

# DOGMA

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

DOI [HTTPS://DOI.ORG/10.46805/DOGMA](https://doi.org/10.46805/DOGMA)

ISSN 2726-6818

# PRINTEMPS

- 2022 -

- MONIQUE GELLY -
- JAMES H. CUMMING -
- JOSEPH STROBERG -
- OLEG MALTSEV -
- ABDELKADER BACHTA -
- RACHEL VIVIANE -
- MARCEL LEROUX -
- NICOLE DELÉPINE -
- GÉRARD DELÉPINE -
- MARCO ANDREACCHIO -
- LUCIEN OULAHBIB -
- IRENA ELSTER -

# DOGMA

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

DOI [HTTPS://DOI.ORG/10.46805/DOGMA](https://doi.org/10.46805/DOGMA)

ISSN 2726-6818

# COMITÉ ÉDITORIAL



## CHIEF EDITOR - Dr. HDR Lucien Samir Oulahbib

French thinker, author, sociologist, and political philosopher who teaches in Lyon, France. In past he was a host at radio Paris 80 and was a reporter, also Lucien Oulahbib was an editor of Magazine Sans Nom, Citizen K. and Technikart, and worked as a freelance journalist for Esprit Critique, Dogma, Marianne and Tumulte.



## ASSISTANT EDITOR - Isabelle Saillot

Docteur du MNHN, fonde le Réseau Janet en 2011 et en est depuis la coordinatrice. C'est après une Maîtrise de Physique (Univ. Paris-7) suivie de quelques années au sein d'un laboratoire de physique du CNRS, qu'elle effectue un DEA puis un Doctorat de psycho-anthropologie.

## MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD



### Liah Greenfeld

«The great historian of nationalism», is an Israeli-American Russian-Jewish interdisciplinary scholar engaged in the scientific explanation of human social reality on various levels, beginning with the individual mind and ending with the level of civilization.



### David Cumin

Maître de conférences (HDR), chargé de cours en science politique et en droit public. Responsable pédagogique de la Licence Droit-Science politique. Responsable pédagogique du Master Relations internationales (RI), 1ère et 2ème années, Enseignement présentiel et Enseignement à distance (EAD).



### Sylvain Gouguenheim

Historien médiéviste et essayiste français. Son ouvrage *Aristote au mont Saint-Michel*, publié en 2008, a fait l'objet de vives discussions dans les médias.

Il a été maître de conférences à l'université Paris-1 Panthéon-Sorbonne et membre du Laboratoire de Médiévistique occidentale de Paris, professeur des universités à l'ENS Fontenay-Saint-Cloud (ENS LSH de Lyon).



### Oleg Maltsev

World-renowned European scholar, head of the “The Memory Institute,” named after G.S. Popov; author of exceptional scholarly works in criminology, psychology, and philosophy. Presidium member of the European Academy of Sciences in Ukraine (EUASU). He has been engaged in scientific work for nearly 30 years and conducting field research with “Expeditionary Corps” worldwide for more than eight years to explore how different nations and rulers attained power throughout history.



### Elvira Groezinger

German literary scholar, journalist and translator. studied at the University of Heidelberg German Literature and Translation (Translator's Diploma) and at the University of Frankfurt on the Main German Literature and Jewish Studies. Doctorate in General and Comparative Literature from the Freie Universität Berlin. She was scientific researcher at several Research Institutes, including the Deutsches Polen Institut in Darmstadt.



### Claude Kayat

Franco-suédois, né en 1939 à Sfax, Tunisie, et vivant en Suède depuis 1958, j'ai publié à ce jour 9 romans dont 4 primés et 2 traduits en plusieurs langues. Je suis aussi l'auteur de 29 pièces de théâtre: Mohammed Cohen, (Éditions du Seuil 1981, Prix Afrique Méditerranéenne 1982, traduit en anglais, en allemand et en suédois (4 éditions) et en hébreu.



### Marco Andreacchio

Titulaire d'un doctorat (Université de l'Illinois) conféré pour son interprétation des classiques de la philosophie sino-japonaise en dialogue avec leur contrepartie occidentale, ainsi que d'un doctorat (Université de Cambridge) conféré pour son travail sur l'interprétation par Dante de l'autorité religieuse.



### William Neria

Doctor of Philosophy from Paris-Sorbonne University and Ph.D. from Laval University in Quebec City, Canada.

He defended thesis in 2017: The myth of the cave. It published by editions du Cerf in 2019, titled: "Le mythe de la caverne". He wrote a Master 2 thesis in philosophy at the Sorbonne, under the supervision of Professor François Chenet, titled: The overcoming of reason and the Experience of the Absolute.



### Isabelle Grazioli-Rozet

Germaniste, maître de conférences à l'université Jean-Moulin-Lyon III. Elle a écrit de nombreux articles sur Ernst Jünger dans diverses revues d'idées, comme Enquête sur l'histoire et un ouvrage, paru en 2007 chez Pardès : Ernst Jünger, dans la collection « Qui suis-je ? ». Elle revient pour PHILITT sur la rencontre intellectuelle entre Ernst Jünger et Mircea Eliade qui aboutit à la création de la revue Antaios.



### Chantal Delsol

Philosophe (philosophie politique et histoire des idées politiques), romancière, éditorialiste, professeur émérite de philosophie politique et membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques). Elève et disciple de Julien Freund, elle prépare avec lui sa thèse d'Etat ès-Lettres en philosophie « Tyrannie, Despotisme, Dictature dans l'antiquité greco-romaine ».



### Pierre-André Taguieff

Philosophe, politologue et historien des idées, est directeur de recherche au CNRS, rattaché au Centre de recherche politique de Sciences Po (CEVIPOF, Paris). Il a enseigné à l'Institut d'études politiques de Paris de 1985 à 2005. Ses domaines de recherche vont du racisme et de l'antisémitisme au nationalisme, au populisme et à l'eugénisme.



### Benoît Rittaud

Enseignant-chercheur en mathématiques, maître de conférences à l'université Paris 13, au sein du laboratoire d'analyse, géométrie et applications (Institut Galilée). Il a écrit de nombreux ouvrages de vulgarisation. Il est en particulier l'auteur du Mythe climatique (Seuil, 2010). Il est aujourd'hui directeur de la collection « Grandeur Nature » aux éditions de l'Artilleur.

# CONTENT

<b>LA MAÎTRISE DU RÉEL IMAGINAIRE COMME ENJEU HUMAIN ET CITOYEN</b>	7
<i>Dr. Lucien Samir Oulahbib, Dr. Isabelle Saillot</i>	
<b>RELATION ENTRE L'ART ET LA CONSCIENCE.....</b>	<b>9</b>
<i>Par Monique Gelly</i>	
<b>HINDU NONDUAL PHILOSOPHY, SPINOZA, AND THE MIND-BODY PROBLEM.....</b>	<b>20</b>
<i>by James H. Cumming</i>	
<b>LA FABRICATION DES PERCEPTIONS.....</b>	<b>50</b>
<i>Par Joseph Stroberg</i>	
<b>HOW DID THE WORLD'S MOST PROMINENT PUBLICATIONS TURN INTO "TABLOID PRESS"?.....</b>	<b>55</b>
<i>Oleg Maltsev</i>	
<b>SUR QUELQUES FONDEMENTS DOCTRINAUX DES DESTRUCTEURS.....</b>	<b>65</b>
<i>Par Lucien Samir Oulahbib</i>	
<b>LA PENSÉE COMPLEXE : SON ORIGINE ET SA FONCTION DE PIVOT UNIQUE D'UNE MULTIPLICITÉ.....</b>	<b>90</b>
<i>Par Abdelkader Bachta</i>	
<b>POURQUOI UN TEL DÉNI DES EFFETS GRAVES DES « VAX » ANTICOVID CHEZ LES FEMMES ENCEINTES ?.....</b>	<b>100</b>
<i>Par le docteur Nicole Delépine</i>	
<b>LA DISPARITION.....</b>	<b>106</b>
<i>Par Rachel Viviane</i>	
<b>LE « PRÉCIS DE FOUTRIQUET » DE PIERRE BOUTANG.....</b>	<b>110</b>
<i>Par Lucien Samir Oulahbib</i>	
<b>UN ENTRETIEN AVEC MARCEL LEROUX.....</b>	<b>114</b>
<b>L'ÉCHEC AVÉRÉ DES VACCINS COVID.....</b>	<b>119</b>
<i>Par le docteur Gérard Delépine</i>	
<b>LE CHANT DE LA KUNDALINI (WILLIAM NÉRIA).....</b>	<b>135</b>
<i>Par Lucien Samir Oulahbib</i>	
<b>FLEEING EVIL: FRANCESCA, ULYSSES, MOHAMMED AND OTHER RIDDLES IN DANTE'S COMEDY.....</b>	<b>136</b>
<i>By Marco Antonio Andreacchio</i>	

# LA MAÎTRISE DU RÉEL IMAGINAIRE COMME ENJEU HUMAIN ET CITOYEN



Dr. Lucien Samir Oulahbib



Dr. Isabelle Saillot

« Les secrets des phénomènes sociaux ne sont pas dissimulés dans des caves improbables de l'édifice social ou dans les coulisses de la scène politique, mais sont directement observables dans les manifestations les plus immédiates de la vie quotidienne. Si les observateurs ne les voient pas, c'est essentiellement parce qu'ils ne veulent pas les reconnaître. »<sup>1</sup>

Il semble bien que contrairement aux apparences (et comme il avait déjà été vu bien sûr par certains) l'action conjointe de

1 Alexandre Zinoviev. *L'occidentisme, essai sur le triomphe d'une idéologie*. Paris, éditions Plon, 1995, p. 12.



l'image fixe et animée, aujourd'hui surmultipliée par sa modélisation numérique, peut appauvrir « notre » réel imaginaire de telle sorte que sa trame rétrécisse tel un bas résille effilé.

Il ne s'agit cependant pas de réitérer la querelle (permanente) entre idolâtres de l'image et ses ennemis, mais de se demander si notre actuelle « soumission volontaire » ne va pas acquiescer à « l'effacement » de la distance entre divers sortes de « réels ». Ainsi l'intimité de plus en plus « ciblée » se verra à nouveau habitée par des séries d'éléments fantomatiques qui, parce qu'ils pourront partager ainsi notre « secret », nous feront *seulement* croire que nous les avons vécus et de façon réci-proque.

Mais il y a aussi un autre danger. Le fait de se voir dicter en plus « la » perception « corrigée » par exemple en amour et en politique, sa santé, ses voyages, en un mot sa liberté qu'il faudra à chaque fois justifier puisqu'elle serait, livrée à elle-même, « liberticide » paraît-il. Ou le paradoxe du Menteur, constamment renouvelé comme il sera vu ici en divers textes et dessins...

**INFORMATION :** dorénavant (depuis le numéro 16, été 21...) et suite à de nombreuses demandes, DOGMA est enfin disponible en version papier, mais, pour le moment, uniquement sur [le site d'Amazon](#).

**« Complosophisme »** : utilisation abusive de l'étiquette de "complotiste" pour faire taire ou censurer celui qui remet en question un discours officiel sans avoir à débattre de ses arguments.

Alexis Haupt  
*Je suis votre voix ou la démocratie indiricte :  
une belle mascarade*

## COMPLOSOPHISME

# RELATION ENTRE L'ART ET LA CONSCIENCE

Par Monique Gelly



Monique Gelly, née le 16 avril 1938, pianiste, diplômée de la méthode Marie Jaëll, institutrice et directrice d'école primaire, souhaitait écrire un livre sur cette élève de Franz Liszt, qui sut capter son génie musical, admiratrice de son talent et de sa fluidité au piano. L'article qui suit introduit ce livre qu'elle n'a malheureusement pas eu le temps d'achever. Décédée en août 2021, elle laisse cette empreinte d'elle-même au cœur de cet enseignement qui brille comme une étoile inconnue dans le ciel de l'Art de la musique. Je remercie William Néria et Odile Duvollet de révéler cet écrit auprès de ceux qui partagent la même passion et pour ce témoignage posthume de ma sœur bien aimée (Mireille Gelly).

## Sommaire

### I. Introduction à la vie et à l'œuvre de Marie Jaëll

*Un sentier vers la beauté musicale*

*Mystère et fonction de l'œuvre d'art*

*Genèse de l'œuvre d'art : l'inspiration et le métier*

*Connaissance et conscience*

### II. Marie Jaëll

*Un milieu favorable*

*Souffrances et luttes intérieures*

*Une vocation particulière : les années de recherche*

*Au sommet de l'art musical*

*III. L'œuvre de Marie Jaëll : la musique et la psychophysiologie*

*Le contexte spirituel de l'œuvre*

*Aspects scientifique et philosophique de l'œuvre*

*Le mouvement fondamental générateur*

*L'étude*

*L'interprétation et l'expression du sentiment musical*

## Introduction à la vie et à l'œuvre de Marie Jaëll

### I

*Un sentier vers la beauté musicale*

Née d'une vibration sonore, la musique, avant tout, est une expression de la conscience. Ce n'est que dans le silence intérieur qui est essentiellement présence, écoute, que l'œuvre d'art peut naître et s'accomplir à travers ses différents aspects formels.

Au cours de son histoire, la musique atteint quelques rares et purs sommets ; entre ces hauteurs sublimes règne un profond silence. Plus bas, les sons deviennent de plus en plus intenses pour se perdre enfin dans un tourbillon sonore étourdissant et frénétique.

Que de musiciens ne lèvent les yeux vers les sommets éclatants mais... inaccessibles ! Les grands maîtres ont emporté, malgré eux, les secrets de leur art, qu'ils auraient pourtant volontiers confiés à leurs

élèves ou disciples, mais, impuissants en présence d'une telle entreprise, ils finirent le plus souvent par y renoncer.

En cela, Marie Jaëll (1846-1925) se révèle une artiste à la fois exceptionnelle et originale. Elle laisse à la postérité des documents qui sont le fruit de ses nombreuses recherches, nous invitant en quelque sorte à la suivre dans cet univers encore inexploré de la beauté musicale.

Symbole vivant du mythe prométhéen, elle réalise l'ascension la plus vertigineuse, celle au sommet de laquelle luit le feu céleste tant convoité des hommes, et c'est la raison pour laquelle elle renonce à accomplir seule cet exploit. Elle consacre alors sa vie à tracer, pas à pas et avec la plus grande minutie, le sentier qui doit permettre à des volontaires sincères et ardents de la suivre... au moins quelque temps.

Serait-il donc possible de tracer ainsi un chemin direct vers la Beauté ?

#### ***Mystère et fonction de l'œuvre d'art***

Mais comment se définit la Beauté ? De tout temps, on a cherché à comprendre l'œuvre d'art, à pénétrer son mystère... en vain, et les chefs-d'œuvre ne se sont pas multipliés pour autant.

En réalité, les œuvres qui peuvent s'expliquer ne sont pas des œuvres d'art. Un tableau peut être la projection parfaite de la personnalité de son auteur, comme le dessin d'un enfant révèle son degré d'évolution mentale, des troubles de l'affectivité ou du comportement. Bien plus, le philosophe Taine, *pénétré du désir de tout expliquer, voulut faire de l'œuvre d'art un pur produit de l'histoire ! Mais là encore, l'œuvre qui ne reflète ainsi fidèlement que les conditions historiques, géographiques et sociales d'une époque*, ne peut être considérée comme une œuvre d'art.

De l'œuvre d'art digne de ce nom se dégage, à travers certains aspects inévitables liés à la personnalité ou à l'époque de l'artiste, une présence étrange et indéfi-

nissable qui n'émane pas de la personnalité mais transcende celle-ci, et dont le mystérieux pouvoir est de susciter une émotion ineffable, un émerveillement, un éveil intérieur... et cette présence échappe à toute explication rationnelle. Telle est la puissante magie que l'*œuvre* d'art peut exercer sur notre psychisme en nous arrachant quelques instants à la monotonie de notre conscience ordinaire qui est celle de la vie quotidienne. Tel doit être le message de l'art qui nous révèle à nous-mêmes, dans les profondeurs de notre conscience, un état d'être.

#### ***Genèse de l'œuvre d'art : l'inspiration et le métier***

L'œuvre d'art se révèle ainsi comme la matérialisation, l'incarnation d'une réalité transcendante. Mais d'une œuvre à l'autre, que celle-ci soit d'ordre littéraire, architectural, pictural ou musical, la genèse de cette matérialisation peut varier à l'infini.

Certains artistes, que l'on dit extraordinairement doués, sont comme transportés par leur création. Transfigurés par le souffle puissant de l'inspiration, leurs fonctions psychosomatiques (mentales, affectives et organiques) s'ordonnent harmonieusement comme les grains de sable formant de merveilleuses arabesques sur une plaque de verre mise en vibration par un archet. Et la Beauté transparaît ainsi, limpide et sereine, sous forme de volumes, de couleurs, de mots ou de sons, comme le soleil se reflète sur la surface d'une eau calme.

Mais le plus souvent, des nuages plus ou moins épais voilent la céleste clarté pour ne laisser passer, de temps à autre, qu'un pâle rayon de lumière. L'artiste porte en lui, par vocation, un idéal profond à réaliser, mais ce n'est qu'à travers un certain nombre de difficultés qu'il parvient à lui donner le jour. Il voit se dresser devant lui des obstacles de tous genres qui l'obligent chaque fois à revenir sur sa technique et sur ses conceptions mentales. Ce pénible

enfantement s'accompagne inexorablement de douleurs intenses : *déception, découragement ou même désespoir... Ces obstacles, ces souffrances que tout idéaliste rencontre plus ou moins sur son chemin, avec le sentiment d'être enchaîné avec lui-même, sont le témoignage le plus évident de son ignorance, de l'opacité que forme la personnalité devant la pure connaissance, ce que la belle Isis voilée symbolise admirablement depuis les temps les plus reculés.*

Quoi qu'il en soit, toute œuvre d'art ne peut s'accomplir, nous le voyons, qu'à travers un état de grâce. Ainsi nous apparaissent bien vaines les habituelles querelles à propos du métier et de l'inspiration. Le métier, qui n'exclut pas l'inspiration, est un travail qui consiste à réaliser les conditions psychosomatiques favorables à la manifestation de la création. Dans cette recherche, l'artiste peut tirer le plus grand profit de l'observation des grands maîtres qui sont l'expression même des conditions *optimums* à réaliser.

### ***Connaissance et conscience***

Ainsi la Beauté échappe à toute définition. Il nous est impossible de l'enfermer dans une cage, ce qui signifierait la négation même de l'art.

A nos sens voilés, la Beauté demeure un mystère. Elle émane d'une « surconscience », irrationnelle dans son essence, et dont les éclairs de l'intuition ne sont que de pâles reflets. Indubitablement, le pouvoir créateur de l'homme est l'expression même de sa liberté absolue. Mais à ces richesses intérieures qu'il pressent, l'artiste éprouve un sentiment d'impuissance, générateur de conflits intérieurs et, pour lui, la connaissance de soi-même devient alors, plus ou moins consciemment, la seule voie libératrice possible.

Du fond des âges et de tous les coins de l'univers, par la voix des chefs-d'œuvre

de l'art, des mythes ou des textes sacrés, s'élève la parole éternelle, trop souvent incomprise : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira » (Jean 8,32) « Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers [...] » (Socrate, maxime du temple de Delphes)...

Lorsque notre psychologie déclare simplement que « [t]oute conscience est conscience de quelque chose » (Husserl), ce seul regard jeté sur notre existence suffit pour nous faire saisir les raisons profondes des limites qui nous entourent. Notre conscience, qui constitue notre être fondamental, est à ce point obscurcie par son objet, qu'elle ne peut se saisir comme telle !

Mais, l'Art qui tend à exprimer la Beauté, la Philosophie et la Religion qui aspirent à la suprême Sagesse ou Sainteté, la Science orientée vers la Vérité... convergent vers le même sommet pour enfin fusionner dans l'Unité, réalisation de l'ultime Connaissance.

C'est à travers cette très haute conception de l'Art que nous abordons maintenant la vie et l'œuvre de Marie Jaëll.

## **II.**

### **Marie Jaëll**

#### ***Un milieu favorable***

Apparemment Marie Jaëll semble comblée par le destin. Une enfance heureuse, sous le regard d'une mère attentive et dévouée, au sein d'un climat familial où règnent l'aisance et l'affection. Des dons musicaux exceptionnels qui lui assurent dès son plus jeune âge un succès retentissant. Dans ce milieu particulièrement favorable à son épanouissement artistique, Marie Jaëll grandit et s'élève...

Enfin, un mariage heureux et harmonieux !

#### ***Souffrances et luttes intérieures***

Pourtant, malgré toute l'affection dont elle est entourée, en dépit de ses nombreux succès, l'artiste éprouve une profonde in-

satisfaction, imprécise encore, mais assez tenace pour assombrir douloureusement sa vie intérieure. Ces souffrances ne sont pas, comme on serait tenté de le croire, l'effet d'un ébranlement psychique, ou encore la preuve du débordement sentimental d'une âme romantique : « Je suis toujours préoccupée des travaux que je dois entreprendre, des progrès que je dois réaliser. Mon jeu ne me contente que de loin en loin et par fragments, rarement dans l'ensemble. Je découvre toujours des lacunes. »

Certes, le psychisme de l'artiste est ébranlé, mais la cause réelle en est extérieure à lui-même. C'est un appel venant du plus profond de son être. Et le fait de ne pouvoir encore interpréter clairement ce message est à l'origine de nombreux conflits qui sont les siens en cette période de sa vie : « Se sentir toujours trop petit pour ce que l'on désire et trop grand pour ce que l'on atteint, se sentir entre ces deux alternatives sans trouver d'issue, sans connaître le moyen de terminer cet état de lutte ; voir toujours la tâche inachevée, sentir l'âme inassouvie, brûlant d'un feu qui la dévore, et constater l'impuissance humaine à calmer cet embrasement intérieur, ce volcan qui bouillonne ! »

La personnalité de Marie Jaëll est forte ; pourtant, elle tremble devant le souffle puissant qui s'élève des profondeurs de sa conscience, ces demeures, ô combien, mystérieuses et inconnues : « Parfois je me fais peur, l'excès de mes sentiments m'effraye ! Je me demande : que deviendrais-je si cette lave qui me fait trembler lorsqu'elle est endiguée, venait à briser les liens qui l'enserrent, si elle devenait torrent et sériegait en maître ? Ah, je suis faible puisque j'ai peur de moi, mais il est une chose plus dangereuse que de se craindre, c'est de ne pas se connaître ! ... À mesure que je crois avancer vers le jour, je retombe plus profondément dans la nuit ! »

Par une étrange prescience, mais plus

ou moins consciemment, elle conçoit alors la mort comme le réel et souverain remède à ses luttes intérieures, mais cette mort libératrice qu'elle ne peut définir et qu'elle assimile à la mort naturelle, ne serait-elle pas l'anéantissement même de ce *moi* superficiel qui voile la clarté intérieure ? « Souvent, je considère la mort comme le souverain bien que je voudrais déjà avoir gagné. Oui, je travaille pour pouvoir mourir. L'action la plus sainte de notre vie c'est la mort. Il me semble que celui qui n'a pas une conception juste de la mort, se trompe également sur le sens de la vie. » Car c'est bien la vie qui intéresse Marie Jaëll, non la vie extérieure, mais la vie au niveau de la Conscience, de l'Être : « C'est le partage des âmes faibles de chercher la vie en dehors de soi. Si l'on veut vivre, il faut naître de soi-même. »

Cette apparente dualité de la vie et de la mort qui agite insidieusement l'âme de l'artiste lui fait dire encore, à travers Edmée, personnage d'un de ses romans : « Je suis morte et vivante. Le souvenir de ma vie individuelle s'affaiblit ; ma réalité est, ce qu'une petite motte de terre est à l'immensité du globe, ce qu'un son est à l'infini des harmonies. »

Pour avoir atteint un tel degré de conscience, Marie Jaëll se révèle une mystique authentique, et les expériences qu'elle réalise à la fois sur les plans artistique, philosophique ou religieux, lui laissent entrevoir dans les profondeurs de son être, l'unité suprême dans laquelle les divers aspects de la vie sont résolus : « Ce niveling qui élargie la conscience, me donne une force occulte, me révèle des affinités secrètes, des vérités cachées, l'essence supérieure des choses. Pénétrée par le sens profond de la nature, je découvre dans toutes ses manifestations une cause première, identique, dont la mystérieuse toute-puissance me fascine et me subjugue. »

Enfin, consciente de la mission sublime de l'art, elle déclare dans cette phrase, un peu teintée par l'esprit religieux : « L'art est la plus forte révélation qui soit accordée à l'artiste ; il ne peut le mener que là où toute révélation mène le croyant : vers Dieu. »

### ***Une vocation particulière : les années de recherche***

Après la mort de son mari (Alfred Jaëll, 1832-1882), Marie Jaëll recherche de plus en plus la solitude, délaisse un peu les concerts pour se consacrer surtout à la composition, activité dans laquelle ses aspirations créatrices s'expriment davantage : « Je prends enfin conscience de moi-même... L'art, quel Infini ! Quel Infini aussi, les aspirations de l'artiste vers la perfection ! ... Mon âme brûle, comme si l'art était le feu qui la nourrit et comme si ce feu devait la consumer. Une vie nouvelle se forme-t-elle en moi ? La vie est-elle morte et l'art est-il ma seule vie ? » Ainsi, l'artiste jouit parfois de ces instants ineffables si propices à la création et qu'elle éprouve comme une « autre vie ». Mais que faire, se demande-t-elle avec insistance, pour ne point en sortir, car, malheureusement, le caractère inconditionnel de l'inspiration ne lui est pas étranger : « J'ai mal joué. La beauté s'est évanouie comme un songe. Pourquoi cette lutte ? Comment ne pas désespérer ? Comment faire pour que la flamme ne s'éteigne pas... ? » Marie Jaëll consacre alors toute son attention au caractère fugtif de la beauté, problème si angoissant et si obsédant à la fois, qu'il va déterminer de plus en plus clairement sa véritable vocation.

Vivement frappée par le jeu pianistique de Liszt, elle se rend plusieurs fois à Weimar pour y rencontrer le musicien inspiré afin de l'observer et d'approfondir ses connaissances. Après la mort de ce dernier, en juillet 1886, elle se consacre entièrement à l'analyse du toucher musical. Sa voie est définitivement tracée.

Alors commence pour l'artiste qui abandone définitivement les concerts, une période d'études et de recherches inlassables au cours de laquelle elle fera paraître successivement plusieurs ouvrages.

Pour Marie Jaëll, il est clair que le principal obstacle à la beauté se situe au niveau des fonctions psychosomatiques, mais c'est essentiellement par l'étude du mouvement qu'elle prétend résoudre les difficultés et les lacunes que rencontre tout pianiste. Selon elle, le mouvement, pour être à la fois efficace et créateur, doit s'harmoniser avec les rythmes de l'univers. Cependant, Marie Jaëll pensait que, dans ce domaine, certaines connaissances de l'anatomie et de la physiologie n'étaient pas négligeables. Dans cette recherche, le médecin Charles Férey (1852-1907) fut pour elle un grand collaborateur car il l'aida à résoudre le côté scientifique de son œuvre, aspect particulièrement important à ses yeux d'artiste.

### ***Au sommet de l'art musical***

Ainsi, c'est grâce à ses propres études consacrées au toucher, que Marie Jaëll parvient à cette réalisation artistique surprenante qui la libère définitivement. Elevée jusqu'à ce sommet prométhéen dont elle ne craint plus la chute brutale, elle goûte les joies les plus profondes de sa vie : « Je voudrais pleurer, pleurer toute la journée de reconnaissance d'avoir ainsi été guidée par une vraie bénédiction jusqu'à la fin de mon œuvre... » Son plus grand désir est alors de transmettre aux générations futures cette flamme vivante et inextinguible : « J'ai voulu travailler pour les autres. Il faut que ma musique me survive dans vos esprits et dans vos doigts. »

Cette extraordinaire conquête de Marie Jaëll est assurément pour nous la preuve la plus éclatante de la valeur de sa méthode. Comment estelle parvenue à cette incroyable réalisation ? Dans « La musique et la psychophysiologie », elle nous livre

l'essentiel de ses premières études, observations et expériences.

### III.

## L'œuvre de Marie Jaëll la musique et la psychophysiologie *Le contexte spirituel de l'œuvre*

En accord avec Marie Jaëll, nous avons mis en évidence le fait que c'est l'incohérence des fonctions psychosomatiques qui constitue l'obstacle majeur à la réalisation de la beauté musicale, pure émanation de la conscience, et c'est notre ignorance qui est à l'origine de ce désordre qui nous est naturel, certes, mais qui est aussi la conséquence d'une éducation plus ou moins bien comprise. Le problème est donc d'arriver à établir une parfaite harmonie entre l'organisme et les différentes couches psychiques, de faire de l'ensemble un système parfaitement coordonné. C'est ainsi que pour être en mesure de répondre aux sollicitations intérieures de la beauté, l'instrument psychosomatique doit acquérir certaines qualités indispensables : une disposition attentive et soumise, une extrême sensibilité et des perceptions particulièrement affinées, une réelle souplesse et malléabilité, une grande promptitude et vivacité. L'ensemble de ces qualités doit constituer une personnalité particulièrement éveillée et vibrante, en un mot, consciente, car le développement de la conscience forme la toile de fond par excellence sur laquelle se détache toute la méthode jaëllique.

Il est certain que placées sous la dépendance directe de notre conscience inspirée, ces qualités nous seraient acquises naturellement - c'est le cas des grands artistes - mais l'opacité qui nous éloigne de notre clarté intérieure nous oblige à faire un effort sur nousmêmes afin que nous atteignent au moins quelquesuns de ses rayons. C'est dans ce sens que nous pouvons développer au niveau de notre personnalité cette propriété réfléchissante qu'évoque si admirablement Marie Jaëll.

Dans ce contexte, nous réalisons à quel point les méthodes courantes sont insuffisantes et mal adaptées. Les interminables répétitions d'exercices destinées à surmonter les difficultés que rencontre inévitablement tout exécutant, contribuent, en développant l'automatisme, à endormir les facultés mentales et cérébrales, à élargir le fossé qui les sépare les unes des autres. Et si certains pianistes particulièrement doués pour les acrobaties manuelles parviennent à réaliser des prouesses techniques remarquables, l'interprétation demeure infiniment éloignée de la conception que nous avons de la Musique : « La vélocité de leurs doigts met en fuite leur intelligence et leur sensibilité » (Beethoven).

Par quel moyen Marie Jaëll parvientelle à développer l'ensemble des qualités physiques et psychiques qui constitue cette personnalité « miroir » ? Par le mouvement uniquement, mais il s'agit d'un mouvement spécialement dirigé. C'est là un point de vue assez moderne. L'interaction des facultés organiques et mentales n'est plus à mettre en doute et il est bien reconnu que le mouvement exerce sur les fonctions mentales une action non seulement stimulante mais aussi curative. Marie Jaëll octroie au mouvement une valeur hautement éducative et l'objectif essentiel de cette éducation c'est : l'éveil et le développement de l'attention. Le mouvement ainsi conçu est profondément intériorisé. Son évolution met en jeu un ensemble plus ou moins complexe de sensations : sensations spatiales, musculaires et tactiles. Il est certain qu'à ce point de vue, la sensation, même la plus subtile, est le phénomène psychologique le plus apte à favoriser l'état attentif ; c'est ainsi que certaines psychothérapies parviennent à canaliser la pensée. Sous l'effet de la distraction, le mouvement, même le plus élaboré, sombrerait inévitablement dans l'automatisme. Mais le mouvement

proposé par Marie Jaëll offre par sa continuité sensorielle un excellent support de la pensée. Le cerveau projette le mouvement, mais le mouvement lui-même qui explore sans cesse son champ sensoriel contribue à enrichir indéfiniment la pensée et, par là même, la projection mentale du mouvement. C'est cette parfaite coordination psychomotrice que Marie Jaëll symbolise par le miroir. Toutes les conditions semblent alors réunies pour favoriser l'éclosion de l'expression musicale.

### ***Aspects scientifique et philosophique de l'œuvre***

Dans le contexte spirituel ainsi défini, voyons maintenant comment se présente, sous ses aspects théorique et pratique, la méthode de piano de Marie Jaëll. Certes, celle-ci n'est pas seulement l'exposé d'une série d'exercices consciemment gradués de la première à la dernière page d'un recueil, comme dans la plupart des méthodes traditionnelles. À ce point de vue, les premiers exercices présentent autant de difficultés et demandent autant d'attention et d'efforts que les derniers. Si, dans cette méthode apparaît une progression, assurément, celle-ci n'est pas d'ordre linéaire, ce qui aurait pour effet de lui donner un caractère arbitraire et fragmentaire.

Dans un tout autre ordre d'idée, l'effort de Marie Jaëll a précisément consisté à replacer le mouvement artistique dans l'ensemble des mouvements naturels et cosmiques, afin de dégager de cette universalité une loi fondamentale. Car visiblement, l'artiste s'est efforcée de donner à son œuvre un caractère essentiellement scientifique. Il est certain qu'à cette époque, la science jouissait d'un prestige incontestable. Cette science cartésienne était bien rassurante et réjouissante, parce que riche de promesses, absolue dans ses principes et inébranlable dans son objectivité... Il est probable qu'aujourd'hui, Marie Jaëll éprouverait moins d'intérêt pour une

science qui, pour s'être écartée peu à peu des chemins de la vie, voit ses principes s'effondrer, son objectivité de plus en plus contestée, et qui, plus que jamais, dresse devant l'homme submergé, un avenir toujours plus menaçant. Or, indéniablement, ce qui intéressait Marie Jaëll c'était la science de la vie. Sans doute, à l'origine, la science s'estelle constituée dans le dessein de chercher à pénétrer le mystère de la nature vivante, mais il faut bien reconnaître qu'à force d'analyses et de spécialisations, son objectif essentiel a fini par lui échapper, provisoirement peut-être, espérons-le.

Certes, la physique et la chimie, l'anatomie et la physiologie apportent dans la connaissance de la motricité des éléments intéressants. Toutes les disciplines de mouvement d'ailleurs, s'appuient sur ces connaissances plus ou moins approfondies du corps humain : l'éducation physique, la danse classique et les différents styles de danse moderne, diverses techniques de mouvements régénérateurs, etc. Et cela, surtout, dans un but d'efficacité et afin d'éviter des erreurs qui pourraient se révéler préjudiciables sur le plan organique : échauffement du muscle, fatigue nerveuse et musculaire, forçage... précaution nécessaire, sans doute, parce que les mouvements considérés et ainsi enseignés sont des mouvements mécanisés. Le mouvement que Marie Jaëll veut évoquer doit être profondément lié à la vie par son rythme et son harmonie intrinsèques. Or un mouvement vivant ne saurait présenter un danger quelconque, car un tel mouvement est naturellement libérateur, régénérateur et créateur. C'est là une voie nouvelle et particulièrement intéressante que cette recherche amorcée par Marie Jaëll, qui doit conduire à la connaissance réelle du mouvement artistique. Cependant, il ne faut pas perdre de vue le fait que tout mouvement (qu'il s'agisse de musique ou de danse), au mo-

ment de sa création par un être doué, est réellement un mouvement expressif, mais que c'est à travers l'enseignement, précisément, que ce même mouvement peu à peu se dessèche et se sclérose. Nous réalisons alors ici toute l'importance de l'aspect pédagogique du problème : l'enseignement du mouvement artistique. C'est sur ce très difficile problème que Marie Jaëll s'est tout particulièrement penchée avec à la fois une intuition et une analyse fort rares. La conception pédagogique qu'elle parvient à dégager de ses recherches nous apparaît extraordinairement avancée et dépasse, de loin, le cadre scientifique qu'elle s'attacha tant à lui donner. Elle rejoint, dans son essence, cette philosophie éternelle qui plane sur l'humanité depuis l'aube des temps et s'apparente ainsi à ces méthodes ancestrales de régénération qui nous parviennent d'Orient : Zen, Chan, Yoga, Kung-Fu... et qui, par la méditation ou le mouvement, ou conjointement les deux, essaient de réaliser le réveil intérieur libérateur, expression de plénitude et source de vie. Il n'est pas étonnant que ces méthodes rencontrent, dans notre monde occidental troublé, de plus en plus d'adeptes et de disciples, lors des conquêtes extérieures. C'est aussi le signe que notre monde se prépare à accueillir, dans un avenir plus ou moins proche, une conception pédagogique créatrice comme celle de Marie Jaëll.

### ***Le mouvement fondamental générateur***

Ainsi, à travers ses réflexions et ses nombreuses observations des mouvements naturels et cosmiques, Marie Jaëll parvient à dégager le principe fondamental et unique, générateur de tous les mouvements artistiques. Et ce mouvement dont dépend toute la valeur de l'éducation musicale, c'est l'attaque. L'attaque se révèle donc comme le centre de l'énergie des mouvements, la condition inhérente de l'unité et de l'harmonie de l'ensemble des facultés psychomotrices considérées

dans leur apparente multiplicité. Car, de même que la sève s'élève à travers la tige de la plante pour épanouir à son sommet, à partir du calice, les délicats pétales de la corolle, ainsi, à partir de l'attaque bien dirigée se développent, comme une floraison, des mouvements secondaires de plus en plus élaborés et diversifiés, grâce à l'expérience sensorielle soutenue par les fonctions mentales en éveil. De plus, cette attaque, qui est à l'origine de la beauté de la sonorité, agit puissamment sur le sens esthétique et, par là même, contribue à développer favorablement la musicalité du jeu instrumental. Ainsi, c'est en parfaite harmonie avec les forces naturelles que Marie Jaëll a conçu son système pédagogique dont la genèse est essentiellement « arborescente ».

### ***L'étude***

L'attaque est donc le fondement de tout l'édifice musical, le mouvement générateur, non seulement des mouvements sensoriels complémentaires, mais aussi de la pensée et du sens esthétique. Cette attaque mérite donc une attention toute particulière, car il en dépend la beauté de la sonorité et la précision du rythme. Elle fait l'objet de ce que Marie Jaëll appelle, dans sa méthode du Toucher, « l'étude » qui précède l'interprétation. C'est au cours de l'étude, en effet, que l'œuvre à interpréter se trouve décomposée en attaques isolées. L'attaque, précisément, exige une préparation et, en quelque sorte, une résolution.

La préparation de l'attaque se réalise dans un silence. Ce silence se traduit extérieurement par l'immobilité générale du corps et des doigts et, intérieurement, par la concentration de la pensée portée sur le mouvement et le son qui vont se produire, ceci, afin de permettre, au niveau de la représentation mentale, une image visuelle, tactile et auditive toujours plus précise de l'attaque isolée, et, au niveau de la main, une accumulation d'énergie tou-

jours plus importante. Ces conditions sont particulièrement importantes pour favoriser au maximum la rapidité de l'attaque. Les effets de cette rapidité de l'attaque sont immenses, ainsi qu'en témoigne Marie Jaëll : « Plus la rapidité, l'instantanéité des attaques sera grande, plus l'expression du sentiment musical pourra être vive et immédiate. »

L'attaque, proprement dite, est la projection de l'image mentale du mouvement. La réalisation sensorielle du mouvement contribue à enrichir sans cesse cette image qui devient ainsi une image toujours plus vivante.

Enfin, la réaction du doigt après l'attaque permet de jouer sur le timbre de la sonorité : celleci peut être nuancée à l'infini par l'exécutant de plus en plus exercé. C'est un peu comme si Marie Jaëll était parvenue à créer, grâce à la conception de son toucher, la couleur des sons. L'instrument, lui, n'aurait que le pouvoir de transmettre des sons en « noir et blanc », mais grâce à son toucher, le pianiste jouit désormais de la faculté de donner aux sons tous les reliefs possibles de la couleur.

L'attaque se prolonge encore mentalement dans la partie ascendante de la courbe, tandis que dans la partie descendante l'attaque suivante se prépare dans les mêmes conditions que la précédente.

### *L'interprétation et l'expression du sentiment musical*

Dans l'étude, les fonctions mentales et sensorielles étaient étroitement canalisées en vue de la réalisation des attaques isolées. L'interprétation, au contraire, apparaît essentiellement comme l'art de lier les sons, et de ces sons liés harmonieusement se dégage une pensée musicale, unité créatrice de l'œuvre. Mais il va de soi, que même après une étude rigoureuse, cette réalisation artistique de l'interprétation n'est pas obtenue systématiquement, même si le sentiment musical de l'exécutant est très

développé. Là encore, c'est sur le mouvement, et sur le mouvement uniquement, que Marie Jaëll dirige notre attention.

Les attaques isolées de l'étude sont, pour commencer, réunies en petits groupes de notes, non pas arbitrairement, mais dans le respect des divers fragments qui constituent le phrasé musical. Ainsi, par analogie avec la langue écrite, un groupe de notes correspondrait à un mot et chaque note du groupe à une lettre de ce mot. Si l'exécutant ne veut pas se contenter « d'épeler des lettres », il doit donc commencer par mettre en pratique le mouvement qui permet de grouper plusieurs notes dans un seul glissé... mouvement que Marie Jaëll appelle « la direction ». Là encore, la rapidité de l'attaque conserve toute son importance, lors même que la durée du son serait plus longue. Après l'attaque, le contact avec la touche détermine le caractère de la sonorité : l'étendue du glissé réagit sur l'ampleur, et la pression du doigt sur la puissance de la sonorité.

Le principe des groupes de notes, une fois bien compris et appliqué, va engendrer d'autres mouvements relatifs à l'enchaînement des notes, mouvements qui offriront au pianiste de grandes possibilités d'interprétation au niveau de l'expression musicale, ainsi que nous le fait comprendre Marie Jaëll : « Par ce procédé, le principe de l'enchaînement des notes, le germe de la phrase musicale, est matériellement constitué et suffisamment développé pour que le cerveau reçoive l'impulsion du mécanisme de la pensée musicale et fonctionne, sous cette impulsion, au même degré que si l'excitation était produite sous l'action directe du sentiment musical de l'exécutant. »

La direction des mouvements ainsi conçue engendre « la coordination des mouvements » qui permet de coordonner deux ou plusieurs groupes de notes, comme un nom est relié à ses attributs ou compléments. Les groupes de note ainsi

coordonnés peuvent alors s'enchaîner harmonieusement en constituant la phrase musicale. Et de l'ensemble des phrases musicales, une pensée émane, unité essentielle de l'œuvre.

Voici comment donc, partant du seul mouvement, Marie Jaëll parvient à l'expression musicale.

Suivant ces principes, au cours des premiers temps et pendant une certaine période, l'expression musicale transparaît dans l'interprétation avant même qu'elle ne soit tout à fait éveillée chez l'exécutant. Elle est, en quelque sorte, dirigée de l'extérieur par l'application rigoureuse et systématique des mouvements enseignés dans la méthode. Dans ces conditions, les différentes étapes de l'évolution du mouvement sont très apparentes.

Mais peu à peu, frappé par la musicalité de son jeu, l'exécutant saisit des rapports de plus en plus infimes : sa sensibilité et ses perceptions s'affinent, sa sensibilité musicale s'éveille. Progressivement, et à mesure que les facultés psychomotrices se développent, une symbiose s'établit entre les fonctions organiques et l'instrument, les mouvements s'intériorisent et fusionnent pour devenir de plus en plus imperceptibles. L'expression musicale, ainsi libérée, est essentiellement vivante et créatrice, créatrice de la pensée, des mouvements et des sons : « l'œuvre d'art la plus parfaite est celle qui paraît la plus calme ; mais on voit aussitôt qu'elle paraît d'autant plus calme qu'elle est plus véritablement vivante. »

Le musicien est maintenant maître de lui-même et de son instrument.

Écoutons, pour finir, ces mots de Marie Jaëll qui nous éclairent le lent mûrissement intérieur de l'expression musicale consciente : « Dès que nous tirons une belle sonorité de l'instrument, un lien unit notre propre organisme à l'instrument et, par lui, à la musique. La conscience de sa force expressive se complète par cette ré-

vération de la fusion indissoluble de la mélodie et de l'harmonie. Ces deux impulsions initiales représentent bien, dans leurs ondulations créatrices, cette force de vie où la souvenance du passé et la présence du devenir réalisent le charme, l'attraction suprême de cette puissance insoudable : Être ! »

### Bibliographie

- Marie Jaëll, *La musique et la psychophysiologie*, Félix Alcan, Paris, 1896.
- Marie Jaëll, *Le mécanisme du toucher : l'étude du piano par l'analyse expérimentale de la sensibilité tactile*, Armand Colin, Paris, 1897.
- Marie Jaëll, *L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques*, Félix Alcan, Paris, 1904.

\*  
\* \*



**CARTE D'IDENTITÉ**

# HINDU NONDUAL PHILOSOPHY, SPINOZA, AND THE MIND-BODY PROBLEM

by James H. Cumming



This article is a second excerpted from James H. Cumming book, *The Nondual Mind: Vedānta, Kashmiri Pratyabhijñā Shaivism, and Spinoza*, (the first one was published in *Dogma* winter issue) which is still in manuscript and which can be accessed on Academia.edu. Bachelor of Arts, Columbia University; Juris Doctor, *magna cum laude*, University of Pennsylvania James H. Cumming is a senior research attorney at the California Supreme Court, where he is an expert in philosophy of law. He has also been a scholar of religion for over 40 years. He began by studying Sanskrit and Indian scripture, specializing in the nondual philosophy of Kashmir. Later, he learned Hebrew and completed a comprehensive study of Jewish mysticism. In 2019, he published *Torah and Nondualism: Diversity, Conflict, and Synthesis* (Ibis Press).

My book, *The Nondual Mind*, compares Hindu nondual philosophy to that of Baruch Spinoza, demonstrating the similarity of Spinoza's ideas to Kashmiri *Pratyabhijñā* Shaivism.<sup>1</sup> In the previous edition of *Dogma*, I published an introductory excerpt from that book. The present article continues where the previous article left off, constituting a second excerpt from the same book. In this excerpt, I examine the texts of Vedānta, *Pratyabhijñā* Shaivism, and Spinoza, focusing in particular on texts that address the mind-body problem. Close textual analysis can be difficult,

but the effort one invests in understanding these texts promises great reward, for the analysis presented in this article constitutes the heart of my book, and it undergirds many of the book's most powerful and liberating conclusions. Moreover, a comparative analysis of these texts is valuable in its own right, deepening one's understanding of these philosophical systems by tracing significant similarities and distinctions.

The interested reader may want to read my previous article before reading this one. Doing so, however, is not necessary. The previous article discusses two main points: All things are conscious, and all consciousness is consciousness of self. As that article explains in some detail, one cannot be conscious of a thing — anything — without *being* that thing. Hence, subject-object consciousness is an illusion; one knows an outside world only because

<sup>1</sup> The simpler term “Kashmiri Shaivism” is misleading because, historically speaking, Shaivism does not divide neatly into a northern type in Kashmir and a southern type in Tamil Nadu. More importantly, even within Kashmir, Shaivism was far from monolithic. The nondual Kashmiri philosophy discussed in the present article is better described as *Pratyabhijñā* Shaivism, and therefore I will use that term.

one is conscious of its reflection inside one's own being. Whatever external object one may be perceiving, it is always one's own self that is the content of one's consciousness, and one's consciousness of self is ontological, not epistemological. Let us see how these ideas find expression in the texts of Hindu nondual philosophy and Spinoza.

### 1. The Principal Upanishads

The Upanishads are philosophical discussions that form a part of the Vedas. The philosophy presented in the Upanishads — known as Vedānta — is not consistent in every detail, but one basic principle that emerges is that Brahman (God, or the ground of being) is the same as Ātman (the “self” of the universe, or the “universal consciousness”), which is the same as ātman (the “self” of the individual, or the “individual consciousness”).

The Brhadāraṇyaka Upaniṣad, dating to the early part of the first millennium before the Common Era, explains that at first Brahman knew only itself, but then Brahman divided into countless parts, becoming the consciousness of individual beings. Despite this apparent change, however, consciousness remains one, not many, for those who are awake to the truth:

Verily, in the beginning this world was Brahman [(i.e., universal nondual consciousness)]. [¶] It knew only itself: “I am Brahman!” Therefore, it became the All. . . . This is so now also. Whoever thus knows “I am Brahman!” becomes this All; even the gods have not power to prevent his becoming thus, for he becomes their self. [¶] So whoever worships another divinity [than consciousness], thinking “[This divinity] is one and I another,” he knows not.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.10, translated in Hume, Robert Ernest, *The Thirteen Principal Upanishads: Translated from the Sanskrit, with*

The Brhadāraṇyaka Upaniṣad is asserting in this passage that the consciousness each of us experiences internally is not as individual as it seems to be. Instead, the same seamless consciousness — knowing only itself — shines in all things, and when one is aware of that fact, one recognizes one's own innermost self to be the innermost self of all things. By realizing the unity of consciousness, one even becomes the “self” (i.e., soul) of the gods. Based on this principle of universal consciousness, the Brhadāraṇyaka Upaniṣad rejects dualistic devotional practices, instead urging the worship of consciousness itself. The Upanishad explains that the one God (Brahman) is not an *object* of consciousness, and therefore our relationship with God cannot be a devotional I-and-thou relationship. Rather, God is the *subject* in all conscious things, a being that is knowable only by experiencing one's own consciousness. This point is expressed in a dialog between Ushasta Cākrāyaṇa and the sage Yājñavalkya. The former pleads: “Explain to me him who is just the Brahman, present and not beyond our ken, him who is the Soul in all things.” The latter responds: “You could not see the seer of seeing. You could not hear the hearer of hearing. You could not think the thinker of thinking. You could not understand the understander of understanding. He is your soul, which is in all things. Aught else than this is wretched.”<sup>3</sup>

Yājñavalkya also makes the point that one cannot be conscious of a thing without *being* that thing, and therefore all perception is really consciousness of self:

---

*an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography* (Oxford Univ. Press 1921), pp. 83–84.

<sup>3</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad 3.4, translated in Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, pp. 111–112.

Verily, while he does not there see [(i.e., in the state of nondual consciousness)], he is verily seeing, though he does not see; for there is no cessation of the seeing of a seer [in the awakened state] . . . . It is not, however, a second thing, other than himself and separate, that he may see. [The next seven verses of the Upanishad repeat the same principle with reference to smell, taste, speech, hearing, thinking, touching, and knowing. It then continues:] Verily where there seems to be another, there the one might see the other; the one might smell the other; the one might taste the other; the one might speak to the other; the one might hear the other; the one might think of the other; the one might touch the other; the one might know the other. An ocean, a seer alone without duality, becomes he whose world is Brahman, O King!<sup>4</sup>

Later, Yājñavalkya elaborates the same basic point:

For where there is a duality, as it were, there one sees another; there one smells another; there one tastes another; there one speaks to another; there one hears another; there one thinks of another; there one touches another; there one understands another. But where everything has become just one's own self, then whereby and whom would one see? then whereby and whom would one smell? then whereby and whom would one taste? then whereby and to whom would one speak? then whereby and whom would one hear? then whereby and of whom would one think? then whereby and whom would one touch? then whereby and whom would one

understand? whereby would one understand him by means of whom one understands this All?<sup>5</sup>

Similar ideas are found in the *Chāndogya Upaniṣad*, which also dates to the early part of the first millennium before the Common Era. Again, we are told that it is always one's own self that is the content of one's consciousness, regardless of what external objects one might think one is seeing or hearing. The *Chāndogya Upaniṣad* explains:

As far, verily, as this world-space extends, so far extends the space within the heart [(i.e., the locus of consciousness)]. Within it [(the heart-space)], indeed, are contained both heaven and earth, both fire and wind, both sun and moon, lightning and the stars, both what one possesses here and what one does not possess; everything here is contained within it.<sup>6</sup>

The Upanishads thus emphasize the unity of consciousness, but they don't fully explain matter. Instead, the Upanishads seem to imply a form of subjective idealism that gives matter no intrinsic being. The Upanishads state that the material world is merely "name and form," implying (like Plato's theory of forms) that the physical world is just something the intellect attributes or imagines: "Verily, at that time the world was undifferentiated. It became differentiated just by name and form, as the saying is: 'He has such a name, such a form.' Even today this world is differentiated just by name and form, as the saying is: 'He has such a name, such

<sup>4</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.3.23–32, translated in Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, pp. 137–138.

<sup>5</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.5.15, translated in Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 147. See also *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4.14.

<sup>6</sup> *Chāndogya Upaniṣad* 8.1.3, translated in Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 263.

a form.’”<sup>7</sup> No one can deny that the human mind makes the world intelligible by categorizing perceptions according to name and form, but are we therefore to conclude that the material world is merely our projected imaginings with no intrinsic existence? The Upanishads give hints, but they do not explicitly resolve the question.

## 2. Adi Śaṅkara

Adi Śaṅkara (8th century C.E.) is perhaps the most famous expounder of the philosophical system presented in the Upanishads. Little is definite about Śaṅkara’s life, although we can draw a few basic conclusions. He was born in Kalady, a village near Cochin in southwest India. It is said that he lived as a mendicant and died when he was 32 years old, and yet despite his short life, he was unusually prolific. The main emphasis of many of Śaṅkara’s writings is that consciousness is universal and unitary, and that it only appears to be individual and manifold because it shines through a countless variety of material vessels. Śaṅkara uses many analogies to illustrate this point. One well-known and oft-repeated example is that of the space (“ether”) inside and surrounding a clay jar:

There is in reality no transmigrating soul different from the Lord [(i.e., universal consciousness)]. Still the connection (of the Lord) with limiting adjuncts, consisting of bodies and so on, is [unquestioningly] assumed, just as we assume the ether to enter into connection with diverse limiting adjuncts such as jars, pots, caves, and the like. And just as in consequence of connection of the latter kind such conceptions and terms as “the hollow (space) of a jar,” &c. are generally current, although the space inside a jar is not really different from

universal space, and just as in consequence thereof there generally prevails the false notion that there are different spaces such as the space of a jar and so on; so there prevails likewise the false notion that the Lord [(i.e., universal consciousness)] and the transmigrating soul are different; a notion due to the nondiscrimination of the (unreal) connection of the soul with the limiting conditions, consisting of the body and so on.<sup>8</sup>

In other words, just as space is merely space, but when a jar is present, then space appears to be individualized (i.e., the space inside the jar), likewise consciousness is merely consciousness, but when the vessel of the body is present, then consciousness appears to be individualized (i.e., the body’s soul). The text quoted above is from Śaṅkara’s *Brahmasūtrabhāṣya*. Below, I set forth two additional excerpts from that text, each making essentially the same point by way of a different analogy. The first excerpt uses the analogy of the sun or moon illuminating an object in space. The second excerpt uses the analogy of the sun being reflected in a body of water. In each case, Śaṅkara argues that consciousness, which is universal and unitary, appears to be individual and manifold because it shines through a variety of material forms:

[Excerpt One:] Just as the light of the sun or the moon after having passed [invisibly] through space enters into contact with a finger or some other limiting adjunct, and, according as the latter is straight or bent, [the light] itself becomes straight or bent as it were

<sup>8</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* I, 1, 5, translated in Thibaut, George, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Sankarācārya*, in *The Sacred Books of the East*, vols. 34 and 38, edited by F. Max Müller (Oxford: The Clarendon Press 1896), vol. 34, p. 51, spelling modernized.

<sup>7</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.7, translated in Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 82.

[(i.e., the light becomes visible as the straight or bent form of the illuminated finger)]; so Brahman [(i.e., universal consciousness)] also assumes, as it were, the form of the earth and the other limiting adjuncts with which it enters into connection. (III, 2, 15)

[Excerpt Two:] The reflected image of the sun [in water] dilates when the surface of the water expands; it contracts when the water shrinks; it trembles when the water is agitated; it divides itself when the water is divided. It thus participates in all the attributes and conditions of the water; while the real sun remains all the time the same. — Similarly Brahman, although in reality uniform and never changing, participates as it were in the attributes and states of the body and the other limiting adjuncts within which it abides; it grows with them as it were, decreases with them as it were, and so on. (III, 2, 20)<sup>9</sup>

The main point Śaṅkara is making in each of these passages is that the individual consciousness of the body (i.e., the body's "soul") does not really exist as an independent entity, just as the reflection of the sun in the water does not really exist as an independent sun. Each of these (the soul and the reflection of the sun) only seems to have individuality because of the physical medium in which it appears. In one of his most popular works, *Vivekacūḍāmaṇi* ("Crest-Jewel of Discrimination"), Śaṅkara resorts once again to the metaphor of the sun reflected in water:

When the limiting adjunct moves, the movement of [the Self's] reflection [in that limiting adjunct] is ascribed by fools to the original, like the sun which is unmoving [appearing to move when

<sup>9</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* III, 2, 15–20, translated in Thibaut, *The Vedānta-Sūtras*, vol. 38, pp. 156–159, spelling modernized.

reflected in moving water]. Likewise, one thinks "I am the doer," "I am the enjoyer," "I am lost," alas!

Whether on water or on land, let this insentient body wallow. I am not affected by their qualities, even as the space is not affected by the qualities of the pot.<sup>10</sup>

We can summarize Śaṅkara's understanding of Vedānta in this way: The body and even the intellect are part of the material world; they move and act according to immutable laws that govern the material world.<sup>11</sup> Consciousness pervades the body and intellect, as it does all things everywhere, and ordinary people think, "I am the doer," "I am the enjoyer." But in truth, the body has no individual soul, and the one that knows the body's movements and actions is the universal consciousness. Śaṅkara therefore urges: "As the space in a pot merges into the universal space, merge the individual in the great Self."<sup>12</sup>

These texts, and especially the probative analogies they employ, succeed in redirecting our attention to the undivided universal consciousness that hides behind our everyday experience of being a soul piloting a body. But Śaṅkara's writings, like the Upanishads on which they rely, are vague when it comes to explaining precisely how it is that universal consciousness comes to be filtered through so many material vessels, thus assuming the illusory form of so many individual souls. In this regard, Śaṅkara frequently invokes a stark consciousness-matter dualism, as-

<sup>10</sup> *Vivekacūḍāmaṇi* 508–509 (GRETEL), translated in Grimes, John, *The Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkarācārya Bhagavatpāda: An Introduction and Translation* (Ashgate 2004), p. 255 (Samata edition, vv. 509–510).

<sup>11</sup> See *Vivekacūḍāmaṇi* 549–550 (GRETEL).

<sup>12</sup> *Vivekacūḍāmaṇi* 288 (GRETEL), translated in Grimes, *The Vivekacūḍāmaṇi*, p. 182 (Samata edition, v. 289).

serting that matter, although somehow derivative of Brahman, is completely distinct from consciousness. Thus, despite Śaṅkara's great renown as a nondual master of Vedānta,<sup>13</sup> he does not quite succeed in closing the subject-object divide. For example, he writes:

Fire is hot indeed but [it] does not burn itself, and the acrobat, well trained as he may be, cannot mount on his own shoulders. As little could consciousness, if it were a mere quality of the elements and their products, render them objects of itself. . . . Hence in the same way as we admit the existence of that perceptive consciousness which has the material elements and their products for its objects, we also must admit the separateness of that consciousness from the [material] elements. And as consciousness constitutes the character of our Self, the Self must be distinct from the body.<sup>14</sup>

Śaṅkara is saying here that the material elements that constitute the objects of consciousness — things such as earth, water, air, and fire (energy) — could no more be conscious than an acrobat could mount his own shoulders. It seems, therefore, that Śaṅkara is more interested in asserting that all consciousness is one than he is in resolving the mind-body problem. It may be that Śaṅkara draws a sharp distinction between consciousness and matter because he wants to break our identification with the body and its mortality, but be that as it may, Śaṅkara

13 In Hindu literature, the term “nondual” (*ad-vaita*) most often refers to the unity of the individual consciousness and the universal consciousness, not the unity of subject and object. Thus, Śaṅkara is without question properly described as a nondualist.

14 *Brahmasūtrabhāṣya* III, 3, 54, translated in Thibaut, *The Vedānta-Sūtras*, vol. 38, pp. 270–271.

repeatedly insists that any connection between consciousness and the body is false.<sup>15</sup> Instead, he focuses our attention on the extreme subject side of the subject-object divide, making even the intellect into an object of consciousness. He urges us to think of consciousness as an infinite field of pure awareness, devoid of differentiating features and therefore one and indivisible. But Śaṅkara's method does not eliminate the subject-object divide; it only accentuates it.

The closest Śaṅkara comes to explaining the ontological basis of matter is his reiteration of the Upanishadic theory that the world is merely “name and form” (*nāmarūpa*) superimposed on Brahman due to “ignorance” (*avidyā*), which for Śaṅkara means that the world is unreal and that only Brahman is real. He says:

This entire universe, which appears to be of diverse forms through ignorance, is only the Absolute [(i.e., Brahman)] freed from all defective understanding.

A jar, though a modification of clay, is not different from it [(the clay)] as it is essentially all clay. There is no separate entity of the form of the jar apart from the clay. Why, then, call it a jar? It is merely a false imagined name.

No one is capable of showing the essence of the pot to be other than the clay. Hence, the pot is imagined only due to delusion. Clay alone is the true abiding reality of the pot.

All that is, being the effect of the Existential Absolute [(i.e., Brahman)], can be nothing but the Existential. It is pure Existence. Nothing exists other than it. If anyone says there is [something else], their delusion has not vanished and they babble like one in sleep.<sup>16</sup>

15 See, e.g., *Bhagavadgītābhāṣya* XIII, 2; *Vivekacūḍāmaṇi* 154–164 (GRETEL).

16 *Vivekacūḍāmaṇi* 227–230 (GRETEL), translated in Grimes, *The Vivekacūḍāmaṇi*, pp. 160–

Thus, Śaṅkara suggests that because the material world is merely name and form, it exists only in the human mind, implying a sort of subjective idealism. According to Śaṅkara, the material world is only an “appearance” or “semblance” (*ābhāsa*), like a magician’s trick. It is an “illusory modification” (*vivarta*), “unreal” or “false” (*mithyā*), a “mistake” (*bhrānti*) of perception, a “superimposition” (*adhyāropa*) upon Brahman, analogous to seeing a tree trunk and mistaking it for a person, or seeing mother-of-pearl and mistaking it for silver, or seeing a coiled rope and mistaking it for a snake. Indeed, Śaṅkara resolves a host of philosophical problems simply by denying the reality of the world. For example, although the characteristics of an effect necessarily tell us something about the characteristics of the cause, Śaṅkara insists that Brahman (the cause of the world) is in no sense limited, defined, or qualified by the world’s diverse characteristics because they are all illusory. He says:

[As for Upanishadic passages asserting that the material world and Brahman are the same], we refute the assertion of the cause [(i.e., Brahman)] being affected by the effect and its qualities [(i.e., the world)] by showing that the latter are the mere fallacious superimpositions of nescience[.] [A]nd the very same argument holds good with reference to reabsorption also [(i.e., just as the emergence of the unreal world does not limit, define, or qualify Brahman, so also the reabsorption of the unreal world does not limit, define, or qualify Brahman)]. — We can quote other examples in favor of our doctrine. As the magician is not at any time affected by the magical illusion produced by himself, because it is unreal, so the highest Self is not affected by the world-illusion. And as one dreaming person is

not affected by the illusory visions of his dream because they do not accompany the waking state and the state of dreamless sleep; so the one permanent witness of the three states (viz. the highest Self which is the one unchanging witness of the creation, subsistence, and reabsorption of the world) is not touched by the mutually exclusive three states. For [the experience] that the highest Self appears in those three states is a mere illusion, not more substantial than the snake for which the rope is mistaken in the twilight.<sup>17</sup>

The problem with this sort of subjective idealism is that for most of us, a piece of fine pottery is worth a lot more than a lump of raw clay, and if Brahman has taken the name and form of a hard rock, one had better not kick it with one’s bare foot. Therefore, name and form is not — at least at the practical level — as dreamlike and illusory as Śaṅkara’s philosophy asserts, and even Śaṅkara acknowledges that the material world is not completely false, like the “son of a barren woman.” It has a certain mundane (*vyāvahārika*) reality, but it is ephemeral, and our focus should be on the underlying eternal thing (the Self or Brahman) that is the most true (*pāramārthika*) reality.<sup>18</sup>

In summary, Śaṅkara insists on a stark dualism of consciousness and matter while also asserting that the material world is merely a cosmic *trompe l’oeil*. Thus, Śaṅkara solves the mind-body problem not by eliminating the consciousness-matter divide but by denying the outer world’s existence altogether. But even so, he adamantly rejects the subjective idealism of

<sup>17</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* II, 1, 9, translated in Thibaut, *The Vedānta-Sūtras*, vol. 34, pp. 311–312, spelling modernized.

<sup>18</sup> See *Vivekacūḍāmaṇi* 350, 501, 503 (GRETL); *Ātmabodha* 47–53, 57, 63–64.

Buddhist philosophers.<sup>19</sup> Thus, he seems to walk both sides of the line at once.

### 3. The “City in a Mirror”

Śaṅkara is a master at analogies, and he typically develops his analogies for his readers, using them to powerfully illustrate his ideas. But in *Vivekacūḍāmaṇi*, Śaṅkara makes only passing mention of an intriguing analogy that gains great significance two centuries later in the texts of Kashmiri *Pratyabhijñā* Shaivism. Śaṅkara says: “That, wherein this reflection of the world is like a city in a mirror, that Absolute [(i.e., Brahman)] I am.”<sup>20</sup> The idea being expressed here, without elaboration, is that the experience we have of being a soul that observes a remote world — what we have been calling the subject-object divide — is merely an illusion. The reflection of a distant city on the flat surface of a small mirror only appears to be a remote; in truth, it is the flat surface of the mirror that one is seeing. Likewise, the observed world only appears to be separate from

oneself; in truth, it is only one’s own self that is the content of one’s consciousness.

This potent city-in-a-mirror simile is not the first time that the doctrine of reflection (*pratibimbavāda*) has played a key role in Hindu philosophical discourse. As we have already seen, Śaṅkara frequently relies on the example of the sun reflected in water to describe the way the universal consciousness is modified by various media to take the illusory form of a multitude of souls. But the city-in-a-mirror simile is fundamentally different from these other uses of the reflection metaphor, for the city-in-a-mirror simile describes the known world as the reflection, and it describes the universal consciousness (i.e., Brahman) as the medium in which the reflection appears. This reversal of the reflection metaphor can be traced to the early centuries of the Common Era, but with the simile of a city reflected in a mirror, it assumes a nondual form.

We have said that Śaṅkara does not quite close the subject-object divide, but the city-in-a-mirror simile helps narrow the gap. It informs us that the seeming separateness of the material world — its objectivity relative to a knowing subject — is an illusion, like the illusion of remoteness that characterizes objects seen in a mirror. And as it turns out, the city-in-a-mirror simile, if applied to all things, even to so-called inanimate things like rocks and clods of earth, resolves the consciousness-matter dualism that Śaṅkara has otherwise only reinforced. Moreover, it does so without denying the reality of the world. What the city-in-a-mirror simile powerfully suggests is that subject and object are really one, and therefore objects of consciousness are also conscious subjects, having the same ontological status as conscious subjects. Consciousness is not a passive and separate knower of an unreal objec-

19 On Śaṅkara’s rejection of Buddhist idealism, see, e.g., *Brahmasūtrabhāṣya* II, 2, 28–30; *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* IV, 3, 7; *Upadeśasāhasrī*, Metrical Part, ch. 16, vv. 23–29, and ch. 18, vv. 123–151.

20 *Vivekacūḍāmaṇi* 291 (GRETEL), translated in Grimes, *The Vivekacūḍāmaṇi*, p. 183 (Samata edition, v. 292). The city-in-a-mirror simile also appears, without elaboration, in the opening stanza of the *Dakṣināmūrti Stotra*, a Śaiva hymn attributed to Śaṅkara: “I bow to Sri Dakṣināmūrti in the form of my guru; I bow to Him by whose grace the whole of the world is found to exist entirely in the mind, like a city’s image mirrored in a glass, though, like a dream, through māyā’s power it appears outside; and by whose grace, again, on the dawn of Knowledge, it is perceived as the everlasting and non-dual Self.” *Dakṣināmūrti Stotra*, stanza 1, translated in Nikhilānanda, *Self-Knowledge: An English Translation of Śaṅkarāchārya’s Ātmabodha with Notes, Comments, and Introduction* (Sri Ramakrishna Math 1947), pp. 233–234.

tive world; rather, it *is* the objective world, and it is conscious only of itself.

But to understand how that philosophical conclusion can be derived from the city-in-a-mirror simile, we need to turn to the texts of *Pratyabhijñā* Shaivism.

#### 4. *Pratyabhijñā* Shaivism

According to legend, the sage Vasugupta (9th century C.E.) had a dream in which Śiva told him to go to a particular rock near where he lived, and there, inscribed on the underside of that rock, he would find teachings that would benefit the world. Vasugupta thus discovered the 77 *sūtras* (“aphorisms”) that constitute the *Siva Sūtras*. This large rock sits beside a forest stream called the Harwan in what is now the Dachigam National Park near Srinagar, and the *sūtras* allegedly discovered there constitute one of the early texts that influenced the development of *Pratyabhijñā* Shaivism. Vasugupta is also credited with writing the *Spandakārikā* (“Verses on Vibration”), although the actual author of the latter work might have been one of his disciples, Bhaṭṭa Kallaṭa (9th century C.E.).

A different disciple of Vasugupta, Somānanda (10th century C.E.), wrote an important work called the *Śivadṛṣṭi* (“Vision of Śiva” or “Śiva’s Philosophy”), and Somānanda’s disciple, Utpaladeva (10th century C.E.), wrote a commentary on that text. Utpaladeva also wrote the *Īśvarapratyabhijñākārikā* as well as an auto-commentary to that work.

Utpaladeva’s disciple was Lakṣmanagupta (10th century C.E.), whose disciple was, in turn, Abhinavagupta (10th–11th centuries C.E.). The latter was perhaps the leading scholar and expounder of *Pratyabhijñā* nondualism. Abhinavagupta wrote numerous important texts and commentaries, but for present purposes, two are particularly significant:

chapter 3 of the *Tantrāloka* (“Light on the Tantra”) and the *Paramārthasāra* (“The Essence of the Supreme Truth”).

Abhinavagupta’s leading disciple was Kṣemarāja (10th–11th century C.E.). Kṣemarāja wrote important commentaries on the *Śiva Sūtras* and the *Spandakārikā*, and he also wrote the *Pratyabhijñāhrdayam* (“Heart of Recognition”), with an auto-commentary. Finally, Kṣemarāja’s disciple, Yogarāja (11th century C.E.) wrote a useful commentary on Abhinavagupta’s *Paramārthasāra*. Together, these texts provide a good introduction to *Pratyabhijñā* Shaivism, illuminating its insightful answer to the mind-body problem.

Like the Upanishads and the writings of Śaṅkara, these *Pratyabhijñā* texts use theistic terminology in their presentation of philosophical ideas. But whereas the Upanishads and Śaṅkara refer to God primarily by way of an abstract concept — Brahman (i.e., universal consciousness) — the texts of *Pratyabhijñā* Shaivism refer to God using masculine names and honorifics associated with a specific figure from Hindu mythology. These names include Śiva, Sadāśiva, Śambhu, Bhairava, and Śaṅkara, but in the context of *Pratyabhijñā* Shaivism, such names should not be thought of as invoking a mythological deity. Instead, like the name Brahman in the Upanishads, these names are used to signify universal consciousness. The *Pratyabhijñā* texts also use feminine names for God — such as *Citi* and *Śakti* — and both masculine and feminine images play an important part in worship and ritual, but it would be a misinterpretation of *Pratyabhijñā* texts to imagine God in solely anthropomorphic gender-specific terms.

Moreover, the most important thing to consider in studying these texts is not their names for God but their assertions that all things, even lumps of clay, are ful-

ly conscious and that this consciousness is, in every case, consciousness of self, not consciousness of another. As we shall see, those assertions imply that the world is real, not mere illusion, and those assertions, not the names used for God, are what most distinguish *Pratyabhijñā* philosophy, aligning *Pratyabhijñā* philosophy with the ideas that Spinoza articulated seven centuries later.

We will begin with the idea that all consciousness is consciousness of self. Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñākārikā* states: "The objects that are manifested in the present can be manifested as external [to consciousness] only if they reside within [consciousness]."<sup>21</sup> Utpaladeva's point here is that consciousness cannot somehow venture outside itself to become conscious of external objects, for if consciousness ventured outside consciousness, it would then no longer be conscious. Therefore, consciousness can only be conscious of what exists inside consciousness. In other words, consciousness can only be conscious of itself. As Utpaladeva further explains, "[c]onsciousness has as its essential nature [selfward-facing,] reflective awareness."<sup>22</sup> This principle has profound implications as regards the mind-body

problem. If consciousness is, in all cases, nondual — conscious only of itself — then the subject-object divide is unreal. In other words, all conscious subjects are the objects of their own consciousness, and nothing can be an object of consciousness without also being a conscious subject. To exist, then, is to be conscious.

Most people believe that consciousness is dualistic — the subject side of the subject-object divide — and they believe it exists only as a special feature of complex living organisms. According to this way of thinking, if a great cataclysm destroyed all complex organisms, then the universe — full of swirling galaxies, stars, and planets — would continue much as before, but known by no one and nothing. On our own planet, the sun would rise in the east and set in the west, vegetation would sprout during the warm seasons, rivers would flow, wind would blow, rainstorms would drench the soil, but all without anyone or anything conscious of it.

But for Utpaladeva, consciousness is nondual — conscious only of itself — and it is the underlying stuff of all existence. According to this view, a universe known by no one and by nothing is, simply put, an impossibility, because the opposite of the word "conscious" is not "unconscious"; rather, the opposite of the word "conscious" is "nonexistent." Utpaladeva's teacher, Somānanda, was particularly clear on this point, asserting that "a clay jar, by comprehending its own self, exists."<sup>23</sup> Somānanda's striking assertion led a 13th century teacher of *Pratyabhijñā* Shaivism to draw this conclusion: "[T]his consciousness is called being, and this being is said to be consciousness."<sup>24</sup> But Somānanda further asserted that a thing's consciousness

21 *Īśvarapratyabhijñākārikā* I.5.1 (KSTS, vol. 34, 2nd text, p. 14), translated in Torella, Raffaele, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva, with the Author's Vṛtti: Critical edition and annotated translation* (Motilal Banarsi Dass, corrected edition, 2002), p. 111.

22 *Īśvarapratyabhijñākārikā* I.5.13 (KSTS, vol. 34, 2nd text, p. 18), translated in Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*, p. 120. I have made an editorial emendation to the translation to better capture the sense of the word *pratyavamarśa*. Raffaele Torella explains that *pratyavamarśa* is "reflective awareness" or "self-consciousness" that is strongly "characterized by introduction and return to the subject." Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*, p. xxiv, fn. 32.

23 *Śivadṛṣṭi* 5.34 (KSTS, vol. 54, p. 187).

24 *Mahārthamañjarī*, Trivandrum Sanskrit Series, no. 66, pp. 35, 39.

of itself — its being, that is — is nothing other than God's consciousness of it, for all consciousness is one.<sup>25</sup>

These are powerful ideas, and the later texts of *Pratyabhijñā* Shaivism draw from these ideas to explain the distinctive features of human consciousness, using the analogy of a city reflected in a mirror to collapse the illusion of separation that alienates us from our experiences.

### a. The *Tantrāloka's Pratibimbavāda*

Abhinavagupta was the great scholar and synthesizer of *Pratyabhijñā* Shaivism, and the *Tantrāloka* is his most important work. Chapter 3 of that work presents an esoteric theory of the Sanskrit alphabet, but at the beginning of the chapter, Abhinavagupta outlines his own unique version of the “doctrine of reflection” (*pratibimbavāda*). Here, Abhinavagupta presents the basic principles that underlie the city-in-a-mirror simile, and therefore these verses merit close analysis.

Abhinavagupta begins by saying,

2. Light [(i.e., the light of consciousness)] is what bestows luminosity to everything. And the universe is not distinct from it. Or, if it were [distinct,] it could not manifest.

3. For this reason, the Supreme Lord, who is unrestrained, displays in the firmament of his own self such immense manifestation of the creation and the destruction [of the universe].

4. Just as discrete [entities] such as earth and water become manifest in an uncontaminated mirror, in the same way the various dynamic aspects of the universe become manifest within the Lord of consciousness that is one.<sup>26</sup>

25 See *Śivadrṣṭi* 5.105–109.

26 *Tantrāloka* 3.2–4 (KSTS, vol. 28, pp. 2–4), translated in Kaul, Mrinal, *Abhinavagupta's Theory of Reflection: A Study, Critical Edition and Translation of the Pratibimbavāda (verses 1–65)*

Thus, Abhinavagupta uses the metaphor of reflection to explain how, despite the appearance of diversity, external objects are nothing but consciousness, just as the diversity of reflected items in a mirror are nothing but mirror.

What follows next, in verses 5 through 43, is a discussion of how the sense organs of the body operate, and Abhinavagupta's model of sensory perception is at least conceptually consistent with how we understand sensory perception today. When one sees a tree, for example, some sort of representation of the tree appears in one's visual cortex, and it is that representation that is actually known, not the external tree. Similarly, according to Abhinavagupta, each sense organ functions very much like a mirror, but he notes that the sense organs are imperfect mirrors, for each can only reflect (or represent) that which corresponds to its nature.

Abhinavagupta analogizes consciousness to these sensory reflectors, but unlike the sensory reflectors, consciousness is a perfect mirror, capable of reflecting every possible characteristic. In other words, consciousness reflects aroma, taste, form, touch, sound, and more, and Abhinavagupta describes this universal reflectivity of consciousness as its purity (*nairmalya*) and its clarity (*svacchatā*). Abhinavagupta next explains that although the universe exists as a reflection in consciousness, nothing exists outside consciousness, acting as the source of that reflection. It is therefore not truly a reflection; rather, it is *as if it were* a reflection. (See *Tantrāloka* 3.44–65.) Abhinavagupta says:

57. This [world] is mingled with consciousness [as an image in a mirror is mingled with a mirror]. Its manifesta-

in *Chapter III of the Tantrāloka with the commentary of Jayaratha* (Ph.D. thesis, Concordia University, Montréal, Québec, Canada, August 2016), pp. 227–229.

tion is impossible without consciousness [as an image in a mirror is impossible without a mirror]. Is it not [therefore appropriate] that [this universe] in which there are worlds (*pura*), *tattvas* etc. is called a reflected image (*pratibimbam*) in consciousness (*bodhe*)?

....

59. [Objection:] But the existence of the reflected image (*pratibimbasya*) is impossible without the original image (*bimbam*). [Reply:] What from that? [We do not care about this] for the original image (*bimbam*) is not identical with the reflected image (*pratibimbe*).

60. And therefore, in the absence of this [original image], nothing goes wrong as regards the said definition of the [reflected image]. This question is merely confined to the cause.<sup>27</sup>

Here, Abhinavagupta is explaining that because an original image and a reflected image are not the same thing, the latter can — in theory at least — exist without the former, and the “objection,” therefore, comes down to a question of causation. We usually understand the original image to be the cause of the reflected image, and therefore we conclude that the existence of the latter depends on the existence of the former, but Abhinavagupta explains that there are different types of causes, and with regard to the so-called “reflection” of the universe that appears in the mirror of consciousness, the cause is not an object external to consciousness, but simply God’s power of self-expression. (*Tantrāloka* 3.61–65.)

In the conclusion to chapter 3 of the *Tantrāloka*, Abhinavagupta briefly revisits the reflection metaphor, using it to de-

27 *Tantrāloka* 3.57–60 (KSTS, vol. 28, pp. 65–68), translated in Kaul, *Abhinavagupta’s Theory of Reflection*, pp. 276–278.

scribe the awakened practitioner’s ecstatic union with God:

268. The [adept] for whom the universe — all things in their diversity — appears as a reflection in his consciousness, that one is truly the universal sovereign.

....

280. [The adept feels:] “All this proceeds from me, is reflected in me, is inseparable from me.”<sup>28</sup>

In other words, the adept realizes that everything that appears to be “outside” or “other” is actually only one’s own self.

### b. The *Śivasūtravimarśinī*

The *Śivasūtravimarśinī* is Kṣemarāja’s commentary on the *Śiva Sūtras*. It does not discuss the doctrine of reflection (*pratibimbavāda*), nor does it make use of the city-in-a-mirror simile. Nonetheless, it makes several important points that are relevant to the mind-body problem and thus bear on our topic. Kṣemarāja’s commentary begins with ideas familiar to us from the Upanishads and from Śaṅkara’s writings, emphasizing that God’s universal consciousness is what each person and thing experiences as the consciousness of its own soul. Kṣemarāja says: “[I]t (the *sūtra*) at first teaches — in opposition to those who hold that there is a difference between man (i.e., the human self) and Īvara (the Supreme Lord) — that consciousness of Śiva alone is, in the highest sense, the self of the entire manifestation.”<sup>29</sup>

Kṣemarāja then makes clear that this consciousness is consciousness of self, not consciousness of another. He quotes a

28 *Tantrāloka* 3.268 and 3.280 (KSTS, vol. 28, pp. 246 and 253).

29 Kṣemarāja’s com. to *Śiva Sūtras*, *sūtra* 1.1 (KSTS, vol. 1, p. 3), translated in Singh, Jaideva, *Śiva Sūtras: The Yoga of Supreme Identity* (Motilal Banarsi Dass 1979), pp. 5–6.

nondual text called the *Ucchuṣmabhairava Tantra*, which asserts: “The knower and the known are really the same principle.”<sup>30</sup> Similarly, he quotes the following verse from the *Spandakārikā* (verse 2.4): “It is only the experiencer who always and everywhere exists in the form of the experienced.”<sup>31</sup> These ideas are, by now, familiar to us. The subject-object divide is unreal.

Kṣemarāja returns to these same ideas in his commentary to the fourteenth *sūtra*: “*dṛśyam śarīram*.” Kṣemarāja explains that the word *dṛśyam*, from the Sanskrit root *dṛś* (“seeing,” “viewing,” “looking at”), refers to every knowable phenomenon, whether an inner state or an outer material object. And the word *śarīram* means “body.” Therefore, the *sūtra* can be rendered as: “That which presents itself to one’s consciousness is one’s body.”<sup>32</sup> Kṣemarāja explains:

Whatever is perceptible, whether inwardly or outwardly, all that appears to [the expert practitioner] like his own body, i.e., identical with himself and not as something different from him. This is so because of his great accomplishment. His feeling is “I am this,” just as the feeling of Sadaśiva with regard to the entire universe is “I am this.”<sup>33</sup>

As we have said, one is aware of an external object only insofar as it is reflected and represented in one’s own being. Hence, whatever presents itself to one’s

consciousness is quite literally one’s own body (*śarīram*). Moreover, external objects only appear to be material when perceived through the mediation of the senses. Their true form (as they are in themselves) is their consciousness of self, just as one’s own true form is one’s consciousness of self. And because any divisions that appear in consciousness are themselves only consciousness, a wise person recognizes that external objects are — both epistemologically and ontologically — nothing but his or her own self. There is no such thing as other.

### c. The *Spandakārikā* and the *Spanda-Nirṇaya*

The *Spandakārikā* is a collection of verses attributed to Vasugupta but perhaps written by his disciple Bhaṭṭa Kallata. The title means “Verses on Vibration,” referring to the theory that “vibration” or “pulse” (*spanda*) plays a critical role in the underlying structure of the universe. For present purposes, however, the *Spandakārikā* is relevant only for what it tells us about consciousness.

The *Spandakārikā* has been explicated in several important commentaries. Kṣemarāja’s commentary is called the *Spanda-Nirṇaya*, meaning “The Comprehensive Study of Vibration.” In the *Spanda-Nirṇaya*, Kṣemarāja employs the city-in-a-mirror simile, using it to illustrate Abhinavagupta’s doctrine of reflection (*Tantrāloka* 3.1–65). Among other things, Kṣemarāja’s aim is to show that consciousness is nondual — conscious only of itself — despite appearing to stretch across an unbridgeable subject-object divide. The commentary takes the traditional form of a series of objections and replies. Kṣemarāja writes:

[Objection:] “Well, if this world has come out (i.e., separated) from that Exquisite Mass of Light [(i.e., from uni-

30 Quoted in Kṣemarāja’s com. to *Śiva Sūtras*, *sūtra* 1.1 (KSTS, vol. 1, p. 8), translated in Singh, *Śiva Sūtras*, p. 13.

31 Quoted in Kṣemarāja’s com. to *Śiva Sūtras*, *sūtra* 1.1 (KSTS, vol. 1, p. 9), translated in Singh, *Śiva Sūtras*, p. 14.

32 Jaideva Singh translates the *sūtra* as follows: “All objective phenomena, outer or inner, are like [the practitioner’s] own body.” See Singh, *Śiva Sūtras*, p. 57.

33 Kṣemarāja’s com. to *Śiva Sūtras*, *sūtra* 1.14 (KSTS, vol. 1, p. 32), translated in Singh, *Śiva Sūtras*, p. 57.

versal consciousness)], then how can it be manifest, for nothing can be manifest outside Light [(i.e., nothing exists outside consciousness)]?”

[Reply:] . . . “That (i.e., the world) has not come out from Him [(i.e., from universal consciousness)] as does a walnut from a bag. Rather, the self-same Lord — through his absolute freedom, manifesting the world, on His own background, like a city in a mirror, as if different from Him, though non-different — abides in Himself.”<sup>34</sup>

The universal consciousness — called “Lord” (*bhagavañ*) in this text — is always one without a second. Therefore, the world does not come into existence as something separate from universal consciousness (“as does a walnut from a bag”). Rather, the world comes into existence as a configuration of consciousness (“on His own background, like a city in a mirror”), and the separation is only apparent (“as if different from Him, though non-different”).

Later, in section 2, verse 4, the *Spandakārikā* explicitly declares the unity of subject and object. This is a text that we already encountered above in Kṣemarāja’s commentary to the *Siva Sūtras*:

34 *Spanda-Nirṇaya*, com. to *Spandakārikā*, verse 1.2 (KSTS, vol. 42, p. 10–11), translated in Singh, Jaideva, *The Yoga of Vibration and Divine Pulsation: A Translation of the Spanda Kārikās with Kṣemarāja’s Commentary, the Spanda Nirṇaya* (SUNY Press 1992), p. 29. See also *Spanda-Nirṇaya*, com. to *Spandakārikā*, propitiatory verses (KSTS, vol. 42, p. 1), translated in Singh, *The Yoga of Vibration*, p. 2 [everything is “portrayed . . . on the canvas of Her own free, clear Self, just as a city is reflected in a mirror”]; *Spanda-Nirṇaya*, com. to *Spandakārikā*, verse 1.1 (KSTS, vol. 42, p. 3), translated in Singh, *The Yoga of Vibration*, p. 10 [“This power, though non-distinct from the Lord, goes on presenting the entire cycle of manifestation and withdrawal on its own background like the reflection of a city in a mirror.”].

[W]hether in the word, object, or thought, there is no state which is not Śiva [(i.e., universal consciousness)]. It is the experiencer himself who, always and everywhere, abides in the form of the experienced, i.e., it is the Divine Himself who is the essential experiencer, and it is He who abides in the form of the universe as His field of experience.<sup>35</sup>

By asserting that the experiencer (i.e., the subject) takes the form of the experienced (i.e., the object), the *Spandakārikā* is reiterating the familiar point that consciousness is nondual, conscious only of itself. But, more subtly, by universalizing that principle — by having it apply “always and everywhere” — the *Spandakārikā* is telling us that all objects of consciousness, even those that are inanimate, are also conscious subjects. In other words, the collapse of subject and object into one — which is the central point of the city-in-a-mirror simile — implies the consciousness of all things.

The *Spandakārikā* brings these ideas to a powerful conclusion in section 2, verses 6 and 7, which state:

This only is the manifestation of the object of meditation in the meditator’s mind: that the aspirant with resolute will has the realization of his identity with that (object of meditation).

This alone is the acquisition of ambrosia leading to immortality; this alone is the realization of Self; this alone is the initiation of liberation leading to identity with Śiva.<sup>36</sup>

In the South Asian religious tradition, one uses the mantra of one’s personal deity as a support in meditation, culminating

35 *Spandakārikā*, verses 2.4 (KSTS, vol. 42, p. 47), translated in Singh, *The Yoga of Vibration*, pp. 115–116.

36 *Spandakārikā*, verses 2.6–7 (KSTS, vol. 42, p. 50), translated in Singh, *The Yoga of Vibration*, p. 121.

(one hopes) in the manifestation of one's deity before oneself in physical form. But this text is boldly asserting that the manifestation of one's mantra deity occurs only in the realization that one actually *is* the deity that one has been meditating upon. Moreover, one's immortality, one's self-realization, and one's identity with Śiva are all none other than the direct experience of that subject-object unity. As Kṣemarāja declares, “[o]ne should worship Śiva by becoming Śiva.”<sup>37</sup>

#### d. The *Pratyabhijñāhṛdayam*

The *Pratyabhijñāhṛdayam* was written by Kṣemarāja with the purpose of making the ideas of *Pratyabhijñā* philosophy accessible to non-experts. The text's second *sūtra* explains that consciousness does not give rise to the universe in a dualistic sense — as an objective universe separate from and observed by a conscious soul. Rather, as Abhinavagupta said (see *Tantrāloka* 3.3 and 3.49–50), consciousness creates the universe within consciousness. The *sūtra* states: “By the power of her own will (alone), she [(i.e., “consciousness”)]) unfolds the universe upon her own screen (i.e., in herself as the basis of the universe).”<sup>38</sup> Kṣemarāja next turns to the city-in-a-mirror simile to explain his point further: “She unfolds the previously defined universe (i.e., from Sadāśiva down to the earth) like a city in a mirror, which though non-different from [the surface of the mirror] appears as different.”<sup>39</sup> Like the

reflection of a distant city in the flat surface of a mirror, objects of consciousness appear to be remote, but it is only the surface of the mirror that we are actually seeing when we look at a reflected city, and it is only our own self that is the actual content of our consciousness when we perceive an external object. Thus, the subject-object divide is only an appearance, “like a city in a mirror, which though non-different from [the surface of the mirror] appears as different.”

In his commentary to the ninth *sūtra*, Kṣemarāja goes on to explain that the illusory subject-object divide arises because we are embodied creatures that use sense organs to acquire knowledge about the surrounding world. Kṣemarāja says:

When the highest Lord, whose very essence is consciousness, conceals, by His free will, pervasion of non-duality and assumes duality all round, then His will and other powers, though essentially non-limited, assume limitation.... (In the case of) knowledge-power, owing to its becoming gradually limited in the world of differentiation, its omniscience becomes reduced to knowledge of a few things (only). By assuming extreme limitation, beginning with the acquisition of an inner organ [(i.e., the intellect, mind, ego, memory, etc.)] and organs of perception [(i.e., the sense organs)], [the universal consciousness] acquires *māyiya-mala*, which consists in the apprehension of all objects as different [from itself].<sup>40</sup>

Imagine, a person who, since birth, is only permitted to see and hear through a camera and microphone located somewhere inside his or her own body. This person would inevitably view internal bodily organs as if they were external.

37 *Spanda-Nirṇaya*, com. to *Spandakārikā*, verses 2.6–7 (KSTS, vol. 42, p. 50), translated in Singh, *The Yoga of Vibration*, p. 123.

38 *Pratyabhijñāhṛdayam*, *sūtra* 2 (KSTS, vol. 3, p. 5), translated in Singh, Jaideva, *Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition* (Motilal Banarsidass 1982), p. 51.

39 *Pratyabhijñāhṛdayam*, com. to *sūtra* 2 (KSTS, vol. 3, p. 6), translated in Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam*, pp. 51–52.

40 *Pratyabhijñāhṛdayam*, com. to *sūtra* 9 (KSTS, vol. 3, p. 21), translated in Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam*, pp. 71–72.

Likewise, when consciousness — which is infinite and universal — is conditioned by the “inner organ” (i.e., the brain) and “organs of perception” (i.e., the senses) of a particular body, it assumes the contracted form of an individual soul imagining the objects of its sensory perception to be external to it. The universal consciousness then believes “I am small” and “the external world is vast,” but it is only the perceptive capacity of the brain and sense organs that is small. In truth, the universal consciousness is unbound, and the entire world is internal to it, as the following verse from Utpaladeva’s *Īśvarapratyabhijñākārikā* describes: “Indeed, the Conscious Being, God, like the yogin, independently of material causes, in virtue of His volition alone, renders externally manifest the multitude of objects that reside within Him.”<sup>41</sup>

It is difficult to imagine that we are viewing the world inside out, that the world that surrounds us is really inside us, and that it is conscious in all its parts. It is difficult to imagine that one’s own soul is the soul of the universe, ever delighting in its consciousness of its own self. It is difficult, but not impossible.

### e. The *Paramārthasāra*

Kṣemarāja’s disciple, Yogarāja, wrote a commentary to Abhinavagupta’s *Paramārthasāra*, reiterating many of the foregoing themes. For our purposes, his commentary is most notable for its detailed discussion of the city-in-a-mirror simile, using it to describe the nondual nature of consciousness.

The first verse of Abhinavagupta’s *Paramārthasāra* refers to the universal consciousness as “Śambhu,” an alternative

<sup>41</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā* I.5.7 (KSTS, vol. 34, 2nd text, p. 16), translated in Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*, p. 116. See also *Īśvarapratyabhijñākārikā* I.6.7.

name for Śiva. Addressing Śambhu in the second person, as “You” to whom “I,” the writer, come for refuge, the verse says: “To You, the transcendent, situated beyond the abyss, beginningless, unique [(i.e., one without a second)], yet who dwell in manifold ways in the caverns of the heart, the foundation of all this universe, and who abide in all that moves and all that moves not, to You alone, O Śambhu, I come for refuge.”<sup>42</sup> Yogarāja’s commentary explains that all things — even unmoving, inanimate objects — are conscious by the light of the universal consciousness, for nothing exists outside consciousness.

The idea that a rock or a clod of earth has a conscious self might leave some readers wondering what the rock or earth clod is thinking about. Therefore, verse 8 of the *Paramārthasāra* explains that, although all things are conscious, all things do not have anything like the subject-object consciousness of a human soul, or even an animal soul, and therefore their consciousness goes unnoticed. We already saw in our study of Kṣemarāja’s *Pratyabhijñāhṛdayam* (com. to *sūtra* 9) that nondual consciousness can assume the particularized form of an individual soul only when a physical system is constructed so as to produce within itself a representation of the outside world — as is true, for example, of a living organism with a brain and sense organs. Verse 8 of the *Paramārthasāra* makes the same point, drawing an analogy to Rāhu.

Rāhu is the ascending lunar node (i.e., the place where the moon’s orbit intersects the ecliptic when ascending from the southern ecliptic hemisphere to the

<sup>42</sup> *Paramārthasāra*, verse 1 (KSTS, vol. 7, p. 2), translated in Bansat-Boudon, Lyne, and Kamaleshadatta Tripathi, *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja* (Routledge 2011), p. 63.

northern ecliptic hemisphere). In astronomy, this node is merely a location in space, but if the moon happens to be “full” (i.e., directly opposite the sun, on the far side of the earth) when this intersection occurs, we on earth experience it as a lunar eclipse (i.e., the shadow of the earth passes across the moon). In Vedic astrology, which focuses on how things appear to an earthly viewer, this ascending lunar node is thought to be an invisible planet that becomes visible during the eclipse. Using that invisible planet as an analogy, Abhinavagupta states in verse 8 of the *Paramārthasāra*: “Just as Rāhu, although invisible, becomes manifest when interposed upon the orb of the moon, so too this Self [(i.e., consciousness)], although [invisibly] present in all things, becomes manifest in the mirror of the intellect, by securing [similarly] a basis in external objects.”<sup>43</sup>

Consciousness, in other words, is “present in all things,” but what makes the consciousness of an inert lump of clay different from that, say, of a person is the absence, in the former case, of a brain and sense organs that enable the consciousness to manifest itself “in the mirror of the intellect.” Moreover, it is only through subject-object consciousness — that is, “by securing a basis in external objects” — that this revelation of consciousness occurs. In other words, we can become aware of consciousness only as the knower of some object. Without objects of consciousness, consciousness itself remains invisible, like light passing through empty space, without anything to illuminate. The implication of this point is profound. Although the true essence of all consciousness is nondual consciousness of self, consciousness only reveals itself in the dualistic illusion of a

<sup>43</sup> *Paramārthasāra*, verse 8 (KSTS, vol. 7, p. 24), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, pp. 96–97.

subject knowing an object.

In commenting on this verse, Yogarāja distinguishes between the absolute “I” and the relative “I.” The relative “I” is the “I” that appears in the sentence: “I hear sounds.” This relative “I” exists as a subject in relation to a perceived object, and it depends on the perception of the object for its existence. When an object is known, even if that object is only a mental image, then the relative “I” is also known, but when there is no object of knowing, as in dreamless sleep, the relative “I” disappears. In short, the relative “I” is the “I” of subject-object consciousness. By contrast, the absolute “I” is the nondual consciousness that constitutes one’s true self. It never disappears, even in dreamless sleep, and according to verse 8, it is “present in all things,” but invisibly so, like Rāhu when there is no moon to eclipse. Yogarāja explains:

Moreover, when [this Self] becomes a matter of awareness in the [cognitive] experience of the “first person,” . . . — an experience that occurs to every cognizer endowed with a subtle body whenever objects of sense such as sound, viewed as objects to be known, are apprehended in the mirror of intellect, or, in the mirror of intuition — then, that same Self, its form now fully manifest, is apprehended . . . .<sup>44</sup>

Significantly, Yogarāja — who, along with his teachers, insists that all things are conscious — is quite restrictive regarding the experience of subject-object consciousness, saying that it occurs only when sense objects are perceived “in the mirror of intellect” of “every cognizer endowed with a subtle body.” Although everything, everywhere, is conscious, only

<sup>44</sup> Yogarāja’s com. to *Paramārthasāra*, verse 8 (KSTS, vol. 7, p. 25), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, pp. 97–98.

organisms that have a brain and sense organs are constructed in such a way that their consciousness (their absolute “I”) assumes the form of an individual soul that is the knower of objects of perception (a relative “I”). Yogarāja says:

[Nevertheless,] even though [consciousness] is there in the lump of clay, etc., it is widely taken as not being there, in virtue of [the clay’s] abounding in *tamas* [(“darkness,” “dullness”)], just like Rāhu in the sky [when not appearing on the orb of the moon].

....

But, ultimately, from the point of view of the Supreme Lord, no usage distinguishes the sentient from the insentient.<sup>45</sup>

Several verses later, the *Paramārthasāra* employs the city-in-a-mirror simile, using it to illustrate that consciousness is really nondual — conscious only of itself — despite manifesting itself in the dualistic form of a subject knowing an object. Verses 12 and 13 state:

As, in the orb of a mirror, objects such as cities or villages, themselves various though not different [from the mirror’s flat surface], appear [there, in the mirror,] both as different from each other and from the mirror itself, so appears this world [in the mirror of the Lord’s consciousness], differentiated both internally and vis-à-vis that consciousness, although it is not different from [that universal] consciousness most pure, the supreme Bhairava.<sup>46</sup>

Yogarāja’s commentary explicates these important verses in great detail, but Yo-

45 Yogarāja’s com. to *Paramārthasāra*, verse 8 (KSTS, vol. 7, pp. 25–26), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, pp. 98–99.

46 *Paramārthasāra*, verses 12–13 (KSTS, vol. 7, p. 35), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 112.

garāja’s commentary also describes the *limitations* of the city-in-a-mirror simile, at least when that simile is applied to the totality of all consciousness, not just to the individual consciousness of a particular person. Yogarāja states:

Nevertheless, between the Light of consciousness — endowed as it is with the state of wonder — and the light of the mirror, there is the following difference — viz., the city, etc., that is judged to be different [from the mirror] as a reflection [in the mirror], appears in the perfectly pure mirror [only as an external form], but [an actual city] is in no way created by the mirror. Thus the conclusion that “this is an elephant” [as applying to what is seen] in the mirror would be erroneous[, for it is a reflection of an elephant, and the actual elephant is outside the mirror].

On the other hand, Light [viz., consciousness], whose essence is the marvelous experience of itself [(i.e., the essence of consciousness is nondual)], makes manifest on its own surface, and out of its own free will, the [actual] universe, whose material cause is that same consciousness, [as is known] by considering that [the universe] is not different [from that consciousness].<sup>47</sup>

The point being made here is that the reflection of a city that appears in a physical mirror is just an image, not an actual bricks-and-mortar city, whereas the universe that appears in the mirror of consciousness is an actual universe. Moreover, the reflection of a city that appears in a physical mirror is caused by an actual city that exists outside the mirror, whereas the universe that appears in the mirror of consciousness is caused only by

47 Yogarāja’s com. to *Paramārthasāra*, verses 12–13 (KSTS, vol. 7, pp. 38–39), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, pp. 115–116.

consciousness itself. There is no inert universe, outside consciousness, that becomes known when it is reflected in a conscious soul somewhere. Rather, consciousness manifests actual cities and the like on the “canvas” of consciousness, without there being anything outside consciousness that is the source of those manifestations, and consciousness is then conscious of those manifestations by reason of being conscious of itself.

But as Yogarāja has previously explained, the mirror simile also describes the subject-object consciousness that occurs when sense objects are perceived in the intellect-mirror of embodied beings, and needless to say, things do exist outside the “intellect-mirror” of a particular physical body. Indeed, this point is explicit in chapter 3 of the *Tantrāloka*, wherein Abhinavagupta describes the sense organs as reflecting various aspects of the surrounding world and performing their perceiving function by means of that reflection. (See *Tantrāloka* 3.5–43.) At the individual level, therefore, the city-in-a-mirror simile applies without qualification. Whatever physical thing one might be perceiving through one’s bodily senses, one is actually only conscious of one’s own self in which that thing is being reflected and represented. Hence, one’s sense of being separate from the content of one’s consciousness is merely an illusion, like the illusion of depth that characterizes the reflection of a distant city in the flat surface of a mirror.

Moreover, according to the *Paramārthasāra*, the nondual consciousness of self that is illustrated by the city-in-a-mirror simile describes the consciousness of *all things*. And because even a clay jar is fully conscious, verse 74, discussing a person who is a knower of truth — a *jñānin* — states that “[t]he divine abode [(i.e., the locus of consciousness)] for him is his own body . . . or [if not his own, then] the

body of another, or even an object, such as a jar.”<sup>48</sup> Yogarāja elaborates this verse as follows: “Not only is the body [for the *jñānin*] the abode of the deity inasmuch as it is the dwelling place of consciousness, but as well, whatever [other] objects there are that are governed by consciousness, all of them are abodes of the deity for him [the *jñānin*].”<sup>49</sup>

The genius of the city-in-a-mirror simile is that it collapses subject and object into one without privileging either the subject side or the object side. All things are consciousness, but all things are also conscious. Thus, if *Pratyabhijñā* Shaivism is categorized as idealism, it is very different from the unsettling notion that all things are merely the dream images of a remote dreamer. Rather, all things are the dream images of themselves, having their own intrinsic being despite being nothing but consciousness. This form of idealism, in other words, is a *diffuse* non-reductive idealism, and it can just as well be categorized as materialism.

Śaṅkara’s Vedānta urged us to withdraw to the extreme subject side of the subject-object divide, identifying with a pure consciousness that had no form (*arūpa*) and no qualities (*nirguṇa*), and Śaṅkara declared that the objective world of differentiation was merely an unreal appearance (*ābhāsa*). But *Pratyabhijñā* philosophy instead eliminates the subject-object divide, declaring all objects to be conscious subjects, and all conscious subjects to be objects of their own consciousness. The result is a world that is every bit real, but whose underlying being is consciousness.

48 *Paramārthasāra*, verse 74 (KSTS, vol. 7, p. 140), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 252.

49 Yogarāja’s com. to *Paramārthasāra*, verse 74 (KSTS, vol. 7, p. 142), translated in Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 254.

But if the world is real, then all its diversity is also real, and that diversity must have a source in God's own being. Drawing from the pre-Śaṅkaran theories of Bharṭṛhari (5th century C.E.), *Pratyabhijñā* philosophy posits a God that is Speech (*vāc*) and Word (*śabda*), thus giving specific form and content to God's inner being. As I explain in Part Seven of my book, all the dynamic diversity of the world exists outside time as God's eternal unchanging essence, and in the time dimension, that essence plays out as the pulse (*spanda*) of creation and dissolution, a pulse that occurs both on a cosmic scale and in the arising and subsiding of every thought.

### 5. Baruch Spinoza

By decree of the angels and by the command of the holy men, we excommunicate, expel, curse and damn Baruch de Espinoza . . . . Cursed be he by day and cursed be he by night; cursed be he when he lies down and cursed be he when he rises up. Cursed be he when he goes out and cursed be he when he comes in. The Lord will not spare him, but then the anger of the Lord and his jealousy shall smoke against that man, and all the curses that are written in this book shall lie upon him, and the Lord shall blot out his name from under heaven. And the Lord shall separate him unto evil out of all the tribes of Israel, according to all the curses of the covenant that are written in this book of the law. But you that cleave unto the Lord your God are alive every one of you this day.

— Decree of Excommunication against Baruch Spinoza (Amsterdam, July 27, 1656, C.E.)<sup>50</sup>

#### a. Baruch Becomes Benedictus

Baruch Spinoza (1632–1677 C.E.) was a philosopher who saw truth in things that are counterintuitive, and like other innovative thinkers before him, he was criticized and rejected for his ideas. But notwithstanding the local community's curse that "the Lord shall blot out his name from under heaven," Spinoza's name is today known and respected throughout the world. Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832 C.E.) praised Spinoza as "a sedative for my passions," adding that Spinoza seemed to open up for him "a great and free outlook over the sensible and moral world." In poetry, Albert Einstein wondered at the extent of his great love for Spinoza, exclaiming, "How I love this noble man. More than I can say with words." David Ben-Gurion sought to have the decree of excommunication against Spinoza rescinded, and people from all backgrounds continue to read Spinoza's books and letters, they contemplate and discuss his ideas, and they admire the simple austerity of his way of life.

Spinoza was a Dutch Jew whose family immigrated to Holland from Portugal, where they had been forced to practice their Jewish faith in secret. Spinoza was raised and educated in a traditional Jewish manner, but even as a young man, he proved to be a revolutionary thinker, resulting in his excommunication at age 23. He then changed his name from Baruch (Hebrew for "blessing") to Benedictus (Latin for "blessing") and quickly became famous for his expertise in Cartesian philosophy. But Spinoza was not an uncritical follower of René Descartes (1596–1650 C.E.). Rather, he recognized the problems that beset Descartes's thought-matter dualism, and he boldly asserted that thought and matter are the same thing. In other words, Spinoza's answer to the mind-body

50 Nadler, Steven, *Spinoza: A Life* (Cambridge Univ. Press 1999), p. 120.

problem was very similar to what we have already encountered in *Pratyabhijñā* Shaivism.

The *Pratyabhijñā* texts persuasively argue that consciousness is universal, not individual; that it is nondual, not riven in two by an unbridgeable subject-object divide; and that it is the underlying being of all things, not just that of human souls. And Spinoza's ideas so closely conform to those same principles that one might wonder whether he had access to South Asian sources, perhaps as a result of contacts between European Jews and Jews living in Persia. It is intriguing to speculate about such connections, but I think multiple independent discovery better explains the close parallel between *Pratyabhijñā* nondualism and the nondual ideas of the great 17th century Dutch-Jewish philosopher.

What is most relevant to us, however, is that Spinoza picks up where *Pratyabhijñā* Shaivism leaves off, filling in numerous details and adding a measure of precision and logical rigor that is sometimes lacking in the Sanskrit texts. Therefore, whether Spinoza arrived at his ideas independently or drew them indirectly from South Asian sources, his contribution to nondual thought cannot be discounted.

### b. Spinoza's Answer to the Mind-Body Problem

Spinoza's primary philosophical work, the *Ethics*, presents his theories in the form of a mathematical proof. Writing to his friend Henry Oldenburg, secretary of the Royal Society, Spinoza said: "But I can think of no better way of demonstrating these things clearly and briefly than to prove them in the Geometric manner and subject them to your understanding." (Letter 2 [IV/8/10–20].) In the *Ethics*, this "geometric manner" of proof comes to its full fruition, complete with definitions,

axioms, propositions, demonstrations, corollaries, lemmas, and postulates. Using these tools, Spinoza makes his way, point by point, from first principles to the most profound philosophical conclusions, attempting to apply only irrefutable logical reasoning at each step. But the language Spinoza employs is specially and precisely defined, and his conclusions are often counterintuitive when compared to the Cartesian dualism of everyday human experience. As a result, a student of Spinoza can spend a day, or a lifetime, studying a single paragraph of the *Ethics*.

As noted, Spinoza was one of the leading experts of his time on Cartesian philosophy, and he employs many Cartesian terms and ideas in his own philosophical works, albeit with a few important distinctions. Both Descartes and Spinoza use the term "substance" (*substantia*), but contrary to Descartes, Spinoza concludes that only one infinite, eternal, and self-sufficient substance exists, and that it is God. (*Ethics*, IP11 and IP14.) Specifically, Spinoza defines "substance" as that in which other things inhere but which itself inheres in no other thing. Spinoza says: "By substance I understand what is in itself and is conceived through itself, i.e., that whose concept does not require the concept of another thing, from which it must be formed." (*Id.*, ID3.) In other words, substance is the ground of being. Modes, by contrast, are "the affections of a substance" (*id.*, ID5); they are the things that inhere in substance. One could say that the relationship of modes to substance is analogous to the relationship of waves to water, or that of a clay jar to raw clay, or that of a gold ornament to molten gold, and all these analogies might bring to mind the analogies Śaṅkara uses to describe the relationship of the diverse world to Brahman. On this basis, many scholars

have persuasively argued that Spinoza's divine "substance" and Śaṅkara's Brahman are one and the same.

But Śaṅkara and Spinoza draw different conclusions from the dependent relationship implied by inherence. Śaṅkara would argue that because waves inhere in water, only the water is real, and the waves — which are temporal — are unreal. By contrast, Spinoza would argue that both the water and the waves are perfectly real, although he would agree that the waves are temporal. Spinoza, like the *Pratyabhijñā* philosophers, understands the ever-changing dynamic diversity of the world to be an expression, in the dimension of time, of God's eternal essence. Hence, the modes are real because they are God, or "substance," comprehended in temporal terms. He says: "The difference between Eternity and Duration arises from this. For it is only of Modes that we can explain the existence by Duration. But of Substance [we can explain the existence] by Eternity . . ." (Letter 12 [IV/54/15–55/5].) We have seen that Śaṅkara identifies God, or Brahman, with the extreme subject side of the subject-object divide. Thus, Brahman is pure consciousness, without form (*arūpa*) and without qualities (*nirguna*), and the ever-changing objective world is an unreal appearance (*ābhāsa*) in that consciousness. By contrast, Spinoza gives form and content to God's inner being, and by doing so, he gives reality to the ever-changing world.

Following Descartes, Spinoza uses the term "extension" (i.e., spatial dimension) to describe the material world in the abstract, and he uses the phrase "mode of extension" to describe, among other things, distinct material objects. He uses the term "body" in a broad sense, including within the scope of that term inorganic things such as planetary bodies. A body,

for Spinoza, is a thing that moves or rests as a unified whole (see *Ethics*, IIP13, L1), and Spinoza accepts, too, that a body might be built up from other smaller bodies (*id.*, IIP13, L3, "Definition").

Spinoza uses the term "idea" for a distinct thought. He says: "By idea I understand a concept of the Mind that the Mind forms because it is a thinking thing." (*Ethics*, IID3.) He also sometimes uses the phrase "mode of thinking" in a similar way, especially when discussing abstract concepts like time.

As noted, Spinoza's most profound point of departure from Cartesian philosophy is his assertion of thought-matter equivalence. More specifically, Spinoza argues that thought and matter are not distinct "substances" (i.e., the "thinking substance" and the "extended substance") but rather two "attributes" of the same substance — two ways, that is, of comprehending a single thing.<sup>51</sup> And because thought and matter are really one, the world of thought and the world of matter are perfectly isomorphic. In other words, every thought is also a material thing, and material thing is also a thought. Therefore, in the *Ethics*, Spinoza writes:

The order and connection of ideas [(i.e., thoughts)] is the same as the order and connection of things [(i.e., material things, etc.)]. (*Ethics*, IIP7.)

[T]he thinking substance [(i.e., thought)] and the extended substance [(i.e., matter)] are one and the same

<sup>51</sup> On hearing that Spinoza considered thought and matter to be "attributes" of a single "substance," some experts in Hindu philosophy will immediately think of Rāmānuja's *Viśiṣṭādvaita* school of Vedānta. But Spinoza uses these terms in a way that is quite different from Rāmānuja's usage, and therefore, despite a superficial similarity, Spinoza's philosophy is not at all like that of Rāmānuja. I discuss the distinction briefly in my book.

substance, which is now comprehended under this attribute, now under that. So also a mode of extension [(i.e., a distinct material object)] and the idea of that mode [(i.e., the thought that corresponds to that object)] are one and the same thing, but expressed in two ways. (*Id.*, IIP7, Schol.)

In the above quotation, after the phrase “a mode of extension,” I added, as a clarification, “a distinct material object,” and after the phrase “the idea of that mode,” I added “the thought that corresponds to that object.” The latter emendation needs to be explained. Some casual readers of Spinoza might argue that the phrase “the idea of that mode” refers to the mental image a person has of a particular object when observing that object. Thus, if “a mode of extension” is an apple, then “the idea of that mode” is the apple-thought in the mind of a person observing the apple. Although that reading of Spinoza has a certain intuitive appeal, most scholars reject it.

Thought-matter equivalence does not mean that a person’s apple-thought is the same thing as a material apple sitting in a bowl of fruit on a table; rather, it means that a person’s apple-thought is the same thing as a physical brain representing an apple in the form of neural spiking frequencies. Indeed, if Spinoza were claiming an equivalence between a person’s apple-thought and a material apple sitting in a bowl of fruit, his philosophy would be incoherent. After all, many people might simultaneously observe the same material apple, and each would then have a different mental image of that apple, which would be incompatible with the one-to-one correspondence Spinoza claims to exist between thought and matter.

In order to appreciate more ful-

ly Spinoza’s assertion of thought-matter equivalence, one needs to stop thinking in terms of subject-object consciousness and recall that all consciousness is really consciousness of self. One does not know any external thing except by its reflection in one’s own being. One is conscious of only one’s own self, but one perceives one’s own self as a vast and diverse external world. As Spinoza explains, “[t]he human Mind does not perceive any external body as actually existing, except through the ideas of the affections of its own Body.” (*Ethics*, IIP26.) Because consciousness is nondual in this way, the only “idea” (i.e., thought) that corresponds to a material apple is the apple’s thought of itself, not the thought some remote person might be having of it, and the only “mode of extension” (i.e., material thing) that corresponds to a person’s apple-thought is the person’s own brain, which is configured to represent an apple. In short, when Spinoza asserts that “a mode of extension and the idea of that mode are one and the same thing” (*Ethics*, IIP7, Schol.), he is necessarily making a statement about the thought a material thing has *of itself*, not the thought a remote observer might be having of it.

With the benefit of that clarification, we are ready to consider Spinoza’s answer to the mind-body problem. Spinoza discusses “the object of the idea constituting the human mind.” (*Ethics*, IIP12.) Here, for reasons just explained, he cannot possibly be referring to some remote object — such as an apple — that the human mind might be thinking about. Rather, based on the theory of thought-matter equivalence, Spinoza is necessarily referring to something that actually *is* the human mind but in a material form. In other words, he is referring to some material thing whose thought of itself gives rise to the human mind, meaning that whatever occurs

physically in that material thing necessarily corresponds to a thought in that mind. As Spinoza puts it, “[w]hatever happens in the object of the idea constituting the human Mind . . . there will necessarily be an idea of that thing in the Mind; i.e., if the object of the idea constituting a human Mind is a body, nothing can happen in that body which is not perceived by the Mind.” (*Ethics*, IIP12.) And what could such a “body” be if not a *human* body, or some component of a human body, such as the brain and nervous system? Therefore, Spinoza concludes: “The object of the idea constituting the human Mind is the [human] Body, or a certain mode of Extension which actually exists, and nothing else.” (*Ethics*, IIP13.) That powerful statement resolves the mind-body problem by boldly asserting that the mind *is* the body (or some component of it).

Thus, Spinoza completely rejects the consciousness-matter dualism that Śaṅkara so strongly insisted upon. Śaṅkara focused on the extreme subject side of the subject-object divide. On that basis, he asserted that consciousness is one and indivisible, and that it appears to be differentiated only because it illuminates different material vessels. But Śaṅkara further argued that consciousness and matter are completely distinct, and derivatively, he argued that the mind and body are also distinct. He said: “[T]he characteristics of the Spirit [(i.e., consciousness)] do not attach themselves to the body nor do those of the body to the Spirit.”<sup>52</sup> Spinoza asserts exactly the opposite. For Spinoza, the mind *is* the body.

52 *Bhagavadgītābhāṣya* XIII, 2, translated in Warrier, A.G. Krishna, *Srīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Sri Saṅkarācārya, With Text in Devanagiri & English Rendering, and Index of First Lines of Verses* (Sri Ramakrishna Math, 3d impression, 1983), p. 407.

Moreover, because thought and matter are actually the same thing comprehended in two different ways, Spinoza universalizes his assertion of mind-body equivalence. All material bodies, everywhere, have minds, at least when the word “mind” is understood in the broadest possible sense. Thus, all things are in some sense conscious, but Spinoza qualifies that assertion, noting that the perceptive capacity of any particular “mind” depends on the suppleness (i.e., the receptivity) of the material thing that has that mind. Spinoza explains:

For the things we have shown so far are completely general and do not pertain more to [human beings] than to other Individuals, all of which, though in different degrees, are nevertheless animate. . . . And so, whatever we have said of the idea of the human Body must also be said of the idea of any [material] thing. [¶] . . . [I]n proportion as a Body is more capable than others of doing many things at once, or being acted on in many ways at once, so its Mind is more capable than others of perceiving many things at once. And in proportion as the actions of a body depend more on itself alone, and as other bodies concur with it less in acting, so its mind is more capable of understanding distinctly. (*Ethics*, IIP13, Schol.)

Finally, Spinoza asserts that insofar as a material thing has the suppleness and receptivity that makes its mind more perceptive, its mind also becomes more aware of itself. As Spinoza puts it,

[t]he Mind does not know itself, except insofar as it perceives the ideas of the affections of the Body. (*Ethics*, IIP23.)

On the other hand, he who has a Body capable of a great many things, has a Mind which considered only in itself

is very much conscious of itself, and of God, and of things. (*Id.*, VP39, Schol.)

By way of summary, a “mind” according to Spinoza is the thought a material thing has of itself, and it only becomes a thought about some external thing when, by force of evolution, it sees past itself to draw inferences about the world that surrounds it. But Spinoza also recognizes that even the phrase “thought of itself” implies a dualism of thought and matter. We still have on the one side a thought and on the other side some material thing. Spinoza closes that gap by asserting that the thought and the material thing are one and the same; they are two attributes of a single “substance,” which Spinoza equates with God.

If we go just one step further — a step that Spinoza doesn’t take, but one that fits — we can say that Spinoza’s “substance” is what we have been referring to as “nondual consciousness of self.” But we have to be careful here because Spinoza uses the word “conscious” (*conscia*), as we do in English, to refer to subject-object consciousness. (See, e.g., *Ethics*, VP31, Schol., VP39, Schol., VP42, Schol.)<sup>53</sup> When I say that Spinoza’s “substance” is nondual consciousness of self, I am not referring to the subject side of the subject-object divide. Rather, I am referring to a direct consciousness of self that is based on being, not on knowing. I am referring, in other words, to what Jean-Paul Sartre called “*conscience non positionnelle (de) soi*.<sup>54</sup> It is that nondual consciousness that appears to us as the duality of thought and matter, just as the flat surface of a mirror reflecting a distant city appears to have depth.

53 On Spinoza’s use of the word “conscious,” see Garrett, Don, *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy* (Oxford Univ. Press 2018), pp. 396–397, 404–405, 408–410, 415–423.

54 Jean-Paul Sartre’s use of this phrase is discussed in my book.

### c. Comparison to *Pratyabhijñā Shaivism*

The parallel between Spinoza’s answer to the mind-body problem and *Pratyabhijñā* Shaivism is striking. Spinoza’s core philosophical insight is his assertion of thought-matter equivalence: “[T]he thinking substance [(i.e., thought)] and the extended substance [(i.e., matter)] are one and the same substance, which is now comprehended under this attribute, now under that.” (*Ethics*, IIP7, Schol.) But seven centuries earlier, Somānanda had already articulated the same thought-matter equivalence, saying, “a clay jar, by comprehending its own self, exists.”<sup>55</sup> According to Somānanda, the existence of a thing is nothing other than its thought of itself, and he added that a thing’s thought of itself is nothing other than God’s thought of it.<sup>56</sup> And the latter point, too, is one Spinoza made: “[And f]or of each thing there is necessarily an idea in God, of which God is the cause in the same way as he is of the idea of the human Body. And so, whatever we have said of the idea of the human Body [(i.e., that it is the human mind)] must also be said of the idea of any thing [(i.e., that it is the mind of that thing)].” (*Ethics*, IIP13, Schol.) Thus, according to both Somānanda and Spinoza, God’s thought of a thing suffices to make that thing conscious, or put another way, each thing’s consciousness of itself is the same thing as God’s consciousness of it.<sup>57</sup>

And as we have seen, Yogarāja elaborated Somānanda’s philosophical insight, explaining that all things are conscious (i.e., conscious of themselves), but only organisms that have sense organs, a central nervous system, and a brain are constructed in such a way that the universal nondual

55 *Śivadṛṣṭi* 5.34 (KSTS, vol. 54, p. 187).

56 See *Śivadṛṣṭi* 5.105–110.

57 See Garrett, *Nature and Necessity*, pp. 393–414, esp. 410.

consciousness takes the form of an individual soul knowing an external material world.

If Spinoza had been schooled in 11th century Kashmir, his ideas could not have tracked Yogarāja's ideas more closely. Spinoza, like Yogarāja, concluded that everything has a mind. (*Ethics*, IIP13, Schol.) In other words, everything has the thought of itself. But “in proportion as a Body is more capable than others of doing many things at once, or being acted on in many ways at once” — that is, in proportion to the development of its sense organs, nervous system, and brain — “so its Mind is more capable than others of perceiving many things at once.” (*Ibid.*) And, insofar as a body becomes more capable of that sort of multifaceted and nuanced perception, its mind becomes more cognizant of external things, for “[t]he human Mind does not perceive any external body as actually existing, except through the ideas of the affections of its own Body.” (*Id.*, IIP26; see also *id.*, IIP13, Schol.) And, at the same time, its mind becomes cognizant of itself as the knower of those external things, for “[t]he Mind does not know itself, except insofar as it perceives the ideas of the affections of the Body.” (*Id.*, IIP23.) And thus arises the illusion of the subject-object divide — the awareness, that is, of a mind perceiving an external world. As Spinoza said, “he who has a Body capable of a great many things, has a Mind which considered only in itself is very much conscious of itself . . . and of things.” (*Id.*, VP39, Schol.) And as Yogarāja likewise said, “whenever objects of sense such as sound . . . are apprehended in the mirror of intellect . . . — then, that same Self [(i.e., consciousness)], its form now fully manifest, is apprehended . . . ”<sup>58</sup>

58 Yogarāja's com. to *Paramārthasāra*, verse 8 (KSTS, vol. 7, p. 25), translated in Bansat-Bou-

But as we will recall, Abhinavagupta emphasized the inevitable inadequacy of empirical knowledge. He noted that the sense organs are necessarily imperfect mirrors, for each can only reflect (or represent) that which corresponds to its nature. (See *Tantrāloka* 3.5–43.) Moreover, this distortion is the underlying reason we experience subject-object duality where there is none, a point that Kṣemarāja also explained in his *Pratyabhijñāhṛdayam*:

When the highest Lord, whose very essence is consciousness, conceals, by His free will, pervasion of non-duality and assumes duality all round, then His will and other powers, though essentially non-limited, assume limitation. . . . By assuming extreme limitation, beginning with the acquisition of an inner organ [(i.e., the intellect, mind, ego, memory, etc.)] and organs of perception [(i.e., the sense organs)], [the universal consciousness] acquires *māyiya-mala*, which consists in the apprehension of all objects as different [from itself].<sup>59</sup>

Not surprisingly, Spinoza, too, emphasized the inadequacy of empirical knowledge: Because we know external things through the impression they make on our sense organs (*Ethics*, IIP26), and because such information is partial, mediated, and inferential, it is necessarily imperfect. Spinoza, who made his living as a lens grinder, providing spectacles and scientific instruments to the Dutch community, was keenly aware of the inadequacy of the information we receive by way of the eyes and other sense organs. He therefore asserted: “The idea of any affection of the human Body does not involve adequate knowledge of an external body.”

don, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 98.

59 *Pratyabhijñāhṛdayam*, com. to *sūtra* 9 (KSTS, vol. 3, p. 21), translated in Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam*, pp. 71–72.

(*Ethics*, IIP25.) Moreover, the effects a particular external thing has on our sense organs is muddled up with effects from many sources at once. Therefore, Spinoza added: “The ideas of the affections of the human Body . . . are not clear and distinct, but confused.” (*Ethics*, IIP28.) And one result of this inadequate and confused knowledge of the world is the dualistic notion that we are immaterial thinking things and that the world is a material non-thinking thing, and that the two are ontologically distinct.

Spinoza’s philosophical system is set forth and defended in exquisite detail in the *Ethics*, but Spinoza also summarized his philosophy in a letter he wrote to his friend Henry Oldenburg. In that letter, he described the entire universe as a single body with a single mind, and he described the human body and human mind as a finite participant in that infinite universal being. Here are Spinoza’s words:

[A]ll bodies are surrounded by others, and are determined by one another to existing and producing an effect in a fixed and determinate way, the same ratio of motion to rest always being preserved in all of them at once, [that is, in the whole universe]. From this it follows that every body, insofar as it exists modified in a definite way, must be considered as a part of the whole universe, must agree with its whole and must cohere with the remaining bodies. . . .

. . .

You see, therefore, how and why I think that the human Body is a part of Nature [(i.e., an interdependent and inseparable component of the whole)]. But as far as the human Mind is concerned, I think it is a part of Nature too. For I maintain that there is also in nature an infinite power of thinking, which, insofar as it is infinite, contains in itself objectively the whole of Na-

ture, and whose thoughts proceed in the same way as Nature, its object, does. Next, I maintain that the human Mind is this same power, not insofar as it is infinite and perceives the whole of Nature, but insofar as it is finite and perceives only the human body. For this reason I maintain that the human Mind is a part of a certain infinite intellect. (Letter 32 [IV/172a/15–174a/10].)

As this letter describes, Spinoza understood the universe to be a single interdependent unity that is infinite, thus actualizing every possibility. And just as every individual thing has a mind (i.e., a thought of itself), likewise the universe, in its entirety, has a mind (i.e., a thought of itself). Spinoza called this universal mind the “infinite power of thinking,” and he also called it the “infinite intellect of God,” and whatever we might choose to call it, it necessarily exists because the material universe exists, and thought and matter are one.

And as for the human mind, it, according to Spinoza, is the fraction of that “infinite intellect” that has only the human body (or perhaps merely the human brain) as the direct content of its thought, being forced to infer things outside the body by interpreting their effects within the body.

Of course, Spinoza’s assertion that the human mind is a part of the universal mind is familiar to us from *Pratyabhijñā* Shaivism. It aligns with Somānanda assertion that an object’s thought of itself is nothing other than Śiva’s thought of it,<sup>60</sup> and it likewise aligns with Kṣemarāja’s assertion that the “consciousness of Śiva alone is, in the highest sense, the self of the entire manifestation.”<sup>61</sup> And because “the whole of nature is one Individual” (*Ethics*,

60 See *Śivadr̥ṣṭi* 5.105–109.

61 Kṣemarāja’s com. to *Śiva Sūtras*, *sūtra* 1 (KSTS, vol. 1, p. 3), translated in Singh, *Śiva Sūtras*, pp. 5–6.

IIP13, L7, Schol.), each part affecting other parts and affected by other parts, there can be no reasoned basis for declaring any one part to be separate from the whole. Therefore, the human body is not really an independent entity, and for like reason, the human mind is not an independent entity. It only appears to be a distinct mind, but in truth, its thoughts are part of and determined by an infinite system of thought.

In summary, we find in Spinoza's writings all the principles that we have found in the leading texts of *Pratyabhijñā* Shaivism. The core of the mind-body problem is the illusion of subject-object dualism. When the insight arises that all consciousness is really nondual consciousness of self, the mind-body problem disappears, and the riddle of consciousness is solved.

#### **d. Neutral Monism — A Dream World That Is Real**

Scholars have noticed numerous similarities between Spinoza's philosophy and Śaṅkara's Vedānta.<sup>62</sup> But despite these important similarities, we have seen that Spinoza's philosophy sharply differs from Śaṅkara's Vedānta as regards the status of the objective world. As Bina Gupta put it in her 1984 article for the *India Philosophical Quarterly*,

[t]he intuitive knowledge of God which Spinoza seeks is a way to understand the world as it really is. It is not a flight from the material world, but a celebration of its essential nature and oneness. The pursuit of Brahman, on the other hand, implies repudiation of the world: it is a realization that Brahman is the only reality; the world is merely an appearance and the [individual soul] and Brahman are non-different.<sup>63</sup>

62 I summarize this body of scholarship in an appendix to my book.

63 Gupta, Bina, "Brahman, God, Substance and Nature: Samkara and Spinoza," in *India Philo-*

Gupta's observation is a valid one, but it is worth noting that in drawing this distinction between Spinoza's philosophy and Śaṅkara's Vedānta, Gupta and others identify the precise point that makes Spinoza's philosophy similar to *Pratyabhijñā* philosophy. Spinoza's philosophy, like *Pratyabhijñā* Shaivism, offers a synthesis of materialism and idealism, validating both. In both these philosophical systems, the physical world is real in every significant sense, adhering to immutable physical laws and expressing a real essence of God. But even so, every particle of this physical world corresponds to a thought of itself, and thought and matter are dual aspects of a nondual core.

Significantly, this "neutral monism" (neutral between materialism and idealism) resolves many of the problems often associated with other solutions to the mind-body problem. First, by denying the reality of thought-matter dualism, it solves the problem of how something immaterial (a mind) can have a causal effect on something material (a body). Thoughts cause thoughts, and material events cause material events, but the two progressions describe the same progression — their difference being only one of aspect.

In addition, neutral monism answers ontological questions about matter, space, and time, questions that the materialist leaves unanswered. Matter and thought are the same thing, and space and time are merely information.

Finally, neutral monism parries the accusation of solipsism that is often directed against idealism. The idealism that the *Pratyabhijñā* masters and Spinoza present to us is a *diffuse* non-reductive idealism in which perceived things have intrinsic being because they are themselves the locus of the consciousness that constitutes their

*sophical Quarterly*, vol. XI, no. 3 (1984), p. 281.

existence. They are not just dream images; they are also dreamers. The universal nondual consciousness delights in its consciousness of itself, and it is conscious of itself from countless perspectives, so as to delight in itself all the more.

In closing, I would like to relate the striking insights of this article to the theme of this edition of *Dogma*: “Metamorphosis and Perception.” In devotional legend, it is said that Śaṅkara entered the body of King Amaruka in order to master the science of sexual love. But we might wonder, is it possible for an individual soul to enter the body of another — to see through that body’s eyes, to touch through that body’s fingers, etc. — but to remain otherwise unchanged and unaffected?

If all consciousness is consciousness of self, then the answer to that question is most certainly no. If, for example, “a clay jar, by comprehending its own self, exists” (Somānanda), and if “[c]onsciousness has as its essential nature [selfward-facing,] reflective awareness” (Utpaladeva), and if “[t]he object of the idea constituting the human Mind is the [human] Body . . . and nothing else” (Spinoza), then it must be that physical metamorphosis is inseparable from spiritual metamorphosis. And likewise, if thought and matter are the same thing, then becoming the body of another means becoming the soul of another and ceasing to be the soul that one previously was. But even so, at the highest level, all souls are one consciousness. Śaṅkara and King Amaruka were never really separate beings.



# REPARATION de STYLOS

## CHANGEMENT DE DIRECTION

D partir du 1<sup>e</sup> Novembre 1940  
la Direction de celle maison est catholique  
et Française ainsi que le personnel.

JUDISCHES GESCHAFT

Entreprise juive

Mémorial  
de la SHOAH  
Musée de l'Inquisition et de la Shoah

COMMERCES JUIFS

# LA FABRICATION DES PERCEPTIONS

Par Joseph Stroberg

jstroberg@yahoo.com



La perception de la réalité par les êtres humains représente un processus relativement complexe initié lors de la réception d'informations par les organes et les dispositifs sensoriels du corps. Elle présente au moins deux points de vulnérabilité qui offrent à des êtres mal intentionnés des possibilités de manipulation de la perception : le premier est sa fragilité proportionnelle à sa complexité, de la même manière qu'une chaîne se brise d'autant plus facilement — par son maillon le plus faible — qu'elle est longue ; et le second provient de son caractère partiel et subjectif. Et si l'on cherche à pallier l'insuffisance, l'incomplétude et la subjectivité perceptive par des artifices technologiques, on ne fait souvent qu'accroître le degré de complexité et donc proportionnellement celui de fragilité, rendant l'individu encore plus vulnérable à la manipulation de ses perceptions par différents moyens. Or, il existe des individus ou des entités qui semblent avoir développé une spécialité : celle de remplacer la perception naturelle du réel par un récit artificiel, fallacieux ou factice qui peut au contraire s'en écarter plus ou moins drastiquement et dramatiquement.

Les moyens de perception offerts aux êtres humains sont actuellement de deux ordres : les naturels et les artificiels. Les

premiers proviennent de son système sensoriel et les seconds ont été inventés à différentes époques comme autant d'instruments purement mécaniques dans certains cas, ou chargés d'électronique dans d'autres, généralement plus récents.

Parallèlement aux cinq sens classiques et bien connus, l'être humain dispose aussi de sens qui lui permettent de s'orienter dans l'espace, de trouver son équilibre, de ressentir les émotions (*voire les pensées*) d'autres individus à distance, d'anticiper des événements, etc. Par différents capteurs plus ou moins efficaces, précis, sélectifs..., ayant une plus ou moins longue portée et large couverture, il peut ainsi percevoir la position et le mouvement d'un objet ou d'un sujet d'observation, et d'autres caractéristiques perçues conventionnellement comme étant sa couleur, sa forme, sa texture, sa matière, etc., mais que la science a tendance de nos jours à considérer comme des assemblages dynamiques d'atomes ou de molécules. Cependant, ses capteurs et organes sensoriels ne représentent que la première étape du dispositif de perception des informations relatives aussi bien à lui-même qu'aux autres entités de l'Univers. Ces dernières sont ensuite transmises au cerveau, par le biais du système nerveux.

Le cerveau joue un rôle capital dans le traitement des perceptions, en les rendant intelligibles. Il renverse notamment l'image reçue du dehors par l'œil sur la rétine. Il transforme en couleurs les signaux reçus par les trois types de capteurs rétiniens. Il transforme en bruits, cris ou paroles les vibrations sonores captées au niveau de l'oreille. Il traduit en saveurs les substances chimiques perçues par les papilles gustatives. Il interprète sans cesse l'information reçue sous différentes formes et par de multiples capteurs sensoriels, tendant plus ou moins automatiquement à écarter ce qui ne cadre pas avec l'image du monde qu'il s'est déjà fabriquée grâce non seulement à ses sens naturels, mais aussi à ses moyens artificiels de perception.

Pour pallier ses handicaps sensoriels naturels ou accidentels ainsi que la limitation de ses sens de manière générale, par exemple par rapport à certains animaux, l'être humain a inventé au cours des âges divers moyens. Les plus anciens instruments qu'il a pu ainsi fabriquer à de telles fins sont probablement le monocle et la paire de lunettes. L'équivalent pour l'ouïe a pris d'abord la forme d'un cornet acoustique, puis plus récemment de prothèses auditives. De multiples dispositifs ont été créés pour nous permettre d'augmenter nos moyens de perception. Le microscope, le télescope optique, le radiotélescope, mais aussi le télégraphe, la radio, la télévision, les satellites de communication ou d'espionnage, et Internet font partie de ceux-ci. Nous percevons en effet le monde à travers eux.

Avec ou sans moyens artificiels pour augmenter ses sens ou pallier leur manque ou leurs limitations, les perceptions qui en découlent sont plus ou moins fortement tributaires du travail effectué au niveau du cerveau pour traiter les informations reçues. La grande majorité des individus,

neurotypiques, tendent à ainsi à la « dissonance cognitive » quand de nouvelles données ne cadrent pas avec l'image du monde, la représentation interne qu'ils s'en fabriquent au fur et à mesure de leur évolution depuis le plus jeune âge. Ils le font d'autant plus que les réactions émotionnelles induites par ces données perçues sont négatives (*par exemple sous forme de peur, de colère ou de haine*). Dans un tel cas, la dissonance avec l'acquis est trop forte et ces dernières sont alors simplement rejetées. Lorsque les données plaisent ou laissent émotionnellement indifférent, mais sont en contradiction avec le schéma déjà construit, elles sont déformées par le cerveau pour pouvoir s'y intégrer.

L'image du monde que se fabrique un individu donné peut être plus ou moins déformée ou faussée par rapport à la réalité objective selon son fonctionnement neuronal (*découlant notamment de ses habitudes de pensées*) et selon ses capacités mentales d'analyse et de logique, mais aussi selon son degré d'humilité (*ou au contraire d'orgueil*) face aux champs de connaissance, ceux qu'il pense déjà connaître ou avoir suffisamment explorés, comme ceux qu'il ignore encore plus ou moins totalement. La vanité et la suffisance engendrées par un savoir acquis acceptent en effet mal la remise en question de ce dernier lorsque de nouvelles données tendraient à en détruire les fondations.

Une bonne maîtrise de la logique est pratiquement indispensable pour effectuer une analyse cohérente et relativement impartiale non seulement de la représentation du monde déjà élaborée (*incluant théories et croyances diverses*) que des nouvelles observations toujours susceptibles, d'ailleurs, d'entrer en contradiction avec celle-ci. La logique permet de séparer plus facilement la vérité de la fausseté et du mensonge.

Une bonne dose de réelle humilité est également indispensable, cette fois pour être capable d'accepter les erreurs, invraisemblances et incohérences du modèle du monde déjà construit en interne face aux nouvelles perceptions ou à un afflux de « lumière » qui les mettent en évidence. Quand nous avons basé notre vie sur une erreur (*comme l'est par exemple assez probablement la théorie virale.*<sup>1</sup>), l'orgueil favorisé par la notoriété (*individuelle aussi bien que collective*), le consensus (*voire l'unanimité*) et l'intelligence<sup>2</sup> représente un puissant obstacle à la remise en question des connaissances acquises, combien même celles-ci seraient plus ou moins complètement fausses et frauduleuses.

D'autres obstacles à la remise en question de l'acquis s'avèrent de nos jours être l'intérêt financier, la volonté de contrôle social ou politique, et la peur de l'inconnu. Des individus ou des groupes principalement motivés par le maintien ou l'augmentation de leurs priviléges ont ainsi tout bénéfice et intérêt à maintenir l'Humanité dans l'état qui leur a permis d'arriver où ils en sont. À cette fin, ils peuvent jouer sur l'orgueil des « experts », l'abrutissement des masses par une éducation déficiente leur interdisant tout sens véritable de logique et esprit d'analyse élaboré, le contrôle de ces mêmes masses par l'émotionnel en lui offrant des loisirs stimulant ce dernier au détriment du mental et en la plongeant dans un état quasi perpétuel de peur (*par une stimulation médiatique appropriée*). Connaissant la psychologie humaine et la manière dont l'individu perçoit et imagine le monde, ils peuvent alors dicter à la masse humaine la manière dont elle doit désormais percevoir le réel. Ils obtiennent des résultats d'autant

1 Voir *L'enterrement de la théorie virale*, dans Dogma #18, ou <https://nouveau-monde.ca/lenterrement-de-la-theorie-virale/>

2 <https://nouveau-monde.ca/le-defi-de-lintelligence/>

plus rapides et spectaculaires qu'ils interviennent à tous les stades du mécanisme perceptif.

En offrant à l'Humanité des capteurs et instruments d'analyse de plus en plus sophistiqués et démultipliés, si possible sur un seul support (*comme le « smartphone »*), on la détourne de l'usage de ses propres ressources naturelles. L'individu assujetti aux téléphones et autres instruments prétendument « intelligents » leur remet ses propres capacités d'observation, de mémorisation, d'analyse et de réflexion. Il abandonne son naturel pour l'artificiel et devient dépendant de la technologie pour assurer une partie croissante de ses besoins journaliers. Sans ces artifices, il est perdu, en état de manque, voire en véritable panique. Il ne sait plus mémoriser, calculer, analyser, réfléchir... analyser par lui-même. Il existe ainsi une différence fondamentale entre par exemple une simple paire de lunettes et un téléphone dit intelligent. Là où la première se contente de rectifier le trajet de la lumière reçue pour améliorer la vision, le second court-circuite le processus perceptif et l'empêche donc de fonctionner normalement en prétendant offrir mieux à l'individu. Or, un organe ou une fonction qui ne sont pas utilisés périclitent.

Après la phase de réception initiale de l'information, les individus mal intentionnés peuvent intervenir de nos jours au niveau cérébral lui-même, et ceci en de multiples zones ou phases du traitement de l'information. En particulier, par l'utilisation d'ondes sonores ou d'ondes électromagnétiques, selon la technologie utilisée<sup>3</sup>, on peut maintenant créer des

3 <https://nouveau-monde.ca/armes-electromagnetiques-interfaces-cerveau-machine-controle-mental-et-harcelement-electromagnetique-la-realite-a-t-elle-rejoint-la-science-fiction/> et <https://nouveau-monde.ca/le-controle-des-emotions-et-des-pensees-par-la-technologie/>

pensées artificielles, faire entendre des voix dans la tête, induire des émotions, du stress « flottant » (*d'origine indéfinissable par l'individu*), produire des hallucinations sensorielles, etc.. Dans le cas d'ondes électromagnétiques pulsées (4G, 5G, Wi-Fi, etc.), ces altérations de la perception et des fonctions cérébrales s'accompagnent de symptômes divers<sup>4</sup>, variables selon les individus, mais dont la cause électromagnétique est alors assez rarement reconnue par la médecine et les médecins.

Cependant, il existe aussi et depuis plus longtemps des techniques plus douces et/ou « naturelles » (*dans le sens de non technologiques*), mais relativement efficaces qui relèvent davantage de la psychologie elle-même : hypnose, induction de « psychose de formation de masse »<sup>5</sup>, messages subliminaux auditifs ou visuels, manipulation<sup>6</sup>, propagande et désinformation<sup>7</sup>, conditionnement psychologique<sup>8</sup>, bien que dans ce dernier cas, elles puissent être plus violentes lorsqu'elles s'accompagnent de privations, de stress, voire de torture physique ou psychologique, jusqu'à en-

4 <https://nouveau-monde.ca/effets-nocifs-des-ondes-pulsees-wi-fi-cellulaires-ordinateurs-intelligents/>

5 - <https://nouveau-monde.ca/dr-robert-malone-psychose-de-formation-de-masse-covid-19-pourquoi-tant-de-gens-croient-au-mensonge-du-vaccin/> et <https://nouveau-monde.ca/le-meurtre-de-l-esprit-ou-comment-la-peur-mene-a-la-psychose-de-masse/>

6 <https://nouveau-monde.ca/comment-on-manipule-pour-avoir-le-consentement/> et <https://nouveau-monde.ca/quand-le-conte-de-fees-se-transforme-en-cauchemar/>

7 <https://nouveau-monde.ca/propagande-histoire-et-techniques-de-ses-maitres/> et <https://nouveau-monde.ca/une-breve-histoire-de-la-propagande/>

8 <https://nouveau-monde.ca/william-sargent-mk-ultra-conditionnement-le-detournement-cognitif-ou-la-psychologie-qui-conciste-a-faconner-la-realite-dautrui/>

gendrer ce que l'on appelle classiquement un « lavage de cerveau » ou encore une dissociation de personnalité suite à des traumatismes multiples<sup>9</sup>.

Plus leur connaissance relative aux êtres humains est poussée, plus des êtres mal intentionnés peuvent en tirer profit pour manipuler ces derniers et leur faire réaliser, dire ou être n'importe quoi, jusqu'à des actions, paroles et états qui sont pourtant contre nature. Et plus ils maintiendront l'Humanité dans les sphères de conscience matérielle et émotionnelle au détriment des sphères mentales, intuitives, psychiques et spirituelles, spécialement en stimulant les instincts animaux (*de survie, de reproduction...*) et l'émotionnel (*en jouant par exemple sur la peur ou en utilisant la loi d'attraction et de répulsion*), plus il leur sera facile de l'asservir et de lui imposer une fausse réalité. Les instincts et les émotions représentent la porte de la manipulation et du contrôle sur les individus lorsque ces derniers y sont déjà, par nature ou habitude, assujettis au détriment des sphères plus élevées. Et ce n'est pas pour rien notamment que les gourous de sectes tendent presque systématiquement à dénigrer le « mental » comme leur ennemi ou plutôt comme celui que leurs ouailles doivent combattre ou fuir. La raison et le discernement représentent en effet des obstacles à une bonne manipulation, alors que celle-ci gagnera à jouer sur la peur et l'instinct de survie pour placer le corps et le cerveau en mode approprié, celui du « fuis ou combat, mais surtout ne prends pas le temps de réfléchir à ce que tu fais ni à ce que tu perçois ».

Une lumière d'alerte ou de vigilance devrait s'allumer en chaque individu qui se

9 <http://multiples-pages.net/mp03-dissociation-traumatisme.html> et <https://www.psychologue.net/articles/questionne-la-dissociation-et-comment-se-manifeste-t-elle>

voit proposer de rejeter son mental, son cerveau, la raison ou la logique, de revenir aux instincts primordiaux, de miser ou compter seulement sur ses sensations, d'assouvir ses envies, désirs ou passions sans retenue (*et sans se préoccuper des conséquences pour soi et pour les autres*)... Elle devrait aussi s'allumer lorsqu'on lui indique des ennemis à combattre, réels ou imaginaires, matériels ou idéologiques, visibles ou invisibles (*comme des virus*)... Dans une perspective évolutive ou spirituelle, le seul véritable combat à mener réside en soi-même, contre ses propres démons, ses propres illusions, ses fantasmes qui se font passer pour réels, ses mensonges sur soi-même, son orgueil, son étroitesse de vue, d'esprit et de cœur...

Plus nous saurons éléver et maintenir notre conscience dans les sphères mentales, intuitives, psychiques et spirituelles, plus notre discernement, nos intuitions, notre âme et notre esprit nous permettront de déceler les tentatives d'altérer notre perception libre et naturelle du monde, des autres et de nous-mêmes, quitte à nous tromper et à nous fabriquer notre propre perception ou image illusoire de la réalité. Nous gagnons à demeurer libres de nous tromper, de choisir notre voie, même si celle-ci se révélait temporairement sans issue (*les demi-tours existent pour ceux qui ont l'humilité de les effectuer*). Les conflits naissent dès que l'un de nous cherche à imposer sa propre perception ou vision du monde aux autres, d'autant plus facilement que cette perception prosélyte provient elle-même d'une manipulation. Face à la complexité et l'immensité infinie de l'Univers, en comparaison de moyens sensoriels limités, l'ultime Vérité ne peut provenir que du partage des multiples perceptions individuelles combinées (communément considérées comme des « vérités »),

quand ainsi les multiples angles de vue et perspectives finissent par se chevaucher de proche en proche et à faire le tour de l'horizon, puis de la voûte céleste aussi bien que celle de l'inframonde.

\*  
\* \*

# HOW DID THE WORLD'S MOST PROMINENT PUBLICATIONS TURN INTO “TABLOID PRESS”?

by Dr. Oleg Maltsev

drmaltsev.oleg@gmail.com



**What's going on in the world right now?  
Why are participants of the information process playing around?**

(Feb 17, 2022)

*Originally published in Baudrillard Now*

## *Research premises*

The ongoing events of today's world are of interest to literally every world citizen. Global, large-scale problems replace one another, transcending the borders of countries and continents. The world has not completely recovered from the consequences of the two-year pandemic, as the virus that took over the entire planet has been replaced by a military conflict between the Russian Federation and Ukraine. Military actions between these countries began back in 2014, but the progress of events and attention that the conflict has now taken could compete in scale and power with the consequences with world wars. Hence, the question asks itself, what will be the next event and subsequent test for humanity? Perhaps an alien invasion of our planet? The latter assumption is undoubtedly the product of irony.

Current events are very interesting to me from a scholarly research perspective: in the present day, the vast majority of people, regardless of their position in

society, education, or level of intellectual development, believe in what “the world” broadcasts to them through thousands of technological sources from every corner of the planet.

However, this article offers not a mere reflection on current events and trends in the global geopolitical situation. On the contrary, events, changes, and challenges of modernity serve as demonstrative examples, which allowed the author of this text to comprehend and formulate a particular heuristic model. Thus, the subject product of the presented scientific comparative analysis is **the model of operational threat**. By looking into current global trends in the given article, I will present the premises and logic of the emergence and formation of this model, and demonstrate how the retransformation of the model takes place by shifting from the operational to the strategic.

## *The presentation of basic material*

The operational threat or immediate temporary threat (ITT) is the basic form of current threats. The primary characteristic

of ITT is its temporary nature. This threat arises, exists for some time, then some event (or complex) occurs, after which the current threat is deactivated (it is defeated, stopped or ceases to exist). In fact, we are witnessing the direct realization of the paradigm of this threat. Let us consider the stages in order. Despite the fact that global events and changes concern everyone on a different level, the results of this study are relevant and promising for experts and persons associated with such forms of professional activity as marketing, management consulting, crisis management, HR management, journalism, as well as experts of the security field, including integrated business security.

*Why is the comprehension of operational threats and their consequences important and relevant?*

From a psychological perspective, if a person does not understand the cause-and-effect relationships that determine the nature of current events (in other words, s/he does not understand "how" and "what" is exactly happening), it is extremely difficult for him/her to process data, to form his/her own opinion about these events and, even more so, to form a forecast or probabilistic judgment about the future. Under conditions of uncertainty, the absence of an orientation system, and the increasing challenges of the environment, everyone becomes subject to various forms of information influence and is deprived of the ability to perceive reality objectively. The scheme demonstrates the operational threat model. (Scheme 1)

The presented scheme reflects a special case of the current events taking place. The model can also work according to another scheme. But in this article, we will consider this configuration.

Along with the workings of the model,

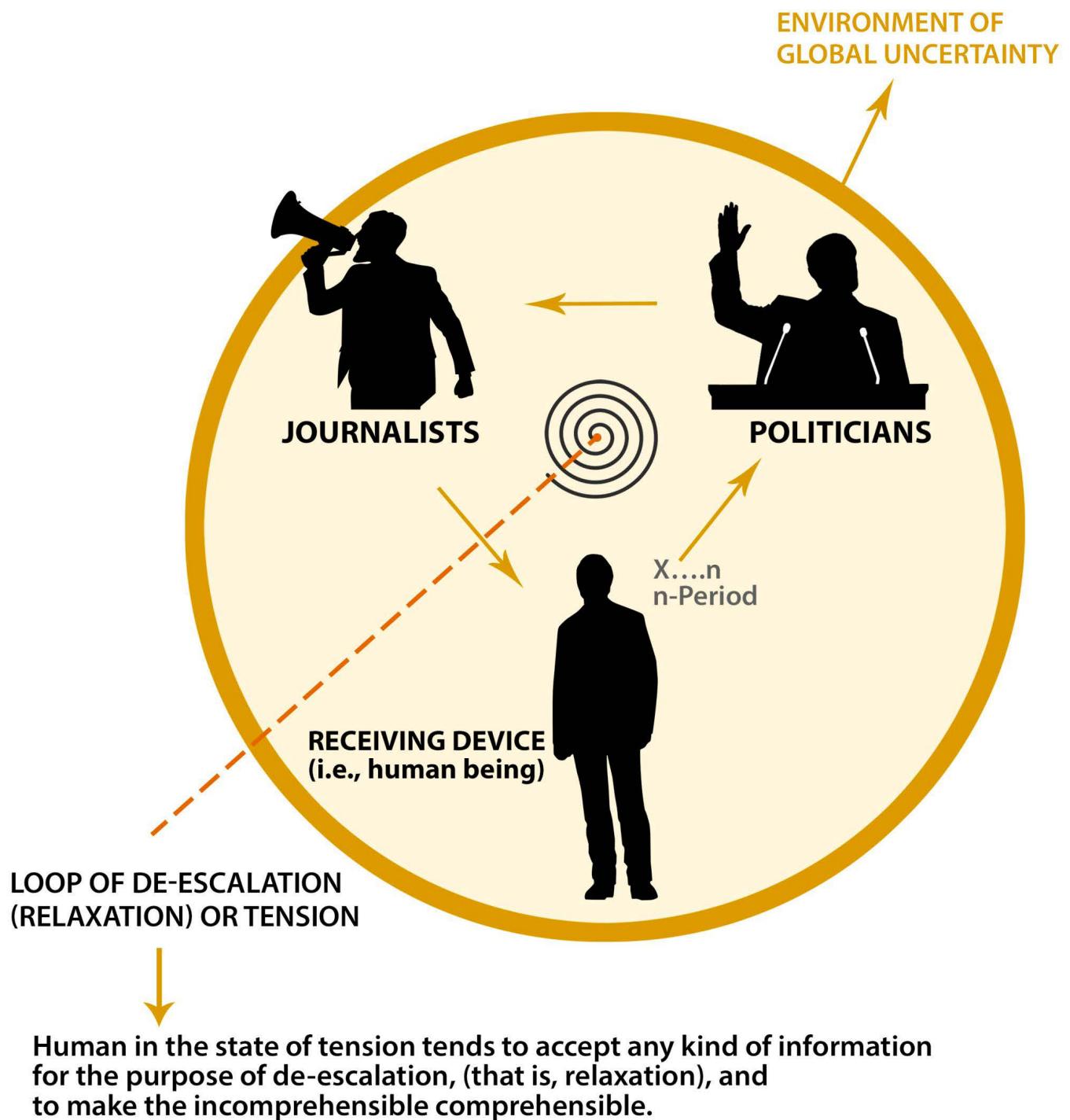
I believe it is also important to consider how this model emerged. Understanding the cause-and-effect relationships and stages of model formation can also help to understand the functionality of both its elements and the structure as a whole.

First, I would like to begin my analysis with the book of Nassim Taleb, an American essayist and statistician, titled "The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable" (2007). "Black Swan," unlike the author's next book, "Antifragility," was a true bestseller. The book's message can be summed up succinctly as follows: "*you can't be sure of anything*." An audience familiar with the book's contents should remember the following episode. As a non-scientific writer and journalist, Nassim Taleb went to a Japanese conference to personally ask scientists how many of their predictions had come true. The answer was: "None".

Second, during my interview with Israeli-American psychologist Daniel Kahneman, one of the founders of behavioral economics, he conveyed the same message, that one *cannot be sure of anything*.

Third, turning to the works of the eminent French philosopher Jean Baudrillard, "The Spirit of Terrorism" and "The Gulf War did not take place", we observe a clear judgment of the role and influence of universal uncertainty. Baudrillard even identified this judgment as the basis of the spirit of global terrorism. It is universal uncertainty as a prerequisite for the operational threat model depicted in the scheme. But what creates this uncertainty? The first element is timelessness. For example, the world information computer network Internet is not influenced by any laws of time. The Internet is a global environment of uncertainty, where events occur "suddenly."

# OPERATIONAL THREAT MODEL



SHEME 1. OPERATIONAL THREAT MODEL

Accordingly, we might conclude that analyzing and predicting events and reactions to them on the Internet is a semi-structured task, practically not comprehensible through mathematical methods.

Let me provide an example: suppose I posted a photo on social networks, under which I got 100 “likes.” Then I posted another photo, in my opinion, a very good one, and I didn’t get a single “like.” I think every person has experienced something like that at least once. It is an example of how it all happens “suddenly,” by some incomprehensible and unpredictable law.

At the same time, society increasingly tends to identify the Internet environment with the real physical world. First of all, this is reflected in the communication change among people in life. Internet slang adds to our every day speech. It is worth noting that the attempt to identify the virtual world with the actual world is one of the first prerequisites for creating an environment of uncertainty. In modern cinematography, we also find several examples through which society is immersed in an environment of uncertainty. The way it works is that one of the central forms of film-making today is the *psychologeme*. Psychologemic films are made from a cliche; the storyline is almost absent (a video sequence without a plot). Such a film is for the viewer (in other words, for the consumer of dynamic images teeming with signs and symbols without meaning) completely unpredictable and illogical. As an example, we can consider an average detective story. Conventionally, there is a certain inciting incident (say, a murder or robbery), then there is a detective who investigates the crime. In the end, the “hero of the day” is uncovered. Now let’s imagine that something happens every minute throughout the film, but the detective doesn’t show up. At the same time,

the viewer meets many people interested in the events taking place. He meets everybody except the detective. Moreover, the viewer can’t be sure that the murdered character won’t come back to life in the next episode, and he *might* come back without any explanation. This is how the psychologeme works in cinematography. The Russian TV series “Mediator” and “Nevsky” are striking examples, and among American films, perhaps, it is worth noting the infamous film “Joker”. There are many more examples, and the viewer encounters “general uncertainty” as an inherent characteristic of the environment in each of them.

According to my observations, it’s not that modern Hollywood has started making bad movies, but it has started taking specific orders, and I think it is hard to disagree with that. Of course, there are opposing examples of American cinema, among which I would single out the Paramount Network recent series “Yellowstone”. This series, consisting of four seasons, has a clear, understandable plot and, of course, great acting. However, there are fewer and fewer films like this. Besides, I’ve done my research and found a rather curious pattern: films that are broadcast within the U.S. are dramatically different from those that are distributed outside the U.S., and if certain websites didn’t translate them (with further publication on the Internet), we wouldn’t even know about many of them. These films are not hidden, but neither are they replicated worldwide. (Of course, it is not about world premieres shown in cinemas).

Anyone can conduct their research on the Internet, with books and movies, tracing the environment of uncertainty into which we are inevitably immersed. But the main point to be made is as follows: ***the environment of uncertainty generates va-***

*rious “off guard” events that are almost impossible to predict.*

Returning to the model of operational threats, let us pay attention to the presented scheme. The scheme reflects that the indispensable condition for the emergence of these threats is the environment of uncertainty. At the same time, *the environment of uncertainty is always created artificially*. To provide more details on the scale of the realization of this model, let us consider the environment of modern science. On the one hand, science has perhaps become freer. Any scientist or person “employed in science” (as a friend of mine figuratively and accurately put it) can publish his “essays” and other kinds of written works in a variety of sources, regardless of public opinion or approval of his position. Writing articles for publications, websites, magazines, blogs, etc. is not forbidden, and conversely, it is very popular. Anyone can cover their work for a large audience, including a foreign one. Previously, publishing the results of research activities was much more difficult.

On the other hand, science is conventionally “preserved” in itself. What does this mean? *There is a clear tendency in the scientific community towards abandoning “fields of the unknown”*. It looks like, today, nobody needs a scientific discovery. The first counterquestion that every scholar is asked in response to his or her research findings is: *Who can you refer to?* And if s/he has no one to refer to, that means they “made up” what is written in their work. At any rate, such material is immediately questioned (even if the research is groundbreaking and unprecedented). Still, in a perfect scenario, any scholarly research is designed to clarify the field of the unknown. The purpose of any study is to clarify the unknown direction and make it known, practical, applicable, and thereby

of benefit to humanity. Consider the following sequence: suppose we know A) the “unknown” and B) the “known” (as two parts of a whole). Then: the “unknown” can be made “known” through research (naturally by applying a methodology, logic, tools, etc.). However, since current research has become irrelevant in today’s scientific environment, and only a form of “rehashing” the past is welcomed, research as such disappears. As a result, there is a generation of teachers instead of researchers, and these are completely different roles due to the different ways and methods of implementing professional activities.

What happens next? Since there is no access to the field of the unknown and it is considered irrelevant because there are no researchers, instead, there are the figures who go through and recompile known facts and already described paradigms of the past; respectively, there is no possibility to clarify any part of the objectively existing field of the unknown through factual research. Conclusion: the scientific sector becomes uncertain.

Further, it is proposed to analyze what type of methods and forms global information sources use to impose universal uncertainty in every possible way. In particular, this can be seen in the example of the military conflict between the Russian Federation and Ukraine. By “global information sources,” I mean the foreign media, which in the most sophisticated forms cover the course of events, assigning and announcing, in particular, the exact dates of the attack on Ukraine. For those who, for some reason, have not seen this news, I will give some examples of what the official Western media claim on the pages of their publications and what the information message of the speakers of these media is (it is relevant to analyze public speeches).

According to foreign media reports, Ukraine is expecting invisible drones, killer robots, assault rifles with their “own brains”, kamikazes, and commando dogs that are about to be thrown into battle. The following message became quite a topic of discussion: “Aliens avoid contact with Earth because of military threats from the Russian Federation.” A German newspaper published a map image of an attack plan, allegedly in possession by the Russian leadership. Apparently, this map is more than a century old because the city of Lviv is marked on this map as Lemberg. This was the name of Lviv in the Austro-Hungarian Empire. The American press makes predictions about how many civilians and military personnel will die. This is just a small part of what is happening in the world media today. By such methods, events escalate, and tensions rise in society, as the information war is “inflated,” while prominent publications turn into the tabloids.

But how are such events possible? How are “news occasions” and “information messages” generated, the essence and meaning of which are “beyond the realm of fiction”? And why do the masses believe them? We will discuss it next. Everything begins, as already mentioned, with the formation of an environment of general uncertainty. The presentation of information in the media has reached such a level that the facts, literally, make no matter. That is why a simple statement can convincingly enough deny previously exposed statements: “I didn’t say that.” And “they” (the various speakers) can afford such denial tactics because they know in advance that they will not be held accountable for what they have done. If the case were in court, it would be difficult to deny the facts (which could lead to imprisonment). But in the case of the top leading media, the

information is distorted and simply made up.

For example, one might present to the public that I’ve written a specific book. And as soon as people start asking questions about the book that I don’t like, I can change my mind and say that I didn’t write it. And then, after a certain period, claim my rights again and, in addition, sue those who deny it. Isn’t it absurd? Of course, this example is ridiculous, but it accurately reflects the essence and order of events. Through such methods, the general environment of uncertainty is created and developed.

It seems possible to conclude that such an interactive, indeterminate, semi-structured environment, in which we now find ourselves, is characterized by its special own laws that do not correspond to the laws of the human mind and individual perception. *As a result, the interactive environment of uncertainty turns into the environment of uncertainty where humans live.* A person who can no longer know for sure what is true and what is not. As the host of a Russian-language media outlet said, “...this is a new kind of madness, a new kind of insanity and inadequacy.” Let us assume that the environment of uncertainty arose naturally due to the development of the Internet. Initially, this environment was quite predictable. I would say that those who needed qualitative predictions could succeed in predicting by building a model, conducting scientific experiments, etc. But now, the environment, whose events we are all witnesses to, has become completely unpredictable. At this point, let’s refer to the operational threat scheme again.

Note the element called X...n (n-period) is the so-called “receiving device.” The receiving device is neither a machine nor a computer, as one would probably as-

sume. It is human beings. This conclusion has nothing to do with humor or irony. This is what experts in the study of critical forms of social influence call the electorate that is being influenced.

***Humans today have become so-called “receiving devices.”*** The term “human” certainly does not refer to absolutely all the people on the planet, but, unfortunately, most of them. In his writings many years ago, Jean Baudrillard used terms such as: “silent majority” and “screened out.” Today, we could use another term “*receiving device*,” essentially a radio receiver, the passive one and it would not be an exaggeration. This term was not invented by me. I heard it from my colleagues who work in the global security field. That is what they call, among themselves, the majority of modern people who succumb to the events described earlier.

Next, let us consider in the scheme how this model functions. So, in an environment of complete uncertainty, people choose certain leaders, i.e., politicians. And since most people in society, being under the influence of uncertainty and information tension, lose the ability to assess the situation correctly and think constructively, the electorate elects rulers like itself. Voting is done through *majority choice* and the so-called “receiving devices” vote for those with whom they seem to be on the same wavelength. In other words, the more “fools” there are in a state, the more likely it is that a fool president will come to power (as is being observed on the world stage). I will not name specific figures; it can be an aspect for everyone’s further personal analysis and observation.

Let us return to the example of the military conflict between Russia and Ukraine. There is the following question: who is talking about the conflict? Politicians do. But to speak intelligently about war, one

must not be a politician but a professional of a different kind — a military professional. Otherwise, the figurative analogy to this situation looks like it is “consultation on gynecology with an agronomist”. Putting aside the war example and returning to the pandemic, the same, identical information line can be seen. The people who talked for hours and days about the pandemic were not virologists. Competent virologists were not given a voice on the world stage, and interviewers did not approach them for various reasons. Why not? The point is that a specialist would immediately bring certainty to the topic of discussion. And universal certainty is not needed because otherwise, the operational threat model would not function.

Let us also point out some other aspects and features of the operational threat model. Thus, journalists retransmit the statements of “experts,” globalizing and scaling such “statements” through the leverage of the media. This is how prominent publications become tabloids. They keep working as if confirming that the statements of the country’s leaders are official and reliable information. The media print politicians’ statements and produce reports. And for some reason, no one is aware that much of the information is fake. As a result, fakes retransmit and multiply the statements of officials who should be responsible for what they say. However, the latter does not happen.

Next, in the scheme, let us focus on the “receiving device” component. It should be noted that “receiving devices” are tuned to the waves of various media, according to the principle of “I listen to the speakers I like” (rather than according to the principle of reliability). At the same time, most Western media today transmit unreliable and even false information, which consumers (society, the electorate, masses, etc.)

are literally forced to absorb. Then, by surfing in the Internet, people confirm the claimed information on the example of video messages of the leaders of European countries and the United States. As a result, after receiving several confirmations (in fact, just repetitions), the masses start to believe in the claimed information. As a result, the whole world is literally “screaming” that there will be war. But no one knows when. This is how uncertainty works again.

It is also worth noting how a certain magnet is “wound up” (the arrows in the scheme show this). The described mechanism, which is also a fear generator, becomes habitual and ordinary; a person gets used to living in fear. Where does fear come from? From the endless tension because of the individual’s being in this electric circuit. *The greater the degree of tension, the greater the fear. Conversely, there is less fear when the degree of tension is lowered.* Thus, fear arises from the individual’s placement in this magnetic informational electric circuit. But why is this electrical circuit required and organized? The answer is simple. For the human being, it is very uncomfortable to be in a state of tension, so to release the tension s/he is ready to believe even in such absurdities as killer robots and commando dogs. In other words, *a psychological form of “unburdening” the human psyche is triggered.* And as a result of the unconscious triggering of the mechanisms of the psyche that provide temporary unloading, it seems to man that certainty appears in his life.

There can be many magnets that generate and multiply fear. Military conflict is just one particular case. As a result, *the sum of the magnets creates total uncertainty and the desire to make something understandable.* And every time an individual,

having received another informational confirmation of previous statements – even if these statements are absurd by definition – seems to make the situation clearer. At this moment, the individual’s psyche works so that s/he relaxes; however, not for long. After a while, the circular psychological chain, which generates fear and tension, will be restarted. The pandemic acted as such a strain for two years. Remember how everyone feared the epidemic and how many thousands of different prognosticating speeches we heard. Being in the described above state, a person becomes most suggestible and is ready to believe even in aliens who are planning to “contact us.”

For the realization of events in the environment of uncertainty, a mechanism presented in the form of a model of the operational threat is raised to the level of a Strategic Threat. Such a mechanism allows for the manipulation of certain views of the whole world. I suggest returning to the writings of Jean Baudrillard, such as “America,” “The Spirit of Terrorism”, and “The Gulf War did not take place.” In the pages of these works written long ago, the outstanding thinker described politicians’ tools to realize their marketing and political objectives. The example of military conflict clearly shows how state power and official position are used for selfish purposes. Please pay attention to the fact that this state of affairs seems to have become the norm in the modern world. To the possible question, “when will it all end?” I answer this way: “This formulation is fundamentally wrong; the question should be redefined.” The question should rather be: *What new methods and forms of global and large-scale simulations await us in the near future?* The reason I am confident in the continued existence and functioning of the operational threat sche-

me is as follows: once people have been given a weapon in the form of an advantage over the majority, they will no longer be able to relinquish that advantage. And only under conditions when this model becomes less effective will the search for new, more effective methods and ways of implementing such tasks at the global level begin.

Given that Jean Baudrillard had already described the environment of uncertainty and the phenomenon of non-existent war in which people are led to believe, I decided to conduct my research from the perspective of global security and to compare it with Baudrillard's research. I ended up with evidence that today's immediate temporary threat (ITT) can be weaponized. The manipulation of temporal threats is not done spontaneously and selectively but in a controlled and organized way, as a tried-and-true strategic system. The pandemic and military conflict examples can fully demonstrate how this system works. The changes observed in the global security system prompted the writing of this article, and I, in turn, have shared with you the results of my own research without "cutting corners and unnecessarily smoothing over political and social angles."

*(Feb 17, 2022)*

\*  
\* \*

**WOMEN'S SPORT  
IS NOT  
A RETIREMENT PLAN  
FOR  
FAILED  
MALE  
ATHLETES**

WOMEN'S SPORT

# SUR QUELQUES FONDEMENTS DOCTRINAUX DES DESTRUCTEURS

Par Lucien Samir Oulahbib

lucien.oulahbib@free.fr



A/ Extraits de la *Philosophie cannibale* (Oulahbib, 2006, poche 2019) : pp. 87-89 :

« (...) Soit une exposition qui s'intitule *femininmasculin le sexe de l'art* (Beaubourg, 1995/1996), le texte de présentation<sup>1</sup> tente de distinguer deux «généalogies» : l'une axée sur la «tradition classique (et hé-gélienne) de la différence des sexes», ce qui implique selon les auteurs de concevoir «l'œuvre comme une opposition dialectique et organique du masculin et du féminin (polarités, antagonismes, complémentarités...)», l'autre généalogie fait plutôt «circuler les intensités masculines et féminines sur un mode proliférant qui opère une déterritorialisation des entités anatomiques, identificatoires et formelles».

Les auteurs ajoutent que certains artistes conçoivent «une politique féminine moléculaire, qui glisse dans les affrontements molaires et passe en dessous, ou à travers» (Deleuze & Guattari) (...).

Ainsi, l'obligation de la confusion sexuelle, qu'elle soit figurative ou anatomique, figurée ou hyperréelle, range déjà Picasso et Hegel parmi les vieilleries «classiques» et va bien plus loin dans son démantèlement, le rejet des sensibili-

tés spécifiques, que l'absurde perception stipulant que l'homosexualité serait un «élément de progrès des civilisations»<sup>2</sup>, homosexualité à utiliser éventuellement comme remède face à la routine médiocre d'un propriétaire de pressing (au lieu d'être artiste ou, au moins, intermittent, éminent fonctionnaire aux ministères de l'Éducation Nationale et de la Culture), tel le film *Nettoyage à sec* d'Anne Fontaine nous le conseille, à la grande joie de certains critiques du Monde et de Télérama<sup>3</sup>.

2 Hugo Marsan dans *Le Monde* du 7/3/97 à propos d'un livre de Henning Bech : When men meet : homosexuality and modernity.

3 De son côté Bourdieu a-t-il pu écrire in *La domination masculine* (Paris, Seuil, 1998, p. 21) : « (...) les différences visibles entre les organes sexuels masculin et féminin sont une construction sociale qui trouve son principe dans les principes de division de la raison androcentrique, elle-même fondée dans la division des statuts sociaux assignés à l'homme et à la femme. (...) », p. 132 : « (...) Il est remarquable que, comme pour minimiser l'inconséquence qui résulte du maintien de la différence, voire de la hiérarchie, au sein de couples issus de la transgression scandaleuse entre le masculin et le féminin, les associations d'homosexuels des pays nordiques qui ont obtenu la reconnaissance de l'union civile des homosexuel(le)s aient choisi de mettre en avant des couples de quasi-jumeaux ne présentant aucun des signes propres à rappeler cette division,

1 Marie-laure Bernadac et Bernard Marcadé, *Petit Journal de l'exposition*, p.2.

Le refus de la singularité acceptant son altérité, même si anatomiquement, des ressemblances sont perceptibles, prône en sus un réductionnisme académique instituant l'admiration et l'amitié entre hommes comme paquet d'intensités qu'il s'agit de dépenser physiquement dans ce matérialisme grossier qui caractérise bien cette plate chimie politique incarnée par Deleuze and Co, même si celui-ci établit, dans *Mille plateaux*, une équivalence avec l'amour courtois pour donner le change, je l'ai montré plus haut. Ou comment maquiller la religion du quantique en cantique. Or, les *affects* et leurs charges émotionnelles ne sont pas interchangeables dans l'un et l'autre cas. La réduction du symbolique à sa consonance énergétique ne peut pas être uniquement perçue sous le seul prisme du devoir de réalisation fantasmatique, confessionnel libidinal nouveau genre, mouroir fascistoïde qu'un Pasolini avait pourtant prévenu dans *Salo*....

Cette reproduction du jouir à l'infinitésimal des grammes, simulacre industriels au sens laborieux de sa connotation, s'élabore dans le droit fil des critiques foucaldiennes, derridiennes, voire bourdieuienne (*La domination masculine*) s'en prenant à la «monoculture hétérosexuelle» comme l'énonce Sylviane Agacensi<sup>4</sup>, ou considérant que le viol est un «comporte-

---

et l'opposition actif/passif qui la sous-tend.(...) ». Enfin, p. 134 : « (...) l'objectif de tout mouvement de subversion symbolique est d'opérer un travail de destruction et de construction symbolique visant à imposer de nouvelles catégories de perception et d'appréciation, de manière à construire un groupe ou, plus radicalement, à détruire le principe de division même selon lequel sont produits et le groupe stigmatisant et le groupe stigmatisé. Ce travail, les homosexuels sont particulièrement armés pour le réaliser et ils peuvent mettre au service de l'universalisme, notamment dans les luttes subversives, les avantages liés au particularisme. »

4 Le Monde du 5 mars 2002.

ment sexuel » écrit sans sourciller Marcela Iacob<sup>5</sup>.

Il ne s'agit même pas, répétons-le, d'un pseudo thélemisme rabelaisien revisité par le libertinage dandy qu'un Sollers a élevé au rang d'évangile (le *baiser* de charité dans *Femmes*), mais seulement d'une entreprise de démolition du plaisir comme du corps, de peur que l'existence ne se vive également joyeusement alors qu'il s'agit seulement de vivre dans la nuit et sa suie (j'essuie donc... etc....).

Et aujourd'hui ? En aurions-nous fini avec la caporalisation si décriée par ses soit disant représentants des années 1960 ? Pas sûr. Elle n'en reste en effet pas moins présente et dans sa pire obligation celle de la *capotalisation*, « systématique »<sup>6</sup> des comportements : *exit* la confiance, surtout entre mari et femme, compagnon et compagne, compagnon et compagnon, compagne et compagne, ces identités fermées ; la capote *systématique* remplace ainsi l'hostie, sauf qu'elle ne se mange pas. Mais se *hume* : victoire de l'empirisme et de son expérimentation obligée, feu sur le quartier général (l'universel, etc...), que mille concepts fleurissent,

(...) »

Même livre (p. 139) : soit cet autre exemple :

« M. Foucault : Le problème des enfants, voilà la question. Il y a des enfants qui à dix ans se jettent sur un adulte –alors ? Il y a les enfants qui consentent, ravis.

M.-O. Faye : Les enfants entre eux : on ferme les yeux. Qu'un adulte entre en jeu, il n'y a plus d'égalité ou de balance des découvertes et des responsabilités. Il y a une inégalité...difficile à définir.

M. Foucault : Je serais tenté de dire : du moment que l'enfant ne refuse pas, il n'y a

5 Le Monde du 2 février 2002

6 Marcela Iacob, Sida : se protéger de la morale, *Rebonds*, Libération, 11 janvier 2005.

aucune raison de sanctionner quoi que ce soit. Mais ce qui m'a frappé, c'est qu'hier on en parlait avec des membres du Syndicat de la magistrature. L'un d'eux avait des positions très radicales : c'est celui qui disait justement que le viol n'avait pas à être pénalisé comme viol, que c'est tout simplement une violence. A propos des enfants, il a commencé par prendre une position également très radicale. Mais, à un moment donné, il a sursauté, et il a dit : ah, je dois dire, si je voyais quelqu'un qui s'en prenait à mes enfants !

En outre, on trouve le cas de l'adulte qui a, par rapport à l'enfant, une relation d'autorité. Soit comme parent, soit comme tuteur, ou comme professeur, comme médecin. Là encore, on serait tenté de dire : ce n'est pas vrai qu'on peut obtenir d'un enfant ce qu'il ne veut pas réellement, par l'effet d'autorité. Et pourtant, il y a le problème important des parents, du beau-père surtout, qui est fréquent. (...).

M. Zecca : (...) si l'on renverse le problème -au sujet des enfants- si l'on considère le viol comme un coup de poing dans la gueule, est-ce qu'il serait possible d'envisager les choses sous l'angle du « préjudice moral »?

J.P. Faye : On revient à la responsabilité civile.

M. Foucault : ...dommages et intérêts, *predium doloris* : il existe bien des catégories de cet ordre. Qu'est-ce que cela signifie, si l'on dit : on ne mettra plus le violeur en prison, cela n'a aucun sens -on lui demandera cent mille francs de dommages et intérêts? Est-ce qu'on peut dire cela ?

M. Zecca : Je ne pensais pas en termes d'argent. Je me demande simplement comment on peut laisser une porte ouverte pour reconnaître l'acte de violence, afin qu'il ne soit pas banalisé.

M. Foucault : Comme un accident d'automobile.

M.Zecca : Oui. Quelque chose, là, me gêne, le rapport à ce que peuvent faire des adultes sur des enfants. Et une situation où les enfants n'auraient plus aucun moyen juridique de se défendre. Il y a quelque chose qui manquerait. Si on considère le fait uniquement comme un coup de poing dans la gueule, cela permet à n'importe qui de violer un enfant ?

M. Foucault : Tu sais en même temps que la législation sur le viol d'un enfant, la « protection légale » qu'on accorde aux enfants est un instrument qu'on met entre les mains des parents. Pour liquider leurs problèmes avec d'autres adultes, la plupart du temps.

M. Zecca : Exactement<sup>7</sup>.

(...) »

B/ Extraits d'*Ethique et épistémologie du nihilisme les meurtriers du sens* (Ouhahbib, 2002, pp. 63 à 73) :

(...)

Il se trouve que dans les années 1960-1970, pour échapper simultanément à la phénoménologie, à l'existentialisme, mais aussi au kierkeggardisme d'un Garaudy, chantre du PCF, il était de bon ton, surtout en pleine révolution culturelle maoïste, de recommencer à se réclamer non seulement du Lénine-qui-est-mort-trop-tôt, mais aussi du Lénine pur et dur, par exemple de Derrida.

Celui-ci en effet suivit non seulement le retour d'Althusser vers le Lénine qui pratique politiquement la philosophie<sup>8</sup>, mais tenta, avec l'équipe de *Tel quel*, dont faisait partie Sollers, etc., d'aller encore « plus loin » que Lénine.

7 Enfermement, psychiatrie, prison, 1977, repris dans Dits et écrits, (209), t. III, Gallimard, 1977, pp. 355 et suivantes.

8 Lénine & la philosophie, Paris, Maspero, 1972, par exemple p. 18 et p. 29.

C'est ce qu'énonce Derrida dans *Positions*<sup>9</sup>.

Il y explique en effet que Marx, Engels, Lénine, ont un « rapport » à Hegel qui n'est guère suffisant (*Ibid.*, p. 86). Car ils perpétuent encore ce qu'il reproche à la dialectique hégélienne, suivant ainsi Bataille et même l'amplifiant, comme nous le verrons plus loin, à savoir que l'analyse critique puisse déboucher sur une synthèse. Un *ceci*. Ce qui implique déjà qu'il puisse exister, un « référent ultime », une « réalité objective » qui légitimerait un tel mouvement conceptuel (*Ibid.*, p. 88).

Seulement Derrida considère que la négativité absolue doit aller jusqu'à nier ce besoin de rendre des comptes. Il voit même cette insuffisance de négativité chez Lénine (*Ibid.*, p. 86).

Mais Derrida est compréhensif. Il concède que chez Lénine la retenue qu'il croit y déceler peut être accomplie par « stratégie » (*Ibid.*, p. 88). Derrida amende dans ce cas Lénine en supputant qu'il faudrait « réélaborer -dans une écriture transformatrice - les règles de cette stratégie. Alors aucune réserve ne tiendrait. (...) » (*Ibid.*, p. 88).

Derrida prétend donc non seulement suivre la « stratégie » de Lénine mais l'amplifier, en « réélaborer » les « règles ». Dans quel sens ? Celui de la négation visée pour elle-même qui s'étendrait au tout du réel et au fond même de l'intimité du langage, jusque dans ses traces intimes et secrètes.

Cette « position » est stratégique. Car en même temps que l'on détruit, cela permet de se substituer, de fait, à ce que l'on détruit puisque, dans un même mouvement, Derrida détruit, échappe aux décombres de cette négativité absolue, et devient le cadre de référence de toute esquisse de négativité. Mais il n'y a rien de neuf. Lénine

en était arrivé aussi à cette conclusion.

Observons par exemple ceci<sup>10</sup> :

« (...) Ce n'est pas la négation pure et simple, pas la négation gratuite, pas la négation sceptique, l'hésitation, le doute qui sont caractéristiques et essentiels dans la dialectique, -qui contient indubitablement en elle l'élément de la négation, et même comme son élément le plus important, -non, mais la négation en tant que moment de la liaison, en tant que moment du développement, avec conservation du positif, c'est-à-dire sans aucune hésitation, sans aucun éclectisme.

La dialectique en général consiste en la négation d'une première thèse, en son remplacement par une seconde (en le passage de la première dans la seconde, en l'indication de la liaison de la première et de la seconde, etc.). On peut faire de la seconde le prédicat de la première -(Lénine cite Hegel :) « par exemple le fini est infini, un est beaucoup, l'individuel est l'universel » (341) (...). Par rapport aux affirmations, thèses, etc., positives, simples et initiales, « premières », le « moment dialectique », c'est-à-dire l'examen scientifique, exige l'indication d'une différence, d'une liaison, d'un passage. Sans cela, la simple affirmation positive est incomplète, inerte, sans vie. Par rapport à la « seconde » thèse, la thèse négative, le « moment dialectique » exige l'indication de « l'unité », c'est-à-dire de la liaison entre le négatif et le positif, de la présence de ce positif dans le négatif. De l'affirmation à la négation, de la négation à l'« unité » avec l'affirmé, -sans cela la dialectique devient pure négation, jeu ou scepticisme. ».

Ce qui est conservé ou nié comme positif n'est donc pas une détermination donnée, mise de côté, suspendue ou éle-

9 Paris, Minuit, 1972, entretien 1971, pp. 86-89.

10 *Cahiers philosophiques*, op.cit., pp. 214-215.

vée en une synthèse comme chez Hegel ou Marx mais c'est seulement la nécessité de se lier à un contraire, c'est le moment de « l'unité » en vue de lutter ensuite avec lui et de l'exclure absolument.

Ce qui est alors conservé c'est seulement le « moment de la liaison » : celle-ci sert en effet uniquement à déclencher le mouvement, en vue de l'automouvement solipsiste qui broie tout autour de lui en le posant uniquement comme « néant », puisque dit Lénine c'est la « négativité qui est la pulsation interne de l'automouvement et de la vie »<sup>11</sup>.

Et ceci s'effectue de manière concrète. Et non pas seulement de façon abstraite, fantasmée. Chez Lénine tout être concret est posé comme néant potentiel si sa masse contient une direction ou une densité qui ne correspond pas à la mesure voulue.

Il s'agit bel et bien dans ce cas d'un subjectivisme absolu, dégénéré en idéalisme nihiliste à la Bakounine, qui évite tactiquement la « pure négation » parce que Lénine veut, lui, le pouvoir absolu non plus dans les coulisses mais officiellement. Il veut être le principe vivant qui crée le réel adéquat. Sans le vêtement sacral, néanmoins, que Staline s'empressa par contre de revêtir. Avec la bénédiction de Bataille dans *La part maudite*, je l'ai montré plus haut.

Ainsi ce n'est pas par sursaut rationnel que Lénine cherche le « moment de la liaison », qu'il veut « l'unité des contraires » mais bien par nécessité logique interne pratique qui s'impose de réussir une altérité : *parce que pour garder le pouvoir il faut entrer en guerre permanente, et il faut bien le faire contre quelqu'un de réel*.

La liaison dialectique avec autrui, le conflit qui s'y constitue, servent uniquement d'outils afin de détruire.

Il s'agit dans un premier temps de s'opposer négativement à un positif. Puisqu'il faut bien se lier à un contraire pour s'affir-

mer. Mais cette opposition, pour laquelle tout problème, dysfonctionnement voire contrainte objective est exclusivement le produit de la dictature bourgeoise selon le vocabulaire consacré (revenu à la mode ces temps-ci en France), cette opposition doit être en fait seulement utilisée comme « moment de liaison » écrit Lénine. C'est-à-dire prétexte pour exister. Puis cette affirmation supprime, physiquement, cette liaison dangereuse.

Il ne s'agit donc pas d'une « suppression » au sens *logique* comme chez Hegel, pas plus au sens du Engels de *l'Anti-Dühring* qui excluait la suppression *physique*. Pour eux cela implique une conservation et un dépassement du positif dans un sens plus universel qui participe à l'émancipation de *tous*.

Chez Lénine, *mais aussi Trotski*, cela signifie une suppression qui détruit tout ce qui n'est pas elle. Ce qui implique la liquidation, réelle, de toute structure, individu, qui participait du positif précédent dont il est fait table rase. Afin de se mettre à sa place. Comme nouveau positif. Permanent. Puisqu'il est la fin de la « préhistoire ».

Derrida, en ce sens, n'innove donc en rien sinon qu'il casse la table. Mais le leninisme, à terme, arrive déjà à ce même résultat.

Quant à sa prétention à aller plus loin que Lénine en remettant en cause l'idée de référent, voire de réalité comme il l'énonce plus haut dans *Positions*, elle ne fait qu'accentuer le mot d'ordre d'Althusser lorsque celui-ci prônait « la lutte des classes dans la théorie ».

Derrida va ainsi gauchir cette prétention d'étendre la négativité en étendant son domaine vers le langage, la raison, l'ordre, *en soi*, en interne également. Tout en niant, bien entendu, cette stratégie et surtout le fait qu'elle dégage elle aussi une positivité, un pouvoir. Et qu'elle refuse par avance

11 *Idem*, p. 135.

toute critique. Mais ceci n'est pas nouveau non plus.

Il était vain en effet de chercher à dialoguer avec un Lénine. Cela n'a pas bougé d'un pouce aujourd'hui avec un Derrida et naguère avec un Bourdieu, puisqu'ils (s) ont, *par avance*, le dernier mot. Puisqu'ils sont tous les sons de toutes les combinaisons possibles, (du *Cogito*), dé(cons) truisant tout ce qui n'est pas eux, et, se mettant à la place de ce qui est ainsi détruit *sans le dire*, dans tous les sens de cette locution.

Il n'est pas question pour eux de fonder la venue d'un nouveau discours critique, analytique, gnose de la gnose, sociologie de la sociologie comme il est prétendu.

Sauf que quelque chose d'autre est fondé : leur propre vision, sommée d'être perçue comme la seule réalité et dont ils sont le principe éternel.

Il est certes possible pour eux de prétendre le contraire. Nos auteurs feront par exemple en sorte de nier toute objectivation dernière et de légitimer ce refus de rendre des comptes en multipliant les fondements par la répétition pour elle-même (Deleuze) des destin-errances (Derrida), c'est-à-dire de leur propre différence en capital symbolique (Bourdieu) et en jeux de vérité (Foucault). Nous verrons cela par la suite.

Dans cette perspective, le soutien de Foucault, de Deleuze, voire de Derrida et de Bourdieu, à diverses minorités issues par exemple du mouvement des mœurs participe de cette mise en pratique de la destruction du fondement.

Pourquoi ?

Parce qu'il serait à la source de cette « monoculture » dominante comme il est prétendu ici et là ? Non. Nous n'en sommes plus là aujourd'hui. Mais bien plutôt parce que la recherche actuelle du fondement, c'est-à-dire de la certitude, devient de plus

en plus cet étalon de mesure qui permet la construction universelle des limites objectives de toute différentiation, du point de vue de ce qu'elle ajoute ou soustrait à l'autodéveloppement du soi lorsqu'il prétend orienter son action plutôt vers le meilleur que vers le pire.

Or, en niant tout étalon universel de mesure et en prétendant éléver au contraire toute singularité au rang d'universel se suffisant à lui-même, cette façon de penser ne peut que favoriser le particularisme et le communautarisme qui opposent à la moindre critique le « droit à la différence » visé pour lui-même.

Mais ceci, loin de protéger la singularité, la détruit, puisque chaque différence peut se propulser en niant tout lien objectif avec des limites qui seraient communes à toutes les particularités. C'est par exemple le cas de tous ces discours qui légitiment le passage à l'acte du viol, du harcèlement, comme autant de « comportements sexuels »<sup>12</sup>. Ou qui considèrent qu'étant donné l'inexistence d'une morale universelle, toute manipulation génétique, toute offre et demande d'organes, est non seulement concevable mais praticable.

Dans ces conditions, lorsqu'il est privilégiée la seule destruction du fondement objectif, c'est-à-dire la mise à plat de tout positif, ordre, organisation, comme un « ça », un sas, qu'un « champ de tous les champs », analyserait comme accumulation de combinatoires d'énergies, dont l'« économie libidinale » serait soucieuse de déborder là où elle « veut », dirait le nietzschéisme vulgaire, les « minorités » -y compris mercantiles- deviennent non pas des différences spécifiques énonçant leur singularités comme participant à l'universalité du genre humain, mais uni-

12 Voir la tribune édifiante de Iacub et Maniglier dans *Le Monde* daté du 2 février 2002 où le harcèlement et le viol sont perçus comme des « comportements sexuels ».

quement les écheveaux d'une « humanité » interchangeable, meccano in(dé)fini selon l'offre et la demande hégémonique des marchés noirs de la chair et de l'esprit.

La « monoculture hétérosexuelle », bête noire de Foucault, (et aujourd'hui de Sylviane Agacensi<sup>13</sup>) doit, par exemple, être combattue. Ce qui laisserait supposer qu'une « multiculture » hétérosexuelle devrait être *aussi* homosexuelle, et qu'une « multiculture » homosexuelle devrait être *aussi* hétérosexuelle ; ce qui revient à effacer toute trace de différenciation entre sexualités, voire entre sexes et ce par obligation, dans un « tu dois » salvateur se posant comme sculpteur, créateur, d'une « matière » humaine nouvelle dont les auteurs qui le portent seraient (secrètement) l'unique fondement.

Or cette éthique de malaxation de la vie humaine pour fabriquer des « hommes nouveaux » s'inscrit, au minimum, dans la continuité leniniste.

Et elle est également déclinée, comme principe ultime, par le pseudo fondamentalisme « islamiste » actuel issu de la dégénérescence conjointe du nationalisme, du leninisme et du traditionalisme antimoderne.

Sa particularité consiste à imposer son interprétation de lois théologiques qu'il sacrifie pour empêcher toute discussion rationnelle sur sa légitimité. Et il en défend la singularité sous prétexte de différence « culturelle ». Ce qui est une démarche tout à fait semblable au refus nihiliste antirationaliste de tout référent objectif, par exemple Derrida plus haut.

Et il n'est également pas étonnant d'observer que ce pseudo fondamentalisme fut admiré par un Foucault (à propos de l'Iran). Il ne fit pas qu'en reporter les événements, comme il fut répandu à l'époque (et encore aujourd'hui), mais en partagea

bel et bien les critiques antidémocratiques et anti-occidentales qu'il jugea, d'ailleurs, comme n'étant pas assez radicales.

Arrêtons-nous un instant sur cette question afin de montrer en quoi le nihilisme antirationaliste est si fondamentalement contre la démocratie moderne, au sens non pas critique mais régressif du terme contre. C'est-à-dire au sens *réactionnaire*. Et il est prêt non seulement à comprendre mais à défendre les ennemis mêmes de la démocratie. Non pas pour qu'ils puissent s'exprimer, comme le ferait un Voltaire, mais agir. Ce soutien est de plus en plus perceptible aujourd'hui à propos de la tragédie du 11 septembre 2002, avec les propos d'un Chomsky, d'un Baudrillard, d'un Nabe, voire d'un responsable du réseau Voltaire allant jusqu'à nier qu'un avion ait pu s'écraser sur le Pentagone.

Lisons Foucault sur ce point<sup>14</sup> :

« (...) On dit souvent que les définitions du gouvernement islamique sont imprécises. Elles m'ont paru au contraire d'une limpide très familière, mais, je dois dire, assez peu rassurante. « Ce sont les formules de base de la démocratie, bourgeoise ou révolutionnaire, ai-je dit ; nous n'avons pas cessé de les répéter depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et vous savez à quoi elles ont mené. » Mais on m'a répondu aussitôt : « Le Coran les avait énoncées bien avant vos philosophes et si l'Occident chrétien et industriel en a perdu le sens, l'islam, lui, saura en préserver la valeur et l'efficacité. (...) ».

Ainsi ce qui serait peu « rassurant » ne vient pas de l'essence bien plus totalitaire que communautariste de ce dit « gouvernement islamique » qui prétend, par « l'islam », retrouver « le sens », mais du fait que « les définitions du gouvernement islamique » sont « les formules de base de

14 À quoi rêvent les Iraniens ?, Paris, *Le nouvel Observateur*, 1978, n°727, repris dans *Dits et écrits*, Gallimard, t.III, p. 692.

la démocratie, bourgeoise ou révolutionnaire (...) nous n'avons pas cessé de les répéter depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et vous savez à quoi elles ont mené ».

Qu'est-ce à dire ? Elles ont « mené » où ? Sans doute vers le plus « d'enfermement », « d'ordre », dans la version officielle du vocable foucaldien. Alors qu'en Iran tout le monde baigne dans la joie du « sens » retrouvé, à la différence de « l'Occident chrétien et industriel »...

S'il est cependant exact qu'en « démocratie » tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, il ne s'en suit pas pour autant que tous les effets pervers de la modernité, de même que la séculaire motivation humaine à rechercher son propre intérêt dans l'action<sup>15</sup> -la forme et l'allure de ceux-ci étant contingents- soient, l'un et l'autre, les résultats *directs* de ces « formules de base de la démocratie, bourgeoise ou révolutionnaire »...

Seulement Foucault en a cure, bien entendu, tout soucieux de réitérer, *sans le dire*, (dans tous les sens de la locution) le geste du premier Heidegger voulant renouer avec l'acception « onto théocratique » pliant les hommes à une seule loi<sup>16</sup> :

« Le Führer, lui-même et lui seul, *est* la réalité allemande présente et future, et sa loi. ».

Ce que même Dieu, celui qui est supposé « mort », n'impose pas puisque s'il chassa Adam et Eve du Paradis, il ne les tua point alors qu'ils lui avaient désobéi, et il les laissa s'organiser comme ils *l'entendaient*.

Foucault ne semble guère s'en soucier tant il est fasciné, comme Heidegger, par cet *au-delà* de la démocratie représentative et libre, dans lequel s'érigent une complète et

absolue domination d'un discours, partagé et supporté si bien par la grande majorité, qu'il émerge comme seul réel : il *est*, il vient, devient, plus réel que le réel, non seulement la réalité allemande, mais toute la réalité humaine, dans l'ensemble de ses niveaux externes *et internes*, dans l'intimité même de ses souffles.

Arrêtons-nous encore un instant sur ce point et spécialement sur Heidegger tant chez lui ce qui (a)git dans la technique lui semble si crucial puisque celle-ci ne concernerait non seulement l'être de l'homme -c'est-à-dire cette capacité née en Grèce de séparer visible et invisible, mythe et science- mais aussi l'être de l'être en quelque sorte.

D'après Heidegger, ce qui gît dans « la Technique » exigerait une telle séparation et, en même temps, chercherait à la surmonter, en la mettant à l'abri (voir le *Nietzsche* de Heidegger<sup>17</sup>) dans le giron de l'homme-dieu, ce *surhomme* qui allierait à la fois la Technique, son efficacité, et le retour à une préservation des racines dont la poussée « destinale » serait néanmoins d'assumer, de subsumer la modernité, celle de la domination technique devenue mondiale.

Il s'agissait alors, pour Heidegger, de surmonter cette division entre modernité et sens du sacré, en étant (sur) la ligne<sup>18</sup> de cette division même.

C'est pourquoi, semble-t-il, il a cru en un retour possible vers cet « authentique » incarné dans le national-socialisme qui en même temps porterait plus authentiquement « l'être de la technique », cet « atour de l'Etre », dans sa dimension totale, celle de cette permanente présence du spirituel dans la vie politique, le Führer en étant la loi même, nous l'avons vu.

15 Nuttin, *op. cit.*, 1980.

16 Appel aux étudiants de Fribourg, cité par L. Ferry et A. Renaut, *Le cas Heidegger*, Paris, Gallimard, 1988, p. 69.

17 Spécialement le tome II, *op.cit.*, Gallimard, 1961.

18 De « la ligne », *Contribution à la question de l'être*, *op.cit.*, Questions I, p. 199.

Plus tard, voyant que cette dimension ne pouvait en fin de compte être incarnée dans le « temps »<sup>19</sup>,

« (...) La tentative dans *Être et Temps*, S70, de ramener la spatialité du Dasein à la temporalité, n'est pas tenable (...) »,

le dernier Heidegger abandonne la gestion « historiale » du temps, c'est-à-dire le politique, au marxisme<sup>20</sup>,

« (...) C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire que la conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre historiographie. Par contre du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l'historique a son essentialité dans l'Etre, la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme. (...) »,

tout en s'arrogeant par la mystique, le souci d'interroger le devenir de l'être en se branchant, par l'extase, l'illumination, « l'ébranlement » de son existence, au « Quadriparti » : cette union entre la terre, le ciel, les divins, et les mortels<sup>21</sup>, dont Heidegger se voulait l'intercesseur.

Retenons pour ce qui nous concerne ici que Heidegger crut que ce sacré, cette capacité de dialogue avec l'Etre, fût un temps incarné dans « l'éclaircie » (*Ereignis*) du troisième Reich, puis, vit qu'il n'en était rien, tout en restant néanmoins une espèce de compagnon de route. Heidegger sauta alors le pas, tenta d'en parler non

19 *Temps et être*, Fribourg-en-Brisgau, traduction française Jean Beaufret, Paris, Questions IV, Gallimard, édition 1982, p. 46.

20 *Lettre sur l'humanisme*, traduction française Munier, Questions III, Gallimard, édition 1984, p. 116.

21 *Bâtir, habiter, penser*, Essais et conférences, traduction française Préau, Paris, Tel/Gallimard, édition 1980, p. 176.

seulement à la façon prophétique, celle d'une espèce de nouvelle gnose articulant tous les discours en même temps et dont il serait comme le gardien, mais bel et bien comme s'il était, lui-même, *l'ouverture* du dieu attendu, incarnant par cela même le vers d'Hölderlin : « mais là où est le péril croît aussi ce qui sauve ». Non plus cette fois incarné dans Hitler, auquel l'Etre aurait autrefois parlé, mais incarné dorénavant dans la *Parole*, celle de Heidegger.

Nous ne nous demanderons pas, pas ici, si cette tentative est plausible, en quoi elle se différencie par exemple de celle de Hegel dont l'acception de l'Esprit nous parle davantage puisqu'il s'agit d'y percevoir un aspect unifié de l'Histoire de l'Humanité du point de vue de son auto-appropriation de plus en plus libre *vis à vis* du déterminisme de la nature.

Relevons alors que de façon apparemment identique, quoique de manière infiniment plus nihiliste au sens non pas supra mais antirational, les auteurs que j'analyse ici prétendent, eux aussi, sinon être ce sacré même, du moins l'utiliser comme créateur de réalité *salvatrice*. Tous se sont approprié la définition non biologique de la race supérieure façon Nietzsche<sup>22</sup>, je l'ai cité plus haut :

« (...) Pas plus que la Volonté de puissance n'est biologiquement conçue alors qu'elle l'est bien plutôt ontologiquement, la notion nietzschéenne de race n'a une signification biologique, mais métaphysique. (...) ».

Or, c'est cela (de)venir (comme) dieu. C'est-à-dire, dans nos mythologies d'aujourd'hui, star. Dans ce cadre-là, la notion de *surhomme* se déchiffre comme étant cette capacité de surmonter l'homme, en se comportant comme ce principe vivant, cadre social de référence ultime que le marxisme, version Lénine Staline Mao, sut par ailleurs beaucoup mieux accomplir que le nazisme.

22 Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 246.

Or c'est précisément, *là*, vers cette volonté non pas de devenir dieu, *sans* le dire, mais d'y parvenir par le meurtre du sens, en vue de s'y substituer comme star, que j'aimerais ici attirer l'attention du lecteur. (...)

### Sur Deleuze et Foucault ces deux pieds de Judith Butler (chantre des queer léministes):

De la page 121 à 133 : « (...) Pour ce type de nihilisme la destruction du langage, de l'éthique, de l'esthétique, du corps, du mystère également, et en définitive de tous les ordres sociaux au sens baechlerien (1985), sont donc *seulement* les variables intermédiaires, les moyens télologiques pour atteindre le but : l'eschatologie de l'apocalypse *sans* fin, tel le cheminement d'un vaisseau fantôme s'enfonçant sans mât dans le vide interstellaire, in(dé)finiment (*l'apeiron nietzschéen revisité*) tout autour, atour, étant détruit, devenir du rien.

Or ceci n'a non seulement plus rien à voir avec une quelconque contorsion romantique du jeune Hegel comme nous l'avons déjà signalé ou aussi avec un quelconque mysticisme tel que l'a analysé par exemple Denis de Rougemont<sup>23</sup> lorsqu'il s'agit du mysticisme de « l'amour ».

Pour celui-ci le désir de sombrer vise à la fusion dernière avec ce qui consume afin de pouvoir rejoindre enfin l'objet aimé comme l'énonce également la mystique de Sainte Thérèse, ou de Saint Jean de la Croix manipulé pourtant par Bataille dans le dessein de ne pas manquer le fait même de sombrer. Du moins pour les lecteurs.

Il s'agit d'utiliser cette langueur qui désespère de ne pas mourir en vue de tuer en soi, en soi-même, toute forme d'humanité, de culpabilité, de maîtrise de soi, puisque ce qui compte consiste à ne pas « échouer

de manquer l'échec »<sup>24</sup> ou encore de considérer que « renoncer à échouer » serait « plus grave que renoncer à réussir »<sup>25</sup>, du moins pour les victimes puisque les bourreaux, eux, écrivent, publient, ont pignon sur rue, stars du non au nom hypostasié sacralisé.

Prenons un exemple chez Deleuze<sup>26</sup> :

« (...) Soit l'interprétation du masochisme : quand on névoque pas la ridicule pulsion de mort, on prétend que le masochiste, comme tout le monde, cherche le plaisir, mais ne peut y arriver que par des douleurs et des humiliations fantasmatiques qui auraient pour fonction d'apaiser ou de conjurer une angoisse profonde. Ce n'est pas exact ; la souffrance du masochiste est le prix qu'il faut qu'il paie, non pas pour parvenir au plaisir, mais pour dénouer le pseudo lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque. (...) C'est qu'il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n'implique aucun manque, aucune impossibilité, qui ne se mesure pas davantage au plaisir, puisque c'est cette joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité. Bref, le masochiste se sert de la souffrance comme d'un moyen pour constituer un corps sans organes et dégager un plan de consistance du désir. Qu'il y ait d'autres moyens, d'autres procédés que le masochisme, et meilleurs certainement, c'est une autre question ; il suffit que ce procédé convienne à certains.

(...) Soit un masochiste qui n'était pas passé par la psychanalyse : Programme... Brider la nuit et attacher les mains plus

24 Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., 1967, p. 389.

25 Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., 1955, p. 23.

26 Capitalisme et schizophrénie. *Mille plateaux*, op. cit., pp. 191, 192, 193, 194.

23 *L'Amour et l'Occident*, 1972, 10/18, Plon.

étroitement soit au mors avec la chaîne, soit à la grande ceinture dès le retour du bain. Mettre le harnais complet sans perdre de temps, la rêne et les poucettes, attacher les poucettes au harnais.

(...) Qu'est-ce qu'il fait ce masochiste ? Il a l'air d'imiter le cheval, *Equus Eroticis*, mais ce n'est pas cela. Le cheval, et le maître dresseur, la maîtresse, ne sont pas davantage images de mère ou de père. C'est une question complètement différente, un devenir animal essentiel au masochisme, une question de forces. Le masochiste la présente ainsi : *Axiome du dressage - détruire les forces instinctives pour les remplacer par les forces transmises*. En fait, il s'agit moins d'une destruction que d'un échange et d'une circulation (...).

Le cheval est dressé : à ses forces instinctives l'homme impose des forces transmises, qui vont régler celles-ci, les sélectionner, les dominer, les surcoder. Le masochiste opère une inversion des signes : le cheval va lui transmettre ses forces transmises, pour que les forces innées du masochiste soient à leur tour domptées. (...). Résultat à obtenir : (...) il faut qu'au seul rappel de tes bottes, sans même l'avouer, j'en aie la crainte (...). Les jambes sont encore des organes, mais les bottes ne déterminent plus qu'une zone d'intensité comme une empreinte ou une zone sur un Cso. De même, ou plutôt d'une autre façon, ce serait une erreur d'interpréter l'amour courtois sous les espèces d'une loi du manque ou d'un idéal de transcendance. Le renoncement au plaisir externe, ou son retardement, son éloignement à l'infini, témoigne au contraire d'un état conquis où le désir ne manque plus de rien, se remplit de lui-même et bâtit son champ d'immanence. Le plaisir est l'affection d'une personne ou d'un sujet, c'est le seul moyen pour une personne de « s'y retrouver » dans le processus du désir qui la

déborde ; les plaisirs, même les plus artificiels, sont des reterritorialisations. Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver ? (...) ».

Observons déjà ce relativisme *a priori* :

« Qu'il y ait d'autres moyens, d'autres procédés que le masochisme, et meilleurs certainement, c'est une autre question ; il suffit que ce procédé convienne à certains ».

Deleuze justifie d'emblée la pratique masochiste en la posant comme un « choix » équivalent, ce qui est déjà loin d'être évident.

Car Deleuze opère de telle sorte que le « désir » se *vide* du sens de son déclenchement, du sens de son choix, du sens de son plaisir, et ce pour répéter, à l'infini, cette répétition même.

La destruction, sous son angle masochiste, permet ainsi d'éviter que les victimes soient encore liées à la constitution du sens, et donc du lien humain entre action, effort, succès, récompense.

L'expérience intérieure proposée aux victimes-lecteurs consistera donc à « dénouer le pseudo lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque ». Sauf que dénouer la relation du plaisir au désir revient à détruire le *sens* du plaisir, pour y viser uniquement l'aspect intensif, physiologique.

C'est-à-dire cette excitation dans laquelle le désir n'a pas en vue un prolongement psychique par un plaisir qui représenterait en effet « l'affection d'une personne », mais celui de l'intensité, pour elle-même : « le désir ne manque plus de rien, se remplit de lui-même et bâtit son champ d'immanence » écrit Deleuze.

Mais à ce stade un doute surgit. N'est-ce pas plutôt un prétexte discursif ? Car il n'est pas possible d'isoler que ce qui est visé stratégiquement, par Deleuze-Guattari, chantres avec Foucault des « autonomes »

dans les années 70. Il faut essentiellement rendre impossible toute « reterritorialisation » et donc toute appropriation, tout sentiment d'accord.

C'est alors viser l'unité, elle-même, de la personne, qui est à détruire :

« Axiome du dressage -détruire les forces instinctives pour les remplacer par les forces transmises. »

Et installée, déplacée ainsi, la personne dissoute devient « nomade »<sup>27</sup> au sein même sa propre entité explosée-implosée.

Bref: « Est-il nécessaire de se retrouver ? » demande Deleuze plus haut. Qu'est-ce à dire ? Le fait, tout simplement, que le soi pour Deleuze n'a au fond qu'une identité serielle, je l'ai déjà exposé.

Elle est composée d'autant de personnalités qu'il existe d'interactions entre x unités de temps et x éléments organiques, psychiques.

Ce qui implique que ce n'est pas « moi » qui frappe, coups (*ibid.*, p. 187...), (tue, viole...) mais seulement *ce moi* à cet instant T et dans cette autre façon, cette différentielle, qui n'est déjà plus celui-ci T mais « lui », elle, eux, ils, le capitalisme schizophrène... Comme si la synthèse opérée par le soi était uniquement perçue non pas comme effectuée dans l'entendement, mais, et suivant la théorie marxiste du reflet, seulement imposée, transmise par le dehors, c'est-à-dire l'ordre établi ou « ne suscitez pas un Général en vous » (*ibid.*, p 36) etc.

Ainsi (*ibid.*, p. 187) :

« Est-ce si triste et dangereux de ne plus supporter les yeux pour voir, les poumons pour respirer, la bouche pour avaler, la langue pour parler, le cerveau pour penser, l'anus et le larynx, la tête et les jambes ? Pourquoi ne pas marcher sur la tête, chanter avec les sinus, voir avec la peau, respirer avec le ventre, Chose

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 473, p. 633.

simple, Entité, Corps plein, Voyage immobile, Anorexie, Vision cutanée, Yoga, Krishna, Love, Expérimentation. Là où la psychanalyse dit : Arrêtez, retrouvez votre moi, il faudrait dire : Allons encore plus loin, nous n'avons pas encore trouvé notre Cso, pas assez défait notre moi ».

Il s'agira de vivre cette diffusion comme celle d'une joie

« (...) qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera

d'être pénérées d'angoisse, de honte, de culpabilité »,

écrit Deleuze plus haut.

C'est-à-dire qui produira la légitimation d'un lâche soulagement, celui de l'abandon de soi à plus *fort* que soi, puisqu'il peut « transmettre » sa propre intensité que l'on pourra alors adorer non pas comme prolongement de soi, mais moyen permettant de se dissoudre plus encore : « au seul rappel de tes bottes »...

Ce qui est là, typiquement, au symbole (guerrier) près (les bottes) *l'économie même du totalitarisme*.

Car on ne voit pas au nom de quoi ce processus n'entrerait pas en équivalence générale avec le reste, avec ce qui est transmis en même temps par le coup : une manière d'être dans le monde, d'être soumis, commandé, pour aller hanter les Châteaux des maîtres en esthétisme psychique (surtout s'ils se vantent d'être de la cuvée 1807 version Blanchot...), se vendant comme victimes volontaires qui se persuadent qu'elles commandent aussi le processus. Puisqu'elles sont déjà consentantes.

À quoi ? Au fait d'intégrer le devenir totalitaire (surtout si l'on est déjà leniniste ou néo-leniniste tendance antirationaliste...). Comment ? En désirant s'adresser « libidinalement » à des bottes puis en faisant en sorte de peu à peu « détruire les forces instinctives pour les

remplacer par les forces transmises », ce qui, à terme, rend de plus en plus illusoire le fait de s'y retrouver lorsqu'il s'agira de combattre politiquement ces bottes que l'on désire tant *psychophysiologiquement*.

Seulement on fera croire le contraire.

Par exemple le fait de désirer politiquement des bottes ne sera pas considéré comme correct.

Sauf si ce sont des bottes de gauche. On dénoncera par exemple d'un côté « la mondialisation néo-libérale » et de l'autre on s'empressera d'aller courir à Cuba pour se faire récompenser par Castro habillé en militaire et *obligeant* son peuple à vivre la frugalité rêvée et préparée dans quelques bergeries de France.

Ainsi « libidinalement », dans le secret des alcôves, on sera de plus en plus fasciné par la force, tout en hurlant intellectuellement le contraire au dehors, tout en opérant une synthèse des deux en s'offrant à des bottes politiques étiquetées à gauche. De cette manière l'éloge sexuel de la puissance, de la force, peut sinon se dévoiler tel quel, du moins mieux se légitimer.

Il s'agira d'hurler contre l'ordre moral etc., tout en *jouissant* de la force qui « transmet », suscite la « crainte », crée cette « zone d'intensité comme une empreinte » écrit plus haut Deleuze, c'est-à-dire une *jouissance* dont la joie « distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité ».

Cet *empêchement* se vit comme un comportement (micro) politique se posant à la fois comme antinomie radicale, anomalie, antidémocratie, et comme préméditation, programmatique, de la mise à mort de tout ce qui n'est pas en fin de compte fort *au sens illimité*.

Il s'agira donc de vivre, intensément, les commandements de la « force transmise », tout en disant le contraire, bien entendu,

et tout en tâchant d'effacer, « d'empêcher », ce qui pourrait la limiter, lui donner un *visage*.

Mais il n'y a pas que Deleuze.

Tous les auteurs étudiés ici prônent, soit en sourdine, en bruit de fond, soit en clair, et de façon provocante la mort de l'homme, c'est-à-dire l'individu *organisé*, ce suppôt de l'ordre.

Ainsi pour Foucault le livre de Deleuze « *l'Anti-Oedipe* », bible par excellence de la destruction du moi, réduit à un amas conjoncturel et conjectural de polarisation d'intensités, est considéré comme un livre d'éthique, le « seul livre d'éthique écrit depuis longtemps » écrit-il<sup>28</sup>, je l'ai placé en exergue .

Tandis que le quotidien *Libération*, à la recherche d'une énergie théorique substitutive à celle de Sartre, va jusqu'à décorer Deleuze, à sa mort, officielle, de « penseur du siècle »... (Derrida a dû faire un bond...).

Cette recherche de filiation théorique n'est cependant pas sans fondement.

Il existe effectivement un lien théorique entre Sartre et Deleuze, sans parler de Foucault, et qui tourne principalement autour d'une même fascination-fétichisation envers la force institutionnelle incarnée par autrui : qu'il s'agisse de son regard qui surprend chez Sartre ou qui ordonne chez Deleuze et Foucault.

Autrui est ainsi non pas perçu comme celui qui révèle mais qui structure. Ce qui est là une confusion entre le fait de comprendre la loi par un acte volontaire d'obéissance (Baechler, 1978) et le fait d'attendre, dans la nuit du désir, que cela soit seulement cet autrui qui incarne libidinalement et/ou politiquement la *puissance* amenant l'ordre, c'est-à-dire l'être.

28 Op.cit., préface à l'édition américaine de *l'Anti-Oedipe* de Deleuze-Guattari, *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, Paris, *Dits et écrits* T.1, 1977, Gallimard p. 134 et suivantes.

Or c'est cette passivité inquiète qui désire sentir le désir, le souhait en fait, mais qui en refuse la matérialisation en plaisir d'être, plutôt que rien. C'est ce refus opiniâtre du réel, du social, c'est ce retour vers un idéalisme pré-marxiste sous prétexte de fuir le scientisme du positivisme et surtout du matérialisme dialectique lorsque celui-ci voulait mettre *tout* aux ordres y compris la poésie, c'est cette fuite éperdue vers l'absence d'être que cherchent ces diverses variantes. Une absence semblable à celle de cette « beauté sans force » dont parle Hegel attendant précisément que de la force lui soit « transmise » pour *mourir* : ou comment devenir mou et en rire, comment se plier en quatre, aux angles, aux ordres, du moment atteint, dans les différentielles, plus ou moins *cendrées*, du désir plastico-politique commandé par la star du jour.

Il ne s'agit donc plus de se réclamer d'un tiers, voire de le représenter -dans tous les sens du terme- ce qui est périmé depuis que la Révolution, après Dieu, est morte. Il faut être (de façon voilée) ce tiers même *au moment même* où on nie pourtant cette perspective : « tout est relatif » et « il n'y a pas de vérité » alors que, ce faisant, on se désigne, absolument, en lieu et place, de cette vérité même.

En résumé, il s'agira donc d'en appeler à la révolution permanente de la négation pour elle-même (Blanchot, Bataille), à la folie comme oeuvre (Blanchot, Foucault), la mort comme don (Derrida, Lyotard) et simulation du sens (Baudrillard, Deleuze), à la destruction du sujet et de la raison, effets du pouvoir et du discours de l'ordre (Foucault, Derrida, Bourdieu).

Ce qui n'est pas une mince affaire, puisqu'il s'agit en même temps de se préserver, de rester, *pour soi*, ce tiers, mais *sans le dire*.

Il s'agit dans ce cas d'effacer les traces

de leur propre « moi », cet épiphénomène perverti par des millénaires d'appropriation dominatrice, en insistant sur leur simple fonction de transmetteur dont la mise sous tension peut être exigée par les adeptes et autres victimes volontaires.

Aussi le problème n'est donc pas pour ces gens, et comme le croyait Marx, de dominer le rapport de force, de dominer le bâton du pouvoir en vue d'approfondir la révolution sociale amorcée depuis le moment bourgeois.

Le problème est de détruire, dans l'oeuf, tout « bâton », précise Foucault, de disperser toute accumulation (Bataille). Afin d'éviter que quelque chose comme la domination, le pouvoir, (Deleuze, Derrida, Bourdieu...), puisse exister, puisque ceux-ci sont à la base de la *mise à la raison du monde*, celle en fait de l'Etat de droit aujourd'hui en extension, inégale, et complexe.

Seulement comme la force est là, physiquement, en chacun, il s'agira de la dilapider, de la réduire, la miniaturiser, la détruire.

L'érotisme ne peut être donc que sale et violeur. C'est un outil politique, un instrument de destruction instrumentalisant sadomasochisme, urologie, scatalogie, zoophilie, nécrophilie, pédophilie, tout ce qu'autrefois, l'on nommait les « perversions ».

C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut voir l'hostilité de Foucault et Deleuze envers la psychanalyse.

Tandis que Derrida tente de se servir du ça comme d'une force mécanique automatique enfermée par un moi/surmoi alors qu'il s'agit de le libérer, telle une précipitation chimique. C'est-à-dire disperser, empêcher, la concentration. Afin que le *surhomme*, celui qui vit sur ses pulsions et elles seules (l'instinct vital, originaire, dira le nietzschéisme vulgaire version nazi)

soit dépassé par le moment de la « survie », celui du dernier homme (du dernier Nietzsche). Là où la force se force, précisément, à toujours rester à l'état de flux et jamais ne se concentre comme concept final, raison dernière, mais juste comme idée de l'idée, répétition, sans fin, d'un même pas, un seul no(n)m : dialectique infinie d'un dieu... réel. Car il faut bien quelques forces pour détruire ainsi la force...

Ce qui implique que par un tour de force invraisemblable ceux-là même qui prônent la mort de tout pouvoir, de tout point d'appui, référence, *a priori*, se sont, en fait, propulsés en lieu et place de ce qu'ils détruisent... Quand bien même ils clameraient le contraire. Et ils le doivent. Puisque, par un effet de compensation objective, qui n'est pas sans rappeler le fait que la nature ait horreur du vide, ces critiques les plus critiques, y compris de l'idée même de critique, deviennent en même temps le fondement même, et, le nouveau pouvoir. C'est-à-dire le principe premier sur lequel viennent socialement, politiquement, s'appuyer ceux qui, pour diverses raisons, ont intérêt, à *déraisonner*. (...) »

### C/ De nouveau « La philosophie cannibale » : leur cadre théorique (suite) : (pp. 94-101)

« (...) Ainsi, sous l'ordre nihiliste issu du postmodernisme et du déconstructionnisme, l'art sera réduit, confiné, formaté exclusivement à l'aune du recueil expérimental, du «vécu», des tripes et de l'anatomie sinon rien, *Catherine M*, déjà signalé, ou encore *La Pianiste* de Jelinek comme sommet extatique utilisant la technique comme mode d'extraction d'émasculation et de privativisme de l'intime puisque le fait de le montrer *tel quel* sera non seulement encensé mais le seul espace-temps permis, évacuant bien entendu imaginaire et fantastique, ces fantaisies de la certitude logocentrique

qui heureusement basculent pour se protéger dans la littérature populaire et... adolescente : le département jeunesse des éditions explose.

Autrement dit, les suivantes ou clones de ces auteurs effectuent précisément ce qui était supposé être seulement l'action de «la» science accouplée à l'économie : tout démanteler par la science du langage transformant en processus industriel le prêt à imaginer, du plus sordide si possible ; la littérature X (X de Blanchot, de Foucault, de Derrida) devenant réellement la seule possible. Et le phénomène s'est d'autant plus amplifié du fait précisément de cette liquidation de l'art.

Mais il y a plus encore, hélas.

Nous glissons ces temps-ci dans un paradoxe encore plus puissant et donc dangereux montrant une telle production nihiliste nourrir, de fait, l'islamisme, qui aura beau jeu à la suite il est vrai de l'intégrisme catholique et aujourd'hui protestant (mais ceux-ci ne tuent guère) de vouloir protéger le corps le sexe et les valeurs de cette entreprise de démolition.

Plus le nihilisme suinte, plus il empêche de représenter, de décrire, mais aussi d'expliquer.

Toute une gestuelle non étrangère à celle de ces islamistes détruisant des statues, traquant l'image, amplifiant le geste iconoclaste en le posant comme socle, afin d'effacer tous les siècles qui les séparent de Mahomet lorsqu'il prit le pouvoir.

Durant cette remontée dans le temps, le nihilisme l'accélère en répandant ses immondices à grands sceaux en sommant de les prendre pour du sens en vrac sous peine d'être taxé de réac, de néo-cons, de cons tout court.

Aubaine aussi pour l'antimodernisme du conservatisme petit-bourgeois jusqu'au négationnisme pangermaniste à la française, en passant par l'archéochristianisme de la phalanstère (et de la phalange...).

Aubaine pour le nihilisme puisque les premiers vont incarner ce que le second fantasme dans les alcôves, l'ordre définitif et unique qu'un Foucault admirera dans le sadomasochisme puis dans la révolution iranienne aux interdits encore plus symboliques mais à l'actualisation bien réelle.

Plus le désordre sera l'ordre, plus la marge devient la norme, plus l'ordre total et la mort qui le rythme deviennent des obscurs objets du désir.

Non seulement les contraires s'attirent, mais font tout pour y arriver. Sauf que le dindon de la farce reste celui qui préfère le désordre à l'ordre. Entre Masoch et Sade, ce dernier triomphe malgré ce que l'en pense Deleuze ; entre la soumission et la domination, l'islamisme est le plus outillé pour dominer un nihilisme qui ne demande en fin de compte qu'à se soumettre à plus fort que lui, (c'est ce que Camus avait bien vu à propos de Lautréamont<sup>29</sup>), surtout lorsqu'il cache au plus profond la nostalgie d'un ordre indivise que le communautarisme rappelle quelque peu ; d'où cette fascination envers les expériences soviétiques maoïstes et khmers.

Mais, en attendant, ce nihilisme s'habille en altermondialisme et relooké un léninisme bakouninien qui s'oppose à l'anarchisme uniquement du point de vue de la méthode<sup>30</sup> ; d'où le «a» de la «différance» chez Derrida ou comment introduire l'anarchie au sein même du sens, l'auteur se proposant d'aller *plus loin* que Lénine.

29 «Aux Chants qui exaltaient le non absolu succède une théorie du oui absolu, à la révolte sans merci le conformisme sans nuances. Ceci dans la lucidité». (L'homme révolté, op.cit., la révolte métaphysique, p. 110).

30 Lénine : «Nous ne sommes aucunement en désaccord avec les anarchistes quant à l'abolition de l'Etat, comme but ». L'Etat et la révolution, chapitre IV, 2, polémique avec les anarchistes, Paris, éditions sociales, 1946, p. 59.

C'est que cette génération ne vient pas de nulle part ; elle suinte de toute une mouvance se réclamant, soi-disant, de l'Histoire du Mouvement ouvrier (celui des livres, bien sûr), qui fut élevée, principalement, durant le XX<sup>ème</sup> siècle au biberon de la dialectique marxienne. Ou Héraclite en produit discount : le mouvement *est* le but. Ce qui implique de ne retenir de la méthode dialectique, perfectionnée par Hegel en y introduisant la notion de différence dans l'identité, que la seule évolution darwinienne des choses matérielles et sociales, y réduisant, comprimant, la vie et son conflit, exclusivement, écartant d'un air méprisant l'univers des idées et du politique, puisque pour le marxisme, surtout dans sa version leniniste, cette tourbe ne faisait que refléter celle des choses, alors que l'un *et* l'autre monde interagissent, pour construire leur autonomie spécifique et conflictuelle.

Cette gnose, comme l'écrit Alain Besançon dans *Les origines intellectuelles du léninisme*<sup>31</sup>, pouvait certes se réclamer d'une révolution victorieuse, rouge, (de sang), qui tenta de s'emparer tout de même du monde des idées, parce qu'il fallait bien un levier, via un surréalisme compagnon de route<sup>32</sup>, après sa rupture avec le dadaïsme, (qui refusa néanmoins d'être aux ordres de *l'agitprop* comme lui proposait Aragon<sup>33</sup>, Breton s'envola plutôt vers New York durant la seconde guerre mondiale), intéressé, un peu, par Freud, surtout son inconscient mécanique, d'où l'écriture du même nom, mais lassé par Husserl et en particulier Bergson, -(récupérés et parasités respectivement ensuite

31 Paris, éditions Calmann-Lévy, collection Agora, 1987.

32 André Breton, Interview d'Indice (revue socialiste de culture, Tenerife, 1935), in Position politique du surréalisme, Paris, éditions société nouvelle des éditions Pauvert, 1971, p. 56.

33 Ibidem, p. 55.

par Derrida et Deleuze)-, s'en échappant dans les années 1940, grâce au Hegel romantique d'Alexandre Kojève (fervent de Staline à l'époque, tout comme Bataille), parce que Husserl et Bergson exigeaient de la philosophie qu'elle ne se dissolve pas dans la littérature, la psychologie, l'idéologie, qu'elle continue de comprendre le monde avant de tenter de le transformer.

D'aucuns, surtout nos auteurs, voulaient plutôt, à partir de Sartre, non pas aller aux choses mêmes, mais uniquement les bouger de place, créer de l'Histoire comme on monte un spectacle, et point seulement lui faire la cour dans les salons, la commenter au Flore, ou tenter de panser au le jour le jour la vie quotidienne comme ce gentil Henri Lefebvre et sa *praxis* sa, son, somme et le reste. Sartre et son horizon indépassable comme *projet* commençait bel et bien à barber. La lecture de Nietzsche version Bataille et Blanchot devenait de plus en plus nécessaire pour en sortir.

Donc, il n'est pas du tout vrai que Nietzsche apparaît en 1972 ; il apparaît en 1972 dans le discours de gens qui étaient marxistes vers les années soixante et qui sont sortis du marxisme par Nietzsche ; mais les premiers qui ont eu recours à Nietzsche ne cherchaient pas à sortir du marxisme : ils n'étaient pas marxistes. Ils cherchaient à sortir de la phénoménologie.<sup>34</sup>

Il ne faut pas se contenter d'être de mauvaise foi à la façon du faux voyou soyeux façon Sartre (qui croyait comprendre Genet), ou de peindre gentiment le meurtre de César. Il faut être Brutus, exige un Blanchot, on l'a déjà vu<sup>35</sup> imitant la formule de Nietzsche «Lucrèce Borgia plutôt que Parsifal »<sup>36</sup>.

34 Foucault, Structuralisme et poststructuralisme, *op.cit.*, (330), *Dits et écrits*, t. IV, pp. 436-437.

35 L'espace littéraire, *op.cit.*, p. 284.

36 Albert Camus, L'homme révolté, *op.cit.*, p.

Et ce mot d'ordre fit de l'effet pour une génération cherchant à échapper au marxisme de papa et son réalisme socialiste, encore plus triste qu'un quai de Londres sans brouillard, malgré le chapeau qu'Aragon avait piqué à Anatole France.

### Que faire ?

En adhérant plus que jamais au mouvement des contraires qui s'opposent sans fin<sup>37</sup>, même si un Garaudy tentait de l'humaniser, alors que cet automouvement, amorcé par Lénine, peut être amplifié, généralisé, récusant toute réalité objective, réfèrent,

je ne suis pas sûr que l'analyse de Lénine, par exemple, ne cède pas à cette opération ; et si elle le fait par stratégie, il faut d'abord, il nous faut d'abord réélaborer –dans une écriture transformatrice –les règles de cette stratégie. Alors aucune réserve ne tiendrait.<sup>38</sup>

au profit d'une errance absolue volontaire réfutant non seulement la notion de dépassement des contradictions en vue d'une synthèse comme le reprochait déjà Sartre à Bataille<sup>39</sup>, mais surtout celle de contradiction elle-même.

Pas de réflexion mais l'oubli ; pas de contradiction, mais la contestation qui efface ; pas de réconciliation, mais le ressassement ; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé.<sup>40</sup>

98.

37 Lénine, *Cahiers philosophiques*, traduction française, Institut du marxisme-léninisme auprès du C.C du P.C.U.S, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 344.

38 Jacques Derrida, *Positions*, op.cit., p. 88.

39 Un nouveau mystique, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 229.

40 Michel Foucault, La pensée du dehors, sur M. Blanchot, Paris, 1966, repris dans *Dits et écrits*, (38), Gallimard, t.1, 1994, pp. 524, 525.

Ni valeur, ni certitude, ni contradiction, au profit d'un parallélisme, d'une coexistence des oppositions, perçues comme de simples différences. C'est ce que Deleuze énonce également<sup>41</sup>.

Cette écriture, ce style, abolit ainsi les contradictions, la valeur, réduit le conflit, la vie, à une gestuelle théâtrale, à une *mort* perpétuelle parce que l'*ubris* doit se vivre uniquement dans le jeu sous peine de se transformer en volonté de puissance incarnée dans la démesure atteint par l'universel occidental, -auquel ces auteurs vont jusqu'à attribuer les pires horreurs du XX<sup>ème</sup> siècle.

Cette préciosité, certaine d'elle-même, du moins de son rire silencieux, se veut aussi absolutiste lorsqu'elle abolit la philosophie, la théorie, l'art, au profit d'une littérature, qui persiste, exige, à faire croire le contraire, à savoir qu'elle, aussi, produit, quelque chose, qu'il est interdit néanmoins de déterminer.

Le moyen pour y arriver consistera à développer une gnose, codée, monumentale, mais s'autodétruisant au fur et à mesure dans la pensée du lecteur pour prouver que tout est vain, y compris la compréhension.

Cette gestuelle peut illusionner l'amateur des belles intentions, pas le sociologue.

Car ceci permet tout de même à ces auteurs d'avoir pignon sur rue et à leurs émules de s'en réclamer encore, héritiers perpétuels qui de temps à autre enflamme la surface médiatique avec diverses fatwas pour en réchauffer l'enfer, pendant que leur lecteur y erre à l'aveugle, à l'instar d'un poulet sans tête, créent ainsi à chaque fois l'évènement, tout en laissant entendre qu'ils ne voulaient pas d'une telle publicité, qu'ils cherchaient plutôt et sans cesse à (se) saper pour être conformes à leurs projets, -celui de ne pas en avoir ou seulement

de perturber-, paradoxe censé avoir un crédit permanent d'originalité, pour toute une génération issue de l'après-guerre, en particulier les *sixties*, qui, paraît-il, s'y reconnaissent toujours, surtout dans ses méandres *underground*.

Pourtant, il semble de plus en plus, que ce discours s'autoaffirmant au fur et à mesure qu'il détruit tout aux alentours va à l'encontre de ce que cette génération vit aujourd'hui existentiellement, et ce qu'elle a combattu naguère, telle que la fatalité des destins ethnoculturels et sociaux, la prise en compte simultanée de l'existence de la planète comme une et de l'espèce humaine comme Genre aspirant à l'*émancipation* par un autodéveloppement prenant en compte certaines spécificités culturelles, conatives, et sexuelles.

Ainsi vis à vis de la libération des mœurs, de la parole, et s'agissant de la re-composition des références construisant le rapport au monde, via l'affaiblissement des macro-institutions traditionnelles Églises/Partis/Syndicats, au profit d'une capillarité associative qui innerva anonymement l'esprit innovant des sixties, nos auteurs n'y auront vu que le moyen d'affaiblir encore plus les notions de centre, d'universel, de conservation et d'amélioration de la personne.

De même, concernant la mondialisation, ils n'y auront retenu que la possibilité d'opposer au pluriculturalisme la sous-tendant, l'absolutisme du multiculturalisme.

À savoir la coexistence étanche de traditions non seulement contradictoires, mais antinomiques, telles celles qui refusent aux individus et aux groupes, de penser, d'agir en liberté, au sein de limites démocratiquement consentis. À la différence du pluriculturalisme qui privilégie, sur la base de fondamentaux communs, l'échange interactionnel de certaines traditions et techniques,

41 Différence et répétition, *op.cit.*, p. 369.

et l'abandon de celles qui entrent désormais en contradiction avec l'état atteint par les libertés humaines liées au développement non seulement quantitatif, mais aussi qualitatif de soi, c'est-à-dire l'épanouissement autonome et non pas hétéronome ; ce qui n'est pas sans poser cependant certains problèmes de limites nouvelles à élaborer.

Mais ces auteurs ayant en horreur la contradiction, parce qu'elle suppose toujours une volonté de la résoudre (ce qui renforce selon eux le «système») ont préféré la coexistence des antinomies donc le multiculturalisme, pourtant à terme invivable politiquement, y compris d'ailleurs dans les pays qui s'y adonnent et en réalité la refusent, (l'identité américaine ou anglaise la subsumant par exemple dans les faits). Ce qui semble être de plus en plus le cas aux Pays Bas, en Allemagne, et aujourd'hui en France, parce que le multiculturalisme se renverse en son contraire : il fige les identités et creuse des fossés infranchissables avec de part et d'autre aigreur et animosité alors que la grande majorité issue de l'immigration, les femmes par exemple, récusent le fait d'être régis par leur origine, cherchent plutôt à faire bouger les lignes.

A l'inverse le multiculturalisme devient une coexistence des différences plutôt qu'un échange permanent basé sur des valeurs communes nécessairement contraignantes à un moment ou à autre parce qu'elles suscitent tout autant l'évolution des traditions que la limitation du libre choix.

Mais qu'à cela ne tienne pour ces auteurs puisque le multiculturalisme permet de remettre en cause la notion même de valeur universelle et tout le processus objectif et démocratique de sa mesure, voilà ce que signifie aller plus loin que Nietzsche.

Ils ont alors été, comme je l'ai indiqué, sinon les meilleurs soutiens du national-is-

lamisme aujourd'hui en vogue, tel un

Foucault avec la théocratie iranienne, du moins les principaux causalistes des facteurs exogènes qui en expliqueraient soit disant l'intensité et son irradiation, mettant sur le dos américain l'origine de ses racines historiques, tel un Derrida avec le 11 Septembre, ou Lyotard utilisant l'Occident et la France pour expliquer un Saddam Hussein et le FLN algérien ; alors que la construction, raciste, de ce national-islamisme, posant l'arabisme au-dessus de tout, à l'instar du national-socialisme allemand, tout s'en distinguant cependant par la *continuation* du projet religieux sous d'autres formes, a été maquillée en lutte anti-colonialiste, à la recherche originale d'une identité essentialiste niant le passé et l'avenir, voulant souder à elle l'immigration nord-africaine et turque en Europe sous prétexte d'échapper à l'*homo-occidentalus*. (...)

Suite : (pp. 114-120) :

(...) « Ce qu'il faut abattre. Pas seulement la vision, l'œil, ou l'écoute, le marteau, mais aussi *l'entendement*. C'est-à-dire la liaison entre les mots et les choses qu'il s'agit d'empêcher en remontant vers la synthèse qui unifie et vérifie, en s'y glissant comme référent piégé, poison mental pour créer l'aphasie dont parle, rappelons-le, Foucault dans la préface de *Les Mots et les choses*<sup>42</sup>, comme s'il présentait ce qu'il va réaliser dans ce livre à la manière performative.

Car la critique ne lui suffit pas. L'histoire de la critique, même critique, ne sert à rien pour nos auteurs.

Ainsi, en répondant à une question toute naïve de Franz-olivier Giesbert qui l'interroge sur la notion de déconstruction

-Ne peut-on pas dire que la déconstruction est une version moderne de l'esprit critique?

---

42 Op.cit., p.10.

dont Derrida semble être l'initiateur alors qu'il l'a prise à Heidegger tout en la déformant, l'interviewé tient à peu près ce langage :

- Oui, certainement. A ceci près que la déconstruction s'attaque aussi à l'idée de critique elle-même. Je n'ai rien contre la critique, je crois même qu'il faut la pousser aussi loin que possible, mais il y a toujours un moment où je me demande d'où elle vient. Bref, la déconstruction n'est pas réductible à la critique. Elle n'est pas négative, c'est une pensée du oui affirmative, dans la grande tradition nietzschéenne.<sup>43</sup>

Attaquer la critique, mais ne pas être négatif au sein d'une pensée du oui façon nietzschéenne, ce galimatias affirmant tout et son contraire en même temps rappelle ce qu'écrivait Camus dans *l'Homme révolté* lorsqu'il observe que dans les *Chants de Lautréamont* succède au «non absolu» un «oui absolu»<sup>44</sup>.

Foucault relate de son côté à propos cette fois de Blanchot et de Bataille<sup>45</sup> :

Rien n'est négatif dans la transgression. (...). Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif : nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir. (...). Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien: en pleine rupture de transitivité.

Mais ce serait une erreur de croire qu'il s'agit, seulement, de cynisme chez nos auteurs, alors qu'il est plutôt question d'une tactique permettant d'éviter de faire quelque chose de la critique et de son

conflit ; c'est ce qu'explique bien Deleuze dans *Différence et répétition*<sup>46</sup>:

Combien grossiers paraissent les oppositions, les conflits, les contradictions dans le concept, lourdes pesées, lourdes pesées, lourdes mesures approximatives .

Il s'agira donc plutôt d'utiliser ce type de contestation qui n'affirme rien, récusant la contradiction pour mieux évacuer le sens, comme moyen devenant à soi-même sa fin. Tout en le niant, sapant à l'avance ce qui y est exposé, mais les débris, leurs *fragments*, tout de même, font mal.

José-Guiherme Merquier, dans son *Foucault ou le nihilisme de la chaire*<sup>47</sup>, n'était pas loin de saisir cette stratégie lorsqu'il expose comment Foucault

voudrait que ses livres fonctionnent : « je voudrais que mes livres soient des sortes de (...) cocktails Molotov ou de galeries de mines, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice » .

Cette façon de voir explique pourquoi, alors qu'ils sont défendus becs et ongles par la petite et moyenne *intelligentsia*, ils ne sont plus guère lus ni même récusés dans les plus hautes sphères de la connaissance et du savoir<sup>48</sup> ; à force de prendre les livres pour des voitures piégées cela lasse et en plus, rien ne s'oppose à passer outre<sup>49</sup>.

Ce n'est donc pas à cause de «cabales et d'interdits» comme le prétend François Olivier Giesbert à l'occasion de la mort de Derrida<sup>50</sup>, mais bien parce que leurs livres n'ont d'autre contenu que la mise à mort du sens, dans un sarcophage brillantissime certes, monumental même, pliant et dépliant les perceptions, brouillant leur

46 *Op.cit.*, p. 262.

47 Paris, Puf, 1986, *op.cit.*, pp. 139-140.

48 Par exemple à l'Académie des sciences morales et politiques. Sans oublier les réserves de W.V Quine, J.R. Searle, Pascal Engel...

49 Comme le propose Raymond Boudon.

50 A nos lecteurs, *Le Point* du 14 octobre 2004, n° 1674, p.4.

catégorisation, jouant de la contradiction, à la façon du Docteur Jekyll, phrasant, enchaînant, saupoudrant de mots latins grecs allemands, voire d'équations comme le fait Deleuze, promenade innocente au royaume d'Alice pour ouvrir fatallement sur un labyrinthe. Sans issue. Sans fil d'Ariane. La flûte enchanteresse s'éclipse au détour du tournant et le troupeau se précipite du haut de la falaise. Comme dans ces films d'horreur qui commencent toujours par une gentille balade, tout en fredonnant une ballade.

L'archéologie (...) ne traite pas le discours comme *document*, comme signe d'autre chose (...) elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de monument (...). Elle n'est ni psychologie, ni sociologie, ni plus généralement anthropologie de la création. (...) L'instance du sujet créateur, en tant que raison d'être d'une œuvre et principe de son unité, lui est étrangère. (...) Enfin, l'archéologie ne cherche pas à restituer ce qui a pu être pensé, voulu, visé, éprouvé, désiré par les hommes dans l'instant même où ils proféraient le discours ; (...).

Elle n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture : c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'exteriorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n'est pas le retour au secret même de l'origine ; c'est la description systématique d'un discours objet<sup>51</sup>.

Telles ces façades haussmanniennes dont on maintient ces temps-ci le devant alors que tout est reconstitué derrière, mais dont l'intérieur, la porte, monumentale, fabuleuse, méticuleusement sculptée, aussitôt fermée, à l'instar du château de Dracula, emprisonne, paralyse, empêche de (s'en) sortir.

Ainsi, s'agit-il de faire événement, au sens fort, et non pas seulement médiatique comme ces Nouveaux philosophes sur lesquels s'acharnent Deleuze, les accusant d'employer des concepts « aussi gros que des dents creuses »<sup>52</sup> alors qu'il fait la même chose avec le désir, la répétition, la différence. Sauf qu'en effet il est question de tuer la perception du réel présent. Afin d'être l'Histoire et non pas seulement l'écrire ; il faut devenir Brutus et non pas se contenter de peindre, conseille Blanchot. Ce qui implique d'agir de telle sorte dans le domaine du langage et de l'écriture, que le propos fasse office de César.

Par exemple, il s'agira d'embrouiller ce que l'on savait déjà pour se mettre à sa place, de façon vicariante. Il faut que le « je parle » soit visé en tant que tel en le déifiant de son rapport nécessaire à la vérification du sens.

Comment ? En rendant le locuteur non responsable de son discours.

En quelle extrême finesse, en quelle pointe singulière et ténue se recueillerait un langage qui voudrait se ressaisir dans la forme dépouillée du « je parle » ? À moins justement que le vide où se manifeste la minceur sans contenu du « je parle » ne soit une ouverture absolue par où le langage peut se répandre à l'infini, tandis que le sujet -le « je » qui parle- se morcelle, se disperse et ségaille jusqu'à disparaître en cet espace nu. Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire du « je parle », rien ne peut le limiter en droit — ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu'il utilise ; bref, il n'est plus discours et communication d'un sens, mais également du langage en son être brut, pure exteriorité déployée ; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours<sup>53</sup>.

52 A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général (1977) in *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995, Paris, Minuit, 2003, p. 127.*

53 Michel Foucault, *La pensée du dehors, op.cit.,*

51 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p.182-183.*

L'écriture embaume, vivant, le sens au lieu de l'expliquer, y détachant le signe, le vidant de ses entrailles : «la représentation peut se donner comme pure représentation » prévient ensuite Foucault lorsqu'il commente dans *Les mots et les choses*, la peinture de Vélasquez<sup>54</sup> comme je l'ai montré au tout début.

Autrement dit, son projet sera de faire la même chose en décrivant le meurtre du sens à la perfection, tout comme le fit Pierre Rivière qui fascinait Michel Foucault,

je crois que le discours que Rivière lui-même a tenu sur son propre geste surplombe tellement, ou en tout cas échappe tellement à toutes les prises possibles que de ce noyau même, de ce crime, de ce geste, que peut-on dire qui ne soit infinitement en retrait par rapport à lui? On a là tout de même un phénomène dont je ne vois pas d'équivalents dans l'histoire aussi bien du crime que du discours : c'est-à-dire un crime accompagné d'un discours tellement fort, tellement étrange que le crime finit par ne plus exister, par échapper, par le fait même de ce discours qui est tenu sur lui par celui qui l'a commis<sup>55</sup>.

C'est l'acte performatif cher à John L. Austin, très commenté, (et très déformé par Derrida au grand dam de John Searle<sup>56</sup>), dans les années 60. Ou la chose même, comme l'on disait du temps de l'hégélianisme triomphant.

Août-septembre 1965 : Michel Foucault est au Brésil, à São Paulo. Il donne à lire un gros manuscrit à Gérard Lebrun. (...). Il lit le manuscrit que lui montre Foucault. Ils en discutent...Quand le livre paraît, quelques mois plus tard, Lebrun a

Dits et écrits, (38), Gallimard, t.1, 1994, p. 519.

54 Les mots et les choses, *op.cit.*, p.31

55 Entretien avec Michel Foucault (1976), Paris, Gallimard, *Dits et écrits*, (180), 1994, t. III, p. 98.

56 Et celui-ci le reprocha à Derrida qui s'enorgueillit au point de relater la polémique dans Limited Inc, Paris, Galilée, 1988.

la surprise d'y découvrir un premier chapitre qui ne figurait pas dans la version qu'il a eue sous les yeux. Une «ouverture » où s'annoncent les thèmes du livre : Foucault analyse un tableau de Velasquez, *les Ménines*. Ce morceau de bravoure ajouté au dernier moment jouera sans doute un grand rôle dans le succès du livre. Il s'agit d'un article que Foucault avait publié dans *Le Mercure de France*. Il a beaucoup hésité avant de l'insérer, raconte Pierre Nora. «Il trouvait cet article trop littéraire pour figurer dans son livre, mais moi je trouvais ça très bien »<sup>57</sup>.

Il « a beaucoup hésité » ou feint d'hésiter puisque ce texte désigne précisément à la façon performative ce que Foucault va accomplir : détruire l'Histoire des mots et des choses au sens non pas d'analyser, mais d'y introduire sa propre classification façon Borges –introduit comme référent en préface (a-t-il beaucoup hésité là aussi ? ...), en vue d'empêcher d'observer qu'il n'y a pas de façon si réductrice une rupture entre une prose du monde et un langage l'excluant.

Il est incroyable que quelqu'un comme Pierre Nora s'y soit laissé prendre. Mais également Roger Caillois, puisque selon Blanchot dans *Michel Foucault tel que je l'imagine*<sup>58</sup> le manuscrit *Les Mots et les Choses* transita par lui. Blanchot écrit que Caillois était «perplexe» ; ailleurs la rumeur prétend que c'est ce dernier qui l'emmena chez Gallimard ; on peut suggérer seulement que Caillois travaillait à cette époque (1966) sur le monde imaginaire contenu dans les agates, (par exemple *Pierres*<sup>59</sup>, et plus tard, *L'écriture des pierres*<sup>60</sup>) ; d'aucuns y voyaient, raconte Caillois, des mondes incomparables engloutis-

57 Didier Eribon, Michel Foucault, *Paris, Champs/Flammarion*, p.182.

58 *Paris, Fata Morgana*, 1986, p. 10-11.

59 *Paris, Poésie/Gallimard*, 1966.

60 *Paris, Champs/ Flammarion*, 1970.

sant songeurs et princes. Mondes que *Les mots et les choses* de Foucault voyaient disparaître sous les coups de boutoir de la science et du langage ; peut-être que Caillois y a vu le signe d'une perte qu'il voulut conjurer en défendant le livre de Foucault ?

Pourtant ces mondes, cette lyre d'Apollon, ces flottes entières, ces villes aux détails minutieux et innombrables que voyait Caillois, ne se maintenaient pas seulement dans les pierres, mais aussi dans les nuages, au fond de vos yeux tressés d'étoiles, dans tout un imaginaire qui n'avait pas besoin de s'accaparer le tout de la représentation pour continuer à nous enchanter, sans ensorceler pour autant en se posant comme le seul discours possible, tel que le voulait Foucault et Cie, qui s'activait avec acharnement dans le «réécrire», dit-il dans *L'archéologie du savoir*<sup>61</sup>, afin que cela paraisse plus réel que le réel.

José-Guiherme Merquior a fait remarquer que les « historiens professionnels (...) ne parviennent souvent pas à reconnaître leur sujet une fois qu'il a été déformé par Foucault »<sup>62</sup>.

Mais il n'est pas le seul à agir ainsi. Hegel, Husserl, sont également déformés, mutilés à vrai dire, par Derrida.

Le Spinoza de Deleuze, même Alain Badiou, si admiratif pourtant, se plaint de ne plus y voir qu'une «créature méconnaissable»<sup>63</sup>. Deleuze aimait saupoudrer ses livres de références méticuleusement contrastées entourées de petits oiseaux et d'équations, pour y cacher des agrafes entre les graphes, je l'ai montré au début avec Leibniz.

Le lecteur moyen, qui se voulait Honnête homme, parce qu'il espérait, lui, que le Philosophe lui explique pourquoi il ai-

61 *L'archéologie du savoir*, op.cit., p. 182-183.

62 Foucault ou le nihilisme de la chaire, op.cit., p. 82.

63 Deleuze, «la clameur de l'Etre», Paris, Hachette Littératures, 1997, p.8.

mait la vie, même si elle était chienne aussi, regardait cela en hochant la tête, hésitant entre l'admiration et la perplexité. Sans doute parce que les livres entremêlant poésie, mathématiques et physique<sup>64</sup>, érotisme, chimie (par piqûre aussi), politique, mort, botanique, sadomasochisme, tout en un, almanach Vermot revisité, ont du mal d'habitude à passer pour des livres de sagesse.

Mais le critique à la mode disait qu'en les lisant on se sentait soudain si savant. *Flash conceptuel*. Le livre de Mao, et avant ceux de Staline, de Lénine, donnaient eux aussi cette voluptueuse et translucide impression.

Il ne s'agit pourtant pas de rigoler (ou alors silencieusement). Mais de (se) descendre (dans) la rigole du non-sens, significativement orienté ainsi. Avec comme pulsation permanente l'halètement du moment du meurtre, ce «trait d'or» dont parle Foucault lorsqu'il commente, avec délectation, *La Société des Amis du Crime* chère à Sade<sup>65</sup>, ou comment faire de la mort un «acte pareil à n'importe quel acte» insiste Blanchot<sup>66</sup> afin d'être Brutus dit-il<sup>67</sup>, parce qu'il faut expier le désir de vie et d'intelligence. (...)

Dernier extrait de *La philosophie cannibale* (pp.27-28).

« (...) Nietzsche, donc... que tous ces auteurs affectionnent, comme nous l'explique si bien Foucault<sup>68</sup> :

J'essaie très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche : j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot.

64 Voir sur ce point précis la critique d'Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, chapitre 8, p. 140 et suivantes.

65 *Histoire de la folie*, 1972, p. 300.

66 *L'espace littéraire*, op.cit., p. 129.

67 *L'espace littéraire*, op.cit., p. 284

68 *Foucault, Structuralisme et poststructuralisme*, Paris, *Dits et écrits*, (330), t.IV, Gallimard, 1983, p. 437.

Ou encore :

L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme<sup>69</sup>.

Et pourquoi était-ce « la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme ? ». Jean Baechler nous indique, quoiqu'indirectement, une piste<sup>70</sup> :

ni les désirs ni les besoins ne sont des critères pratiques de distribution de biens rares, parce qu'ils sont indéterminés. Par conséquent, la seule possibilité pour les facteurs est d'aller à « qui peut ». Il s'instaure de ce fait une lutte sauvage entre les demandeurs, et les attributions se font au profit des plus forts, tant qu'ils demeurent les plus forts.

En ce sens la lecture de Nietzsche comme « seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme » comme dit Foucault plus haut permet d'être, implicitement, un de ces « dieux » qu'implore Nietzsche et qui s'octroie le monde, « tant qu'ils demeurent les plus forts » nous précise Baechler.

La *race forte* des dieux donc. Ceux des Grecs, des Juifs ? Non. humains, trop humains. Il faut viser plutôt Baal. Isis. En sourdine. Ce qui implique de créer, en surface, un espace symbolique *affranchi*, tout en le *voilant* (dans tous les sens du terme) ; un peu à la façon de Max Stirner (critiqué par Marx) mais en mieux : il faut viser l'espace des religions –que l'on nommera spiritualités, propos vague pour justifier un retour aux espaces mondes démultipliés du signe magique incarné, où sa vérité n'est qu'un effet de pouvoir, un rapport de force, chez Foucault, se répétant,

69 Entretien avec Michel Foucault, *Paris, Dits et écrits*, (281), t.IV, Gallimard, 1980, p. 50.

70 Le capitalisme, *Paris, Folio-Gallimard*, T.2,

L'anti-développement, 1995, p.

340.

à chaque fois comme Un, chez Deleuze<sup>71</sup>.

Monde des dieux monstres, par exemple le *Loki* de Georges Dumézil propose Didier Eribon, fervent admirateur de tous ces auteurs.

Le combat est permanent et implacable. Et les autres dieux, après avoir essayé de s'emparer de Loki pour le neutraliser et l'empêcher de nuire, vont parvenir à le ligoter, en utilisant un filet magique qu'il a lui-même fabriqué, et grâce auquel ils vont le retenir jusqu'à la fin du monde (car ce qui est une arme subversive à un moment donné peut devenir, à un autre moment, l'instrument même de la normalisation, de la retombée, comme dirait Sartre, dans le «pratico-inerte», contre lequel il faut pouvoir recréer du «groupe en fusion» et de la mobilisation).

Mais Loki parvient à se libérer : il rejoint alors les autres parias, tous les monstres qui ont été enchaînés comme lui, et lance avec eux la grande bataille que cette coalition des exclus va mener contre les tenants de l'ordre immémorial, provoquant ainsi la destruction de l'univers et du monde des dieux. La politique de Loki est un crime toujours recommencé contre l'ordre établi<sup>72</sup>.

(...)

Pour aller plus loin :

<https://www.espritcritique.org/0503/esp0503article14.html>

71 Différence et répétition, Paris, éditions Puf, 1968, p. 91 par exemple.

72 Le crime de Loki, présenté comme suit : « Extrait d'une communication présentée au colloque «L'image et l'action», organisé par Régis Michel au musée du Louvre, le 24 novembre 2001, dans le cadre de l'exposition «La peinture comme crime» », (je reviendrai sur cette exposition plus loin), in Hérésies, essais sur la théorie de la sexualité, Paris, éditions Fayard, 2003, pp. 31-32.



**BFMTV** ✅ @BFMTV · 2 h

Les personnes non-vaccinées représentent 9 patients sur 10 au CHU de **Nice**



12,6K vues



**Agence France-Presse** ✅ @af... · 10 h

Dans le service de réanimation de l'hôpital **André Grégoire** à **Montreuil**, près de Paris, Karim a été placé sous oxygène. Comme lui, 98% des patients Covid pris en charge ici n'étaient pas vaccinés #AFP #AFPTV



42K vues

15 12 2021

## SIMULTANÉITÉ

# LA PENSÉE COMPLEXE : SON ORIGINE ET SA FONCTION DE PIVOT UNIQUE D'UNE MULTIPLICITÉ<sup>1</sup>

Par Abdelkader Bachta (Tunis)

bachtaabdelkader@yahoo.fr



## Introduction : Poser le problème de l'origine et de l'importance de la pensée complexe

1) Toute pensée a une origine et un penseur ne peut pas partir de rien ; le point de départ présumé du cogito est zéro de connaissances ; mais cela n'exclut pas l'héritage ancien et moderne de la pensée cartésienne sur la question. De même, il n'y aurait pas eu d'idéalisme Kantien sans le début critique de l'empirisme de Hume et de Locke, du rationalisme de Leibniz et de Wolff, de l'idéalisme de Berkeley et Descartes(considéré comme tels dans *la critique de la raison pure*) etc..<sup>2</sup>

2) D'autre part, l'histoire montre que chaque pensée renferme un élément fondamental qui dirige le reste : c'est le cas du réductionnisme du *Discours* qu'exprime le seconde règle, noyau de la méthode cartésienne. D'un autre côté le concept de dialectique ; chez Hegel, a une importance capitale dans le système de pensée de cet auteur , etc.

1 C'est une mise au point de notre livre à paraître. *La pensée complexe, chez Morin : son origine et son rôle de pôle d'une pensée multiple (à paraître)*

2 Bis- cf notre livre, l'espace et le temps chez Newton et chez Kant- L'Harmattan 2002

Partant de ces deux considérations, nous voulons nous interroger, dans cette étude, sur l'origine de la pensée complexe, chez Morin, et sur son importance dans sa pensée "encyclopédique"

## I- La question de l'origine : systémique et pensée complexe

1) Morin était, d'abord, un systémiste en collaboration serrée avec son associé de toujours Lemoigne, tous les deux représentant la systémique française.

La systémique est une science du 20<sup>e</sup> siècle. Elle repose sur un nouveau concept du système, différent de sa signification antérieure ; le nouveau sens se trouve, évidemment, au carrefour des sciences cognitives, qui, lui étant contemporaines, lui sont intimement liées. C'est ainsi que la systémique requiert plusieurs idées comme celles d'organisations qui est au centre (tout système doit d'abord être un tout organisé), d'interaction ( et de rétroaction cybernétique), de régulation etc.

En fait, tous ces éléments mènent à une révolution méthodologique grandiose qui est le globalisme contrariant la réductionnisme que produit, chez Descartes, l'opération de l'analyse.<sup>3</sup>

3 Notre article, dans Dogma, "Analyse et globa-

La méthode de l'analyse a une longue histoire : minimisée, d'abord, par les grecs et, notamment, par Aristote comme n'ayant pas de valeur heuristique, elle devient, chez Descartes, la véritable voie pour la découverte scientifique. Le premier virage a eu lieu avec le médecin Gallien qui a bouleversé le sens aristotélicien de l'Analyse ; la renaissance, par l'intermédiaire surtout de ses mathématiciens, a fait aussi évoluer les choses vers l'analyse au sens de Descartes.

Celui-ci a dû profiter de tout ce qui a précédé pour établir le concept qu'incarne la deuxième règle du *Discours*, qui est le centre de la méthode cartésienne, devenue le véritable paradigme pour la recherche. Elle suppose plusieurs idées comme : a) la causalité linéaire, b) l'idée que le tout est la somme de ses parties.

Le globalisme renverse ce paradigme. La causalité linéaire est révoquée au nom des idées d'interaction et de rétroaction. De même, on évoque le concept d'émergence pour refuser l'idée que le tout est la somme de ses parties. Ce qui s'éclaircira par la suite.

Ce procédé a des racines chez les grecs (le monisme de Parménide par exemple).

Au cours des temps modernes, il a été, notamment, utilisé par les holistes comme le physicien et philosophe Pierre Duhem ; les systémistes ont dépassé l'holisme en l'approfondissant ; les analyses ultérieures éclairciront cette idée.<sup>4</sup>

Morin va partager le globalisme des systémistes ; Lemoigne aussi .

Le premier dit, par exemple, dans *Penser globale* :

“ il faut échapper au réductionnisme, car le tout est plus que la somme des parties comme le savait Aristote. Et de plus en plus, dans différents domaines scientifiques, nous parlons d'émergence. lisme systémique”.

4 Ibid, cf aussi. *Au-delà du réductionisme et du holisme*, Ed, la maison des sciences

L'émergence signifie qu'un tout organisé produit des qualités et des propriétés qui n'existent pas dans les parties isolées ”

Dans le même texte et ailleurs, il reproche à l'holisme d'être plat, de ne pas considérer le rapport entre les parties d'un tout.

D'autre part, Lemoigne est un grand critique de l'Analyse cartésienne. Référons-nous, par exemple, au premier chapitre de son livre fondamental. *Théorie du système général*, où il s'attaque à la deuxième règle du *Discours*, qui est le fondement de la méthode analytique cartésienne en ouvrant à la remplacer par une signifiant l'opportunité du globalisme.<sup>5</sup>

2) Mais, en principe, Morin rejette la fermeture de toute pensée que manifesterait la dernière position. D'ordinaire, il envisage la complémentarité des contraires. Tel est la grande leçon de la pensée complexe.

En tout cas, il est dit explicitement, dans la *Magasine Littéraire* : “ il faut articuler les principes d'ordre et de désordre et de séparation et de jonction, et de dépendance qui sont en dialogique (complémentaires) concurrents et antagonistes au sein de l'Univers ”<sup>6</sup>

Il en conclut dans le même texte : “ En somme, la pensée complexe n'est pas le contraire de la pensée simplifiante, elle intègre celle-ci. Elle opère l'union entre la simplicité et la complexité ”.

On comprend alors pourquoi Lemoigne nuance, dans le même texte, ses propos anticartésiens en établissant : a le discours globaliste de la systémique et un discours de circonstance tout comme celui de Descartes.

b- Les deux discours en question sont contraires, mais complémentaires.

Nos dernières analyses nous versent dans le concept de pensée complexe avec

5 On s'est porté à l'édition électronique plus complète de 2006

6 Bis Magasine littéraire, décembre 1996

sa tendance d'ouverture, son refus de systèmes clos, grâce aux outils spécifiques dont elle fait usage : ceux, notamment, de dialogique et de reliance.

Mais cela ne veut pas qu'on est, de cette manière, en rupture avec la systémique qui a, historiquement, précédé. Au contraire, la pensée complexe garde les enseignements des systémistes. Le passage à la pensée complexe n'est donc pas un dépassement complet. L'écart s'est fait lorsque l'auteur a accédé à une ontologie que représente la pensée complexe, se séparant ainsi des simples systéméticiens engloutis, comme tous les scientifiques, dans leurs propres techniques.

Par conséquent, la systémique reste une origine certaine de la pensée complexe en lui conférant sa dimension scientifique.

## II- La fonction de pivot d'une multiplicité :exemples représentatifs.

a) En parcourant l'œuvre "encyclopédique" de Morin, on se rend compte, aisément, que la multiplicité d'idées qu'elle renferme tourne autour du concept de la pensée complexe dont l'origine est systémique, avons-nous établi ; plus précisément, le concept en question paraît être un véritable pivot de cette multiplicité et son élément déterminant.

Il n'est, évidemment, pas possible de citer tous les cas, mais on peut se contenter d'échantillons représentatifs permettant de renseigner sur l'ensemble.

C'est une méthode possible lorsqu'on a affaire à un domaine vaste, impossible à cerner dans sa totalité

b) Prenons le cas de la question d'éducation que l'auteur a posée en proposant à l'UNESCO un programme d'enseignement pour le futur. A y voir clair, le texte de Morin comprend deux niveaux ;1) un plan moral, au sens large, qui balance

entre le pratique de l'homme de terrain, comprenant des recettes nous permettant de nous conduire, c'est-à-dire une "écologie de l'action" comme aime dire l'auteur lui-même et l'idéalisme à la continentale que le pragmatisme anglo-saxon à la James n'accepte pas ; nous évoquons, ici, les idées " de compréhension humaine" "d'éthique humaine" inné etc..

2) un niveau intellectuel qui concerne notre manière de bien penser et que représente la pensée complexe elle-même.

Le rapport entre les deux niveaux indiqués est net dans le texte : pour bien agir, bien se comporter moralement, il faut bien penser, c'est-à-dire suivre la voie de la pensée complexe,<sup>7</sup>

c) Le deuxième exemple que nous prenons concerne les méditations de Morin dans ses dernières interviews sur la pandémie du Coronavirus. Cet exemple montre, d'ailleurs, combien notre auteur est ouvert à tous les sujets qui se présentent. Certes, dans ce cas, Morin utilise un appareillage théorique précis :il s'agit, en l'occurrence, du concept critique de crise, formulé, d'abord, dans un article, puis dans un livre et l'idée de métamorphose, ayant connu le même chemin (un article puis un livre). Mais dans ces méditations sur cette pandémie, la pensée complexe reste au centre, le fondement où les deux concepts indiqués trouvent refuge et reçoivent l'explication ultime. Effectivement, l'idée de crise telle que l'auteur la pose et celle de métamorphose comme elle est établie dans le texte tirent leur condition de possibilité du concept de pensée complexe. Tel est le résumé de ce que nous avons montré dans un travail intérieur.<sup>8</sup>

d) Au-delà de la considération des sujets traités dont on peut dire que les exemples

7 Cf notre articles, in bloc du collège international de séniors

8 Notre étude, in Plastir n°60

précédents présument la diversité et la variété dans le sens de l'omni présence de la pensée complexe et son caractère déterminant, il y a un autre niveau différent qui mène à la même conclusion ; c'est celui que ce même concept se présente, chez Morin , comme le moyen de résoudre certains problèmes de l'époque .

Nous pensons, ici, au rapport entre Hegel et Descartes. Cette opposition a préoccupé les esprits.

En ce qui concerne Descartes , nous l'avons dit , Morin n'est pas, entièrement, contre le cartésianisme ; pour reprendre une distinction bachelardienne , il n'est pas un anticartésien , mais un non-cartésien. Cette position est due à la dialogique de la pensée complexe D'un autre côté ,l'auteur est, initialement, hégélien ; mais petit à petit, il prend des distances par rapport à la dialectique de Hegel en lui opposant la dialogique qui pose , contrairement, à l'approche hégélienne, la complémentarité des contraires et leur simultanéité, cependant, Morin ne se détache pas, complément , de Hegel ,la différence entre la dialectique et la dialogique n'est pas un fossé ; on peut dire qu'il n'est pas un anti-hégélien mais un non hégélien.

Enfin de compte , il est possible de dire que Morin fait le moitié du chemin avec chaque auteur en optant pour une position d'équilibre entre ces deux penseurs illustres .Ce qui signifie , en dernière analyse , qu'il en fait , une sorte de synthèse à la fois réfutative et récupératrice rappelant celle qu'a faite Kant , toute proportions gardées, pour aboutir à l'idéalisme transcendental, entre Leibniz, Hume et Berkeley <sup>9</sup>

IL est clair que c'est la pensée complexe qui est le moteur de cette opération.

Loin de là et sur un plan différent, la pensée complexe paraît être, chez Morin , l'outil de résoudre une question épisté-

9 Notre article in Dogma-ibid

mologique discutée dans son entourage (Prigogine, Monod, Atlan) . Il s'agit du rapport entre ordre et désordre correspondant respectivement à la science classique avec son attachement à la certitude et la science dite contemporaine liée à l'incertitude et, pour être précis, à la probabilité. Morin opte, finalement, pour une sorte de conciliation entre les deux ; pour cela, il part du concept scientifique de probabilité, où il est établi : au niveau des individus , il y'a incertitude, mais sur le plan de la population , c'est la certitude qui est, d'une certaine manière sauvegardée ; cependant ,ce mariage est conforme à l'esprit de la pensée complexe qui justifie ,d'ailleurs, le choix du support scientifique ; l'auteur a toujours reconnu la certitude dans certains domaines, mais l'une de ses grandes leçons, c'est d'insister sur l'incertitude qu'il demande d'affronter <sup>10</sup>

### **Conclusion : la pensée complexe comme philosophie spécifique**

La pensée complexe a donc pour origine la systémique qui lui confère ses principales caractéristiques dont, principalement, le globalisme comme, en principe, contraire au réductionnisme cartésien ; l'écart de la pensée complexe avec son origine se fait lorsqu'elle accède à une ontologie qu'elle constitue ; c'est alors que complexité et analyse sont conciliées,

La pensée complexe est donc une philosophie ; son ouverture permanente la distingue de celle qui est traditionnelle, celle qui est issue de Platon et Aristote et que représente, Kant, Hegel ... à cause de sa fermeture non compatible avec l'ouverture que réclame Morin, auteur de la pensée complexe.

Cette position rappelle, toute proportions gardées, une pratique philosophique en usage au 18 siècle français, celle de d'Alembert Diderot etc. Et où on refuse

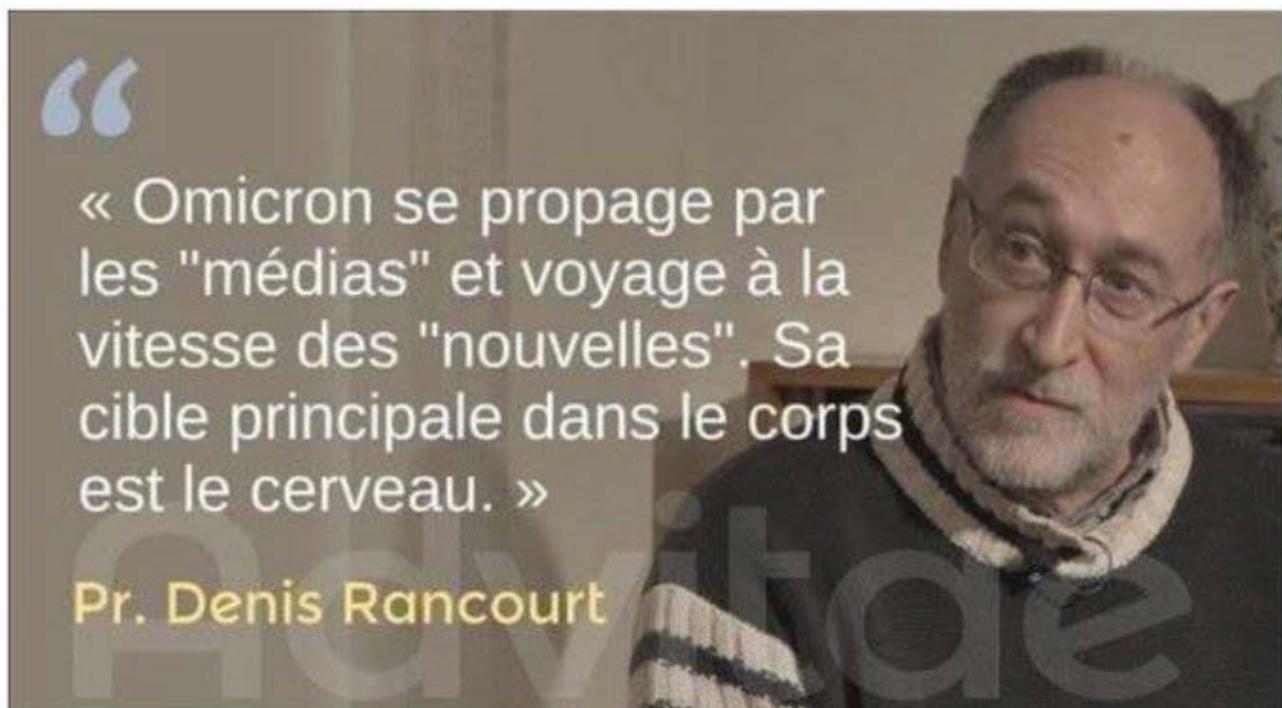
10 Notre étude in Dogma Ibid

de systématiser la pensée. Seulement le concept de système change avec Morin, qui a dernièrement lui, l'apport systémique. Cependant l'idée d'ouverture est le point commun entre les deux plans ; l'histoire détermine les différences.<sup>11</sup>

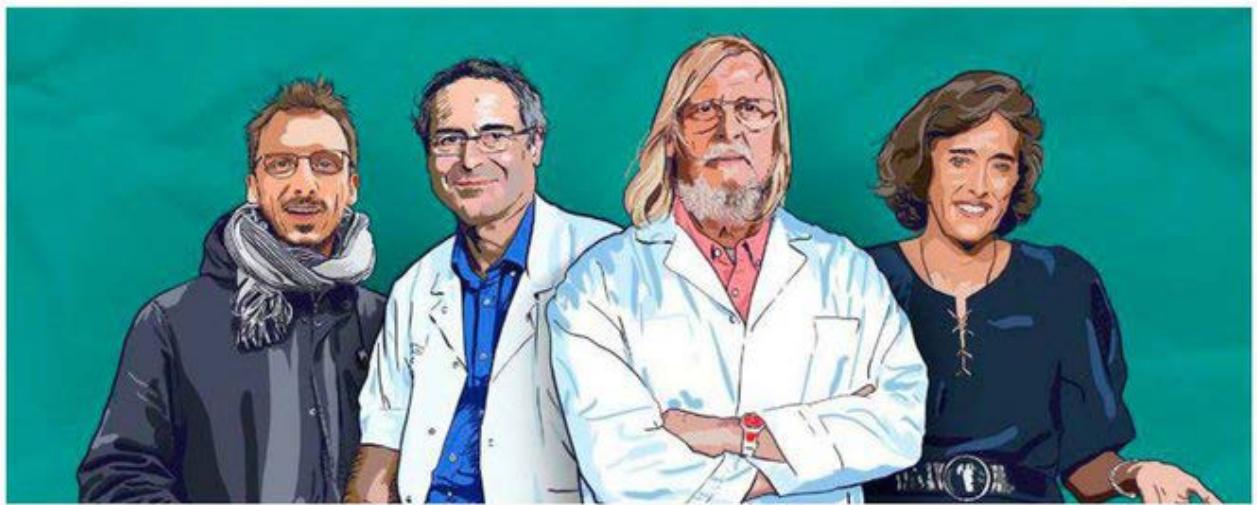
\*  
\* \*

---

11 Tel est le cas de toutes les pensées qui paraissent se ressembler et qui sont très éloignées dans le temps



OMICRON MÉDIAS CERVEAU



LES VRAIS EXPERTS



PARC INTERDIT AUX JUIFS



COMPLOTISME

MESURES D'APPLICATION de la 9ème ORDONNANCE  
des autorités d'occupation  
au sujet des Juifs.

1942

En vertu du premier paragraphe de la 9ème ordonnance du 8 juillet 1942, édictant des mesures à l'égard des Juifs, il est interdit aux Juifs de fréquenter tous les établissements publics et d'assister aux manifestations publiques dont la liste suit .

Cette mesure entre en vigueur immédiatement.

- 1.- Restaurants et lieux de dégustation,
- 2.- Cafés, salons de thé et bars,
- 3.- Théâtres,
- 4.- Cinémas,
- 5.- Concerts,
- 6.- Music-halls et autres lieux de plaisir,
- 7.- Cabines de téléphone public,
- 8.- Marchés et foires,
- 9.- Piscines et plages,
- 10.- Musées,
- 11.- Bibliothèques,
- 12.- Expositions publiques,
- 13.- Châteaux-forts, châteaux historiques ainsi que tous autres monuments présentant un caractère historique,
- 14.- Manifestations sportives, soit comme participants, soit comme spectateurs,
- 15.- Champs de courses et locaux de pari mutuel,
- 16.- Lieux de camping,
- 17.- Parcs.

Der Hoehere S.S. - und Polizeifuehrer im Bereich des Militaerbefehlshabers in Frankreich.

Toute personne de plus de 18 ans doit ainsi présenter l'une des trois preuves sanitaires prévues par le pass pour accéder aux lieux et événements suivants (décret n° 2021-955 du 19 juillet 2021 ↗) :

2021

- Les salles d'auditions, de conférences, de projection, de réunions
- Les chapiteaux, tentes et structures
- Les salles de concerts et de spectacles
- Les cinémas
- Les festivals (assis et debout)
- Les événements sportifs clos et couverts
- Les établissements de plein air
- Les salles de jeux, escape-games, casinos
- Les lieux de culte lorsqu'ils accueillent des activités culturelles et non cultuelles
- Les foires et salons
- Les parcs zoologiques, les parcs d'attractions et les cirques
- Les musées et salles d'exposition temporaire
- Les bibliothèques (sauf celles universitaires et spécialisées)
- Les manifestations culturelles organisées dans les établissements d'enseignement supérieur
- Les fêtes foraines comptant plus de 30 stands ou attractions
- Tout événement, culturel, sportif, ludique ou festif, organisé dans l'espace public susceptible de donner lieu à un contrôle de l'accès des personnes
- Les navires et bateaux de croisière avec hébergement
- Les discothèques, clubs et bars dansants.

COMPARAISON N'EST PAS RAISON



PAS POUR LES ENFANTS

Message transféré  
De Frédérique Nal-Rib



Regardez cette bonne nouvelle encourageante... c'était sur la 2x2 voies à l'entrée de Nîmes... sur un immense panneau publicitaire... j'en ai pas cru mes yeux et j'ai failli en pleurer d'émotion... la Vérité est en train de sortir du puits! 😊😊 courage et persévérance... on va y arriver.... 🤝🤝🤝

09:50 ✓

BIS D'EXPRESSION

# **POURQUOI UN TEL DÉNI DES EFFETS GRAVES DES « VAX » ANTICOVID CHEZ LES FEMMES ENCEINTES ?**

*Par le docteur Nicole Delépine*

*nicole.delepine1@gmail.com*



Business is business ? Volonté de réduire un peu l'Humanité ? Si ce n'est pas le but, en tous cas cela risque d'en être le résultat !

Et ce déni est aggravé par une publicité mensongère à large échelle et en particulier sur France info qui prétend qu'il n'y aurait aucun risque alors qu'aucun essai clinique randomisé de vaccin anti-Covid 19 sur cette population n'est terminé ! Qui va dénoncer cette publicité mensongère devant le CSA (bien que les plaintes soient le plus souvent jetées à la poubelle, mais il faut essayer tout de même).

On connaît depuis longtemps le danger des vaccins en général et particulièrement des pseudo vax covid pour les femmes enceintes : le VAERS l'avait objectivé très tôt. Nous publions fin 21 dans le livre « les enfants sacrifiés du covid » ces quelques mots à ce sujet.

## **« MORTS FŒTALES**

**Dans le Vaccine Adverse Events Registration System (VAERS) « Il y a eu 1 614 décès fœtaux enregistrés chez des femmes enceintes qui ont reçu une injection contre le Covid-19 ». Injectée et servant de cobaye non déclaré puis qu'aucune femme enceinte n'avait participé au moindre essai clinique officiel de vaccin anti-Covid 19.**

Une recherche dans la base de données VAERS montre qu'il n'y a eu aucun décès foetal chez les femmes enceintes recevant un vaccin antigrippal en 2021, et 16 décès foetaux chez les femmes enceintes recevant un vaccin antigrippal en 2020.

**Les pseudo vaccins anti-Covid représentent donc un risque de mort fœtale cent fois plus élevé que le vaccin contre la grippe. Pourquoi les autorités continuent-elles de recommander aux femmes enceintes de se faire vacciner contre le Covid-19 ?**

## **Mort-nés et décès précoces de nourrissons<sup>1</sup>**

2 620 bébés morts après les vaccins anticovid enregistrés dans le VAERS

Au 12 novembre 21 : 2 015 décès de bébés après BioNTech/Pfizer et 689 après Moderna. Johnson & Johnson : 100 décès. Jusqu'à 91 % de fausses couches si le vaccin est administré avant la 20ème semaine.

Les pompes funèbres britanniques signalent dix fois plus de décès de bébés<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [2 620 bébés morts après une vaccination et des rapports d'effets secondaires terribles - La vérité vous rendra libres \(la-verite-vous-rendra-libres.org\)](#)

<sup>2</sup> [https://www\\_wochenblick\\_at/2-620-tote-babys-nach-impfung-und-berichte-schrecklicher-nebenwirkungen/](https://www_wochenblick_at/2-620-tote-babys-nach-impfung-und-berichte-schrecklicher-nebenwirkungen/)

**Au cours des 11 derniers mois, il y a donc eu plus de décès de bébés après vaccination contre le COVID-19 que les 2.225 cas totaux survenus en plus de 30 ans, tous vaccins confondus.**

En octobre 21, le New England Journal of Medicine a reconnu que l'étude initiale sur la base de laquelle les autorités sanitaires américaines CDC et la FDA ont recommandé les vaccins aux femmes enceintes était erronée.

Entre-temps, des chercheurs néo-zélandais ont mené une nouvelle étude et sont parvenus à la conclusion que les ***fausses couches étaient 7 à 8 fois plus fréquentes que ne le montraient les résultats initiaux.***

Et pourtant, les CDC et la FDA continuent de recommander la vaccination aux femmes enceintes, bien qu'une analyse correcte des données initiales montre que 82 % à 91 % des femmes enceintes vaccinées dans les 20 premières semaines de leur grossesse subissent des fausses couches. »<sup>3</sup>

Et malheureusement la série noire continue...

Dans le fort intéressant article de Laurent Aventin dans le courrier des stratégies<sup>4</sup>, de nombreuses informations nous inquiètent.

« *En Occident, le taux « naturel » de fausses couches toutes choses égales par ailleurs, est environ de 10 à 13% des grossesses, ce qui est déjà très élevé. Au cours d'une émission américaine [The Ben Armstrong Show](#), Malcom Roberts du Queensland en Australie fait remonter les statistiques d'une clinique gynécologique où le taux de fausse couche a atteint 50% chez les femmes enceintes vaccinées et jusqu'à 75% chez celles qui ont été vaccinées au cours du 1<sup>er</sup> trimestre de la grossesse.* »

3 Les enfants sacrifiés du covid

4 <https://lecourrierdesstrategies.fr/2022/04/19/les-vaccins-covid-accroissent-ils-la-disparition-des-enfants-a-naitre/>

***Malgré l'absence de réaction de prudence de l'ANSM fin mars 22<sup>5</sup>, il est capital d'informer la population et singulièrement d'alerter les femmes enceintes.***

Le Dr Peterson Pierre a présenté des statistiques montrant que le taux de mortalité foetale après vaccin administré aux États-Unis avait, en fait, **massivement augmenté (d'environ 2000%)** depuis la mise à disposition des vaccins COVID. (...)

Selon **la section 10.4.2 du protocole d'essai de Pfizer BioNTech, les femmes enceintes ou susceptibles de devenir enceintes ne doivent pas prendre les injections d'ARNm.** La section 10.4.1 avertit également les hommes prenant les injections d'ARNm de “s'abstenir de rapports hétérosexuels” et de ne pas donner de sperme.

Jusqu' à avril 22, les *Centers for Disease Control and Prevention (CDC)* ont enregistré 550 millions d'injections de COVID administrées depuis la campagne de vaccination Covid (fin 2020), avec ***3.725 morts fœtales déclarées, un décès fœtal pour 147 651 injections.***

Il indique qu'il y a eu quatre milliards d'injections vaccinales administrées (autre que Covid) de 2006 à 2019, avec 1.368 décès fœtaux, soit ***un décès fœtal pour 3 millions d'injections***.

**Depuis que les injections de Covid sont disponibles, il y a eu une augmentation de 1.925% des décès fœtaux**.

5 Au 25 mars 2022, l'ANSM indique qu' « A ce jour, aucun signal n'a été identifié chez les femmes enceintes et allaitantes avec l'ensemble des vaccins contre le Covid-19 disponibles en France », la HAS recommande la vaccination pour les femmes enceintes de plus de 35 ans notamment et celles qui pourraient être en contact avec des personnes infectées. » COMMENT EST-CE POSSIBLE ?

**Déni collectif, mais la justice a imposé à Pfizer de rendre public les documents classés secret jusqu'à là et les révélations tombent et changent les choses.**

Un document de Pfizer [Wayback Machine \(archive.org\)](#) exigé de la Federal Drug Administration (FDA) en 2021 dans le cadre du *Freedom of Information Act* (FOIA) montre des résultats inquiétants pour les femmes enceintes au cours de l'essai clinique de Pfizer (dans le cadre du *Biological License Application*, procédure permettant de valider la mise sur le marché du vaccin).

A la [page 12 de ce document](#), ([Wayback Machine \(archive.org\)](#)) apparaissent les événements indésirables signalés chez les femmes enceintes ou allaitantes qui ont reçu l'injection sur la période du 1<sup>er</sup> décembre 2020 au 28 février 2021 dans différents pays à partir de sources diverses internes à Pfizer et d'autres sources extérieures :

**23 des 32 grossesses au cours desquelles les parturientes ont reçu un vaccin Pfizer contre Covid se sont terminées par des avortements spontanés.**

le Dr Peterson Pierre rapporte une [multiplication par plus de 50 du nombre de grossesses extra-utérines](#) qui entraînent également la mort du fœtus.

« Pfizer est d'ailleurs parfaitement conscient des risques tout en dénigrant les principes de précaution qu'il a lui-même établi. »

Les femmes enceintes et allaitantes ayant été exclues de l'essai clinique transmis à la FDA pour obtenir l'autorisation de mise sur le marché, **le vaccin n'a donc jamais été testé sur elles en amont de la campagne de vaccination.** Les études viennent tout juste de commencer : les résultats ne seront pas connus avant août 2022 ([Pfizer](#)), 2024 ([Moderna](#)) et fin 2025 pour l'[étude](#)

## C-VIPER.<sup>6</sup>

Olivier Véran a pourtant expliqué, le 26 août 2021, qu'aucune agence sanitaire ne peut autoriser l'inoculation d'un produit en l'absence de données cliniques validées. Or il n'y en a pour l'instant aucune.

Le **risque d'effets nocifs sur l'embryon ou le fœtus** est clairement mentionné dans le [Plan de gestion des risques du vaccin Comirnaty® Pfizer](#) [35, p. 110] qui mentionne l'existence de cinq essais en cours visant à évaluer ses risques (le premier se terminera le 30 avril 2023) [35, [p. 133, 146, 155](#)].

Une [étude parue en novembre 2021](#)<sup>7</sup> met aussi en garde contre l'impact potentiel de la vaccination maternelle contre la COVID-19 sur le développement foetal et néonatal

« *Nous n'avons actuellement aucune donnée pour évaluer les résultats de la vaccination maternelle contre le COVID-19 sur la santé de la progéniture, et cela peut prendre des années à générer.* »

Le [Plan de management des risques du vaccin Pfizer](#) est d'ailleurs formel : « *L'administration du vaccin ARNm COVID-19 pendant la grossesse ne doit être envisagée que lorsque les avantages potentiels l'emportent sur les risques possibles pour la mère et le fœtus.* » [35, p. 86]

Comment peut-on entendre sur France info la publicité lancinante pour inciter à la vaccination des femmes enceintes en avril 22 ? Comment en est-on arrivé là ?

L'ANSM indique qu'[aucun signal de](#)

<sup>6</sup> Olivier Véran, marionnette de McKinsey ? - Le Point Critique article très complet à lire impérativement

<sup>7</sup> Karrow NA. Maternal COVID-19 Vaccination and its potential impact on fetal and neonatal development. vaccines. 2021 Nov 18;9(11):1351. DOI: [10.3390/vaccines9111351](https://doi.org/10.3390/vaccines9111351).

sécurité n'existe à ce jour fin mars 22, et identifie **6 événements indésirables à surveiller** : événements thromboemboliques, contractions utérines douloureuses, morts *in utero*, HELLP syndrome, métrorragies, mastites [38, p. 9].

L'Agence affirme que les données de pharmacovigilance française n'ont pas « *montré de conséquences des vaccins à ARN messager sur le déroulement de la grossesse* », mais réalise en parallèle une étude ([Covacpreg](#)) visant à suivre le déroulement des grossesses des femmes vaccinées.

Enfin des médecins de l'armée américaine<sup>8</sup> attirent l'attention sur une **explosion des effets délétères au sein de l'Armée américaine** depuis le déploiement des vaccins anticovid :

**Fausses couches** : + 279 % (x 3,79) ;

**Malformations congénitales** : + 155 % (x 2,55) ;

**Infertilité féminine** : + 471 % (x 5,71) ;

**Dysfonctionnement ovarien** : + 437 % (x 5,37).

(Les mêmes constatations sont faites pour l'explosion des cancers, des accidents vasculaires etc... )

Ainsi plus les mois passent, plus les données scientifiques sont inquiétantes, faisant craindre une baisse de la natalité mondiale. But recherché de l'injection covid ou conséquence inattendue de l'absence d'essai incluant les femmes enceintes ?

## PROTÉGEZ VOS BÉBÉS !

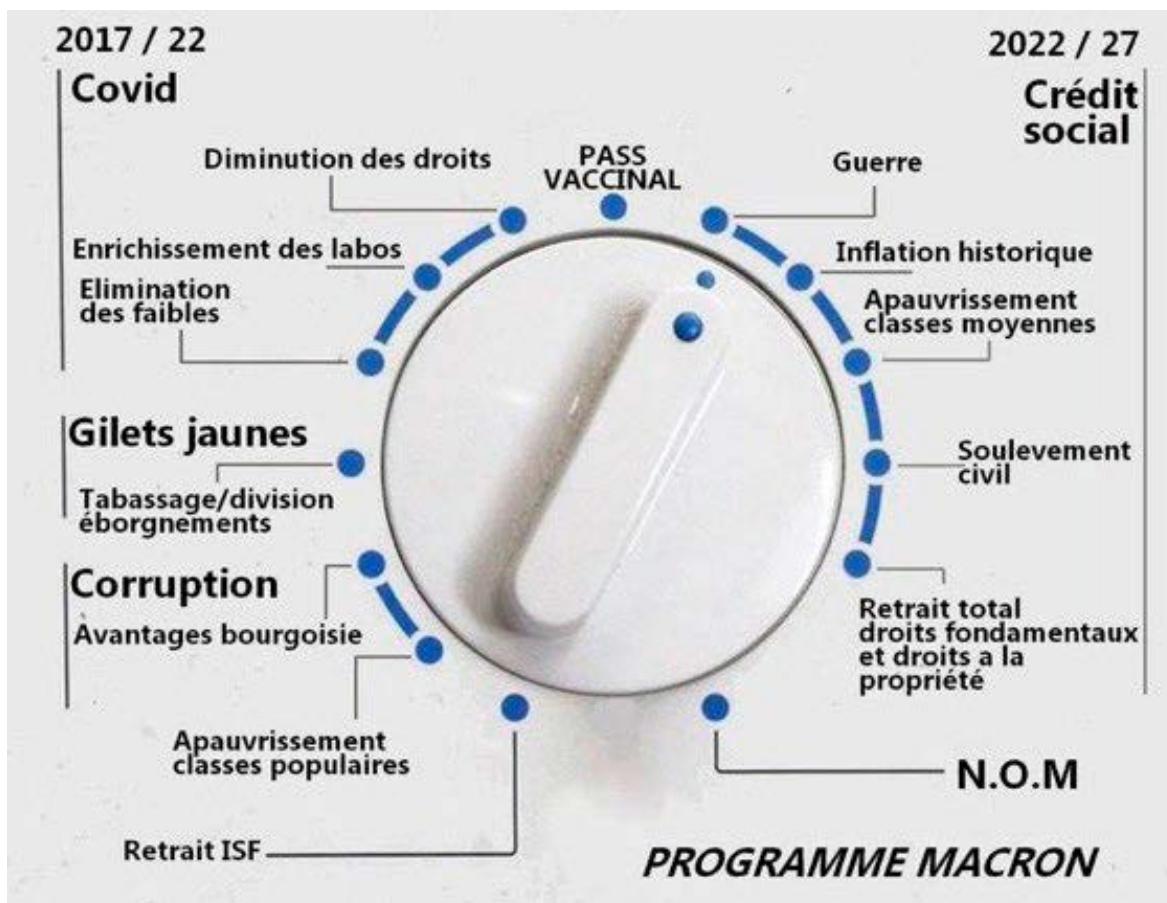
\*  
\* \*

---

<sup>8</sup> Des données de l'armée américaine remettent en cause le discours sur la sécurité des vaccins – [ANTIDOTES \(wordpress.com\)](#)



PETIT CONTE



BOUTON INVISIBLE

# ALERTE ENLEVEMENT

**RTL** RTL France @RTLFra... 7 h

Présidentielle : souhaitez-vous la réélection d'Emmanuel Macron ?

Oui	16%
Non	84%

42 560 votes • encore 16 heures 44...

Ce sondage publié par RTL a disparu des écrans Twitter

La dernière fois qu'il a été vu, il était vêtu d'un "NON" à 84%

Merci de partager un maximum pour le retrouver

ALERTE ENLÈVEMENT

# LA DISPARITION

Par Rachel Viviane

rachel.viviane@orange.fr



La blatte, selon la définition qu'en donne le Littré, est « un insecte nocturne qui vit dans les maisons et ronge les aliments et les étoffes ». Je crois que ma voisine s'est désintégrée en un millier de blattes.

Un soir de pleine lune, alors que je somnolais, un bataillon de pompiers a grimpé jusqu'au deuxième étage de l'immeuble pour enfoncer violemment la porte de l'appartement situé juste en face du mien. Aiguillonnée par la curiosité – une soirée qui sort de l'ordinaire – j'observe avec stupeur ce qui se déroule sur le palier voisin : alors que les pompiers entrent précipitamment chez ma voisine, une cohorte d'insectes sombres dotés d'antennes se faufilent à l'extérieur de l'appartement, longeant les murs du couloir, en rang d'oignons. C'est écœurant. Je referme la porte et retourne me coucher, m'essayant au sommeil. Impossible : mon imagination reste hantée par l'image horifique des blattes. Je les vois qui pénètrent mon appartement, leur millier de petites pattes réunies martelant en rythme saccadé le parquet, de plus en plus fort à mesure qu'elles approchent de ma chambre. Elles s'insèrent à travers les fines interstices de la porte fermée, formant toujours une file bien régulière, progressent jusqu'à mon lit, sous mes draps et enfin sous mes vê-

tements. Partout où elles le peuvent, elles pénètrent. Angoissée, je rabats vivement la couverture, allume la lampe de chevet et ouvre la fenêtre. Nulle trace de cancrelats dans ma chambre...

Quelques jours plus tard, le journal local relatait à la page des *faits divers* l'anecdote suivante : « *Macabre découverte. Inquiété par un bruit suspect et une odeur de brûlé, un jeune homme alerte les secours qui découvrent sur place, à l'intérieur d'un appartement, une colonie de cafards. Un des secouristes raconte ce qu'il a vu : un tout petit logement plongé dans l'obscurité, mais pas de présence humaine. « On sentait en effet une légère odeur de brûlé, mais on n'a pas su en découvrir la source », déclare-t-il. Plusieurs centaines de cafards semblaient avoir élu domicile : il s'en trouvait partout dans la pièce, sur les murs, dans les placards, dans la baignoire, sur les rideaux, les fauteuils, et jusque dans les pages des livres et des revues. La propriétaire de l'appartement, une jeune femme qui vivait seule, reste à ce jour introuvable ».*

Je connais bien cette jeune femme, ma voisine de palier. En revanche, je ne sais pas qui peut bien être le « jeune homme » mentionné dans l'article – ou du moins lequel de tous les jeunes hommes que ma voisine a fréquentés était présent ce soir-

là. Mais elle a donc réussi son coup, ma chère voisine, elle est parvenu à ses fins. A force de persévérence, elle a disparu.

Nous n'avons jamais discuté longuement elle et moi en dehors des salutations quotidiennes. Je la rencontrais rarement, et ces derniers jours je ne la voyais plus du tout, j'entendais seulement ses pas dans l'escalier et la clef tourner dans la serrure, tard le soir. Parfois, la nuit, j'entendais des voix sur le palier, une voix grave qui répondait à une voix féminine, et une forte odeur de cigarette finissait par s'infiltrer jusque dans mon appartement. Ma voisine et son compagnon de nuit – la mélodie inchangée de la voix grave avait révélé la présence, chaque fois, du même homme – se disputaient régulièrement. Du verre se brisait et la porte claquait, puis plus rien. Cette petite scène se rejouait souvent, et personne n'intervenait. J'attendais seulement que l'orage passe. J'avais appris que certaines relations s'entretiennent par des coups d'éclats, comme un feu qui grandit en dévorant le bois, avant qu'il ne s'éteigne de lui-même.

Quelques semaines après, des gens sont venus débarrasser l'appartement, un petit homme rond et une femme qui ressemblait étrangement à ma voisine, si bien que j'ai cru qu'elle avait reparu. Sûrement de la famille. Alors que le rondouillard était vêtu comme un déménageur, la jeune femme portait une tenue noire. Jupe longue et chemisier noirs, collant et bottines noirs. Un col en fourrure de zibeline sombre cachait son cou.

\*  
\* \*



MONOMANIA



**Les non-vaccinés, j'ai très  
envie de les emmerder. Et  
donc on va continuer à le faire  
jusqu'au bout.**

**EMMANUEL MACRON**  
Président de la République

DÉCLARATION DÉLICATE

# LE « PRÉCIS DE FOUTRIQUET » DE PIERRE BOUTANG<sup>1</sup>

(*Compte-rendu*)

Par Lucien Samir Oulahbib

lucien.oulahbib@free.fr

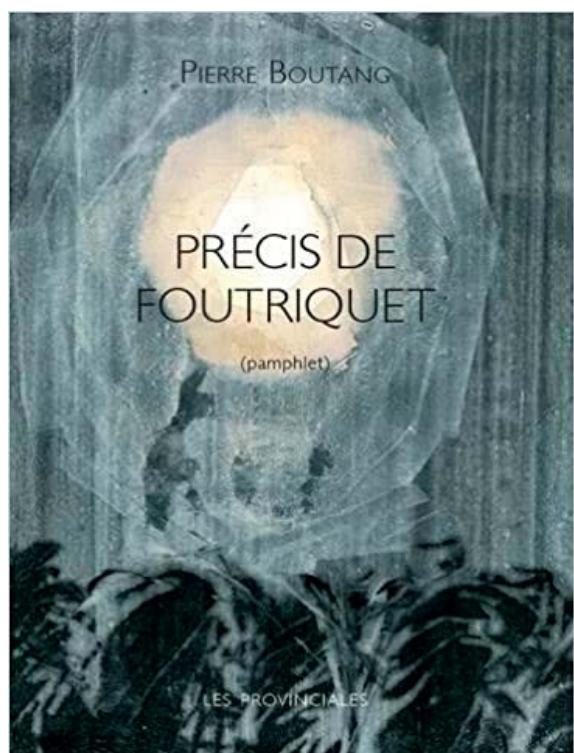


Difficile d'entrer dans le détail de ce constat au quotidien écrit en fairepart mordant mais lucide, celui d'une « France » rétrécie en effet par le « foutrquet » de l'époque (1974-1981) à un pourcentage (1%) une figure (l'hexagone) saupoudrée ici et là de diverses constatations supposées savantes par le « même » ; et ce constat saigne de ces diverses remarques comme sur les impérities africaines qui à la fin fournirent les fourches aux mille diamants ayant mis à bas le « Foutrquet » comme des cerises sur le gâteau pourtant avarié.

Boutang dissèque donc, volant s'enfonçant dans les limbes de ces ruines si françaises encore invisibles mais déjà là depuis 40 (bien avant, sous Louis XV sans doute) puisqu'il les voit, lui, le brillant philosophe (successeur de Levinas à sa Chaire de la Sorbonne) avant qu'elles ne surgissent par la suite au vu de tous, comme ce chef d'œuvre en péril que le monde entier ne nous envie plus du tout ; hormis bien sûr les victimes acerbes des pays corrompus et qui savent se payer sur la bête pourtant

ruinée mais ayant encore de beaux restes et préférant se soumettre que se démettre, entrer dans le rang comme une « ontologie régionale » dirait Husserl s'effarant naguère de voir disparaître « l'universel européen » (Heidegger avait déjà sonné le glas). Fin de ballet.

Boutang, on le sait peut-être, cherche pourtant avec son pendule de Foucauld



1 <http://www.lesprovinciales.fr/livre/precis-de-foutriquet/>

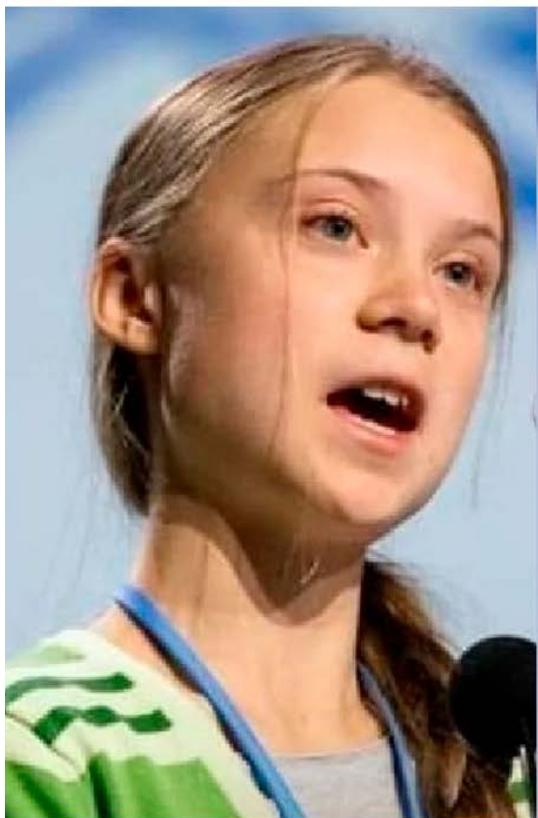
cette fontaine de Jouvence qui permettrait enfin de soulever à nouveau Excalibur. Il tente semble-t-il de saisir avec passion pourquoi la France tout entière n'est pas au Panthéon. Il n'est pas le seul, cette génération aussi d'ailleurs avec Péguy en tête et martyr, cherchait la « France éternelle » déjà partie dans l'Hadès pour une part, aux champs Elysées concernant quelques-uns. Pendant ce temps, Breton (André, pas Thierry qui veut empêcher Elon Musk de « libérer » l'oiseau bleu), ce Foutriquet à lui tout seul des Arts et des Lettres de l'époque vilipendait déjà ceux qui parlaient de « patrimoine culturel de la France » (l'actuel Président l'aurait-il ainsi lu, ne s'en tenant pas seulement, à la rigueur, à un Ricoeur ?) Breton donc sommant de s'en tenir à la surréalité d'un Sade aidé de Lénine avec un zest de Baudelaire et Rimbaud quand même (pour ne pas les laisser à Dada)<sup>2</sup> ; BHL n'avait rien inventé au fond dans son *Idéologie française* (comme je l'ai montré dans *Le politiquement correct français*).

Au fond, Boutang, dans son énergie peut-être moins désespérée d'un Bloy et moins cynique d'un Drieu ou d'un Céline, tente « l'impossible », mais rien à faire, et on laura bien vu tout récemment avec les 7% d'un Zemmour : la France de Villars et Molière a bel et bien été expulsée du Panthéon éternel, reléguée désormais dans les brocantes verrouillées quoique vermoulues d'un imaginaire pour *Opéra de quat'sous*. Du moins si cette soumission s'avère encore possible, n'est pas Weimar qui veut.

\*  
\* \*

---

<sup>2</sup> *Position politique du surréalisme*, Paris, (1935), Pauvert, livre de poche, 1991, pp. 62,63.



IL FAUT  
QU'À TRÈS  
COURT TERME,  
TOUT LE MONDE  
CONDUISE  
DES VOITURES  
ÉLECTRIQUES !

ON EXTRAIT  
LE COBALT  
POUR TES  
BATTERIES  
AUSSI VITE  
QU'ON PEUT,  
GRETA ...



ABSURDIE



Espèce d'idiot!  
Utilise ton  
parapluie  
sinon le mien  
ne sert à rien.

**Cette personne sans parapluie  
est responsable de la pluie.**

IRRESPONSABILITÉ

# UN ENTRETIEN AVEC MARCEL LEROUX<sup>1</sup>



## Tout le monde s'accorde à dire que la planète se réchauffe. Qu'en pensez-vous ?

En me parlant de réchauffement, vous voulez sûrement me faire peur, moi qui ai vécu 40 ans en Afrique! Personnellement, je souhaite que la terre se réchauffe. C'est d'ailleurs la position de la Russie, qui considère qu'un réchauffement serait bénéfique. En effet, cela nous ferait faire d'immenses économies de chauffage, et donc de matières premières comme le pétrole. En outre, nous gagnerions de larges étendues de terres cultivables en direction des régions subpolaires, comme cela fut le cas dans les années 1930 à 60. A l'époque, les exploitations agricoles du nord du Canada et de la Scandinavie étaient en effet déplacées vers le nord. Dans les années 1970, lorsqu'il était plutôt à la mode de parler du retour du petit « âge de glace », elles ont rétrogradé vers le sud. La même chose s'est d'ailleurs produite en Afrique subsaharienne, où les éleveurs se sont d'abord déplacés vers le nord, puis sont redescendus vers le sud, lorsque la sécheresse a commencé dans les années 1970.

Car lors de toute période chaude, à l'échelle paléoclimatique comme à l'échelle récente, les pluies tropicales sont plus abondantes. Ce qui veut dire que paradoxalement, si le réchauffement était effectif, la sécheresse cesserait dans le Sahel ! Mais malheureusement, ce n'est pas le cas.

## Pourquoi parle-t-on alors de réchauffement climatique ?

Parce ce que tout le monde accorde foi à la courbe de température globale publiée tous les ans par l'OMM (Organisation Météorologique Mondiale) et le GIEC (Groupe intergouvernemental sur le changement climatique). Or, cette courbe n'est autre qu'une moyenne des températures mesurées dans 7.000 stations de la planète, traitées à l'Université d'East Anglia, à Londres, sous la direction de Philipp Jones. L'augmentation serait de 0,6° de 1860 à nos jours, soit la différence de température qu'on observe à l'échelle moyenne annuelle entre Nice et Marseille. Quel extraordinaire bouleversement ! Une telle valeur, donnée avec une fourchette de précision de plus ou moins 0,2° sur un siècle et demi, est ridicule, car elle est de l'ordre de la précision de la mesure. Cette courbe n'est d'ailleurs pas validée par les mesures récentes effectuées par les capteurs de satellites qui, depuis 1978, ne montrent au contraire aucune évolution notable, pas plus que les mesures issues de millions de radio-sondages.

<sup>1</sup> Paru initialement sur le site « agriculture & environnement le 8 novembre 2004 : <https://www.agriculture-environnement.fr/2004/11/08/le-rechauffement-climatique-est-un-mythe> ; voir également l'entretien effectué par ResilienceTV.fr : <https://www.youtube.com/watch?v=wVyeZXQCe2w>

En outre, comment parler de moyenne à l'échelle globale en mélangeant des températures marines, continentales, urbaines et surtout des températures de régions qui se refroidissent alors que d'autres se réchauffent ? Par exemple, l'Arctique occidental (au nord du Canada) se refroidit, alors que l'Arctique au nord de la mer de Norvège se réchauffe. Que fait donc alors vraiment l'Arctique ? On ne peut pas du tout dire avec certitude que la terre se réchauffe.

**Les modèles ne prévoient-ils pas pourtant une augmentation de la température de 2 à 6° C d'ici l'an 2100 ?**

On n'a pas besoin de modèle pour faire une telle prédiction. Le chimiste suédois Svante Arrhénius (1859-1927) avait déjà « prédit » exactement la même chose en 1903 ! Il avait appliqué une règle de trois entre le taux de CO<sub>2</sub> de son époque, celui du futur et la température correspondante. C'est exactement ce que font les modèles informatiques en insistant sur l'effet de serre. Un modèle n'est qu'un super calculateur qui dépend entièrement des données qu'on lui fournit et de la démarche qu'on lui impose pour traiter ces données. Il ne faut pas prêter aux modèles des vertus « magiques », d'autant plus qu'ils ne donnent qu'une vision très incomplète et déformée de la réalité météorologique. En particulier, ils ne tiennent pas compte de la circulation générale de l'atmosphère, de son organisation et de son mouvement. Pour ces modèles, les discontinuités, pourtant présentes partout dans la nature, ne sont tout simplement pas prises en considération. Les modèles utilisés pour la prédiction climatique sont fondés sur les mêmes principes que ceux utilisés pour la prévision météorologique. Or, ces derniers se trompent constamment : ils n'ont pas été capables de prévoir les tempêtes de 1999, les inondations de Nîmes ou Vaison la Romaine, la canicule de 2003 et l'été pourri de

2004. Comment pourraient-ils être fiables à l'horizon de 2100 ? D'ailleurs, comme le rappelle l'océanographe Robert Stevenson, ces modèles prévoient une augmentation de la température de 1,5° pour l'an 2000 ; or, c'est six fois plus que ce que l'on a observé.

**Pourtant, il y a unanimité chez les climatologues pour dire que le réchauffement est une réalité ...**

Non, on insiste sur un prétendu consensus chez les climatologues, alors que celui-ci n'existe pas. Ensuite, il y a plusieurs sortes de « climatologues ». Prenons le GIEC, présenté comme l'autorité en la matière. En réalité, il s'agit d'un regroupement intergouvernemental, c'est-à-dire que la nomination de ses membres est politique, et ne répond pas à des critères scientifiques. D'ailleurs, la grande majorité de ses membres ne sont pas climatologues, à l'instar de Michel Petit, ingénieur en télécommunications, ou bien Jean Jouzel, qui est un excellent chimiste glaciologue, mais dont les connaissances scientifiques sur le climat sont limitées. Depuis l'avènement de l'informatique, nombre de ceux qui s'autoproclament « climatologues » sont en réalité des informaticiens-modélisateurs, qui accordent de très loin la préférence à la statistique et aux téléconnexions, sans se préoccuper des liens physiques réels. Il existe toutefois des climatologues météorologues, comme le spécialiste suédois de l'élévation du niveau de la mer Nils-Axel Mörner, ou encore le météorologue canadien Madhav Khandekar, qui en revanche se préoccupent en priorité de l'observation des phénomènes réels et des principes physiques qui les relient. C'est aussi, naturellement, le souci premier de notre laboratoire. Ces derniers sont loin d'être convaincus par les résultats des modèles. Même parmi les modélisateurs, certains, comme l'Américain Richard Lindzen,

restent très sceptiques concernant l'hypothèse du réchauffement climatique. Le problème du GIEC, comme d'ailleurs de Météo France, c'est que depuis les années 1980, ces organismes sont dominés par les modélisateurs, vedettes des médias. Les climatologues réellement soucieux de l'analyse du temps se sont d'ailleurs regroupés en association, dont l'une particulièrement active est intitulée « climat sceptics »<sup>2</sup>.

### **Le rôle nocif sur le climat des gaz à effet de serre est quand même une donnée objective ?**

Il n'y a rien de moins objectif qu'une telle affirmation ! Mettre l'accent sur les gaz à effet de serre donne une vision très simpliste du climat, alors que d'autres facteurs sont beaucoup plus importants ; en particulier, ceux qui déterminent la dynamique de l'atmosphère, les transferts méridiens d'air et d'énergie, et pour faire simple, les transferts d'air froid et d'air chaud. Chacun est capable d'observer que la température est fonction de ces brusques changements, et qu'elle n'évolue pas de façon linéaire. L'important, c'est d'abord de savoir pourquoi et comment des masses d'air froid se forment et se déplacent ; pourquoi elles remplacent ou sont remplacées par de l'air chaud - autrement dit de préciser le mécanisme de la machine atmosphérique. Le temps dépend au jour le jour de ces changements de masses d'air ; en revanche, sur le long terme, la variation dépend de l'activité solaire (tâche, magnétisme, éruption et vent solaires), des projections volcaniques, de la turbidité de l'air, des paramètres astronomiques, etc... Comment voulez-vous que leur responsabilité dans le climat puisse être mise en évidence dans des modèles qui ne prennent tout simplement pas en

compte l'ensemble de ces paramètres ? L'effet de serre est donc totalement marginal, sinon même insignifiant, d'autant plus que le principal effet de serre n'est pas réalisé par le CO<sub>2</sub> ou le CH<sub>4</sub>, mais par la vapeur d'eau. Or, même la part réelle de la vapeur d'eau dans l'effet de serre n'est pas considérée à sa juste valeur dans les modèles.

### **Qu'observe-t-on alors à l'échelle globale ?**

On n'observe rien, car il n'y a pas de « climat global ». En revanche, on connaît parfaitement l'évolution des climats régionaux qui suivent des évolutions fort dissemblables. D'ailleurs, il est très révélateur de constater que, de l'aveu même du GIEC, leurs modèles sont incapables de restituer ces variations régionales ! Dans son deuxième rapport de 1996, le GIEC écrit : « Les valeurs régionales des températures pourraient être sensiblement différentes de la moyenne globale, mais il n'est pas encore possible de déterminer avec précision ces fluctuations. » Cela signifie que les modèles du GIEC seraient capables de donner une valeur moyenne sans connaître les valeurs régionales qui permettent d'établir précisément cette moyenne ! Ce n'est pas très sérieux !

Dans l'Atlantique Nord, on observe un refroidissement de la façade ouest (Canada, Etats-Unis à l'est des Rocheuses), alors que l'Europe occidentale se réchauffe, notamment la

Scandinavie. L'Europe centrale, elle, se refroidit, comme la Méditerranée orientale, ou comme la Chine. Ces différences de comportement résultent de la dynamique aérologique. Cela dépend en effet des trajectoires des anticyclones mobiles polaires (AMP). Ceux-ci sont de vastes lentilles d'air glacial de 1500 km de rayon, générées quotidiennement par les pôles. Ces lentilles glissent au ras du sol, sous les couches d'air chaud plus légères,

<sup>2</sup> NDLR (Dogma) : le terme « réaliste » est plus adéquat, voir le site du même nom : <https://www.climato-realistes.fr/>

contournant les reliefs pour se diriger vers l'équateur. Sur leurs faces avant, elles provoquent le retour vers leur pôle respectif de l'air réchauffé sous les tropiques. Les AMP représentent l'exemple même de discontinuité que les modèles informatiques refusent d'incorporer. En outre, ils pointent du doigt le comportement particulier et l'importance des régions polaires qui, contrairement aux prédictions des modèles, ne se réchauffent pas, mais au contraire se refroidissent.

### **Vous voulez dire qu'il n'y a pas de fonte des calottes glaciaires ?**

C'est un fait incontestable ! Cependant, évitons de généraliser : dans le détail, la glace de mer fond au nord de la mer de Norvège ou dans la région des Aléoutiennes dans le Pacifique nord, où arrivent de l'eau marine et de l'air chauds. En revanche, la banquise ne varie pas au Nord du Canada. Comme l'écrit correctement M. Postel-Vinay, rédacteur de la revue La Recherche, « le gros de la calotte antarctique n'a pas fondu depuis sa formation, voici 60 millions d'années. » L'observation satellitaire montre même qu'au cours de la période 1979-1999, qui est celle de la plus forte hausse supposée de la température, la surface de la banquise a globalement augmenté autour du continent antarctique. Au Groenland, certaines régions fondent, notamment sur les pourtours, mais la masse de glace augmente au centre de l'île, comme la masse de la plupart des glaciers scandinaves. Le refroidissement des pôles a atteint 4 à 5°C pendant la période 1940-90 - c'est- à-dire plus de la moitié, mais en négatif, de la valeur prévue pour 2100 ! C'est le démenti le plus flagrant apporté aux prévisions des modèles. Il est d'ailleurs surprenant que ceux-ci aient pu concevoir un tel réchauffement alors qu'il n'y a aucune raison physique qui puisse le justifier ! Est-ce seulement pour faire peur aux

gens avec une prétendue montée des eaux qui en résulterait ?

En revanche, ce qui est sûr, c'est que comme les pôles se refroidissent, la puissance et la fréquence des AMP augmentent, les contrastes de températures s'élèvent, les confrontations entre l'air froid et l'air chaud sont plus vigoureuses et le temps devient de plus en plus violent et de plus en plus contrasté dans nos latitudes. Il devient aussi toujours plus irrégulier, avec des périodes étendues de froid puis de chaud, des pluies abondantes et des sécheresses.

Des records de chaleur comme de fraîcheur sont d'ailleurs constamment dépassés.

Par exemple, le Canada a subi la pire tempête de verglas de son histoire en 1998, et la Mongolie a connu deux hivers successifs tellement rigoureux que l'Etat a dû faire appel à l'aide internationale. Il serait donc plus judicieux de tenir compte de cette évolution réelle, plutôt que d'un hypothétique scénario à l'horizon 2100, pour assurer, par exemple, une meilleure gestion de l'eau, notamment dans le domaine agricole. La France n'est pas plus épargnée qu'une autre région du monde. Nous avons déjà eu des chutes de neige sur la forêt méditerranéenne, en 2002. La canicule de l'été 2003 est encore un autre exemple, bien qu'elle ait été présentée comme la preuve du réchauffement climatique par M. Besson, Président de Météo France. Cette erreur de jugement est à la base de la mise en place du plan anti-canicule pour l'été 2004, canicule qui n'a bien sûr pas eu lieu. J'avais pourtant adressé, en août 2003, une note rectificative aux principaux médias écrits et audiovisuels pour expliquer les causes de la canicule. Il s'agissait tout simplement d'une hausse de pression, elle-même conséquence d'une augmentation de fréquence des AMP, visibles sur les

images satellites, mais dont les modélistes ne veulent pas entendre parler !

**Un article paru dans le quotidien *Le Monde* du 18 septembre 2008 explique que la violence du cyclone Ivan constitue précisément une preuve du réchauffement climatique.**

C'est très ironique car Ivan a connu des prédecesseurs plus redoutables que lui, comme Hugo, ou Andrews. En outre, le GIEC, dans les années 1990, prétendait que les modèles sont incapables de prévoir l'évolution de la cyclogenèse, qui ne montre aucune tendance à la hausse sur l'Atlantique Nord depuis un siècle. Les modèles annonçaient alors que le réchauffement allait nous apporter une plus grande clémence climatique : « Les tempêtes aux latitudes moyennes (...) résultent de l'écart de température entre le pôle et l'équateur (...). Comme cet écart s'affaiblira avec le réchauffement (...), les tempêtes aux latitudes moyennes seront plus faibles », écrivait le GIEC en 1990. Mais aujourd'hui, puisque le temps n'est pas conforme aux prévisions, le même GIEC oublie ses propres dires et récupère la violence - plus médiatique - du temps, en annonçant qu'il est précisément dû au réchauffement.

**Comment expliquez-vous une telle désinformation sur ce sujet ?**

Prédire le temps a toujours été une passion. Or, prédire que rien d'alarmant ne va se produire n'est pas très intéressant. Au début du XXe siècle, les prédictions alarmistes étaient déjà très à la mode.

Cependant, elles n'ont jamais réussi à s'imposer, car tous les faits les contredisaient. C'est seulement à partir des années 1985 que sont réapparus, lorsque la climatologie a été monopolisée par les informaticiens, les scénarios les plus catastrophistes. Oubliant tout simplement la météorologie, les modélistes ont appliqué des calculs en vérité extrêmement simplistes dans des modèles super sophistiqués

pour imposer leurs concepts. Mais les hypothèses sur le réchauffement climatique n'ont jamais été vérifiées par l'observation, pas plus au début du XXe siècle qu'au début du XXIe. La fameuse courbe du GIEC n'est qu'un artefact, constamment démenti par les mesures et les observations satellitaires.

En réalité, le problème dit du climat est en permanence confondu avec celui de la pollution, deux domaines pourtant bien séparés, qui ne seront bien traités l'un et l'autre que lorsqu'ils seront dissociés. Il sert également de prétexte pour imposer une restriction à l'activité humaine, considérée à tort comme à l'origine du réchauffement climatique. La connexion d'intérêt qui s'est établie entre certains laboratoires, plusieurs institutions internationales et certains hommes politiques, a imposé la notion de réchauffement global. Suivre aveuglément les « recommandations pour décideurs » du GIEC fait passer à côté des phénomènes réels, dépenser vainement des sommes colossales pour des réunions par définition inutiles, et n'autorise pas des mesures de prévention efficaces contre les véritables aléas climatiques que nous allons connaître. A quoi sert de préparer l'économie d'un pays à un réchauffement, alors que tous ses thermomètres signalent un refroidissement ?

Finalement, le réchauffement climatique revêt de plus en plus un caractère de manipulation, qui ressemble vraiment à une imposture « scientifique », et dont les premières victimes sont les climatologues qui ne perçoivent de financements que lorsque leurs travaux vont dans le sens du GIEC<sup>3</sup>.

---

3 NDLR (Dogma) voir à ce propos le dernier ouvrage de Christian Gerondeau sur cet organisme : <https://www.climato-realistes.fr/categorie/climat-par-auteur/francophone/gerondeau/>

# L'ÉCHEC AVÉRÉ DES VACCINS COVID

Par le docteur Gérard Delépine

gerard.dellepine@bbox.fr



Pendant plus d'un an l'OMS, notre gouvernement et les médias ont prétendu et répété sans cesse « *les vaccins sont efficaces à 97%<sup>1</sup>; se vacciner vous protège et protège les autres; tous vaccinés tous protégés; être vacciné protège des formes graves* »

Toutes ces affirmations sont fausses. Les chiffres publiés par l'OMS sur l'évolution de l'épidémie et la mortalité démentent totalement cette propagande pro vaccinale marchande.

**Les pseudo vaccins anti-covid sont incapables d'éviter les contaminations**

Au 27 Avril 2022, un total de

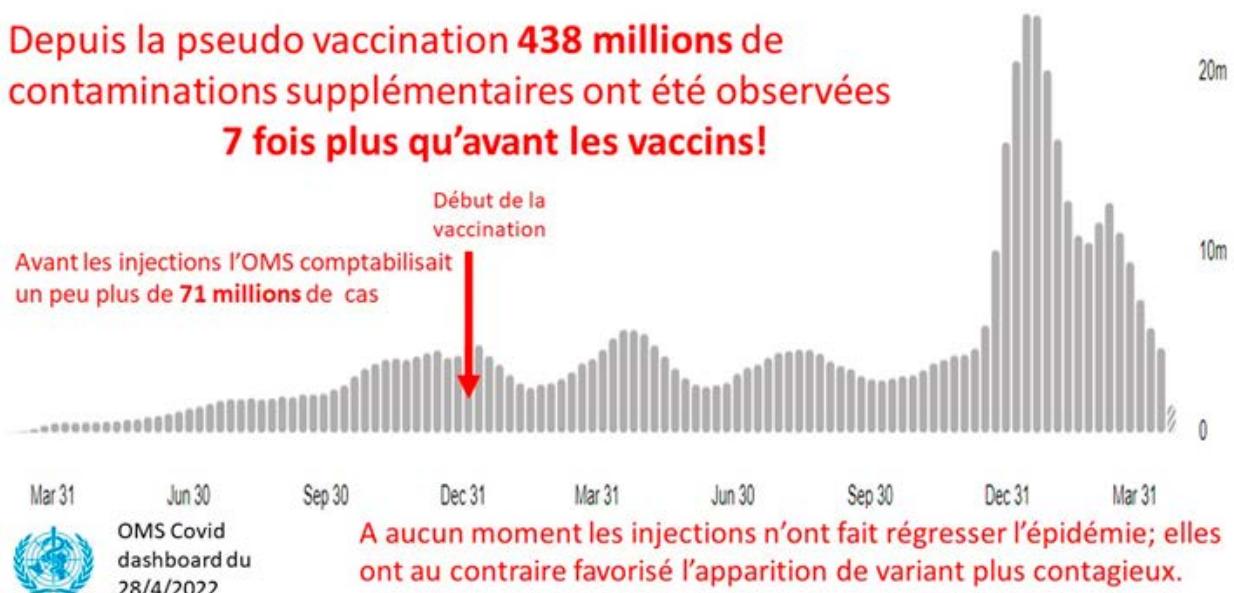
1 <https://www.20minutes.fr/sante/2996451-20210311-coronavirus-vaccin-pfizer-efficace-97-contre-cas-symptomatiques-selon-etude>

11 438 720 838 doses anti-covid ont été injectées à près de la moitié de la population mondiale. Mais **ces injections loin de ralentir l'épidémie paraissent l'avoir stimulée<sup>2</sup>** avec l'émergence de variants plus contagieux apparaissant dans les pays les plus vaccinés. Au total au 27 avril 2022, après quinze mois de campagnes d'injection, l'OMS a comptabilisé **8 fois plus de cas qu'avant les injections** montrant que les vaccins ne protègent personne de la contamination et sont incapables d'arrêter l'épidémie.

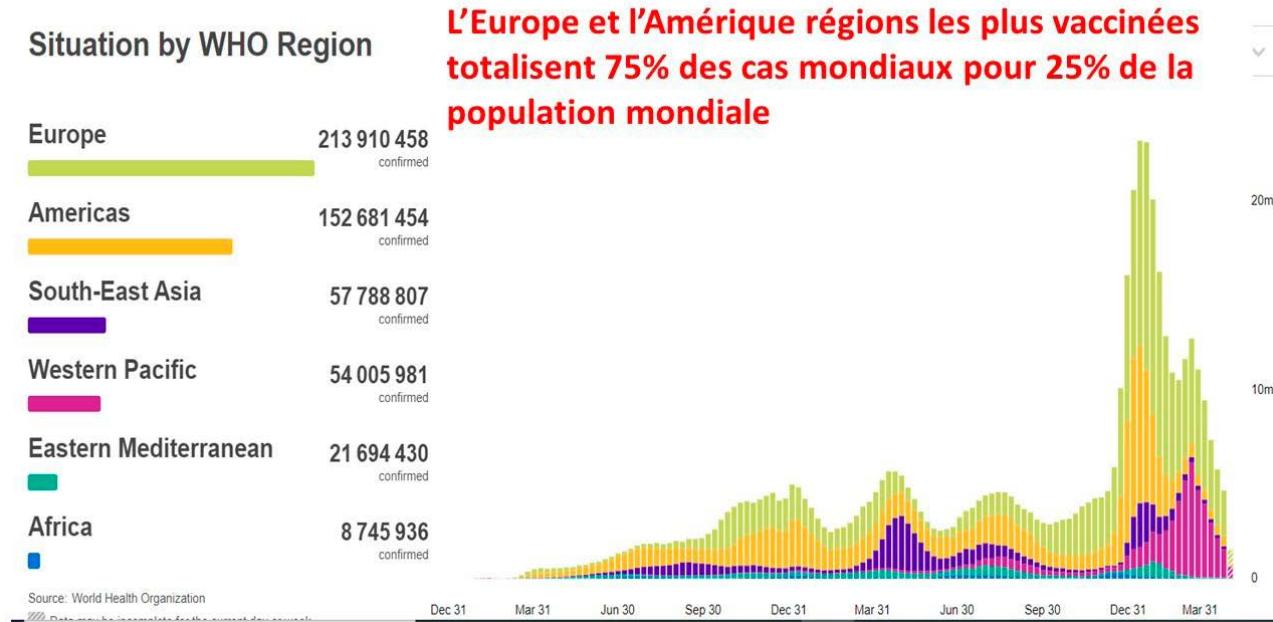
2 Pr D Raoult « *Ce que nous sommes en train de voir et d'analyser, c'est que les vaccins ont augmenté l'épidémie.* Sud radio 11/1/2022

## Depuis la vaccination l'épidémie mondiale s'est amplifiée

Depuis la pseudo vaccination **438 millions** de contaminations supplémentaires ont été observées  
**7 fois plus qu'avant les vaccins!**



## Les régions les plus vaccinées sont les plus touchées



Cette recrudescence de l'épidémie affecte surtout les régions les plus vaccinés l'Europe et les Amériques qui regroupent 75% des nouveaux cas pour 25% de la population mondiale.

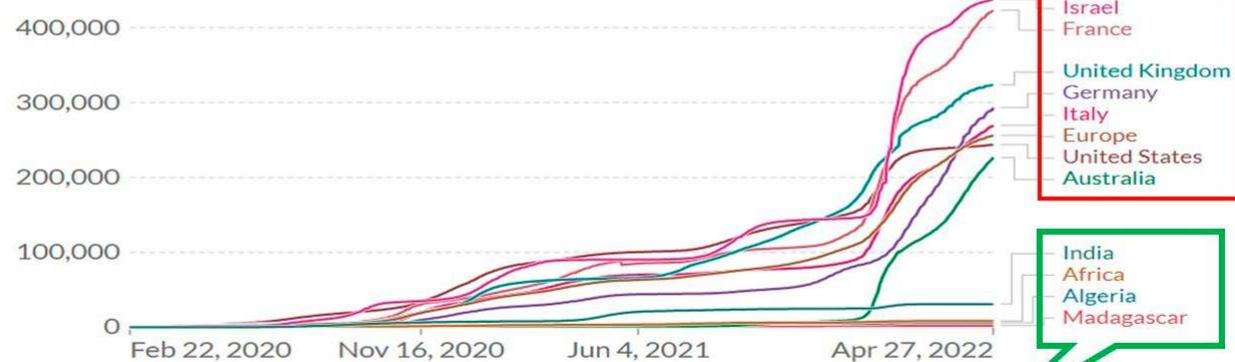
Dans ces régions les pays les plus vaccinés ont subi les plus fortes poussées de contaminations contrairement aux pays adeptes des traitements précoce

L'efficacité d'une vaccination se mesure à sa capacité d'empêcher la contamination des vaccinés et la transmission aux contacts permettant de stopper l'épidémie. Cette évolution paradoxale de l'épidémie démontre que les slogans gouvernementaux « *la vaccination est efficace à 97% ; se vacciner vous protège et protège les autres ; tous vaccinés tous protégés* » sont totalement mensongers.

Nombre total de cas confirmés de COVID-19 par million de personnes



Les pays champions de la vaccination sont les plus touchés par la recrudescence de l'épidémie



Les pays adeptes des traitements précoce n'ont pas souffert de nouvelle poussée de contaminations

# Les non vaccinés (23% de la population) ne sont pas plus hospitalisés en réa que les vaccinés

**Table 4. Number of Omicron cases admitted or transferred to hospital at the end of presentation to emergency care by vaccination status, England. Data to 20 December 2021**

Vaccination status	Count (n)	Percentage (%)
Unlinked*	6	4.5
Not vaccinated	27	20.5
Received one dose (1 to 20 days before specimen date)	1	0.8
Received one dose, ≥21 days before specimen date	7	5.3
Second dose ≥14 days before specimen date	74	56.1
Third dose or Booster ≥14 days before specimen date	17	12.9

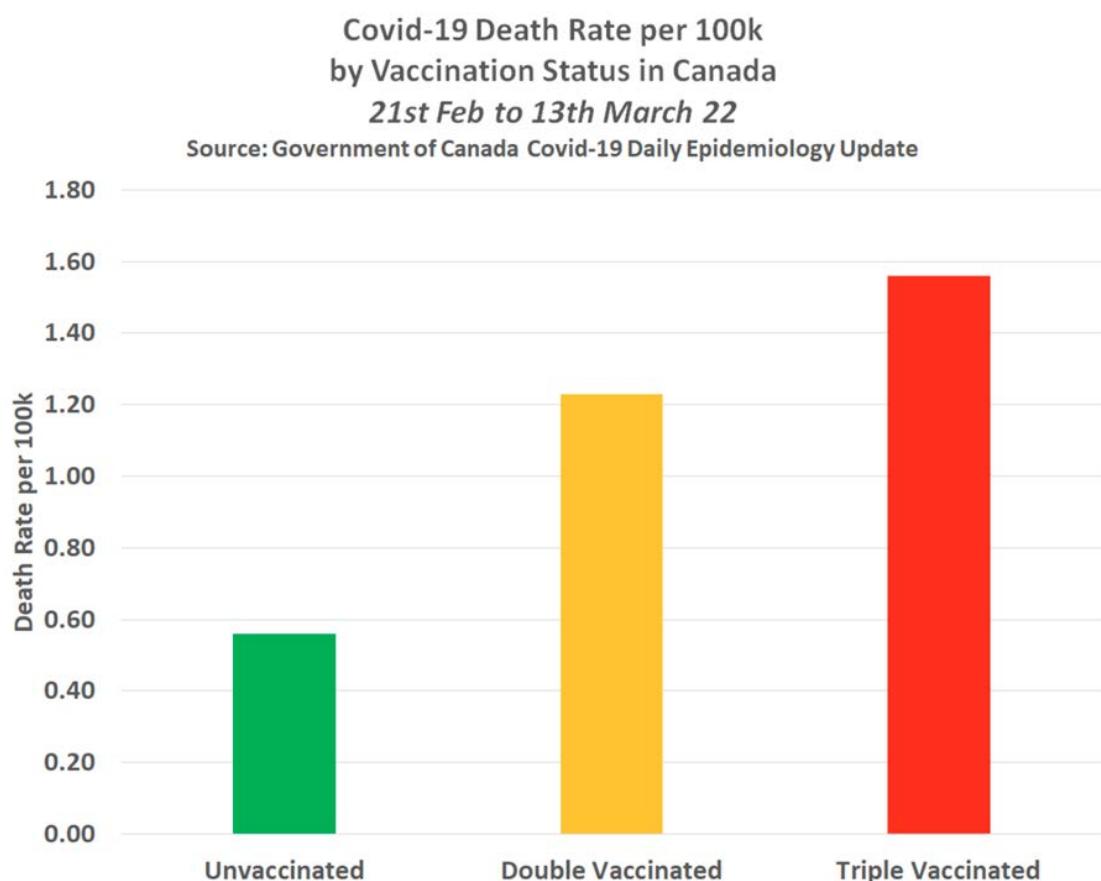
\* Individuals whose NHS numbers were unavailable to link to the National Immunisation Management System.

## Les vaccins n'évitent ni les formes graves ni la mort par covid

La vaccination en Grande-Bretagne ne diminue pas le risque d'être hospitalisé en réanimation : les vaccinés sont autant hospitalisés en réanimation, ainsi que le montre le pourcentage d'hospitalisation

selon le statut vaccinal publié par Public Health England.

**Au Canada**, les chiffres des dernières semaines montrent que les vaccinés ont une mortalité supérieure aux non vaccinés !



La fréquence des formes graves se mesure à la mortalité Covid. Les données de l'OMS mises en courbes par *Our world in data* montrent qu'au 21 avril 2022 les pays champions de la vaccination souffrent d'une mortalité Covid par million d'habitants nettement plus élevée (Pérou 6377/M, Grande Bretagne 2539/M, Malte 1326/M,

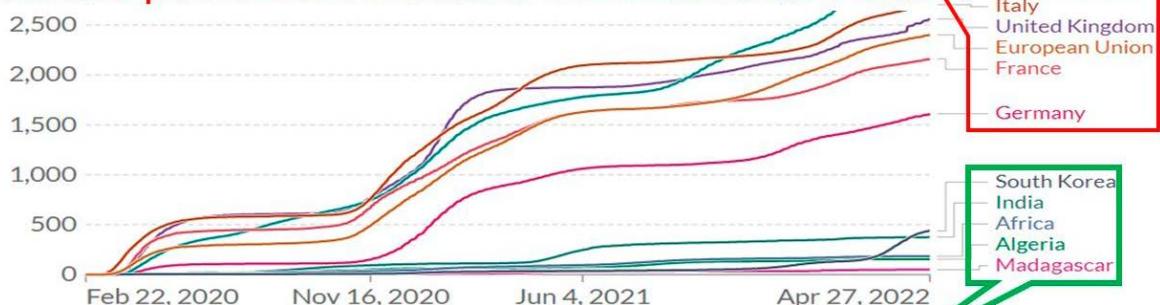
Gibraltar 2997/M, USA 2975/M, Italie 2688/M, France 2149/M, Israël 1146/M) que les pays qui ont utilisé les traitements précoces (Algérie 154/M, Madagascar 49/M, Inde 374/M, Afrique 184/M) et que la situation des pays très vaccinés s'est nettement aggravée dans les derniers mois.

### Nombre total de décès confirmés par COVID-19 par million de personnes



En raison de protocoles variés et de défis dans l'attribution de la cause du décès, le nombre de décès confirmés peut ne pas représenter avec précision le nombre réel de décès causés par la COVID-19.

**Les pays champions de la vaccination sont les plus touchés par la recrudescence de la mortalité Covid**



**Les pays adeptes des traitements précoces bénéficient d'une plus faible mortalité**

Les injections anti-covid ne protègent donc pas des formes graves alors que les traitements précoces tels que l'hydroxychloroquine, Artémisine, ivermectine y parviennent.

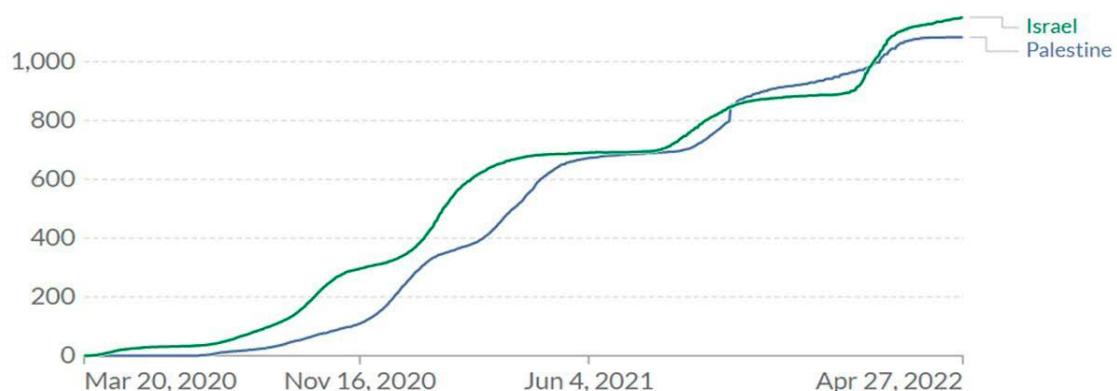
L'échec des injections anti-covid à prévenir les formes graves et la mort est d'ailleurs évidente lorsqu'on observe la même mortalité Covid en Israël championne des injections Pfizer et en Palestine peu vaccinée

### Nombre total de décès confirmés par COVID-19 par million de personnes



Mortalités covid en Israël et en Palestine

**La couverture vaccinale d'Israël ne lui a pas permis de compter moins de morts que la Palestine peu vaccinée**



## L'immunité collective par la vaccination n'était qu'un mythe !

La très grande majorité des agences qui préconisaient la pseudo vaccination pour créer une immunité vaccinale protectrice ont depuis reconnu qu'il s'agissait d'un mythe inatteignable, que ce soit en Grande Bretagne<sup>3</sup>, en Islande<sup>4</sup>, en Espagne<sup>5</sup> à Singapour<sup>6</sup>, en Belgique<sup>7</sup>, en Norvège<sup>8</sup>...

L'OMS elle-même a déclaré que *les doses de rappel ne mettront pas fin à la pandémie*<sup>9</sup> et ses experts ont précisé dix jours plus tard « *Une stratégie de vaccination basée sur des rappels répétés» des premiers vaccins «a peu de chances d'être appropriée ou viable».*

Ils ont aussi reconnu implicitement que les vaccins actuels étaient peu efficaces en espérant « *des vaccins contre le Covid-19*

3 Andrew Pollard chef du Oxford Vaccine Group : *l'immunité collective est un «mythe»*

4 Þórhilfur Guðnason, a déclaré le 8 août 2021 : «*Obtenir l'immunité collective par la vaccination générale est hors d'atteinte».*

5 En Espagne, le Premier ministre Pedro Sánchez a déclaré à la mi-janvier que « *la pandémie serait à l'avenir traitée comme la grippe »*

6 Devant l'échec de la vaccination massive incapable d'empêcher l'explosion Omicron le gouvernement a décidé *d'opter pour une stratégie consistant à vivre avec le virus*

7 Devant l'explosion des cas malgré 80% de couverture Steven Van Gucht a reconnu :*Si le variant d'origine de Wuhan avait encore été dominant, nous aurions déjà atteint cette immunité collective et ce serait terminé maintenant. Nous avons été malchanceux»*

8 *Nous devrons vivre avec des chiffres d'infection élevés, et nous pouvons vivre avec des chiffres d'infection élevés», a déclaré par le Premier ministre Jonas Gahr Støre.*

9 Déclaration de Tedros Adhanom Ghebreyesus, directeur général de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), le 22 décembre à Genève <https://www.france24.com/fr/sant%C3%A9/20211222-1-oms-affirme-que-les-doses-de-rappel-ne-mettront-pas-fin-%C3%A0-la-pand%C3%A9mie>

*ayant un impact élevé en matière de transmission et de prévention de l'infection, en plus de prévenir les formes graves de la maladie et la mort, sont nécessaires et doivent être développés »<sup>10</sup>*

Depuis lors, le Danemark a interrompu sa campagne de vaccination et la Pologne refuse officiellement de « prendre ou de payer plus de vaccins contre le Covid-19 pour le moment ».

**Ces pseudo vaccins expérimentaux inefficaces sont dangereux.**

Au 23/04/2022 le site EudraVigilance responsable de la surveillance des effets secondaires des médicaments dans l'union européenne recensait :

EudraVigilance - European database of suspected adverse drug reaction reports

The European Medicines Agency publishes these data so that its stakeholders, including the general public, can access information that European regulatory authorities use to review the safety of a medicine or active substance. Transparency is a key guiding principle of the Agency.

**COVID-19 Vaccine Adverse Drug Reactions**  
**43,898 DEAD**  
**4,190,493 Injuries Through Apr 23, 2022**

COVID-19 mRNA VACCINE MODERNA (CX-024414)  
COVID-19 mRNA VACCINE PFIZER-BIONTECH  
COVID-19 VACCINE ASTRAZENECA (CHADOX1 NCOV-19)  
COVID-19 VACCINE JANSSEN (AD26.COV2.S)  
COVID-19 VACCINE NOVAVAX (NVX-COV2373)

EUROPEAN MEDICINES AGENCY SCIENCE MEDICINES HEALTH

EudraVigilance

20 453 décès et 2 113 249 complications après injection ARNm Tozinameran (code BNT162b2 , Comirnaty ) de BioNTech / PFIZER

11 757 décès et 687 334 complications après injection d'ARNm SPIKEVAX/ ARNm-1273 ( CX-024414) de MODERNA

1 241 710 complications dont 8 927 décès après vaccin AZD1222 /VAXZEVRIA (CHADOX1 NCOV-19) d'Oxford / AstraZeneca

10 <https://www.europe1.fr/sante/pour-loms-combattre-la-pandemie-a-coups-de-doses-de-rappel-nest-pas-une-strategie-viable-4087273>

Comme Eudravigilance ne recommande pas d'autopsie systématique après les décès post injection, un lien de causalité certain ne peut pas être affirmé entre les pseudo vaccins et toutes les complications observées, mais lénormité de tels chiffres, jamais observés pour aucun autre médicament, constitue un signal d'alarme considérable et il est incompréhensible que nos autorités fassent semblant de les ignorer.

Qu'attendent nos autorités sanitaires pour cesser de croire et de baser leur politique sanitaire sur des simulations fausses réalisées par des épidémiologistes liés aux entreprises des vaccins, et enfin considérer les faits avérés et interrompre leur campagne pro vaccinale inefficace, mensongère et délétère en recommandant, en cas de besoin, les traitements précoce qui ont fait leur preuves dans tous les pays qui les ont utilisés ?

La persévérance dans leur volonté d'imposer par tous les moyens ces médicaments expérimentaux quel qu'en soit le coût humain met gravement en cause leur responsabilité.

\*  
\* \*

VACCIN...



CIRCULATION

**PLAINE  
DÉPOSÉE  
le 8 avril 2022**

Auprès du Doyen des  
juges d'instruction,  
Tribunal Judiciaire de  
Paris.

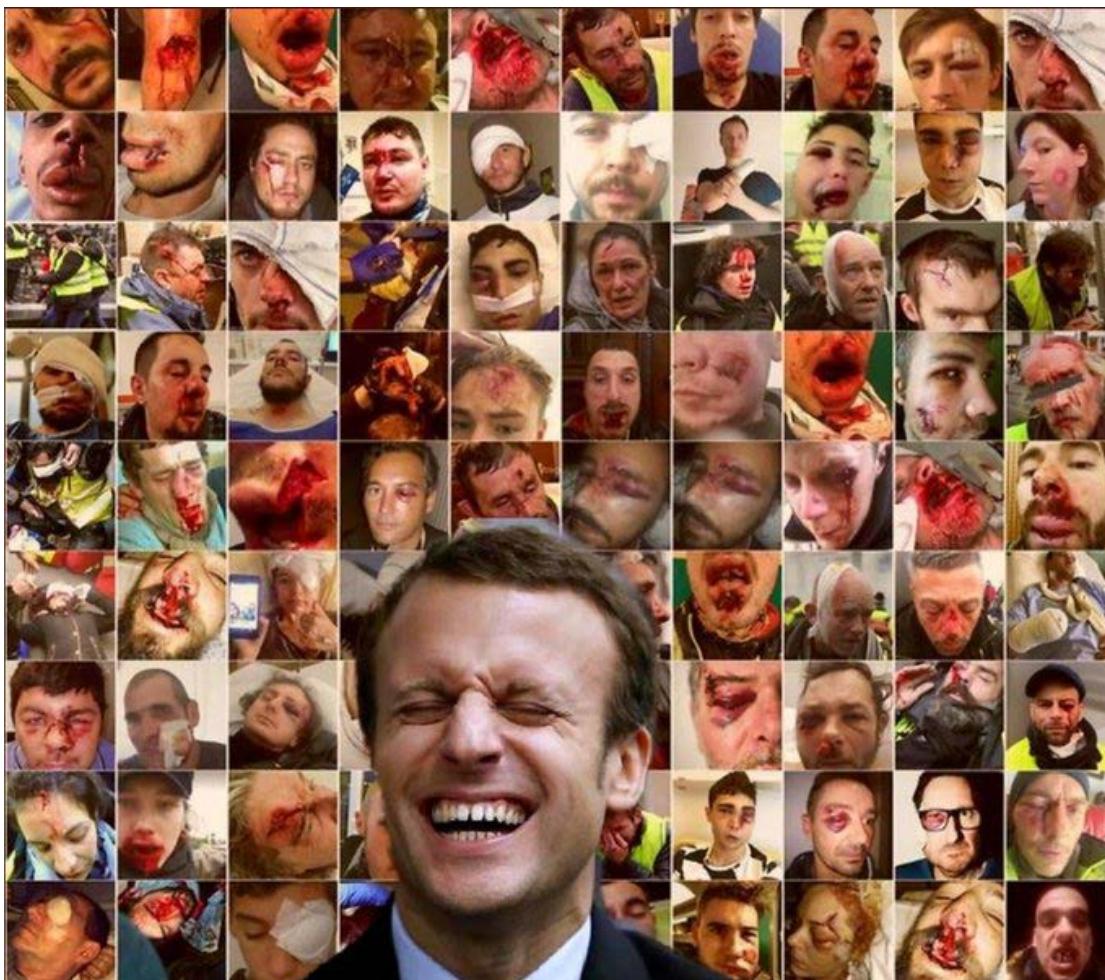
Pour **EMPOISONNEMENT**

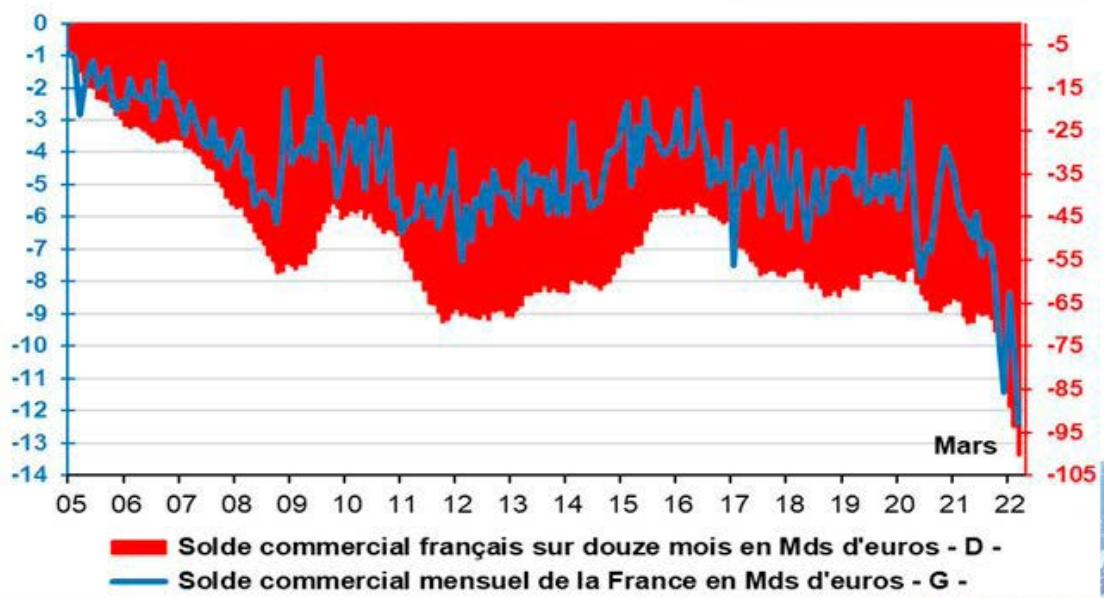
**Avec ce qu'ils nomment des «VACCINS»**

COLÈRE



CAUSALITÉ CORRÉLATION





Sources : Minefi, Calculs ACDEFI



## DÉFICIT COMMERCIAL



HV Pi 1422 (ed. Bianconi)

1. ma-ni , a-we-de , te-a , pe-re-
2. -wo i-jo-jo , a-ki-re-wo , o-ro-
3. me-na , ja-mu-ri , a-ki-wo
4. a-ke-a<sub>2</sub> , te-ke vac.
5. po-ra , i-pi-ti-mo , pu-su-ka
6. a-wi-da-de , i-ja-pe-se
7. vac. o-jo-no-i-qe da-[

mānin aweide the<sup>h</sup>a pēlēwos <sup>h</sup>uyoi(o) akhilewos  
ōlomenān <sup>h</sup>ā muri' akhiwōis alge<sup>h</sup>a thēke  
pollāns ipthimons psukhāns awidānde <sup>h</sup>iapse(n)  
oiōnoi<sup>h</sup>ik<sup>w</sup>e da[ita? ...

"The wrath sing, o goddess, of Akhilleus son of Peleus  
destructive, which gave countless pains to the Akhiwans  
Many brave souls it threw towards Hades,  
and fe[ast?] for the birds (it made?)

VESTIGE

VESTIGE BIS



LE BERGER DE L'ÊTRE

## Iftar Pop'

Iftar (rupture de jeûne) suivi d'un repas partagé organisé par l'Union Populaire de Villeurbanne

VENDREDI 29 AVRIL

20H30

ESPLANADE JEAN MONNET AU TONKIN



SOUMISSION



RELIGION DE PAIX



MÉDICAMENTS INTERDITS

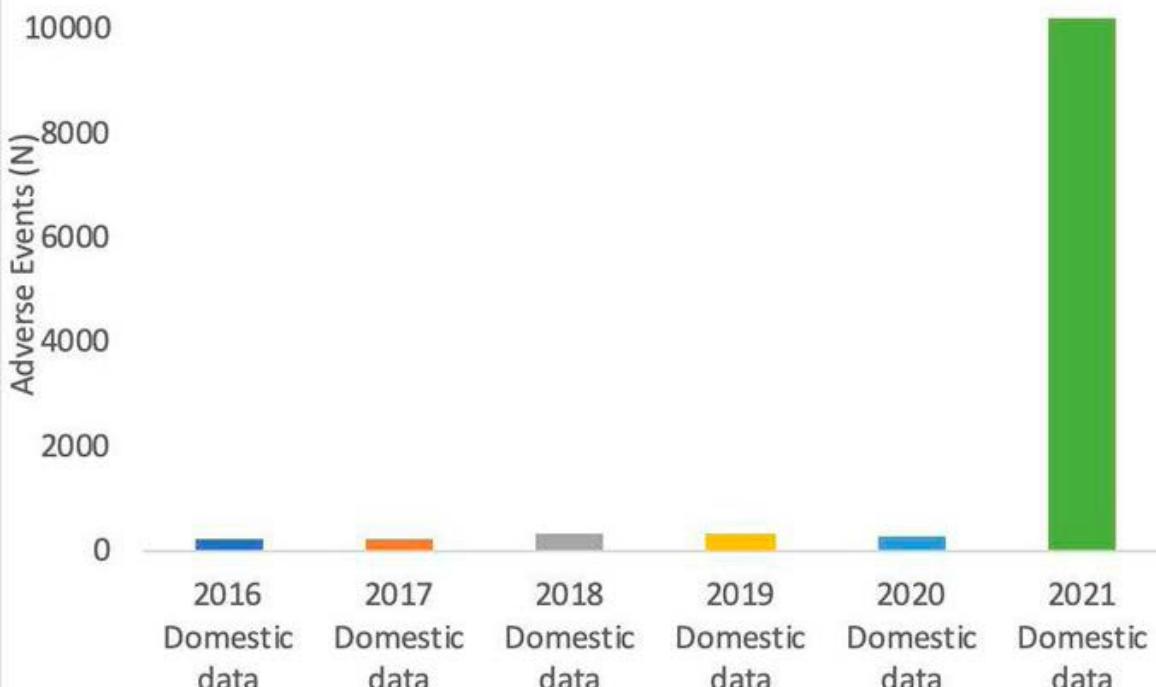


SAUCISSON  
© Irena Elster



DÉJÀ LA VEILLE...

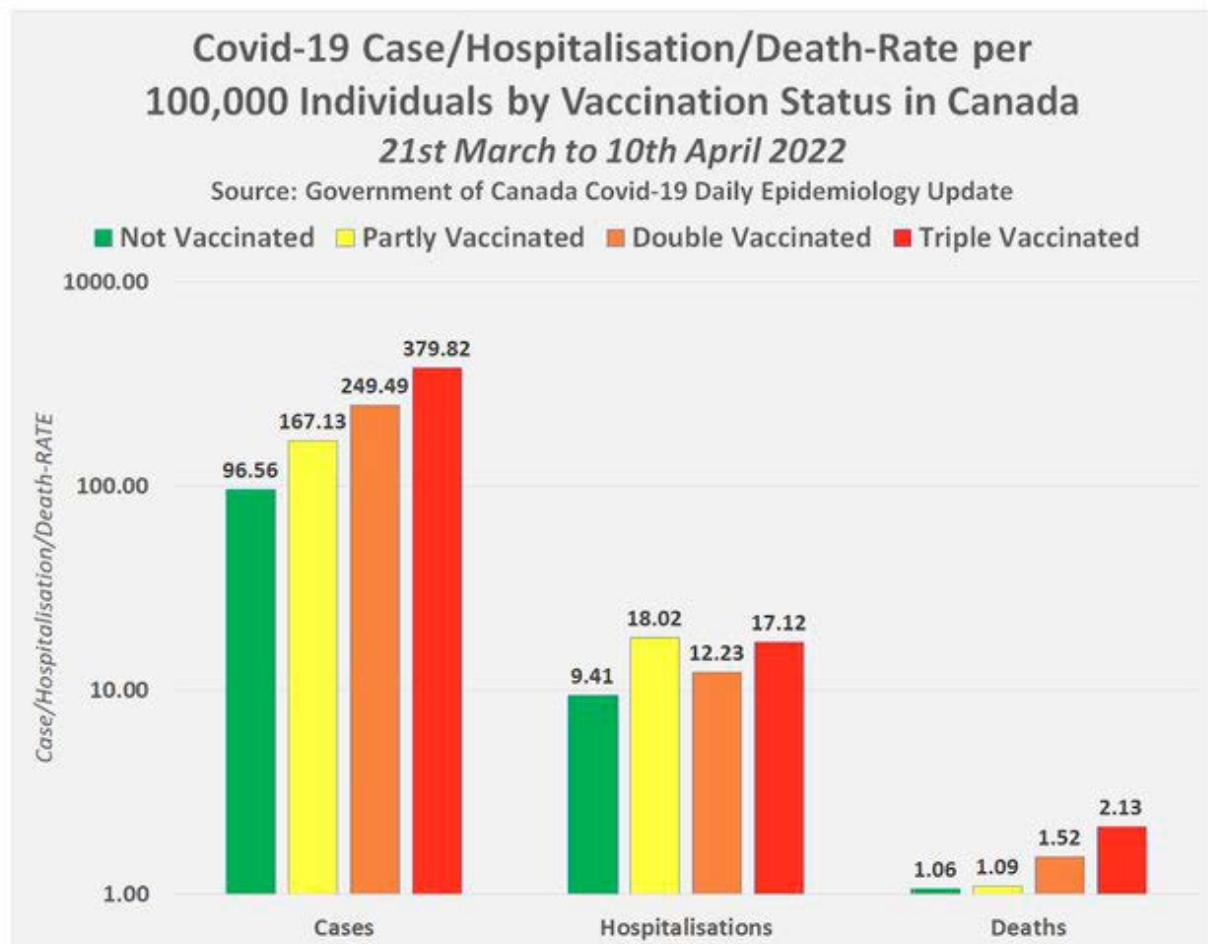
Cancers Reported to VAERS for the past 6 years



Source: VAERS Domestic Data/Analysis: Dr. Jessica Rose \*Updated: 04.29.22

AUCUNE CAUSALITÉ

Here's a chart showing the Covid-19 cases/hospitalisation/death-rate per 100,000 population by vaccination status in Canada between 21st March and 10th April 2022 based on the figures above –



All three rates are actually the lowest among the unvaccinated population. This means the unvaccinated are the least likely to be infected with Covid-19, least likely to be hospitalised with Covid-19, and least likely to die of Covid-19.

The triple vaccinated population are actually the most likely to be infected with Covid-19, and the most likely to die of Covid-19. Whilst the partly vaccinated are the most likely to be hospitalised with a rate of



HOMMAGE



BALLET RUSSE



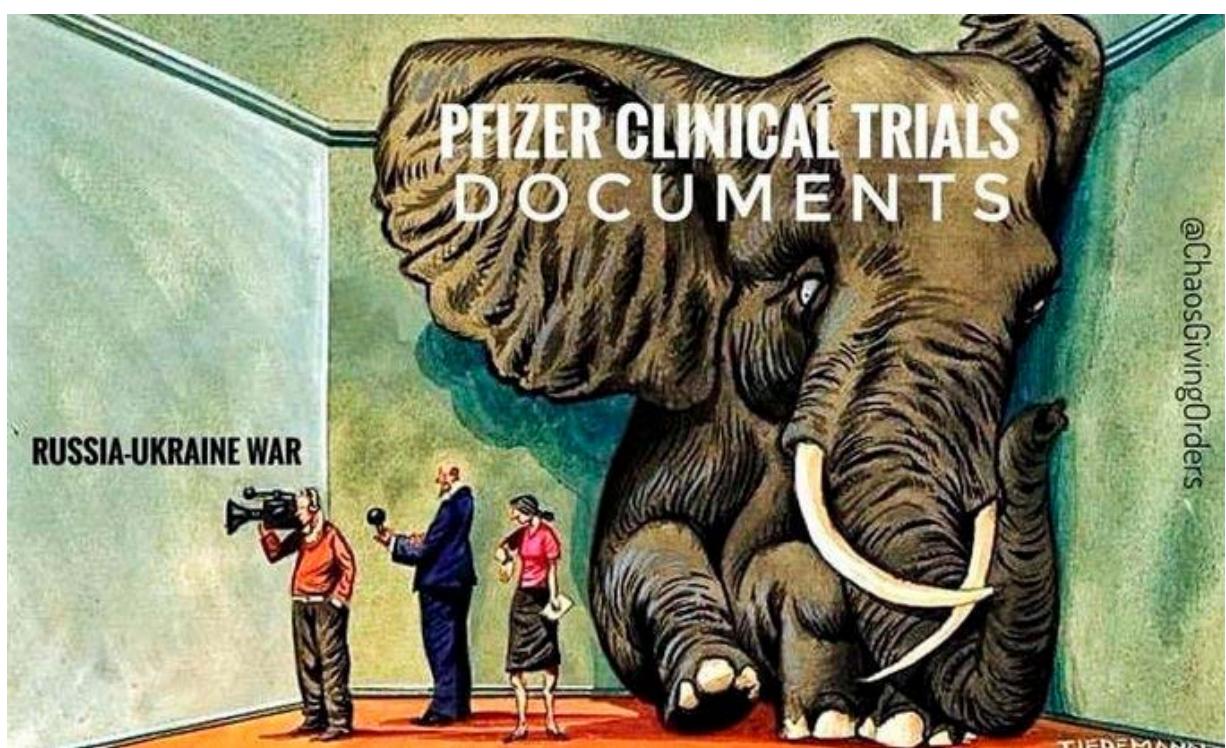
HABITUS

## SAISIE RECORD A ROTTERDAM.

***La douane néerlandaise a saisi pour plus d'un million d'euros de diesel caché dans des barils de cocaïne.***



LA DROGUE POUR AUTOMOBILE



DÉTOURNEMENT ATTENTION

# LE CHANT DE LA KUNDALINI (WILLIAM NÉRIA)

(*Compte-rendu*)

Par Lucien Samir Oulahbib

lucien.oulahbib@free.fr



*Morts, vivants, énergie, imaginaire, matière*, il ne s'agit pas seulement de facettes à distinguer, ce livre veut être aussi « perçu comme « métaphysique » au sens fort d'articuler toutes ces subdivisions qui ont leur sens d'un certain côté, mais point de l'autre, celui qui importe le plus pour cette invitation au « chant » : faire « dialoguer » ces cinq éléments indiqués en sachant qu'ils ne seront pleinement palpables qu'en *quale* (« *cette surface du visible* »<sup>1</sup>) singulier.

Une trame de « qualités » qui semble-t-il cherche à s'assembler en ce que toute vision absolue recherche jusqu'au vertige (et écarte, en riant, l'escarcelle du « non savoir » qui veut l'en empêcher) : la félicité.

Peut-être était-ce aussi celle-ci qui importait à Rimbaud lorsqu'il partit en Afrique, cette symbiose encore plus « nirvanique » puisque s'identifiant au frémissement du Tout perceptible autant dans cette fourmi que l'on évite d'écraser que dans ce soleil assemblant en son sein cette source vivifiant toutes les créatures susceptibles de s'y percevoir ?...

\*

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, *le visible et l'invisible*, Paris, TEL, Gallimard, 1964, p. 199.

William Néria

## LE CHANT DE LA KUNDALINI

Métaphysique



Préface de François Chenet

PHILOSOPHIQUES

COMMENTAIRES

L'Harmattan

# FLEEING EVIL: FRANCESCA, ULYSSES, MOHAMMED AND OTHER RIDDLES IN DANTE'S COMEDY

By Marco Antonio Andreacchio

marcoandreacchio@ymail.com



## ABSTRACT

Does Dante's *Comedy* still have important lessons to teach us about evil and the best way to deal with it? Taking our cue from an oft-forgotten Renaissance heralding of Dante as patron saint of poetry understood in terms of master key to the thriving of both politics and religion<sup>1</sup> proves rewarding as we return to Dante as responding to the suspicion, if not certainty dominating our times that morality and truth are but a twain that never shall meet. Unsettling a contemporary tendency to relativize both reason and morality, Dante invites us to recognize reason's capacity to free itself from evil, thereby rising to the task of helping us face evil in our daily lives without our being overtaken by it. Dante will not solve any problem for us, but he will—so shall be argued—help us

live with our problems in the best of all possible ways.

*per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.*

In Canto 5 of Dante's *Inferno*, we encounter king Minos, whose judgment is reflected in the "geography" of the underworld: as the judge's sentence increases in gravity, so does space shrink in a "curve" towards a single abysmal point. At the bottom of Dante's infernal descent, we discover a *static* point lingering as open passage through which Dante will be able to reemerge into a purgatorial "dimension". The abysmally or infinitely small is, so to speak, a doorway to another world. Now, this other world is "other" not merely spatially, but also with respect to judgment's determinations, its "definitions". The extreme determination of mind recasts things onto a horizon open to heavenly indetermination; judgment points elliptically above judgment, to a world in which we are no longer subject to another's judgment (consider Dante's erasing the "P's" of his own sins or *peccati*, in *Purgatorio*); a world in which we can judge without being judged, thereby being *free to judge*.

<sup>1</sup> See for instance Boccaccio's 1477 *Trattatello in Laude di Dante* (*Small Treatise in Laude of Dante*). Boccaccio's appraisal would reverberate all the way into the 18<sup>th</sup> century works of Giambattista Vico. See my "Autobiography as History of Ideas: An Intimate Reading of Vico's *Vita*," in *Historia Philosophica: An International Journal*, Vol. 11 (2013): 59-94.

Minos's posture reminds us that Dante's journey begins through a fall into determination, a "point" (*punto*) introduced in *Inferno* 1.11, through which the wayfarer entered into a dream-like world of fear. What is scary for *Dante* is not lack of determination, but the beastly obstacle of freedom-stifling and mind-numbing over-determination (compare *Inferno* 1.88-96 and 112-17)—even as that obstacle amounts to an empty posturing (or a combination of pretension and vacuity; 44-54). Precisely the uncertain is that which in the midst of illusory certainties, in the very first Canto of *Inferno*, appears as a guide to transcend fear. "Uncertainty" speaks as Virgil, the ancient poet who lives now as masterful guide beyond the scope of conventional certainties, even as these confirm the poet as divine-like authority (*Inferno* 1.66-67 and 79-87): behind the famous, Apollonian-like authorial persona (compare 1.86, 116-18, and 2.3), gleams the poetic uncertainty that alone allows us to "think and discern" (109-12) eternal determinations as they emerge on the other side of poetic indetermination (compare 114 and 3.7-8).

*Inferno* 1.11 stands as precious clue to understanding verse 111, where "first envy" (*invidia prima*) applies infernal, eternal things to political life, thereby enslaving men as if to a tyrannical promiscuous wife (94-102): it is the task of Dante's hero to send the beastly corruptor of political life back into the world of eternal things, lest these come to oppress peoples under the guise of rigid divine law (3.4-6). Finding the "point" through which the eternal has been brought to bear upon the human world to determine it or rid it of "dangerous" indetermination, could allow Dante himself to drive the determiners of humanity out of human/political life.

The point through which the beastly carrier of the eternal enters into our wor-

ld calls to mind the threshold crossed by Dante in Canto I of *Inferno*, namely the passage from the indeterminate to the determinate (1.11), through which Dante enters into a dream, against the grain of a diabolical envy imposing the eternal upon the political. The world dominated by eternal law would then be a dream-world, a betrayal of the world of men, an imposture into which Dante enters to discover its root, the principle of all evils. That principle is the consummate or primordial determination incarnated by Beelzebub in the final Canto of *Inferno*. The "entrance" that in Canto 1 Dante cannot speak well or good (*ben*) of would then be none other than monstrous evil itself: thought frozen into flesh (*Inferno* 34). Through the momentous "death" of thought, we enter into the world of "infernal" determinations, yearning for *another* one, whether of, or open to heavenly indetermination.

Dante's *Comedy* opens as a theatrical stage by inviting us *de facto* to enter the political as it has been submitted to the eternal *and* to resurrect that world, as it were, by rethinking the eternal in a political context, not as a thought-smothering weight crushing all freedom, but, as Canto 2 stands to suggest, as a heavenly echo of virtue. Those who repressed political life, reducing it under the category of eternity, rent our cities of indetermination and the virtue required to face it honorably. In order to expose our cities anew to the horizon of the undetermined, we would need to re-envision the eternal back into the heavens, lest the eternal be misconstrued as rendering all freedom superfluous. Only then could the poetic "magic" of stars return as preamble to the discovery of the eternal at the heart of political things, as the hidden root of virtue, as opposed to any dominating alternative to virtue.

Beyond the compulsion to reduce our world to a web or labyrinth of determina-

tions, lives a desire for the indeterminate. It is in order to help us regain access to that desire and therewith to the life of ascendance to the good, that Dante descends through “another way” (*altra via*), namely the way downward of *Inferno*, a way back to the first determination that is, for us, at once birth and death. For it is by determining itself as flesh, or in a world of bodies, that thought gives rise to human life; and it is by crossing the threshold of determination, that thought returns to itself, its infinite movement. Whence the importance of the circle image (*cerchio*) in Dante’s *Comedy*, most notably with respect to a “point” (*punto*).<sup>2</sup> When, in the closing verses of Canto 5 of *Inferno*, Dante almost dies, he is helping us understand what happened to Francesca upon kissing her beloved Paolo. The kiss signaled a dying or emptying out of love within itself: a *petite mort*, so to speak. There, we find a “rehearsal” of death as crossing of the threshold of determination, whether by entering into the dream-like world of men, or by exiting it unto the “circular motion” of thought itself, or, to speak with Aristotle, of thought thinking thought. While the former case is attested to by Canto 1 of *Inferno*, it is not until the last Canto of *Inferno* that we are given to “experience” the *ascent* of thought to its own infinite motion, even as that motion is rejoined fully only at the end of *Paradiso*, as “the love that moves the sun and the other heavenly lights”—where Dante’s *stelle* would ordinarily be *fixed* lights.

The *Comedy* is not only earthshaking, but sky shaking; it does not merely upset the pre-established order of *human* things, but rises to question the stability

<sup>2</sup> Throughout the *Comedy*, man’s proper way is “straight” (*diritta*), even as it can appear “twisted” (*torta*) through partial assimilation to divine circularity. Compare *Purgatorio* X.3 and XXIII.126.

of the heavens themselves, setting in motion our loftiest certainties by “converting” them into questions loftier yet.<sup>3</sup> Not even the stars are impervious to the agency of thought, especially where thought is cast into the heavens to answer the poet’s deepest aspirations (*Inferno* 2): the conversion of the poet’s desire into divine love does not entail a flight from, but a *vindication* of the human. For the heavenly love that moves “fixed stars” themselves (the “other stars” of the final verses of the *Comedy*) responds to the poet’s desire of the heavens—not the *drive* of Ulysses’s “foolish flight” (the *folle volo* of *Inferno* 26), but the “architectonic” desire of a Daedalus setting out to spare us, readers, the fate of Icarus.<sup>4</sup>

We may spare ourselves the pains of death (and by the same token, of birth), by dying *poetically* through a “muse” (the opening invocation of *Inferno*’s Canto 5 mirrors Canto 2). It is the mediation of poetic speech—of *logos*—that allows us to discern the heavenly as a providential response to the earthly, rather than as an abandonment of the earthly. Far from

<sup>3</sup> See my “Dante’s Statius and Christianity: A Reading of *Purgatorio* XXI and XXII in their Poetic Context,” in *Interpretation: A Journal of Philosophy*, 39.1 (2012): 55-82.

<sup>4</sup> See pp. 159 and 166 of my “Christianity and Philosophy in Dante,” in *Mediaevalia: An Interdisciplinary Journal of Medieval Studies Worldwide*, Vol. 42 (2021): 143-86. Dante’s Ulysses stands as reminder that, far from being a foolish flight from necessity, genuine freedom is an ascent to the abysmal heart of necessity. We are not free by stubbornly rebelling against our natural limitations, even if slavishly embracing them is no wise alternative. Yet, Dante’s lesson makes sense only to a premodern who seeks, not laws, but mind or thought behind all appearances. Dante’s *scientia*, or his flight to knowledge, points beyond all laws to a divine providence that is fully compatible with human freedom—freedom coinciding with a Christian Daedalus’s architectural or “geometrical” prudence (cf. *Paradiso* 33).

leaving determination behind, the indeterminate generates all determinations as (poetic) signs of the indeterminate: when properly or morally viewed, bodies signal minds. Francesca's quasi-death is then to signal death as a positive occurrence. In a poetic context, Francesca's fault was not to rejoin her lover, but to mistake the meeting of lovers for a mere determination, rather than recognizing it as a passage to the indeterminate (*Inferno* 5.132-38).

What is missing in Francesca's love is a "backward" reflective vision of the "middle" or "means" (vehicle) mediating lovers. That is precisely the *virtue* that Dante's infernal persona is out to recover for us and, why not, for Francesca herself. Unaided by Dante's enlightened poetry, Francesca does not discern in the beautiful loved one an image of the virtue sustaining love itself. As a result, Francesca falls prey to beauty, which remains a trap for her—a trap the infernal prototype of which is none other than Beelzebub, the monster lurking behind all sirens (*Purgatorio* 19).<sup>5</sup> Had Francesca viewed beauty poetically, she would have enjoyed it, not narcissistically, as it were, but as a sign of the creative truth or spring of love itself. Beyond solitude, she could have experienced pleasure without fear of deadly repercussions, or without fear that love would implode, as it were, by falling back upon itself, thereby exposing itself to a violence that poetic mediation could have spared it (5.104, 129,

136). Virgilian poetry would have shown Francesca that love's "first root" (*prima radice*) is not its self-determination, or mortal point (*solo un punto*); that love is, so to speak, not alone, or lost in a violent world bereft of providence (compare 74-75, 124, 132, 134 and *Paradiso* 33.130-32). The principle and center of love is not a determination, then, but poetic indetermination, or the indetermination of the human mind, of a mind that "fails" to see itself, unless it projects itself into the circular motion of infinite love (124-46). Far from constituting a dead-end, the "point" Francesca fails to return to by reading too "lightly" (*Inferno* 5.75, 127 and 138) or superficially, is a point of disclosure, a moment that cannot be "seen" directly, but that can be heard and that can be heard precisely where we are not distracted by what we see, because we see through poetry, or in a poetic context (compare 130 and *Inferno* 1.45, 88).

Dante's poetry "distracts" us from the immediate satisfaction of our desire, especially where we already lovingly hold fast to it. What Dante is "distracting" us from is, above all, a certain enjoyment of Christian love and its object. Yet, Dante's "distraction" is entirely compatible with Christianity itself, insofar as the Christian revelation calls us to actively wait upon the unseen, hidden (sacred/secret) medium of all experience: *Logos* itself, incarnate in every experience open to it, or in every experience properly human. The sacrament of the Eucharist suggests that much, insofar as it takes its bearings from bread, rather than a fruit; for it is primarily through art that we open ourselves reflectively to the grounding pivot of experience. It is art that prompts us to speak; it is originally what we make that inspires us to reflect, as opposed to silencing us under the empire of sheer awe.

5 In the *Comedy*, the term "monster" (*mostro*) appears only three times (in *Purgatorio* 32.147, 158 and 33.39) and always in relation to the corruption of a Church in which poetry (Beatrice), as cardinal key to reading the four Gospels, has been replaced by a harlot. On the sexual connotations of Dante's description of the monstrous Church, see Christopher Livanos, "Dante's Monsters: Nature and Evil in the *Commedia*," in *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, No. 127 (2009): 81-92.

When Dante “distracts” us—and Francesca—from love, he does so by way of opening us reflectively to the means separating love from its loved object, its satisfaction. The problem at hand is especially pressing for the Christian, as opposed to the pagan, since the former is offered the answer to his prayers, the *ultimate object* of desire. Where desire is given its object, it must have it. Thereupon, desire comes of age as *love* (no longer mere *disio*, but *amore*—*Inferno*, 2.71-72—as Judah Leon Abravanel would remind us in his fifteenth century *Dialoghi d'amore*). It is here that the problem of eclipsing truth is felt the most; for it is here, in the most sublime love, that we risk more than ever forgetting love’s necessary source, or that which makes anything truly lovable. On Dante’s account (as transpires most vividly in *Paradiso*’s last Canto), the highest love does not call us to forsake reason, but to return to it, especially given the warning that *Inferno*’s very structure offers us to the effect that the *abandonment* of reason all too easily decays into *violence* against reason and finally into *betrayal* of reason in the guise of an *imposture*, or an irrational pretension to reason.

At the heart of Christianity, we find a diabolical temptation to take love (and Christianity) for granted, to *enjoy* love, thereby forgetting both an unknown God (or God’s absolute transcendence) and love’s “precursor,” love’s own youth: desire. The pagan’s desire for an unknown God (*Inferno* 1.131) tends to be obscured by love of a revelation mistaken for its own reason; as if Christianity told us *what* the reason of life is, as opposed to telling us merely *where* that reason is (in a manger, in the desert, among men, on a cross, at the right of the Father, etc.). Dante’s Christianity tells us *about* reason, confirming that life has an eminent, primordial reason;

but it does not tell us *what* that reason is. It merely promises its full disclosure in the heavens...of the mind. The Christian revelation does not, in other words, spare us the challenge of freedom, the Cross itself, as we set out to discover *for ourselves* what precisely the reason of things is. But how are we to make such a discovery if not by drawing the life that is hidden in human works—in the very “bread” we make—reflectively into works that no longer conceal (as Adam and Eve’s fig leaf garment), but point back to truth? No loaves of bread, but our own lives are the art that bespeaks truth. Our own lives bear witness to the divine insofar as the divine is seated originally in the human being, as in God’s proper image. Yet again, let there be no mistake here, for, as *Paradiso*’s last Canto stands to remind us, the divine image is not disclosed as the bodily as such, but as our body’s emptying itself—its every compulsion—out in the reflective act, our faithful turn-back to God, by which alone we come to incarnate the reason of our daily bread. This is the death that is worth dying, as opposed to the illusion, or shadow of death whereby the body empties itself in a determination or other of mind. The proper death of man entails nothing less than the emptying of all bodily motion back in divine indetermination. Yet, for this emptying out to occur, a medium or mezzo is required. What allows, or rather calls the body to turn back to the ungraspable indetermination of its origin is a speech, a special type of speech, indeed the very discourse that we find so admirably represented by Dante’s *Comedy*.

Dante calls us, first of all, to return to the essence of all distractions from the death we are called to die as men. The essence in question is, as should be clear by now, a “first determination” that at the bottom of *Inferno* appears as a monstrous and

equally innocuous Beelzebub. The return to our “first determination” spares us the hassle, nay the torment, of struggling with derivative determinations. These populate the superstructure of *Inferno*, distracting us from their “first root” (5.124) that pretends to occupy the center of our lives. In this respect, Beelzebub incarnates “the first envy” (*invidia prima*), which is directed against the good itself; whence the first imposture, that of a mindless body pretending to replace a bodiless mind—that of a kaleidoscopic movement of distractions pretending to replace the illuminating movement of thought itself. Whereas in the former case, light is imposed upon us to blind us, in the latter, light shines from within us to enable us to see things as they are.

The freezing of Beelzebub at the bottom of *Inferno* recapitulates the freezing of the political through divine law. No sooner is the eternal imported, even catapulted, into the world of men than it converts into a despotic law. In response to that law, Dante exposes the factor responsible for its imposition, namely a fiendish envy to resolve or consummate freedom once and for all, even as divine law itself is retraceable to a “first love” (*primo amore*—3.6).

By importing, nay injecting the eternal within the political, or, to speak Platonically, by imposing eternal *forms* upon the political arena, “the first envy” has converted evil from the status of eternal possibility to one of temporal actuality. Evil is no longer supposed to be a temptation we can transcend by facing it as a challenge on our ascent to the good; on the contrary, evil comes to appear as an irresistible weight (see *Inferno* 1.52) making all ascent impossible. Evil is the impostor pretending to stand at the gravitational center of our world, turning our world upside-down: rather than gravitating up-

wards to ever-vaster horizons of thought, human life appears gravitating downwards towards a terminal strangling of thought.

In falling *backwards* through the very passage through which evil has ushered into politics to subvert it, Dante’s pilgrim sets out to educate us to the heroism of the hound (*veltro*) capable of hunting the evil subverter out of politics and back into the underworld of eternal things (1.101-111). Throughout *Inferno*, we come to see for ourselves (beyond the initial limitations of 1.8-12 and 30) through what deviation from virtue the eternal can enter into politics. It is our lethargic abandonment of virtue (1.12) that invites the strict application of “absolutes” to manage political problems, or to mediate all human experience, thereby obscuring the *providential* agency of consciousness (thought, awareness, wakefulness), as opposed to any “subconscious” mechanism, as original mediator/medium of experience.

By forsaking a poetic education to virtue, we leave the “door” open to the enforcement of laws as *solutions* to the problem of freedom. The “eternal things” that for Virgilian poetry serve as mirrors to recover virtue, now become despotic instruments to dispense with and indeed abolish virtue as understood by Dante, namely as the effort to ascend to the good and rational hope, from fear “given” by dominating appearances and issuing out of a craving after infinite power (1.29, 41, 44-48, 54, 60-63—echoing St. Paul’s 1 Tim. 6:10).

It is not that Dante forsakes authority and power, but that he reads these as functions of poetry. Thus, comparing 1.104 and 3.5-6, we discern the creative trinity of power, wisdom and love overshadowing the nourishment of heroes feasting on “wisdom, love and virtue”: whereas divine law presupposes a power to gener-

ate a wisdom in which all human desire is consummated, Dante's poetic hero thrives at the heart of political life by moving from beautiful wisdom, to love, to virtue. Whereas, in the case of divine law, eternal love has, as it were, the last word (compare 5.78), in the case of Dante's heroic "hound," the last word is undetermined virtue; again, whereas formerly wisdom stemmed from power, for Dante's hero wisdom does not presuppose power.

The problem at hand is introduced by Virgil's formula concerning the divine conformity of power to will. Where Minos objects to Dante's poetic manner of accessing the underworld, old Virgil admonishes the mythical king not to ask for a justification for Dante's "fateful going" (*fatale andare*; V.22-24), beyond a will determining power, without presumably being determined by it. Yet, whose will is undetermined by power? Surely the will of a mind open to interpretation, a mind that wills not because it *can*, but for a *reason* beyond mere possibility.

In Minos's underworld, souls are determined as they lose discourse, or as discourse degrades into mere yelling against a loving coincidence of virtue and divinity (5.21-39, 66). Those who so yell ignore a virtue that is divinely sustained to "go" by "coming"—to ascend to the good *reflectively*, or by descending through *Inferno* (5.22 and 28):<sup>6</sup> as we are reminded by the dynamics of poetic projections and echoes exemplified by Canto 3, the power that "justifies" Dante is none other than a heavenly response to Dante's own will. Those who do not understand this are doomed to "submit reason to talent" (39), or to speak hedonistically (compare 94), thereby deserving being classed as "sin-

ners in the flesh" (*peccatori carnali*—38). Loss of rational discourse inevitably leaves us vulnerable to being engulfed by a tempest of physical determinations (5.7-10 and 31-42). Yet, Dante's message leads us to a further reflection. His recollection of "mythical" queens (Semiramis, Dido, Cleopatra, and Helen) suggests that authority is undermined where virtue is regarded as a function of love. Thereupon, reason or discourse decays into infernal yelling betraying incapacity of making oneself understood (5.76-87).

The souls Dante is addressing are waiting to "come" in response to Dante's desire, as opposed to "going" in response to the compulsions of a loftier love (76-93); yet, they "come" to Dante insofar as his desire is not contradicted, but somehow confirmed by authoritative love. Within a poetic context, pleasure regains dignity (73 and 88-94), if not as a guide to the good, at least as a healthy companion. When cast in a poetic light, pleasure is far from a damning entertainment, as would have seemed to Dante's new interlocutor, Francesca. The lady recounts her literary experience of being "strangled" by love into "one point only" (*solo un punto*), where love dies, as it were, coming face to face with itself (128 and 132-36). Indeed, in Canto 5, Paolo, Francesca's lover, appears as a mere echo of her love, a mirror trembling image that "cries" where his lover speaks (136 and 140).

*Amor, c' a nullo amato amor perdona* (134): the love that must be returned by the loved one is the love that loves itself. Graciously and piously (88 and 117) does Dante's poetry redeem that love, by showing that the death it leads to is not that of the mind, but that of the body as mind's self-determination in its own dream (106 and 141-42). Love lives on, as does civil life, beyond mere appearances, in the

<sup>6</sup> On the interplay of "going" and "coming" in the *Comedy*, see p. 150 of my "Christianity and Philosophy in Dante," *op. cit.*

context of virtue (44, 51, 90, and 129 after 3.1-3). To return to the early verses of Canto 5, the wisdom that Dante's hero loves is irreducible to a beautiful image of love, insofar as the truth about beauty hides as a virtue more lovable than love itself.

Dante's restoration of Virgilian virtue is key to his defense of wisdom against the temptation of reducing it to a powerful mirror of love. Such a "secularist" reduction would amount to the politicization of the sacred or eternal, on the one hand, and on the other, the alienation of love from reason; for, now, the hidden reason of things would be assumed to be resolved on the plane of given appearances. The classical *contemplative ascent to the good* is now replaced by the idolatrous descent into servitude as providing safety from the challenge of the ancient ascent. Here, people do not fear the obstacles to poetic indetermination and therewith to poetry itself, or to its exercise; on the contrary, people fear all that is even remotely reminiscent of poetry. People "married" to idolatrous love, love perverted from its proper end, look upon the love sung of by Virgilian poets—poets who are "faithful to love" (*fedeli d'amore*, as in *Vita Nuova* 1.20)—as a dreadful menace to be shunned, banned, forever abolished.

Dante's *Inferno* is filled with unnamed people, crowds unworthy of a name, turning their back on Virgilian poetry, out of fear. Fear is manifest first in terms of lethargic or passive abandonment (such as the one "mimicked" by Dante in the opening verses of *Inferno* 1), later in terms of outright violence against Virgilian poetry, and finally in the attempt to replace Virgilian poetry with an imposture that pretends to collapse all questions about meaning in "new" totalizing answers. The gravity of the sin or fault (*peccato*)<sup>7</sup> increases as

we move from 1. following distractions, as opposed to truth, to 2. turning against truth as inimical distraction from our pursuits, and 3. trying to replace truth with distractions, thereby claiming the status of truth for lies. The further we descend towards the epitome of evil, the narrower our "world" becomes, until our world is confined to our own self-determination. Thereupon we are Beelzebub itself, mindless, brutish body that is its own world.

As consummate manifestation of the absence of freedom, Dante's Satan reminds us that freedom belongs to the mind, rather than to the body. Freedom entails a place for the body to transcend/negate itself; when, however, if only through the mind, bodily compulsions replace thought, the world implodes, collapsing as all "metaphysical" questions had previously done. Our closure to "the beyond" has turned into closure of "the here and now" upon us: where the body is no longer integral to our challenge to rise to the beyond, the body, nay the whole universe of bodies, inevitably emerges as our prison (*sōma sēma*).<sup>8</sup> Thereupon, freedom is envisioned as utterly otherworldly, while tyranny and injustice appear as our necessary, if not altogether deserved present condition. There we linger, frozen as Dante's Beelzebub, as our own world, a world reduced to our own fateful self-determination.

Such a *fatalistic* conception of life is the foremost target against which Dante wages his "war" (*guerra*; *Inferno*, 2.4-6): the

---

derstanding of *peccato* ("sin") as "fault". Canto 5.7-12 sheds further light on the nature of the fault in question: it pertains to the reduction of the indeterminate to the determinate, or, to speak more loosely, of mind to body. The only serious way to avoid that reduction is to return to the active nexus between mind and body, namely *virtue*.

8 On the association "σῶμα σῆμα," see Plato, *Gorgias*, 493a.

7 *Inferno* 4.34-36 confirms Dante's precise un-

*Comedy* itself unfolds out of the poet's vindication of the body as a poetic "means" (*mezzo*) for "ascending" (*ascendere*) rather than as an obstacle making it impossible for us to ascend to the good.<sup>9</sup> To be sure, Dante's flight is not that of Icarus, for in the former case the upward journey is mediated by the "other" one of "descent" (*Inferno* 1.91). As Dante's account of Ulysses suggests, falling short of our ascending through reflection, all flights are doomed to inebriating foolishness (26.125). Ascending without descending is fighting against necessity, as Hamlet would do, having reckoned that "to be" is to oppose, not probe, the deep waters of death (1.19-27). Dante's Ulysses is overtaken by those waters, on his journey to reach and climb Parnassus, as Dante himself had barely ventured to do in the first Canto of *Inferno* (26.132-142). Anticipating the terms of Canto 28, Dante's Ulysses is, yes, keenly aware of the importance of returning to the sources of human society; yet the sailor has a static view of human nature (whence his "considerate," derived from *sidera*) as founded in an asocial principle (27.118-120): on account of Dante's Ulysses, beyond moral conventions (108-09, 98-99) there is no humanity; hence the substitution of "virtue and acquaintance" (*virtute e canoscenza*) for the triad of "wisdom, love and virtue" (*sapienza, amore e virtute*) that nourish Dante's hero in Canto 2.104. In Canto 28, "empirical knowledge" (reading 120 in the light of the *esperienza* of 116 and of the "worldly expertise" of 98-99) makes us virtuous without any mention of *love*. The "love" that binds Ulysses as an unpleasant duty (indeed a "debt") is not one that can conquer the "fire" (*ardore*) he carries within (95-97), a fire that Dante does not call "desire". The

Greek's *internal* fire is the materialist principle (whence the references to *legno*, or "wood") of the anchorite's "monistic" voyage from one to one (compare the *sol* of 116 and 101 in the light of *Inferno* 1.38, 60, 86 and, most importantly, 2.3). For Ulysses, the only company that counts, his only brotherhood (112) is as "small" (*piciola*—102) as is the time left before death (114-15 after 106), or the speech (*orazione*—122)—the one appealing to "virtue and acquaintance"—needed to render his "brothers" "pungent" (*aguti*—121, clarified by 27.58-59). Ulysses's loveless "science" is one demanding a whole lifetime of bitter sacrifices—through "a hundred thousand perils" (112-13)—leaving behind the condition of brutes (119) to reach the Sun itself (117, 125). Desire perfected in heavenly love yields to "fire" (visually, the punishment souls are subject to in *Inferno*'s eighth pit or *bolgia*) smothered under divine punishment, in a starless sea (127-29, 141-42). Neither desire, nor will, guides Dante's monastic-like Greeks, but a speech enflaming them (85-89) only to abandon them under the weight of an inimical divine *pleasure* (141).

We are here at the apparent antipodes of the "detachments" of Canto 28. For in Canto 26, language fuses two elements into one, rather than severing the "head" from the "body". Yet, Ulysses's synthesis comes at a dire price. With the Greek, "father(s)" (95 and 106) abandon their sons, returning—all professed intentions notwithstanding—to the brutish condition of cyclops, children of Neptune (119 and 141-42). The human father, we might say, forsakes his own children on the way to becoming a child to a divinity. The path the new child-to-be treads (his *camino*, after 2.5, after 1.1.) is made foolish by its having absorbed within itself a religious or pious dimension (83-90, again after 2.5),

9 "Christianity and Philosophy in Dante," *op. cit.*, 149-50, 153.

or for having replaced old family ties with a new covenant between the human and the divine. Having rejected divine transcendence, Ulysses considers the divine as material for empowerment, without “waiting” upon poetry (compare 67 and 116)—a problem stressed further in Canto 28—to illuminate the divine as *the good* that *fulfills* our experience, rather than merely adding to it if only in the act of shutting it within itself.

Dante’s Ulysses stands before us, not as a proto-modern conqueror of nature, but as a voyager who tries, and fails, to leave the human element behind while attempting to overcome man’s natural limitations. The overcoming of *our* natural limitations does not entail the conquest of nature *simpliciter*, but the emptying out or annihilation of the human *into* nature. On this account does Ulysses fail, forestalled as is his flight by a preemptive Neptunian strike relegating the sailor to the depths of the sea of death. What Ulysses achieves is not ecstatic self-transcendence, but burial into a sea of *impious* self-forgetfulness. In his unreflective eagerness to gain the heavens, he ends up—not altogether unlike the Glauco *Paradiso* 1.67-69—swimming among fish.<sup>10</sup>

Prior to ending up in Dante’s *Inferno*, the fire animating the *materialist philosopher* is overcome by the element of water. Somehow, the element that had promised to free Ulysses’s brotherhood converts into the element that imprisoned it. The *apolitical* promise of freedom—the promise based on a materialist conception of humanity—ends in outright enslavement. To

10 We are confronted with a double confusion of roles, here: while attempting to unite sublimely with his heavenly God, Dante’s Ulysses turns into a brute whose unheavenly God appears as a *new* Neptune who has lost all affection for cyclops. The new, *Christian* Neptune wants us to be neither brutes, nor angels.

trust that promise, to leap faithfully to it, is folly (26.125).

Decisively worse than folly, however, is a madness (*mattia*) by which we seek to reduce virtue to a determination of thought, as if the means through which the indeterminate is determined could be determined.<sup>11</sup> For those “means”—as the “infinite way” that leads from soul to body—resist any and all determination. Whereas the ancient “foolish flight” from determination to indetermination, or from certainty to uncertainty—a flight entailing the severing of ordinary speech (our very tongue, or *lingua*) from the uncertain (compare 28.4 and 101)—is redeemable in the medium of poetry (which ultimately allows us to discern the divine within the human), the modern “madness” (*mattia*) of moving from the indeterminate (mind) to the determined (body) is patently unredeemable, pointing as it does to evil itself. When all is said and done, the “madness” Dante rejects unqualifiedly amounts to a rejection of the *poetic* interiority or *true life* of things, coeval with the upholding of the “outward” (*fuor*) as the only reality (compare 28.36 and 79); whence Dante’s zombie-like characterization of the mad in Canto 28. For the zombie is a living-dead, someone whose inner life has been emptied out into monstrous exteriorities.

The term “mad” appears emblematically in *Inferno* 28 associated with foulness (111 after 26). We are in the Canto where Mohammed emerges in the formal context of the problem of schisms (35), primarily those between a “perforated” (viz., *forato*) authority (viz., *capo*) and the deeds that are supposed to follow from it, but that die where, through deception, they are cut off from their chief, living spring (107-09).<sup>12</sup>

11 “Christianity and Philosophy in Dante,” 168 (with reference to *Purgatorio* 3.31-40). On “madness,” see further *Inferno* 11.82-83 and 20.95.

12 Dante’s *forato* calls to mind at once a po-

As for the “head,” this will speak “narcissistically” (30.127-29) to light itself up (or impose its own blinding light upon us)—as the *lucerna* or “lamp” of 124—rather than to illuminate our certainties, now seemingly disconnected from their “uncertain” ground (4, 101), most notably where our certainties concern the covenant between authority and its subjects.<sup>13</sup>

The distinctively cryptic character of Canto 28 is accounted for by the subject matter discussed, namely “division,” both political and metaphysical/ontological, but also *between* the political and the metaphysical, two planes originally bound by speech. More precisely, the philosophical and the political, as reason and authority, are separated from each in the absence of the *poetic* way of speech that Dante sets out to revive *in us*.<sup>14</sup> The abandonment of Virgilian poetry carries with it an emptying out and truncating of speech with respect to *meaning*, or substance. The discourse (*sermone*) of Dante’s contemporaries (4-6) remains cut off (compare 4 and 101) from both political and philosophical problems, guided by the fraudulent advice (*consiglio frodolente*—27.116, anticipating 28.136) of *settling heavenly and earthly problems*

political context (*forum*) and the “point” through which the indeterminate is brought to bear upon our lives, in the guise of divine law.

13 On the *uncertain*, compare 124-26 after 1-6, and 118-19; on the “physicalist” “flattening” of words, compare the *parole* of 28.129 and 30.129.

14 In pointing to *logos* (reason) as the original articulation of *nomos* (law), Giambattista Vico confirms Dante’s intimations of a poetic *coincidentia* of metaphysics and authority, or law vis-à-vis which philosophy acts as immanent “jurisprudential” interpretation. The discovery or rediscovery of metaphysics as the *legal* foundation of politics is an essential ingredient of Dante’s (and Vico’s) antidote against the mutual alienation of philosophy and politics. See my “Epistemology’s Political-Theological Import in Giambattista Vico,” in *Telos* 185 (Winter 2018): 105-27.

once and for all (cf. 27.103-04, anticipating 28.41-42), and this by cutting the two off from each other (27.100-11, again anticipating 28.136). Or more precisely, the bond between the heavenly and the earthly is conceived sophistically, after the “logic” of diabolical mercenaries (compare *Matthew* 16:19 and 27.103-05; see further *Inferno* 27.113-23 and 28.37-42). The fraud underpinning the foul alliance of empty minds and crippling bodies is represented most vividly by Mohammed, whose body is shattered, altogether “broken from chin to where it farts” (compare the *mento* of v. 24 and the *bugiardo* of v. 16; reading the *si* of 24 reflexively, in the light of 23). Even as Mohammed stands entirely exposed to Dante’s vision (28 after 22-24), the founder of Islam “inspects” the poet, “and with hands opened his chest / saying:

Now, see how I detach myself! / See how distorted is Mohammed! / Before me [*Dinanzi a me*], goes weeping Ali, / hollow his face from chin to cute tuft. / And all the others that you see here, / sowers [*seminator*] of scandal and schism [*scisma*] / were living [*fuor vivi*], and thus are they so hallow. / A devil is behind here [*qua dietro*] that splits [*accisma*] them / so cruelly, by blade of sword / sending each again in this queue, / when we had turned on the painful paved road [*strada*]; / for the wounds are closed again / prior to others’ before [*dinanzi*] going at them again... (28-36)

Mohammed’s capacity to “detach” himself distorts his name, or his appearance in the eyes of others, most notably all of his followers. He is not, however distorted in the eyes of poets who see right through him and who, unbeknownst to the otherwise suspicious Prophet of Islam (29), “attach” themselves to all of his insides (28). The poet will see that Mohammed, who stands here for divine law (his “*dinanzi a me*” of 28.32 repeats the words engraved on the door of divine law, of *dura lex*, in *Infer-*

*no* 3.7, 11-12), is inwardly dead. In the context of poetic allegories, what Islamic law is empty of is Virgilian-like poetry, the living nourishment (*vivanda*, after *Convivio* 1.1.11-13) that in Mohammed is replaced by “the foul sac / that makes shit of what is guzzled [*si trangugia*]” (28.26-27, best understood in the light of 78-81, referring to a stone-filled sac in which corpses were thrown at sea by a betraying evil tyrant, “near Catholic”). The victuals (*vivanda*) in question (58, anticipating the “fasting” of 87), are mentioned in relation to Dolcino Tornielli, leader of an apostolic movement condemned as heretic by the Catholic Church (55-60): Mohammed himself likens himself to Dolcino who could have spared himself a mortal defeat in Novara, had he only “armed himself” with *vivanda*.

The problem of “arms” and “victory” appeared first in the introductory verses of Canto 28, where Dante introduces his central theme. There, in the context of deceits (*bugiardo* / *ciascun Pugliese*—16-17), we find that, “unarmed the old Alard did win” (*sanz’arme vinse il vecchio Alardo*—18)—a verse followed by a reference to the bore and the severed (“what bore [*forato*] limb and what severed one”—19). The piercing, in turn, introduces a shattering that leaves hollow (23 and 33). Yet, Mohammed’s body is not simply empty, since it visibly contains a bag of “shit” (*merda*) made of “what is guzzled”. However, Dante’s formulation, here, is ambivalent, since his *si trangugia* is set among various instances of pronouns in the reflective sense (15, 23, arguably 24, 28, 30, etc.). Were we to read *si trangugia* in a reflective sense, Mohammed’s stomach would be “guzzling itself”, thereby producing “shit”. The flesh would not be nourished by the *living food* (*vivanda*) of poetry, but by itself, or by dead meat.

As a shattered barrel, Mohammed’s

body is “broken from chin [*mento*] to where one farts [*infin dove si trulla*]” (24). While Ali is “hollow” from his *mento* upward, Mohammed is “broken” from his *mento* downward, “ending in” (*infin*) the place where one farts, or, indeed, where his own *mento* ends in “hot air”. Is Dante’s *mento* (24, 33)—which could also mean “I lie”—a subtle reference to the *bugiardo* of verse 16? Is Mohammed to be understood, as a “windbag,” if not as an outright “bag of shit”? Mohammed’s *mento* (24) would then stand significantly midway between the deceit of the aristocracy of the Puglie (16), in southern Italy, and the *lie* or “deformity” (comparing 31 and 33) followed by Ali. The poet would thereupon be exposing a lie pertaining to the problem of “detachment” of the head from the body, a lie represented most incisively by the troubadour, Bertran de Born, in the final verses of Canto 28. There, the head is lifted high above the body, reminding us of the *test’alta* of the lion of Canto 1.47. In the case of a head or chief (*testa* or *capo*) lifted forcefully high above the body, authority stands divinely “detached” above human deeds, as an “ill seed” (*mal seme*) yielding death, rather than life; tribal warfare, rather than civility (108-11).

Dante’s *mal seme* echoes the schismatic *seminator* (“sower”) of verse 35, just as the “death of your stock” of verse 109 reminds us of the son (*figlio*) of verse 136, no less than of the *theological* “son” alluded to by verses 125-26. The theological implication—and *moral* of the story—is striking: the father/head detached from the son/generation “went about as person foul and mad” (*sen gio come persona trista e matta*—112), where “foul” brings to mind Dante’s association of the predicate to “shit” (26). Yet, Dante’s message reaches farther, insofar as his task is to battle for poetry as he understands it. In Dante’s

own poetic context, Islam signals the death of poetry, a death *qua* silencing that the *Comedy* counters in the act of reviving a classical, Virgilian way of speaking entailing fruitful *dialogue* between “head” and “body,” as between Father and Son. Where Islam “detaches,” Dante “attaches” (28 and 30); where Mohammed’s words betray a *dead* content (whence the allusion to windbags), Dante’s words encourage us to attain to a “full experience” (*esperienza piena*—48) of the relationship between the heavenly and the earthly—an “experience” that entails the “waiting upon” and reopening of questions/problems that, in Islamic quarters, would otherwise tend to be systematically smothered, as “wounds,” even before they are asked.<sup>15</sup>

*Inferno* 28 stands as complex intimation of the end, not only of *Inferno*, but also of *Paradiso*, where the most important question pertains to the relation between *disio* and *velle*—between Son and Father. Poetry emerges as communication between the human and the divine; the poet, as interpreter, reminds us of Hermes/Mercury, mediator between Gods and Men (a function vigorously vindicated in *Convivio* 1), inviting recognition that it is through poetry alone that we partake in the divine.<sup>16</sup> The *Comedy* as a whole, but most

remarkably in its concluding tercets, reconciles divine will (*il velle*)<sup>17</sup> and human

---

the former as stage for the latter, *provided* that the original dignity and function of poetry be publicly recognized. Dante’s hero is not fighting to replace one clergy with another “Masonic” one (*contra Aroux, Guénon, Rossetti, Valli, etc.*), but to illuminate religious authority as providential guarantor, even *divine image*, of the proper *telos* of poetry. In this respect, the Catholic *pontifex* (Pope)—paradigmatically, St. Peter—emerges as eminent metaphor for the true bridge between heaven and earth, much as the true Lucifer is cleared of all charges as the most legitimate of poets (see my “Dante’s Statius and Christianity,” *op. cit.*). The real challenge is not, then, to distinguish Dante’s poet from Church authorities, but to discern how the former is reflected, darkly, as in an ancient mirror, in the person that the *pontifex* most formally represents.

17 Where, in *Paradiso* 33.143, Dante writes, “il mio disio e ’l *velle*,” many translators (Hollander, Langdon, Longfellow, Mandelbaum, C. E. Norton, etc.) have mistakenly reduced Dante’s “il *velle*” to Dante’s own “will,” discounting the absence of “my” before “will,” as well as the Latin form of the term *velle* (in Italics—cf. the Petrocchi edition). In his most pious 1901 translation, Rev. H. F. Cary (Chicago: Thompson and Thomas) omits “my desire” altogether, in favor of, “the will”. A fair concession to Dante is a comma that James Ford placed in his 1870 translation (London: Smith, Elder and co.) between “my desire” and “and will”. In explicating the passage in question, in his 1481 *Commento* to Dante’s *Comedy*, Cristoforo Landino is keen upon stressing the coincidence of Dante’s will and God’s own, no less than Landino’s own lack of “power” to “interpret and disclose” the “highest senses [*altissimi sensi*] hidden under poetic veils in this *Comedy*”. Landino’s piety is ostensive key to Landino’s commenting that, lacking in power, Dante’s desire could not “comprehend infinity” (*comprendere lo infinito*), or “contemplate to perfection the Trinity”. *Ergo*, Dante’s desire would be justifiably overtaken by “another will” (*oltra volontà*) making Dante say, in effect: God wanted me “to want what is within the limits of my power” (*a volere quello che io potevo*). In his 1856 “Socialist” reading of the *Comedy*, E. Aroux reads the final verses of *Paradiso* as confirming that lack of

15 Compare 41-42 and 27.103-04; on Dante’s waiting-in-doubt, see 43-48 and 97-99; on the “poetic” nature of Dante’s ground/cliff, compare 27.134 and 28.43: whereas Mohammed’s “brokenness” ends up in flatulence, Dante’s musings end up upward (compare the *infino* of 27.134 and 28.24), as he “waits” to reach the last verse of *Inferno*, where poets return to see heavenly lights (on “death,” see further 45, but also 49-51: it is *not* “true” that Virgil is dead, insofar as Dante speaks in him; indeed, Virgil lives in Dante).

16 In teaching that communication between divinity and humanity is nothing other than poetry (we may speak of a veritable *coincidentia* of the two), Dante does not invite the replacement of religious authority by poetry, but the restoration of

power convinces Dante to bow to the *velle* as divine will (*La Comédie de Dante, Traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit*. Paris: Héritiers J. Renouard, 1856; p. 1254). In his 1837 edition of the *Comedy*, Niccolò Tommaseo reads our passage in terms of the *object* of Dante's desire and Dante's own will, suggesting, in a "Romantic" spirit, that Dante's "desire" is "with respect to the object," while *velle* is to be understood with respect to Dante, where the *voglia* of *Paradiso* 33.141 would be the "object" of desire. On the other hand, the *Ottimo Commento* of 1333 ignores the question of "desire," stressing that in the closing verses of the *Comedy* Dante is to be understood as *feigning* poetically. Other early exegeses, especially the Latin ones, such as Pietro Alighieri's "*comentulum*," appear extremely, not to say submissively apologetic in the shadow of Christian "Law" (*Lex*). Pietro's comments, in particular, centering upon the relationship between Sun and Father in the Trinity, indicate that Dante's "lightning bolt" (*fulgore*) is the "divine revelation" (*revelatio divina*) that responds to Dante's lack of power, determination, or even inclination to "speculate and contemplate" the infinite. Less pious and more recent "Christian" readers have proposed a compromise. Charles S. Singleton (*contra Bruno Nardi*), for instance, has Dante tasting infinity for "ever so brief a moment," before falling back into our mortal condition. On Singleton's account, Dante's desire is satisfied in "a will that is both human and divine" (*The Divine Comedy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970-75). The will represents, then, the attainment of the object of desire (or the act in which the object is attained), so that human desire is complete in the divine will. Here, Singleton refers back to *Paradiso* 15.73-81 and 28.109-11, which, however, appear originally in a poetic context: Singleton misses Dante's appeal to *poetry* as medium/pivot between 1. our natural desire or "good want" (*buona voglia*—*Paradiso* 28.113) and 2. divine grace. The latter, as Dante intimates already in *Inferno* 1.121-34, responds *poetically* to the former (on the question of poetic projection into the divine, compare *Paradiso* 28.129-135 and *Inferno* 2 as a whole; in *Paradiso* 15.70-81, Dante is raised above sheer mortality by poetic wings, or "feathers" as verses). In this respect, poetry or Virgilian "reason" is *not* resolved in a divine vision simply "by grace

desire by mythically raising the latter to the former—thus *rooting* the human in the divine—in a providential act that *ipso facto* calls Dante back to his (and the reader's?) proper mission as Socratic pedagogue.<sup>18</sup> Not Islamic law, nor even the authority of the Catholic Church, including that of its Saints and Doctors, but *Virgilian poetry* in a Christian garb is the master key to harmonizing the father's will and the child's desire. For it is classical poetry's prerogative to maintain questions of the upmost importance and danger *open*, against the grain of any and all compulsion to settle them even and especially before they are ever asked.

Ironically it is Christianity itself that opens the door to Beelzebub, by unwittingly inviting questions concerning the Incarnation. In *Purgatorio* 3, Virgil himself invites us to discern a similitude between the body's shadow and the birth of Christ (16-39). The doctrine of Immaculate Conception is not to provide us with the *reason* for the soul's incarnation; it is supposed to merely redirect us to the *poetic* ascent from the *fact* of the incarnation (the

---

descending" (Singleton). Where Dante's "own feathers" (*proprie penne*—*Paradiso* 33.139) lack power, a higher power is supplied in response to a poetic invocation. The "feathers," or *verses*, must be attributed, not to a mere mortal, but to a grace that descends in response to a desire that ascends. That is why beatitude ("the act of vision") is commensurate to the desire that ascends (*Paradiso* 28.112-13). The whole *Comedy* is an exercise leading progressively (*di grado in grado si procede*) to a consummate projection (114).

18 On account of our present discussion, although superficially on the mark about the crucial importance of "love" in Dante's alternative to his Ulysses, Scott F. Crider is finally entirely misleading (misleading with respect to both ends and means) in accounting for Dante's pedagogy. See Crider's 08/21/2021 "Saving Pedagogy: Dante as the Poet of Education," at <https://www.thepublicdiscourse.com/2021/08/77175/>.

*quia of Purgatorio* 3) to the good itself (*Inferno* 1.10-18). Indeed, those who read the Christian doctrine of the Incarnation as accounting for the soul's fall into its bodily shadow are terribly misguided and misguiding. Against their madness (*mattia*), Dante sets out to educate us to a classical flight to divine light, *in the medium of poetry*. Dante's poetic corrective to the "hubris" of ancient natural philosophy's solitary ascent to infinity is also Dante's preferred weapon against the worst form of madness we encounter in the *Comedy*, namely the madness of people who *use Christianity* to seek the reason for our "Fall," measuring the distance from infinity to finitude (*Paradiso* 5). That measurement calls forth the freedom-crushing imposition of infinity upon finitude, proving even more inimical to freedom than the foolishness of pagans trying to reach the heavens through their own powers (Horace, *Odes* 1.3.38). The pagan's effort to free himself from the determination or limits of experience does not beg for Christians using their Revelation as lever to *confirm* our experience, our *empirical incarnation*. The "metaphysical" confirmation of the empirical does not constitute, for Dante's pagan, any improvement upon natural philosophy. What the pagan "fool" begs for is poetry's mediation of determination and indetermination, rather than any super-determination established by bringing the indeterminate to bear upon ordinary experience. Accordingly, rather than confirming or "proving" our sense-experience, Dante's *Christian* poet confirms the goodness of the foundations of experience and thereby the legitimacy of the philosopher's desire to rise above, even escape "the flesh" (*Inferno* 1.132), provided, however, that the heavens not be sought by abandoning the earthly. Dante's poetry educates the philosophical "mountain climber" to recognize the *providential* nature of the earthly. Far

from imposing themselves as mere obstacle to our ascent to infinity, our determined experiences serve as *poetic* "material" (*legno*) the molding of which constitutes our *proper way* to ascend.<sup>19</sup>

In ascending to a "full experience," Dante shows us that experience is, as it were, divinely predisposed for poetry's intervention. Otherwise put, poetry is divinely backed. There is then no sense in forsaking poetic fulfillment in the name of God, as does the Muslim eviscerated zombie in *Inferno* 28. The Muslim God confirms our experience in the flesh, rather than in poetry. He confirms our place *on earth*, if only via a promise of heavenly rewards; he does not confirm our own capacity to rise above the earthly *independently of any supernatural intervention*. On the other hand, rather than confirming the reality of our being-incarnate, Dante's God confirms the capacity of poetry—our capacity as human beings—to shape our experience into a mirror of divinity, or to be more precise, into a stage of *reflective divination*.

The *Comedy* as a whole guides us to recognize poetry as a mirror of divinity: through poetry man converts into that mirror, so that when looking upon man we see nothing falling short of a divine person. The human and the divine look at each other as son and father *in the medium of the poetic mirror*, a "reflective stage" that is none other than the poet's own work. Whence the concluding verses of the *Comedy*:

As is geometer who fixes himself totally upon measuring the circle, / incapable of contemplating again that principle whence his lack, / such was I before that

19 Consider Giambattista Vico, *Principi di Scienza Nuova* (1744), Book 2, "Of the Elements," 4: "Philosophy, so as to aid Humankind, must uplift and sustain fallen man, not rend his nature or abandon him in his own corruption".

novel vision: / wanted [voleva] he to see  
how image rejoins [convenne] the circle  
/ and how it fits within it; / but *his own*  
feathers were not for that: / except that my  
mind was percussed by a bolt / in which  
its wish arrived [venne]. / Here lofty fan-  
tasy fell short of power; / for what turned  
already my desire and the *will*, / just as a  
wheel that equally is moved, / was the love  
that moves the sun and the fixed [altre]  
stars. (133-46)

*Inferno* 26 helps us read the final tercets of the *Comedy*, where Dante is a new Daedalus projecting his finitude into infinity, incapable of contemplating “again” the principle of his finitude; such are the limitations of the Christian troubadour (hence Dante’s *ritrovare*) who stands before a “novel vision”. He justifiably wanted to see *how* (compare *Purgatorio* III.37 and *Paradiso* XXXII.66) the image of man conforms to infinity and *how* it reaches infinity: what renders finitude and infinity commensurate is to be understood as what allows the finite to attain to infinity. As *Inferno* 1 had intimated (anticipating, for instance, *Purgatorio* 32.68), the poet does not seek to *know* the way back to finitude—that is, to measure (and thereby somehow *justify*) the *evil* “passage” from infinity to finitude—but the way *out of* finitude: not the way *into* “the dream” of mortality, but the way out of it, even as the “point” through which we enter, somehow—poetically—coincides with the one through which we transcend death.

Dante’s poetic transcendence of death is perfectly compatible with Dante’s acknowledgement that knowledge of the distance between finitude and infinity, knowledge of that which would allow the poet to fly to infinity, cannot be man’s own, since what is needed to reach infinity is the infinite *power* that man must fall short of. Not our own “feathers,” but God’s own would be needed to carry us to

infinity, thereby rendering our body commensurate to our mind. Yet, here stands an instance of *Dantesque irony*, for—repeating the “projection” experiment of *Inferno* 2—Dante’s mind is shaken by a bolt of lightning *responding* to the mind’s wish. There where Dante’s *metaphysical imagination* lacks power, the power of divine love intervenes to project the poet’s desire into the infinite or “circular” motion of the divine, *general* providence governing the universe as a whole. The *poetic* projection of a poet in his muses is then *propaedeutic* to a *divine* projection of the poet in a divine mind that will, henceforth, respond to the poet’s wishes, by raising his name to the heights of heavenly fame (after Cicero’s *Somnium Scipionis*). Here, the poet’s desire turns into divine will, moved by divine general providence. It is God himself who converts the poet’s desire into a divine will; yet again, here God acts *in response* to the poet’s wishes. The poet has succeeded in reaching infinity by calling upon a higher power to convert or perfect the poet’s desire into a divine will, which is to say a desire that keeps on living in the attainment of its object. Not any will, but *love*—shows Dante, at last—is the prime mover: the love in which desire has “totally” projected itself, if only for the sake of being called *back* to retell its “story,” thereby exercising the *prudence* (representing *special providence*), poetic strength, or *virtus poetica* needed to convince God to do our bidding (see *Monarchia* 1.11, where the highest ruler is defined as “servant of all,” or *minister omnium*).

Dante has shown us, not merely that poetry is the providential mirror of divinity, but that divinity itself is the mirror of poetry. As father and son, God and Dante stand as intimate, natural allies.<sup>20</sup> General, divine providence provides cosmic sup-

20 See again *Inferno* 28.136-41.

port, not for our earthly, all-too-unpoetic pursuits, but for poetry as *special* providence. Accordingly, Dante's divine love does not move—or care for (*pace* Gilson)<sup>21</sup>—*men*, but stars, including the ones that ancient lore contemplates as “fixed” in the highest of heavens. The whole *physical* universe now stands under the jurisdiction of a love—not a will (*velle*)—responding to purely poetic pursuits. Human or political affairs are not guided by any true divinity, but by poets who may or may not be enlightened, or awakened to the good/proper *telos* of the human being as such. *The divine* guides politics only as a will in which unenlightened poets have the tendency to rest their own wills.<sup>22</sup> In Socratic-Platonic fashion, Dante exposes the lie of any divine will believed to rule over human affairs. That will is none other than the mask of unenlightened men, men who, unaware of their own *poetic* nature, believe themselves lost in flesh (thus in a world of appearances) and, as such, incapable of saving themselves from bodily passions. Retreating from the challenge of poetic *freedom*, they conceal their inadequacies vis-à-vis totality—inadequacies entailing at once ignorance and fear—by submitting their own will to an incomprehensible one

21 Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris : J. Vrin, 1932.

22 Giambattista Vico, *Scienza Nuova* (1744), Book 2, “Of the Elements,” 9: “Men who do not know the *true* of things, confide in the *certain*; so that, being incapable of satisfying the *intellect* with *science*, at least the *will* rest upon *conscience*” (*Gli uomini, che non sanno il vero delle cose, procurano d'attenersi al certo; perchè non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza*). Men who, as brutes, betray poetry, having no power to attain to heavenly knowledge (that is, to overcome their mortality), hide in “conscience” as “what is hidden in man” (*'l nascosto degli uomini*), relying on a divine will to provide for their lives (Book 2, “Of the Method”).

providing (incomprehensibly) for their survival.

By rendering God's will, not merely that of men, subservient to *general* providence (as to a caring mind reigning over the Whole above most human concerns), Dante *justifies* the poet's desire above any and all detractor. God himself is not a will in which the poet's desire is to rest, but a cosmic “care/love” (*caritas* as *amore*) otherwise indifferent to human affairs, that harmonizes man's natural desire and any divine will: the object we tend towards is now at peace with the self-determination of the object itself. No longer alienated from its object, desire bespeaks it as its own foundation. Whence the “conversion” of desire, entailing love's “turning” of desire and will into each other, in a “wheel” (*rota*) whereon desire is wanted by its object literally “with equal mind” or *igualmente* (*Paradiso* 33.143-44).

At the central pinnacle of the *Comedy*—a *sacred* center, no longer “marred” in the valley of mind-numbing darkness (*smarrito*), as the “center” (*mezzo*) in the opening verses of *Inferno* 1—we are told that, when desiring, we are *called* to respond to the good, not as an object outside of desire, but as an object internal to desire, indeed as the immanent fountain of all desire. Unlike any will asserting itself over desire, the *Comedy*'s will wills desire itself, as it were, yet not as mere “legal” guarantor of desire (Ibn Rushd),<sup>23</sup> as if the highest will, or act of self-determination translated into *freedom for the sake of freedom*. The harmony invoked by Dante entails the “liberation” of freedom from all self-referential impulses, all tautologies: the “point” where will is in harmony with desire is the point where the will is opened

23 Averroës, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translation, with Introduction and Notes by Charles E. Butterworth. Chicago: Chicago University Press, 2001.

to desire, called to let itself be called into question by the poet's desire of wisdom. Love calls the will to expose itself, just as it calls desire to turn to the depths of the will. Having been granted a supreme *nihil obstat*, the poet's freedom comes of age as divinely blessed *virtue*.

Elevated to the circular, infinite motion of the heavens, desire is *eo ipso* promoted to the role of universal model inviting the reader to relive the ascent to indetermination, particularly lest he be tempted to seek a good reason for our earthly condition. The mystery of our "fallenness"—indeed, of any passage from the indeterminate to the determinate—is left intentionally, not only unsolved, but ostensibly unaddressed.

Dante calls us *away from* the Faustian "cupidity" (*cupiditia*—5.79) of *solving* the mystery of all things: the *Comedy* as a whole runs against the compulsion to grasp the reason of determined beings, or to fully account for the *existential* passage from indetermination to determination. The drive to "measure" the distance from the infinite to the finite, as from mind to body, or from circle to center, is a *distraction* from our *natural desire* to rise to a good above all determinations, even as these are not to be understood as obstacles, but as vehicles to the good. The wisdom or knowledge Dante invites us to rise to does not pertain to anything falling short of *the good*. Indeed, any restriction of knowledge to the "genesis" of things—as to their coming-into-determination—will be retraceable to an *evil* principle. The only just "archeology" is the *poetic* one awakening us to *the challenge of freedom* Platonically understood.<sup>24</sup> Knowledge alone cannot return to the good itself; it cannot account for, all the less "justify"

<sup>24</sup> See my "Knowledge and Evil" (June 14, 2021), at <https://voegelinview.com/knowledge-and-evil/>.

our present condition: the problem of injustice, nay of outright evil, is irreducible to that of ignorance. The *Comedy* does not invite knowledge of, but escape from evil (*Inferno* 1.132). Knowledge as such culminates, not in any exhaustive account of things, but in a *likeness*, a beautiful stage (as an Earthly Garden) for the cultivation of virtue. Not knowledge as such, but virtue rises to the good itself (virtue's own perfection), the ascent to which will, accordingly, require, besides even the best of instructions (Virgil) and the loftiest of visions (Beatrice), a *choice*.

Are we to conclude that the good itself is not so much the object of knowledge, as it is the object of a choice? Does Dante call us to take a leap of faith beyond all intelligibility? The concluding verses of the *Comedy* suggest otherwise. In *Paradiso* 33 (confirming *Inferno* I.129), the wayfarer is *called*, if only in loving response to his own desire, to rise from determination to the movement of the highest heavens, or to the loftiest sphere of intelligibility. Dante's poetic persona does not simply will itself into the heavens; these raise him to them in response to his truest desire. Otherwise stated, the poet has chosen a *way of life* whereon we actively wait for divine providence to respond to our deepest inclinations. The good is what we chose to *receive*, as opposed to choosing to *grasp* it, as modernity's "leaps of faith" would suggest.

Dante's Christianity pleads for waiting (as *Inferno* 28 intimates), waiting upon the echo of our most wholesome desires to reach back to us from the heavens.<sup>25</sup> Thus does waiting for a divine response to our prayers make eminently sense in a poetic-philosophical context. Thus, too, is the foolishness of man's aspirations redeemed,

<sup>25</sup> See my "Dante's Statius and Christianity," *op. cit.*

out of the ashes of “dead poetry,” by the *living word* of a *Comedy* that testifies to and indeed represents the agency of the divine in the human. In what sense is the divine incarnate in the human? In a *poetic* sense, on Dante’s account; in the sense that poetry translates *general providence* (the love that moves, or unsettles heavenly certainties, themselves) into *special providence*, or onto the plane of properly human experience, the fullness of which—as we have seen—includes, not merely outward “historical” appearances, but and most importantly the *poetic* depths of our empirical world. In revealing the divine within the human, or at the heart of the path of our life (*cammin di nostra vita*), poetry offers itself, its “living word,” as the proper context of man’s encounter with the divine. Where Christianity teaches that the divine makes itself human, Dante, with more precision, shows us that the divine makes itself human *in a poetic context*. The divine agency that is supposed to descend from the heavens, emerges here as having inhered within the human all along and thus even prior to the divine’s first appearance in the heavens above us. In this respect, the Gospels *according to* such and such a man are *truer* and more *primordial* than any Quran according to God himself.

What is at stake here is, once again, the primacy of poetry over any speech purporting to represent the divine *outside* of the human, or as descending upon the human from without, and thus as revealing itself, not merely “*in the flesh*,” but *in the context of flesh*—not as that which animates the flesh, but as someone *fallen* within flesh. Dante’s poetic hero does not *fall* in the flesh, but *rises out* of it, if only to hide back within in—if only after having left a bright sign of himself *in the heavens*. In Dante’s poetic context, Christianity’s “Resurrection” does not pertain to what a vulgar

eye would assume it to pertain, namely a fate subsequent to a *Fall*. The *Comedy* presents itself as a prophecy for *every poet*, every *being* who rises to the poetic life *at the heart of our daily life* and as its proper *motor*. The Resurrection will then pertain to the resurgence of poetic agency from within human nature. “God descending within Man” will be a merely provisional, *pagan* manner of speech. The descent is possible as a *response* to God’s original *inherence* in Man: God “descends” much as Plato’s “Ideas” descend in the human world upon being called there by Socrates, according to Cicero:<sup>26</sup> they are testified to as having been here, all along. Christianity would then testify to God’s *belonging* within the human, rather than merely entering it for a short while—even when Christ is said to rise from the dead and ascend to the heavens; for, in the context of the *Comedy*, rising from the dead is rising from a world in which poetry has been obscured, into a world into which poetry is gloriously vindicated.

As a “concentric” poet of *return* (Montale),<sup>27</sup> Dante does not merely explore the world; he *discovers* it, if only in the mirror of his poetic tropes, his “findings”. Dante’s *trovare* takes place in the context of an ascent *through doubt*,<sup>28</sup> ending in a return to the “center” of things purged of diabolical obscurity. At the end of his “otherworldly” journey, Dante has not moved an inch away from the beginning; he has merely moved back to where he has always stood, to awaken to the nature of his place. He faces

26 See my “Mastery of Nature” (Part 1), in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 45.2 (2019): 223-47; 247.

27 Eugenio Montale. *Sulla Poesia*. Giorgio Zampa, ed. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1976; 17.

28 On the cardinal role of doubt in the *Comedy*, see my “Christianity and Philosophy in Dante,” in *Mediaevalia*, 42 (2021): 143-86.

no new problems; he leaves none behind. Yet, he has now one crucial advantage with respect to *Inferno* 1; for throughout the *Comedy* the wayfarer has learned about the *medium* or “middle” (*mezzo*) of experience, and he has practiced confronting that “middle,” *living* that “middle,” lest his experience be depleted by alien or foreign mediums. The poet has come fully of age as “the unerring mind” (*Inferno* 2.6) mediating his every experience. No longer vulnerable, as his Francesca, to be duped by poets—mistaking windmills for giants, or clouds for dragons, as Cervantes’s Don Quixote—the “resurrected” or fully educated Dante stands outside of the City-as-Cave, into the City *as it is*, in the light of *the good* and thus as a world of *meaning*, a world in which the quantifiable is always and only a function of unquantifiable quality.

The *Comedy* educates us to a science (*scientia* as knowledge) of quality, vis-à-vis which any science of mere quantities must remain a mere shadow of science, if not a patently *pseudo*-science. Though Dante has yet to confront himself with the “new science” of Galileo’s century, he shows to be fully aware of “literalist” tendencies inherent in human nature to *abstract* quantities out of significant Wholes, thereby reducing meaning to a function of what our own Age would call, manageable data. Dante opposes unconditionally any conception of knowledge on account of which knowledge pertains to mere-appearances. Such a conception is represented strategically throughout *Inferno* and finally retraced to the “first envy” symbolized by Satan’s monstrous body. Whence Dante’s rejection of enquiries into the manner (*come*) in which the mind determines itself “physically”. While favorable to finding the “point” through which the indeterminate enters into a

world of infernal determinations, Dante rejects any “science” pretending to have, in principle, solved the problem of evil—all the more given how short the step is from the “science” in question to the rise of a cast of priests or prophets convincing legions of perplexed people to shun Dante’s poetic education in favor of training into mastering *means* to bridge the hiatus between infinity and finitude. For, the passage from mind to body being unconscious—entailing as it does the mind’s falling asleep, only to “find” itself lost in its own dream—knowledge of that passage will not pertain to the meaningful or intended, but to the *mechanical* (evil’s irreducibility to ignorance does not exclude ignorance as *necessary* condition for evil-doing). Now, Dante turns away from any knowledge of means independent of *pre-given* ends. Though aware that the ascent to the heavenly ought to proceed through a heroic descent into a world in which ends are disclosed only in the mirror of means, including the most monstrous ones, Dante calls us systematically to flee the temptation of accounting for our present, existential condition in terms of means, or “genetically,” as if we could “reconstruct” ends, step by step, by building on means alone. Means are to be met in the context of the discovery of ends, not the reverse. Education is then primarily education to ends, not instruction abstracting from any moral question, thereby allowing demons to be equal partners in knowledge with unfallen angels.

In sum, we cannot know the way we enter this world because that way is evil and knowledge is, properly speaking, of the good. We can, however, *find* that evil, that first instantiation of evil; and we can somehow make good use of it—not to make good out of it (Machiavelli), but to flee *all* instantiations of evil. The

first instantiation is the most monstrous and yet most inert. As *primordial* evil, it is substantially empty, as an empty passage, a sheer doorway. The way out of evil is the way we must cross without hesitation, moved by desire for the good. There can be nothing attractive about that first, monstrous evil. All about it is utterly repulsive, empty of sense—as the epitome of the Muslim zombie we encounter in *Inferno* 28. It is that emptiness, that vacuity of meaning, of sense, of interiority, that allows Dante to slide through it, untouched, unharmed, unhindered, unto “another world” of meaning, a world of meaningful ascent to the good. It is not knowledge of evil, then, but somehow *ignorance* of it—expressed in profound indifference—that allows us to rise above all evil. As long as we fear evil, we cannot escape it. But not to fear evil is impossible as long as we merely *hope* to escape it; we must *desire* the escape unconditionally, with all our soul; we must be entirely devoted to the pursuit of the good, even if the only good we can discern shines through the vacuity of the first evil. We must then give up all pursuit of knowledge of evil and, accordingly, any justification of evil as a function of ignorance. We must rather love our ignorance as opportunity to rise above all evil, as above all distraction from a knowledge entirely compatible with our ignorance of anything falling short of the good itself.

In this context, Virgil’s admonition (*Purgatorio* 3) to concentrate on the *quia* emerges as a call to *locate* evil, rather than trying to discover its reason. To “locate” evil is, somewhat ironically, to determine the determinate, to nail it to its own tomb, to expose it in the light of our ascent to the good. No more than the *detection* of evil is called for, here, not the *eradication* of evil, an eradication that would require a full grasp of the cause of evil and thus a

*knowledge* that we have seen to be impossible to obtain.

In teaching us that what stands between the determined and undetermined is no mere ladder of quantifiable means, Dante has invited us to recognize ourselves, no mere mechanism, but our very *freedom* as key to our descent into the flesh. As Dante’s encounter with Francesca suggests, our fall into determination presupposes a betrayal of freedom, a trading off of freedom for the certainties offered by makers, not to speak of merchants of certainties. Forsaking freedom (as choosing “self-destructively” to forsake choice) as key to the constitution of our ordinary life-experience, Francesca comes to blame a poet for her death. On the other hand, by restoring virtue to its original “mediating” (and moderating) function, Dante welcomes poets as guides to *true* death, a death giving access to eternal life insofar as poetry is in perpetual, circular “movement” with the divine—as a son with his father, in dialogue. While Francesca resents Christian love for serving ultimately as guarantor of a merciless divine law, Dante works relentlessly to turn divine love to serve as guarantor of the poetry the Florentine so valiantly represents.

If Francesca’s *Inferno* is the realm where poetry is banished, Dante turns the banishment on its head, unearthing *Purgatorio* as an ancient realm of poetry in the new light of *Paradiso*, welcomed as the realm confirming poetry above all suspicion against it (*Purgatorio* would then function as “pivot” for the poetic conversion of *Inferno* into *Paradiso*). Yet, when all is said and done, there is only *one* realm for us to abide in and the *Comedy* as a whole is about that one “mixed” realm, as well as about the way of awakening to its multi-faceted wholeness. The very grammatic structure or textual fiber of the *Comedy*

(brimming with interlaced verses and internal references to the point that *Inferno* 1 may be read as template for all subsequent Canti) invites us to recognize the poem as a spiritual, not a “geographical” journey—a journey of unfolding, of blooming, rather than of adventurous exploration, in the course of which we *awaken* to the nature of the place and problems we have always stood upon. It would then be fair to conclude that throughout the *Comedy*—the *play* of our own life (*di nostra vita*)—we always confront the same problems, albeit from ever-different angles, with different expectations or prejudices, until we give these up, until we give up imposing them upon things themselves. Thereupon we awaken to the truth that, all along, “things” had sought themselves through us, whereby our very desire to see was nothing but a reflection of the desire of things themselves—of things as unsettled matters—to be recognized by us, or to be more precise, to find a *place* where they—as everyday permanent problems—might vindicate themselves. Concomitantly, Dante’s “self” faces itself as the pointer or *mask* of the *topos* of intelligibility: there where men are, problems *live*, and in “living,” *speak*, and in speaking, *shine-forth*. Dante’s *anthropos* awakens as the primary function of problems, indeed as the proper *home* of all things—the place where all things are at home in intelligibility; the place where things show themselves for what they are originally, or in themselves, namely as the proper content of thought. Our own “knowing” things must be *a posteriori* vis-à-vis the presence of things in us, just as our speaking must reflect a more primordial *logos*.

By exposing the *poetic* nature of our ordinary life, the *Comedy* calls us to admit that poets, as signposts of an “ascending” poetic conversation—hide in noble pro-

jections at the doors or margins of an “infernal” world viscerally inimical to poets,<sup>29</sup> even as the world of poetry transcends the petty strife of the unpoetic world, a world that, having abandoned its own origins, spirals frantically in a vortex driving countless peoples to utter estrangement from the thought pulsating at the heart of poetry. Dante’s *Comedy* calls us back to poetic conversation and is itself a noble token of that conversation—a conversation of *conversion* of all that which is inimical to thought into thought’s own nourishment.<sup>30</sup>

Entering into the world of poetry is no easy challenge, most notably insofar as it requires, on our part, a warrior’s commitment to another journey (the *altro viaggio* of *Inferno* 1.91) through which we must train to see all things before us—all obstacles to poetry—independently of any and all “great expectations” (Dickens), not least of them the one that life’s obstacles are *here* by fateful necessity, as *de facto* metaphysical determinations. Accordingly, in order to enter into the infernal realm of eternally ordained things, we must “let go of” (*lasciare*, after *Inferno* 3.9) and thus transcend every one of our hopes, for in *Inferno*, as the opening verses of *Purgatorio* suggest, genuine politics, as poetry, is dead.<sup>31</sup> In order to recover hope in the

29 See my “Unmasking Limbo: Reading *Inferno* IV ad as Key to Dante’s *Comedy*,” in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 40.2 (2013): 199-220.

30 “Conversion” is not meant, here, in John Freccero’s sense. See his *Dante: The Poetics of Conversion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

31 See especially *Purgatorio* 1.6. Already Daniello (in his *Dante con l’esposizione di Bernardo Daniello da Lucca sopra la sua Comedia*, Venice, 1568) argued that Dante’s expression, *morta poesi* (“dead poetry”), refers to the poetry of classical antiquity that he sets out to revive. The 19<sup>th</sup> century interpreter Benvenuto agrees. See *Ben-*

context of a meaningful, poetic ascent, we must give up what, for Virgilian poetry, must be *false* hopes—most notably the one that any “law” will resolve our problems for all eternity. Letting go of hope is, poetically speaking, a good thing, where “every hope” (*ognе speranza*) goes hand in hand with “every suspicion” (*ognе sospetto*), or where hope is based on vile fear (*Inferno* 3.9 and 14-15). The relinquishment of even the least of falsely-comforting illusions (*ognе viltà*—15) is a *conditio sine qua non* for the recovery of a hope based on poetry’s “good of the intellect” (*il ben de l’intelletto*—18).<sup>32</sup>

Unfettered by any false hope, as by any flattering illusion binding us to servitude before a tyrannical will, Dante’s self-projection in *Inferno*, his “infernal *avatar*,” is in the position of freeing itself from fear, under the guidance of poetic speech. The poet’s avatar is now capable of moving in accordance with emancipating poetry (as anticipated already in I.136), rather than being haplessly swayed by appearances as are the damned crowds populating *Inferno*. These crowds are damned precisely in the respect that they remain compelled by *physical* motion, as opposed to *poetic* motion. Dante’s own *soteric* power, his capacity to *save* his interlocutors,<sup>33</sup> will come to light upon his having “taken time” (by *waiting*) to retrace the tempest of our passions down to its infernal “eye,” cutting across vortical physical motion as it dece-

*venuti de Rambaldis de Imola Comentum super D. Allaghieri Comoedia*, Florence, 1887, vols. 5.

32 The *convien* (“it is appropriate”) of *Inferno* 3.15 mirrors that of I.91, where the appropriate course is the “other” one to be tread under Virgil’s guidance; 3.18 confirms that the *speranza* (hope) of 3.9 echoes the *bene sperar* of I.41: in *Inferno* people have lost the rational hope offered by poetry.

33 On Dante as savior (supposedly mistaken for the Christ), see my “Statius and Christianity,” *op. cit.*

lerates to reach complete stillness.<sup>34</sup> Only then will Dante be able to offer a convincing alternative to a love ill-conceived as tyrannical superimposition upon natural desire and dragging its subjects into the obscure spiraling of satanic physical determination. Dante’s alternative love will redeem Francesca’s natural inclinations, showing her—and *us*—that, far from being an illusory passion or dream dominating us by trapping us into a mortal mirage (*viz.*, Paolo as Chimeric lover), love is desire’s own best or strongest ally. No longer blinded into cynicism by a love deceiving us unto death, Dante’s pious reader will “resurrect” in a world of love properly understood, in *Purgatorio* as Parnassus: a poetic universe open to the heavens of pure intellection.

Nothing, no obstacle, no temptation, no distraction holds us back, dragging us back in the grip of unpoetic fear; for, descending through the infernal abyss of worldly trappings, we have cut through the consummate trap, finding it to be no more than its own snare. Stalemate for Beelzebub! The spiral of illusions ends there, in consummate physical determination, a mere ugly corpse, as ugly as it is devoid of spirit, inviting us *volens nolens* to enter another world, or the otherworld or afterlife as a world of genuine dialogue. Death does not mark the end, but the beginning of dialogue (Socratic intimation beautifully dignified in Plato’s *Apology*). *Inferno* has stripped the body of all mind, until the body (now a frozen monster) appears as a mere empty shell through which Dante’s reader may slide into another world, or

34 In *Inferno*, the extreme “surface” counterpart of Satan’s “still point” would be a motion accomplishing a full revolution in a single moment. Infinite speed would stand to infinite space as stillness stands to a single point in space. *Inferno* would then unfold in a “poetic geography” (Vico) as the hiatus between infinity and finitude.

rather back to the world of bodies properly understood as poetic fictions, creatures of minds, riddles pointing back to thought as primordial creator. On the other side of “the mirror” of death, we return to *this* side, properly understood—and properly lived.<sup>35</sup>

\*  
\* \*

---

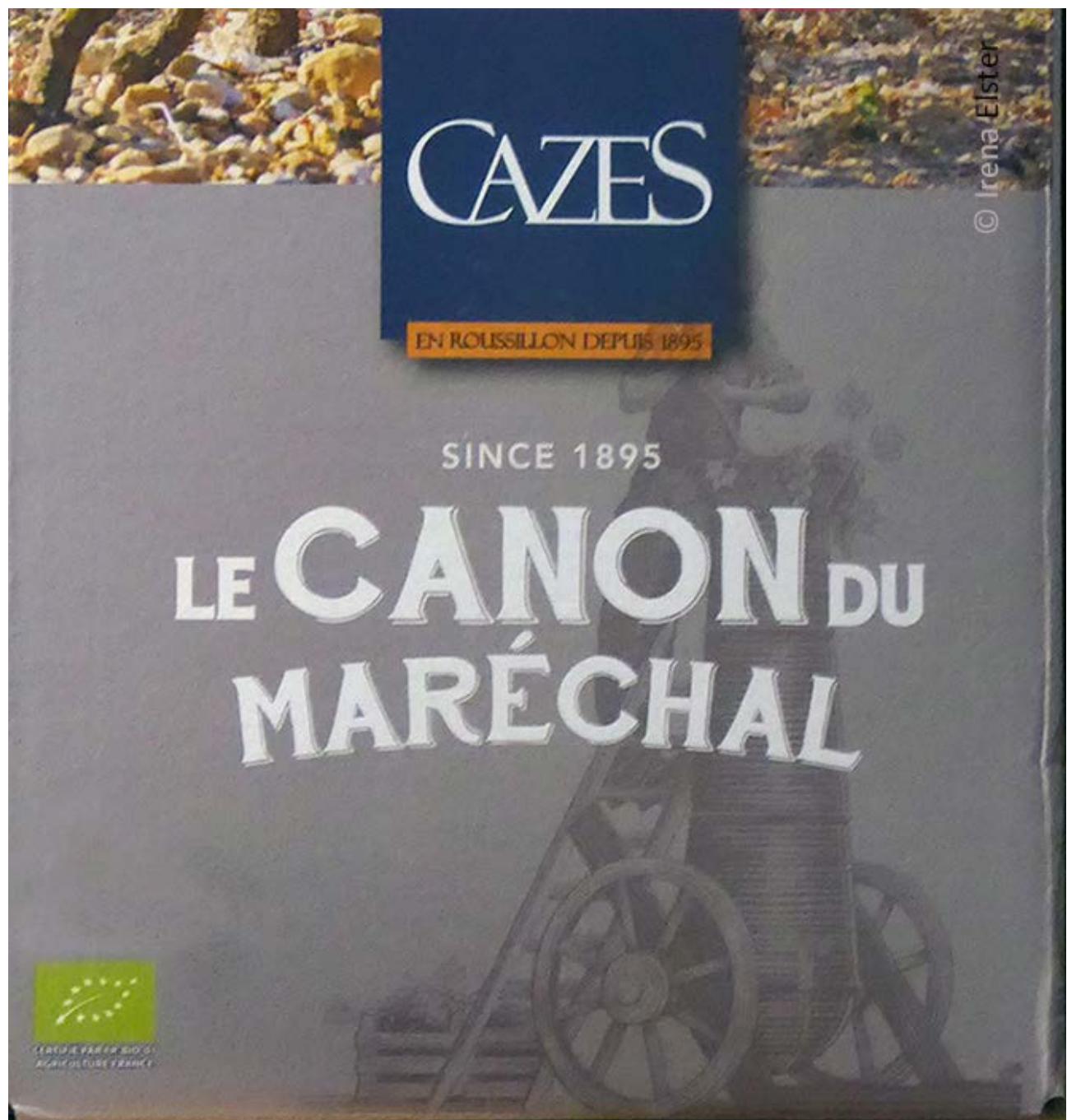
<sup>35</sup> If only those who die to *this* world shall live eternally, truly it is the dead who live—and speak—while the living die.

CAR LA GUERRE  
L'EST UN MASSACRE  
DE GENS QUI NE SE  
CONNAISSENT PAS  
AU PROFIT DE GENS  
QUI TOUJOURS  
SE CONNAISSENT MAIS QUI  
NE SE TASSACRENT PAS

[REDACTED]

R. Y.

LA GUERRE POUR TOUS



LE CANON DE POUTINE

© Irena Elster



ÉDITION N°19

# DOGMA

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

DOI [HTTPS://DOI.ORG/10.46805/DOGMA](https://doi.org/10.46805/DOGMA)

ISSN 2726-6818

## CONTACTS:

[WWW.DOGMA.LU](http://WWW.DOGMA.LU)

[INFO@DOGMA.LU](mailto:INFO@DOGMA.LU)