

Pensée archaïque et philosophie présocratique

Autor(en): **Rivier, André**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **3 (1953)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380590>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

PENSÉE ARCHAÏQUE ET PHILOSOPHIE PRÉSOCRATIQUE

Les pages qui suivent reprennent, sans modification notable, le texte d'un exposé fait au Groupe vaudois de la Société romande de philosophie. Il est inspiré par le sentiment de l'écart qui sépare les descriptions de la pensée présocratique fournies par les manuels d'histoire de la philosophie et l'état présent des recherches spécialisées. Non que ces recherches mettent en cause, dans leur ensemble, les résultats tenus naguère pour acquis; elles modifient plutôt la perspective dans laquelle ces résultats sont communément interprétés. Aussi bien, les observations proposées ci-après ne visent pas à esquisser une conception « nouvelle » de la pensée présocratique; elles voudraient rendre sensible sur quelques exemples ce changement de perspective qui affecte notre connaissance des premières démarches de la pensée grecque, sitôt que nous essayons de tenir compte des apports récents de la philologie. Ce propos implique un choix, nous le reconnaissons; il mène à des simplifications et comporte des lacunes inévitables. Les notions d'époque et de pensée archaïques, notamment, demanderaient, pour que leur emploi fût limpide, une définition plus souple et plus compréhensive que ce n'est le cas ici. Précisons du moins qu'elles sont destinées à favoriser l'appréhension des faits, non pas à les classer mécaniquement d'après un schéma préconçu. Dans l'espace de quelques pages, il est difficile d'être clair sans paraître péremptoire, et il est impossible d'être complet. Que le lecteur veuille bien tempérer des réserves d'usage celles de nos conclusions qui paraîtront trop abruptes; c'est dans ces limites qu'elles lui sont proposées et qu'elles gardent quelques chances d'être valables¹.

¹ Pour la bibliographie, on se reportera au 5^e fascicule des *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* éditées par le professeur Bochenski de Fribourg, à savoir: O. GIGON: *Antike Philosophie*, Berne, Francke, 1948. Depuis lors, la 5^e édition des *Fragmente der Vorsokratiker* de DIELS procurée par Walther Kranz a reparu chez Weidmann, Berlin, 1951-1952, en reproduction photomécanique pourvue de *Nachträge* où se trouve consigné l'essentiel de la littérature publiée depuis 1935. Quelques-uns des travaux qui ont directement alimenté notre étude sont signalés en note, ci-après. Mais nous tenons à renvoyer d'emblée, sur le problème de la tradition évoqué au début, à l'ouvrage de HAROLD CHERNISS: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935. Pour l'ensemble de la période envisagée on se reportera à O. GIGON: *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Bâle, 1945, et à B. SNELL: *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur*

I

Nous connaissons les premiers penseurs grecs par la philosophie attique du IV^e siècle. Si Platon et Aristote n'avaient pris soin de se référer à leur doctrine, il n'en serait probablement rien resté : sans les écrits de ces deux philosophes, sans les commentaires qu'ils ont suscités, sans les travaux de leurs disciples et les controverses nées de ces travaux, nous ne posséderions pratiquement aucun vestige de la pensée présocratique. Le témoignage personnel de Platon et d'Aristote a donc une importance capitale, non seulement parce qu'il est le premier en date et souvent le plus élaboré, mais parce qu'il a fixé le cadre et tracé la perspective dans lesquels toutes les discussions relatives aux présocratiques devaient être menées, même par les écoles qui prétendaient se soustraire à l'influence de l'Académie et du Péripatos. Or ce témoignage pose un problème des plus délicats dont il convient d'envisager clairement les données, même si on ne peut lui apporter de solution satisfaisante. Platon et Aristote se servent de leurs devanciers pour dégager nettement le contour de leur propre philosophie. Quand ils discutent une thèse, ce que fait Aristote souvent de façon détaillée, c'est sans égard pour le contexte original et conformément aux seuls besoins de la démonstration qu'ils poursuivent. Cette démonstration, d'autre part, s'inspire souvent d'une problématique étrangère à l'esprit de la pensée présocratique ; comment celle-ci répondrait-elle correctement à des questions qu'elle ne s'est pas posée de la même façon ? Enfin, si Aristote, plus soigneusement que Platon¹, s'applique à distinguer les écoles et leurs chefs, à reproduire la lettre de leur enseignement, les citations qu'il fait sont brèves et invariablement analysées dans le sens des définitions et des principes adoptés par le Lycée.

Admettons d'ailleurs que Platon ou Aristote se fût astreint à exposer la pensée des premiers philosophes avant de la critiquer ou de l'intégrer à son propre système : le compte rendu qu'il nous

Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen, 2^e édition augmentée, Hambourg, 1948. Enfin il faut souligner l'intérêt du livre publié en 1951 par le professeur HERMANN FRÄNKEL, naguère à Göttingue, présentement à l'Université de Stanford : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Philological Monographs published by the American Philological Association, XIII, New-York. Ce livre reprend et développe, sous une forme accessible aux non-spécialistes, les résultats des nombreuses recherches particulières que l'auteur a consacrées aux philosophes et aux poètes de l'époque archaïque ; et c'est méthodiquement qu'il envisage la littérature de cette époque comme l'expression d'un âge distinct de la civilisation et de la culture.

¹ Sur l'attitude commune à ces deux philosophes et sur les différences qui s'indiquent dans leur traitement de la pensée présocratique, voir les remarques de K. VON FRITZ, *Gnomon*, 9 (1933), p. 528 s.

aurait laissé ne pourrait être reçu sans de grandes précautions. Du VI^e au IV^e siècle, en effet, le centre de gravité de la réflexion philosophique se déplace. Non que l'objet de cette réflexion, les questions que se pose l'intelligence, se modifient essentiellement : c'est plutôt le mode sous lequel cet objet est envisagé et ces questions abordées qui change, ou, si l'on préfère, la façon dont le philosophe se situe par rapport à elles. Toutefois, le phénomène n'est pas propre à la philosophie ; il est le signe d'une mutation beaucoup plus vaste dans l'ordre de la civilisation et de la culture. L'horizon entier de la vie intellectuelle, morale et sociale bascule lentement derrière le décor inchangé des us et des coutumes, et le philosophe, faute d'un point de repère qui lui permettrait d'évaluer la distance accrue, n'a pas conscience d'avoir rompu avec ses devanciers. Leur époque lui paraît encore proche ; il croit parler le même langage, alors que le sens des mots a suivi le glissement de l'histoire.

A supposer qu'un homme de la fin du V^e eût voulu rendre compte objectivement de la pensée d'un de ces sages du VI^e siècle, il n'y fût pas parvenu ; et il est significatif que l'idée ne lui en serait jamais venue. Au IV^e siècle, la chose est plus évidente encore, car, en dépit de la distance historique augmentée, les formes d'expression et le vocabulaire gardaient, dans le domaine de la pensée comme dans celui de la littérature, une fixité qui pouvait faire illusion sur la métamorphose subie par les notions fondamentales. Qu'on prenne le mot ἀρχή chez Aristote et chez les premiers Ioniens, ou l'expression τὸ ὄν chez Platon et Parménide, il y a entre le sens initial et le sens évolué une dénivellation qui révèle non pas un désaccord doctrinal, mais un hiatus séparant deux moments de la conscience. Il n'était au pouvoir de personne de le combler.

L'historien de la pensée grecque admet donc que Platon et Aristote ne pouvaient éviter, en nous la transmettant, de modifier profondément la pensée de leurs devanciers ; et, dès lors, sans renoncer aucunement à leur indispensable témoignage, il se met en état d'en faire la critique à l'aide d'une connaissance plus exacte des caractères de l'époque préclassique. Il ne s'arrêtera pas au V^e siècle, en dépit des problèmes posés par l'interprétation d'Empédocle et de Démocrite et bien que Protagoras n'ait pas été le dernier à pâtir de la critique platonicienne ; car le V^e siècle, s'il offre les traits d'un âge de transition, n'est pas sans ménager déjà une entrée de plain-pied dans la pensée du IV^e siècle. Remontant au-delà, l'historien s'installera dans la période qui s'achève avec les guerres médiques ; il cherchera à nouer avec le monde d'Anaximandre, de Xénophane, d'Héraclite et de Parménide, un lien de familiarité qui ne le cède point trop à celui qui l'unit à l'Athènes de Socrate et de l'Académie.

Mais faute de textes comparables aux écrits de Platon et du Corpus aristotélicien, il ne pourra assimiler le langage de ce monde et connaître les modes de sa sensibilité et de sa conscience sans prendre contact avec les poètes et s'ouvrir aux représentations morales et religieuses reflétées dans leurs œuvres. Qu'il étende au surplus sa curiosité à l'étude des rites, qu'il s'intéresse aux documents archéologiques, et l'époque se dévoilera mieux encore à lui. Il la verra dominée par le sentiment du caractère précaire et incertain de l'existence, mais saisie d'une soif intense de connaissance et d'action ; comme un âge de troubles et de découvertes, où l'homme n'ayant point éprouvé l'étendue de ses forces, n'en connaissant pas encore les limites, se sent disponible devant l'univers et découvre dans la nature, les animaux et les dieux, un spectacle moins déroutant que celui de sa propre vie intérieure. L'historien peut alors revenir aux vieux philosophes ; il est mieux en mesure de donner son juste poids à la langue des fragments, de restituer jusque dans le détail de la syntaxe et du vocabulaire qui l'expriment, la riche et savoureuse diversité d'une pensée dont les témoins du IV^e siècle nous donnent trop souvent une image déprimée. Et s'il s'avise de cristalliser en une idée les raisons les plus évidentes de ce malentendu philosophique, la notion de pensée archaïque viendra naturellement se présenter à son esprit.

II

Le terme « archaïque » est familier aux historiens de l'art grec. Il désigne une période de cet art pendant laquelle les œuvres figurées, quelle que soit la variété des formes et des matériaux, tranchent toutes par quelques traits avec le style qui définit l'époque classique : le passage entre les deux époques s'opère, au premier quart du V^e siècle, avec le temps des guerres médiques. De l'histoire des formes la notion d'une période archaïque tend à s'étendre à celle des institutions¹ et de la culture, au fur et à mesure qu'on se rend mieux compte qu'une démarcation semblable peut être tracée entre

¹ Voir A. HEUSS : *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche*, dans le 2^e volume de *Antike und Abendland*, Hambourg, 1946, p. 26-62, notamment p. 26 et 61 s. (Ce volume consacre une série d'études aux aspects les plus significatifs de la Grèce archaïque.) Sur le problème historique *stricto sensu* on comparera H. E. STIER : *Probleme der frühgriechischen Geschichte und Kultur*, *Historia*, 1 (1950), p. 195-230. Cet auteur critique l'extension donnée par Heuss au terme archaïque et demande que ce terme désigne, comme il l'a fait jusqu'ici, la période comprise entre 750/650 et le début de l'ère classique, sans englober les époques antérieures (p. 204 et 205 s.) Nous suivons ici la chronologie traditionnelle.

es styles de la vie politique et de l'expression littéraire. Et si on parle de pensée archaïque, c'est encore au sens d'un mode, ou de certains modes distincts de réflexion sur les choses qui prévalent au VI^e siècle, pour s'effacer progressivement dès le début du siècle suivant. Or l'allemand use volontiers du mot « gebunden » ou « Gebundenheit » pour désigner un caractère dominant de l'art archaïque. Donne-t-il à entendre que la forme, retenue prisonnière dans le bois ou la pierre, ne parvient pas à son existence achevée ? Interprétation tendancieuse en un sens, car le terme désigne aussi une contrainte génératrice d'équilibre, de grandeur et de force expressive, puisqu'il entre dans l'expression « gebundene Rede ». De fait, l'artiste archaïque n'est maladroit qu'au regard du canon de l'art classique ; ces maladroites ne trahissent pas une insuffisance technique, du moins dans la période de maturité. Elles ont une signification positive et contribuent à définir un style où s'exprime la sensibilité de l'artiste, pour qui précisément la forme vivante est encore tout entière engagée dans la matière. Aussi le même terme « Gebundenheit » pourra s'entendre de la pensée archaïque, si l'on veut bien admettre que le philosophe de ce temps, engagé dans les choses, sans distance avec le monde ni avec lui-même, ne s'éprouve pas sujet d'une contrainte ou victime d'une aliénation, précisément parce que le monde de la nature n'est pas senti par lui hétérogène à sa pensée. Bien plus, celle-ci trouve dans cet univers qui lui demeure étrange sans lui être étranger une ressource permanente, comme si elle en tirait le secret de sa robustesse et de son équilibre. Relever chez elle l'absence de certains traits qui caractérisent la pensée grecque parvenue à son stade le plus élaboré, ce n'est donc pas analyser un défaut qui frapperait la pensée archaïque d'inconsistance ; c'est déceler le signe d'une orientation propre, qu'il reste à définir.

Nous ne retiendrons ici qu'un seul de ces caractères, celui qui importe le plus à l'interprétation correcte des premiers textes philosophiques. La pensée archaïque ne fait pas une distinction de principe entre sujet et objet, pas plus qu'elle ne sépare nettement le monde extérieur du monde intérieur. Elle pose l'acte de la connaissance comme une totalité vécue dont les composantes ne sont pas dissociées. Par conséquent elle ne connaît aucune problématique de la connaissance, et opère moins encore les discriminations qui en découlent pour l'objet et le sujet. Certes, elle ne confond pas la vérité et l'erreur ; elle fait un départ entre l'apparence et la réalité. Mais ces termes ne sont jamais analysés contradictoirement. Sans doute la pensée archaïque a pu opposer l'être et le devenir ; mais elle ne distinguait pas l'être du *phénomène*, pas plus qu'elle ne séparait les plans de la perception sensible et de la connaissance rationnelle.

Or la double et symétrique opposition de l'ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό (l'être pur, l'être en soi) et de l'αἰσθητόν (le pur sensible) d'une part, de l'ἐπιστήμη (science, connaissance rationnelle) et de l'αἴσθησις d'autre part (perception sensible) régit toute la critique platonicienne et détermine son langage même ¹. De là un malentendu maximum dont les φυσικοί devaient les premiers faire les frais. En effet, ce que les Ioniens appellent τὰ ὄντα se réduit dans le schéma platonicien à la qualité d'αἰσθητά et leur « connaissance » devient une perception purement sensible. Ce malentendu n'a pas épargné Parménide, si différent qu'il fût des premiers Ioniens. Ce que les présocratiques du VI^e siècle étaient le plus loin de concevoir, c'est assurément une connaissance « sensible » distincte de la pensée pure et possédant son objet propre. Même chez Parménide l'équivalence fameuse de la pensée (νοεῖν) et de l'être (εἶν) est antérieure à toute distinction entre pensée et perception ; elle ne peut être par conséquent interprétée à la lumière d'une définition de l'être opposé aux φαινόμενα. Ce point est vivement éclairé par l'emploi archaïque des verbes qui désignent l'activité propre de l'esprit : γιγνώσκειν, εἰδέναι, νοεῖν, συνιέναι ; tous, jusqu'à Parménide et au-delà, ils impliquent dans le mouvement de la pensée l'idée d'un sens, soit de la vue (γιγνώσκειν, εἰδέναι, νοεῖν) ², soit de l'ouïe (συνιέναι) ³. De même, la pensée est toujours liée au langage, comme le montre l'examen des emplois de λόγος et λέγειν. Si ces termes ne sont pas régulièrement liés à la notion d'un *faire* (ποιεῖν, ἔργον) comme chez Héraclite, ils impliquent celle d'un sens intelligible (λέγειν καὶ νοεῖν Parménide, fr. 6, 1 ; λόγον ἡδὲ νόημα, fr. 8, 50). Il peut arriver que la pensée se retire des mots (ἔπεα Héraclite, fr. 1, ὄνομα Parménide, fr. 8, 38 opposé à λόγος), mais elle ne se sépare pas de la *parole significative* ou *logos*.

J'illustrerai tout à l'heure ce mode de penser par quelques exemples choisis chez Xénophane, Héraclite, et Parménide notamment, parce qu'il est un cas-limite et que l'on tient en général le fondateur de l'école éléate pour l'initiateur de la pensée classique. Auparavant, qu'on me permette de rappeler un trait qui peut être étendu sans trop d'arbitraire à l'ensemble de la période que j'envisage ici. L'idée d'une norme qui assigne à chaque chose, à chaque élément, sa place dans l'univers est exprimée à l'aide d'une analogie

¹ Le problème est formulé clairement par H. LANGERBECK : Δόξιν ἐπιρυσμῆν, *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Neue philologische Untersuchungen, X, Berlin, 1935, p. 6 s. Voir à ce sujet les remarques de O. GIGON, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 198 (1936), p. 123 s.

² Voir LANGERBECK : Δόξιν ἐπιρυσμῆν, p. 44 s.

³ Voir B. SNELL : *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Philosophische Untersuchungen, XXIX, Berlin, 1924, p. 46 s.

tirée du domaine judiciaire. L'unique fragment littéral qui subsiste du premier écrit philosophique, le fragment 1 d'Anaximandre, décrit les choses convoquées devant le tribunal du Temps et acquittant leur dette mutuelle conformément aux droits qui leur sont respectivement reconnus¹. La notion de causalité et celle d'un ordre universel ne sont pas distinctes de l'idée de Justice ; elles lui sont coextensives. A cette époque, les philosophes s'accordent avec les poètes pour définir l'empire d'une Δίκη divine ; ils désignent par le même mot, κόσμος, les sociétés humaines réglées par le droit et l'ordre immanent des choses. Et c'est aussi un même mot, τὸ χρεών, qui sert à exprimer l'obligation du débiteur et la nécessité qui régit les phénomènes naturels². On voit ici s'indiquer avec force une démarche de l'esprit qui vise à « comprendre » plutôt qu'à expliquer, qui appréhende le monde comme une totalité et tâche d'en saisir les parties dans le principe de leur dépendance réciproque.

III

Ce trait n'est pas propre aux premiers philosophes ; il marque aussi Hésiode et se laisse deviner chez Homère où, dans un passage à vrai dire tardif, il est dit que *l'Océan est le père de toutes choses* (Il., 14, 246). Mais entre l'idée d'une filiation généalogique et l'affirmation d'une norme universelle et incréée, il faut bien admettre un événement intermédiaire, qui est à proprement parler la naissance de la réflexion philosophique. Ajoutons immédiatement que celle-ci n'eût pas été vraiment philosophique si, en même temps qu'elle affirmait l'unité de l'univers, elle n'eût posé la double thèse chez l'homme d'une aptitude naturelle à connaître et d'une limite opposée à ce pouvoir. Ici, le cas de Xénophane me paraît des plus instructifs. La première thèse, encore implicite chez ses devanciers, nous la trouvons exprimée dans un fragment (fr. 18 Diels) que la fortune nous a conservé. Alors que pour les poètes, la vérité était un don des Muses, comme l'affirme Hésiode après Homère, Xénophane déclare : *Si les dieux n'ont pas tout dévoilé d'emblée aux hommes, ceux-ci découvrent avec le temps, à force de chercher, le meilleur.* Remarquons que le fait de la connaissance³ n'est pas discuté ;

¹ Voir W. JAEGER : *Paideia*, I, p. 159 s. de la 2^e édition anglaise, New-York, 1945.

² H. FRÄNKEL : *Parmenidesstudien*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1930, phil.-hist. Klasse, p. 183 s. ; W. JAEGER : *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 35 s.

³ Celui-ci est en effet compris dans le terme « tout » (πάντα) qui désigne l'ensemble des biens de la civilisation. Pour l'interprétation du fragment, voir A. KLEINGÜNTHER : Πρώτος εὑρετής, Philologus, Supplementband XXVI, 1, Leipzig, 1933, p. 39 et n. 83, p. 41 s.

Xénophane affirme qu'elle ne vient pas nécessairement des dieux, mais que l'homme la tire de son propre fonds. Est-ce à dire que l'homme puisse tout connaître avec une égale certitude ? A cette question, Xénophane répond dans une déclaration qui ouvrirait probablement son poème (fr. 34). En ce qui concerne la divinité, dit-il, et tout ce qui s'y rapporte, aucun homme ne possède de science positive ; par conséquent, s'il arrive qu'on soit assez heureux pour atteindre la vérité, celle-ci ne peut être certifiée comme un fait garanti par un témoignage visuel ; ainsi n'y a-t-il dans ce domaine que probabilité, et non pas certitude. Il faut rappeler ici que Xénophane, lorsqu'il parle de *l'Unique et le Tout* (τὸ ἓν καὶ πᾶν), envisage la divinité et non pas l'univers physique, comme une remarque de Théophraste¹ le confirme et en dépit de Platon (*Sophiste*, 242 d) qui a beaucoup fait pour accréditer la thèse d'un Xénophane panthéiste en le traitant comme l'auteur d'une cosmologie moniste. Si, de ce dieu, Xénophane déclare qu'on ne peut obtenir une connaissance certaine, c'est parce que celle-ci ne s'entend pour ce philosophe que des choses qui s'observent directement. Savoir est pour lui encore inséparable de voir, comme l'a établi en 1925 H. Fränkel dans une analyse qui fit époque². S'ensuit-il que Xénophane soit un pur empirique et un sceptique, comme le voulait Sextus Empiricus ? Pas le moins du monde. Simplement : comme il n'admet de « savoir » que garanti par le témoignage des sens (αὐτὸς οἶδα), tout ce qui échappe à cette garantie ressortit au domaine de la connaissance probable. Mais il s'agit d'une probabilité *positive*³. Ce qui est probable, pour Xénophane, ne laisse pas d'être. La preuve, c'est qu'il s'agit précisément de ce dieu suprême qu'il ne cesse d'opposer aux dieux trop humains de la mythologie. Et le malentendu provient d'une interprétation erronée du mot δόκος. On l'a compris au sens classique d'une opinion, d'un « paraître », liée à l'apparence et sujette à l'erreur, par opposition à la « vraie » science qui saisit l'être. Cette opposition, Xénophane ne la connaît pas, pas plus que la pensée archaïque en général. Quand l'apparence se distingue de la réalité, parce qu'il s'agit d'un objet invisible aux sens, l'apparence demeure au moins le *signe* de l'invisible et y conduit la pensée. Si Xénophane distingue l'opinion du savoir, il ne les oppose pas comme étant l'une le chemin de l'erreur, l'autre celui de la vérité. L'acte de la connaissance n'est pas dissocié ; il s'opère simplement

¹ Chez SIMPLICIUS : *Phys.*, p. 22, 29 s. DIELS = *Fragmente der Vorsokratiker*, 6^e éd., I, p. 121, 27 s.

² *Xenophanesstudien*, *Hermes*, 60 (1925), p. 174-192, notamment p. 186.

³ H. FRÄNKEL : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New-York, 1951, p. 434 n. 16.

avec une moindre sécurité dans le second cas, non pas du tout en vertu d'une nécessité propre, mais parce que, dans ce cas-là, il ne dispose pas de la permanente coopération des sens. ¹

* * *

L'harmonie cachée surpasse l'harmonie visible (fr. 54), dit à son tour Héraclite, ajoutant à l'adresse de ses concitoyens : *Ils ne comprennent pas comment les contraires se fondent en unité : harmonie de forces opposées comme de l'arc et de la lyre* (fr. 51) ². Cette union des contraires, tension génératrice de vie, rythme fondamental qui bat dans l'âme et dans la nature, Héraclite ne la conçoit point comme le principe d'une cosmologie, ainsi que le voulait Platon (*Sophiste*, 242 d), et moins encore comme la clef d'une explication des phénomènes physiques. C'est bien plutôt le chiffre d'une expérience où se consomme l'union de la pensée et du monde, d'une méditation sur la vie agrandie aux dimensions du cosmos. Quand Héraclite presse ses concitoyens de s'éveiller à la vision du *logos* qui domine leur existence, ce n'est pas à une connaissance (νοεῖν, νόημα) qu'il les appelle, mais à une sagesse (φρόνησις, fr. 2 ; τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, fr. 112 : la pensée de l'homme s'appliquant à régler sa conduite).

Chez ce penseur « éthique », nous voyons s'indiquer avec force ce trait de la pensée archaïque qui ne sépare pas le sujet de l'objet. Il y a entre la vie de la conscience et la vie du monde un lien de connaturalité ; la première ne se saisit que dans son rapport concret avec l'autre. De là vient que ce philosophe si personnel n'a rien de réflexif. Et pourtant il part d'une expérience vécue qui marque de son timbre chacune de ses paroles. La dialectique des contraires n'est pas une conception abstraite ou une vérité positive ; elle est la structure des choses telle que l'éprouve la sensibilité d'un vivant ³ : la forme du monde vécue par le philosophe. Mais le contenu de cette expérience,

¹ Les critiques opposent en général si fortement Xénophane théologien à Xénophane philosophe qu'ils admettent une séparation radicale entre la connaissance empirique et la connaissance du divin délimitées par ce penseur. Ils refuseraient par conséquent le lien que je suggère de maintenir entre elles. Cependant il me paraît que la notion de ce lien peut être tirée de l'analyse des termes δόκος et εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι (fr. 34, 4 et 35), à condition qu'on ne réduise pas la connaissance probable chez Xénophane au rang de simple « conjecture » (« Vermutung », GIGON : *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 178 s.).

² J'use ici et plus loin, avec quelques retouches, de la traduction publiée par YVES BATTISTINI : *Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1948. Les deux fragments cités portent chez lui les numéros 61 et 57.

³ Ce point et le suivant ressortent avec force d'un article de B. SNELL : *Die Sprache Heraklits*, *Hermes*, 61 (1926), p. 353-381, notamment p. 356 et 361.

Héraclite ne le sépare pas de l'objet qui en est l'occasion. Bien plus, cet objet lui fournit les éléments de son langage. Le sentiment qu'il a de l'existence, la vérité unique dont celui-ci lui fournit l'intuition, Héraclite l'exprime d'ordinaire par un discours sur les choses extérieures et leurs relations. C'est ainsi qu'il peut dire (fr. 67) : *Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, abondance et famine. Il se transforme comme l'huile mêlée d'aromates, que chacun nomme à son gré*¹.

Et ce fragment nous permet de noter un second trait corrélatif au premier. Comme Xénophane, Héraclite voit dans l'univers des plans ou des niveaux distincts ; et c'est en vain que, trompé par les références concrètes de son langage, on veut faire de son dieu une réalité immanente aux choses. Mais cette réalité divine, *l'Un qui est toute sagesse* (fr. 32), qui est *distinct des choses* (fr. 108), qui *seul souffre et ne souffre pas d'être appelé du nom de Zeus* (fr. 32), ce dieu ne s'atteint pas au prix d'une rupture avec le monde sensible dans lequel il manifeste sa loi. La démarche de l'esprit qui appréhende cette loi comme l'expression de « l'harmonie invisible » ne progresse pas au prix d'une disqualification des « apparences », mais à la faveur d'un élargissement de leur signification concrète. A vrai dire, il n'y a pas d'apparences, pas de phénomènes au sens strict, il n'y a pour Héraclite qu'un seul monde sans fissure. C'est ainsi qu'il a pu trouver dans la vision du fleuve *permanent sous la fuite incessante de ses eaux* une image propre à traduire en même temps la mobilité superlative de l'âme, feu vivant et intelligent, comparée à la nature, et leur commune dépendance à toutes deux envers la loi du *logos* divin².

Or, moins d'un siècle et demi plus tard, Platon (*Cratyle*, 402 a) s'appuie sur cette image pour attribuer à Héraclite, sur la foi de certains disciples, la « doctrine du flux universel », selon laquelle tout dans le monde est entraîné dans le courant d'un changement perpétuel, y associant au surplus avec Cratyle, le plus extrême parmi les sectateurs d'Héraclite, un subjectivisme radical de la connaissance (*Théétète*, 152 d-e). Nous ne ferons ici qu'une remarque sur cette distorsion du propos d'Héraclite : l'interprétation platonicienne présuppose la distinction dont nous parlions plus haut de l'ὄν

¹ J'ai modifié la traduction de Battistini (n° 77) en tenant compte de la conjecture ἐλαίον (au lieu de πῦρ traditionnellement restitué dans le texte d'Hippolyte) proposée par H. FRÄNKEL : *Heraclitus on God*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 69 (1938), p. 230 s.

² Je renvoie, pour cette interprétation du fr. 12 d'Héraclite, à mon étude sur *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Collection des Etudes de Lettres, XI, Lausanne, F. Rouge & C^{ie}, 1952, notamment p. 26 s. et 39.

et des *φανόμενα*, laquelle est inconnue d'Héraclite et de la pensée archaïque.

* * *

Cette distinction, Platon le premier en usa de façon méthodique ; mais il est clair qu'elle doit beaucoup à l'école qui se réclame, au V^e siècle, de Parménide. Dans quelle mesure elle est préfigurée dans la pensée même de ce philosophe, la question peut être discutée sérieusement. Mais quoi qu'on doive conclure sur ce point, il serait erroné d'admettre que Parménide ait rompu tous liens avec les modes de pensée qui prévalent au VI^e siècle. Je voudrais montrer qu'à plus d'un égard il présente des traits distinctement archaïques.

Prenons, par exemple, la notion d'*être* (c'est-à-dire : *ce qui est*, τὸ εἶν) qui apparaît ici pour la première fois. Si tentant qu'il soit de rapprocher l'*εἶν* de Parménide de l'*ὄν* platonicien, l'assimilation est interdite pour plusieurs raisons, dont l'une au moins est décisive en dépit de son caractère négatif : c'est qu'on ne trouve pas chez ce philosophe la notion complémentaire de connaissance sensible qui permettrait de comprendre l'*εἶν* parménidien comme un intelligible pur, et de lui conférer ce caractère d'absolu rationnel qui est inhérent à l'être de Platon. D'autre part et symétriquement, le terme qui désigne chez Parménide l'acte par quoi l'être est appréhendé, le verbe *νοεῖν*, ne peut être mis en parallèle strict avec la *νόησις* platonicienne, en raison précisément de ce qui subsiste dans ce verbe de son acception archaïque. *Νοεῖν* désigne traditionnellement l'acte par lequel le *νοῦς* prend conscience de l'importance d'une situation, de l'existence d'un objet saisi dans son identité¹. C'est pourquoi, comme le montre l'étude détaillée des fragments, il ne peut être question, avec l'*εἶν* parménidien, que de la réalité actuellement donnée à la connaissance humaine. Certains ont exprimé le fait en disant que Parménide avait conçu l'être comme « la sphère matérielle du Tout »². La formule n'est guère heureuse en ceci que la notion de matière ne s'entend bien qu'opposée à celle d'*εἶδος* (idée, forme) au sens platonicien ou aristotélien. Mais elle fait voir clairement que l'être de Parménide ne vient pas s'ajouter, mais qu'il se substitue à l'image de la réalité proposée par ses devanciers, en disqualifiant les τὰ ὄντα de la physique ionienne, de même que la vérité ne vient

¹ Voir K. VON FRITZ : *Noûs, νοεῖν and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy* (excluding Anaxagoras), *Classical Philology*, 40 (1945), p. 223 s., et notamment chez Parménide, p. 236 s. Comparer W. JAEGER : *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 103.

² A.-J. FESTUGIÈRE : *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1936, p. 29 n. 5. Il faut toujours se reporter, s'agissant de l'*εἶν* parménidien, aux remarques de J. BURNET : *L'Aurore de la philosophie grecque*, 2^e éd., trad. française par Auguste Reymond, Paris, 1919, p. 205 s.

pas s'ajouter à l'erreur, mais se substituer à elle, et conformément au titre même donné par le philosophe à la première partie de son poème : ἀλήθεια. L'être de Parménide, c'est encore le monde saisi comme une totalité.

Dans cette perspective trouve sa place naturelle la deuxième partie du poème, intitulée probablement, comme on sait, δόξα ou *opinion*. Quoi qu'en disent les manuels, Parménide n'y oppose pas à l'être un monde des apparences, objet fallacieux d'une croyance aveugle ; il ne cherche pas à donner de ce prétendu monde de l'opinion une explication meilleure que celle de ses devanciers en proposant une cosmogonie personnelle. Il oppose à la *vérité* de l'être l'*erreur* inhérente aux représentations communes (δόξαι) et cherche à montrer la genèse de cette erreur, en faisant voir qu'elle dérive logiquement d'un choix initial erroné. Ce point a été mis en lumière par K. Reinhardt dans un livre publié en 1916¹ ; l'argumentation en est souvent omise, mais elle n'a pas été réfutée². La seconde partie du poème de Parménide introduit donc la critique d'un processus de connaissance, événement sans précédent dans l'histoire de la pensée grecque. Mais cette critique même est conduite d'une façon qui montre bien combien Parménide est encore engagé dans l'époque archaïque. Le processus de pensée qu'il critique, il ne le saisit pas directement en décomposant le mécanisme logique qui conduit d'un postulat erroné à une fausse conception du monde ; il nous décrit le monde se constituant effectivement comme sous nos yeux à partir de la dualité du jour et de la nuit³. Ainsi Hésiode, quand il s'avise que la force qui pousse les hommes à se combattre, comporte aussi une face positive, ne conçoit cette pensée que sous la forme « objective » du dédoublement de la déesse *Eris* en bonne et en mauvaise Ἔρις⁴. Pas plus que ses devanciers, Parménide ne sépare le sujet de l'objet, et moins encore, dans le sujet, ce que nous appelons « pensée » de l'expérience sensible. Et c'est ainsi que pour nous donner une idée de l'erreur commise par les « mortels à la double tête », il nous propose une cosmogonie où tout se passe comme si nous étions en présence de la véritable origine des choses. Cette cosmogonie n'est pas fictive, elle est erronée : en cela même elle conserve un rapport positif avec la réalité qu'elle trahit. Elle n'est pas relative

¹ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 5 s. et 24 s. Voyez K. VON FRITZ : *Noûς, νοεῖν and Their Derivatives*, p. 237.

² Il s'agit essentiellement de l'interprétation du terme χρῆν (fr. 1, 32) entendu par Reinhardt au sens d'un imparfait, et non pas d'un conditionnel ou d'un présent.

³ Le caractère archaïque de cette procédure est noté par REINHARDT, p. 28 s. de son ouvrage.

⁴ K. LATTE : *Hesiods Dichterweihe*, Antike und Abendland, II, 1946, p. 160.

aux apparences en tant que celles-ci sont hétérogènes à l'être, mais en tant qu'elles portent sur lui un témoignage ambigu. L'objet de la connaissance n'est pas encore dissocié ; le lien qui unit l'έόν aux φαινόμενα n'est pas rompu. Il faut attendre, avant que leur séparation devienne effective, que l'école éléate ait aggravé en divorce l'opposition énoncée par Parménide.

IV

Ces observations appelleraient des commentaires qu'il ne m'est pas loisible d'esquisser ici ; je me contenterai de deux remarques. Premièrement : si l'histoire de la pensée présocratique ne consiste pas seulement à combiner de façon plus ou moins convaincante les opinions isolées des philosophes, mais encore à restituer la perspective dans laquelle ces δόξαι retrouvent quelque chose de leur signification première, nous ne pouvons plus nous satisfaire de l'opinion traditionnelle qui, de Thalès à Socrate, décrit la progressive émancipation de la raison philosophique des déterminations sociales et religieuses, comme si elle s'acheminait d'emblée vers un type de pensée « pure », ne connaissant pas d'autres normes que celles de sa loi propre. La période que nous avons considérée s'accommode particulièrement mal de ce schéma linéaire : et quoi qu'on en ait dit, elle ne se laisse pas réduire au mouvement d'une « Aufklärung » procédant sans désemparer du μῦθος au λόγος ¹.

Il y a sans doute de la part des hommes que j'ai nommés, et de bien d'autres, une prise en charge extrêmement énergique de problèmes jusqu'alors inaperçus ou encombrés par l'imagination mythologique : il y a une volonté précise de comprendre le monde. Mais ce monde, c'est le monde plein de l'archaïsme où la nature et les dieux délimitent les deux plans de l'horizon humain. Or les philosophes ne le contestent pas ; ils l'explorent en tous sens, sans le réduire à l'une de ses dimensions. Sans doute, ils posent les premiers jalons de la science en distinguant la connaissance positive (σαφώς εἰδέναι) de l'appréhension des choses invisibles (νοεῖν τὰ ἄδηλα). Mais ils scrutent aussi bien l'invisible et, méditant sur les caractères spécifiques du divin, ils fondent ce qu'on appellera plus tard la théologie rationnelle. Bref, Anaximandre et Solon, Xénophane et Eschyle ou Pindare, Héraclite et Archiloque ou Théognis sont, en vertu de cette parenté d'horizon, plus fortement unis que ces trois philosophes ensemble avec leurs émules du V^e siècle. Quant à

¹ Voir à ce sujet les remarques de B. SNELL, *Gnomon*, 19 (1943), p. 65-76, sur l'ouvrage important de W. NESTLE : *Vom Mythos zum Logos*, 2^e éd., Stuttgart, 1942.

Parménide, dont il ne faut pas nier la situation particulière au point le plus excentrique du monde archaïque, n'oublions pas que sa doctrine nous est donnée comme la matière d'une révélation, que le préambule de son poème est inspiré distinctement du prologue de la Théogonie d'Hésiode¹, et que ce préambule s'ouvre par une image dont le parallèle le plus proche s'offre à nous dans la 6^e Olympique de Pindare².

En second lieu : nous devons constater que les philosophes de l'âge archaïque apparaissent très différents de ce qu'ils sont au rapport de Platon et d'Aristote. Il convient alors de se demander une bonne fois si ce discord est possible et si Platon, par exemple, qui vraisemblablement lisait encore le livre d'Héraclite, a pu dénaturer à ce point la pensée du sage d'Ephèse ? Les raisons que nous avons données : mutation dans l'ordre de la culture, parti pris philosophique, permettent-elles vraiment de récuser ce témoignage et de nier qu'Héraclite ait soutenu une thèse apparentée au « mobilisme » attribué à Cratyle par Platon et Aristote ? Autrement dit, comme l'écrit W. Nestle³ : « Si l'on retire absolument à Héraclite la doctrine du flux universel », est-il possible « de comprendre comment des gens comme Cratyle pouvaient se réclamer de son nom » ?

En dépit de cette objection et de sa force apparente, je crois que nous n'avons pas lieu de mettre en doute des conclusions appuyées sur l'étude directe des fragments et de leur langage. L'objection tiendrait, en effet, s'il pouvait être établi que les « écoles » qui, au V^e siècle, ont représenté la pensée d'Héraclite et de Parménide se sont bornées à répéter docilement l'enseignement reçu. Or cette hypothèse est déjà rendue problématique par le fait que ces « écoles » ne possèdent aucun des traits qui distinguent l'Académie ou le Péripatos ; contrairement à ce que la tradition nous rapporte au sujet des Pythagoriciens, Héraclite et Parménide furent continués par des penseurs indépendants qui marquèrent profondément de leur empreinte la doctrine qu'ils transmettaient. Le fait n'est guère contestable pour l'école éléate où se détachent les noms de Mélissus et de Zénon. Il est moins évident pour les « Héraclitéens », bien que leur existence soit attestée par Platon et Aristote eux-mêmes. Toutefois, les indices ne manquent pas qui montrent que sous l'influence des controverses suscitées par l'école éléate, la pensée d'Héraclite subit une profonde métamorphose : les images frappantes

¹ H. DILLER : *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, Antike und Abendland*, II, 1946, p. 142.

² Sur le motif du char des Muses et le parallèle Pindare, *Ol.* 6, 22-27, voir H. FRÄNKEL : *Parmenidesstudien*, p. 154 s.

³ E. ZELLER : *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, 6^e éd. (W. Nestle), Leipzig, 1920, note p. 799.

par lesquelles ce philosophe s'était proposé de manifester le λόγος divin à l'œuvre dans la nature et l'âme humaine furent interprétés dans le sens d'une explication du monde physique, et la loi métaphysique de l'union des contraires réduite au principe d'une essentielle mobilité des choses. L'horizon de la philosophie se déplace d'une réflexion sur l'objet de la connaissance à une réflexion sur la connaissance elle-même¹ et le relativisme fait son entrée avec la notion de phénomène. Nous ne pouvons attacher aucun nom à cette métamorphose de la pensée héraclitienne, dont Cratyle chez Aristote représente le stade le plus avancé, mais nous en percevons distinctement la marque dans certains écrits médicaux². Ce témoignage n'est pas unique ; mais à lui seul, il suffit à prouver qu'au IV^e siècle l'image de la philosophie d'Héraclite, supposé même qu'on lût encore cet auteur dans le texte, se réfractait irrémédiablement dans le miroir déformant tendu par ses continuateurs³. Avaient-ils conscience de ce gauchissement ? Pas au point de ne pouvoir invoquer le nom d'Héraclite. Il n'y a pas lieu de mettre en doute leur bonne foi, pas plus qu'il n'y a lieu de suspecter celle de Platon ou celle d'Aristote.

S'il en est ainsi, l'historien doit tenir compte très sérieusement du rôle intermédiaire joué par ces penseurs anonymes. Dans l'état actuel de notre connaissance du V^e siècle, cela signifie que les indices de cette activité doivent être d'abord recensés de façon méthodique. Ce travail mené à bonne fin, une fois restitué ce « missing link » de la philosophie hellénique, l'historien sera moins enclin à déprimer la pensée archaïque pour l'adapter au compte rendu de Platon et d'Aristote : il fera droit plus aisément à ses caractères originaux. Réciproquement, il rendra mieux justice à ce compte rendu en ne lui demandant que ce qu'il peut donner : non pas un rapport sur la philosophie archaïque elle-même, mais un témoignage sur la fortune de cette philosophie au V^e siècle et dans le champ clos des controverses qui ont précédé la fondation de l'Académie.

ANDRÉ RIVIER.

¹ K. VON FRITZ, *Gnomon*, 9 (1933), p. 530.

² Par exemple dans les chapitres 3 à 24 du *περὶ διαίτης* I, comme le montrait déjà C. FREDRICH : *Hippokratische Untersuchungen*, Philologische Untersuchungen, XV, Berlin, 1898, p. 141 s.

³ Ce point déjà noté par REINHARDT : *Parmenides*, p. 207 s. n. 1, à propos du fr. 91, est développé par E. WEERTS : *Heraklit und die Herakliteer*, Klassisch-Philologische Studien veröffentlicht von F. JACOBY, VII, Berlin, 1926 ; voyez sur ce fragment p. 8 s. Dans un autre ouvrage, le même auteur analyse chez Platon cette diffusion de l'héraclitisme acquise au détriment d'Héraclite. Voir *Plato und der Heraklitismus*, Philologus, Supplementband XXIII, 1, Leipzig, 1931, notamment p. 70, et les remarques de K. VON FRITZ, *Gnomon*, 9 (1933), p. 525-532.