Aesthetic Categories.

Now, how is all this connected with aesthetic appreciation? If the rational operation consists in the splitting of the world into objects, could it be possible that the final aspiration of man is the denial of multiplicity and his return to the *initial* Unity of Totality which is the ultimate Reality? We can now come to the deduction of the Aesthetic Categories. What right do we have to suppose their existence?

Human beings irrespective of degree of civilisation or of differing opinions have this in common: they all experience a feeling of pleasure or of pain and moreover they all seem to understand what they mean by the notions of the beautiful and of the ugly. The fact that some people call the same object beautiful while others call it ugly, is sufficient proof that the concept cannot derive from the object. There must be something *in them* which determines this feeling in accordance with the satisfaction or non-satisfaction of an internal *desire*.

Now desires are either physical or mental. The satisfaction of physical desires (such as, for instance, the desire for water when thirsty) gives the feeling of pleasure if there is «adequation» of what is acquired with the particular primary constitution of our nature. E.g. the quality of water must be such as it satisfies the requirements of our sense organs. Whatever «fits» a requirement gives pleasure. Thus physical pleasure must be similar to aesthetic pleasure from the point of view of method. We have the same *genus* but with a particular *differentia*. The object of the aesthetic desire must be adequate not with our physical organs but with our intellectual faculties. Such faculties are twofold — the forms of intuition and the categories. What is adequate to the forms of intuition (space and time) gives pleasure and is called beautiful. A class of beautiful things are those that «fit» the requirements of spatiotemporal order (harmonious proportion, symmetry, composition in space, spatial divisions in accordance with the golden number etc). This meets the greek definition of beauty: it is harmony of parts in relation to each other and each one to the whole. This I would call, following the Kantian pattern, «mathematical» beauty. With regard to the categories, adequation with Quantity and Quality (called by Kant «mathema-

tical categories») must always be referred back to what I called adequation with formal intuitions.

There is however one Category which goes beyond this rule. It is the category of Community which belongs to the «dynamical» group of categories. We have seen how this category is in fact an a priori knowledge — being the *reminiscence* of an act effected by the human mind. Therefore this Category, as a priori knowledge, is the principle which determines the ultimate goal of human desire as such. *It is the desire to reconstruct the original Infinite Totality* and thereby *cancel* the rational operation. In other words, it is the desire to return to the ultimate Being whose existence remains as a reminiscence in the form of the Category of Community. Man cannot bear for a long time being «rational»! This desire (we may call it Will to Totalisation for the Will is the faculty of Desire) is a supersensible and irrational urge, in itself indifferent to practical sensible aims, i.e. indifferent to the object as object of experience. It is therefore easy to see why Kant insists on this point as a prerequisite of aesthetic experience albeit he gives no explanation to it. The apples of Cezanne do not arise the appetite and do not prompt us to eat them!

We have accordingly a ground to believe that there must be a faculty a priori which helps to drive home the ultimate Desire to Totalisation. This faculty comprises the a priori Aesthetic Categories. It remains now to be seen what may be the Table of such categories.

3. The Table of Aesthetic Categories.

By Aesthetic Categories in this analysis I mean an a priori faculty which is similar, although antistrophical, to the cognitive faculty. They are *constitutive* of aesthetic experience. Since the Kantian categories (as Categories of the Understanding) are the transcendental «tools» which split Totality into the multiplicity of the world of phenomena, the Aesthetic Categories (as Categories of Feeling) are the transcendental «tools» whose business is *to reconstruct the split Unity of Totality*. The former constitutes what I call the «Strophic» movement whose God is Apollon. The latter constitutes the «Antistrophic» movement of human reason whose God is Dionysos.

THE FUNCTION OF THE AESTHETIC CATEGORIES

From the deduction it becomes apparent that there must be two sets of categories. The first must pertain to the sensible and must be in reference to the forms of intuition in connection with the mathematical categories, i.e. what concerns extension (space, quantity, extensive magnitude) and degree of intensity (quality, intensive magnitude). The second kind must pertain to the Will of Totalisation which corresponds, as we saw, to the dynamical category of Community as a priori knowledge of the Infinite Totality. Now, a mid term must be sought for, which will explain the process of transformation of an apparent contradiction i.e. the fusion of the sensible with the supersensible. In all, there must be four Categories each one having an element connected with the respective feeling that is created. The Table I have worked out is as follows:

TABLE OF THE AESTHETIC CATEGORIES

<p>1. Of Extension (Quantity) Elements: The Grammic Moods: Exaltation Depression</p>	<p>2. Of Intention (Quality) Elements: The Chromatic Moods: Activity Passivity</p>
<p>3. Of Illusion (Symbolism) Elements: The Projection Moods: Apotheosis Annihilation</p>	<p>4. Of. Totalisation (Community) Elements: Unity of totality Moods: Happiness FREEDOM</p>

We must analyse very briefly each Category separately:

1. Extension.

At this step the aesthetic process in the mind, incited by this category consists in the restitution of a schema in the pure concept of imagination. This is effected by the reduction of the object into a few significant *trends*. Every work of art can thus be reduced into a few linear trends and this is what I call the «Grammic» element (greek gramme, line). The trends are: the Line Upwards, the Line Downwards and the Line in extension (anogrammic, hypogrammic, macrogrammic trends) The effect of the Grammic has been unconsciously emphasized by many artists. Beaudelaire remarks that «the figure owns its charm to the arabesque, that it traces in space». Delac-

N. A. KALOYEROPOULOS

roix said: «there are lines that are monsters: the right line, the serpentine and two parallels». Hogarth draws attention to the serpentine which gives pleasure by conducting the eye «to a sort of hunting or pursuit». The Line Upwards, combined with the Line in Extension, is the very essence of the trend to Infinity. Identification of the spectator (by means of the mimetic principle) with the linear trend to Infinity satisfies the Desire to Totalisation. By contemplating, we follow up the line in its journey to Infinity. Therefore the moods created by the linear effect is Exaltation (upwards) or Depression (downwards). It is either subjection to the spirit of gravity or deliverance from it and flight to Infinity.

The romantic movement in Art has laid particular emphasis on this Category.

2. Intention.

This step determines the power or vigor of the preceding operation. Its element is the Chromatic (greek «chroma», color) — the color effect. Goethe had made the remark that beauty of colors derives from a biological, even *therapeutical*, necessity. We know the division of the spectrum into «warm» and «cold» colors. The thermal class of colors stimulates action. The chemical class has the contrary effect. I shall not insist here on the psychological effect of colors because it is well known. The moods created by the chromatic element is Activity and Passivity. As Bachelard put it speaking of Goethe «color for him was not a simple play of light, it is an *action* in the profundity of being».

3. Illusion (Symbolism).

This Category incites the subject to transcend the particular object of aesthetic experience. The function of this Category of Illusion is to project the particular into the universal. It is not the case, as it is in a logical judgement, to subsume the particular to the universal. It is to *change* the particular into a universal. It is at this moment that the aesthetic object, to use Baudelaire's intuitive vision, «emerges like a World».

Victor Hugo explained love in words indicating that this feeling is born with the projection, made by the lover, of an individual (the

beloved) into the Universe/^{and of the Universe}unto this individual. By embracing the individual, one, in fact, does embrace the World. This is the process of Illusion by means of a *Symbol*. It also shows the intrinsic affinity between Art and Love. The identification of the spectator with the *object* becomes an identification with Infinite Totality — the World. This is Art. The identification of the spectator with a *person* becomes an identification with Infinite Totality — the World. This is Love. When the lover says to the beloved «You are the World to me» this is not mere figurative talk. The object in Art (in like manner as the person in Love) does in fact, as Beaudelaire put it, «emerge like a World». Wackenrode has seen that «every work of art is an illusion to the Infinite». Schelling defined Beauty as «the infinite represented in a finite fashion». For Schlegel «the beautiful is a symbolic representation of Infinity». Infinity is the message of every *true* work of art. This is what the subject is identified with.

The corresponding moods are what I call Apotheosis of Will or Annihilation of Will. There are two ways to identify yourself with the Universe. The one is when the spectator possessed by the moods of exaltation and activity (contributed to by the first two Categories) assimilates the Universe with the object, i.e. with himself. The other is when the spectator possessed by the moods of depression and passivity assimilates *himself* with the Universe. The one takes vigorously possession of. The other gives himself up tenderly in surrender. (There is a masculine and a feminine Art). In these dialectics of activity and passivity we have the two main psychological types of mankind. This is the metaphysical aspect of the Master and Slave complex.

4. Totalisation.

When the third stage has been fulfilled, the Category of Totalisation enables the spectator to experience the sensation of One-ness with All That Exists. It is the *final reconstruction* of the initial Unity of Totality, the accomplishment of the «antistrophic» movement. The feeling of aesthetic experience is now complete. This final stage is the domain not only of Beauty but also of Freedom for it is the cancellation of all reference to anything other than itself. If the Epistemological Categories build up the concept of nature (in its

multiplicity), the Aesthetic Categories I proposed act in the domain of Freedom. Freedom lies only in the world of cancellation of «otherness», in the World of Totalisation which is a homecoming to the Unity of Being. This, as we saw, is the domain of Art and of Love. The return to the original Being, to that «intuition of all at once» (intuition de tout à la fois) which Descartes had reserved «for God alone» is now achieved by the frail human intellect by means of aesthetic experience through the process of identification with an object having the capacity to act as a Symbol of the World of Being. We can now understand better why Art is Divine. Byron's verses can now be seen vested with a new meaning:

Are not the mountains waves and skies a part
Of me and of my soul and I of them?

This is the great achievement of Totalisation. And at this point, the aesthetic theory leaves the door wide open for a revision of the ethical theory.

N. A. KALOYERPOULOS
(Geneva)

N. A. KALOYEROPOULOS

DREAMS OF ILLUSION

A Play, Preceded by a Preface Towards

A NEW THEORY OF AESTHETICS

(Extracts)

DREAMS OF ILLUSION

Extracts

A General Review of the Theory of Aesthetics

In aesthetic experience, as we have seen, there is contact between the contemplating subject and an **object** which has a form presented in sensuous perception in accordance with the objectifying procedure employed by human understanding. Now, perception **per se** as long as it remains an operation of human reason pertains to the domain of human **knowledge** but it is entirely independent from **feeling**. Feeling is only created by means of the identification of the spectator with the object. When this extra-logical operation of identification has taken place, the thing contemplated has become an **aesthetic object**.

The fact that not all objects of sensuous perception are "aesthetic" shows that the process of identification implies an **affinity** between subject and object. The feeling created by such identification is known as **pleasure** or **pain** and, if the former, the object is called beautiful, if the latter, it is called ugly. Therefore the recognition of an object as aesthetic, i.e. as producing pleasure or pain, must be the result of a judgement which subsumes a known particular (the aesthetic object) to something general which is yet to be found. Since now, as we said, the aesthetic object is identified with the contemplating subject and the two have been fused into one, it follows that an aesthetic judgement subsumes the object-subject

as a particular unity to the general which is sought for as a final end. If this subsumption is successful then the feeling created is beautiful; if not then the feeling is ugly. We have seen in our analysis of the cognitive function that the Infinite Totality is the **first given** which constitutes the primary human knowledge of the World. The rational categories have then **split** this primary knowledge into constructed objects. We must now see how the aesthetic categories can **reconstruct** the original Unity (destroyed by Limitation) and how Feeling emerges with the attainment (or not) of the final end which is nothing else but the return to the primary Unity of Totality, i.e. the fusion and participation of the feeling subject into and with All That Is. This stage of ultimate finality we shall call, for want of a better name, "Totalisation".

Since sensuous perception, whether real or imaginative, is the only means to establish contact between subject and object and sensuous perception implies form, it is of particular importance to examine how form, per se, incites the creation of feeling and how aesthetic appreciation in its final stage transcends form in the achievement of Totalisation. We shall thus see how the cognitive faculty **cancel itself** in the attainment of happiness and bliss through aesthetic appreciation. It will by now have become apparent that the goal of the process of aesthetic appreciation is the attainment of Totalisation when the aesthetic function of Unity of Totality (of the World as a Whole) cancels the cognitive function of individuation (of the World as split into objects). As in the dance of a chorus in a Greek play, man's soul effects two movements, a "strophe" (cognitive function) and an "antistrophe" (aesthetic function). The former movement is the territory of the phenomenal world of multiplicity, of understanding, of Logic, of Mathematics and of Science. The antistrophic

movement is the domain of Feeling with three main subdivisions, namely Art, Love and Ethics. In this latter movement we also class the phenomenon of political or religious fanaticism.

General Remarks.

1. It is obvious that the purpose of the **whole** process is the attainment of the final Unity of Totality. The last category which, as we saw, emerges necessarily as an antistrophic urge to the initial Unity of Totality, pulls the subject like a magnet - it is the basic underlying principle of human existence, human endeavor and human aspiration. If we have presented the four categories in a sequence, this we have done only for convenience's sake obeying the necessity of a temporal thinking imposed by the structure of the mind. The whole system, however, for the complete man, should be conceived as a unified whole, like a magnetic field which has no forces that come first and others that follow, but is one and whole.

2. If we have been able to uncover this unconscious working of the human mind we owe it to the analysis of the human cognitive faculty which revealed to us beyond any doubt the epistemological category of Community as an **a priori knowledge**. This entirely new discovery has made possible the unveiling of the hidden process of aesthetic experience. Community is the knowledge of the initial given Unity of Totality as the essence of Being prior to its division and splitting into clear and distinct objects, as it was required by the finite and discursive nature of the human intellect. The return to the original Being, to that "intuition of all at a glance" which Descartes had reserved "for God alone", is now achieved by the frail human intellect by means of the aesthetic experience, through the process of identification with an object

having the capacity to act as a symbol of the World of Being. This capacity has been rendered possible by the fact that the object is in accord with the requirements of our cognitive faculty and its suggestions are intensified by the Grammic and the Chromatic elements.

3. The reader may now, after this analysis, understand better and under a new light the meaning of the expression that "Art is Divine". In this process from a lower to a higher level of identification and assimilation with the Infinite Totality, the reader may easily recognize of himself the various **degrees** of attainment from the pretty and lovely to the beautiful, the superb and the sublime. This is the function of Art but also, as it may have probably become apparent, this is the function of Love. Love and Art belong to the same **genus** but with a minor **differentia**. For Art is the assimilation with the Universe through the symbol of an **object** but Love is the attainment of Totalisation **through the symbol of a person**, as Victor Hugo very clearly saw it. When the lover says to the beloved "you are the World to me" or "you mean everything to me", this is not mere figurative talk. It is the true expression of an authentic process which takes place in the fathomless depths of the human soul. This fusion with the World some may realize by taking possession of and by conquering, others by merely giving themselves up in surrender. This is the only true metaphysical meaning of the Master and Slave complex. In actual social life there may be mundane "masters" who have the nature of "slave" and mundane "slaves" who are born to be masters.

4. Depending on the position of the observer's mind, the analytic sequence of the aesthetic categories may well be in the inverse order from what is described above. I would say that the sequence we followed in my exposition is the process of the beholder of a work of Art, whereas the sequence

in the inverse order is the process of the Artist-of the creator. If the spectator is the finder of the World, the Artist is its Creator. For the Artist **starts** from the Desire, from the inner urge of the category of Totalisation and proceeds through Illusion to giving shape and form, or in other words, **EXPRESSION** to his Desire. In this light we can know now without ambiguity what "expression" may mean in Art.

5. From the above it becomes clear that the most fundamental Desire of the human mind is what is implied by the category of Totalisation - this most **a priori** of all **a priori** categories. It is the inner urge for the Unity of Totality, for assimilation and union with everything that exists. It is the return to the first given and the cancellation of the world of phenomena. The individual being, possessed by the category of Totalisation, feels the bliss of unification; it feels that it has assimilated itself with all other beings and all together, blended into one another, welded into one another, become One in an all-including, all-possessing embrace. This is attainment of the Essence of Being. Byron's verses can now be seen vested with a new meaning:

"Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul and I of them?"

This fundamental desire of Totalisation cannot be reconciled with the sensible world of phenomena, product of the cognitive faculty of the human mind, without the medium of the category of Illusion; thus Illusion is the pathway to expression. It consists in the choice of an object which becomes the Symbol of Totality. The category of Totalisation when satisfied, permeates the individual being with an orgasmic feeling of bliss; thus Illusion is the pathway to Happiness.

6. If the epistemological categories build up the

concept of nature (in its multiplicity), the aesthetic categories act in the domain of Freedom. It can now be easily understood that the concept of Freedom has no place in the world of nature where everything is conditioned and determined by everything else. Freedom lies in the world of cancellation of "otherness", in the world of Totalisation which is a return to the Unity of Being. As Totalisation is the ultimate supersensible Desire, the concept of Freedom is a primordial guiding principle which **determines** all human action. In the domain of experience (concepts of nature) human will is conditioned by what Kant calls "practical sensible rules"; but the will is conditioned by the supersensible in what concerns the ultimate finality which is the **raison d'être** of the sensible rules. **Therefore** the supersensible urge is indifferent to practical sensible aims. Practical sensible means are no doubt determined by causality and in this domain the will is **not** free. But the very concept of Freedom arises out of the conflict between practical sensible means and ends and the ultimate goal which is supersensible (i.e. the state of Unity of Totality). Man is **bound** to be free in order to attain his supersensible aspiration. In other words, the ultimate aim of the will is the Unity of Totality and the will desires to be free (from sensible obstacles) in order to attain its supersensible aspiration. This state of Freedom from sensible obstacles may be bestowed in Art, Love and Ethics.

7. We saw how, in the cognitive faculty, the category of Community is a reminiscence of the act of mind which produced multiplicity by the application of Limitation on Infinity. This category, as **a priori knowledge**, is what links the mind with the supersensible original status. Now, the aesthetic faculty **cancel**s the act of the cognitive faculty in the attainment of Totalisation. So, the aesthetic category of Totalisation, as the final goal of man's will, is in the domain of the supersensible

what the epistemological category of Community is in the domain of the sensible; but as **realisation** of the initial Unity of Totality, it is the Essence of Being insofar as this essence can possibly be conceived by the peculiar nature of the human mind.

8. Kant saw that the human mind needs a principle to establish the unity of all empirical principles. This principle is the finality and uniformity of nature and Kant took it in the form that particular empirical laws must be regarded under a Unity **as if** an understanding had supplied it. Thus Kant, once again, could not explain how it is possible that this principle is a maxim of judgement. This remains a hiatus in the kantian system in the same manner and for the same reason that the **origin** of the category of Community has remained for him, as we saw, an unexplained fact. Now, as it becomes clear from the above analyses, the principle of finality and uniformity of nature is no longer a curious principle posited in an **as if** manner as Kant was willing to see it. This principle is necessarily imposed upon the mind as an **a priori knowledge** deriving its legitimacy from the Essence of Being, i.e. the initial Unity of Totality as it can be indicated to the cognitive faculty by the category of Community.

9. Science is an attempt to reconstruct the Unity of Totality by rational means. For science tends to discover the laws which unite the phenomena guided by the **a priori knowledge** of Community. Art, Love and Ethics is an attempt to reconstruct the Unity of Totality by irrational (i.e. aesthetic) means. Whenever a scientific discovery approaches the Unity of Totality, this discovery clearly manifests an **aesthetic** effect. In fact, theories like Newton's or Einstein's have generated a revolution in arts in general (poetry, painting, architecture etc) and the whole of mankind shivered with aesthetic emotion at the sight of two men walking on the moon, or of a space-ship being launched for the exploration of the galaxies.

RECAPITULATION

At the beginning of this essay we took a theatrical play as an example and we said that its "raison d'être" is necessarily the expression of a Message which, depending upon the intentions of the writer, can be either particular or universal. We further indicated that such a Message is the essence and purpose of every work of art and it must necessarily emerge from every object of aesthetic appreciation. At this point, having said that the function of a message is "to discern the ideal through the actual" we left any deeper investigation into its real meaning for a later stage. We then went on to examine how the message (whatever its meaning) conveyed by a work of art does reach the beholder who is thus enabled to enjoy aesthetic appreciation.

We found that the necessary premise which makes all aesthetic experience possible is the mimetic impulse, i.e. this natural gift of man, his capacity to imitate. We made it clear that the imitation which concerns us here is not the activity of an artist imitating (i.e. duplicating) nature but the activity of the beholder of a given object of aesthetic experience. It is the beholder who imitates what the object indicates. At this point we have specified that the enjoyment of aesthetic experience is a feeling which is common to all individual beholders although the particular form capable of creating such feeling may differ in space and time; and therefore what would further concerns us here is the universal feeling and not any particular form of any particular beholder.

Having made this clarification we went on to show that the mimetic impulse results in a complete identification between the perceived object and the beholder. Our further analysis, therefore, takes it as an established fact that the process

of aesthetic experience must be studied as if the object of art and the subject (i.e. the beholder who enjoys aesthetic experience) are One.

Since, as we have seen, the object (whatever its form), must convey a message if it is to be aesthetically appreciated, our next step was to examine by what means such conveyance is effected and further, what the ultimate meaning of the message is likely to be. By the analysis of human understanding we arrived at the conclusion that the Category of Community in the cognitive faculty is an **a priori knowledge** which links the mind with the supersensible Reality of Being as this was initially given prior to its splitting into objects by the categories of understanding.

Through an insight into the feeling created by aesthetic experience we have postulated the existence of the Aesthetic Categories which, unlike the categories of pure understanding, seem to give a most significant explanation of aesthetic experience, as Categories of Pure Feeling. These categories exercise the function of a return to the initial Unity of Totality thus cancelling the operation of the cognitive faculty.

Considering the problem from the point of view of the beholder we showed the following sequence in the process: in aesthetic experience the perceptual data emanating from the object with which the beholder identifies himself are screened through the Category of Extension and the Category of Intension. The first, by means of the Grammic element, determines the extension of the beholder in space, i.e. his relation to Infinity. Some ways whereby the linear extension can produce feeling were examined briefly. At this stage, we have seen that the linear trends are mainly three, i.e. Upwards, Downwards or in Length, and the resulting feeling is exaltation or depression. The line, and the object

which evokes it, becomes the Symbol of the upward, downward or extensive trend with which the beholder identifies. The second category, by means of the Chromatic element (the color effect) divided into warm and cold, dark and light colors creates a feeling of activity or passivity, of power or frailty in a sense corresponding to the "masculine" and "feminine" qualities. These two categories, which may be called formal, are suggested by the perceptual form of the object as expressed in sense or imagination (painting, architecture, poetry music). At that stage, the beholder has acquired the "sentiment of being spread over all that" with the resulting feeling of exaltation; or his incapacity to do so with the resulting feeling of depression. Further, he has determined his Force or Weakness with the resulting feelings of passivity or activity. He is now conscious of whether "he can" or "he cannot", but he has yet no cognition of "what". Thus, the formal categories are no more than a preparation of the beholder for something deeper and more profound which is to follow. Many individuals' aesthetic experience, in fact that of many critics and artists is found to end here. However, no matter if they are the subject of cognition or not, the further two deeper and utterly significant categories of Illusion and of Totalisation complete the process of all aesthetic experience. These categories are not suggested by the formal object but are contributed to by the beholder's mind. I have called them emotional or dynamical categories because they are the key to genuine feeling. The category of Illusion by means of the element of Projection induces the beholder to transcend the perceptual form towards the final and most fundamental category of Totalisation which is the achievement of the Unity of Totality with everything that exists - the unification and identification of the beholder not only with the particular object but with the Universal which

is projected into it and of which it is the Symbol. The resulting feeling from this achievement of One-ness with the Universal (through the Symbol) is Bliss and HAPPINESS - therefore happiness is the final aspiration of man. This is the domain of Freedom, being the ultimate cancellation of Causality.

We have further indicated that while this process in the order described, holds good for the beholder it is the inverse order that is followed by the artist - the creator of a work of art. The artist starts from man's fundamental inner Desire, namely the achievement of One-ness, the extermination of the rational plurality, and through the Category of Illusion gives expression to it by means of the formal categories. Thus, Illusion is the bridge between the self and the world of external appearances. The projection is effected either by apotheosis - namely the active absorption of the Universe by the Self, or by annihilation - namely the passive absorption of the Self by the Universe, or the melting of the Self into the Universe. This dualism (activity - passivity) governs not only all human psychology but also the behavior of nature (plus - minus, positive - negative charge).

Having completed the Recapitulation of our aesthetic analysis we may draw attention to certain significant conclusions. The fundamental and ultimate Desire of every individual, the "I-know-not-what" of aesthetic experience, is the Category of Totalisation, the merging of every individual being with the Whole into One. This, as we saw in our description of the epistemological categories, is the recurrence to the initial stage of the given world as a unified whole before its methodological splitting by the human mind into the multiplicity of supposedly isolated and distinct ideas-objects. This recurrence to the initial stage (the reminiscence of which is, as we have said, the category

of Community) brings forth the feeling of bliss. Happiness, therefore, is the result of the achievement of One-ness, when the being feels as One Being with All that Exists. This ultimate Desire has two ways of satisfying itself: apotheosis and annihilation. But apotheosis is Power, and it may manifest itself as destruction, conquest, greed for possession, murder, sadism; annihilation is surrender and it may manifest itself as sacrifice, self-denial, self-destruction, giving-away, suicide, mazohism. We have here a hint of the material that will help us formulate the ethical implications of our aesthetic analysis. But this is material for another work.

L'AVENIR

ACTES DU XXI^e CONGRÈS
DE L'ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE
DE LANGUE FRANÇAISE

ATHÈNES, 1986

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, 75005

1987

LA PHILOSOPHIE: QUEL AVENIR?

Il s'agit, en réalité, de l'avenir de la pensée philosophique. Pour ce faire, il faut citer d'emblée deux présuppositions nécessaires: 1^{ère} hypothèse: le temps et l'espace sont pris comme réels et, par conséquent, nous supposons que l'avenir, à savoir la nouvelle expérience à découvrir, est devant nous, une chose à créer; elle n'est ni préexistante ni coexistante; en effet, si elle l'était, que pourrions nous faire? 2^e hypothèse: le déterminisme est aussi réel car, si l'avenir était le produit du hasard tout discours le concernant serait impossible. Ces deux hypothèses prescrivent le *quid juris* de l'entreprise. Il paraît aussi qu'elles sont implantées dans les racines de l'esprit humain puisque la quête de l'avenir a toujours passionné l'humanité. Ceci est dû, me semble-t-il, au fait que l'homme est le seul animal qui a en lui la notion de l'infini. Cette primauté de l'infini incite la conscience de l'homme à la quête éternelle de l'avenir.

Considérons maintenant la question *quid facti*. L'ancienne division de l'homme en âme et corps ou esprit et matière, bien qu'arbitraire, nous force pour des raisons méthodologiques d'envisager l'avenir de l'homme et de sa pensée sous deux aspects, considérés séparément: l'aspect matériel ou physique et l'aspect que Leibniz appelait «pneumatique» ou spirituel. Or toute prophétie ou prédiction n'a pas été autre chose qu'une extrapolation de la mémoire du passé effectuée selon les capacités transcendantales de l'esprit humain. «L'homme s'explique», a dit Emerson, «par rien d'autre que l'ensemble de son histoire».

Du point de vue matériel, l'avenir de l'homme a toujours été la préoccupation d'un grand nombre de chercheurs ou prophètes qui peuvent être classés en deux catégories: les pessimistes et les optimistes — la dernière catégorie l'emportant de loin sur la première. Ceux-ci, à partir du temps de Malthus ne cessent de mettre en cause cet avenir, mais les calculs de l'économiste anglais pâlissent de nos jours devant les pronostics faits à l'aide des ordinateurs. Les prophètes d'antan, dont le talent se fondait sur une intuition mystique, ont cédé la place aux prophètes d'aujourd'hui qui fondent leurs prévisions sur la rigueur mathématique, l'observation et l'extrapolation des faits empiriques. Un de ces prophètes contemporains, Isaac Assimov, a fait des calculs très intéressants. Il a prouvé notamment que, si

l'accroissement de la population continue au même rythme, il suffit d'une période de 1560 ans pour que la masse humaine (en chair et en os) soit égale à la masse de la terre. Il s'agit là de la fin de l'humanité provoquée par le processus même de son accroissement. Les causes procèdent d'une dialectique interne, due à la nature de l'être humain et de la vie, étant donné que l'essence de l'être vivant implique sa capacité de se multiplier. Là on ne peut que se rappeler Aristote: tout périt par l'excès ou le manque mais est sauvé par la mesure¹.

A ceux qui voient la fin de l'humanité dans sa multiplication s'opposent ceux qui la voient dans sa division. Dans un monde divisé, disent-ils, le conflit atomique causera la fin de l'homme avec une certitude mathématique. Je terminerai ce préambule en avouant que je ne suis pas au nombre de ceux qui croient ni à la mort de l'humanité par la famine ni à sa destruction par la bombe atomique. J'ai dit que l'homme est le seul animal qui a en lui la notion de l'infini. Ceci détermine aussi son avenir matériel. Ma prophétie a la caractéristique de toutes les prédictions: elle est une extrapolation du passé. Les Grecs et les Romains, on le sait, ont résolu leurs problèmes matériels en découvrant les colonies. Les Européens ont démenti Malthus avant la lettre en découvrant l'Amérique. L'homme du XXI^e siècle résoudra les mêmes problèmes en découvrant les galaxies. Les ressources inépuisables de l'esprit humain sont prometteuses.

Qu'en est-il dans le cadre de l'esprit une fois que son contenant matériel semble être sauvegardé? Tout a commencé, comme on le sait, par l'étonnement. Mais, l'étonnement, comment est-il possible? N'est-il pas le produit du jeu dialectique du fini et de l'infini? En effet, c'est parce que j'ai en moi la notion de l'infini que je puis m'étonner en lui comparant la réalité de ma propre finitude. L'homme est né avec une double conscience: celle du fini et celle de l'infini et dès cet instant commence déjà toute l'épopée de la pensée philosophique. A cet égard, me semble-t-il, on pourrait aisément évoquer le témoignage des grands philosophes du passé tels que Platon, Descartes et Kant. Selon Platon, on le sait, les γένη sont trois, l'infini (ἄπειρον), le fini (πέρας) et la relation ou communauté (αἰτία et κοινωνία), comme il le précise dans le Philèbe. Descartes, à son tour, établit la primauté de l'infini dont dépend la connaissance du fini. Kant suit le même chemin que Platon et ceci tout à fait indépendamment de lui, ce qui est, à mon avis, un bon indice de la véracité de cette découverte. Car aux trois γένη de Platon, Kant oppose les trois catégories principales: à l'infini correspond la Totalité, au fini la Limitation et à la relation la Communauté, sans même que l'ordre de succession soit changé, et pour cause, ainsi que nous le ver-

1. Cf. ARISTOTE, *Éth. à Nicom.*, B 2, 1104 a 12: φθείρεται δὲ ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται.

rons. Ces premières notions nous montrent que l'infini est une notion primaire, un fait primitif au sein du sujet, représenté par l'espace pur qui, pour Kant, «zum Grunde liegt». L'espace, comme intuition formelle, devient la catégorie de Totalité ce qui n'est autre que la représentation de l'infini au sein de l'entendement. Sur la Totalité s'applique le fini, cette catégorie de Limitation qui est le propre de la condition humaine. Dès lors, la Relation ou Communauté, loin d'être une «catégorie» dont la présence ou l'origine reste inexplicée (comme c'est le cas dans le système kantien), émerge comme une *connaissance a priori*. Par ce terme, j'entends un fait secondaire, une réalité objective, qui se produit au sein de l'esprit (elle est donc née et non pas innée) et qui est antérieure à la construction du monde empirique. C'est un moyen terme, un «μεταξύ», entre l'*a priori* transcendantal et l'acte final de constitution du monde empirique. La Relation donc ne serait que le résultat, au sein de l'esprit, de cette expérience qui est l'application du fini (condition de l'esprit humain) sur l'infini donné (fait primitif) pour la construction, par l'esprit humain, de l'«idée claire et distincte» laquelle se produit par la mise entre parenthèses de la Relation. Il s'agit d'une distinction fictive qui est le résultat du morcellement, effectué par l'esprit, de la Réalité primitive donnée. Ce n'est pas une distinction réelle *ex natura rei* mais plutôt du genre que les aristotéliens ont appelé distinction de raison raisonnée — *ratio cinata*. La réalité donnée ne peut être conçue comme distincte en soi, la distinction étant l'œuvre de la catégorie de Limitation (peras) et faisant donc partie de la méthode. L'Esse est Un absolument et ne peut être représenté par l'esprit discursif que comme un *nexus* des relations qui s'étend à l'infini. La réalité est Une mais elle devient distincte par la raison raisonnée, à savoir par un acte de l'entendement. Je dirais qu'il s'agit là d'une distinction *ex natura rei post intellectum* et non *ante*, ainsi que Duns Scot l'aurait voulu.

L'homme, dit Descartes, ne peut avoir l'intuition de tout à la fois, bien que, j'ajoute, il peut concevoir, grâce à la notion de l'infini, qu'il *devrait* en avoir une. L'homme est alors obligé de couper le Tout en morceaux pour bien le saisir en tant qu'objet (ou une série de réalités objectives à la façon du dénombrement de la méthode cartésienne qui, pourtant, forme toujours un objet). C'est de cet acte qu'émanent la discursivité et l'intentionnalité de l'esprit humain (ni l'une ni l'autre n'existerait s'il n'y avait pas de catégorie de Limitation). Nous savons maintenant que la communauté des êtres, la *κοινωνία* platonicienne, est *a priori* parce que c'est nous-mêmes qui avons effectué le morcellement du donné primitif de la Totalité en idées claires et distinctes. On voit donc, d'après cette analyse, dans quelle mesure on a pu confondre la méthodologie avec l'ontologie. Nous verrons ensuite pourquoi cette explication préalable des règles qui prescrivent la direction de l'esprit était nécessaire afin d'arriver à la compréhension de ce que je pense être

l'avenir de la pensée philosophique. Retenons le résumé de la démonstration: la Réalité est une totalité non déterminée que l'esprit morcelle, par le moyen de ses catégories, à savoir par sa propre méthode, afin de bien la saisir. La confusion entre méthode et ontologie a conduit l'esprit à considérer le «morceau» créé comme un être réel et non comme une fiction de l'esprit. Plus il pousse la spécialisation à l'extrême et plus il s'éloigne de la vérité. C'est cette explication gnoséologique qui met en lumière la création des divers «systèmes» philosophiques. C'est la *concentration de l'attention* sur un seul produit de ce processus, et la mise entre parenthèses de la relation (en fait, du complexe de relations, étendu à l'infini) qui a incité certains philosophes à proposer tel ou tel système et à l'imposer comme une vérité absolue. C'est dans ce sens, me semble-t-il, que Leibniz a pu dire que toute théorie est vraie en ce qu'elle affirme et fautive en ce qu'elle nie. La mise entre parenthèses et l'oubli de l'altérité, du *θάτερον* platonicien, est la cause de l'erreur humaine.

Pour esquisser maintenant ce qui me semble devoir être l'avenir de la pensée philosophique, qu'on me permette de mentionner un exemple pris de l'histoire de la science. On se rappelle qu'après l'invention du télescope, des chercheurs tels que Tycho Brahe ou Kepler n'ont pas cessé de multiplier les observations et les découvertes. Cependant, ces nouvelles connaissances restaient comme des fragments d'un Tout, arbitrairement isolés. Ce qui manquait, était une théorie globale qui pourrait unifier ces faits isolés jusqu'alors inexplicables, voire contradictoires. Cet état de choses a duré jusqu'à l'arrivée de Newton. L'exemple montre, à mes yeux, une grande ressemblance avec l'état actuel de la philosophie. Nous sommes là, grâce aux grands initiés, devant un amas d'observations, à savoir de «théories» (littéralement, en grec: de ce qu'on voit), qui semblent être différentes ou même contradictoires. Chacun des observateurs semble concentrer son attention sur un seul produit de ce que nous avons appelé le processus du morcellement, qui consiste à l'application successive (donc dans l'espace et dans le temps) de la catégorie de Limitation sur la Totalité primitive. Chacune de ces théories est bien vraie en ce qu'elle affirme mais fautive en ce qu'elle laisse passer inaperçu.

Il semble donc que nous nous trouvons en ce moment à l'heure de Tycho Brahe, un moment qui attend l'arrivée d'un Newton. Je sens que l'avenir de la philosophie doit se définir par l'élaboration d'une théorie générale qui pourrait embrasser et *justifier* toutes les théories philosophiques proposées par les grands philosophes du passé. Toutes ces théories ont été le résultat de la raison raisonnée, elles ne sont que des distinctions *ex natura rei post intellectum*. Il s'agit bel et bien des idées claires et distinctes qui ont émergé après la mise entre parenthèses de la Relation. C'est ainsi que l'on

pourra démontrer qu'aucune n'est «fautive» si elle est comprise dans un contexte d'intuition où le contradictoire ne serait que complémentaire dans le cadre d'une démarche vers la Totalité, ce fait primitif donné. Or une telle théorie universelle qui aurait démontré l'Unité dans la diversité ferait en effet coïncider la vérité avec ce qui est considéré comme l'essence même du beau.

Tout ceci constituerait un pas en avant qui dépend exclusivement de la liberté intentionnelle de la conscience humaine. Mais en aucun cas il ne pourrait être considéré comme fini. Même après Newton il y a eu un progrès. En voici le destin, la Moira, de l'«humaine condition»: lorsque l'homme sera arrivé à la fin de ses poursuites-il pourra toujours lever le doigt et montrer plus loin. Tout ceci parce que l'homme, comme nous l'avons dit au début, est le seul animal qui a en lui la notion de l'infini.

N. A. KALOYÉROPOULOS
(Genève)