

Le rationalisme des premiers philosophes grecs

Autor(en): **Rivier, André**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **7 (1974)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870986>

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.

Le rationalisme des premiers philosophes grecs

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 divine¹. 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 V^e siècle, une formule de « totalisation »

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.

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.

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 choses². Aristote (*Phys.* III, 4, 203 b 10 ss.) nous a conservé ces formules pour Anaximandre, ainsi que l'équation : τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον³. 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 inséparables⁴. 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 religieuse⁵), c'est que l'objet qu'ils

² 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).

³ 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.

⁴ Cette remarque est valable pour toute la période que nous envisageons. En revanche, il faut au V^e 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.

⁵ K. Deichgräber : *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, Philologus, 88, 1953, pp. 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 VI^e siècle.

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 VI^e siècle⁶ ; de là vient que leur influence se limite au cercle de leurs émules et de leurs disciples. Néanmoins, 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'entraît 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

⁶ M. P. Nilsson : *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 725 s.

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 procèdent⁷. Or, une étude récente, dont les résultats n'ont malheureusement pas été publiés, paraît imposer une conclusion différente. L'intérêt de ce travail⁸ 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 V^e et du IV^e 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

⁷ 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.

⁸ 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.

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 φύη) 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 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 VI^e 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 »⁹ — 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

⁹ 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).

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 active¹⁰ ; son langage, dans la mesure où nous pouvons le restituer, montre que ce principe cumule les qualités d'une cause physique et les attributs 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 connaissent 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

¹⁰ Anaximandre : 12 A 15 ; W. Jaeger : *Theology*, p. 30.

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 ἔόν, « 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, εἰκώς, y maintiennent l'acceptation 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 ¹¹.

(*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1955.)

¹¹ Voir dans cette revue, 1953-III, *Pensée archaïque et philosophie présocratique*, p. 99 ss.

