

Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque

Jean-Pierre Vernant

Citer ce document / Cite this document :

Vernant Jean-Pierre. Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 12^e année, N. 2, 1957. pp. 183-206;

doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1957.2623>

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1957_num_12_2_2623

Fichier pdf généré le 30/11/2018

Du mythe à la raison

LA FORMATION DE LA PENSÉE POSITIVE DANS LA GRÈCE ARCHAÏQUE

LA PENSÉE RATIONNELLE a un état civil ; on connaît sa date et son lieu de naissance. C'est au VI^e siècle avant notre ère, dans les cités grecques d'Asie Mineure, que surgit une forme de réflexion nouvelle, toute positive, sur la nature. Burnet exprime l'opinion courante quand il remarque à ce sujet : « Les philosophes ioniens ont ouvert la voie, que la science, depuis, n'a eu qu'à suivre ¹ ». La naissance de la philosophie, en Grèce, marquerait ainsi le début de la pensée scientifique, — on pourrait dire : de la pensée tout court. Dans l'Ecole de Milet, pour la première fois, le *logos* se serait libéré du mythe comme les écailles tombent des yeux de l'aveugle. Plus que d'un changement d'attitude intellectuelle, d'une mutation mentale, il s'agirait d'une révélation décisive et définitive : la découverte de l'esprit ². Aussi serait-il vain de rechercher dans le passé les origines de la pensée rationnelle. La pensée vraie ne saurait avoir d'autre origine qu'elle-même. Elle est extérieure à l'histoire, qui ne peut rendre raison, dans le développement de l'esprit, que des obstacles, des erreurs et des illusions successives. Tel est le sens du « miracle » grec : à travers la philosophie des Ioniens, on reconnaît, s'incarnant dans le temps, la Raison intemporelle. L'avènement du *logos* introduirait donc dans l'histoire une discontinuité radicale. Voyageur sans bagages, la philosophie viendrait au monde sans passé, sans parents, sans famille ; elle serait un commencement absolu.

Du même coup, l'homme grec se trouve, dans cette perspective, élevé au-dessus de tous les autres peuples, prédestiné ; en lui le *logos* s'est fait chair. « S'il a inventé la philosophie, dit encore Burnet, c'est par ses qualités d'intelligence exceptionnelles : l'esprit d'observation joint à la puissance du raisonnement ³ ». Et, par-delà la philosophie grecque, cette supériorité quasi providentielle se transmet à toute la pensée occidentale, issue de l'hellénisme.

1. *Early greek philosophy*, 3^e éd., Londres, 1920, p. v. L'ouvrage a été traduit en français sous le titre : *L'aurore de la philosophie grecque*.

2. On trouve encore cette interprétation chez Bruno SNELL dont la perspective, pourtant, est historique. Cf. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1948.

3. *Greek philosophy from Thales to Plato*, Londres, 1914, p. 10. Comme l'écrit Mlle Clémence RAMNOUX, la physique ionienne, selon Burnet, sauve l'Europe de l'esprit religieux d'Orient : c'est le Marathon de la vie spirituelle (« Les interprétations modernes d'Anaximandre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n^o 3, juil.-sept. 1954).

Au cours des cinquante dernières années, cependant, la confiance de l'Occident en ce monopole de la Raison a été entamée. La crise de la physique et de la science contemporaines a ébranlé les fondements, — qu'on croyait définitifs, — de la logique classique. Le contact avec les grandes civilisations spirituellement différentes de la nôtre, comme l'Inde et la Chine, a fait éclater le cadre de l'humanisme traditionnel. L'Occident ne peut plus aujourd'hui prendre *sa* pensée pour *la* pensée, ni saluer dans l'aurore de la philosophie grecque le lever du soleil de l'Esprit. La pensée rationnelle, dans le temps qu'elle s'inquiète de son avenir et qu'elle met en question ses principes, se tourne vers ses origines ; elle interroge son passé pour se situer, pour se comprendre historiquement.

Deux dates jalonnent cet effort. En 1912, Cornford publie *From religion to philosophy*, où il tente, pour la première fois, de préciser le lien qui unit la pensée religieuse et les débuts de la connaissance rationnelle. Il ne reviendra à ce problème que beaucoup plus tard, au soir de sa vie. Et c'est en 1952 — neuf ans après sa mort — que paraissent, groupées sous le titre *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, les pages où il établit l'origine mythique et rituelle de la première philosophie grecque.

Contre Burnet, Cornford montre que la « physique » ionienne n'a rien de commun avec ce que nous appelons science ; elle ignore tout de l'expérimentation ; elle n'est pas non plus le produit de l'intelligence observant directement la nature. Elle transpose, dans une forme laïcisée et sur un plan de pensée plus abstraite, le système de représentation que la religion a élaboré. Les cosmologies des philosophes reprennent et prolongent les mythes cosmogoniques. Elles apportent une réponse au même type de question : comment un monde ordonné a-t-il pu émerger du chaos ? Elles utilisent un matériel conceptuel analogue : derrière les « éléments » des Ioniens, se profile la figure d'anciennes divinités de la mythologie. En devenant « nature », les éléments ont dépouillé l'aspect de dieux individualisés ; mais ils restent des puissances actives, animées et impérissables, encore senties comme divines. Le monde d'Homère s'ordonnait par une répartition entre les dieux des domaines et des honneurs : à Zeus, le ciel « éthéré » (*aithèr*, le feu) ; à Hadès, l'ombre « brumeuse » (*aèr*, l'air) ; à Poseidon la mer ; à tous les trois en commun, *Gaia*, la terre, où vivent et meurent les hommes¹. Le cosmos des Ioniens s'organise par une division des provinces, une répartition des saisons entre des puissances opposées qui s'équilibrent réciproquement.

Il ne s'agit pas d'une analogie vague. Entre la philosophie d'un Anaximandre et la Théogonie d'un poète inspiré comme Hésiode, Cornford montre que les structures se correspondent jusque dans le détail². Bien plus, le

1. *Iliade*, XV, 189-194.

2. *Principium sapientiae*, p. 159 à 224. La démonstration est reprise par G. THOMSON, *Studies in ancient greek society*, Vol. II, *The first philosophers*, Londres, 1955, p. 140 à 172.

processus d'élaboration conceptuelle qui aboutit à la construction naturaliste du philosophe est déjà à l'œuvre dans l'hymne religieux de gloire à Zeus que célèbre le poème hésiodique. Le même thème mythique de mise en ordre du monde s'y répète en effet sous deux formes qui traduisent des niveaux différents d'abstraction.

Dans une première version, le récit met en scène les aventures de personnages divins¹ : Zeus lutte pour la souveraineté contre Typhon, dragon aux mille voix, puissance de confusion et de désordre. Zeus tue le monstre, dont le cadavre donne naissance aux vents qui soufflent dans l'espace séparant le ciel de la terre. Puis, pressé par les dieux de prendre le pouvoir et le trône des immortels, Zeus répartit entre eux les « honneurs ». Sous cette forme, le mythe reste très proche du drame rituel dont il est l'illustration, et dont on trouverait le modèle dans la fête royale de création de la Nouvelle Année, au mois Nisan, à Babylone². A la fin d'un cycle temporel, — une grande année, — le roi doit réaffirmer sa puissance de souveraineté, mise en question en ce tournant du temps où le monde revient à son point de départ³. L'épreuve et la victoire royales, rituellement mimées par une lutte contre un dragon, ont la valeur d'une recréation de l'ordre cosmique, saisonnier, social.

Le roi est au centre du monde, comme il est au centre de son peuple. Chaque année, il répète l'exploit accompli par Marduk et que célèbre un hymne, l'*Enuma eliš*, chanté au quatrième jour de la fête : la victoire du dieu sur Tiamat, monstre femelle, incarnant les puissances de désordre, le retour à l'informe, le chaos. Proclamé roi des dieux, Marduk tue Tiamat, avec l'aide des vents qui s'engouffrent à l'intérieur du monstre. La bête morte, Marduk l'ouvre en deux comme une huître, en jette une moitié en l'air et l'immobilise pour former le ciel. Il règle alors la place et le mouvement des astres, fixe l'année et les mois, crée la race humaine, répartit les privilèges et les destins. A travers rite et mythe babyloniens, s'exprime une pensée qui n'établit pas encore entre l'homme, le monde et les dieux une nette distinction de plan. La puissance divine se concentre dans la personne du roi. La mise en ordre du monde et la régulation du cycle saisonnier apparaissent intégrées à l'activité royale : ce sont des aspects de la fonction de souveraineté. Nature et société sont confondues.

1. HÉSIODE, *Théogonie*, 820-871.

2. Comme le note M. E. R. DODDS, qui a revu et publié le manuscrit de CORNFORD, l'hypothèse d'une filiation entre les mythes cosmologiques de la *Théogonie* d'Hésiode et un ensemble mythico-rituel babylonien a été renforcée par la publication récente d'un texte hittite, l'épopée de Kumarbi, qui fait le lien entre les deux versions (*Principium sapientiae*, p. 249, n. 1). M. G. THOMSON insiste aussi sur le rôle d'intermédiaire qu'a pu jouer une version phénicienne du mythe, dont on trouve l'écho, à date tardive, chez Philon de Byblos, *o. c.*, p. 141 et 153.

3. A Babylone, le rite se célèbre tous les ans, durant les onze jours qui, ajoutés à la fin d'une année lunaire, permettent de la faire coïncider avec l'année solaire, et assurent ainsi, avec la connaissance exacte des saisons, la possibilité de prévoir et d'organiser l'échelonnement des travaux agricoles. Le moment choisi pour intercaler dans l'année les onze jours « hors temps » était celui de l'équinoxe de printemps, avant le début des labours. Sur les rapports entre la fonction royale, le développement de l'agriculture, le contrôle du temps saisonnier grâce à l'invention du calendrier solaire ou luni-solaire, on trouvera des indications intéressantes dans G. THOMSON, *o. c.*, p. 105-180.

Par contre, dans un autre passage du poème d'Hésiode ¹, le récit de la création de l'ordre se présente dépouillé de toute imagerie mythique, et les noms des protagonistes sont assez transparents pour révéler le caractère « naturel » du processus qui aboutit à l'organisation du cosmos. A l'origine, se trouve Chaos, gouffre sombre, vide *aérien* où rien n'est distingué. Il faut que Chaos s'ouvre comme une gueule (Χάος est associé étymologiquement à Χάσμα : ouverture béante, Χάινω, Χάσχω, Χασμῶμαι : s'ouvrir, béer, bâiller) pour que la Lumière (*aithèr*) et le Jour, succédant à la Nuit, y pénètrent, illuminant l'espace entre *Gaia* (la terre) et *Ouranos* (le ciel), désormais désunis. L'émergence du monde se poursuit avec l'apparition de *Pontos* (la mer), issu, à son tour, de *Gaia*. Toutes ces naissances successives se sont opérées, souligne Hésiode, sans *Eros* (amour) ² : non par union, mais par ségrégation. *Eros* est le principe qui rapproche les opposés — comme le mâle et la femelle — et qui les lie ensemble. Tant qu'il n'intervient pas encore, la genesis se fait par séparation d'éléments auparavant unis et confondus (*Gaia* enfante *Ouranos* et *Pontos*).

On reconnaîtra, dans cette seconde version du mythe, la structure de pensée qui sert de modèle à toute la physique ionienne. Cornford en donne schématiquement l'analyse suivante : 1° au début, il y a un état d'indistinction où rien n'apparaît ; 2° de cette unité primordiale émergent, par ségrégation, des paires d'opposés, chaud et froid, sec et humide, qui vont différencier dans l'espace quatre provinces : le ciel de feu, l'air froid, la terre sèche, la mer humide ; 3° les opposés s'unissent et interagissent, chacun l'emportant tour à tour sur les autres, suivant un cycle indéfiniment renouvelé, dans les phénomènes météoriques, la succession des saisons, la naissance et la mort de tout ce qui vit, plantes, animaux et hommes ³.

Les notions fondamentales sur lesquelles s'appuie cette construction des Ioniens : ségrégation à partir de l'unité primordiale, lutte et union incessantes des opposés, changement cyclique éternel, révèlent le fond de pensée mythique où s'enracine leur cosmologie ⁴. Les philosophes n'ont pas eu à inventer un système d'explication du monde ; ils l'ont trouvé tout fait.

1. *Théogonie*, 116 sq.

2. *Ibid.*, 132. Cf. CORNFORD, *o. c.*, p. 194 sq. ; THOMSON, *o. c.*, p. 151.

3. L'année comprend quatre saisons, comme le cosmos quatre régions. L'été correspond au chaud, l'hiver au froid, le printemps au sec, l'automne à l'humide. Au cours du cycle annuel, chaque « puissance » prédomine pendant un moment, puis doit payer, suivant l'ordre du temps, le prix de son « injuste agression » (ANAXIMANDRE, fr. I), en cédant à son tour la place au principe opposé. A travers ce mouvement alterné d'expansion et de retraite, l'année revient périodiquement à son point de départ. — Le corps de l'homme comprend, lui aussi, quatre humeurs (HIP., *Nat. Hom.*, 7) qui dominent alternativement, suivant les saisons. Cf. CORNFORD, *o. c.*, p. 168 sq. ; THOMSON, *o. c.*, p. 126.

4. La lutte des opposés, figurée chez Héraclite par *Polemos*, chez Empédocle par *Neikos*, s'exprime chez Anaximandre par l'injustice — *adikia* — qu'ils commettent réciproquement à l'égard les uns des autres. L'attraction et l'union des opposés, figurées chez Hésiode par *Eros*, chez Empédocle par *Philia*, se traduisent chez Anaximandre par l'interaction des quatre principes, après qu'ils se sont séparés. C'est cette interaction qui donne naissance aux premières créatures vivantes, quand l'ardeur du soleil réchauffe la vase humide de la terre. Pour G. THOMSON (*o. c.*, p. 45, 91 et 126), cette forme de pensée, qu'on pourrait appeler une logique de l'opposition et de la complémentarité, doit être mise en rapport avec la

L'œuvre de Cornford marque un tournant dans la façon d'aborder le problème des origines de la philosophie et de la pensée rationnelle. Parce qu'il lui fallait combattre la théorie du miracle grec, qui présentait la physique ionienne comme la révélation brusque et inconditionnée de la Raison, Cornford avait pour préoccupation essentielle de rétablir, entre la réflexion philosophique et la pensée religieuse qui l'avait précédée, le fil de la continuité historique ; aussi était-il conduit à rechercher entre l'une et l'autre les aspects de permanence et à insister sur ce qu'on y peut reconnaître de commun. De sorte qu'on a parfois le sentiment, à travers sa démonstration, que les philosophes se contentent de répéter, dans un langage différent, ce que déjà disait le mythe. Aujourd'hui que la filiation, grâce à Cornford, est reconnue, le problème prend nécessairement une forme nouvelle. Il ne s'agit plus seulement de retrouver dans la philosophie l'ancien, mais d'en dégager le véritablement nouveau : ce par quoi la philosophie cesse d'être le mythe pour devenir philosophie. Il faut définir la mutation mentale dont témoigne la première philosophie grecque, préciser sa nature, son ampleur, ses limites, ses conditions historiques.

Cet aspect de la question n'a pas échappé à Cornford. On peut penser qu'il lui aurait donné une place plus large s'il avait pu conduire à son terme son dernier ouvrage. « Dans la philosophie, écrit-il, le mythe est " rationalisé " ¹ ». Mais qu'est-ce que cela signifie ? D'abord, qu'il a pris la forme d'un problème explicitement formulé. Le mythe était un récit, non la solution d'un problème. Il racontait la série des actions ordonnatrices du roi ou du dieu, telle que le rite les mimait. Le problème se trouvait résolu sans avoir été posé. Mais, en Grèce, où triomphent, avec la Cité, de nouvelles formes politiques, il ne subsiste plus de l'ancien rituel royal que des vestiges dont le sens s'est perdu ² ; le souvenir s'est effacé du roi créateur de l'ordre et faiseur du temps ³ ; le rapport n'apparaît plus entre l'exploit mythique du souverain, symbolisé par sa victoire sur le dragon, et l'organisation des phénomènes cosmiques. L'ordre naturel et les faits atmosphériques (pluies, vents, tempêtes, foudres), en devenant indépendants de la fonction royale,

structure sociale la plus archaïque : la complémentarité dans la tribu des deux clans opposés, exogames avec intermariages. La tribu, écrit G. Thomson, est l'unité des opposés.

Pour la conception cyclique, Cornford en montre également la persistance chez les Milésiens. Comme l'année, le cosmos revient à son point de départ : l'unité primordiale. L'illimité — *apeiron* — est non seulement origine, mais fin du monde ordonné et différencié. Il est principe — *archè* — source infinie, inépuisable, éternelle, dont tout provient, où tout retourne. L'illimité est « cycle » dans l'espace et dans le temps.

1. CORNFORD, *o. c.*, p. 187-188.

2. Une des parties les plus suggestives du livre de G. THOMSON est celle où il rattache le cycle de l'*octaétéris*, qui fait coïncider, en Grèce, l'année lunaire avec l'année solaire, aux formes archaïques de la royauté. On sait que tous les neuf ans Minois fait renouveler dans l'autel de Zeus son pouvoir royal, comme tous les neuf ans, à Sparte, les éphores inspectent les étoiles pour confirmer celui de leurs rois. Les fêtes octenniales des *Daphnephories* à Thèbes et du *Septerion* à Delphes seraient en liaison étroite à la fois avec l'établissement du calendrier à date beaucoup plus ancienne que ne le suppose Nilsson, et avec l'institution royale.

3. Le souvenir affleure encore chez HOMÈRE (*Odys.*, XIX, 109), mais, dans l'histoire de Salmoneus, le personnage du roi-magicien et faiseur de temps ne sert plus déjà qu'à illustrer le thème de l'*hybris* humaine et de sa punition par les dieux.

cessent d'être intelligibles dans le langage du mythe où ils s'exprimaient jusqu'alors. Ils se présentent désormais comme des « questions » sur lesquelles la discussion est ouverte. Ce sont ces questions (genèse de l'ordre cosmique et explication des *meteora*) qui constituent, dans leur forme nouvelle de problème, la matière de la première réflexion philosophique. Le philosophe prend ainsi la relève du vieux roi-magicien, maître du temps : il fait la théorie de ce que le roi, autrefois, effectuait ¹.

Chez Hésiode déjà, fonction royale et ordre cosmique se sont dissociés. Le combat de Zeus contre Typhon pour le titre de roi des dieux a perdu sa signification cosmogonique. Il faut toute la science d'un Cornford pour déceler dans les vents qui naissent du cadavre de Typhon ceux qui, s'engouffrant à l'intérieur de Tiamat, séparent le ciel de la terre. Inversement, le récit de la genèse du monde décrit un processus naturel, sans attache avec le rite. Cependant, malgré l'effort de délimitation conceptuelle qui s'y marque, la pensée d'Hésiode reste mythique. *Ouranos, Gaia, Pontos* sont bien des réalités physiques, dans leur aspect concret de ciel, de terre, de mer ; mais ils sont en même temps des puissances divines dont l'action est analogue à celle des hommes. La logique du mythe repose sur cette ambiguïté : jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène, par exemple la séparation de la terre et des eaux, simultanément comme fait naturel dans le monde visible et comme enfantement divin dans le temps primordial. Chez les Milésiens, au contraire, note Cornford après W. Jaeger ², *Okeanos* et *Gaia* ont dépouillé tout aspect anthropomorphique pour devenir purement et simplement l'eau et la terre. La remarque, sous cette forme, reste un peu sommaire. Les éléments des Milésiens ne sont pas des personnages mythiques comme *Gaia*, mais ce ne sont pas non plus des réalités concrètes comme la terre. Ce sont des « puissances » éternellement actives, divines et naturelles tout à la fois. L'innovation mentale consiste en ce que ces puissances sont strictement délimitées et abstraitement conçues : elles se bornent à produire un effet physique déterminé, et cet effet est une qualité générale abstraite. A la place, ou sous le nom de terre et de feu, les Milésiens posent les qualités de sec et de chaud, substantifiées et objectivées par l'emploi nouveau de l'article $\tau\omicron$, le chaud ³, c'est-à-dire une réalité tout entière définie par l'action de chauffer, et qui n'a plus besoin, pour traduire son aspect de « puissance », d'une contre-partie mythique comme Hephaïstos. Les forces qui ont produit et qui animent le cosmos agissent donc sur le même plan et de la même façon que celles dont nous voyons l'œuvre, chaque jour,

1. Et il l'effectue, lui aussi, à l'occasion : Empédocle connaît l'art d'arrêter les vents et de changer la pluie en sécheresse. Cf. L. GERNET, « Les origines de la philosophie », *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, n° 183, Oct.-Déc. 1945, p. 9.

2. Werner JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947, p. 20-21 ; CORNFORD, *o. c.*, p. 259. L'exemple de *Gaia*, retenu par Cornford, n'est pas d'ailleurs des plus heureux. Comme le note ARISTOTE, — et pour les raisons qu'il en donne, — les Miliésiens ne font pas jouer, en général, dans leur Physique, un rôle de premier plan à la terre (*Meta.*, A, 8, 989 sq.). D'autre part, *Gaia*, comme puissance divine, est assez peu humanisée.

3. Cf. B. SNELL, *The discovery of the mind*, p. 227 sq.

quand la pluie humidifie la terre ou qu'un feu sèche un vêtement mouillé. L'originel, le primordial se dépouillent de leur mystère : ils ont la banalité rassurante du quotidien. Le monde des Ioniens, ce monde « plein de dieux », est aussi pleinement naturel.

La révolution, à cet égard, est si ample, elle porte si loin la pensée que, dans ses progrès ultérieurs, la philosophie paraîtra la ramener en arrière. Chez les « Physiciens », la positivité a envahi d'un coup la totalité de l'être, y compris l'homme et les dieux. Rien de réel qui ne soit Nature ¹. Et cette nature, coupée de son arrière-plan mythique, devient elle-même problème, objet d'une discussion rationnelle. Nature, *physis*, c'est puissance de vie et de mouvement. Tant que restaient confondus les deux sens de $\epsilon\rho\iota\tau\upsilon$: produire et enfanter, comme les deux sens de $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$: origine et naissance, l'explication du devenir reposait sur l'image mythique de l'union sexuelle ². Comprendre, c'était trouver le père et la mère, dresser l'arbre généalogique. Mais chez les Ioniens, les éléments naturels, devenus abstraits, ne peuvent plus s'unir par mariage à la façon des hommes. La cosmologie, par là, ne modifie pas seulement son langage ; elle change de contenu. Au lieu de raconter les naissances successives, elle définit les principes premiers, constitutifs de l'être. De récit historique, elle se transforme en un système qui expose la structure profonde du réel. Le problème de la *genesis*, du devenir, se mue en une recherche, par-delà le changeant, du stable, du permanent, de l'identique. En même temps, la notion de *physis* est soumise à une critique qui la dépouille progressivement de tout ce qu'elle empruntait encore au mythe. On fait appel, de plus en plus, pour rendre raison des changements dans le cosmos, aux modèles qu'offrent les ingéniosités techniques, au lieu de se référer à la vie animale ou à la croissance des plantes. L'homme comprend mieux, et autrement, ce qu'il a lui-même construit. Le mouvement d'une machine s'explique par une structure permanente de la matière, non par les changements qu'engendre le dynamisme vital ³. Le vieux principe mythique d'une « lutte » entre puissances qualitativement opposées, produisant l'émergence des choses, cède la place, chez Anaximène, à un tri mécanique d'éléments qui n'ont plus entre eux que des différences quantitatives. Le domaine

1. L'âme humaine est un morceau de la nature, taillé dans l'étoffe des éléments. Le divin est le fond de la nature, l'inépuisable tissu, la tapisserie toujours en mouvement où, sans fin, se dessinent et s'effacent les formes.

2. CORNFORD, *o. c.*, p. 180-181.

3. Le recours à un modèle technique ne constitue pas nécessairement, par lui-même, une transformation mentale. Le mythe se sert d'images techniques comme le fait la pensée rationnelle. Il suffit de rappeler la place que l'imagination mythique accorde aux opérations de liage, de tissage, de filage, de modelage, à la roue, à la balance, etc. Mais, à ce niveau de pensée, le modèle technique sert à caractériser un type d'activité, ou la fonction d'un agent : les dieux filent le destin, pèsent les sorts, comme les femmes filent la laine, comme les intendantes la pèsent. Dans la pensée rationnelle, l'image technique assume une fonction nouvelle, structurelle et non plus active. Elle fait comprendre le jeu d'un mécanisme au lieu de définir l'opération d'un agent ; cf. Bruno SNELL, *The discovery of the mind*, p. 215 sq. L'auteur souligne la différence entre la comparaison technique quand il arrive à Homère de l'utiliser, et le parti qu'en tire, par exemple, un Empédocle. Empédocle ne cherche plus à exprimer une manifestation vitale et active, mais une propriété, une structure permanente d'un objet.

de la *physis* se précise et se limite. Conçu comme un mécanisme, le monde se vide peu à peu du divin qui l'animait chez les premiers physiciens. Du même coup, se pose le problème de l'origine du mouvement ; le divin se concentre en dehors de la nature, en opposition avec la nature, l'impulsant et la réglant de l'extérieur, comme le Νοῦς d'Anaxagore ¹.

La physique ionienne vient ici rejoindre un courant de pensée différent et, à beaucoup d'égards, opposé ². On pourrait dire qu'elle vient l'épauler, tant les deux formes de la philosophie naissante apparaissent, dans leur contraste, complémentaires. Sur la terre d'Italie, en Grande-Grèce, les sages mettent l'accent, non plus sur l'unité de la *physis*, mais sur la dualité de l'homme, saisie dans une expérience religieuse autant que philosophique : il y a une âme humaine différente du corps, opposée au corps et qui le dirige comme la divinité fait pour la nature. L'âme possède une autre dimension que spatiale, une forme d'action et de mouvement, — la pensée, qui n'est pas déplacement matériel ³. Parente du divin, elle peut dans certaines conditions le connaître, le rejoindre, s'unir à lui, et conquérir une existence libérée du temps et du changement.

Derrière la nature, se reconstitue un arrière-plan invisible, une réalité plus vraie, secrète et cachée, dont l'âme du philosophe a la révélation et qui est le contraire de la *physis*. Ainsi, dès son premier pas, la pensée rationnelle paraît revenir au mythe ⁴. Elle paraît seulement. En reprenant à son compte une structure de pensée mythique, elle s'éloigne en fait de son point de départ. Le « dédoublement » de la *physis*, et la distinction qui en résulte de plusieurs niveaux du réel, accuse et précise cette séparation de la nature, des dieux, de l'homme, qui est la condition première de la pensée rationnelle. Dans le mythe, la diversité des plans recouvrait une ambiguïté qui permettait de les confondre. La philosophie multiplie les plans pour éviter la confusion. A travers elle, les notions d'humain, de naturel, de divin, mieux distinguées, se définissent et s'élaborent réciproquement.

En revanche, ce qui disqualifie la « nature », aux yeux des philosophes, et la ravale au niveau de la simple apparence, c'est que le devenir de la *physis* n'est pas plus intelligible que la *genesis* du mythe. L'être authentique

1. Cf. W. JAEGER, *o. c.*, p. 160 et sq.

2. M. P. M. SCHUHL a montré que ces deux courants correspondent aux deux tendances antagonistes de la religion et de la culture grecques, et que leur conflit sert d'élément moteur au développement de la philosophie (*Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2^e éd., 1949).

3. B. SNELL a suivi, à travers la poésie lyrique grecque ancienne, la découverte de l'âme humaine, dans ce qui constitue ses dimensions proprement spirituelles : intériorité, intensité, subjectivité. Il note l'innovation que constitue l'idée d'une « profondeur » de la pensée. Homère ne connaît pas des expressions comme βαθυμήτης, βαθύφρων : au penser profond ; il dit πολύμητις, πολύφρων : au multiple penser. La notion que les faits intellectuels et spirituels (sentiment, réflexion, connaissance) ont une « profondeur », se dégage dans la poésie archaïque avant de s'exprimer, par exemple, chez Héraclite (*o. c.*, p. 36-37).

4. L'antithèse, fondamentale dans la pensée religieuse, des φανερά : les choses visibles, et des ἀδηλα : les choses invisibles, se retrouve transposée dans la philosophie, dans la science, et dans la distinction juridique des biens apparents et non apparents : cf. P. M. SCHUHL, « Adèla », *Homo. Etudes philosophiques*, I, *Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse*, mai 1953, p. 86-94 ; L. GERNET, « Choses visibles et choses invisibles », *Revue philosophique*, janvier-mars 1956, p. 79-87.

que la philosophie, par-delà la nature, veut atteindre et révéler n'est pas le surnaturel mythique ; c'est une réalité d'un tout autre ordre ¹ : la pure abstraction, l'identité à soi, le principe même de la pensée rationnelle, objectivé sous la forme du *logos*. Chez les Ioniens, l'exigence nouvelle de positivité était du premier coup portée à l'absolu dans le concept de la *physis* ; chez un Parménide, l'exigence nouvelle d'intelligibilité est portée à l'absolu dans le concept de l'Être, immuable et identique. Déchirée entre ces deux exigences contradictoires, qui marquent l'une et l'autre également une rupture décisive avec le mythe, la pensée rationnelle s'engage, de système en système, dans une dialectique dont le mouvement engendre l'histoire de la philosophie grecque.



La naissance de la philosophie apparaît donc solidaire de deux grandes transformations mentales : une pensée positive, excluant toute forme de surnaturel et rejetant l'assimilation implicite établie par le mythe entre phénomènes physiques et agents divins ; une pensée abstraite, dépouillant la réalité de cette puissance de changement que lui prêtait le mythe, et récusant l'antique image de l'union des opposés au profit d'une formulation catégorique du principe d'identité.

Sur les conditions qui ont permis, dans la Grèce du VI^e siècle, cette double révolution, Cornford ne s'explique pas. Mais, dans le demi-siècle qui s'écoule entre la publication de ses deux ouvrages, le problème a été posé par d'autres auteurs. Dans l'*Essai sur la formation de la pensée grecque*, M. P.-M. Schuhl, en introduction à l'étude de la philosophie positive des Milésiens, soulignait l'ampleur des transformations sociales et politiques qui précèdent le VI^e siècle ; il notait la fonction libératrice qu'ont dû remplir, pour l'esprit, des institutions comme la monnaie, le calendrier, l'écriture alphabétique ; le rôle de la navigation et du commerce dans l'orientation nouvelle de la pensée vers la pratique ². De son côté, M. B. Farrington rattachait le rationalisme des premiers physiciens d'Ionie au progrès technique dans les riches cités grecques d'Asie Mineure ³. En substituant une interprétation mécanicienne et instrumentaliste de l'univers aux anciens schèmes anthropomorphiques, la philosophie des Ioniens refléterait l'importance accrue du technique dans la vie sociale de l'époque. Le problème a été repris par M. G. Thomson, qui formule contre la thèse de Farrington une objection

1. Dans la religion, le mythe exprime une vérité essentielle ; il est savoir authentique, modèle de la réalité. Dans la pensée rationnelle, le rapport s'inverse. Le mythe n'est plus que l'image du savoir authentique, et son objet, la génésis, une simple imitation du modèle, l'Être immuable et éternel. Le mythe définit alors le domaine du vraisemblable, de la croyance, *πίστις*, par opposition à la certitude de la science. Pour être conforme au schème mythique, le dédoublement de la réalité, par la philosophie, en modèle et image n'en a pas moins le sens d'une dévaluation du mythe, ravalé au niveau de l'image. Cf. en particulier PLATON, *Timée*, 29 sq.

2. P.-M. SCHUHL, *o. c.*, p. 151-175.

3. B. FARRINGTON, *Greek science*, t. I, Londres, 1944, p. 36 sq.

décisive. Il est impossible d'établir un lien direct entre pensée rationnelle et développement technique. Sur le plan de la technique, la Grèce n'a rien inventé, rien innové. Tributaire de l'Orient en ce domaine, elle ne l'a jamais réellement dépassé. Et l'Orient, en dépit de son intelligence technique, n'a pas su se dégager du mythe et construire une philosophie rationnelle¹. Il faut donc faire intervenir d'autres facteurs, — et M. G. Thomson insiste, à juste titre, sur deux grands groupes de faits : l'absence, en Grèce, d'une monarchie de type oriental, très tôt remplacée par d'autres formes politiques ; les débuts, avec la monnaie, d'une économie mercantile, l'apparition d'une classe de marchands pour lesquels les objets se dépouillent de leur diversité qualitative (valeur d'usage) et n'ont plus que la signification abstraite d'une marchandise semblable à toutes les autres (valeur d'échange). Cependant, si l'on veut serrer de plus près les conditions concrètes dans lesquelles a pu s'opérer la mutation de la pensée religieuse à la pensée rationnelle, il est nécessaire de faire un nouveau détour. La physique ionienne nous a éclairés sur le contenu de la première philosophie ; elle nous y a montré une transposition des mythes cosmogoniques, la « théorie » des phénomènes dont le roi possédait, aux temps anciens, la maîtrise et la pratique. L'autre courant de la pensée rationnelle, la philosophie de Grande-Grèce, va nous permettre de préciser les origines du philosophe lui-même, ses antécédents comme type de personnage humain.

II

A l'aube de l'histoire intellectuelle de la Grèce, on entrevoit toute une lignée de personnalités étranges sur lesquelles Rohde a attiré l'attention². Ces figures à demi légendaires, qui appartiennent à la classe des voyants extatiques et des mages purificateurs, incarnent le modèle le plus ancien du « Sage ». Certains sont étroitement associés à la légende de Pythagore, fondateur de la première secte philosophique. Leur genre de vie, leur recherche, leur supériorité spirituelle les placent en marge de l'humanité ordinaire. Au sens strict, ce sont des « hommes divins » ; eux-mêmes, parfois, se proclament des dieux.

Halliday déjà avait noté l'existence, dans une forme archaïque de mantique enthousiaste, d'une catégorie de devins publics, de *demiourgoi*, qui présentent à la fois les traits du prophète inspiré, du poète, du musicien, chanteur et danseur, du médecin, purificateur et guérisseur³. Ce type de devins, très différent du prêtre et opposé, souvent, au roi, jette une première lueur sur la lignée des Aristeas, Abaris, Hermotime, Epimé-

1. G. THOMSON, *o. c.*, p. 171-172.

2. E. ROHDE, *Psyché*, Fribourg, 1894 ; éd. française par A. Reymond, Paris, 1952, p. 336 sq.

3. W. R. HALLIDAY, *Greek divination. A study of its methods and principles*, Londres, 1913.

nide et Phérécyde. Tous ces personnages cumulent en effet, eux aussi, les fonctions de devin, de poète et de sage, fonctions associées, qui reposent sur un même pouvoir mantique ¹. Devin, poète et sage ont en commun une faculté exceptionnelle de voyance au delà des apparences sensibles ; ils possèdent une sorte d'extra-sens qui leur ouvre l'accès à un monde normalement interdit aux mortels.

Le devin est un homme qui voit l'invisible. Il connaît par contact direct les choses et les événements dont il est séparé dans l'espace et dans le temps. Une formule le définit, de façon quasi-rituelle : un homme qui sait toutes choses passées, présentes et à venir ². Formule qui s'applique aussi bien au poète inspiré, à cette nuance près que le poète tend à se spécialiser plutôt dans l'exploration des choses du passé ³. Dans le cas d'une poésie sérieuse, visant à l'instruction plus qu'au divertissement, les choses du passé que l'inspiration divine fait voir au chanteur, ne consistent pas, comme chez Homère, en un catalogue exact de personnages et d'événements humains, mais, comme chez Hésiode, dans le récit véridique des « origines » : généalogies divines, genèse du cosmos, naissance de l'humanité ⁴. En divulguant ce qui se cache dans les profondeurs du temps, le poète apporte, dans la forme même de l'hymne, de l'incantation et de l'oracle, la révélation d'une vérité essentielle qui a le double caractère d'un mystère religieux et d'une doctrine de sagesse. Cette ambiguïté, comment ne se retrouverait-elle pas dans le message du premier philosophe ? Il porte, lui aussi, sur une réalité dissimulée derrière les apparences et qui échappe à la connaissance vulgaire. La forme de poème dans laquelle s'exprime encore une doctrine aussi abstraite que celle de Parménide traduit cette valeur de révélation religieuse que garde la philosophie naissante ⁵. Au même titre que le devin et le poète, encore mêlé à eux, le Sage se définit à l'origine comme l'être exceptionnel qui a la puissance de voir et de faire voir l'invisible. Quand le philosophe cherche à préciser sa propre démarche, la nature de son activité spirituelle, l'objet de sa recherche, il utilise le vocabulaire religieux des sectes et des confréries : il se présente lui-même comme un élu, un θεος άνήρ, qui bénéficie d'une grâce divine ; il effectue dans l'au-delà un voyage mystique, par un chemin de recherche qui évoque la Voie des mystères et au terme duquel il obtient, par une sorte d'*épopoie*, cette Vision qui consacre le dernier degré de l'initiation ⁶. Abandonnant la foule des « insensés », il entre dans le petit cercle

1. CORNFORD, *o. c.*, p. 89 sq.

2. *Iliade*, I, 70 ; cf. CORNFORD, p. 78 sq.

3. C'est la même formule qu'HÉSIODE emploie dans *Théogonie*, 32 : les Muses l'ont inspiré pour chanter les choses qui furent et qui seront, — et *Ibid.*, 38 : elles disent les choses qui sont, qui seront, qui ont été. D'autre part, la divination ne concerne pas moins, dans le principe, le passé que le futur. Un prophète purificateur, comme Epiménide, pourra même restreindre sa compétence divinatoire exclusivement à la découverte des faits passés, demeurés inconnus (ARISTOTE, *Rhét.* III ; 17 ; 10).

4. HÉSIODE, *Théogonie*, 43 sq. Cf. CORNFORD, *o. c.*, p. 77.

5. Cf. L. GERNET, *Les origines de la philosophie*, l. c., p. 2.

6. Sur le rapport entre le vocabulaire, les images, les thèmes de pensée, chez un Parménide et dans une tradition de sectes mystiques, cf. L. GERNET, l. c., p. 2-6 ; G. THOMSON, *o. c.*, p. 289 sq.

des initiés : ceux qui ont vu, οἱ εἰδότες, qui savent, σοφοί. Aux divers degrés d'initiation des mystères correspond, dans la confrérie pythagoricienne, la hiérarchie des membres suivant leur degré d'avancement¹ ; comme, chez Héraclite, la hiérarchie des trois types différents d'humanité : ceux qui entendent le logos (qui ont eu l'*époptheia*), ceux qui l'entendent pour la première fois, sans le comprendre encore (la *myesis* des nouveaux initiés), ceux qui ne l'ont pas entendu (les *amyteoi*)².

La vision divinatoire du poète inspiré se place sous le signe de la déesse Mnémosyne, Mémoire, mère des Muses. Mémoire ne confère pas la puissance d'évoquer des souvenirs individuels, de se représenter l'ordre des événements évanouis dans le passé. Elle apporte au poète — comme au devin — le privilège de voir la réalité immuable et permanente ; elle le met en contact avec l'être originel, dont le temps, dans sa marche, ne découvre aux humains qu'une infime partie, et pour la masquer aussitôt. Cette fonction révélatrice du réel, attribuée à une mémoire qui n'est pas, comme la nôtre, survol du temps, mais évasion hors du temps, nous la retrouvons transposée dans l'*anamnesis* philosophique³ : la réminiscence platonicienne permet de re-connaître les vérités éternelles que l'âme a pu contempler dans un voyage où elle était libérée du corps. Chez Platon, apparaît en pleine lumière le lien entre une certaine notion de la Mémoire et une doctrine nouvelle de l'immortalité qui tranche fortement avec les conceptions helléniques de l'âme, depuis Homère jusqu'aux penseurs ioniens.



Suffit-il, pour comprendre cette innovation, qui donne à tout le courant mystique de la philosophie grecque son originalité, de faire intervenir, avec Rohde, l'influence du mouvement dionysiaque et de l'expérience qu'il est censé procurer, par ses pratiques extatiques, d'une séparation de l'âme d'avec le corps et de son union avec le divin⁴ ? L'extase dionysiaque, délire collectif, brusque possession par un dieu qui s'empare de l'homme, est un état impersonnel passivement subi. Tout autre se présente la notion d'une âme individuelle, qui possède en elle-même et par elle-même le pouvoir inné de se libérer du corps et de voyager dans l'au-delà⁵. Ce n'est pas dans le culte de Dionysos que cette croyance a pu s'enraciner ; elle trouve son origine dans les pratiques de ces *ιατρομάντις* qui préfigurent le philosophe, et dont la légende impose le rapprochement avec le personnage et le com-

1. L. GERNET, *l. c.*, p. 4. M. Gernet souligne la valeur religieuse du terme *beatus* (*eudaimôn*) qui désigne le plus haut degré de la hiérarchie et qui se décompose en *doctus*, *perfectus*, et *sapiens* ; cf. aussi CORNFORD, *o. c.*, p. 110.

2. HÉRACLITE, fr. I ; cf. CORNFORD, *o. c.*, p. 113 ; G. THOMSON, *o. c.*, p. 274.

3. L. GERNET, *l. c.*, p. 7 ; CORNFORD, *o. c.*, p. 45-61 et 76 sq.

4. E. ROHDE, *o. c.*, p. 278-279.

5. La différence est très fortement soulignée par E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, University of California Press, 1951, p. 140 sq.

portement du *shamane* des civilisations d'Asie du Nord¹. Les Sages sont, dans le groupe social, des individualités en marge que singularise une discipline de vie ascétique : retraites au désert ou dans des cavernes ; végétarisme ; diète plus ou moins totale ; abstinence sexuelle ; règle de silence, etc. Leur âme possède l'extraordinaire pouvoir de quitter leur corps et de le réintégrer à volonté, après une descente au monde infernal, une pérégrination dans l'éther, ou un voyage à travers l'espace qui les fait apparaître à mille lieux de l'endroit où ils gisent, endormis dans une sorte de sommeil cataleptique. Certains détails accusent ces aspects de *shamanisme* : la flèche d'or, qu'Abaris porte partout avec lui, le thème du vol dans les airs, l'absence de nourriture. C'est dans ce climat religieux très spécial que prend corps une théorie de la métempsycose explicitement rattachée à l'enseignement des premiers sages. Cette doctrine prolonge la conception archaïque suivant laquelle la vie se renouvelle cycliquement dans la mort. Mais, dans ce milieu de mages, la vieille idée d'une circulation entre les morts et les vivants prend un sens autrement précis. La maîtrise de l'âme qui permet au sage, au terme d'une dure ascèse, de voyager dans l'autre monde, lui confère un nouveau type d'immortalité personnelle. Ce qui fait de lui un dieu parmi les hommes, c'est qu'il sait, grâce à une discipline de tension et de concentration spirituelles, dont M. Gernet a marqué le lien avec une technique de contrôle du souffle respiratoire, ramasser sur elle-même l'âme ordinairement dispersée en tous les points du corps². Ainsi rassemblée, l'âme peut se détacher du corps, s'évader des limites d'une vie où elle est momentanément enclose et retrouver le souvenir de tout le cycle de ses incarnations passées. Le rôle se comprend mieux des « exercices de mémoire » dont Pythagore avait institué la règle dans sa confrérie, quand on évoque le mot d'Empédocle à son sujet : « Cet homme qui, par la tension des forces de son esprit, voyait facilement chacune des choses qui sont en dix, en vingt vies humaines³. » Entre la maîtrise de l'âme, son évasion hors du corps et la rupture du flux temporel par la remémoration des vies antérieures, il y a une solidarité qui définit ce qu'on a pu appeler le *shamanisme* grec et qui apparaît encore pleinement dans le pythagorisme ancien.

1. Le rapprochement est indiqué en passant par E. ROHDE, *o. c.*, p. 283. La thèse du *shamanisme* grec a été développée par MEULI, « Scythica », *Hermès*, 1935, p. 121-177 ; cf. aussi, L. GERNET, *l. c.*, p. 8 ; E. R. DODDS, *o. c.*, dans le chapitre intitulé : « Le *shamanisme* grec et le puritanisme », CORNFORD, *o. c.*, dans le chapitre « *Shamanisme* ». — CORNFORD suppose, avec N. Kershaw CHADWICK (*Poetry and prophecy*, Cambridge, 1942, p. 12), que la Thrace a pu être pour la Grèce le maillon qui l'a reliée, par ses contacts avec les Germains au Nord, les Celtes à l'Ouest, au système mantique apparenté au *shamanisme* d'Asie du Nord. MEULI et DODDS font une place, en dehors de la Thrace, à la Scythie avec laquelle la colonisation du littoral de la mer Noire a mis les Grecs en contact. On notera l'origine nordique des Mages, Aristeas, Abaris, Hermotime, et leur accointance avec le monde hyperboréen. Il est vrai qu'Epiménide, lui, est Crétois. Mais, après sa mort, on constate que son cadavre est tatoué ; le tatouage était une pratique, nous dit HÉRODOTE, en usage dans la noblesse thrace (V, 6, 3). On sait, d'autre part, la place de la Crète dans les légendes hyperboréennes.

2. Cf. L. GERNET, *o. c.*, p. 8. Ernst BICKEL a souligné le rapport entre une notion archaïque de l'âme et le souffle respiratoire (*Homerischer Seelenglaube*, Berlin, 1925). Cf. aussi, sur ce point, ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951.

3. Cf. L. GERNET, *l. c.*, p. 8.



Pourtant, le premier philosophe n'est plus un *shamane*. Son rôle est d'enseigner, de faire Ecole. Le secret du *shamane*, le philosophe se propose de le divulguer à un corps de disciples ; ce qui était le privilège d'une personnalité exceptionnelle, il l'étend à tous ceux qui demandent à entrer dans sa confrérie. A peine est-il besoin d'indiquer les conséquences de cette innovation. Divulguée, élargie, la pratique secrète devient objet d'enseignement et de discussion : elle s'organise en doctrine. L'expérience individuelle du *shamane*, qui croit réincarner un homme de Dieu, se généralise à l'espèce humaine sous la forme d'une théorie de la réincarnation.

Divulgarion d'un secret religieux, extension à un groupe ouvert d'un privilège réservé, publicité d'un savoir auparavant interdit, telles sont donc les caractéristiques du tournant qui permet à la figure du philosophe de se dégager de la personne du mage. Ce tournant d'histoire, c'est celui que nous constatons sur toute une série de plans dans la période d'ébranlement social et d'effervescence religieuse qui prépare, vers le VII^e siècle, l'avènement de la Cité. On voit alors s'élargir, se populariser, et parfois s'intégrer entièrement à l'Etat, des prérogatives religieuses sur lesquelles des *genè* royaux et nobiliaires assuraient leur domination. Les anciens clans sacerdotaux mettent leur savoir sacré, leur maîtrise des choses divines au service de la Cité entière. Les idoles saintes, les vieux *xoana*, talismans gardés secrets dans le palais royal ou la maison du prêtre, émigrent vers le temple, demeure publique, et se transforment, sous le regard de la Cité, en images faites pour être vues. Les décisions de justice, les *θέμιστες*, privilège des Eupatrides, sont rédigées et publiées. En même temps que s'opère cette confiscation des cultes privés au bénéfice d'une religion publique, se fondent, en marge du culte officiel de la Cité, autour d'individualités puissantes, des formes nouvelles de groupements religieux. Thiasés, confréries et mystères ouvrent, sans restriction de rang ni d'origine, l'accès à des vérités saintes qui étaient autrefois l'apanage de lignées héréditaires. La création d'une secte religieuse comme celles appelées orphiques, la fondation d'un mystère, et l'institution d'une confrérie de « sages », comme celle de Pythagore, manifestent, dans des conditions et des milieux différents, le même grand mouvement social d'élargissement et de divulgation d'une tradition sacrée aristocratique.

La philosophie se constitue dans ce mouvement, au terme de ce mouvement, que, seule, elle pousse jusqu'au bout. Sectes et mystères restent, en dépit de leur élargissement, des groupes fermés et secrets. C'est cela même qui les définit. Aussi, malgré certains éléments de doctrine qui recourent les thèmes de la philosophie naissante, la révélation mystérieuse garde-t-elle nécessairement le caractère d'un privilège qui échappe à la discussion. Au contraire, la philosophie, dans son progrès, brise le cadre de la confrérie dans

lequel elle a pris naissance. Son message ne se limite plus à un groupe, à une secte. Par l'intermédiaire de la parole et de l'écrit, le philosophe s'adresse à toute la cité, à toutes les cités. Il livre ses révélations à une publicité pleine et entière. En portant le « mystère » sur la place, en plein agora, il en fait l'objet d'un débat public et contradictoire, où l'argumentation dialectique finira par prendre le pas sur l'illumination surnaturelle ¹.

Ces remarques générales trouvent leur confirmation dans des constatations plus précises. M. G. Thomson ² a fait observer que les fondateurs de la physique milésienne, Thalès et Anaximandre, sont apparentés à un clan de haute noblesse sacerdotale, les *Thelidai*, qui descendent d'une famille thébaine de prêtres-rois, les *Kadmeioi*, venus de Phénicie. Les recherches des premiers philosophes en astronomie et en cosmologie ont ainsi pu transposer, en les divulguant dans la Cité, une ancienne tradition sacrée, d'origine orientale.

L'exemple d'Héraclite est plus suggestif encore. L'aspect heurté et anti-thétique d'un style où s'entrechoquent des expressions opposées, l'usage de calembours, une forme volontairement énigmatique, tout rappelle dans la langue d'Héraclite les formules liturgiques utilisées dans les mystères, en particulier à Eleusis. Or, Héraclite descend du fondateur d'Ephèse, Androklos, qui dirigea l'émigration ionienne et dont le père était Kodros, roi d'Athènes. Héraclite lui-même eût été roi, s'il n'avait renoncé en faveur de son frère. Il appartient à cette famille royale d'Ephèse qui avait gardé, avec le droit à la robe pourpre et au sceptre, le privilège du sacerdoce de Demeter Eleusinia. Mais le logos dont Héraclite apporte dans ses écrits l'obscur révélation, s'il prolonge les *legomena* d'Eleusis et les *hieroi logoi* orphiques, ne comporte plus d'exclusive à l'égard de personne ; il est au contraire ce qu'il y a de commun chez les hommes, cet « universel » sur quoi ils doivent tous également s'appuyer « comme la Cité fait sur la loi » ³.

III

La solidarité que nous constatons entre la naissance du philosophe et l'avènement du citoyen n'est pas pour nous surprendre. La cité réalise, en effet, sur le plan des formes sociales, cette séparation de la nature et de la société

1. L. GERNET écrit : « Les Pythagoriciens n'ont pas de "mystères", il est vrai, mais c'est que la "philosophie" pour eux en est justement un » (*l. c.*, p. 4). C'est à travers la discussion et la controverse, par la nécessité de répondre aux arguments de l'adversaire, que la philosophie se constitue comme une discipline intellectuelle spécifique. Même lorsqu'il ne polémique pas, le philosophe réfléchit en fonction des problèmes posés par ses devanciers et ses contemporains ; il pense par rapport à eux. La pensée morale prend la forme rationnelle du jour où Socrate discute publiquement sur l'agora avec tous les Athéniens de ce que sont le courage, la justice, la piété, etc.

2. G. THOMSON, « From religion to philosophy », *Journal of hellenic Studies*, 1953, LXXIII, p. 77-84. L'auteur a repris son étude dans *The first philosophers*, p. 131-137.

3. « Pour parler avec intelligence, il faut se prévaloir de ce qui est universel, comme la Cité s'appuie sur la loi » (HERACLITE, fr. 128, trad. Battistini).

que suppose, sur le plan des formes mentales, l'exercice d'une pensée rationnelle. Avec la Cité, l'ordre politique s'est détaché de l'organisation cosmique ; il apparaît comme une institution humaine qui fait l'objet d'une recherche inquiète, d'une discussion passionnée. Dans ce débat, qui n'est pas seulement théorique, mais où s'affronte la violence de groupes ennemis, la philosophie naissante intervient ès qualité. La « sagesse » du philosophe le désigne pour proposer les remèdes à la subversion qu'ont provoqué les débuts d'une économie mercantile. Il lui est demandé de définir le nouvel équilibre politique propre à retrouver l'harmonie perdue, à rétablir l'unité et la stabilité sociales par l'« accord » entre des éléments dont l'opposition déchire la Cité. Aux premières formes de législation, aux premiers essais de constitution politique, la Grèce associe le nom de ses Sages. Là encore, on voit le philosophe prendre en charge les fonctions qui appartenaient au roi-prêtre au temps où, nature et société étant confondues, il ordonnait à la fois l'une et l'autre. Mais, dans la pensée politique du philosophe, la transformation mentale ne se marque pas moins que dans sa pensée cosmologique. Séparées, nature et société font également l'objet d'une réflexion plus positive et plus abstraite. L'ordre social, devenu humain, se prête à une élaboration rationnelle au même titre que l'ordre naturel, devenu *physis*. Il s'exprime, chez un Solon, dans le concept du *Metron*, de la juste mesure, que la décision du *nomothète* doit imposer aux factions rivales en fixant une « borne » à leur ambition excessive ; chez les pythagoriciens, dans celui de l'*Homonoia*, accord numérique qui doit réaliser l'harmonie des contraires, leur fusion en une nouvelle unité¹. La vieille idée d'un ordre social fondé sur une distribution, une répartition (*nomos*) des honneurs et des privilèges entre groupes étrangers qui s'opposent dans la communauté politique, comme les « puissances » élémentaires dans le cosmos, cette idée deviendra, après le VI^e siècle, la notion abstraite de l'*isonomia*, égalité devant la loi entre des individus qui se définissent tous de façon semblable en tant que citoyens d'une même Cité².



Comme la philosophie se dégage du mythe, comme le philosophe sort du Mage, la cité se constitue à partir de l'ancienne organisation sociale : elle la détruit, mais elle en conserve en même temps le cadre ; elle transpose l'orga-

1. Cf. G. THOMSON, *o. c.*, p. 228 sq.

2. Cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, p. 6 et 26, avec référence à HIRZEL, *Themis, Dike, und Verwandtes*. E. LAROCHE a montré (*Histoire de la racine nem en grec ancien*, 1949) que *nomos* a d'abord un sens religieux et moral assez voisin de *cosmos* : ordre, arrangement, juste répartition. Il prendra, après les Pisistratides, à Athènes, celui de loi politique, en remplacement de *thesmos*, grâce à son association à l'idéal démocratique de l'*isonomia*. La loi (*nomos*), qu'elle s'appuie sur une égalité absolue ou proportionnelle, garde un caractère distributif. Un autre sens de *nomos*, affaibli par rapport au sens premier de règle, est celui qu'on rencontre, par exemple, chez Hérodote, de coutume, usage, sans valeur normative. Entre le sens de loi politique et de coutume, un glissement peut se produire dont la pensée philosophique, spécialement avec les Sophistes, tirera parti.

nisation tribale dans une forme qui implique une pensée plus positive et plus abstraite. Pensons par exemple, à la réforme de Clisthène ¹ : à la place des quatre tribus ioniennes d'Attique, dont nous savons par Aristote qu'elles correspondent aux quatre saisons de l'année, elle crée une structure artificielle permettant de résoudre des problèmes proprement politiques. Dix tribus, chacune groupant trois *trittyes*, lesquelles rassemblent plusieurs *dèmes*. *Trittyes* et *dèmes* sont établis sur une base purement géographique; ils réunissent les habitants d'un même territoire, non des parents de même sang comme, en principe, les *génè* et les *phratries*, qui subsistent intactes, mais en marge du cadre tribal, sur un autre plan désormais que la Cité. Les trois *trittyes* qui forment chaque tribu se recrutent, la première dans la région côtière, la seconde à l'intérieur des terres, la troisième dans la zone urbaine. Par cet amalgame délibéré, la tribu réalise l'*unification* politique, le mélange, comme dit Aristote ², des populations et des activités diverses qui composent la Cité. A cet artifice dans l'organisation administrative répond une division artificielle du temps civil. Le calendrier lunaire continue à régler la vie religieuse. Mais l'année administrative est divisée en dix périodes de trente-six ou trente-sept jours, correspondant aux dix tribus. Le conseil des Quatre Cents est élevé à cinq cents membres, cinquante par tribu, de façon qu'à tour de rôle, au cours des périodes de l'année, chaque tribu forme la commission permanente du conseil.

Par leur cohérence et la netteté de leur dessin, les réformes de Clisthène accusent les traits caractéristiques du nouveau type de pensée qui s'exprime dans la structure politique de la Cité. Ils sont, sur un autre plan, comparables à ceux qui nous ont paru définir, avec l'avènement de la philosophie, la transformation du mythe en raison. La promulgation d'un calendrier civil répondant aux exigences de l'administration humaine et entièrement distinct du temps lunaire, l'abandon de la correspondance entre le nombre des tribus dans le groupe social et celui des saisons dans le *cosmos*, autant de faits qui supposent et qui renforcent à la fois la séparation de la société et de la nature. Un nouvel esprit positif inspire des réformes qui cherchent moins à mettre la Cité en harmonie avec l'ordre sacré de l'univers qu'à atteindre des objectifs politiques précis. L'effort d'abstraction se marque sur tous les plans : dans la division administrative fondée sur des secteurs territoriaux délimités et définis, non plus sur des liens de consanguinité ; dans le système des nombres arbitrairement choisis pour répartir de façon équitable, grâce à une correspondance mathématique, les responsabilités sociales, les groupes d'hommes, les périodes de temps ; dans la définition même de la Cité et du citoyen : la Cité ne s'identifie plus avec un personnage privilégié ; elle n'est solidaire d'aucune activité, d'aucune famille particulières ; elle est la forme que prend le groupe uni de tous les citoyens envi-

1. Cf. G. THOMSON, *o. c.*, p. 224 sq.

2. *Constitution d'Athènes*, 21, 3.

sagés indépendamment de leur personne, de leur ascendance, de leur profession. L'ordre de la Cité, c'est celui dans lequel le rapport social, pensé abstraitement et dégagé des liens personnels ou familiaux, se définit en termes d'égalité, d'identité.



Mais ce n'est pas seulement dans les structures politiques que s'inscrivent des changements mentaux analogues à ceux qui paraissent constituer, dès lors qu'on les limite au seul domaine de la philosophie, l'incompréhensible avènement d'une raison étrangère à l'histoire. Sans parler du droit et de l'art, une institution économique comme la monnaie témoigne, dans son développement, de transformations qui ne sont pas sans rapport avec la naissance de la pensée rationnelle. Il suffira de rappeler l'étude de M. L. Gernet sur les implications mythiques de la valeur dans les anciens symboles prémonétaires en Grèce¹. L'*agalma*, — vase, bijoux, trépieds, vêtements, — produit d'une industrie de luxe, remplit un rôle d'échange dans une forme de commerce noble : par son intermédiaire s'opère une circulation de richesses meubles. Mais, dans ce système prémonétaire, la fonction d'échange ne s'est pas encore dessinée comme catégorie indépendante, susceptible de faire l'objet d'une connaissance positive, dans une pensée proprement économique. La valeur de l'objet précieux reste intégrée aux vertus surnaturelles dont on l'imagine chargé. L'*agalma* véhicule, fondus dans un même symbolisme de richesse, des pouvoirs sacrés, des prestiges sociaux, des liens de dépendance entre les hommes ; sa circulation, à travers dons et échanges, engage les personnes et mobilise des forces religieuses, en même temps qu'elle transmet la possession de biens.

La monnaie au sens propre, monnaie titrée, estampillée, garantie par l'Etat, est une invention grecque du VII^e siècle². Elle a joué, sur toute une série de plans, un rôle révolutionnaire. Elle a accéléré le processus dont elle était elle-même l'effet : le développement, dans l'économie grecque, d'un secteur marchand s'étendant à une partie des produits de consommation courante. Elle a permis la création d'un nouveau type de richesse, radicalement différent de la richesse en terres et en troupeaux, et d'une nouvelle classe de riches dont l'action a été décisive dans la réorganisation politique de la Cité. Elle a produit, sur le plan psychologique et moral, un véritable effet de choc dont on perçoit l'écho dramatique dans la poésie d'un Théognis et d'un Solon³. Si l'argent fait l'homme, si l'homme est désir insatiable de richesse, c'est toute l'image traditionnelle de l'*aretè*, de l'excellence humaine,

1. « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de Psychologie*, 1948, p. 415-462.

2. D'après HÉRODOTE, I, 94, la première monnaie frappée l'aurait été par les rois de Lydie. Cf. P.-M. SCHUHL, *o. c.*, p. 157-158, et G. THOMSON, *o. c.*, p. 194.

3. L. GERNET, *Recherches*, p. 21 sq. ; G. THOMSON, *o. c.*, p. 195.

qui se trouve mise en question. Et la monnaie *stricto sensu* n'est plus comme en Orient, un lingot de métal précieux qu'on troque contre toute espèce de marchandise parce qu'il offre l'avantage de se conserver intact et de circuler aisément ; elle est devenue un signe social, l'équivalent et la mesure universelle de la valeur. L'usage général de la monnaie titrée conduit à dégager une notion nouvelle, positive, quantifiée et abstraite de la valeur.

Pour apprécier l'ampleur de cette novation mentale, il suffira de comparer deux attitudes extrêmes. Au départ, ce qu'évoque un terme comme τόκος qui désigne l'intérêt de l'argent. Rattaché à la racine τεκ, « enfanter, engendrer », il assimile le produit du capital au croît du bétail qui se multiplie, à intervalle saisonnier, par une reproduction naturelle, de l'ordre de la *physis*¹. Mais, dans la théorie qu'en fait Aristote, la reproduction de l'argent par intérêt et usure devient le type même du phénomène contraire à la nature ; la monnaie est un artifice humain qui, pour la commodité des échanges, établit entre des valeurs en elles-mêmes toutes différentes l'apparence d'une commune mesure. Il y a, dans la forme de la monnaie plus encore que dans celle de la Cité, une rationalité qui, jouant sur le plan du pur artifice humain, permet de définir le domaine du *nomos*.



A-t-on le droit d'aller plus loin et de supposer, avec M. G. Thomson, un lien direct entre les plus importants concepts de la philosophie, l'Être, l'Essence, la Substance, et, sinon la monnaie même, du moins la forme abstraite de marchandise qu'elle prête, à travers la vente et l'achat, à toute la diversité des choses concrètes échangées sur le marché² ? Une position théorique comme celle d'Aristote nous paraît devoir déjà mettre en garde contre la tentation de transposer trop mécaniquement les notions d'un plan de pensée à un autre³.

Ce qui définit, pour Aristote, l'essence d'une chose, naturelle ou artificielle, c'est sa valeur d'usage, la fin pour laquelle elle a été produite. Sa valeur marchande ne relève pas de la réalité, de l'*ousia*, mais d'une simple illusion sociale⁴. Seul un sophiste comme Protagoras pourra accepter d'assi-

1. Cf. L. GERNET, « Le temps dans les formes archaïques du droit », *Journal de Psychologie*, 1956, p. 401. L. Gernet note que le paiement de l'intérêt devait se régler à chaque lunaison (cf. ARISTOPHANE, *Nuées*, 1659).

2. G. THOMSON, *o. c.*, p. 297, 300 et 315. L'auteur écrit, au sujet de Parménide : « Just as his universe of pure being, stripped of everything qualitative, is a mental reflex of the abstract labour embodied in commodities, so his pure reason, which rejects everything qualitative, is a fetish concept reflecting the money form of value. »

3. Sur le caractère spécifique des divers types d'œuvres et d'activités mentales, cf. I. MEYERSON, « Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit », *Journal de Psychologie*, 1948, p. 28 sq. ; « Problèmes d'histoire psychologique des œuvres », *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, A. Colin, 1954, I, p. 207 sq.

4. MARX a souligné que le point de vue de la valeur d'usage reste dominant dans toute l'Antiquité classique. Dans la perspective marxiste qui est la sienne, Thomson nous paraît commettre un anachronisme : c'est seulement quand le travail libre et salarié devient

miler la chose, dans sa réalité, avec la valeur conventionnelle que lui prête, à travers la forme de la monnaie, le jugement des hommes. Le relativisme de Protagoras, qui s'exprime dans une formule du type : « L'homme est la mesure de toutes choses », traduit cette constatation que l'argent, pur *nomos*, convention humaine, est la mesure de toutes les valeurs. Mais il est bien significatif que, chez Platon, dont la philosophie prolonge la pensée de Pythagore et de Parménide, le personnage du sophiste symbolise précisément l'homme qui reste au niveau du non-être, en même temps qu'il se définit comme un trafiquant livré à des occupations mercantiles¹.

Il est vrai que le terme *ousia*, qui désigne, dans le vocabulaire philosophique, l'Être, la Substance, signifie également le patrimoine, la richesse. Mais, comme l'a montré M. L. Gernet, l'analogie ne fait que souligner davantage les directions opposées dans lesquelles la pensée a travaillé dans la perspective des problèmes philosophiques et au niveau du droit et des réalités économiques². Au sens économique, l'*ousia* est d'abord et avant tout le *κλήρος*, la terre, patrimoine longtemps inaliénable, qui constitue comme la substance visible d'une famille. A ce type de bien apparent, *οὐσία φανερά*, s'oppose, suivant une distinction usuelle, encore qu'un peu flottante, la catégorie de l'*οὐσία ἀφανής*, du bien inapparent, qui comprend parfois, à côté des créances et des hypothèques, l'argent liquide, la monnaie. Dans cette dichotomie, il y a entre les deux termes différence de plan : l'argent est dévalorisé par rapport à la terre, bien visible, stable, permanent, substantiel, qui possède seul un statut de pleine réalité et dont le « prix » se nuance d'une valeur affective et religieuse. A ce niveau de la pensée sociale, l'Être et la Valeur sont du côté du visible, alors que le non-apparent, l'abstrait, paraissent impliquer un élément purement humain d'illusion, sinon de désordre. Au contraire, dans la pensée philosophique la notion même d'*ousia* s'élabore en contraste avec le monde visible. La réalité, la permanence, la substantialité passent du côté de ce qu'on ne voit pas ; le visible devient apparence, par opposition au réel véritable, à l'*ousia*.

C'est en un autre terme que se reflète l'effort d'abstraction qui se poursuit à travers l'expérience commerciale et la pratique monétaire. Τὰ χρήματα désigne à la fois les choses, la réalité en général et les biens, spécialement sous leur forme d'argent liquide. Aristote écrit : « Nous appelons biens (χρήματα) toutes choses dont la valeur est mesurée par la monnaie³ ». On aperçoit ici la façon dont l'usage de la monnaie a pu substituer une notion abstraite, quantitative et économique, de la chose comme marchandise, au

lui-même marchandise que « la forme marchandise des produits devient la forme sociale dominante » (*Capital*, éd. Molitor, I, p. 231-232), et que le travail devient travail abstrait (*Critique de l'économie politique*, p. 70). Cf. J. P. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Journal de Psychologie*, 1955, p. 11-38 ; « Les aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée*, 1956, n° 66, p. 80-86.

1. Cf. L. GERNET, « Choses visibles et choses invisibles », *Revue philosophique*, Janvier-Mars 1956, p. 85.

2. *Ibid.*, p. 79-87.

3. *Ethique à Nicomaque*, IV, 9 b 26. Cité par L. GERNET, *l. c.*, p. 82.

concept ancien, qualitatif et dynamique, de la chose comme *physis*. Mais une double réserve s'impose. D'abord, une question de chronologie : ce témoignage de rationalisme mercantile date du iv^e siècle, non des débuts de la pensée philosophique. Il éclaire la réflexion de certains sophistes, plus que celle de Pythagore, d'Héraclite et de Parménide¹. D'autre part, les χρήματα appartiennent, pour utiliser une formule religieuse qui n'est pas déplacée dans la perspective philosophique, au monde d'ici-bas, au monde terrestre ; l'*ousia*, qui constitue pour le philosophe la réalité, est d'un autre ordre. Elle ne se situe pas au niveau de la nature, ni non plus de l'abstraction monétaire. Elle prolonge, nous l'avons vu, le monde invisible que révèle la pensée religieuse, cette réalité stable et permanente qui a plus d'Être et non, comme la monnaie, moins d'Être, que la *physis*.



Devrons-nous dire, en dernière analyse, que la philosophie appliquée à la notion de l'Être impérissable et invisible, héritée de la religion, une forme de réflexion rationnelle et positive, acquise dans la pratique de la monnaie ? Ce serait encore trop simple. L'Être de Parménide n'est pas le reflet, dans la pensée du philosophe, de la valeur marchande ; il ne transpose pas, purement et simplement, dans le domaine du réel, l'abstraction du signe monétaire. L'Être parménidien est Un ; et cette unicité, qui constitue un de ses traits essentiels, l'oppose à la monnaie non moins qu'à la réalité sensible.

Dans le langage des Ioniens, le réel s'exprime encore par un pluriel, τὰ ὄντα, les choses qui existent, telles qu'elles nous sont données dans leur multiplicité concrète. Comme le note W. Jaeger, ce qui intéresse les physiiciens et dont ils cherchent le fondement, ce sont les réalités naturelles, actuellement présentes². L'Être revêt pour eux, quels qu'en soient l'origine et le principe, la forme visible d'une pluralité de choses. Au contraire, chez Parménide, l'Être, pour la première fois, s'exprime par un singulier, τὸ ὄν : il ne s'agit plus de tels êtres, mais de l'Être en général, total et unique. Ce changement de vocabulaire traduit l'avènement d'une nouvelle notion de l'Être : non plus les choses diverses que saisit l'expérience humaine, mais l'objet intelligible du *logos*, c'est-à-dire de la raison, s'exprimant à travers le langage, conformément à ses exigences propres de non contradiction. Cette abstraction d'un Être purement intelligible, excluant la pluralité, la division, le changement, se constitue en opposition avec le réel sensible et son perpétuel devenir ; mais elle ne fait pas moins contraste avec une réalité du type de la monnaie, qui non seulement comporte la multiplicité, au même

1. La formule célèbre d'Héraclite : « Le Tout est transmuté en feu, et le feu en toutes choses, comme les marchandises sont échangées contre l'or, et l'or contre les marchandises », ne nous paraît pas se situer encore sur ce plan d'un rationalisme mercantile.

2. W. JAEGER, *o. c.*, ch. II, n. 2, p. 197.

titre que les choses de la nature, mais qui implique même, dans le principe, une possibilité indéfinie de multiplication. L'Être parménidien ne peut pas plus « se monnayer » qu'il n'est susceptible de devenir.

C'est dire que le concept philosophique de l'Être ne s'est pas forgé à travers la pratique monétaire ou l'activité mercantile. Il traduit cette même aspiration vers l'unité, cette même recherche d'un principe de stabilité et de permanence dont nous avons vu le témoignage, à l'aube de la Cité, dans la pensée sociale et politique, et qu'on retrouve aussi dans certains courants de la pensée religieuse, comme l'orphisme. Mais cette aspiration vers l'Un et l'Identique s'exprime dans le cadre des problèmes nouveaux, proprement philosophiques, qui surgissent lorsque l'ancienne question : « Comment l'ordre émerge-t-il du chaos ? » s'est transformée en un type différent d'apories : « Qu'y a-t-il d'immuable dans la nature ? Quel est le principe, ἀρχή, de la réalité ? Comment pouvons-nous l'atteindre et l'exprimer ? » Or l'appareil des notions mythiques que les physiciens d'Ionie avaient hérité de la religion : la *genesis*, l'amour, la haine, l'union et la lutte des opposés, ne répondait plus aux besoins d'une recherche visant à définir, dans un langage purement profane, ce qui constitue le fond permanent de l'Être. La doctrine de Parménide marque le moment où la contradiction est proclamée entre le devenir du monde sensible, — ce monde ionien de la *physis* et de la *genesis*, — et les exigences logiques de la pensée. La réflexion mathématique a joué à cet égard un rôle décisif. Par sa méthode de démonstration et par le caractère idéal de ses objets, elle a pris valeur de modèle. En s'efforçant d'appliquer le nombre à l'étendue, elle a rencontré, dans son domaine, le problème des rapports de l'un et du multiple, de l'identique et du divers ; elle l'a posé avec rigueur en termes logiques. Elle a conduit à dénoncer l'irrationalité du mouvement et de la pluralité, et à formuler clairement les difficultés théoriques du jugement et de l'attribution. La pensée philosophique a pu ainsi se déprendre des formes spontanées du langage dans lesquelles elle s'exprimait, les soumettre à une première analyse critique : au delà des mots, ἔπεα, tels que les emploie le vulgaire, il y a, selon Parménide, une raison immanente au discours, un λόγος, qui consiste en une exigence absolue de non contradiction : l'être est, le non-être n'est pas ¹. Sous cette forme catégorique, le nouveau principe, qui préside à la pensée rationnelle, consacre la rupture avec l'ancienne logique du mythe. Mais, du même coup, la pensée se trouve séparée, comme à la hache, de la réalité physique : la Raison ne peut avoir d'autre objet que l'Être, immuable et identique. Après Parménide, la tâche de la philosophie grecque consistera à rétablir, par une définition plus précise et plus nuancée du principe de contradiction, le lien entre l'univers rationnel du discours et le monde sensible de la nature ².

1. Cf. PARMÉNIDE, 18 B 8, v. 38-39 et 50-53 ; sur les rapports des mots et du logos, chez Parménide, cf. P. M. SCHUHL, *o. c.*, p. 288 et 290, et la note 3 de la p. 290.

2. *Ibid.*, p. 293 sq.



Nous avons indiqué les deux traits qui caractérisent la nouvelle pensée grecque, dans la philosophie. D'une part le rejet, dans l'explication des phénomènes, du surnaturel et du merveilleux ; d'autre part la rupture avec la logique de l'ambivalence, la recherche, dans le discours, d'une cohérence interne, par une définition rigoureuse des concepts, une nette délimitation des plans du réel, une stricte observance du principe d'identité. Ces innovations, qui apportent une première forme de rationalité, ne constituent pas un miracle. Il n'y a pas d'immaculée conception de la Raison. L'avènement de la philosophie, Cornford l'a montré, est un fait d'histoire, enraciné dans le passé, se formant à partir de lui en même temps que contre lui. Cette mutation mentale apparaît solidaire des transformations qui se produisent, entre le VII^e et le VI^e siècle, à tous les niveaux des sociétés grecques : dans les institutions politiques de la Cité, dans le droit, dans la vie économique, dans la monnaie. Mais solidarité ne signifie pas simple reflet. La philosophie, si elle traduit des aspirations générales, pose des problèmes qui n'appartiennent qu'à elle : nature de l'Être, rapports de l'Être et de la pensée. Pour les résoudre, il lui faut élaborer elle-même ses concepts, construire sa propre rationalité. Dans cette tâche, elle s'est peu appuyée sur le réel sensible ; elle n'a pas beaucoup emprunté à l'observation des phénomènes naturels ; elle n'a pas fait d'expériences. La notion même d'expérimentation lui est demeurée étrangère. Sa raison n'est pas encore notre raison, cette raison expérimentale de la science contemporaine, orientée vers les faits et leur systématisation théorique. Elle a bien édifié une mathématique, première formalisation de l'expérience sensible ; mais, précisément, elle n'a pas cherché à l'utiliser dans l'exploration du réel physique. Entre le mathématique et le physique, le calcul et l'expérience, la connexion a manqué ; la mathématique est restée solidaire de la logique ¹. Pour la pensée grecque, la nature représente le domaine de l'à-peu-près, auquel ne s'appliquent ni exacte mesure, ni raisonnement rigoureux ². La raison ne se découvre pas dans la nature, elle est immanente au langage. Elle ne se forme pas à travers les techniques qui opèrent sur les choses ; elle se constitue par la mise au point et l'analyse des

1. Cf. La préface de L. BRUNSCHVICG à l'ouvrage d'Arnold REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité greco-romaine*, 2^e édit., Paris, 1955, p. vi et vii. La théorie des Idées-Nombres, chez PLATON, illustre cette intégration du mathématique dans la logique. Reprenant une formule de J. STENZEL, A. LAUTMAN note que les Idées-Nombres constituent les principes qui à la fois ordonnent les unités arithmétiques à leur place dans le système et explicitent les différents degrés de la division progressive des Idées : " Les schèmes de division des Idées dans le *Sophiste*, écrit-il, s'organisent ainsi selon les mêmes plans que les schèmes de génération des nombres " (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Paris, 1937, p. 152).

2. Cf. A. KOYRÉ, « Du monde de l'à peu près à l'univers de la précision », *Critique*, 1948, p. 806-883.

ANNALES

divers moyens d'action sur les hommes, de toutes ces techniques dont le langage est l'instrument commun : l'art de l'avocat, du professeur, du rhéteur, de l'homme politique ¹. La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature. Dans ses limites, comme dans ses innovations, elle apparaît bien fille de la Cité.

JEAN-PIERRE VERNANT.

1. Sur le passage de la rhétorique et de la sophistique à la logique, cf. J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, p. 181-239. La pratique des discours antithétiques, des antilogies, conduira, par l'établissement des « lieux communs » du discours, l'analyse des structures de la démonstration, la mesure et l'arithmétique des arguments opposés, à une science du raisonnement pur.