

LES PREMIERS PHILOSOPHES ET L'ENTHOUSIASME DES ORIGINES

Jean-Luc Périllié (Montpellier III)

Le problème récurrent de l'origine de la philosophie ne cesse de nous attirer. Il y a certainement là quelque chose de rituel. Pourquoi, à vrai dire, toujours revenir aux premiers philosophes ? Pourquoi ce besoin quasi religieux de retourner aux sources, de remonter aux origines, *in illo tempore* ? Inconsciemment, ne faisons-nous pas comme si, au commencement (*en archèi*), tout avait été dit dans une sorte de verbe ou de geste inaugural ? *Dokō moi panta ton prōton edē peperanthai logon* (il me semble que le premier discours a déjà pénétré toutes choses) disait Galien¹. Bien plus tard, Hegel invoquera la figure de l'Esprit, commencement et fin de toutes choses, à lui-même son propre centre. « Le gland en tant que germe est le concept, l'arbre est la réalité », disait ce philosophe, accordant au mot « concept » toute sa signification à la fois intellectuelle et biologique². S'il est vrai que, tant qu'il ne se déploie pas, le concept reste abstrait et stérile, par son déploiement même, il implique fondamentalement un principe de plénitude — plénitude au sens où le germe, ou l'œuf, est un *plenum* qui comprend, enveloppe toute l'information. À défaut de pénétrer toutes choses, le *prōtos logos* présocratique n'aurait-il pas finalement tout compris ?

Certes, les premiers philosophes n'ont pas tout dit et, de nos jours, les historiens préfèrent, non sans bon sens, invoquer l'idée diamétralement opposée, à savoir le principe d'imperfection des origines, et présupposer chez tout novateur une démarche tâtonnante, hésitante, frayant difficilement son chemin, au prix de nombreux essais, échecs, retours en arrière, etc. Toutefois, malgré l'utilité avérée de ce principe autrement plus économique, la tendance à invoquer la plénitude des origines ne saurait s'écarter facilement. Tout lecteur, versé ou non en philosophie ancienne, ne peut que s'étonner de l'émergence fulgurante de cette discipline, capable d'atteindre en peu de temps un suprême degré d'accomplissement. À tel point que nombreux sont ceux qui se demandent à juste titre si, depuis, nous avons vraiment réussi à devenir meilleurs philosophes que Platon et Aristote. Il est clair que le principe d'imperfection des origines ne semble en l'occurrence guère fonctionner, le coup d'essai se transformant presque immédiatement en coup de maître.

On ne peut nier qu'avant Platon et Aristote, pendant deux siècles, se présente toute une *diadochè*, toute une *succession* de têtes pensantes de Thalès à Socrate. Mais l'intervalle de temps est négligeable au regard du résultat, et ces personnages auréolés de prestige aux yeux des Grecs, n'étaient pas de simples apprentis : si la philosophie s'est créé un chemin rapide, elle a pu, il faut le souligner, bénéficier de l'apport de la figure précédente du sage archaïque. Plus précisément, la figure du philosophe s'est coulée progressivement dans celle du sage, pour finalement l'investir totalement. Or la substitution s'est opérée sans à-coups particuliers, comme si l'accomplissement premier de la figure du sage avait produit l'empreinte, le moule qui allait rendre immédiatement possible celle du philosophe. Il n'est d'ailleurs pas à exclure que le sage de l'époque archaïque ait porté déjà en germe la figure du philosophe de l'époque classique. Encore une fois, nous revenons à ce que nous avons appelé *le principe de plénitude*.

¹ Galien, *Sur les Éléments d'Hippocrate*, 1, 488 (Litttré) : *δοκῶ μοι πάντα τὸν πρῶτον ἤδη πεπεράνθαι λόγον*.

² Hegel, *Esthétique*, I, Champs Flammarion, p. 157 (trad. S. Jankélévitch).

Toutes sortes d'explications ont été proposées pour rendre explicable, logique, l'apparent « miracle grec de l'avènement de la raison ». Et nombre de chercheurs se sont ingénies à établir, autant que possible, une juste proportion des causes et des effets : il y aurait un *logos* avant le *logos* : seule la direction aurait changé, et celle-ci se serait dessinée dans le cadre de la cité naissante, permettant la mise en commun (*en koinōi*) de la parole, au centre même (*en mesōi*) de l'institution politique³.

Sans nier l'importance de ces recherches bien connues, il semble que, pour rendre compte de la fulgurance du développement, il ne suffit pas de parler en termes de cause et d'effets, comme s'il n'y avait, en somme, qu'une mécanique bien huilée. Les causes logiques, malgré leur puissance, sont essentiellement inertes : elles ne relèvent que de la loi de l'inertie qui vaut pour tout déterminisme rationnel. La référence à ce type de causalité est, certes, de nature à expliquer l'apparition d'une nouvelle orientation de la pensée logique, non pas son accomplissement rapide. Il y manque nécessairement une réflexion sur ce qui en fait l'impulsion, l'élan fondateur, la puissante dynamique qui a pu rendre possible les formes les plus accomplies. Conformément à l'origine politique de la philosophie, on pourrait simplement objecter que la seule pratique politique peut tout à fait être à la source de ce facteur dynamique requis. Se serait dès lors manifestée, au début du VI^e siècle av. J.C., une sorte d'enthousiasme citoyen galvanisant les énergies, dans la cité naissante pleine de promesses et d'avenir...

En réalité, il y a fort peu de chances pour que les choses se soient passées ainsi. Les premiers philosophes vivent en retrait de la vie sociale. Et la manière dont ils sont perçus est dès lors significative : dès qu'ils apparaissent, ils passent pour des asociaux, la tête dans les nuées ou dans les étoiles. Ce sont des contemplatifs, des solitaires d'humeur plutôt atrabilaire, non pas des hommes d'action, ni même des hommes de dialogue : Héraclite dit l'Obscur n'était pas particulièrement loquace et pédagogue⁴. Et, de fait, il est irréaliste de penser qu'une tête fortement absorbée par les conflits de la cité puisse jamais faire œuvre de philosophe ou de savant, cette tâche exigeant un minimum de distance et de recul⁵.

On a donc beaucoup glosé sur les causes politiques de la philosophie ; on a peu parlé de la folie des philosophes⁶. C'est sans doute un lieu commun de dire que le génie et la folie sont

³ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.

⁴ Platon, *Sophiste*, 243a. Parlant des Présocratiques, Socrate dit ceci : « Ils ont trop négligé d'abaisser leurs regards sur le foule que nous sommes ; car c'est sans se mettre en peine si nous les pouvons suivre en leurs développements ou si nous traînons en arrière, qu'ils vont, chacun poussant à bout leur thèse » (trad. Diès). En fait, il faudra attendre Socrate (avec son *dialegesthai*) pour que la philosophie descende de son piédestal, investisse la place publique et on sait ce que cela a coûté. Si les structures politiques de la cité ont rendu indirectement possible une recherche philosophique relativement indépendante, elles ne l'ont pas spécialement favorisée. Lorsque Jean-Pierre Vernant (*Mythe et Pensée*, I, *op. cit.* p. 178) invoque, à partir d'une lettre apocryphe attribuée à Thalès et adressée à Phérécyde (DL, I, 43), l'existence d'une communauté de dialogue des philosophes sur la base du *koinon* de la cité, il nous semble qu'il simplifie considérablement le problème : les premiers philosophes ne sont pas vraiment des dialoguants, et si jamais ils dialoguent, c'est confidentiellement, en marge de la foule et de la cité. Cf. aussi l'article de F. Crépet, « Héraclite et le Cycéon », plus loin dans ce numéro de *Klēsis*.

⁵ Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, I, §23 : « Après s'être occupé de questions politiques, il (Thalès) s'adonna aux spéculations sur la nature (...). Lui-même déclare, ainsi que le rapporte Héraclide Pontique, avoir mené une vie solitaire et privée ». Même Socrate, arpentant l'agora, avait pris le sage parti de ne pas se mêler des polémiques de la cité (Platon, *Apol.* 31d).

⁶ Cf. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques (Héraclite, Empédocle, Démocrète)*, Les Belles Lettres, Paris, 1934. Tout en abordant un sujet peu exploité, cet ouvrage, comme l'indique le titre, examine moins la folie des philosophes que leurs conceptions de la folie. Sur la *déviance* de certains philosophes, consulter M. Détiéne : « Les chemins de la déviance : orphisme, dionysisme et pythagorisme » in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti XIV Convegno di sulla Magna Grecia, Napoli, 1975, p. 49-79. Plus récemment, Mario Vegetti, dans un article intitulé le « Règne philosophique » (in *La Philosophie de Platon*, éd. Fattal, Paris, 2001, p. 269 sq.), examine le contenu sociologique impliqué dans l'expression

apparentés, mais on en pourrait trouver quelques confirmations dans l'histoire des philosophes. Déjà, cette similitude n'avait pas échappé aux Anciens, et Aristote (ou le Pseudo-Aristote) lui avait même consacré une étude psycho-physiologique conséquente⁷. Quoi qu'il en soit, il est tout de même fort curieux de constater que Thalès, premier des Sept sages de la Grèce archaïque, tout honoré qu'il fût comme un personnage avisé, de grande envergure, s'est d'emblée présenté comme ambigu, en manifestant un trait de caractère gauche, maladroit, distrait, ridicule, qui sera retenu comme typique de la manière d'être du philosophe de l'époque classique. Dans le portrait bien connu du philosophe contemplatif et marginal décrit par Platon dans le *Théétète* (174a), Thalès, tombant dans un puits en regardant les étoiles, est alors cité comme une sorte de saint patron. Tout se passe comme si le premier des Sept Sages, portait déjà en son sein la future figure du philosophe, au moins sous l'aspect négatif du ridicule philosophique.

Or la gaucherie du philosophe n'est qu'un signe qui révèle, à l'évidence, un état d'esprit exalté, entièrement absorbé par la recherche et la contemplation du monde. Et s'il y a une exaltation philosophique peu portée vers l'action politique, il faut alors se pencher sur la nature même de l'enthousiasme, qui signifie étymologiquement être *en dieu* (*en theôti*), être possédé du divin. Mais alors, l'exaltation, à défaut d'être politique, est-elle forcément religieuse ? Les champions du *logos* doivent-ils être assimilés nécessairement à des possédés et à des mystiques ? N'est-ce pas affirmer insidieusement que l'avènement de la raison se réduit à la déclaration d'une folie ? N'est-ce pas exagérer la part du religieux au point d'oublier l'essentiel, qui est l'avènement de la raison scientifique ? Alors que des historiens positivistes des XIX^e et XX^e siècles opposaient benoîtement, sans le moindre doute, l'âge sombre du *muthos* schizophrénique et les « lumières » du *logos* de la science naissante, voici qu'on en viendrait maintenant à penser que le rationalisme grec cacherait en son sein une folie, un enthousiasme délirant, faisant perdre le sens des réalités, et que là se cacherait, par surcroît, la véritable source dynamique de la philosophie grecque ! Il a déjà fallu concéder, non sans mal, après Jean-Pierre Vernant et Claude Lévi-Strauss, qu'il y avait seulement passage d'un *logos* à un autre type de *logos*⁸. Or voici qu'on en viendrait maintenant à entrevoir la substitution, non seulement d'un *muthos* à un autre *muthos* mais, pire encore, d'une *démence* à une autre ! N'est-ce pas là s'amuser à contester gratuitement les évidences, avec une complaisance coupable et cynique, dans le renversement des anciennes certitudes positivistes ?

En réalité, l'idée d'une mystique des premiers philosophes n'est pas nouvelle : elle a déjà été formulée d'une manière moins crue, certes, et très stylisée, par Bergson dans un ouvrage clairvoyant, mais peu exploité⁹. De même, en pleine époque de positivisme conquérant, le jeune Nietzsche, non sans romantisme, l'avait courageusement approchée en établissant un lien entre tragédie, dionysisme et philosophie naissante avec, toutefois, un angle d'appréciation passablement sélectif, qui excluait d'emblée un philosophe pourtant très dionysiaque comme Socrate¹⁰. D'autre part, plutôt que de renverser gratuitement les

platonicienne de *République*, VI (487d3-4), qualifiant les philosophes de : *panu allokotous...*, *hina mē pamponērous eipōmen* (tout à fait bizarres, pour ne pas dire totalement pervers).

⁷ Aristote, *Problème XXX*, 1, 953a10-955a : « Comment se fait-il que les esprits remarquables : philosophes, hommes politiques, poètes, artistes, soient dotés d'un tempérament mélancolique ? ». Aristote (ou le Pseudo-Aristote) y répond par une analyse médicale, hippocratique, de l'enthousiasme. Dans son commentaire, Jeanne Croissant (*Aristote et les mystères*, Paris 1932, p. 45 sq.) admet l'authenticité aristotélicienne du *Problème XXX*.

⁸ Voir le chapitre intitulé « Les raisons du mythe » dans Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 195 sq. et, plus récemment, Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne, de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, 1992, p. 29 sq.

⁹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F. p. 229 sq.

¹⁰ Voir notre étude : « Platon, Socrate et la musique des mystères », *Présentaine*, à paraître prochainement, en 2006.

anciennes évidences rationalistes, l'idée proposée consiste davantage à examiner l'hypothèse qu'une certaine folie philosophique accompagne le déploiement de la pensée rationnelle, tout en lui conférant dynamisme et enthousiasme, étant entendu que la froide raison analytique n'est pas de nature à en susciter énormément.

En quoi les philosophes grecs seraient-ils particulièrement touchés par la grâce de l'enthousiasme ? En quoi la rationalité naissante serait-elle en même temps une sorte de folie *en dieu* ? Nous ne pouvons répondre complètement à ces deux questions dans le cadre de cette étude. Tout au moins, nous nous bornerons à examiner quelques citations et témoignages relatifs aux deux premiers philosophes grecs, Thalès et Anaximandre. Il est vrai que nous ne disposons que de maigres sources, auxquelles on peut toujours faire dire ce que l'on veut. Pris chacun séparément, les témoignages peuvent se prêter à toutes les interprétations possibles. Cependant, ils prennent une signification assez probante dès lors qu'on les met en relation les uns avec les autres. Notre méthode sera donc celle d'un repérage de citations convergentes (fragments et témoignages), qui pourraient nous mettre sur les traces de la mystique cachée ou implicite des premiers philosophes ioniens. Nous avons déjà fait allusion au célèbre témoignage platonicien concernant la chute de Thalès dans un puits. Examinons ce que le témoignage nous dit précisément de la folie du philosophe.

T1. « Thalès étant, mon cher Théodore, occupé d'astronomie (*astronomounta*) et regardant en l'air, étant tombé dans un puits, une servante thrace fit cette plaisanterie, parfaitement dans la note et bien tournée : que dans son ardeur à savoir ce qu'il y a dans le ciel (*ta men en ouranōi prothumoito eidenai*), il ignorait ce qu'il avait devant lui, même à ses pieds » (*Théétète*, 174a4-8) (trad. M. Narcy).

Il est clair que l'anecdote désigne l'*ardeur*, la *prothumia*, comme la cause de la distraction du philosophe. Certes, un personnage comme Thalès ne saurait être un tiède. Mais l'ardeur philosophique a son pendant négatif, et beaucoup n'y ont vu que l'expression d'une certaine fumisterie. Esope, reprenant l'anecdote¹¹, s'amuse de « ceux qui se vantent de choses incroyables, alors qu'ils ne savent rien faire de ce que font les hommes ordinaires ». Autrement dit, dès qu'il apparaît, le philosophe se singularise par des agissements atypiques et douteux, perçus comme excentriques et peu sérieux au regard du commun des mortels. Le philosophe détonne en cela qu'il inverse le comportement de l'homme ordinaire. Alors que celui-ci met son point d'honneur à se montrer sensé dans le domaine des choses communes, quitte à paraître maladroit pour les choses lointaines et extraordinaires, considérées d'ailleurs comme insignifiantes, le philosophe, tout au contraire, fausse le jeu et brouille les pistes, en se montrant habile pour les choses lointaines, et ridicule pour les réalités dites de première importance. Le ridicule philosophique reste un thème récurrent dans les *dialogues* de Platon, tant pour le comprendre que pour le désamorcer. Socrate présenté par Aristophane (en 423 av. J.-C.) comme perdu dans les *nuées*, en a été particulièrement victime, et Platon n'a eu de cesse que de montrer le décalage entre le vrai Socrate et ce Socrate fabriqué de toutes pièces, à partir du préjugé anti-philosophique. Mais l'auteur de la *République*, cherchant à légitimer, envers et contre tous, l'avènement au pouvoir des philosophes, s'est longuement penché sur le ridicule philosophique, comme découlant nécessairement de l'activité contemplative. Si le philosophe apparaît comme un excentrique, quand il n'est pas totalement pervers, comme une graine qui aurait poussé de travers dans un milieu hostile et corrompu, c'est parce qu'il passe l'essentiel de son temps dans la contemplation. Il est d'abord ébloui quand la vérité se révèle à lui, mais il est aussi aveuglé lorsqu'il passe de la vérité aux ténèbres de la *Caverne* (*Rép.*

¹¹ Esope, *fable* n° 66, « L'Astronome », in *Fables*, texte établi et traduit par E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1927. Thème repris par J. de La Fontaine, *Fables*, II, 13. Voir, à cet égard, la note 256 p. 344-345 de la traduction du *Théétète* par Michel Narcy, GF, Paris, 1995.

VII, 517d sq.). Entre le puits et la caverne, il n’y a finalement pas une si grande différence : la chute de Thalès se révèle autant emblématique que la descente des Gardiens-dialecticiens, indicatrices toutes deux de la difficulté d’établir la transition entre deux niveaux de réalité puisque, précisément, le niveau le plus élevé reste incompris, insoupçonné par le commun des hommes. Alors que la gaucherie devrait être admirée comme le signe d’une existence supérieure, enviable entre toutes, le vulgaire se complaît à n’y voir que bêtise et vantardise. Dire que le philosophe est un *illuminé* n’est en fin de compte péjoratif que pour celui qui ignore les délices de la vie philosophique...

T2 : « Thalès disait que Dieu est l’intellect du monde, que tout est animé et plein de démons ; et encore, qu’à travers l’humidité élémentaire chemine une force divine qui la meut » (Aétius, *Opinions*, I, VII, 11 = DK12A23). Voir aussi DK12A22 (Aristote)

T3 : « Aristote et Hippias déclarent qu’il confère une âme aux être inanimés, en se fondant sur les propriétés de la pierre de magnétique et de l’ambre ». D.L., I, 24. Voir aussi Aristote, *De l’âme* I, V, 411a7 ; I, II, 405a19. DK12A12

Ce n’était pas vraiment le monde invisible des Idées que percevait Thalès, mais un autre monde invisible, peuplé d’âmes. Nous avons là, probablement, l’envers positif de la gaucherie du premier philosophe. Mais déjà sur le plan purement cosmologique, le monde visible est perçu comme objet d’*émerveillement* (le *thaumazein* dont parle Aristote lorsqu’il parle de l’avènement de la philosophie)¹², parce qu’il révèle une ordonnance grandiose que le penseur tente de décrire et de comprendre en se livrant à une activité de recherche. Or la prise de conscience nouvelle d’une rationalité géométrique du monde se trouve directement associée (et non pas opposée) à une manifestation du divin. En contemplant le monde, le philosophe se projette *en theôï*, il est *en dieu*, donc enthousiaste. Au vu de ces témoignages, on pourrait penser que Thalès est un personnage de transition passant de l’animisme archaïque à l’esprit d’observation scientifique, mais on remarque, avec l’exemple de la pierre magnétique, que l’animisme se nourrit lui-même de l’esprit d’observation.

T4 : « Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie, dit que le principe est l’Eau (*hudôr*) (c’est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l’Eau) ; il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes choses se nourrissent de l’humide et que le chaud (*to thermon*) lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses viennent est, pour toutes, leur principe). Telle est l’observation qui lui fit adopter cette manière de voir, et aussi cet autre fait que les spermatozoïdes (*ta spermata*) de toutes choses ont une nature humide (*tèn phusin hugran*) et que l’Eau est l’origine de la nature des choses humides. — D’après certains, les plus anciens (*pampalaiou*) aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux (*prôtous theologosantas*),¹³ se seraient figuré la Nature de la même manière. Effectivement, ils donnent l’Océan et Théty¹⁴ comme ancêtres de la génération, et ils disent que le serment des dieux se fait

¹² Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b12 sq. Ce passage d’anthologie archi-connu fait pourtant apparaître, en filigrane, le thème peu exploité de l’enthousiasme philosophique. Pour preuve, Aristote, en 982b18-19, met sur le même plan l’amour des mythes et la philosophie : « c’est pourquoi aimer les mythes [*philomuthos*] est, en quelque manière, se montrer philosophe, car le mythe est composé de merveilleux ». Or la poésie mythologique de l’époque archaïque, contemporaine de la naissance de la philosophie, est profondément inspirée et enthousiaste. Voir Platon, *Ion*, 533d-534b ; 536ac. On est donc loin ici de l’origine proprement politique de la philosophie !

¹³ Traiter des dieux en grec : *theologeîn*. Ces « théologiens » sont vraisemblablement Homère, Hésiode, et le légendaire Orphée. Voir le passage correspondant de Platon, *Cratyle*, 402b.

¹⁴ Théty, divinité de la mer, mère d’Achille.

par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx¹⁵ : ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable ». (Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 983b20-33, trad. J. Tricot légèrement modifiée).

Tout en affirmant que Thalès, avec le principe de l'Eau, a saisi, le premier, la cause matérielle, Aristote, dans cet extrait, n'établit pas de coupure franche avec les poètes traitant des dieux, comme Homère, Hésiode et Orphée, qui avaient conçu, bien avant le Ionien, la génération des dieux, à partir de l'union entre Océan et Téthys. On comprend bien la légitimité de cette relation du fait que Thalès admettait que tous les phénomènes de la nature étaient habités par des dieux, et son langage, même s'il était en prose, ne devait pas être si éloigné de celui des poètes. On note néanmoins qu'avec Thalès, on passe de la théogonie à la cosmogonie : il s'agit de décrire la naissance du monde à partir d'un principe divin, qui est l'Eau, assimilé à un sperme primitif, non pas de raconter la généalogie des dieux, et la spéculation, loin d'être arbitraire, tire sa force de la prise en compte de données empiriques simples, vérifiables par tout un chacun. On passe ainsi des anciens catalogues des généalogies divines, à une ébauche d'explication du monde, perçu à la fois sur les modes de l'observation et de la génération biologique. En conséquence, on voit, dans le témoignage aristotélicien, se profiler le nouveau paradigme de la genèse biologique remplaçant celui de la généalogie parentale. Le récit (*muthos*) de la naissance d'un monde vivant à partir d'un élément conçu comme une liqueur séminale, se substitue aux anciens récits homériques et hésiodiques de succession et de classification des divinités. Concernant l'origine même du paradigme biologique, comme nous le constaterons ci-après, il n'est pas impossible que les mythes cosmogoniques attribués à Orphée aient établi la transition entre les anciennes théogonies et les premières spéculations plus cosmologiques de Thalès.

T5 : « Thalès affirma le premier que l'âme se meut éternellement ou se meut d'elle-même » (Aétius, *Opinions*, IV, II, 1 = DK12A22a).

Ce témoignage lapidaire, est difficile à interpréter dans son contenu positif. Négativement, nous pouvons au moins dire que le penseur ne s'est pas franchement opposé au mouvement poétique essentiellement préoccupé par la destinée des âmes, issu du personnage mythique d'Orphée. Ce témoignage peut donc se comprendre comme répercutant une conception peu éloignée du mouvement religieux préfigurant l'orphisme du V^e siècle, qui devait commencer à se développer dès cette haute époque archaïque. En particulier, la vision astronomique de la nature, avec ses cycles apparemment éternels et immuables, devait certainement entretenir la conviction selon laquelle l'âme, principe de mouvement de toutes choses, obéit à une même nécessité éternelle.

Nous venons de présenter des aspects très nettement religieux du personnage de Thalès, ce qui n'enlève rien à l'autre facette du philosophe, dans sa dimension de pionnier, de précurseur de la recherche scientifique. À cette époque, la croyance au progrès des « lumières » ne pouvait nourrir les motivations intimes des penseurs. Rien ne serait plus anachronique que de prêter à Thalès l'espoir cartésien en une amélioration de la condition humaine, permise par la science. Les premiers philosophes ne pouvaient donc être que des contemplatifs religieux ou mystiques, émerveillés par la seule beauté du monde, comme expression d'une puissance divine, non pas écrasante, mais exaltante dès lors qu'on disposait des outils intellectuels capables de la décrire. C'est finalement là que se profile une première clé de l'enthousiasme

¹⁵ Styx : Divinité fille aînée d'Océan. Assimilée à une onde infernale et justicière, elle foudroyait le dieu pendant 10 ans lorsque celui-ci sous le serment de l'eau commettait un parjure : la déesse Styx fut donc le « fleuve terrible du serment » que les dieux redoutaient de répandre lorsqu'ils commettaient un parjure. Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 782-806.

des philosophes ioniens : les procédés de calcul légués par les peuples orientaux égyptiens et babyloniens s'avèrent susceptibles de rendre intelligible l'architecture du monde. Notamment, sur le plan astronomique, les prédictions scientifiques désormais possibles et fiables, permettent de surmonter efficacement l'ignorance misérable et angoissante de la vision primitive. La divinité suprême se révèle alors dans toute sa splendeur, comme dans un mystère. Ce n'est pas la nature qui perd de son mystère, interprétation moderne, trop moderne, peu conforme aux témoignages théologiques rapportés au penseur : l'heure n'est pas encore au désenchantement¹⁶. Tout au contraire, c'est la nature enchantée qui prend une dimension de mystère, permettant une révélation partielle et progressive de sa beauté intime. La connaissance mathématique devient alors rite initiatique, purificateur, permettant l'accession à une vérité cachée et grandiose, puisque le philosophe peut se hisser au niveau du langage secret des dieux présents en toutes choses. Une prise de conscience aussi captivante était bien de nature à faire du nouvel initié un enthousiaste, un asocial, un marginal, objet de risée de la part de la foule des ignorants.

En conclusion de ces remarques concernant Thalès, nous pouvons citer à nouveau Platon qui présente, dans le *Phèdre*, le philosophe objet de risée populaire :

T6 : « Mais, comme il s'écarte des objets où tend le zèle des hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin (*kai pros tōi theiōi gignomenos*), la foule lui remontre qu'il a la tête à l'envers, alors qu'il *est possédé d'un dieu (enthousiazōn)* ; mais la foule ne s'en rend pas compte ! » (Platon, *Phèdre*, 249cd, trad. L. Robin).

C'est bien le terme grec désignant *le fait d'être enthousiaste (enthousiazōn)* qui apparaît dans cette description du philosophe incompris. Et ce portrait qui représente, dans le *Phèdre*, l'initié à la plus haute des initiations mystiques (c'est-à-dire la philosophie)¹⁷, rappelle fortement la figure du philosophe du *Théétète* (172c), illustré par l'exemple emblématique de Thalès. Signalons encore que, dans ce *dialogue-ci*, Socrate faisait intervenir la figure du Ionien, tout juste après avoir paraphrasé certains vers inspirés de Pindare :

T7 : « Sa pensée (*dianoia*), pour qui tout cela [le monde des hommes] n'est que mesquineries et néant, dont elle ne tient compte, promène partout son vol (*tauta panta hēgēsamenē*), comme le dit Pindare, "sondant les abîmes de la terre (*ta te gās hupenerthe*)" et mesurant les étendues "au terme des profondeurs célestes (*ouranou th'huper*)", poursuivant la marche des astres, et, de chaque réalité, scrutant la nature dans son détail et dans son ensemble (*kai pāsān pantēi phusin ereunōmenē tōn ontōn hekastou holou*), sans que jamais elle se laisse redescendre à ce qui est immédiatement proche » (*Théétète*, 173e-174a) (trad. Diès).

La contemplation, pour les anciens, comme nous l'avons dit, loin d'être un survol désenchanté, est enthousiasme au sens premier du terme, comme assimilation au divin¹⁸. Le

¹⁶ Avec Thalès, nous nous situons au moment précis où se constitue ce que I. Prigogine et I. Stengers appellent *l'ancienne alliance* entre l'homme et l'univers, lui-même encore fortement imprégné de présence divine et de puissance ontologique (cf. *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, Paris, 1979). À partir de Thalès, chaque philosophe grec se donnera pour mission de décrire un aspect ou une possibilité de l'harmonie universelle. Annoncé peut-être par l'atomisme antique, le désenchantement ne se produira vraiment qu'au XVII^e siècle de notre ère, lorsque la nature désacralisée ne deviendra qu'un « automate soumis » à l'emprise technicienne de l'homme. L'exploration de l'univers se réduira dès lors « au survol désenchanté d'un sol lunaire ».

¹⁷ Voir le second discours de Socrate (243e-257b) où il est question d'initiation à la *suprême béatitude* (250bc).

¹⁸ Édouard des Places (in *Pindare et Platon*, Bibliothèque des Archives de philosophie, Beauchesne, Paris 1949, p. 179) établit cette même relation entre les passages mystiques du *Phèdre* et l'extrait du *Théétète* concernant le philosophe, car il y a, dans les deux *dialogues*, des citations de la poésie de Pindare : « Mieux encore que tout

philosophe, dira Socrate plus loin dans le *Théétète*, est « celui qui cherche à s'évader au plus vite et à s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible (*homios theōi kata ton dunaton*) (176b) ». Bien entendu, c'est là un portrait tout platonicien du philosophe, avec une « récupération » en bonne et due forme du personnage charismatique de Thalès. On peut néanmoins convenir du fait que, s'il y a récupération platonicienne, celle-ci ne jure pas avec les rares témoignages aristotéliens qui nous sont parvenus du Ionien : force est de constater que les deux sources se complètent admirablement, la première rapportant d'abord la pratique de la contemplation vue de l'extérieur, la seconde venant faire part du contenu théologique intérieur, et venant prolonger les commentaires de la première.

Examinons maintenant si l'enthousiasme du tout premier philosophe (qui ne portait pas encore le nom, mais en révélait déjà les aspects les plus saillants) peut aussi se détecter chez le disciple, non moins célèbre que le maître, le Milésien Anaximandre. Reprenons la même méthode consistant à dégager un lien entre les témoignages convergents en vérifiant, par ailleurs, s'ils peuvent se rapporter de près ou de loin aux témoignages que nous avons déjà relevés concernant Thalès.

A1 : Anaximandre fut le premier à avoir eu l'audace de dessiner l'*ækoumène* sur une planche (*prōtos etolmēsē tēn oikoumenēn en pinaki grapsai*) (Agathémère, *Géographie*, I, 1 = DK13A6)¹⁹.

A2 : « Je ris, dit Hérodote, quand je vois les cartes de la terre que beaucoup ont dessinées dans le passé et que personne n'a expliquées d'une manière sensée. Ils dessinent l'Océan courant autour de la terre, laquelle est ronde comme si elle avait été faite au compas, et font l'Asie égale à l'Europe ».²⁰

Le lien est vite trouvé : l'audace du premier cartographe apparaît comme l'*analogon* géographique de l'ambition astronomique de Thalès, que nous avons rapidement évoquée. Or il y a de quoi être sidéré par le fait que, compte tenu du peu d'informations dont on dispose, on découvre deux témoignages similaires, correspondant à des contextes différents, attribuant à l'un des philosophes l'ardeur (la *prothumia*), à l'autre l'audace (la *tolma*). À défaut d'être absolument identique, on concevra aisément que le second état est fort voisin, s'il n'est pas la conséquence psychologique directe du premier. De plus, les mêmes causes entraînant les mêmes effets, la moquerie envers le premier penseur se répercute, avec d'autres motifs, sur le successeur immédiat...

Concernant la représentation centrée de la Terre, Jean-Pierre Vernant y voit un précieux élément de confirmation du bien-fondé de ses analyses sur le sens politique de la représentation géométrique de l'espace des premiers philosophes. Comme l'*agora* en tant que centre public de la cité, ces premières cartes sont éminemment centrées. Et on découvre là un moyen terme entre la configuration du cosmos et la disposition centrée de la cité-colonie dessinée à la règle et au cordeau, où se met en place l'égalité, l'*isonomia* politique. L'ethnocentrisme hellène, en tout cas, y est manifeste : la terre habitée est considérée comme un disque bien arrondi, avec la Grèce au centre et Delphes au centre de la Grèce.

autre emprunt ..., les paraphrases du *Phèdre* (245a) et du *Théétète* (173e) révèlent, entre Platon et Pindare, une parenté fondée sur une conviction, également forte chez l'un et chez l'autre : pauvreté des efforts humains, du talent requis ; richesse inépuisable de l'inspiration, du don de Dieu ».

¹⁹ Voir aussi Diogène Laërce, II, 1-2, in *Les Présocratiques*, Pléiade, Gallimard, 1988, p. 24-26.

²⁰ Hérodote, 4, 36, cité et traduit par J.-P. Vernant dans *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit. p. 128.

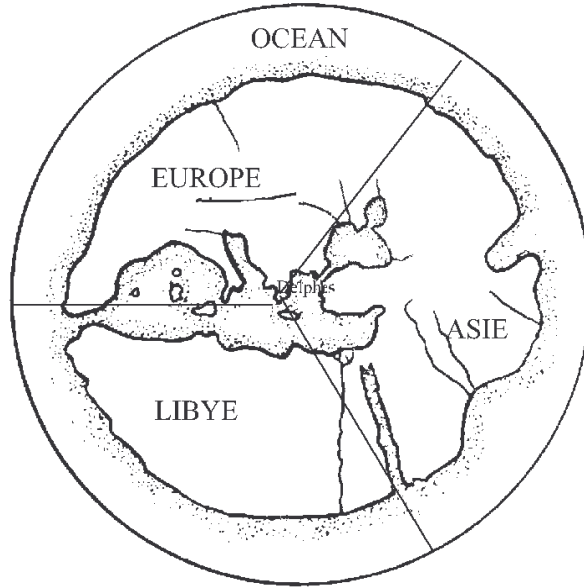


Figure 1
Essai de reconstitution de la cartographie ionienne
d'après J.O. Thomson^a.

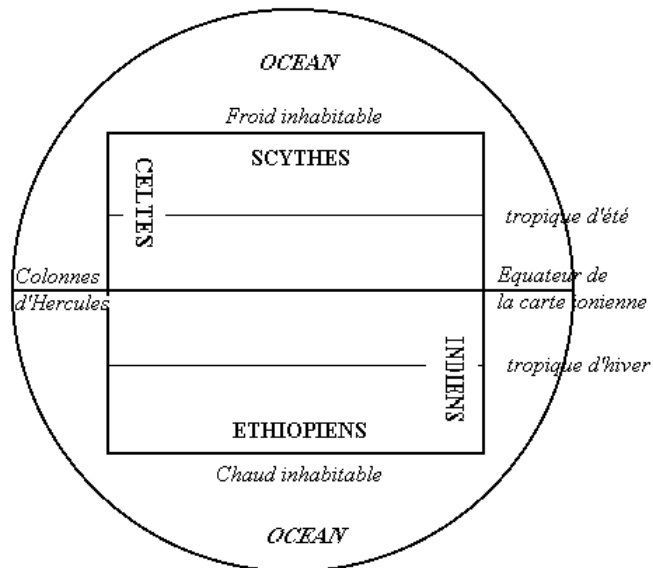


Figure 2 : Le cadre de l'œkoumène, d'après J.O. Thomson.

Ainsi, la première cartographie d'Anaximandre reproduirait géographiquement cette centralité du *meson*, en correspondance totale avec la centralité de la position de la Terre dans l'univers. Mais, curieusement, ce n'est pas tant un archétype politique qui se présente explicitement, qu'un archétype religieux avec le nombril du monde, l'*omphalos* situé dans le

^a J. O. Thomson, *History of Ancient geography*, fig. 11 p. 99, cf. P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, p. 79.

sanctuaire de Delphes. L'espace politique centré sur l'agora de la cité, comme le géocentrisme de la cosmologie géométrique, semblent finalement fort bien s'intégrer dans l'espace sacré et cultuel de la Grèce archaïque. Anaximandre apparaît dès lors moins comme un révolutionnaire politique de la pensée que comme un interprète de la tradition, sachant exploiter, sur le nouveau mode ionien, la dimension géométrique et rationnelle de la culture typiquement grecque du *metron* et du *meson*, dont Delphes est le centre à tout point de vue.

Dans ces premiers essais de cartographie milésienne, l'audace géométrique du philosophe a eu pour effet de faire jouer les correspondances symétriques, comme on peut s'en apercevoir d'après les diverses tentatives de reconstitutions. La surface circulaire et plane de la terre habitable s'ordonne à partir de deux axes : le parallèle Gibraltar-Rhodes qui sépare le Péloponnèse du continent et, au centre du parallèle, prend place perpendiculairement le méridien central de Delphes. La partie émergée est encore un disque entouré de toutes parts par l'Océan. Et, telle une galette coupée en trois parts égales, trois continents prennent place : l'Europe et la Libye (Afrique) sont séparées par le parallèle de Gibraltar, et les lignes obliques symétriques qui partent de Delphes séparent *grosso modo*²¹, au Nord, l'Asie de l'Europe, *via* la Mer Noire et le Pont-Euxin ; au Sud, la Libye se dépare de l'Asie par le Golfe arabe (Mer Rouge) (cf. ci-dessus, figure 1).

On remarquera, en considérant cet exemple de géographie milésienne, que tout travail d'édification d'une carte nécessite une réflexion et surtout une application poussée du principe de proportion. Une petite unité de mesure sur la carte doit correspondre à une grande unité de mesure de la réalité. Tout calcul de l'échelle tout approximatif qu'il soit, implique forcément la rationalité du calcul des proportions. De fait, la symétrie des arrangements, l'égalité en superficie des continents, renvoient à une même finalité de rationalisation que la mise en proportion des parties de la carte avec les parties du réel. Les Milésiens ont certainement utilisé des cartes très empiriques, dressées par les Phéniciens et les Perses, toutefois, leur prédilection pour les arrangements symétriques, traduit une authentique tentative de rationaliser l'espace et de passer de l'empirie au rationnel.

À ce titre, dans les cartographies milésiennes ultérieures, non seulement les terres émergées se devaient d'être symétriques, mais encore l'*ækoumène* au sens strict : les parties habitables. Or pour celles-ci, c'est la figure du rectangle qui prévaut. Les peuples que les Grecs archaïques concevaient comme les plus éloignés se correspondent géométriquement : au Nord et au Sud, Scythes et Éthiopiens occupent les régions limites de l'extrême froid et de l'extrême chaud. Au Nord-Ouest et au Sud-Est, limités par l'Océan, s'opposent Celtes et Indiens (cf. ci-dessus, figure 2).

C'est, de toute évidence, la naïveté de telles représentations, trop centrées, trop géométriques par rapport à la réalité, qui provoque les railleries d'Hérodote²². Consécutivement à l'avènement de la raison en Grèce, on voit ici apparaître la première opposition flagrante entre l'*esprit géométrique* et l'*esprit de finesse*, le second se gaussant du premier. Ici, c'est moins le vulgaire que le sceptique raffiné qui se paye la tête du philosophe. Autant dire, cependant, que le philosophe, à qui l'on doit pourtant l'émergence d'une première recherche scientifique, est l'objet d'une risée générale. Et, en même temps, on voit s'affronter pour la première fois dans notre histoire, deux pôles constants de la représentation de l'espace : le pôle du rationalisme conquérant, confiant en la toute-puissance des outils de la

²¹ Cf. P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *op. cit.* p. 80: « L'analyse découvre (à moins qu'elle ne les crée) dans le désordre apparent des mers et des fleuves des correspondances et des symétries qui éliminent le hasard ». Voir ci-dessus, la figure 2.

²² S'appuyant sur les travaux des historiens de la géographie grecque, P. Lévêque et P. Vidal-Naquet (*op. cit.* p. 81 n. 1) font remarquer que les railleries d'Hérodote portent sur des points limités, car il aurait lui aussi abusé du principe de symétrie. Cependant, sa cartographie associait à la représentation géométrique des considérations plutôt qualitatives où réapparaît la représentation typique de la Grèce comme *domaine de la mesure*, par opposition aux extrémités de la terre comme domaines de *l'extrême richesse et de l'extrême bizarrerie*.

pensée, et le pôle réaliste ou empirique, plutôt réactif, qui doute, à juste titre, des représentations trop schématiques. Or, si le philosophe invente la science, il convient surtout de constater que le sens de la mesure, de la prudence, n'est pas de son côté. L'avènement de la raison scientifique n'est pas celui de la raison pratique et mesurée, et celle-ci se rencontre davantage chez le premier historien, expert dans la *doxa*, que chez le philosophe contemplatif. Toutefois, indéniablement, le Milésien reste un puissant novateur. À la suite de son devancier Thalès, il a contribué à introduire l'esprit géométrique dans la culture grecque : c'est ce qui lui a conféré cette *tolma*, cette *audace* exceptionnelle qui a confondu ses contemporains²³. Il y a là un principe dynamique qui, semble-t-il, nous permet de comprendre (à défaut d'expliquer) *le miracle grec* : la géométrie donne des ailes, et pousse à une véritable hardiesse intellectuelle. La nature semble être circonscrite, jugulée, subsumée sous la pureté de la figure géométrique : elle ne peut que se plier à la détermination de la forme parfaite. L'*audace* du philosophe, expression même d'un enthousiasme au sens large et de l'ambition extrême que confère la représentation géométrique de l'espace, nous semble d'une importance aussi grande, sinon plus, pour comprendre l'avènement de la science grecque, que le procès de laïcisation de la pensée dans le contexte de la structure politique de la cité que décrit J.-P. Vernant.

Mais, ce qui est le plus étonnant, chez ce personnage audacieux, c'est que l'enthousiasme de chercheur, dans ses composantes psychologiques et culturelles, n'est pas seulement à mettre en relation avec le culte delphique, somme toute très traditionnel, mais avec un courant beaucoup plus complexe, lié étroitement à la mystique grecque. Autrement dit, l'enthousiasme, tout scientifique qu'il fût, semblerait prendre le sens originare, véritablement théologique, du *en theôî*. On peut s'en apercevoir à partir de l'analyse du seul fragment consistant qui nous est parvenu du Milésien

A3 : « De ceux qui disent que le principe est un (*hen*), mû (*kinoumenon*) et illimité (*apeiron*), Anaximandre, fils de Praxiadès, de Milet, successeur et disciple de Thalès, a dit que *l'illimité* est le « principe » (*archèn*) et l'élément des choses qui sont (*tôn ontôn to apeiron*), étant du reste le premier à user du terme de principe. Il dit qu'il n'est ni l'eau, ni rien d'autre de ce que l'on dit être des éléments, mais qu'il est une certaine autre nature illimitée (*heteran tina phusin apeiron*) dont sont engendrés tous les cieux (*tous ouranous*) et tous les mondes (*kosmous*) qui se trouvent en eux : "Les entités (*ex hôn*) d'où il y a engendrement (*genesis*) pour les choses qui sont (*ousi*) sont aussi celles vers quoi elles retournent (*eis tauta*) sous l'effet de la corruption (*tèn phthoran*), selon la nécessité (*kata to chreôn*) ; car elles se rendent justice (*didonai ... auta dikèn*) et réparent mutuellement leurs injustices (*kai tisi allèlois tès adikias*) selon l'ordre du temps (*kata tou chronou taxin*)", dit-il lui-même en termes des plus poétiques (*poiètikôterois... onomasin*) » (Théophraste, *apud* Simplicius, *In Phy.* 24, 26 = DK13 A5 = DK13B1).

Dans le fragment mis entre guillemets au sein du témoignage de Théophraste *via* Simplicius, on a là comme une sorte d'apophtegme énigmatique, très caractéristique de la sagesse traditionnelle, délivrant une signification totale à la fois morale (concernant la justice et l'injustice) et cosmologique, ce fragment se trouvant dès lors associé à des notions métaphysiques abstraites, telles que l'*apeiron* et l'*archè*.

²³ Agathémère : « Aussi l'objet [cette première carte géographique] ne manquait-il pas d'étonner » DK12A6 = *Présocratiques*, *op. cit.* p. 26. Si l'étonnement est à la source de la philosophie, on voit ici que les premiers philosophes ont eux-mêmes été objets d'étonnement. Les réactions de moqueries d'Hérodote sont venues un siècle plus tard.

Il est évident que la sentence ne se distingue pas par un contenu représentatif d'un rationalisme déterminé, cherchant à décrire scientifiquement les phénomènes, mais, tout au contraire, révèle une atmosphère typiquement théologique. Se manifeste dès lors un savoir tout aussi ambitieux, tout aussi sûr de lui-même, prétendant embrasser la totalité des étants et du devenir, tel le regard panoramique du philosophe du *Théétète*, pour en discerner la nécessité et l'ordre qui lui sont immanents. Théophraste signale le caractère poétique de l'expression, notamment avec cette formule lapidaire concernant la justice punitive et réparatrice : sentence qui ne peut que frapper l'imagination.

Le fragment propose une conception du cycle en vertu duquel tous les êtres proviennent d'éléments primordiaux (*entités*), pour se résorber en eux, au terme d'une nécessité fixée selon l'ordre du temps. Ces éléments, à leur tour, proviennent d'une entité plus fondamentale, *l'apeiron*, principe et fin de toutes choses. Par ailleurs, les éléments dont procèdent les êtres du monde perceptible ne peuvent être que les quatre puissances traditionnelles, le chaud, le froid, le sec et l'humide. Alors que Thalès pensait en terme d'éléments concrets comme l'eau, Anaximandre substitue les puissances (chaud, froid, sec, humide) mélangeables entre elles, alors que l'eau ne se mélange pas au feu. De plus, contrairement à ce que pensait Thalès, qui en privilégiait une seule, les quatre puissances ne peuvent être qu'à égalité pour Anaximandre. Se profile dès lors le thème repéré par Jean-Pierre Vernant de *l'isonomie des puissances*, thème qui sera formulé au tout début du V^e siècle par le médecin pythagorisant Alcmeon de Crotona (DK24B4). La vie dans le devenir (*genesis*), hors de *l'apeiron*, serait une auto-limitation des puissances et des êtres qui en dérivent par combinaison. Cela implique que toute apparition d'un nouvel être physique est un empiètement sur la vie des êtres multiples, et que cette limitation devra être sanctionnée tôt ou tard par le dépérissement, selon une nécessité temporelle déterminée. La génération et la corruption sont ainsi interprétées en termes de justice et d'injustice.

Cette première lecture du fragment pose beaucoup de difficultés. Le devenir des êtres est traité sur un mode anthropomorphique, et si l'empiètement d'un être sur l'espace vital d'un autre peut être considéré métaphoriquement comme une injustice, et si, de même, le dépérissement du fautif peut assez bien se comprendre comme la réparation de l'injustice initiale, on a cependant du mal à comprendre comment les vivants et les choses peuvent se rendre justice (*didonai dikèn*). Car se rendre justice et réparer les injustices mutuelles (<*didonai*> *kai tisi allèlois tès adikias*) se présentent dans le fragment comme deux opérations distinctes et, peut-être, complémentaires : si elles ne sont pas distinctes, l'empiètement d'une chose sur une autre est à la fois injustice pour l'une et justice pour l'autre qui, en disparaissant, paye un empiètement antérieur. Or si la justice est en même temps une injustice, la notion de justice s'annule et on ne comprend pas la raison d'être de cette présentation anthropomorphique de l'ordre cosmique.

Par contre, le sens de la sentence prend un tour autrement plus concret et s'éclaire sitôt qu'on admet que l'objet du fragment est d'appliquer aux choses en général la justice eschatologique des âmes. Les âmes précipitées dans le devenir doivent se rendre compte mutuellement de leurs actes justes et injustes, selon l'ordre du temps, au terme duquel elles seront jugées et pourront être sauvées, après réparation, en réintégrant l'unité originelle. Quand bien même la formule n'aurait qu'une portée métaphorique et non précise, on dispose ici d'une thématique et d'une terminologie, dont le point de départ ne peut être que la conception religieuse, et même mystique, de la justice eschatologique des âmes²⁴.

²⁴ Voir Alberto Bernabé, « Orphisme et Présocratiques : Bilan et perspectives d'un dialogue complexe », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* André Laks et Claire Louguet (éd.), Lille, 2000, p. 218 : « Il y a lieu de se demander quel est le modèle poétique auquel pense Théophraste lorsqu'il est devant un texte où apparaissent des expressions « se donner réparation de leur injustice » (*didonai dikèn*) et suivant l'ordre du temps (*kata tèn tou chronou taxin*). Nous ne pouvons que songer, en effet, à une version primitive d'une cosmogonie

Bien entendu, la référence à un substrat religieux de type orphique ou pré-orphique, ne peut pas nous amener à ignorer les analyses de Jean-Pierre Vernant, concernant la signification politique qui caractérise l'emploi des termes de justice et d'injustice. L'*isonomie des puissances* est explicitement opposée à la *monarchia* par Alcéméon. Et il a été montré avec brio par J.-P. Vernant que la notion d'*archè* signifiant, avec Anaximandre, à la fois commencement temporel et domination, n'entre plus dans le schéma des généalogies divines et royales des mythes théogoniques²⁵. La distance, dans le mythe généalogique, qui existait entre le commencement et la souveraineté finale du dieu royal comme Zeus, s'abolit dans l'unité du terme philosophique qui rassemble d'un coup les deux significations. Un paradigme politique compatible avec la cité naissante remplace dès lors l'ancien paradigme religieux et politique des *genè* aristocratiques. La cosmologie des premiers philosophes se distingue donc très nettement des théogonies des poètes archaïques.

Cependant, l'abandon d'un paradigme religieux ne signifie pas la perte de tout paradigme religieux. La notion d'*archè* comme commencement et domination ne s'accorde pas tout à fait avec l'espace politique du partage du pouvoir, l'*isonomie* impliquant une domination diluée. Or Anaximandre sépare bien le principe qui est l'*apeiron*, du jeu *isonomique* du pouvoir régi par la justice et l'injustice : la *Dikè* n'est pas l'*apeiron*, quand bien même elle en proviendrait. Il y a un pouvoir au-dessus des pouvoirs partagés, qui s'efface même dans le jeu des alternances, pour finalement réapparaître quand les pouvoirs partagés ont épuisé toutes leurs combinaisons possibles. Mais si le principe s'efface, il commande néanmoins de façon sous-jacente, puisque l'ordre du temps est fixé une fois pour toutes. La notion d'*archè* comme commencement et domination se comprend donc difficilement par analogie avec les structures politiques de l'époque, mais se conçoit davantage si l'on fait réapparaître ce que nous avons distingué comme relevant de la plénitude originelle, dont la signification première est biologique. Le germe est premier dans le vivant, mais il commande, en même temps, tout le processus à venir, le temps de la gestation restant précisément fixé une fois pour toutes. La notion de principe (*archè*) est le concept même, c'est la plénitude même qui se répand dans l'espace et le temps, en déployant son contenu de plus en plus distinct, comme le fœtus prend forme à partir de la masse embryonnaire apparemment indistincte. Toutefois, si le paradigme du déploiement est biologique, celui de la réintégration dans l'unité originelle est supra-biologique et fondamentalement religieux. Alors que les morts se dissolvent dans la multiplicité des éléments, le thème de retour à une unité originelle transcende l'éparpillement irréversible dans le devenir. Une finalité divine transcendante semble s'extraire de l'immanence du paradigme vitaliste. Il s'agit, il est vrai, de la forme minimale de la transcendance, car cette unité finale pourrait se confondre avec l'indistinction matérielle des éléments dispersés, si ce n'est que cette indistinction, au lieu d'être placée sous le sceau de la multiplicité irréversible, redevient une unité et une matrice permettant la naissance d'un monde nouveau semblable au précédent : si empiriquement on observe que la dissolution d'un cadavre permet l'éclosion de nouvelles formes de vie, on ne voit pas un nouvel être humain surgir de la terre où a été enseveli un cadavre. L'alternance de l'un et du multiple est une pensée qui conserve quelque chose de religieux, une sorte d'espoir en un retour au même, par-delà l'altérité exponentielle des choses.

Moins religieuse en son fond, et plus pessimiste, sera la pensée héraclitéenne qui, à la place de l'alternance, ne verra que simultanéité de l'un et du multiple, l'accord étant un éternel désaccord. Ainsi s'exprimaient, dit Platon (*Sophiste*, 242de), les sévères Muses héraclitéennes aux voix soutenues, par opposition aux voix relâchées des Muses siciliennes ; désignant par là une pensée plus mystique, en l'occurrence celle d'Empédocle. Un témoignage d'Aétius

orphique ». Alberto Bernabé renvoie à son étude : « Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, Modelos de tempo en las cosmogonías presocráticas », *Emerita*, 58, 61-68.

²⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1975 (3^{ème} éd.), p. 100 et sq.

signale que nombreux sont les philosophes à avoir admis que les mondes naissent et périssent dans l'illimité. Et il est vrai que parmi eux certains ne sont pas des penseurs spécialement religieux

A4 : « Anaximandre, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite et Épicure pensaient que des mondes illimités naissent et périssent dans l'illimité au cours de chaque révolution » (Aétius, *Opinions*, II, 1, 3) (=DK13A17).

Toutefois, Aristote voit dans l'illimité d'Anaximandre une dimension divine que l'on ne retrouvera pas forcément chez tous les autres penseurs :

A5. « C'est pourquoi nous disons que l'illimité n'admet pas de principe mais que c'est lui au contraire qui est, semble-t-il, le principe de toute chose, « enveloppe » chaque chose et « gouverne » toutes choses comme le soutiennent ceux qui, outre l'illimité, n'admettent aucune cause telle que l'intellect ou l'amitié. Cela revient à faire de l'illimité le divin, car il est « immortel » et « impérissable », ainsi que le soutiennent Anaximandre et la plupart des physiciens » (Aristote, *Physique*, III, 4, 203b6 = DK13A15).

En dépit de cette analyse d'Aristote qui vient confirmer nos dires, il est à considérer que la divinité n'est pas l'attribut premier de l'*apeiron*, sorte d'indétermination primitive dont procède et où aboutit toute existence. En fait, dans la pensée animiste d'Anaximandre, ce sont les mondes qui sont des dieux. Nous retrouvons ainsi l'animisme primitif que nous avons remarqué chez Thalès²⁶.

A6. « L'opinion d'Anaximandre est que les dieux sont sujets à la génération, puisqu'ils naissent et ils meurent à de longs intervalles et qu'ils constituent des mondes innombrables » (Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 10, 25 = DK13A15).

Ainsi, plutôt que de réduire la pensée d'Anaximandre aux seules significations politiques, il nous semble que nous avons affaire à une pensée complexe qui se situe au carrefour de multiples sphères d'influence, tout en portant indéniablement la marque de la nouvelle configuration politique. Notons, par exemple, qu'elle conserve même des traces d'archaïsme, l'*apeiron* rappelant d'une certaine manière *Chaos*, dans la théogonie d'Hésiode. Cependant, la cosmologie du philosophe confère au chaos hésiodique une dimension positive de puissance matricielle, divine et éternelle, toujours féconde, et cette conception s'apparente à d'autres sphères d'influences qui ne sont ni hésiodiques, ni spécialement en rapport avec les structures civiques. En effet, l'idée de l'œuf primitif, et donc d'*archè*, s'inspire des cosmogonies²⁷, et

²⁶ Nous préférons parler d'animisme que d'hylozoïsme, car nous avons du mal à imaginer ce que peut être une matière douée de vie. Pour Anaximandre, l'hylozoïsme est d'autant moins approprié que ce sont les mondes formés qui sont doués d'âme divine, non pas la matière brute.

²⁷ S'inspirant des travaux de H. G. Baldry, (« Embryological analogies in presocratic cosmogony », *Classical Quarterly*, 26, 1932, p. 27-34), Jean-Pierre Vernant, in *Les origines de la pensée grecque*, op. cit. p. 105, propose cette reconstitution : « La génération sexuelle, l'œuf cosmique, l'arbre cosmique, la séparation de la terre et du ciel antérieurement confondus — autant d'images qui transparaissent en filigrane derrière les explications physiques d'Anaximandre sur la formation du monde : de l'*Apeiron* a été secrété (*apokrinesthai*) une semence ou un germe (*gonimon*), capable d'engendrer le chaud et le froid ; au centre de ce germe réside le froid sous forme d'*aer* ; à sa périphérie, encerclant le froid, le chaud se développe (*periphuenai*) en une coquille de feu semblable à l'écorce autour d'un arbre. Vient un moment où cette enveloppe sphérique enflammée se sépare (*aporregnusthai*) du noyau auquel elle était attachée et, comme une coquille se brise, éclate en cercles de feu que sont les astres ». Voir les témoignages DK13A10 et 11. Indéniablement, la cosmologie d'Anaximandre s'inspire des cosmogonies orphiques en substituant les puissances de la *phusis* aux puissances anthropomorphiques. Sur le rapport avec l'orphisme, voir l'important dossier constitué par C.S. Kirk, in C.S. Kirk Raven et M. Schofield, *Les Philosophes Présocratiques*, Fribourg, 1986, pp. 21-34 et 236-237. Les comptes rendus néo-platoniciens

nous ne sommes finalement guère éloignés du panvitalisme mystique du mouvement religieux qui donnera naissance à ce que nous connaissons de source sûre, au V^e siècle, comme étant l'orphisme.

Encore une fois, nous pouvons percevoir dans l'idée supra-naturelle du retour à l'unité primitive, une application du paradigme du cycle des âmes, enseigné dans les mystères grecs orphiques ou antérieurs à l'orphisme. Ce schéma a pu être repris plus au moins partiellement par Anaximandre, et si dans son cosmos tout est plein d'âmes et de dieux, comme l'affirmait son prédécesseur Thalès, il n'est dès lors pas impossible de voir le mouvement des âmes comme le mouvement même de l'univers.

Il est donc fort à croire qu'Anaximandre, comme les poètes mystiques de son temps, applique à toutes choses le destin de l'âme qui doit payer la somme de ses injustices pour réintégrer l'unité originelle, retour des âmes dans la divinité dont elles seraient parentes. Cela ne veut pas forcément dire qu'Anaximandre était un mystique fervent, mais il peut s'être largement inspiré du schéma général des poètes mystiques, pour concevoir son système du monde.

Bien entendu, ce point de vue peut paraître exagérément spéculatif, on remarquera néanmoins la correspondance entre la cosmologie d'Anaximandre et la cosmogonie mystique, probablement contemporaine de Musée, fondée sur le principe du *Sphairos* « tout provient d'un seul (principe) et tout se dissout en ce même principe » (Diogène Laërce, I, 3).

Et de même qu'Aristote souligne le caractère divin de *l'apeiron* d'Anaximandre, en lequel tout se résorbe, seule réalité impérissable dans l'univers, on peut se rapporter au *palaios logos* que Platon invoque, dans le livre IV des *Lois*, comme une antique et hiératique doctrine vraisemblablement orphique, affirmant que la divinité est commencement, milieu et fin de toutes les existences :

A7 « Le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole (*palaios logos*), le commencement (*archèn*), la fin (*teleutèn*) et le milieu (*mesa*) de toutes choses qui sont (*tôn ontôn*), va droit à son but traversant toutes choses selon la nature (*kata phusin periporeuomenos*) ; et vient toujours à sa suite *Dikè*, châtiant ceux qui s'écartent de la loi divine (*tou theiou nomou*) » (Platon, *Lois*, IV, 715e).

Il est vrai que si cette citation ne provient pas d'Anaximandre, la parenté avec le fragment du Ionien n'en est pas moins frappante : on y retrouve le thème de *l'archè*, le rôle cosmologique *kata phusin* de la *dikè* s'exerçant sur les *choses qui sont* (*ta onta*), l'invocation d'une loi nécessaire et divine²⁸. De plus, dans cette conception d'une pensée divine qui *traverse toutes choses selon la nature*, on songe immédiatement au regard du philosophe

s'inspirent de l'histoire de la théologie du péripatéticien Eudème. On peut reconstituer le schéma suivant représentant la théologie orphique courante (*Orphikè theologia*) :

$$\text{Chronos} \left\{ \begin{array}{l} \text{Ether} \\ \text{Chaos} \end{array} \right\} \rightarrow \text{Æuf} \rightarrow \text{Phanès.}$$

Phanès (le brillant) serait une élaboration tardive du Phallus auto-fécondant archaïque avalé par Zeus pour donner naissance à la succession des êtres (cf. *Le papyrus de Derveni*, *ibid.* p.30-31, dont le contenu, d'après Kirk, pourrait remonter jusqu'au VI^e siècle av. J.C.). Il est donc vrai que la cosmologie d'Anaximandre se distingue par son aspect laïcisé, rationalisé, tout en restant relativement proche de la représentation organique des cosmogonies des poètes orphiques.

²⁸ Voir G. Colli, *La Sagesse grecque*, vol. 1, 1990 (1977 édit. originale), Paris, p. 391. Cet auteur met en relation la *dikè* cosmo-théologique des Présocratiques (Héraclite, DK18B26, 28, 94, Parménide DK28B1,37 et 51 ; B8,14 avec des divinités similaires telles qu'*Anankè* et *Adrasteia*, qui sont des divinités orphiques (Parménide DK28B8,30 ; 10,6 et Empédocle DK31B115, 116). Par ailleurs, les vers 962-972 de *l'Alceste* d'Euripide, témoignent en faveur d'une importante littérature orphique existant en Thrace au V^e siècle, véhiculée par des tablettes, ce qui est un indice d'une plus grande ancienneté d'un orphisme non écrit.

contemplatif qui, d'après la paraphrase platonicienne de Pindare, *scrute la nature dans son détail et dans son ensemble* (voir ci-dessus, T7), et on se rend compte finalement que ce regard est bien *en theōi*. Autrement dit, à la lecture de cette nouvelle citation, on comprend davantage ce que devait être la véritable nature de l'enthousiasme philosophique des origines. Il ne devait s'agir d'une simple excitation fébrile et vaine : le philosophe *sondant les abîmes de la terre* et les *profondeurs célestes* ne cherchait rien d'autre qu'à imiter la pensée divine qui, nous dit le fragment orphique, se déploie à la rencontre de toutes choses, pour les comprendre toutes. La première philosophie était donc bien une *mimēsis* habitée par le divin.

Mieux encore, il est hautement significatif de trouver dans cette sentence, au moment même des prémices de la pensée philosophique grecque, une conception du principe (*archè*) coïncidant avec une vision de la fin (*teleutè*), comme *accomplissement* de toute existence. Il semble que nous disposons là du *discours total*, du *holos logos*, du discours de l'origine et de la fin, lui-même à l'origine de toute métaphysique, de toute théologie, comme si la vision essentielle du divin avait été exprimée entièrement, d'un seul tenant, une fois pour toutes, les développements ultérieurs n'étant plus que des paraphrases, des commentaires épiloguant indéfiniment, revenant invariablement à ce *logos* originaire. De fait, cette sentence orphique véhiculée par Platon connaîtra, dans l'histoire de la pensée occidentale, une postérité tout à fait extraordinaire, parvenant à mettre *presque* tout le monde d'accord²⁹. Bien après les commentaires des Pères de l'Église, la grande méditation hégélienne viendra reprendre et réinterpréter la formule, en lui insufflant une actualité historique tout à fait inattendue. De même, l'athéisme ontologique d'Heidegger pourrait encore se comprendre comme un ultime commentaire venant se surajouter à la longue tradition théologico-métaphysique, comme pour la clore définitivement, comme si justement la *fin* avait été atteinte.

Concernant la manière dont ce premier discours (*prōtos logos*) embrassant toutes choses se reflète dans le fragment d'Anaximandre, deux possibilités peuvent alors être envisagées : soit le Ionien, réellement inspiré par les poètes mystiques de son temps, généralise le destin de l'âme à l'univers tout entier, tout en développant un schéma cosmogonique similaire, bien que plus indépendant des récits théogoniques que ne l'étaient ceux des poètes ; soit cette affiliation n'est que superficielle, le philosophe empruntant aux poètes leur vision globale, pour se consacrer entièrement à l'explication des détails. Les historiens du début du XX^e siècle ont plutôt penché pour la deuxième solution. Cela paraît pourtant peu probable : en digne successeur de Thalès qui avait une vision contemplative du ciel et du monde, Anaximandre manifeste une prédilection pour les visions d'ensemble, une préoccupation cosmologique très marquée, qui aboutit à la publication du premier système astronomique géocentrique, avec une voûte céleste totalement sphérique : à la base de cette intuition grandiose, réside probablement l'œuf primitif, le *sphairos* orphique origine et fin de toutes les existences se trouvant projeté sur le cosmos tout entier.

De ce fait, nous ne pouvons qu'être réservés envers cette conception du chercheur absorbé exclusivement par son activité scientifique, concernant des phénomènes particuliers, laissant aux poètes théologiens le soin de fournir une vision globale³⁰, de la même manière que

²⁹ Dans l'antiquité, on retrouve la citation à la fin du traité pseudo-aristotélicien *Du monde* et chez une multitude de penseurs et théologiens (Plutarque, Hippolyte, Irénée, Clément, Origène, Eusèbe, Hermias, Proclus, Philpon, etc.). Voir E. des Places, « La tradition indirecte de Platon », in *Études platoniciennes*, Leiden, 1981, p. 206-207. Voir aussi : « La tradition patristique de Platon », *ibid.* p. 252-253. Des Places voit chez Teilhard de Chardin le dernier écho en date de cette antique tradition.

³⁰ Voir A. Diès, *Le cycle mystique, la divinité origine et fin des existences dans la philosophie antésocratique*, Alcan, Paris, 1909, p. 65 : « Les premiers Ioniens ne sont pas des métaphysiciens, mais des savants ou plutôt des chercheurs. Quand ils ont besoin d'une vue générale sur le monde, ils la prennent aux poètes et aux théogonies. Il ne faut pas s'étonner si, chez eux, l'idée de retour n'est pas plus analysée que l'idée d'origine ». Diès vient quelque peu corriger, mais sans convaincre, le point de vue extrême d'Albert Rivaud qui ne projette rien moins que la figure du savant positiviste du XIX^e siècle sur les premiers philosophes : « Absorbé par les recherches de

Descartes s'en remettait à la religion pour les affaires de téléologie. À l'évidence, la philosophie ne peut pas être apparue d'emblée comme tout à fait spécialisée dans l'étude ponctuelle des phénomènes de la nature : cela équivaut à projeter une représentation moderne et positiviste sur l'époque archaïque.

Nous pouvons par conséquent proposer cette conclusion selon laquelle le véritable substrat, le véritable fondement, *l'hupokeimenon*, de la pensée ionienne ne serait pas, comme le dit Aristote³¹, la cause matérielle, qui ne pouvait être conçue abstraitement à cette époque, mais serait bien plutôt une *vision mystique de la nature*, que l'on perçoit chez Anaximandre ainsi que chez son prédécesseur, les témoignages et fragments qui nous restent nous délivrant des aspects complémentaires et représentatifs de cette mystique : la substance élémentaire comme habitée par une puissance divine chez l'un, le mouvement de la nature cyclique et divine réintégrant périodiquement l'unité primordiale chez l'autre, avec un terminologie peu éloignée des cosmogonies orphiques.

Cela veut dire que la philosophie naissante se présente à la fois comme l'apparition d'un premier discours scientifique, et comme *célébration* de la puissance vitale de la nature, fondamentalement théologique, aboutissant à la prise de conscience de ce qu'est un *principe* (*archè*) comme fondement génétique, commencement et déploiement coordonné d'un tout. Et, précisément, cette célébration enthousiaste peut être considérée comme la base de ces premières conceptions physiologiques. C'est en effet à partir de cette vision d'une puissance archétypale et fondatrice que les Ioniens ont pu concevoir l'organisation géométrique du monde. L'organisation formelle et géométrique de l'univers serait alors perçue comme l'effet spectaculaire, l'œuvre accomplie et biologiquement achevée de ce que peut réaliser la puissance vitale de la nature.

La pensée géométrique qui va naître, n'est donc pas à appréhender comme l'avènement de l'abstraction à partir de la matière, ou seulement comme une projection idéologique des structures sociales, mais plutôt comme expression, manifestation grandiose et cosmique de la puissance vitale de la *phusis*. Il nous semble, par conséquent, que, reposant sur cette base, le progrès de la philosophie peut être assimilé au déploiement, en pensée, de ce qui était contenu implicitement dans la puissance archétypale de la *phusis*, à la fois forme, matière, énergie, élan vital, puissance et acte, puissance à la fois biologique, cosmique et divine. Et quand Aristote dit que les Ioniens sont des penseurs de la *Phusis*, il nous faut avoir à l'esprit toute la puissance, toute l'énergie vitale qui était contenue dans cette notion, dont le mot *nature*, provenant du latin *natura* (*nascor*), ne se fait que lointainement l'écho.

En recherchant la source génétique de la nature et en concevant l'idée de principe, les premiers philosophes touchent, en réalité, à la source vitale de la philosophie grecque. Tel est le sens de leur charisme : ils atteignent l'esprit qui est germe, commencement et fin de toute existence et annoncent déjà le déploiement à venir. L'esprit de la philosophie grecque s'achèvera avec la mystique plotinienne, véritable chant du cygne de l'hellénisme, et il s'avère que les premiers philosophes portaient en germe cette mystique, tout comme Thalès, « sage entre les sages », ortait en lui la figure du philosophe platonicien inspiré. L'avènement de la philosophie ne s'apprécie donc pas seulement d'après la seule causalité matérielle et structurale obéissant à la temporalité selon le mode de l'avant et de l'après : comme elle est élan, dynamisme, vision enthousiaste, elle se comprend autant, sinon plus, par l'après (par ce qu'elle annonce) qu'elle ne s'explique par l'avant (ce qui la détermine). Telle est, d'après nous, la cause finale et non pas matérielle de la philosophie naissante. Si nous revenons sans cesse aux Présocratiques, s'ils nous fascinent, c'est finalement moins parce qu'ils traduisent,

détails, le savant n'a point le temps de renouveler l'explication générale des choses. Il l'accepte sans la contrôler, telle que le mythe la fournit » (A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, Alcan, 1906).

³¹ Aristote, *Métaphysique* A, 3.

sur le plan de la pensée, une structure politique préexistante, que parce qu'on remarque chez eux *une première expression de la transcendance du donné*, qui annonce les grandes métaphysiques de l'antiquité classique et de la pensée occidentale en général.

La cause principale du progrès fulgurant, au sujet duquel nous nous interrogeons tout à l'heure se distingue maintenant plus nettement. En puisant, par la pensée, aux sources vitales de la nature, les premiers philosophes ont activé (c'est en fin de compte tout à fait logique) des germes d'esprit, la raison spermatique, le *logos spermatikos* de la philosophie.

Jean-Luc PERILLIE, Montpellier III