Sur le rationalisme des premiers philosophes grecs

Autor(en): **Rivier, André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380621

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SUR LE RATIONALISME DES PREMIERS PHILOSOPHES GRECS

Dans l'état actuel de la recherche, une caractéristique générale des philosophes grecs du VIe siècle avant Jésus-Christ est nécessairement problématique. Nous connaissons mal la pensée de ces philosophes et le peu que nous en savons demeure sujet à controverse. Pourtant nous ne pouvons nous passer d'une vue d'ensemble qui fournisse un cadre aux investigations particulières. Disons qu'elle s'impose comme une hypothèse de travail : il n'est pas indifférent que cette hypothèse soit convenablement formée. Il importe notamment que la référence qu'elle prend à l'histoire de la pensée ne soit pas anachronique. Or, on s'avise que les premiers penseurs grecs ont été couramment étudiés en fonction des problèmes posés après eux par la philosophie du Ve et du IVe siècle. Cette perspective est naturelle; elle n'engendre pas moins une image tendancieuse des débuts de la pensée hellénique. Elle invite à considérer l'âge archaïque comme une ère d'apprentissage et de préparations; et l'on s'habitue à y chercher non point les vestiges d'une pensée déjà formée, mais la « préhistoire » des principaux courants de la philosophie classique, la sophistique comprise. Les défauts de ce point de vue sont mis en relief par les progrès de la connaissance historique. Celle-ci demande aujourd'hui que, sous le rapport de la pensée comme sous celui des formes littéraires et de l'expression plastique, on concède à l'âge archaïque de la Grèce le statut d'une époque distincte, qui soit envisagée pour elle-même. Dans l'ordre de l'analyse philosophique en particulier, le besoin se fait sentir d'une perspective plus conforme au génie propre de cette époque et plus apte à faire saisir le caractère original des penseurs qui l'ont illustrée.

Le présent exposé tente de faire un pas dans cette direction : il se propose de replacer le « rationalisme » des premiers penseurs grecs dans le cadre de la mentalité qui définit leur temps. Les vues qu'il développe ne suggèrent pas de conclusion; elles indiquent un point de départ, chaque philosophe prenant sa physionomie propre selon qu'il s'éloigne plus ou moins de la figure typique décrite ci-dessous [1].

L'entreprise des premiers penseurs grecs est définie couramment par un double caractère : la rupture qu'elle consomme avec les explications mythologiques et l'hostilité qu'elle entretient envers les traditions et les croyances propagées par la poésie épique. On est

[1] Cet exposé fut présenté à la séance commune des sections philologique et philosophique de la Société suisse des professeurs de l'enseignement secondaire, le 2 octobre 1954, à Genève.

accoutumé de voir dans ce trait le signe manifeste d'une expansion de la pensée rationnelle, marquant la naissance de la philososophie « überhaupt ». Or, de la diffusion des légendes épiques dépendait la fortune des représentations religieuses qui leur sont associées, s'il est vrai, selon le mot d'Hérodote (II 53), qu'« Hésiode et Homère avaient fixé pour les Grecs la généalogie de leurs dieux, attribué les noms, réparti honneurs et privilèges, et dessiné leurs figures ». Porter atteinte au crédit de ces poètes, c'était mettre en cause l'image du monde divin qui avait prévalu grâce à eux ; c'était contester la religion traditionnelle dans la mesure où celle-ci faisait corps avec son expression mythologique. Ce second trait n'est pas tenu pour moins typique que le premier ; et c'est pourquoi la première démarche de la pensée philosophique a été dépeinte sous les couleurs d'une « Aufklärung » visant à éliminer les dieux de l'explication des choses, comme un effort de sécularisation d'abord tacite, puis déclaré à partir de Xénophane. Sans doute je simplifie : cette peinture comporte des nuances ; surtout elle a subi, depuis quelques décennies, des retouches sur lesquelles je reviendrai. Néanmoins, l'aventure intellectuelle qui prend un essor si vigoureux dans les cités ioniennes a, de l'avis commun, trouvé son principe dans l'émergence du λόγος ; et l'on s'avise que ce λόγος, une fois émancipé, une fois sorti de l'ombre où il a crû, tend de soi à défier le μῦθος, à le réduire dans la clarté de sa lumière conquérante. Or, l'opposition de la raison et du mythe n'est pas de celles dont le sens s'épuise dans une image ou une définition, même classiques. Assurément, elle a sa place dans l'histoire des débuts de la pensée hellénique ; mais les traits qui la distinguent au VIe siècle ont grand besoin d'être déterminés, car nous la trouvons aussi au Ve siècle et sa physionomie y est fort différente. Je rappellerai d'abord un aspect du mythe qui éclaire la relation des légendes avec la religion traditionnelle, et permet de mieux comprendre le sens des premières entreprises de la raison philosophique.

Il est courant de distinguer entre les légendes héroïques et les mythes relatifs aux dieux. Les premières ne nous concernent pas directement ici ; rappelons seulement que les Grecs, longtemps après être sortis de l'époque archaïque, les tenaient encore pour réelles ; ils étaient convaincus qu'elles retraçaient l'histoire de leur peuple [1]. Quant aux légendes divines, il apparaît que jusqu'à la fin du VIe siècle, c'est-à-dire pendant toute la période qui nous intéresse ici, elles étaient marquées du même sceau de réalité, aussi bien dans l'esprit des poètes qui les reproduisaient que dans l'opinion générale des auditeurs auxquels s'adressaient les récits de la tradition épique :

[1] M. P. NILSSON : *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 12-14.

ce caractère est attesté par le style des représentations figurées appartenant à cette époque [1]. Mais ici une distinction est nécessaire. Le mythe ne dispose plus dans l'épopée du même degré d'objectivité qui lui appartient lorsque, pleinement actualisé dans les rites et le culte qui le perpétuent, il incarne une structure fondamentale de l'existence. Ces temps sont révolus ; et quand bien même certaines légendes entretiennent encore avec le culte un rapport dont la poésie lyrique atteste d'autre part le caractère vivant, il s'y mêle chez Homère des motifs, un ton, une coloration propres, qui n'ont pas d'équivalent dans les croyances. Cela est vrai de certaines figures divines particulières (comme Arès, Aphrodite, Héphaistos, par exemple) ; mais c'est plus vrai encore du monde divin considéré dans son ensemble. On a fait remarquer qu'il était conçu par l'épopée comme l'image symétrique et inverse du monde des hommes. Il est peu douteux que l'ajustement de cette perspective ne soit l'ouvrage d'« Homère » ; elle est naturelle à une époque qui pense par couple de termes opposés, dont l'un procure à l'autre son complément nécessaire [2]. Est-ce trop accorder au pouvoir d'invention des poètes ? Il est difficile de mesurer la part qui leur revient dans cette métamorphose de l'esprit des vieilles légendes ; mais le fait est qu'ils disposent d'une liberté qui n'existe pas dans le schéma de la répétition rituelle. Le mythe ne prescrit plus impérieusement son emploi ; il n'a plus la rigidité d'un formulaire. Les figures et les événements qu'il produit imposent, en tant qu'histoire réelle, de sévères limites à l'invention épique ; et l'on sait que le rapsode veut être le porte-parole des Muses. Mais il n'en tire pas moins parti de cette plasticité acquise par les légendes, et l'effort de son imagination a contribué largement aux formes qu'elles revêtent dans l'état le plus ancien de l'épopée.

Dès lors, où en sommes-nous ? D'une part, Homère et ses émules ont modifié l'esprit du dépôt traditionnel, remodelé la figure des divinités issues de la préhistoire, dégagé une vision originale des relations qui unissent les dieux et les humains ; et ce gauchissement, qui se révèle à nous dans la faible mesure où nous décelons le contenu des croyances et du culte contemporains de l'épopée, était sans doute perçu par les auditeurs des rapsodes. D'autre part, nous ne trouvons dans leurs poèmes rien qui permette de cerner la part de l'invention ; nul signe qui distingue son apport des aspects objectifs de la légende ou de ceux qui prennent appui sur les rites ; l'ancien et le nouveau, le permanent et l'inédit, sont fondus dans l'évidence du récit épique,

[1] K. SCHEFOLD : *Zur Deutung der klassischen Grabreliefs*, Museum Helveticum, 9, 1952, p. 109.

[2] H. FRÄNKEL : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New-York, 1951, p. 77 s.

où tout est donné, compris, comme allant de soi. Et pourtant, le rapsode avait conscience, même quand il répétait ce qu'il avait appris, que son chant différait de ceux de ses devanciers. Ce paradoxe apparent nous suggère comment il faut entendre ce terme de « réalité » appliqué au contenu de l'épopée. Si les poètes proposent les légendes divines comme réelles, si le public du VIe siècle les accueille encore comme telles, il ne peut s'agir d'autre chose que d'une réalité où sont incorporés tacitement les effets propres à l'art ; non point en tant qu'image fictive de l'existence, mais cette existence même élargie et magnifiée. « Plus distinctement que ne le montrent les légendes héroïques, écrit le professeur Kurt Latte, on voit ici que dans la conscience du rapsode homérique et celle de ses auditeurs, tout ce qu'il représentait n'était pas tenu pour de l'histoire réelle : on admettait le libre jeu de l'invention et on était sensible au charme esthétique qu'il déployait. » [1] Dès lors, ce qu'on attendait du poète n'était pas qu'il conformât son chant aux versions les mieux accréditées des légendes, mais qu'il sût en actualiser la « réalité » de la façon la plus convaincante, leur conférer la présence de ce qui est suprêmement vivant. Le caractère distinctif de la création poétique, on le voyait dans « la force qui rend contemporains » les événements et les personnes, comme l'écrit ailleurs Kurt Latte, qui ajoute : « La poésie se développait sur un plan où les normes de la réalité empirique sont sans valeur ; le vrai et le faux sont des catégories qui n'y trouvent pas d'emploi. » [2] Aussi bien, quand Hésiode met dans la bouche des Muses les vers fameux du préambule de la Théogonie (27 s.) : « Nous savons dire force mensonges semblables à la réalité, mais nous savons aussi, quand nous le voulons, proclamer des vérités », il introduit une distinction que la nature du chant épique récuse et, de propos délibéré, se met en marge d'Homère et de ses continuateurs. Mais ses paroles n'en portent pas moins témoignage sur l'art dont il se détache. Quelque chose de fier — la fierté du rapsode professionnel — passe dans la formule [3] qui, toute critique qu'elle est, célèbre encore le pouvoir propre à la poésie. Il se peut que les Muses proclament des mensonges ; mais ce sont des mensonges ἐτύμοισιν ὁμοῖα, qui ont la forme et le prestige de ce qui est.

S'il en est ainsi, si les rapsodes et leurs auditeurs avaient implicitement conscience de ce *jeu* ménagé entre le donné mythique ou rituel et sa transposition dans l'épopée, plus grand sans doute était l'écart perçu entre le contenu objectif des croyances, le sens des

[1] Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1953, p. 33 (recension du livre cité d'H. Fränkel).

[2] Antike und Abendland, II, 1946, p. 159.

[3] W. F. Otto : *Hesiodea*, dans *Varia Variorum*, Festgabe für Karl Reinhardt, Munster-Cologne, 1952, p. 51.

cérémonies du culte, et les conceptions élaborées par l'art épique, la forme donnée par lui au monde divin, les retouches apportées à la figure traditionnelle des divinités particulières. Elles n'avaient pas de valeur normative. Il convient de rappeler ici que d'autres poètes, parmi les plus religieux de la période archaïque, ne les acceptaient pas sans réserve. Le πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί [1] est une note fréquente dans la poésie lyrique ; de Solon à Pindare, elle ne porte pas condamnation des légendes, mais atteste le caractère facultatif des formes et de l'esprit qu'elles avaient trouvés dans l'épopée, en dépit du prodigieux empire que celle-ci exerçait sur l'imagination hellénique. Dès lors, la rupture consommée par les auteurs des premières cosmologies avec l'appareil des théogonies mythiques, pas plus que les attaques menées par leurs successeurs immédiats contre Homère et Hésiode, ne donne nécessairement la preuve de leur hostilité envers les croyances et les cultes ; et si le λόγος est l'organe de la séparation que la philosophie requiert pour prendre conscience d'elle-même, cette séparation, pour autant qu'au VIe siècle elle s'opère au détriment des μῦθοι de la poésie épique, n'est pas en *droit* dirigée contre les pratiques de la religion positive, ni même contre le sentiment du divin à quoi celles-ci sont associées. Il ne semble pas, en dépit des apparences, qu'elle le soit davantage en *fait*.

* * *

La tradition ne nous offre aucun témoignage, sous forme de citations littérales ou de comptes rendus, qui permette d'attribuer aux premiers philosophes une critique décisive des cultes fondamentaux et des croyances qui en dépendent. Elle ne nous donne pas davantage sujet de croire qu'ils ont été tenus pour impies ou ἄθεοι, comme ce sera le cas plus tard à Athènes. Certes, nous trouvons dans les fragments de Xénophane et d'Héraclite plusieurs déclarations assez acerbes touchant au domaine de la religion. Mais si nous mettons à part celles qui visent la tradition épique, lesquelles n'entrent plus en compte ici ; si nous éliminons en outre celles qui reprochent aux contemporains de suivre les erreurs blâmées chez Homère et Hésiode, que reste-t-il pour Xénophane ? Une allusion probablement désobligeante aux branches de pin que les bacchants fixaient à leur demeure (fr. 15 Diehl, 21 B 17 Diels) et peut-être le doute jeté sur la divination (21 A 52 Diels). La matière est plus abondante chez Héraclite. On note qu'il réprouve la purification du sang par le sang (22 B 5 Diels), certaines pratiques en honneur dans les mystères dionysiaques, le crédit accordé aux noctambules et aux magiciens (22 B 14), probablement à la mantique par le

[1] SOLON : fr. 21 Diehl.

rêve (22 B 89). Mais ces données nous installent au niveau inférieur des croyances populaires ; quelques-unes à celui de la superstition. Il paraît improbable qu'à ce plan la critique engageât l'existence du culte public. Au reste, il ne faut pas en exagérer la portée. Un autre fragment où il est question de la phallophorie (22 B 15) montre qu'Héraclite, s'il était rebuté par certains de ses aspects, ne rejetait pas le culte de Dionysos. On a fait remarquer d'ailleurs, au sujet de Xénophane, que ce culte n'avait pas le même rang que celui des Olympiens [1]. Et il suffit de rappeler la fameuse parole relative au « seigneur dont l'oracle est à Delphes » (22 B 93), pour écarter l'hypothèse d'une condamnation de la mantique comme telle.

En réalité, le seul indice sérieux se trouve dans la citation qui nous a conservé la critique de la κάθαρσις par le sang (22 B 5). On estime au surplus qu'Héraclite, en décriant dans ce passage les prières adressées aux statues, discréditait le culte et s'exposait, par conséquent, au grief d'ἀσέβεια. Mais Wilamowitz n'écrivait-il pas lui-même : « Sait-on ce que pensait Héraclite, quand il dit que ceux qui prient les images du culte ne savent pas ce que sont les dieux et les héros ? » [2] Le texte n'interdit pas d'admettre qu'Héraclite s'en prend moins au rite lui-même qu'à l'identification postulée par l'esprit de la religion populaire entre le dieu ou le héros et sa statue. Cette identification ne se maintient-elle pas, sauf en Attique, jusqu'à la fin du VIe siècle ? [3] De même qu'Héraclite n'interdit pas à ses contemporains de se purifier, mais les blâme de croire que le sang lave le sang, de même ne leur défend-il pas de prier, mais de prier comme si l'image sacrée était le dieu ou le héros en personne, et non pas leur habitacle [4]. Cet exemple, il me semble, illustre moins un

[1] O. GIGON : *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bâle, 1945, p. 191.

[2] *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 209.

[3] K. SCHEFOLD : *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Bâle, 1943, p. 17 et 198.

[4] Il faut ici préciser. Rappelons qu'à la différence de l'époque classique, l'âge archaïque distinguait nettement entre les statues de culte et les statues d'offrande (H. BLOESCH : *Agalma*. Kleinod, Weihgeschenk, Götterbild, Berne, 1943, p. 18 s.) ; aux premières seules s'adressaient les prières ; les secondes portaient le nom d'ἄγαλμα. Or Héraclite incrimine ceux qui prient les ἀγάλματα. Est-ce à dire que le premier il désigne par ce terme l'effigie sacrée elle-même (cf. BLOESCH, p. 25 s.) ? C'est possible ; ce n'est pas certain. Et celle-là seulement, à l'exclusion des statues votives ? Voilà qui est plus difficile à admettre. Héraclite a peut-être élargi le sens d'ἄγαλμα : qu'il l'ait modifié du tout au tout, sans rien conserver de l'acception courante, cela paraît peu croyable. Il faut donc tenir compte du fait que, dans le fr. 5, ἀγάλματα peut *aussi* désigner les statues d'offrande et que, par conséquent, l'usage blâmé par Héraclite ne coïncide pas nécessairement avec les formes pures de la piété archaïque. S'il réprouve le culte des images sculptées, c'est peut-être que parmi ses contemporains certains déjà adressaient des prières aux statues des dieux dressées en offrande, comme cela sera le cas plus tard au Ve siècle. Loin de créer cet usage, ou même d'y contribuer, peut-être en constate-t-il les premiers signes. La question mérite d'être reprise.

défi jeté au culte que l'opposition du philosophe aux opinions du commun, de l'ἐγώ méditant aux πολλοί dont il se distingue.

Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence de griefs particuliers. La question qui se pose ici n'est pas tant d'évaluer leur portée pratique que de savoir s'ils se rattachaient à une critique d'ensemble, explicitement conçue comme la contrepartie de la recherche philosophique. A défaut d'indices positifs qui permettraient d'affirmer l'existence de cette intention, au moins devrait-on montrer que, dans l'esprit des premiers philosophes, le refus de certaines croyances entraînait l'exclusion de toutes les formes de la piété traditionnelle. Or, si l'on se rapporte aux fragments conservés, c'est le contraire qui est vrai, et cela de façon particulièrement claire dans le cas de Xénophane. D'une part, nous trouvons chez lui la critique incisive du polythéisme sous la forme développée par Homère et Hésiode (fr. 9-14 Diehl, 21 B 10-16 Diels), et l'affirmation de l'unicité et de l'immutabilité divines (fr. 19-22 Diehl, 21 B 23-26 Diels). Et d'autre part, un fragment d'élégie nous le montre exhortant ses auditeurs à la piété en termes entièrement conformes aux usages et au sentiment traditionnels (fr. 1, 13 ss.). On a tenté de réduire ce qui apparaissait une contradiction en rappelant le cadre où s'inscrit ce morceau, en soulignant le fait que Xénophane s'adresse ici à un cercle d'aristocrates et qu'il use du langage conventionnel de l'élégie [1]. On a suggéré qu'il avait atténué l'expression de sa pensée ; et selon le degré de puissance accordé à la pression sociale, les uns parlent de concession [2], les autres d'inconséquence [3]. Mais ces formules ne sont guère pertinentes. Dans le poème que nous citons figurent côte à côte la critique des πλάσματα τῶν προτέρων, c'est-à-dire de la mythologie épique, et l'éloge de l'εὐφημία, autrement dit de la décence et du respect appropriés au langage religieux. Ce n'est pas un hasard ni la résignation qui rapproche ces deux motifs. S'ils nous paraissent se contredire, c'est que la contradiction réside dans notre esprit ; car Xénophane les introduit de propos délibéré. Et pourquoi s'excluraient-ils ? Ensemble, ils décrivent un homme en qui la raison effervescente ne déprime pas le sens du divin, qui s'efforce d'élucider, sans le détruire, le dépôt religieux. Est-ce là un moment isolé de l'attitude de Xénophane ? Un cas exceptionnel parmi les premiers philosophes grecs ? Ou bien est-il possible de déceler dans la démarche commune de leur recherche un équivalent de cette union des contraires, de cet accord passé entre la raison et le sentiment

[1] C. M. Bowra : *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 11 s., qui montre d'ailleurs combien cette convention révèle ici la marque personnelle du poète-philosophe.

[2] M. P. Nilsson : *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, p. 725.

[3] O. Gigon : *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 192.

religieux, qui fait le paradoxe — à nos yeux — du passage que nous venons d'interroger ?

* * *

Il y a dans la religion grecque un trait qui, sans doute, n'est pas spécifiquement hellénique, mais qui prend dans l'expérience de ce peuple un relief extraordinaire, c'est la croyance en la divinité des forces de la vie, autrement dit l'affirmation implicite de la vie universelle comme présence et manifestation de la réalité divine [1]. Cette croyance instinctive et fondamentale est la vraie racine du polythéisme grec ; elle nourrit les formes qu'il a prises dans l'art, la poésie et dans le culte. Elle en explique la diversité et l'ouverture ; elle rend compte singulièrement du fait que de nouvelles divinités, parfois des divinités étrangères, dès lors qu'elles incarnaient une expérience inédite du divin, venaient grossir le chœur des dieux honorés par le culte public ou dans les mystères. Les Grecs, en effet, ne pensaient pas que les dieux qu'ils nommaient fussent détenteurs de toute la puissance divine. De là vient que dès le Ve siècle, une formule de « totalisation » telle que καὶ οἱ ἄλλοι θεοί complète parfois la liste des divinités invoquées nommément, quand la prière ne s'adresse pas à elles en particulier. De là aussi l'emploi fréquent dans la langue littéraire du singulier θεός ou θεῖον pris absolument ou, dans une acception plus large encore, du terme δαίμων. Ni le culte, ni les rites, ni les figurations de l'art et de la poésie, ne suffisaient à embrasser le tout de la réalité divine et de ses manifestations possibles.

[1] Ces forces sont à l'œuvre non seulement dans la vie animale, mais dans les choses. Les montagnes, les grottes, les forêts et les bois, les sources, les fleuves et l'eau de la mer, sont autant de lieux où se déploie la puissance divine, car « tout ce que les hommes voient pousser, croître, agir, tout cela est divin pour eux, dès lors qu'ils le conçoivent comme animé » (O. KERN : *Die Religion der Griechen*, I, 1926, p. 20). La divinité est partout, et constamment les Grecs perçoivent dans les phénomènes qui les entourent l'occasion de son *épiphanie* (A. J. Festugière) : un arbre, une fleur, la pluie qui tombe, non moins que le tonnerre ou l'ouragan, peuvent contribuer à cette manifestation du sacré. Nous disons donc que pour eux la nature est divine, mais en ce sens seulement, non pas comme l'entendait naguère Karl Joël lorsqu'il assimilait le sentiment grec de la nature à la « mystique » de Jacob Boehme et du romantisme allemand. La thèse soutenue par Joël dans son livre *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Iéna, 1906) est condamnée par l'anachronisme de cette définition préalable. Au reste le « pessimisme » qu'il attribue aux premiers philosophes, la « religiosité mystique » qu'il leur prête, l'« esprit orphique » dont il veut que leur pensée dérive, aucun de ces traits ne peut être retenu. L'image intempérante qu'ils forment de la pensée présocratique n'a, en dépit d'une analogie lointaine (« das verkannte religiöse Element », p. 117 ss.), aucun rapport avec le sens et l'intention des rapprochements suggérés ici.

Or, que voyons-nous dans les cosmologies ioniennes et parfois dans celles qui leur ont succédé ? Le premier principe auquel les êtres et les choses sont ramenés comme à leur source ou leur cause permanente, est défini en termes qui, dans le langage de l'invocation, décrivent la toute-puissance de la divinité. Nous ne nous demanderons pas si ces termes décèlent chez les premiers penseurs grecs l'embryon d'une réflexion théologique distincte, comme le suggère Werner Jaeger. Il nous suffit de reconnaître le fait que ce savant a établi : le principe fondamental atteint par la raison des premiers philosophes s'identifiait dans leur esprit avec le divin qui « embrasse » et « gouverne » toutes choses [1]. Aristote (*Phys.* III, 4, 203 b 10 ss.) nous a conservé ces formules pour Anaximandre, ainsi que l'équation : τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον [2]. Et certes, il ne s'agit pas d'une équivalence abstraite, traduite après coup en langage sacré. C'est en vain qu'on voudrait disjoindre ici la pensée de l'expression : la pensée est λόγος, parole et sens inséparables [3]. Au surplus, qu'il soit prose ou poésie, l'hymne est la forme développée de la prière : son office est de susciter la présence réelle du dieu. Dès lors, si les auteurs des premières cosmologies usent des termes et reproduisent le mouvement propres à l'invocation (le « καί-Stil » de l'antique prose religieuse [4]), c'est que l'objet qu'ils visent possède effectivement à leurs yeux les caractères constitutifs du divin. « Immortel », « impérissable », « souverain », ne sont pas des épithètes facultatives ni métaphoriques : elles doivent être prises à la lettre. Le premier principe n'est pas posé comme activité divine au terme d'une déduction ; il est saisi comme tel d'emblée et du même mouvement qu'il est conçu comme la cause « naturelle » des choses.

On estime, en général, que la pensée des premiers philosophes eut peu de diffusion au VIe siècle [5] ; de là vient que leur influence se limite au cercle de leurs émules et de leurs disciples. Néanmoins,

[1] W. JAEGER : *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 29 s. et 202 (n. 39) ; p. 39 s. et 232 de l'édition allemande (1953).

[2] ANAXIMANDRE : 12 A 15 et B 3 Diels ; W. JAEGER : *Theology*, p. 31 s. et 203 s. (n. 44) ; p. 42 s. et 234 s. de l'édition allemande.

[3] Cette remarque est valable pour toute la période que nous envisageons. En revanche, il faut au Ve siècle compter avec l'éventualité d'un emploi symbolique du langage religieux. Dans ce cas, il prête un vêtement à la pensée rationnelle : il ne fait plus corps avec elle. Ce trait contribue vivement à distinguer les penseurs classiques de leurs émules de l'âge archaïque.

[4] K. DEICHGRÄBER : *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, Philologus, 88, 1953, p. 347-351. Pour expliquer les traces du style hymnique visibles chez Anaxagore et Diogène d'Apollonie, l'auteur fait état de l'influence de la littérature orphique (*ibid.*, p. 358 ss.). Cette influence, problématique comme tout ce qui touche à l'orphisme, paraît hors de question pour les philosophes du VIe siècle.

[5] M. P. NILSSON : *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 725 s.

il s'est trouvé des gens qui, sans appartenir à leur entourage, eurent communication de leurs doctrines. Nul doute que celle d'Anaximandre, si nouvelle par sa rigueur et sa sobriété géométriques, par la vertu simplificatrice de l'idée centrale qu'elle proposait, ne dût laisser les profanes interdits, sinon provoquer leur colère. Quant à la définition qu'il donnait du divin, quoi de plus insolite et de plus obscur pour des esprits formés à l'école d'Homère et d'Hésiode ? Et pourtant : qu'au jugement du philosophe qui l'avait conçue comme à celui des contemporains dont elle bousculait les habitudes, cette doctrine n'entrât pas en conflit ouvert avec la religion positive, c'est ce que nous sommes en état de comprendre, si nous gardons en mémoire le caractère facultatif de la mythologie épique et surtout ce fonds de disponibilité qui distingue le sentiment religieux hellénique. Il faut le redire : les pratiques religieuses, au jugement des fidèles eux-mêmes, n'épuisaient pas le divin. Il y avait toujours une part inexprimée, susceptible de prendre forme en des pratiques inédites, de susciter d'autres représentations, au fur et à mesure que se renouvelait l'expérience primordiale de la puissance divine active dans la nature et la vie. Ce sentiment était commun à tous ; il pouvait être plus fort que les plus vives divergences. Peut-être — encore que ce ne soit pas prouvé — des profanes ont-ils cru de bonne foi qu'Anaximandre ou Héraclite en voulaient à leurs croyances ; mais les philosophes voyaient sans doute plus clair, ils avaient plus nettement conscience de cette inépuisable fécondité du divin en laquelle tout Grec se fie instinctivement. Ils savaient que leur doctrine n'entrait pas avec la religion de la cité dans un rapport de compétition ; qu'elle n'empiétait pas sur les cultes ; qu'elle ne prétendait pas, sauf exception très rare, les modifier et moins encore se substituer à eux. Au contraire, ils n'hésitaient pas à recourir au pouvoir du langage religieux, quand ils tentaient de cerner par le seul effort de la raison cet unique θεῖον, dont les vieux poètes avaient brouillé l'image, mais que la religion honorait sous mille noms vénérables. Voilà pourquoi, me semble-t-il, l'exigence philosophique peut coexister chez eux avec telles formes de la piété traditionnelle ; voilà pourquoi ils entretiennent le sens du sacré dans l'expansion de la connaissance rationnelle. Ce n'est pas inconséquence ni concession ; c'est en vertu d'une vision de l'unité des choses. Il n'y a pas deux mondes ; l'un qui s'incarne dans les mythes et les cérémonies du culte, l'autre sécularisé en vue de la science. Il n'y a qu'un univers, ensemble naturel et divin, que l'intelligence explore. Les Grecs l'appellent φύσις.

* * *

On sait que le titre περὶ φύσεως, attribué uniformément par les anciens aux écrits des premiers philosophes, n'est pas original. Toutefois, le terme paraît avoir appartenu à leur terminologie et peut être retenu pour désigner l'objet de leurs recherches. Que signifie-t-il ? On admet couramment que, dans leur pensée, il était synonyme de γένεσις et qu'il désignait à la fois le processus par lequel les choses *deviennent* ce qu'elles sont et l'*origine* d'où elles procèdent [1]. Or, une étude récente, dont les résultats n'ont malheureusement pas été publiés, paraît imposer une conclusion différente. L'intérêt de ce travail [2] fondé sur une large et minutieuse enquête sémantique tient à ce qu'il distingue rigoureusement entre l'acception ancienne et vraisemblablement première incorporée dans le langage de l'immense majorité des auteurs, et le sens particulier que certains philosophes du Ve et du IVe siècle donnèrent à ce mot en dépit de l'usage le plus répandu. Il se trouve, en effet, que φύσις au sens de γένεσις, attesté chez Platon et Aristote, paraît pour la première fois, à notre connaissance, chez Empédocle (31 B 8 Diels), alors que le mot tend à s'affirmer dans l'emploi du *nom d'action* commun aux substantifs verbaux de sa catégorie (fonction qu'il n'exerçait pas au début). En revanche, pendant toute la période archaïque, il semble bien que φύσις ait désigné exclusivement non pas le « devenir » ni l'origine d'une chose, mais son *être* en tant qu'il s'organise dans une forme déterminée. Sans doute, cette forme s'élabore à la faveur d'un développement, mais ce qui est retenu du processus de « croissance », ce n'est pas le changement qui le rend manifeste, mais l'*essence* qui s'actualise en lui en vertu d'un pouvoir propre d'auto-réalisation. Alors que γίγνεσθαι et γένεσις impliquent dans la notion de « devenir » et de « génération » l'idée d'une coupure, de l'absence ou de la non-existence de ce qui sera (c'est ainsi que « naît » un animal ; qu'un autre lui donne « naissance »), φύεσθαι et φύσις désignent dans l'individu l'épanouissement de l'essence propre à l'espèce, l'accomplissement de son être spécifique. Tel est le sens visé par l'ancienne langue grecque, quand elle parle de la φύσις (ou φυή) d'une plante, d'un animal, plus tard de l'être humain ; et, par transposition, de la terre et du cosmos.

S'il en est ainsi, envisageons le terme dans son extension la plus large et demandons-nous quels caractères se trouvaient normalement impliqués dans la φύσις conçue comme « nature » des choses prises

[1] W. JAEGER : *Theology*, p. 20 et 198 (n. 5) ; p. 31 et 227 s. de l'édition allemande. Cf. *Paideia*, I, p. 155 de l'édition anglaise.

[2] H. PATZER : *Physis : Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, thèse d'habilitation de l'Université de Marbourg, 1945. Je dois à l'obligeance de la Bibliothèque de cette université la communication d'un exemplaire dactylographié.

dans leur ensemble. Trois idées y peuvent être décelées dans le prolongement direct des emplois présentés par l'usage littéraire. L'idée de forme, l'idée d'ordre ou de loi constitutive, l'idée enfin d'un pouvoir d'auto-formation, d'une puissance qui se réalise. Saisir le monde comme φύσις, c'était le saisir dans l'unité foncière de ces trois composantes : telle est la conception des penseurs archaïques. Mais leur appartient-elle en propre ? Non, s'il faut entendre par là qu'ils l'ont déposée comme un corps étranger dans l'esprit de leurs contemporains. De fait, cette notion du monde n'est pas étrangère à la civilisation et à la culture du VIe siècle ; elle est sous-jacente aux manifestations de l'art, de la réflexion politique, de l'intuition religieuse. La contribution des premiers philosophes fut ici d'élever ce sentiment épars, cette vision confuse de l'unité de la φύσις au niveau de la conscience claire ; de montrer comment les choses pouvaient s'articuler et se composer dans la forme du monde ; surtout de nommer la φύσις, de désigner le principe d'unité et de vie, la puissance suprême qui de soi embrasse toutes choses et se réalise inépuisablement en elles.

Cette puissance, ils la concevaient comme divine. Ce trait nous assure que la vision des philosophes n'était point coupée de l'esprit de leur époque. Poser le monde comme ordre stable et permanent, c'était affirmer le caractère rationnel des choses en termes dont la sobriété tranchait vivement avec le langage coloré des légendes. Mais penser le monde comme lieu et forme d'une « puissance cachée mais active »[1] — φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ disait Héraclite (22 B 123 Diels), « la nature aime à se dissimuler » —, c'était entretenir un accord substantiel avec le sentiment de l'époque, avec cette croyance spontanée en la divinité des forces de la nature et de la vie. Or, aussi longtemps que, prisonnier du classement de Théophraste, on admet que les premiers philosophes ont cherché la cause matérielle des choses (au sens aristotélicien) pour rendre compte de leur devenir (γένεσις καὶ φθορά), il est impossible de comprendre ce que vient faire le divin dans cette enquête : à moins d'admettre qu'une survivance des conceptions mythologiques retarde ici, sans d'ailleurs l'arrêter, l'émancipation du λόγος philosophique. Cette explication a longtemps prévalu : elle comporte une méprise. Nous savons qu'Anaximandre définit l'ἄπειρον comme une force active[2] ; son langage, dans la mesure où nous pouvons le restituer, montre que ce principe cumule les qualités d'une cause physique et les attributs

[1] P. CHANTRAINE : *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 283, définit en ces termes le sens primitif des dérivés en *-ti-* (suffixe « animé », p. 275).

[2] ANAXIMANDRE : 12 A 15 ; W. JAEGER : *Theology*, p. 30.

du divin. Si l'intuition qui le saisit ne peut être décomposée, le terme φύσις, analysé dans son emploi « cosmologique », permet de mieux cerner l'objet de celle-ci. Ce n'est pas le devenir, non plus que l'origine des choses. C'est l'être du monde en tant qu'ordre et puissance vivante (plus tard seulement on dira « nécessité »), d'où le divin n'est point exclu, bien au contraire : où il est impliqué, en tant qu'il coïncide avec cette puissance et s'affirme dans l'ordre qu'elle instaure. Il s'agit encore du monde où se célèbrent les cultes, où les artistes sculptent les statues des dieux et des héros, le monde où les poètes interrogent les légendes. L'intelligence qui l'explore affirme son autonomie, mais elle ne le sécularise point dans ses recès ultimes. La figure qu'elle en propose admet des simplifications et des refus ; mais entre lui et elle, il n'y a pas exclusion réciproque. La pensée des premiers philosophes habite l'univers traditionnel ; elle ne le détruit pas, elle l'interprète.

Sans doute est-il bien des façons pour elle de mener cette entreprise. D'un philosophe à l'autre, les points de vue varient. L'accent se déplace de la surface du monde à sa structure intime. Du moins, l'unité de la φύσις est toujours maintenue. Elle l'est si bien chez Héraclite qu'au foyer de sa méditation, nous voyons paraître le principe même en vertu duquel tout être, toute chose, toute vie, toute pensée, saisis dans leur diversité concrète, entrent dans la dialectique divine de l'union des contraires. Elle l'est encore chez le premier des Eléates, s'il est vrai, comme l'a montré Karl Reinhardt, qu'il n'y a pas deux mondes pour Parménide, mais un seul, le même que connaissaient ses devanciers, envisagé successivement sous l'angle de la vérité, c'est-à-dire des caractères fondamentaux de l'être conçu par l'intelligence, et de l'erreur qui affecte selon lui les opinions courantes. Ces opinions sont erronées à raison de la dualité qu'elles posent à l'origine des choses, alors que la vérité se reconnaît d'abord à l'unité de l'être. Mais de quoi s'agit-il ? Encore de ce qui est, τὸ ἐόν, « das Seiende » ; non pas d'un principe abstrait, mais de l'essence réelle du tout. Et l'on sait qu'à la différence d'Héraclite méditant sur la souveraineté du λόγος, si Parménide ne dispose pas du nom de Dieu dans sa réflexion sur l'être, il a reçu cette vérité de la bouche d'une déesse.

Est-il possible d'en dire autant de Xénophane ? Sa pensée se développe-t-elle dans le cadre intact de la φύσις où se consomme l'union des choses et du divin ? N'est-ce pas lui, en effet, qui, dans un passage célèbre, distingue les choses perçues par les sens, objet de connaissance certaine, et la réalité « invisible » que nul ne connaît avec certitude sinon Dieu seul ? Cette distinction est capitale ; elle est promise à une fortune étonnante. Mais en dépit de l'opinion d'un Sextus Empiricus, en dépit de l'avis de la majorité des interprètes

modernes, mon sentiment est qu'elle ne brise pas l'unité de la φύσις. La connaissance certaine des choses et la connaissance probable de l'invisible, c'est-à-dire du tout de l'univers, ne s'opposent pas ici sous le rapport de la vérité (comme la vérité s'oppose à l'erreur), mais sous le rapport de la sécurité du savoir ; elles se réconcilient dans l'unité objective du réel, de même que la critique des mythes et la pieuse acceptation du divin s'accordaient dans l'unité de l'attitude qui inspire l'élégie que j'ai citée plus haut. C'est, à mon sens, ce qui ressort des fragments 34 et 35 (Diels = 30 et 31 Diehl) de Xénophane, si, à l'exemple de Hermann Fränkel, nous tenons compte du fait que les termes-clés οἶδα, δόκος, ἐοικώς, y maintiennent l'acception qu'ils possèdent dans le langage archaïque. La discrimination établie par ce philosophe ne porte pas une atteinte décisive au rapport immédiat que la pensée noue avec l'univers ; elle ne rompt pas l'unité de la connaissance, pas plus qu'elle ne défait la cohésion de son objet [1].

* * *

Mon propos était d'indiquer une caractéristique commune de la première pensée grecque : je conviens que ces remarques ne rendent pas justice à la démarche particulière des grands esprits que j'ai nommés. Mais peut-être permettent-elles de les situer plus exactement par rapport à la question posée au début. Si par μῦθος nous entendons exclusivement les légendes propagées par l'épopée, oui, sans doute, l'émancipation de la raison philosophique fut l'enjeu d'une bataille livrée et gagnée sur le mythe. Mais si nous voulons dire le sentiment de l'existence, tel qu'il se laisse entrevoir dans le style des œuvres d'art, dans l'accent de la poésie, dans l'ouverture des croyances et des cultes, alors il n'est pas exact d'affirmer que l'expansion de la raison philosophique fut au VIe siècle dirigée contre le mythe. Il me semble qu'elle ne contredit pas cette vision instinctive, mais qu'elle en confirme plutôt certains traits fondamentaux. Il me semble que le sentiment de la vie propre à l'homme archaïque ou ce qu'on pourrait appeler, d'un terme un peu ambitieux, la structure de sa conscience, se retrouve dans la structure de la φύσις telle que l'ont conçue les premiers philosophes : dénudée, certes, et réduite à la géométrie d'une vision intelligible, mais douée d'une consistance intacte et pourvue des mêmes composantes essentielles, le divin compris.

[1] Voir dans cette Revue, 1953-III, *Pensée archaïque et philosophie présocratique*, p. 99 ss.

Cet accord, dont nous avons un exemple dans la profonde parenté qui unit des esprits aussi différents qu'Anaximandre et Solon, Héraclite et Pindare, n'était pas fait pour durer. La structure de la conscience grecque archaïque se déprime dès le début du Ve siècle : la mutation de la pensée philosophique et le déclin du sentiment religieux traditionnel nous offrent deux indices à peu près parallèles de cet événement décisif. Faut-il en chercher la cause dans la philosophie elle-même, qui en subit les effets ? A ce que j'ai dit des premiers philosophes, à la figure de leur rationalisme, on jugera s'il est équitable de leur imputer cette métamorphose du génie hellénique.

André Rivier.