

Antécédents de la Discipline de la Morphologie

Mariana Uzielli
Centre d'Etudes
Parcs d'Etude et Réflexion - Punta de Vacas
Juillet 2010
(version corrigée Octobre 2012)

Traduit de l'espagnol par
Nathalie Douay et Ariane Weinberger
Octobre 2012

Prologue

Cette monographie présente un travail sur les précurseurs probables de la discipline de la morphologie. Il s'agit d'une recherche bibliographique, orientée par l'expérience de la discipline morphologique. Nous pourrions donc dire qu'il s'agit d'un travail de recherche bibliographique ayant pour fil conducteur notre propre expérience.

Ce travail a été précédé, comme première approche du thème, d'une monographie sur les principaux traits des philosophes présocratiques. Dans les premiers chapitres de ce second travail, l'étude des Présocratiques a été amplifiée afin de comprendre tout d'abord sur quels substrats se sont formés et à quelles cultures se sont abreuvés les premiers philosophes à l'origine de la pensée occidentale. Nous nous centrons ensuite sur les visions du monde qu'ils ont développées pour conclure sur la projection et l'influence qu'ils ont eues dans l'histoire humaine.

L'intérêt thématique est centré sur la recherche des antécédents et des traces morphologiques chez les philosophes présocratiques ayant vécu entre les VII^e et V^e av. J.-C., à l'époque dite archaïque.

Géographiquement, ou spatialement, nous nous centrerons sur les colonies grecques d'Asie Mineure et du Sud de la péninsule italique, lieux où sont apparus les Présocratiques. Ces endroits étaient en contact avec d'autres formes et cultures préexistantes (les Égyptiens, les Babyloniens, les Assyriens, les Hébreux, les Chaldéens et les Iraniens), et nous verrons l'influence de ces cultures dans le substrat des croyances et sur la cosmologie des philosophes présocratiques.

Dans le chapitre consacré à ces cultures, nous prendrons en compte une frange temporelle plus étendue que le moment historique durant lesquels les Présocratiques ont vécu, afin de comprendre les contextes sur le plan politique, culturel et religieux dans le monde antique ; ce qui se passait à cette période dans les différentes cultures et quels types de relations elles entretenaient les unes avec les autres.

Dans le chapitre dédié à l'étude des philosophes présocratiques, nous nous concentrerons sur une période temporelle de trois siècles : du VII^e au V^e siècle av. J.-C., en nous focalisant plus particulièrement sur le très significatif VI^e siècle, pour lequel nous mettrons en évidence un thème de concomitance historique.

Bien que, de façon générale, cette recherche se réfère à chacun des philosophes les plus importants apparus vers le VI^e siècle av. J.-C., dans le chapitre III, nous nous attarderons particulièrement sur ceux qui ont développé toute une vision du monde à travers les formes, comme Pythagore et les Pythagoriciens du V^e siècle av. J.-C., et plus tard, Platon. C'est sur cette vision du monde qu'ils vont fonder leurs remarquables conceptions du cosmos, du monde et de l'être humain, ainsi que leurs propositions sociales et politiques.

Dans le dernier chapitre, nous décrirons en quoi consiste l'essentiel de la discipline de la morphologie, pour définir le filtre ou le "patron" que nous appliquerons aux objets de notre recherche et qui agira de manière coprésente tout au long de l'étude. Cette explication synthétique de la discipline est accompagnée d'un document annexe comprenant un récit d'expérience et des observations personnelles qui illustrent ce qui aura été exposé précédemment.

Enfin, dans l'épilogue, nous présenterons les conclusions de cette investigation.

Chapitre I

Les cultures de l'Antiquité

Approche pour l'étude d'une époque historique

Pour comprendre les présupposés dans lesquels vivaient les Anciens et essayer de comprendre une époque historique "de l'intérieur" – ce qui sera l'objet de cette investigation en relation avec la philosophie du VI^e siècle avant notre ère – nous nous aiderons du point de vue d'Ortega y Gasset sur le "sens historique", qui vient à propos pour indiquer l'attitude adéquate pour s'approcher d'une époque historique afin de la comprendre (*Histoire de la Philosophie*, Volume I, Époque hellénique, Émile Bréhier, PUF, Paris, 2001)¹:

« La mission de l'histoire est de nous rendre les autres hommes vraisemblables. Pour cela, nous nous en tenons à la matière de notre vie pour comprendre celle des autres. Seule notre propre vie a pour nous un "sens" et est en cela compréhensible. Il nous faut donc comprendre, avec notre propre vie, d'autres vies qui nous sont étrangères ; les comprendre précisément en ce qu'elles ont de différent et d'étranger à la nôtre. »

Il résume ensuite en quelques pas, le chemin que suit l'esprit, depuis notre vie à celle des autres :

« Seule ma vie m'est présente et évidente, mais cette réalité-là, je ne la reconnais pas pour l'instant, comme étant seulement mienne. Je pars du principe que les autres pensent, sentent et désirent comme moi.

- Je me rends compte que la vie de mon prochain n'est ni présente ni évidente et que seuls quelques symptômes me parviennent. Ces symptômes montrent certains caractères abstraits similaires à ma vie, mais ils révèlent aussi certains caractères différents, étrangers, en somme inintelligibles. Alors l'autre m'apparaît comme un monstre, comme un être que je croyais mon égal et qui soudain manifeste la monstruosité de ne pas être comme moi. Alors je découvre qu'il y a une vie occulte, impénétrable et en définitive une vie étrangère. Ici, on découvre la vie particulière qui est le "toi" et je prends conscience que je ne suis pas plus que le "moi". Le moi naît après le *tu*, et face à lui, comme un coup sur la tête que nous produit la terrible découverte du *tu*, du prochain en tant que tel, qui a l'insolence d'être *l'autre*.
- Une fois que l'autre s'est converti en un mystérieux *tu*, j'essaie de construire autrui comme un autre moi, à la fois proche et distant. C'est le titre d'un grand travail toujours problématique qui s'appelle : la compréhension d'autrui.
- Cet autrui présent, qui était un monstre, est partiellement assimilé ou incorporé à moi. J'espère toujours que mon contemporain, qui est l'autre avec lequel je coexiste, soit comme moi. L'amitié et l'amour vivent de cette croyance et de cette espérance : ce sont des formes extrêmes de l'assimilation entre le *tu* et le *je* (entre le *toi* et le *moi*).

Mais l'ancêtre, l'extemporané, n'est jamais proche, il ne peut qu'être irrémédiablement autre. Pour l'être humain, qui est essentiellement changement, le changement définitif est de ne plus pouvoir changer. Alors, une ultime assimilation devient impossible. L'ancien ne peut pas sortir du temps passé parce que sa réalité est essentiellement différente de ce qu'est la

¹ Ndt. : Le prologue d'Ortega & Gasset figure uniquement dans la version espagnole : *Ideas para una historia de la Filosofía*, Prólogo de la *Historia de la Filosofía* (Volumen I, Período helénico), Émile Bréhier, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942, pp. 26-34.

réalité du temps présent et, en conséquence, de la mienne. Ceci fait de lui quelqu'un d'inexorablement "lointain", ceci fait de lui un "ancien". Cette vision de l'irréremédiablement lointain, la découverte de l'ancienneté, c'est la perspective, l'optique historique.

Pour découvrir, pour nous rendre compréhensibles les présupposés dans lesquels vivaient les Anciens et, par conséquent, leurs croyances et leurs limites, nous découvrons par ricochet les présupposés tacites dans lesquels nous vivons nous-mêmes et dans lesquels est inscrite notre existence. Par ce détour, nous connaissons nos propres limites, ce qui est l'unique façon de les transcender. »

Une autre considération d'Ortega & Gasset dans ce prologue - visant elle aussi à nous aider à comprendre les présupposés sur lesquels s'appuient les propositions des philosophes des époques passées - est « qu'il n'existe pas une histoire des idées dans l'abstrait. La considération des doctrines comme simples "doctrines" les détemporalise. Il en résulte que les philosophies de vingt-six siècles nous sont exposées sur un même plan temporel, comme si elles étaient actuelles. Il semble qu'on nous invite à juger si Parménide ou Platon avaient raison comme pourraient avoir raison ou non Bergson ou Husserl. On les traite en contemporains sans voir que la profondeur la plus substantielle de ces doctrines et ce qui leur donne leur authenticité, c'est justement leur date. Si nous ne les voyons pas depuis leur époque, nous ne pouvons pas bien les comprendre. Il faudrait annuler l'existence déshumanisée dans laquelle on nous présente les doctrines pour les replonger dans le dynamisme de la vie humaine en nous montrant leur fonctionnement téléologique (du sens).

Pour comprendre la pensée d'autrui, nous devons nous représenter ses circonstances. L'intégrité d'une idée, l'idée précise et complète, apparaît seulement quand elle fonctionne, quand elle exécute sa mission dans l'existence d'un homme, existence qui, à son tour, consiste en une série de situations. Ce que nous appelons une époque est déjà une homogénéité spéciale de situations. C'est pourquoi, les diverses idées forgées à une même époque montrent davantage d'affinités entre elles que les idées apparemment semblables d'époques différentes.

Les "doctrines" ne sont pas dans l'air, elles sont enracinées en des temps et des lieux déterminés. »

Sources d'inspiration des Présocratiques.

Influences des formes préexistantes à leur apparition

Bréhier dans sa *Philosophie de l'Orient* montre à quel point il serait vain d'isoler les origines de la culture occidentale des éléments asiatiques. Celle-ci est née tant en Ionie que dans les lieux où aboutissaient les routes d'Orient. Asiatiques égéens, Sémites d'Arabie et de Chaldée et Indoeuropéens, eux aussi très asiatiques, y contribuèrent dans un mélange confus.

PHRYGIE

Les Grecs d'Asie considéraient la Phrygie comme l'arrière-garde de la nation grecque. Les Phrygiens, Thraces émigrés d'Anatolie, recueillirent la plus grande part de l'héritage hittite, lui-même vecteur d'une certaine culture mésopotamienne. Ils reçurent, par les mêmes voies, l'influence iranienne depuis que les Perses s'étaient substitués aux Assyriens.

Les Phrygiens ont influencé l'Antiquité classique, principalement par leur religion.

Son fond était le culte de Cybèle, aspect anatolien de la Grande Déesse asianique et personnification de la fécondité. Le prince consort, uni à cette reine du monde, son fils, frère ou amant, rappelle de nombreux "héros" indoeuropéens. L'Attis phrygien, comme l'Adonis syrien, est un génie de la végétation et des récoltes. On devait se consumer de douleur à sa mort, le 24 mars, et se réjouir de sa résurrection le lendemain. Cette passion et résurrection étaient des idées très répandues aux alentours des colonies grecques, depuis la Thrace jusqu'à l'Égypte, en passant par l'Asie antérieure et la Syrie. Le culte de Dionysos, qui se superpose à celui d'Attis et qui est d'origine thracio-phrygienne, irradie bien au-delà de l'Helléspont et de l'Asie Mineure. Le sentiment dramatique de toute vie et la tragédie du destin, sentiments intimes de la dévotion phrygienne, se heurtaient à l'harmonie, œuvre d'Apollon et au panthéon présidé par Zeus. Il y avait, d'autre part, le mithraïsme importé du centre à l'ouest d'Asie. On y vénérât Mithra, non pas tant comme dieu de la Lumière, mais comme génie propice aux immolations occultes qui purifient le cœur et assurent l'immortalité. Au grand scandale de l'Occident hellénique, le problème de fond en Anatolie est la vie future, et non l'existence présente.

Du rite agraire, conservateur des lois naturelles et garant de la subsistance humaine – qui était le point de départ des Asiatiques –, l'âme frénétique des Thraces fait du surnaturel une technique qui répond aux exigences non pas de la vie mais à celles du salut. L'agent principal de cette technique est le rythme qui transmute les âmes et transfigure les corps au moyen des sons et des attitudes. La terreur et la confiance, la consternation et l'espérance, donnent toute la gamme des émotions ; après les avoir expérimentées, le cœur se sent purifié.

L'épuisement physique, l'ivresse et le délire collectif si contagieux, mettent l'individu dans un état propice pour produire "l'extase". Le transport de "l'enthousiasme" se produisant dès lors que le sujet était agité par des forces irrésistibles – et par conséquent divines – qui le possédaient en l'ayant envahi. Les rites qui déchaînent un tel paroxysme n'ont rien en commun avec les cultes propitiatoires de la famille ou de l'État. Ils ouvrent la voie à un autre type de spiritualité et se reflètent, à travers Orphée et Pythagore, dans cette recherche de l'illumination qui correspond à la tradition mystique.

ISRAËL

La ferveur juive ne cède rien en sincérité à la frénésie phrygienne, mais elle a eu son anxiété propre et elle l'a léguée à l'Occident.

Il y avait une indiscutable affinité entre la religion de Cybèle et celle des Cananéens ou Phéniciens que les Juifs devaient assimiler pour conquérir ce qui était leur terre promise. Les Baals et les Astartés locaux auxquels, en Judée, se confrontait Yahvé, le Maître des nomades araméens, avaient un caractère égéo-sumérien. De tels dieux multiples desquels on espérait les biens sensibles étaient, aux yeux des puritains du désert, simple paganisme et immoralité.

Avec la transformation des conditions sociales, d'un peuple errant en sédentaire et agriculteur, Yahvé fut érigé en dieu de la Nature autant que de la tribu. En revanche, la puissante inspiration des prophètes (inspiration qui surabonde entre les VIII^e et VII^e siècles av. J.-C.), assigna à Yahvé le plus grand rôle moral. Dieu est une exigence universelle de justice, et il ne demande pas d'offrandes mais la pureté et la soumission du cœur.

Il s'agit cette fois d'un esprit révolutionnaire : l'extase n'est plus mise au service du mysticisme mais de l'ordre humain. Les prophètes créent la foi. Ils œuvrent par passion, par colère et indignation. S'ouvre ainsi l'ère des Apocalypses et des annonces de jugement dernier.

La croyance en l'imminence de la fin du monde donnera lieu à cette "réforme" juive que fut le christianisme. Ce fut de cette façon que les premières générations de l'Église se représentèrent cette réforme qui réalisa la synthèse idéale, tant recherchée, du Dieu auquel

croyaient les Sémites et du Dieu auquel pensaient les Égéens ou les Asiatiques : si Jehova est le rapprochement immédiat du Dieu-Père, les dieux qui ont souffert pour sauver l'humanité, qu'ils soient phrygiens, syriens ou égyptiens, ont préparé la notion de Dieu-Fils.

L'origine et la manifestation orientales de l'inspiration juive dans la pensée occidentale sont indubitables. La *Bible* et l'*Évangile* sont les actions les plus décisives de l'Asie sur l'Europe, mais ces deux textes ont exercé une influence presque analogue sur l'Asie : ils furent les sources de l'Islam et d'autres sectes, par lesquelles furent transformés l'Iran, l'Inde et la Sérinde. La *Thora* et le *Talmud* eurent durant le "Moyen Âge" des caractéristiques plus babyloniennes que le sémitisme primitif ; et la *Cabale*, fond permanent de l'ésotérisme occidental, n'était pas moins chaldéenne que juive.

L'Asie antérieure, où se sont croisées les influences égéennes, mésopotamiennes et égyptiennes, où se rencontrèrent Indoeuropéens et Sémites fut le contexte dans lequel naquit la civilisation occidentale. Et c'est dans ce creuset de cultures préexistantes que les Présocratiques se sont formés.

PHÉNICIE

Grâce aux tablettes de Ras-Shamra et aux excavations de Byblos, nous connaissons les documents originaux de Phénicie. Nous sommes ici en présence de la plus ancienne culture syrienne. Les Phéniciens ne vivaient pas en Syrie jusqu'à ce qu'ils fondent Sidon et Tyr (2750 av. J.-C.). Ils s'étaient installés au sud-est de la Palestine, dans la région d'Ain Kadesh jusqu'au golfe d'Aqaba. Ils naviguèrent d'abord sur la Mer Rouge et dans l'Océan Indien, avant de lancer leurs flottes en Méditerranée. Carthage, leur principale colonie fondée en 813 av. J.-C., établit des comptoirs de la Sardaigne à l'Espagne. Cependant, il faut reconnaître en eux des intermédiaires entre l'Orient et l'Occident, aussi marins que les Grecs et aussi commerçants que les Juifs. Aucun peuple, avant les Romains, ne contribua autant que les Phéniciens à la diffusion de la culture méditerranéenne dans l'ouest européen. Ils jouèrent également un rôle important en Asie par leur profonde action sur Israël où ils transmièrent leur langue, et par la fonction d'intermédiaires qu'ils exercèrent sans cesse en Égypte et en Mésopotamie.

D'Égypte, ils reçurent des formes plastiques, mais peu, et aucun apport religieux.

Leur dieu solaire El, et leur Hadad, le Baal foudroyant du Liban, portent des signes significatifs de la théologie babylonienne. Une autre branche de leur religion s'apparenta aux cultes agraires des Asiatiques. Tant au nord qu'au sud de la Syrie, furent conçus d'autres dieux de forme humaine qui naissaient et ressuscitaient pour le bien de l'humanité. L'un d'eux, Ruth, porte dès le XIII^e siècle av. J.-C. le titre précurseur de "fils de la divinité".

La Phénicie a fait plus qu'on ne le croit pour préparer la philosophie hellénistique. Les textes de Ras-Shamra, qui nous ramènent à ce XIII^e siècle av. J.-C., présentent une systématisation des rites et des mythes réalisée par un certain Thabion, qui voit dans la religion une certaine adoration de la nature et des éléments et qui consulte les dieux comme le feront Moïse et Zoroastre. Thabion fait dériver tous les dieux d'Uranus (El), en l'identifiant ou en le supplantant par Cronos.

Il est certain que la contribution décisive du génie phénicien à la civilisation occidentale a été son alphabet de 22 lettres, dont les vocales. Cette invention est très précieuse non seulement par sa simplicité en comparaison des graphies antérieures, mais aussi parce qu'elle signifie dans l'ordre phonétique un remarquable effort d'analyse. Il y a bien sûr une connexion entre ce progrès vers l'élémentaire et la découverte par Mochos de Sidon de l'hypothèse atomistique. Démocrite, qui avait hérité la même pensée de Leucippe, l'a peut-être connu lors de ses voyages, ce qui pourrait être un précédent à sa propre théorie.

ÉGYPTE

I. L'histoire de sa culture

Notre propos n'est pas de résumer ici, même sommairement, le passé de l'Égypte. Nous indiquerons en revanche certains aspects qui ont contribué à l'Hellénisme (et au substrat sur lequel se formèrent les Présocratiques) et en quels moments.

La première fois, ce fut par l'intermédiaire de l'Égée archaïque. Quand l'influence crétoise se répandit en Grèce continentale (première moitié du II^e millénaire av. J.-C.), elle y introduisit des produits et des idées du delta nilotique, avec lequel, l'île des "Kelti" [Crétois] était en étroites relations, depuis les débuts du III^e millénaire av. J.-C. Du fait qu'ils n'avaient pas de flotte, les Égyptiens étaient tributaires, pour leurs exportations maritimes, des Phéniciens et, avant eux, des Crétois. Ces derniers, dont l'écriture, par son caractère en partie hiéroglyphique, témoigne de leur participation à la culture égyptienne, constituèrent un climat pré-achéen imprégné de cette culture tant à Mycènes qu'en Ionie. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que tant de caractéristiques de l'architecture grecque (les colonnes, la décoration des chapiteaux, les frontons triangulaires) dérivent de thèmes africains. La civilisation a des origines beaucoup plus anciennes en Égypte qu'en n'importe quelle autre partie de la Méditerranée. C'est en Égypte, en 4241 av. J.-C., que l'on procéda à la réforme du calendrier, ce qui suppose déjà de nombreux siècles d'expériences et de réflexion. La conservation théorique et la reconstitution annuelle du cadastre grâce à quoi les limites agraires étaient rétablies après le retrait des eaux, les obligeaient à devenir arpenteurs et géomètres. Si toute culture exige une organisation sociale de l'espace et du temps, aucune ne requiert autant d'organisation intellectuelle que celle de l'Égypte.

Le stade premier et la base constante de la religion semblent naître dans les circonscriptions territoriales (nomes) régies par des totems, des insignes et des emblèmes de clans qui peu avant étaient encore nomades mais qui s'étaient fixés entre temps. Cette division avait sa compensation : le Nil et le Soleil s'imposaient à la vénération de tous. Il faut ajouter à cela, l'unité essentielle de l'Égypte - malgré la dualité de ses parties, delta et vallée - puisqu'elle fut un pays isolé de tous les autres, une île entre des océans de sable, une longue et étroite oasis densément peuplée. Nous reconnaissons déjà dans les débuts de l'histoire, deux types de divinités : des génies locaux (animal, arbre, montagne) et des réalités cosmiques (ciel, terre, astres, Nil).

Durant l'Ancien Empire (de la 3^e à la 8^e dynastie, de 2895 à 2360 av. J.-C.), l'État centralisé et unifié se confond avec la personne de Pharaon. Unique détenteur de l'autorité spirituelle et temporelle mais aussi unique propriétaire du sol, le monarque nourrit les hommes et les dieux. Comme il est la base de toute existence et de toute prospérité, la nation unanime travaille pour lui ; en le soutenant, elle se soutient elle-même. Une seule âme compte : la sienne. Et plus : si tous les hommes possèdent un corps et un cœur, lui seul, par la vertu des rites, s'élève jusqu'à l'esprit. De lui dépendent la destinée des défunts et l'économie des vivants. On eut besoin d'une telle foi, puissante et étrange, pour construire les Pyramides, prodigieuse combinaison de précautions et d'ingéniosités pour assurer la pérennité. Ce fut une religion éminemment monarchique.

Imposante mais monstrueuse, cette conception n'a pas résisté aux secousses qui ébranlèrent de plein fouet la société entre 2360 et 2160 av. J.-C. Il nous apparaît maintenant tout à fait inique que le salut individuel ait été le privilège exclusif d'un potentat ou d'un prêtre suprême. Il n'a pas suffi que les puissants de la cour, ni même les fonctionnaires, aient obtenu des prérogatives identiques à celles du souverain ; même le dernier fellah revendiquait des bénéfices identiques de survie. Ils devaient, évidemment, se les procurer à moindre frais, puisque les pharaons continuaient à absorber la fortune de leur peuple. En raison de tout cela, la religion a dû se démocratiser.

Le Moyen Empire (2160-1660 av. J.-C.) se substitue à l'ancien despotisme, un régime de droit qui place l'autorité suprême au service de tous ; il publie et popularise les rites pour les rendre accessibles à chacun, au lieu de les réserver à l'ésotérisme de l'ancienne magie hiératique.

Le dogme de droit divin, institué au profit de la monarchie de Memphis (les 3^e et 4^e dynasties), avait reconnu en théorie les prêtres d'Héliopolis comme inhérents au Soleil lui-même. Le pharaon exerçait le même règne que l'astre qu'il incarnait. Mais à la mort du pharaon, il n'y avait pas de moyen parallèle, dans la dogmatique solaire, pour remédier à cette déficience.

Il faut aussi considérer un autre facteur de la religion égyptienne, le culte d'Osiris, ancien protecteur du nome de Busiris, dieu agraire et aquatique, identifié également au Nil et au blé. Le mythe vénérait en lui un roi civilisateur qui avait amélioré l'agriculture et avait unifié le pays mais qui, par conséquent, avait été à la merci de la haine de Seth, son propre frère et principe du mal. Assassiné et divisé en morceaux, il dut être à nouveau rassemblé par son épouse Isis, dont la magie l'intronisa dans l'éternité. Ainsi fut érigé le paradigme des rois qui devront se défendre de la mort. Mais son exemple et le précédent créé par l'ingénieuse Isis peuvent valoir pour le peuple entier.

Malgré l'association de l'ensemble du peuple au destin pharaonique, la religion et la monarchie représentent encore beaucoup durant le Nouvel Empire (18^e, 19^e et 20^e dynasties de Thèbes, de 1580 à 1100 av. J.-C.). La crise d'anarchie et de démoralisation a été dépassée ; la magnificence de Thèbes convertie en capitale du monde, témoigne de la ferme discipline égyptienne qui s'étend à l'Asie. Entre-temps, les prêtres d'Amon, forme thébaine de Râ, s'acharnent à usurper l'autorité souveraine, en tentant de remplacer la monarchie par une théocratie. Les pharaons, dans les veines desquels coule du sang étranger, tentent de se défaire de cette ceinture protectrice, en opposant au clergé d'Amon, la vieille tradition théologique d'Héliopolis. Aménophis IV, pour s'opposer aux sectateurs d'Amon, se consacre au disque solaire, Aton. Il déplace la nouvelle capitale de Thèbes à Akhetaton, centre d'un nouveau culte, créée sur l'emplacement de la future Tell-el-Amarna et prend le titre d'Ikhnaton ou Akhenaton "gloire d'Aton". C'est un épisode isolé mais significatif des difficultés rencontrées par la monarchie thébaine, et il est aussi symptomatique d'un monothéisme virtuel.

À partir du XI^e siècle av. J.-C., le prestige des pharaons souffrira une diminution constante. Non seulement, l'Égypte se retire de l'Euphrate et abandonne la Syrie, mais elle sera conquise successivement par les Assyriens (671, 668 et 661 av. J.-C.), par les Perses (525 av. J.-C.), par Alexandre (332 av. J.-C.) et par les Romains (30 apr. J.-C.). La langue et les traditions helléniques, introduites par la dynastie Ptolémaïque se substituent à celles du pays ; avec le paganisme disparaît l'usage des hiéroglyphes et, à la fin du IV^e apr. J.-C., l'écriture grecque laisse la place à l'arabe. L'Égypte, après l'invasion macédonienne, se convertit, par un syncrétisme que désormais elle n'abandonnera plus, en une des plus amples bases de rapprochement de l'humanité, en un foyer où convergeront toutes les influences de l'Afrique, de l'Europe et de l'Asie. Les héritages de Memphis et de Thèbes représentent seulement une partie du patrimoine spirituel beaucoup plus vaste, constituant le grand apport d'Alexandrie.

II. Ce que les Grecs prirent de la science égyptienne

Les auteurs qui nous rapportent le prestige des Égyptiens auprès des Grecs, appartiennent à une époque récente et ils n'ont connu qu'une civilisation nilotique amplement hellénisée. Les Pharaons saïtes (26^e dynastie, 633-525 av. J.-C.) employèrent non seulement des mercenaires grecs contre leurs adversaires éthiopiens, mais à partir de 660 av. J.-C., ils autorisèrent les négociants de l'Hellade à parcourir tout l'Empire. Les plus anciens témoins et historiens, l'Ionien Hécatée de Milet et Hérodote, tous deux asiatiques, arrivèrent en Égypte

approximativement un siècle et demi ou deux siècles après cette intrusion hellénique. Le principal historien indigène, Manéthon, qui composa ses *Aegyptiaca* peu après 271 av. J.-C., savait aussi bien le grec que sa langue natale.

L'apport décisif de l'Égypte à l'esprit grec est la géométrie, exemple du savoir par excellence, selon la doctrine de Platon. Ce fut sans doute Thalès qui, seulement pourvu de sa canne, a mesuré la hauteur des Pyramides. Mais combien d'autres problèmes ont dû être résolus par les constructeurs de ces monuments !

Bien qu'ils n'aient pas établi la théorie comme Euclide, ils n'en ignoraient ni les principes ni les solutions. Leur œuvre en témoigne. La mesure des superficies et des volumes était très avancée. La numération empruntait la forme décimale au lieu du sexagésimal des Babyloniens. La multiplication se réduisait à une série de duplications et la division à une duplication du diviseur jusqu'à obtenir le dividende.

Le calcul des fractions était l'œuvre maîtresse de leur arithmétique. Les équations du premier degré leur étaient familières. Les Grecs recueillirent beaucoup d'autres connaissances comme le fil à plomb, le gnomon et la clepsydre.

En astronomie, des observations méthodiques et prolongées avaient été réalisées. L'année de 365 jours et 1/4, divisée en 12 mois ; la semaine de 7 jours, nommés selon les planètes ; la journée de 12 heures diurnes et de 12 heures nocturnes ; tout ceci nous est parvenu de l'Égypte par nos ancêtres de l'Antiquité classique. La notion du zodiaque ; la sphéricité de l'univers, en particulier celle du Soleil et de la Lune, mais non pas celle de la Terre, disque plat entouré par l'océan ; la nature ignée des étoiles ; l'explication des éclipses ; l'hypothèse des Égyptiens pour justifier la rotation du Soleil, de la Lune, de Mercure, de Vénus, de Mars, de Jupiter et de Saturne. Toutes ces idées furent adoptées par les Hellènes, certaines comme définitives, d'autres pour être révisées. En physique, la théorie des quatre éléments, avec l'idée que l'eau est le facteur fondamental, a la même origine. Ce bagage de connaissances et de suppositions est ce que sont allés chercher Thalès d'abord, puis, et sans doute sur sa recommandation, Pythagore qui, selon Jamblique, passa 22 ans dans les sanctuaires égyptiens. N'oublions pas que cette mise en marche de la réflexion grecque par l'inspiration égyptienne a culminé dans ce foyer de science sans égal au monde que fut Alexandrie, ville qui opéra la synthèse entre l'Orient et l'Occident.

III. Religion et philosophie

Moins assimilable par une autre culture que les enseignements techniques et les données cosmologiques, la religion égyptienne sembla cependant aux Hellènes une tradition chargée de vérités. Ceci est perceptible dans le soin qu'ils mirent à chercher des correspondances entre les dieux gréco-latins et ceux de Thèbes ou de Memphis. Mais la prétention de surpasser la mort grâce à certaines conduites individuelles, surtout par la très originale manipulation du cadavre humain, fut ce qui donna aux cultes de Memphis ou de Thèbes leur prestige exceptionnel.

Ces rites particuliers témoignaient d'une connexion, difficile à préciser avec certitude, avec les cultes syriens, phrygiens et babyloniens. Osiris, tout comme Attis et Adonis, sont coupés en morceaux et rétablis dans leur intégrité : ils fondent ainsi la rénovation perpétuelle de la nature, comme tous les dieux agraires. L'Adonai de Byblos porte presque le nom d'Aton (Adon) et c'est sur la plage de Byblos qu'Isis a trouvé le coffre qui contenait les restes de son époux, lancés par Seth dans le Nil. L'emblème du dieu égyptien, le *Djed*, représente un conifère, familier aux Syriens et inconnu à Busiris. Le deuil acclamé et le zèle ingénieux d'Isis rappellent les faits et gestes des Astartés et de Cybèle.

Ces formes théologiques montrent une même veine spirituelle. Cependant, la forme que l'Égypte lui donna, n'est semblable à aucune autre : on croyait ici qu'il ne suffisait pas de nourrir les défunts pour assurer leur existence ; le péril d'une "seconde mort" n'était pas

écarté. On élaborait alors un art de l'immortalisation qui comprenait le double aspect matériel et psychique. L'embaumement retenait les qualités de la vie. Des opérations pratiquées sur la momie ou sur une effigie qui lui ressemblait, finissaient par rendre au cadavre les énergies du vivant. Isis n'avait-elle pas trouvé le moyen d'être fécondée par le corps reconstitué d'Osiris ?

De plus, il faut savoir que l'individu ne vit pas seulement par son organisme et par son cœur, un sens intime et une conscience de perceptions, mais qu'une partie capitale de lui-même se trouve au-dehors de lui : le *ka*, sorte de *manne* collective, principe d'efficacité duquel participent les hommes et les dieux. Le rite qui unit une momie à son *ka*, rend son corps (*djed* ou *khet*) indestructible et permet au défunt de se manifester comme âme (*ba*) ou comme esprit (*akh*). On reconnaît dans ce dualisme entre le *djed* et le *ka*, un prototype des mondes – sensible et intelligible – avec lequel Platon construira si vigoureusement sa théorie. Il faut souligner que pour l'Égypte comme pour la Grèce classique, l'essence éternelle est très différente de l'âme immortelle. L'ambition de l'esprit est de conquérir au degré qu'il pourra, une pérennité de vie, qui ne peut être définie si ce n'est par la collaboration entre l'existence et l'essence.

Les mystères grecs ont au moins cela en commun avec ceux d'Osiris : que tous cherchent à immortaliser l'âme, alors que, selon les philosophes, comme les théologiens, l'éternité appartient seulement à l'essence.

Il faut aussi souligner le rôle de l'Égypte dans la formation du concept de *Logos*.

De nombreux peuples ont cru à l'efficacité de la parole, mais aucun de façon aussi systématique ni dans une telle proximité avec le climat hellénique. Le démiurge créait en proférant avec sa langue ce que son cœur pensait, donnant ainsi existence même aux dieux et à leurs *kas*. Pareillement, un Osiris était obtenu par des mouvements restitués à la bouche d'une momie. Avant que ne se forme la notion que l'ordre implique un système de lois (tant dans la nature que chez les hommes), régnait la notion qu'il consistait en un ensemble de paroles. Le postulat qui impliquait la monarchie des pharaons, était la coïncidence de l'efficacité absolue du pouvoir verbal et de l'énergie solaire. Ainsi, depuis les Présocratiques jusqu'au néoplatonisme, la pensée grecque fut influencée par ce mode égyptien de représentation.

L'Égypte a dépassé la *tekhnè*, dans laquelle elle gardait une merveilleuse maîtrise. Elle s'est élevée à la réflexion de deux manières : grâce à ce zèle pour la sagesse pratique, dont les Grecs faisaient suffisamment cas pour la nommer "philosophie" et par la scolastique sacerdotale. L'écroulement, au moins temporel, de tous les dogmes du Moyen Empire avait suscité, en compensation au scepticisme et au désespoir, une certaine confiance rationnelle dans la valeur de la conscience individuelle. Il y eut ainsi les précédents du "connais-toi toi-même" de Socrate et de l'examen de conscience des Stoïciens. Cette sagesse, sans se présenter par paraboles, à la façon orientale, a au moins contribué à donner des idées claires sur les conditions de l'existence humaine et à inspirer plus d'intensité dans l'observation religieuse. Le *Dialogue d'un Égyptien avec son esprit* devint le prototype babylonien de Job et prépara le Job hébreux, postérieur de mille ans. Dans le domaine de la pédagogie réelle, les *Instructions pour Merikarê* méritent d'être comparées aux œuvres de Kautilya et de Machiavel.

Par contraste, la spéculation des prêtres semble s'écarter de la vie mais les abstractions forgées à propos des figures divines ou pour expliquer les rites étaient animées par l'antagonisme entre les collègues d'Héliopolis et ceux d'Hermopolis ou d'Akhenaton. Les esprits s'aiguisaient dans la discussion, dans la classification et dans la casuistique, à tel point que les maîtres de la dialectique grecque trouvèrent un grand intérêt à fréquenter ce clergé serviteur ou rival des dynasties.

Égyptiens et Grecs, cohabitants à Alexandrie et, surtout, en contact avec le facteur sémitique, dont Philon atteste de la grande importance, ont élaboré une nouvelle forme de vérité, moins claire que celle enseignée par les Attiques, mais indubitablement profonde

grâce à la convention du symbole. Pour concilier les nouveautés du présent avec les formes anciennes, quasi éteintes, pour unir la variété des cultes disparates et difficiles à superposer, et pour rendre compatibles le savoir et les croyances, rien de plus opportun qu'une technique interprétative qui montre dans la mythologie la justification des rites, dans les légendes l'illustration des concepts et dans l'éclectisme la permanence d'une compréhension unique.

La persistance des totems comme emblèmes des nomes ou des dieux, les équivalences des effigies thériomorphes ou anthropomorphes et la croyance en de multiples correspondances révélatrices d'identités secrètes, sont également des circonstances favorables à l'adoption de l'allégorie comme méthode de compréhension.

Tout comme le scarabée est une figurine familière, en tant qu'amulette qui représente le Soleil, l'œil d'Horus signifie et procure l'intuition intellectuelle. Méthode dans laquelle la logique des concepts s'efface devant la logique de l'imagination. En s'y prêtant, l'intellectualisme dérivé de Socrate se conforme à la mentalité noire, que l'égyptologue perçoit comme une toile de fond, derrière les raffinements de la civilisation qui l'ombrage. On peut ainsi soutenir que Moïse et Platon apportent la même révélation et que toutes les approches du vrai (de la vérité) se valent. Ce compromis entre le savoir et l'expérience religieuse, qui pour certains peut représenter un recul de l'intelligence scientifique, permit un progrès humain notable qui s'exprima dans le fait de reconnaître que la diversité et la singularité même de leurs croyances supposent un sens.

En reconnaissant l'aspect africain de l'esprit égyptien, on explique plus d'un trait de sa culture : son réalisme, son fétichisme, ou sa croyance que les multiples formes d'existence sont équivalentes, sans qu'intervienne, comme en Asie, la transmigration.

La magie apparaît ici plus concrète et brutale qu'à Sumer ; le mysticisme numérique n'y est pas aussi subtil et l'alchimie et l'astrologie n'y acquièrent pas tant d'ingénieux développements. Cette civilisation qui remonte peut-être plus loin que la Chaldée et qu'Élam, s'avère plus technique et moins spéculative.

Nous commençons à entrevoir qu'une partie du continent noir, au lieu d'être aussi "sauvage" qu'on le supposait, reflète en de multiples directions, par la Libye, la Nubie et l'Éthiopie et à travers l'immense isolement que supposent le désert ou la forêt, des influences qui irradiaient depuis le Nil.

MÉSOPOTAMIE

L'Eurasie, qui a pour nœud de son squelette géographique le Pamir, eut la Mésopotamie pour centre de sa géographie humaine. Les foyers de culture qui successivement s'allumèrent à Élam, à Sumer, entre les Sémites akkadiens, en Babylonie, en Assyrie et finalement dans toute la Mésopotamie, tant dans l'iranisation que dans l'hellénisation, confirment qu'il y avait des connexions profondes et permanentes avec le reste du vieux monde. Comme dans les canaux d'irrigation, on voit cette avalanche humaine s'étendre vers l'Occident méditerranéen, vers l'Asie méridionale et extrême-orientale en y apportant des influences décisives. C'est là que furent conçus les premiers systèmes relatifs à la structure de l'univers et à l'organisation de l'humanité.

I. Les Sumériens

L'état le plus archaïque que nous montre la situation actuelle de nos connaissances, du moins historiques, est celui qui se développa entre les Proto-Sumériens, les Élamites de Suse et la civilisation plus ancienne encore attestée par les excavations de Pumpelly à Anau (région de Merv). On note ici une culture ininterrompue depuis l'âge de pierre à l'âge des métaux et la céramique annonce déjà celle de Suse. C'est également par là que semble avoir été introduit en Mésopotamie et en Asie Antérieure la domestication du bétail.

Les Élamites, qui occupaient l'extrémité occidentale du plateau iranien, avaient conquis les plaines, bien que marécageuses, potentiellement très fertiles, à travers lesquelles le Tigre et l'Euphrate arrivaient à la mer par des embouchures différentes. Dans ce contexte, très semblable au delta du Nil, la civilisation sumérienne se forma. Lagash et Umma, situées entre les deux fleuves et proches du golfe Persique, étaient florissantes et rivales vers l'an 3300 av. J.-C. Uruk, Ur et Éridu furent fondées après, non loin du bas Euphrate ; les patésis de Lagash, fils du dieu local, rois et prêtres à la fois, durent céder à ceux d'Umma l'hégémonie qu'ils avaient exercée sur Sumer, qui devint le premier grand empire d'Asie occidentale (2897 av. J.-C.). Ce fut une courte domination, puisque les Sémites de Kish l'abolirent en faveur de la dynastie d'Agadé. Mais vers 2500 av. J.-C., profitant de la ruine des Sémites d'Agadé, conséquence de l'invasion des Gutis, la réaction sumérienne se manifesta à nouveau : les dynasties des villes d'Uruk, de Lagash et d'Ur fondèrent un pouvoir qui s'étendait depuis Suse jusqu'à l'Oronte.

La civilisation sumérienne servit de base à de nombreuses civilisations asiatiques. Elle est contemporaine des Asianiques d'Anatolie avec qui, par sa religion et sa poterie, elle avait de nombreux points communs. Dans la vallée de l'Indus, les excavations d'Harappa et de Mohenjo-Daro attestent de l'existence d'une culture pré-indienne que l'on croit suméro-dravidienne. Le facteur sumérien est celui qui se maintient comme dernier élément dans toutes les cultures développées en Mésopotamie, après avoir exercé en Asie durant un millénaire (3300-2358 av. J.-C.) une prépondérance que lui enlèveront les Sémites et ensuite les Indoeuropéens.

Une concordance remarquable, peu observée jusqu'à présent, se manifeste entre l'œuvre matérielle et les notions légendaires des Sumériens. Après avoir été pasteurs dans la steppe du Turkestan ou dans les montagnes élamites, ils descendirent vers la boue des estuaires et durent reprendre la terre aux eaux, en luttant contre deux calamités qui les menaçaient : le marais et le désert. En creusant des canaux, ils obtinrent deux résultats inverses et complémentaires : l'assèchement et l'irrigation. Ils concilièrent ainsi les éléments eau et terre pour la fécondité future. Ils devinrent agriculteurs et navigateurs comme les Chinois et les Égyptiens. Alors que ces derniers se sont installés dans un delta existant, les Sumériens durent construire le leur. Leur récompense fut de récolter, outre les productions naturelles des céréales (blé, orge, avoine) une culture qu'ils transmirent au reste du monde selon que les climats et les terrains le permettaient. Avec la poterie et les graminées, ils disposaient des plus puissants facteurs de richesse. D'autres techniques mésopotamiennes impliquaient un travail analogue à l'élaboration du sol arable : la plasticité que l'on trouve dans la manipulation de l'argile, comme matière pour la céramique et aussi pour la construction et l'écriture. L'opération commune à ces divers travaux est l'imposition de la forme à une matière malléable. Ce thème exprime d'une certaine façon une métaphysique que renfermaient les mythes de Sumer. Celui de la création implique l'image d'un dieu assigné aux êtres faits d'argile, la détermination d'un nom comme constitutif d'une espèce ou d'un acte et la fixation de tel destin comme loi pour telle existence. La théorie ionienne du chaos tout comme le mythe platonicien de la matière tumultueuse prolonge la représentation de la furieuse Tiamat en lutte contre Marduk. Le mythe du déluge marque l'attribution de leurs domaines respectifs à la terre et à l'eau. Les Sémites babyloniens l'ont transmis d'une part en Israël et d'autre part à la scolastique des Brahmanes, dans laquelle Manu, est un double de Noé, tout comme d'Adam.

L'argile humaine, normalement animée par un dieu, peut aussi être en proie à un démon. L'individu devient l'objet, assez passif, d'une rivalité entre des forces positives et d'autres négatives. Étant toujours exposé à souffrir de maléfices, il se défend aussi au moyen de maléfices : son prêtre dominera le divin au moyen de certaines formules, tandis que son sorcier exorcisera les démons avec des *namerim* ou des malédictions. Le corps humain se trouve en relation directe avec un certain dieu, tant que rien n'a rompu cette relation. Le for intérieur d'un individu est un "lieu propre" pour recevoir sa divinité, de même que la ville est le "lieu propre" pour le culte d'un dieu. Il y a en ceci une préformation mystique des notions

de "lieu naturel" et "d'acte propre" qui seront familières à la pensée grecque et indienne. La littérature religieuse comprend surtout des hymnes exaltant la divinité de chacun, comme plus tard dans l'Inde Védique. Ce sont non seulement des dieux locaux ou personnels, mais aussi naturels, comme l'argile de Ningirsu, dieu tutélaire de Lagash, dans laquelle l'oiseau rapace représente le rayon de la tempête... ou de la guerre. Le culte du taureau s'est beaucoup étendu, aussi familier en Égée qu'à Suse, et fut adopté par les Sémites syro-palestiniens.

Les dieux sumériens, associés aux rois qui passaient pour être leurs fils, assurent la fécondité de la nature, chacun en fonction de son caractère local, en régissant les récoltes, en présidant à la végétation et en régulant les événements célestes. Pour réaliser ces finalités agraires, ils disposent de leur sexualité : la majorité d'entre eux a une compagne, comme plus tard en Inde les Shaktis. Toutes les formes féminines de la divinité correspondent à l'image de la Grande Déesse, la Mère universelle, qui fut révéérée de la Méditerranée au golfe du Bengale par les Égéens, les Asianiques et les Dravidiens. Pour les Sumériens, les plus importantes divinités sont : la divinité de l'Océan et mère des dieux, Tiamat, épouse d'Apsu le primordial, génie des eaux douces ; la fille d'Anu (dieu du ciel) et d'Ishtar maîtresse de la volupté, qui représente Vénus comme planète et qui est en même temps déesse guerrière, prédestinée à se multiplier dans les Astartés de Syrie.

II. Les Sémites Babyloniens

Originaires semble-t-il d'Arabie, les Sémites qui envahirent la Mésopotamie pour la première fois dans la première moitié du III^e millénaire av. J.-C., et la conquièrent définitivement en 2095 av. J.-C., étaient Amorrites. Ce nom indique qu'ils avaient résidé à Amurru, région de la Haute Syrie, entre le Liban et l'Euphrate. Le roi Hammurabi (2123-2081 av. J.-C.) de la première dynastie fut le conquérant de tout Sumer et d'Élam. L'importance de son influence consista en ce qu'il parvint à créer la synthèse suméro-sémitique, la fusion définitive qui résista aux vicissitudes de la guerre. Puis, Babylone fut rasée en 1925 av. J.-C. par les Hittites et à nouveau vers 1760 av. J.-C. par une dynastie kassite.

L'apport principal des Sémites fut leur langue, plus riche que l'idiome composite de Sumer, flexible et capable d'exprimer les abstractions. L'adoption de la langue sémitique permit aux Mésopotamiens d'agir en Asie occidentale d'une manière plus variée et plus certaine que par les armes. Les vainqueurs dédièrent l'usage du sumérien au domaine sacré, tout en assimilant une partie de son vocabulaire, accomplissant ainsi une étape décisive vers l'homogénéisation du vieux monde. Aux progrès linguistiques, il faut ajouter les progrès de l'écriture. Les scribes ont su couper les mots en syllabes et déterminer les sons simples des voyelles a, e, i, u ; ils ne sont pas allés plus loin et ce fut aux Phéniciens de créer l'alphabet.

Les efforts d'analyse vers l'élémentaire jouèrent un rôle important dans l'évolution de l'esprit humain, tant en ce qui concerne les mots que la physique. Le sémitique cunéiforme était plus avancé, maniable, accessible et étendu que le langage et l'écriture d'Égypte, nation qui n'eut pas recours à ce système comme en témoignent les documents de El-Amarna du XV^e siècle av. J.-C.

L'apport des nouveaux maîtres de Sumer fut d'introduire leur génie politique. Il ne manquait que cela pour que s'opère une transformation dans les croyances religieuses qui, loin de s'affaiblir, y trouvèrent expansion et systématisation. La majorité des dieux sumériens avait un prestige local particulier. Désormais, le dieu de Babylone, Marduk, prendra une prépondérance, ouvrant le chemin au futur monothéisme israélite : *"Ninurta est Marduk en tant que dieu de la plantation ; Zamama est Marduk en tant que dieu du combat ; Enlil est Marduk en tant que dieu de la domination et du conseil ; Nabu est Marduk en tant que dieu du destin ; Sin est Marduk en tant que dieu qui annihile les ténèbres avec la lumière ; Shamash est Marduk en tant que dieu de la justice ; Adad est Marduk en tant que dieu de la pluie..."*

Il y a ici le premier témoignage du fait considérable que les religions, aussi expansives qu'elles étaient, n'obtinrent l'amplitude et le pouvoir auxquels elles prétendaient, qu'en s'associant à un impérialisme séculier. Les enseignements de Zoroastre, du Christ et de Bouddha bénéficièrent de cette fortune.

Une théorie du sacrifice sémitique et sumérienne à la fois se constitua et fut appelée à occuper une place centrale dans les croyances humaines. Le mythe de Sumer assurait que les dieux avaient créé l'homme pour qu'il leur rendît un culte, c'est-à-dire pour qu'il les nourrisse. Les aliments sacrificiels faisaient vivre les dieux ainsi que leurs fidèles, et l'immolation d'une victime avait des vertus cathartiques aussi essentielles que ses fins alimentaires. On croyait que l'animal ou l'être humain sacrifié remplaçait et équivalait le sacrificateur ou celui au bénéfice duquel on réalisait l'acte rituel. Le prêtre akkadien offrait "une tête d'agneau pour une tête d'homme et un cou d'agneau pour un cou d'homme". Aujourd'hui encore, les exvotos font offrande d'un pied ou d'un bras en argent, en reconnaissance de la guérison reçue.

Toutes les pratiques du "bouc émissaire" et tous les espoirs de salut au moyen de l'immolation d'un "agneau divin" sont les conséquences occidentales du sacrifice chaldéen. Les fins de l'immolation impliquent l'essence vitale du sang. La victime offerte fait office de sang humain ; la victime consacrée équivaut au sang divin. À cause de l'intrusion des démons, le fidèle tient pour abolies les relations normales entre l'homme et ses dieux. Le rite rétablit le dévot dans son état authentique, défini par une certaine participation au divin.

Il faut ajouter que les Mésopotamiens cherchèrent aussi l'interprétation des destinées dans le foie (l'organe le plus irrigué par le sang).

On ne peut pas croire que les Babyloniens aient sous-estimé la portée de réguler les faits. Au contraire, ils avaient du déterminisme cosmique la plus rigoureuse conviction et notre propre conviction provient d'eux. Toute leur logique consiste à reconnaître des connexions entre les faits, et leur magie ne procède pas autrement. La foi dans la nécessité, jointe au génie de l'observation, a fait des Chaldéens, les maîtres en magie, prédécesseurs de l'*Atharvaveda* et créateurs de l'astrologie et de la mantique.

C'est d'eux que l'Occident et l'Extrême-Orient apprirent ces disciplines. Nous reconnaissons que l'effort humain va mesurer la technique utilitaire avant de penser aux choses de façon désintéressée. Pareillement, le zèle des médecins babyloniens fut l'indispensable préalable à la biologie, autant à celle d'Aristote qu'à celle des temps modernes. Leur pragmatisme joint à leur foi dans la prédestination, établissait l'action humaine de manière heureuse, sans occulter non plus la difficulté théorique de concilier l'initiative au déterminisme. Les destinées étaient fixées mais ceci ne supposait pas que les actes étaient inutiles. Les conséquences de cette philosophie seront la ferveur mazdéiste de l'Iran et la doctrine du *karma* en Inde.

Depuis des temps très anciens, les Babyloniens se donnèrent des lois qui attestent d'une certaine morale "indépendante". Déjà, le droit élamite attribuait la fonction judiciaire au droit civil et accordait un rôle important aux dispositions des individus : participation de la volonté dans les contrats, prédominance du consentement entre les parties sur le conformisme littéral. Le droit babylonien, tel que le dicta Hammurabi, se désintéressa encore plus des pratiques rituelles. Il fonda un statut applicable à des peuples très divers, pour des commerçants et des agriculteurs, tous incorporés à une organisation forte et soumis à la justice du roi. Pour la première fois, on trouve énoncé cet idéal du roi parfait, tradition que la Chine copiera avec son monarque de Justice, le souverain, le père du peuple, dont la signification métaphysique est aussi étendue que la signification sociale. Il compense les injustices sociales en recourant à l'équité d'un chef paternel qui tempère les rigueurs du code en considérant les lois non écrites.

La phase babylonienne suppose aussi une élévation de la morale, qui se superpose à l'utilitarisme magique. Le mal commence à être jugé comme une faute, au lieu d'être réduit au maléfice. Dans l'ordre religieux, il est indispensable de mettre en œuvre des dispositions spirituelles, comme le serment ou la prière, pour expulser le péché. Ceci révèle une attitude

nouvelle dans ce domaine. De toute façon, l'évolution des idées morales continue sans influencer sur l'eschatologie. Seuls les dieux sont immortels. La précarité de la vie de l'au-delà ne laisse espérer aucune béatification, ni ne permet aucun retour.

Deux épopées suméro-babyloniennes fournissent en ce sens des explications péremptoires : celle de Gilgamesh montre ce héros, comme le Naciketas de la *Katha Upanishad*, poursuivant le secret de la vie et de la mort, apprenant d'abord de la déesse Ishtar et ensuite du prototype de Noé, Uta Napishtim, qu'il n'y a aucune façon d'échapper à ce triste épisode. La narration de la descente d'Ishtar aux enfers témoigne, par l'exception même qui se réalise pour l'époux de la déesse, que l'Hadès ne relâche pas ses prises. Il y a une concordance entre les deux mythes : l'époux a obtenu – cas unique – l'eau de la vie ; quant à Uta Napishtim, la légende révèle que pour avoir survécu au déluge, il a été bien au-delà des eaux de la mort. L'humanité serait insensée si elle rêvait d'un monde transcendant et heureux. L'inspiration sémite apparaît clairement et, comme on le voit dans la Bible, elle aspire uniquement aux biens terrestres.

III. Les Assyriens

Les deux courbes que décrivent respectivement le Tigre et l'Euphrate se font face avec symétrie et donnent à la Mésopotamie la forme d'un sablier, dont les récipients coniques, opposés par les sommets, communiquent par le détroit akkadien (Agadé, Babylone et Kish, puis Bagdad). Ici, la civilisation a fleuri d'abord au sud et ensuite au centre ; le nord a obtenu l'hégémonie à partir de la conquête de Babylone par Tugulti Inurta (1247 av. J.-C.), faisant naître l'Assyrie ou Assur, nom qui désignait à la fois la nation, le dieu national et la capitale, avant que Ninive devienne la nouvelle capitale. Malgré des origines communes suméro-sémitiques, un antagonisme tenace a opposé constamment ces deux parties de Mésopotamie. Leur rivalité ne connut pas de trêve, surtout de la part des Assyriens.

Plus en relation avec l'Occident anatolien, syrien et même égyptien que Babylone, l'Assyrie avait soutenu des luttes constantes contre les Hittites, les Mitanniens, contre l'Urartu (Arménie), d'où dérivent les deux grands fleuves mésopotamiens, et contre les Araméens de la Haute Syrie. Obligés de conquérir pour se défendre, ils ont forgé la plus terrible force militaire connue de l'Antiquité avant la discipline romaine. Grâce à elle, ils purent continuer à opprimer la Babylonie et à régner sur toute l'Asie Antérieure. Dès les débuts de 1100 av. J.-C., Tuglatfalasar 1^{er} se proclama "roi du monde entier, puissant roi des rois", inaugurant ainsi la prétention à la souveraineté universelle, à laquelle aspireront aussi les Iraniens, les Macédoniens et les Césars. Ceci eut des répercussions bien plus importantes sur l'ordre des croyances et des pensées que sur le plan des ambitions matérielles. L'idéal de l'impérialisme devait acquiescer à partir de là permanence et généralisation. Mais le tempérament de l'Assyrie apparaît de la façon dont le pouvoir s'obtient : à travers l'idolâtrie de la force et la cruauté systématique. Les procédés qui assurèrent l'hégémonie de Ninive furent le massacre des vaincus, la déportation en masse des peuples, la destruction des tombes des monarques vénérés par l'ennemi et la confiscation de leurs dieux. Ces procédés lui valurent d'être tellement détesté, que sa destruction fut accueillie dans toute l'Asie occidentale avec soulagement.

Leur férocité était froide et calculée, très différente de la barbarie des hordes sans culture. Ils n'ajoutèrent rien à la civilisation babylonienne, mais ils recueillirent et conservèrent leurs progrès dans des annales et des bibliothèques, et ils étendirent son irradiation jusqu'aux confins grecs et égyptiens. Ils fondèrent la religion sur la loyauté et la crainte : Assur qui détrôna Marduk put prétendre à une fidélité quiétiste, motivée par la peur. Le total abandon de soi inspirait à l'adepte une confiance totale.

Pour finir, l'Assyrien diffère du Chaldéen tant au tribunal qu'au temple, par sa rudesse inflexible. Ils font appel à leurs lois bien qu'elles soient bien en dessous du niveau moral et du degré d'humanité dont témoigne la législation d'Hammurabi.

IV. L'héritage mésopotamien

Toutes ces civilisations (l'ancienne Élam, Sumer et ses cités, l'Akkad et la Babylonie, et finalement l'Assyrie) en s'imprégnant de la même atmosphère, ont culminé en une culture unique, puissante de son immense passé et par sa position centrale privilégiée en Asie. Ce qu'ont en commun les trois civilisations historiques d'Occident, d'Inde et de Chine, procède en grande partie de l'action exercée sur elles par l'humanité du Tigre et de l'Euphrate. Rien n'importe plus dans l'histoire de l'Antiquité que cette profonde ascendance. Faisons un bilan approximatif des contributions philosophiques de la Mésopotamie à la pensée universelle.

1°. Une théorie du temps, fondée sur la certitude d'un certain ordre cosmique. Sous son aspect astronomique, cette conviction s'exprime par un calendrier qui divise l'année en douze mois, le mois en semaines, la semaine en jours et les jours en heures. Elle offre aussi un très grand nombre d'observations relatives aux corps célestes.

Sous son aspect physique, elle se traduit dans la notation de séquences constantes, bases de l'agronomie et de la médecine. C'est la course du Soleil qui donne l'exemple de cette régularité. De façon analogue, le culte dévolu à l'astre, sous la forme du dieu Shamash, est fondamental et à la base de toutes les religions philosophiques qui admettent un principe solaire - qui abondent depuis la Syrie jusqu'au Pamir - pénétrant d'une part la pensée hellénistique et d'autre part l'Iran où elles furent adoptées et d'où elles passèrent en Inde.

2°. Une croyance dans le destin, cosmique et individuel. La "*lex insita*" assignée par les dieux ou par le temps à chaque être comme règle et rythme de son évolution, sera le *logos spermatikos* (logos inné ou étincelle divine) des Grecs et le *sing* (décret divin) des Chinois.

3°. Une certaine notion du ciel, comme voûte suprême du monde et comme père. La voûte transpercée de trous dans lesquels sont incrustés les astres, bouchons transparents qui permettent l'irradiation du monde infra-céleste par la pure lumière céleste étendue au-dessus de cette carapace. La clarté, la chaleur et la pluie qui tombent du ciel sont des semences de vie qu'accueille le sein de la terre. Quand les Chinois se qualifient de "Fils du Ciel", une telle réflexion a pour antécédent cette ancienne conviction sumérienne.

4°. En conséquence, une théorie de la génération dans le monde sublunaire, dont le rythme résulte des rites des saisons. Depuis l'Oronte jusqu'au Fleuve Jaune, on croira que certaines cérémonies périodiques assurent la fertilité du sol. Sous sa forme occidentale, cette croyance s'associe à la foi dans la déesse-mère, si amplement répandue chez les Asianiques et les Sumériens. Cependant, ceux-ci ne fondent aucune hypothèse relative à l'immortalité des âmes sur les alternances de la fertilité agraire, alors que les Sémites occidentaux et, postérieurement à eux, tous les mystes (associant la déesse Ishtar à Isis) croiront fermement aux vies et morts alternatives de la nature pour promettre aux humains qu'après leur mort, ils auront une ou plusieurs résurrections.

Il faut aussi se souvenir du mythe de la création qui, à travers le judaïsme et le christianisme, a préoccupé la métaphysique occidentale, notamment la théorie du mal qui oppose des puissances démoniaques aux dieux, antagonisme qui sera l'obsession des représentations iraniennes et particulièrement de la religion de Mani. Ne perdons pas non plus de vue l'idéal de la souveraineté, ainsi que des puissants efforts de centralisation administrative et de législation qui furent les paradigmes du rationalisme. Prenons en compte ce que nous apporte la linguistique, puisqu'elle nous enseigne que les Grecs parlaient le babylonien et que de nombreux mots en dérivent encore.

Bien que l'héritage du patrimoine suméro-babylonien se soit diffusé dans toute l'Eurasie et même en Afrique, les puissances qui posséderont les vallées du Tigre et de l'Euphrate conserveront en ligne directe la succession authentique, bien qu'elle soit recouverte désormais d'orthodoxies nouvelles. Déjà moins apparente, l'irradiation des idées de Sumer et d'Akkad ne fut pas bridée : à travers les Sémites occidentaux et par l'influence gréco-latine, elle pénétra en Europe ; à travers les Iraniens, elle atteignit l'Inde. La Perse islamique perpétuant cette prestigieuse ancienneté, imposa sa philosophie et son art tant à la scolastique juive et chrétienne, qu'en Hindoustan et au Turkestan chinois.

Parmi les différentes religions perses, celle qui obtint le plus de faveur en Chaldée fut la doctrine des mages. Cette secte, d'origine mède, fut bien accueillie sous tous les régimes politiques dans un pays que devaient traverser ses adeptes pour se diriger vers le Royaume du Pont, où ils exerçaient une profonde influence. Devins, charmeurs, astrologues et médecins, les mages ont assimilé et propagé la science babylonienne, la transmettant au mithraïsme et ensuite au manichéisme.

Il faut reconnaître que dans la mesure où des astrologues et sorciers se sont convertis en "*chaldaei*", les mages se sont écartés de leur authenticité initiale, fidèle au type iranien et à la foi mazdéenne, sans pratiquer aucune "magie". Mais ce que les Orientaux et les Occidentaux allaient chercher dans les écoles d'Orchoë, de Babylone et de Borsippa, dont la réputation est mentionnée par Strabon, ce n'était pas seulement l'interprétation des rêves et des présages, mais aussi l'arithmétique des *mathematici* et la science astronomique ou médicale, plusieurs fois millénaire.

La Chaldée a transformé le mazdéisme de diverses façons et à différentes époques. Sous les Achéménides, il n'était pas difficile de concilier les croyances et les pratiques naturalistes des anciens cultes perses et ceux des suméro-akkadiens. Nahaia, Ishtar ou Anâhita sont les différents noms de la même Grande Déesse ; Shamash, le Soleil, est Mithra ; Bel ou Marduk est Ahura Mazda. En dépit des origines indo-européennes de Mithra, le mithraïsme n'a pas davantage essayé d'éliminer la religion d'Ahura Mazda qu'en Mésopotamie et en Occident, au contraire de l'Iran : c'est qu'il procède autant de Shamash que de Mithra. Quant à la réforme de Mani (III^e siècle apr. J.-C.), elle témoigne de son origine chaldéenne, tant par la ville natale de son fondateur (Ctésiphon), que par la cosmologie dont elle est imprégnée. La propagation de la science mésopotamienne ne fut jamais tant garantie que par cette religion, grâce à laquelle elle parvint à la Provence et à l'Espagne, et de l'autre côté, à la Chine.

Le fait que les Grecs ne réussirent pas à instaurer une vaste unité politique avait de profondes raisons. Le climat sémitique s'est montré inassimilable et ce furent plutôt les Grecs qui furent gagnés par l'esprit mésopotamien, jusqu'à vénérer Nanaia, bien qu'ils l'aient nommée Artémis. Mais c'est dans les domaines de l'art que l'influence hellénique a laissé des traces durables en Chaldée, à Élam, en Perse et en Inde. Si l'art sassanide apparaît distinct de celui d'Assyrie ou des Achéménides, il faut en chercher la cause à Pergame.

Sous la dynastie des Sassanides, l'*Avesta*, bible du mazdéisme, se constitue dans un contexte amplement babylonien (III^e siècle apr. J.-C.). De plus, la littérature syriaque, dans laquelle s'exprime la culture philosophique des Araméens (du IV^e au VI^e siècle apr. J.-C.) se développe dans les écoles d'Édesse et de Nisibe. C'est ici qu'avait été conservée la tradition de Platon et d'Aristote, pour la transmettre à la scolastique juive et musulmane. L'école talmudique s'installera aussi en Babylonie : à Soura. Mais avant l'association des cultures grecques et syriaques, elles avaient culminé dans le christianisme nestorien (V^e apr. J.-C.), qui, marchant dans les pas du manichéisme, conquiert l'Asie Centrale. Ainsi, encore une fois, la civilisation asiatique a été sur le point de s'unifier.

IRAN

Tous les peuples de la côte orientale de la Méditerranée et de l'Asie Mineure subirent l'influence de la Perse, tout comme ils avaient connu l'influence de la Chaldée après celle de l'Assyrie. L'Égypte – si enclavée dans sa réserve –, l'empire macédonien, l'empire romain et même les Sémites, furent politiquement plus faibles que leur puissant voisin perse. Les Grecs se défendirent avec succès et finirent par abattre l'empire achéménide, vieil ennemi auquel ils transmirent ensuite leur culture, qui s'était abreuvée en grande partie aux sources mésopotamiennes. Byzance, dans son art et ses spéculations, mélangera les idéaux iraniens à la tradition grecque.

Les plaines du Turkestan s'ouvraient jusqu'à la Chine aux Iraniens – qui étaient restés nomades –, et la route de la soie conduisait à la Perse. Ainsi, les relations avec l'Extrême-Orient furent presque de tout temps plus fréquentes et moins difficiles qu'on l'avait préjugé. L'iranisme était en connexion étroite avec l'indianité : une identité d'origine "aryenne", une solidarité permanente et la réunion fréquente, à travers l'histoire, de l'est de la Perse et de la Bactriane avec le Pendjab, sous un même pouvoir politique, celui de Darius et celui d'Alexandre ou celui de Candragupta, de Kanishka ou des Mongols. C'est ce que nous appellerons la communauté indo-aryenne.

I. Religions diverses

L'information et la connaissance que l'on a de l'Iran laissent beaucoup à désirer. Dans le document le plus ancien, les parties archaïques sont du point de vue linguistique analogues et assez homogènes dans l'esprit, au *Véda* indien. Rien de plus ardu que de discerner ce qui en lui est contemporain du *Véda* et ce qui date d'une époque antérieure, puisque son texte ne témoigne d'aucune ancienneté. Il en résulte que l'*Avesta* nous renseigne seulement sur les rites primitifs dans ses textes récents alors que les textes archaïques, les séjours ou *gâthâs*, présentent une réforme de la religion antérieure.

Ce que les historiens grecs nous apprennent sur la Perse antique ne concorde pas avec les dates de l'*Avesta*. Hérodote, Strabon et Plutarque appartiennent à des époques différentes. Les faits et documents qu'ils ont vus ou consultés ne se superposent pas. Même les exégètes ont adopté le point de vue de telle ou telle tradition, et l'ignorance et la simplification de la réalité a suggéré une notion élémentaire et également fautive de l'esprit perse : le mythe d'une religion unique et cohérente. Il y eut au contraire de nombreux cultes iraniens, dont nous ne pouvons présenter qu'un inventaire schématique :

- 1^o: Un fond ancien homogène du *Véda*, le culte d'un panthéon commun aux deux peuples est naturaliste. Cette religion en résumé aryenne, s'inspire déjà de l'*Avesta* ou du *Véda*, laissant transparaître une vénération préhistorique pour le feu, mais en y ajoutant la vénération de forces abstraites, par exemple la vénération de "l'ordre" religieux et cosmique à la fois. C'est l'*Asha* avestique parallèle au *rita* ou *dharma* védique, force qui domine les dieux et qui applique les actes sacrificiels avec une stricte observance qui suppose l'infailibilité.
- 2^o: La spécification de cette religion sous un aspect définitivement iranien : le mazdéisme. De tous les êtres surnaturels ou divins, *Ahura* prend la prédominance grâce à sa sagesse supérieure qui s'appuie sur le zèle avec lequel il défend l'*Asha*, comme du côté indien, Varuna sera le gardien du *Rita*. Cette sagesse discerne les lois naturelles et morales et se met à leur service. On le désigne ainsi sous le titre de *Mazdâ*, "l'intelligent". Quand *Mazdâ* et *Ahura*, compréhension et pouvoir, s'associeront, le dieu suprême des Perses sera constitué : Ahura Mazda (Ormuzd). Une telle notion est antérieure aux Achéménides : la dynastie de Cyrus et Darius l'a

promue comme fondement d'une religion monarchique. Tout à coup, ce rationalisme a été intégré aux valeurs spirituelles, soutenu et propagé par un pouvoir temporel fort qui reprit à son compte la tradition des empires mésopotamiens.

- 3°: Les Perses ont éclipsé par leur gloire militaire de nombreux autres peuples iraniens, même s'ils eurent les Mèdes pour prédécesseurs. Vaincus par Cyrus, ils ont maintenu leur opposition, qui a été marquée dans l'ordre religieux par l'activité des mages. Les mages étaient une tribu mède très ancienne qui s'était spécialisée surtout dans le culte du feu. Dans leur conception théocratique, ils adoptèrent comme dieu principal Ahura Mazda, mais ils lui opposèrent les forces malveillantes, devenant ainsi partisans du dualisme. Déjà sous les Achéménides (558-330 av. J.-C.) et davantage sous les Parthes Arsacides (250-191 av. J.-C.), les mages, après avoir établi leur centre en Babylonie, s'étendirent en Asie Antérieure, où ils reçurent le nom de *moghan mogh*, imprégnés déjà d'astrologie, d'astrolâtrie chaldéenne et d'eschatologie sémitique.

D'autre part, les mages restés en Perse se virent confier, sous la réaction nationaliste des Sassanides (224-729 apr. J.-C.), le rôle de clergé officiel.

- 4°: Zoroastre, réformateur de la plus ancienne religion iranienne, dut naître vers 660 av. J.-C., un siècle avant l'avènement de Cyrus. Le mouvement qui naquit de ses prédications anima une secte plus ou moins importante. Elle demeura une minorité spirituelle jusqu'au jour où elle se constitua en religion nationale sous l'invocation du prophète. La pensée réformée par Zoroastre s'exprime dans ces *gâthâs* qui constituent la part archaïque de l'*Avesta*. Il condamne les sacrifices sanglants et coûteux et prêche une religion moins rituelle et plus spirituelle, à peine polythéiste et presque monothéiste, qui exalte Ahura Mazda ; il oppose, comme l'avaient fait les mages, un principe malfaisant qui doit être dépassé par le bien. Le dualisme se présente de nouveau, mais maintenant avec une force suffisante pour que nature et humanité consistent en un duel entre le bien et le mal, et pour que la prédication morale soit une exigence de pureté et une exhortation à la lutte pour l'extirpation du mal.

L'irradiation surgit d'un actif apostolat à l'est de l'Iran, a pu faciliter le chemin aux hérésies venues d'Inde : le jaïnisme et le bouddhisme.

- 5°: Le mazdéisme classique édifié sur l'*Avesta*, fut une résultante de toutes les religions iraniennes, codifiée et systématisée par Ardachîr (224-241 apr. J.-C.), le premier Sassanide, désireux de restaurer les traditions indigènes face à l'hellénisme et à l'influence romaine. On y retrouve Ahura Mazda en dieu suprême ; la lutte contre Ahriman, le prince des démons, et le triomphe sur lui pour toujours. Zoroastre fut son prophète. Les mythes et les légendes s'organisent autour de ce thème qui sera commenté dans les textes perses. C'est le mazdéisme que l'ouragan islamique devait balayer et qui survécut avec ses fidèles réfugiés en Inde : ils fondèrent la religion des Parsis, religion pratiquée par les Iraniens de Bombay.

- 6°: On appelle zervanisme une opinion très ancienne (antérieure à Zoroastre) et probablement issue de la théorie chaldéenne du ciel. Le temps absolu *Zrvân akaran* (le temps illimité – sans fin) a engendré deux jumeaux, Ormazd et Ahriman, entités équivalentes et adverses, symétriques et complémentaires. C'est un compromis idéal entre un monisme absolu et un dualisme relatif qui annonce le Chronos des Grecs, un créateur absolu et dévoreur à la fois, comme le Shiva des Hindous.

Ceci a beaucoup contribué à la doctrine des deux courants qu'il nous faut encore mentionner.

7°: La religion de Mithra porte les signes d'une origine en Asie Occidentale, où le Pont et la Cappadoce abritaient une population iranienne. C'est un amalgame perso-babylonien fondu dans des moules hellénistiques. Ici, le dieu principal, vieille entité aryenne prédisposée à la garde de l'ordre cosmique et humain, est Mithra, dieu justicier de l'*Avesta*, témoin et garant des contrats qui jugent aussi les défunts. Il devint ensuite le dieu principal, par identification au Shamash chaldéen et à l'Apollon des Grecs. Ces diverses assimilations le transformèrent en dieu solaire, puisqu'il devait tout connaître et tout voir. Sous l'aspect de feu irrésistible, *Sol invictus*, Mithra (dont la naissance était célébrée le 25 décembre) devra présider l'embrassement final du monde par lequel s'effacera toute tache et où les ténèbres d'Ahriman seront annihilées.

Les légions romaines ont fait circuler cette religion de combat et de gloire à travers le monde antique et leurs empereurs l'invoquèrent pour la convertir ici-bas en ce que l'astre du jour est dans le ciel. D'autre part, le Mithra "tauroctone", imitant Saoshyant (le sauveur) du mazdéisme, s'acquitte de la résurrection des morts, condition nécessaire pour que le jugement final soit célébré, et il prépare l'immortalité des vivants et des morts. Un espoir de salut se dirige vers lui. Les âmes qui fréquentent ses mystères attendent de lui, au-delà du septième ciel, l'accès à la lumière éternelle, à la justice et au bonheur, ce en quoi consistera le "royaume" de Dieu.

8°: Le manichéisme, rival de Mithra, implanta plus fortement les principes iraniens en Europe occidentale et en Extrême-Orient. Il s'enracina dans la culture hispano-africaine et parmi les Cathares albigeois tout comme en Mongolie et en Chine. Si nous ne le connaissions pas, la vocation de saint Augustin nous serait inintelligible. Le père de Mani appartenait à la secte des "Baptistes", aspect mésopotamien de la communauté palestinienne des Sabéens. Mani (ou Manès), né en 215 apr. J.-C., procède donc d'un pré-christianisme, celui de saint Jean-Baptiste. Bien qu'iranien, il naquit en Babylonie dans le climat dans lequel Bardesane avait enseigné. Sa gnose dualiste vient de là, autant que du zervanisme. À ses yeux, les éléments physiques ont une forme bénéfique et une autre maléfique ; l'une procède de Dieu et l'autre d'un anti-Dieu, les deux également créés et n'ayant rien en commun. Mani, à l'égal de Bouddha, guérit l'homme par la juste connaissance, et il doit à l'Inde, où il résida et prêcha durant deux époques, la vocation au renoncement, propédeutique nécessaire à la saine intelligence. Selon lui, une purification est possible et nos âmes, une fois libérées, gagneront leur lieu naturel : ce ciel de lumière constante auquel croient aussi les mithraïstes. Ainsi, même dans le dualisme le plus radical, le salut est à la portée des humains, dans son universalité. Peuvent donc se concilier les zoroastriens, les bouddhistes et les chrétiens. Il n'y avait pas de religion plus apte à unifier l'Asie.

II. Notions iraniennes

Voyons quelles sont les contributions de l'Iran à la pensée universelle.

Son culte de l'igné et du lumineux, corroboré par l'héritage babylonien, constitue la base commune à de nombreuses épistémologies et à de nombreuses morales.

Son origine chaldéo-perse transparait là où elles sont conçues selon la notion chinoise du *ming* ou en accord avec cet idéal de clarté qui culmine dans "l'idée claire et distincte" de Descartes. Quant au zèle moral par l'action "pure", par l'ingénuité du cœur, c'est-à-dire par une disposition native de l'âme humaine, il se manifeste dans le jaïnisme, si proche de la prédication zoroastrienne, et dans ce romantisme de la "nature" que professent les taoïstes.

Une contribution encore plus évidente de l'esprit iranien à la métaphysique fut le souci de préciser dans quelle mesure le principe fondamental est un ou multiple. La majorité des dualismes trouvent leur origine dans de telles connexions. C'est, en premier lieu, celui des Jaïns et celui du *Sâmkhya*, caractéristique de toute la première spéculation philosophique indienne et avec ce soin perpétuel des monistes du Védânta, ingénieux dans le dosage du degré de dualisme qui spécifie chacun de ses systèmes (modalité de l'*advaita* ou "non-dualité"). Pensons au rôle de l'irrationnel dans la pensée européenne déjà à propos de la matière chez Platon et, en général, à propos de l'erreur et du péché. Les Sémites n'ignoraient pas les forces démoniaques, mais Satan comme anti-Dieu et comme adversaire irréductible de tout salut, apparaît précisément sous son aspect iranien, incarné dans le prototype de Mâra, le tentateur bouddhique, ou du diable de la Cabale, ainsi que des démons infernaux.

L'Iran joua aussi un rôle décisif dans le demi-millénaire antérieur au Christ, dans l'essor que connurent partout en Asie les religions du salut.

Zoroastre fut, semble-t-il, le premier à transplanter l'effort religieux du plan des rites au plan de la conversion intérieure et de l'évolution spirituelle. Le sacrifice, qui avait été l'acte du culte par excellence, perd de son intérêt ou ne subsiste que comme symbole. Les causes de cette crise sont obscures, mais elles furent certainement diverses. Peut-être parce que les immolations semblaient barbares. Les rites compliqués exigeaient des frais considérables qui n'étaient pas à la portée de n'importe qui. (A. Meillet attribua l'extension du Zoroastrisme et des hérésies indiennes des IV^e et V^e siècles av. J.-C., à la possibilité qu'ils offraient de procurer le salut à peu de frais.) Les moines ou ascètes d'Inde et les mendiants syriens communient ainsi dans la même pauvreté et dans la même ferveur intransigeante. Ajoutons que les rites exigent aussi un savoir, ce qui n'était pas non plus à la portée de tous, comme pouvaient l'être la sincérité de l'intention et la foi. Cet ensemble de caractères s'apprécie chez les adeptes des mystères, dans le christianisme primitif et dans le bouddhisme, tout comme dans les religions de Mithra et de Mani. L'Iranien a trouvé chez les Sémites occidentaux l'ardeur de la prophétie et l'imagination apocalyptique, mais il semble leur avoir donné une valeur originale au moyen de la sotériologie qui lui est propre. Un sauveur s'impose là où le triomphe sur le mal dépasse les moyens de la nature. Un inspiré de Dieu, un prédestiné annoncé par les prophètes, un homme supérieur, peut assainir le monde physique et moral. Ici aussi, Zoroastre montre l'exemple : Sakyamuni, Jésus et Mani, par des chemins différents, surpassent la mort et le péché au profit de tous les êtres.

La grâce divine sera le moyen permanent d'un tel bénéfice. Dans les limites de l'existence physique, resplendit une cité de Dieu.

En réalité, l'évolution de l'idée du divin doit à l'esprit perse deux transformations qui dominent l'histoire religieuse. La première fut de substituer au polythéisme, solidaire des religions rituelles, un dieu principal, bien que non unique. La notion d'un dieu créateur se fixait ainsi, notion retardée pendant longtemps par l'acceptation des démiurges. La seconde innovation constitua à incorporer à ce Dieu éternel (suprême justificateur de l'existence, c'est-à-dire du passé) les attributs d'un sauveur (inséparable de la justification de l'idéal), c'est-à-dire de l'avenir. Ahura Mazda fut le premier à revêtir ce double aspect, conformément à la mission accomplie par Zoroastre. Le Bouddha, si humain dans un premier temps, fut érigé en principe permanent, en fondement de l'existence autant qu'en guide vers la libération. Les dieux qui avant la réforme zoroastrienne avaient pris figure de divinité suprême, durent s'adjuger des fonctions créatrices et salvatrices à la fois, ce qui se produisit avec Mithra, Vishnu, Shiva, Zeus et Jupiter.

À travers les docteurs juifs et musulmans, l'Europe médiévale reçut l'écho, sinon du mazdéisme sassanide, au moins de la scolastique et de l'épopée perses.

Nous trouverons, de plus, dans le mysticisme perso-islamique, si riche aux VIII^e et XIII^e

siècles de notre ère, tant parmi les soufis que les poètes lyriques, d'autres survivances de l'ancien Iran accommodées à la dévotion et à l'ascétisme indiens. Ce fut le dernier éclat d'une tradition que les Arabes ne purent pas totalement extirper.

Synthèse chronologique, aux dates approximatives, des principaux faits historiques du Monde Antique (entre 1000 et 330 avant J.-C.)

1000	Royaume d'Israël sous le roi David. Arrivée des Étrusques en Italie. Invasion doriennne. Migration ionique en Asie Mineure.
965-928	Règne de Salomon en Israël.
928	Séparation des royaumes d'Israël et de Judée.
900	Fondation du royaume nubien de Koush.
814	Les Phéniciens fondent une colonie à Carthage.
800	Les Assyriens de l'Iran actuel pénètrent au sud de l'Inde. Début de l'usage du fer en Inde.
776	Premiers Jeux Olympiques connus en Grèce.
771	Chute de la dynastie des Zhou en Chine.
753	Date traditionnelle de la fondation de Rome.
750	Établissements phéniciens à Carthage. Surgissement du royaume de Médie en Perse.
748	Prédication du prophète Amos. Il condamne la corruption des élites et l'injustice sociale en annonçant la fin d'Israël.
745	Début de la colonisation grecque. Des cités-états grecques fondent des établissements en Asie Méditerranéenne et sur les côtes de la Mer Noire. Apparition de l'alphabet grec et écriture de l'Illiade.
721-705	Splendeur de l'empire assyrien.
720	Sargon II détruit Samarie; effondrement du royaume d'Israël.
700	Débuts de la culture de Hallstatt (âge du fer) des Celtes en Europe Centrale et Occidentale. Début de la période archaïque en Grèce, temples, théâtres, gymnases et autres édifices publics.
690	L'écriture étrusque se développe à partir de l'écriture grecque.
683	Gygès crée le royaume lydien, tout en maintenant une longue guerre contre les Cimmériens.
671	Le roi assyrien Assarhaddon (681-669) envahit l'Égypte et prend Memphis.
669	Assurbanipal [Sardanapale], dernier grand roi d'Assyrie monte sur le trône.
660	Jimmu, le légendaire premier empereur et fondateur du Japon.
650	Les Chinois commencent à utiliser le fer. Premières monnaies en usage en Lydie (Asie Mineure).
628-551	Zoroastre, prophète fondateur du mazdéisme (ou zoroastrisme). Il devient la religion officielle de Perse, une des premières religions monothéistes, bien que dans un cadre dualiste. Le conflit entre le bien et le mal marque la vie des hommes.

- 625-585 Règne de Cyaxare de Médie, vainqueur des Assyriens.
- 621 Premier code légal à Athènes (Lois de Dracon).
- 624-546 Thalès de Milet, premier philosophe présocratique d'Ionie.
- 617 Montée sur le trône de Lydie d'Alyatte. L'Ionie, sauf Milet, tombe sous domination lydienne.
- 612 Chute de l'empire assyrien après la destruction de Nimrud et de Ninive par les Mèdes et les Scythes.
- 610-545 Anaximandre de Milet. Philosophe d'Ionie et successeur de Thalès (École milésienne).
- 604 Nabuchodonosor II règne sur l'empire babylonien.
- 604-531 Lao-Tseu, penseur, philosophe et grand humaniste chinois; fondateur du Taoïsme. Auteur du livre Tao Te King (Livre sur le Chemin et son Pouvoir).
- 600 Les Phéniciens naviguent le long des côtes africaines (circumnavigation) à bord de leurs voiliers.
- La capitale de Nubie (Afrique) se transporte à Méroé (Soudan), et devient rapidement le premier centre de la métallurgie du fer. Construction du temple du soleil.
- Rome devient un centre urbain.
- Premières monnaies grecques.
- 599 Naissance de Vardhamāna Mahāvira, fondateur du jaïnisme. Il s'opposa au système des castes et prêcha la stricte observation de l'ahimsā, principe de non-violence, envers toutes les créatures vivantes.
- 594 Solon est nommé archonte d'Athènes, réformant les lois en faveur du peuple.
- Il abolit l'esclavage pour cause de dettes et il permit que le peuple participe aux réunions de l'Assemblée.
- 586 Nabuchodonosor II de Babylone détruit Jérusalem et pousse les Juifs à l'exil.
- Effondrement du royaume de Judée.
- 585-524 Anaximène de Milet. Philosophe présocratique, disciple d'Anaximandre.
- 582-507 Pythagore. Philosophe et mathématicien né dans l'île de Samos, fondateur de l'École pythagoricienne.
- 566-486 Siddhārtha Gautama, Sâkyamuni (Bouddha). Il vécut une époque de changement culturel dans lequel furent remis en question les procédés religieux traditionnels d'Inde.
- Il fut le créateur d'un enseignement qui donna une impulsion rénovatrice dans le domaine spirituel, qui se propagea bien au-delà des frontières de l'Inde et finit par devenir une des plus grandes religions au monde, le bouddhisme.
- 562 Mort de Nabuchodonosor II.
- 560 Apparition du Tao Te King (Livre de la Voie et de la Vertu), œuvre de philosophie taoïste de Lao-Tseu.
- 551-479 Confucius, philosophe chinois, créateur du confucianisme et une des figures les plus influentes de l'histoire chinoise. Les enseignements de Confucius sont arrivés jusqu'à nous grâce aux Entretiens, qui contiennent quelques-unes des discussions qu'il eut avec ses disciples.

- 550 Cyrus II de Perse défait les Mèdes et fonde l'empire perse. Le vaste empire achéménide de Perse s'étend de l'Égypte à l'Indus. Le zoroastrisme devient la religion officielle de Perse.
Des états apparaissent autour de la Mer Rouge et du golfe d'Aden.
Première production significative de fer en Chine ; fabrication de la fonte.
- 539 Les Perses conquièrent l'empire néo-babylonien.
- 538 Cyrus II de Perse autorise le retour des Juifs déportés à Babylone.
- 535-484 Héraclite d'Éphèse (Ionie). Philosophe présocratique.
- 525 Le roi perse Cambyse II conquiert l'Égypte.
Début de la domination perse en Égypte, dynastie XXVII.
- 525-456 Eschyle, dramaturge grec.
- 520 Naissance de Parménide à Élée (Grande Grèce). Philosophe présocratique (École éléatique).
- 521 Splendeur de l'empire perse sous Darius Ier le Grand.
- 516 Reconstruction du temple de Jérusalem.
- 510 Fondation de la république à Rome.
- 505 Établissement de la démocratie à Athènes par Clisthène.
- 503 Route royale de Perse qui relie Sardes à Suse. Darius finit le canal qui unit le Nil à la Mer Rouge.
- 500 Les Romains créent l'alphabet latin en adaptant les alphabets étrusque et grec.
Pythagore enseigne le concept abstrait des nombres et des figures géométriques, l'algèbre, la géométrie et découvre les nombres irrationnels.
Début de la période grecque classique.
- 499 Darius Ier écrase les révoltes des cités grecques d'Asie Mineure.
- 498 Principe du système monétaire en Chine.
L'Égypte commence à utiliser un abaque de comptes en bois et en fil de fer.
- 495 Âge du fer en Afrique subsaharienne.
Début de la culture Nok au nord du Nigéria.
Système des castes en Inde.
- 494-429 Périclès, politique et stratège athénien. Sous son gouvernement, Athènes devint le centre éducationnel et culturel de la Grèce Antique.
- 490 Les Athéniens battent les Perses à la bataille de Marathon.
- 488 Naissance de Zénon d'Élée (Grande-Grèce). Philosophe présocratique connu pour ses paradoxes et sa méthode de démonstration : la réduction par l'absurde.
- 486 Xerxès Ier accède au trône de Perse.
- 484 Xerxès Ier pille Babylone, enclenchant la décadence finale de la ville.
- 480 Les Grecs battent les Perses à la bataille de Salamine.
Naissance de Phidias, peintre, sculpteur et architecte athénien.

- Naissance de Philolaos de Crotona (Grande-Grèce). Philosophe pythagoricien du Ve siècle.
- 478 Fondation de la Confédération de Délos (ligue athénienne), qui deviendra plus tard Persépolis, la porte de Xerxès donnant sur l'empire athénien.
- 460 Le parchemin remplace les tablettes de bois, dans les documents perses écrits en araméen.
- 460-370 Démocrite d'Abdère (philosophe présocratique). Il est, avec son maître Leucippe, considéré comme le fondateur de l'atomisme.
- 450 Seconde phase de l'Âge du fer appelée culture de La Tène, en Europe Centrale et Occidentale.
- 432 Achèvement du Parthénon et de l'Acropole. Athènes atteint sa plus grande splendeur.
- 431-404 Guerres du Péloponnèse : Sparte défait Athènes.
- 424 Darius II de Perse monte sur le trône.
- 403 Début en Chine de la période des "Royaumes Combattants".
- 400 Colonisation celte dans le nord de l'Italie.
Carthage domine la Méditerranée orientale.
- 390 Les Celtes pillent Rome.
- 358 Artaxerxès III monte sur le trône de Perse.
- 350 La Chine invente l'arbalète.
- 338 Les Macédoniens continuent à dominer les Grecs à la bataille de Chéronée.
Philippe II de Macédoine unifie la Grèce et projette l'invasion de la Perse.
- 336 Philippe est assassiné. Alexandre III le Grand lui succède sur le trône de Macédoine.
Darius III est roi de Perse.
- 334-326 Alexandre le Grand envahit l'Asie Mineure, conquiert la Perse et une partie de l'Inde.
Débuts de l'hellénisme en Asie.
- 332 L'Égypte se soumet à Alexandre le Grand ; domination macédonienne.
- 331 Fondation d'Alexandrie d'Égypte.
- 330 Mort de Darius III, dernier empereur achéménide de Perse. L'empire est soumis par Alexandre le Grand.
- 323 Mort d'Alexandre le Grand et démantèlement de son empire.

Relation entre les cultures : traitement et assimilation des peuples conquis

Nous avons déjà parlé de l'influence réciproque entre les diverses cultures du monde antique, qui pour diverses raisons (d'échange, de commerce, de conquêtes, etc.) se sont relationnées entre elles. La question du traitement et de l'assimilation des peuples conquis peut nous apporter un point de vue additionnel sur ces relations entre cultures.

Du traitement réservé aux peuples conquis dans l'Inde védique, nous n'avons pas de preuves directes. Il semblerait que leurs biens et leur mode de vie ne connurent pas beaucoup de bouleversements, puisqu'ils n'avaient d'autre obligation que le paiement d'un tribut au conquérant. À la longue, de tels peuples furent absorbés dans le système social des conquérants comme des êtres inférieurs, c'est-à-dire comme *shoûdras*. Il arriva aussi, dans des cas plus extrêmes, que l'ennemi vaincu devienne domestique à perpétuité (*dasa*). Ces gens étaient pratiquement des esclaves, mais toujours dans une servitude domestique, très modérée dans la théorie et dans la pratique.

Le traitement des peuples conquis dans les éternelles guerres entre états féodaux chinois empira avec le temps. Finalement, la victoire se mesura au nombre de têtes ennemies coupées. Il y a aussi des exemples de peuples vaincus qui furent déplacés.

La Mésopotamie maintint d'innombrables survivances de la phase précoce de la cité-état, qui avait été le point de départ des grands empires. Mais les rois assyriens, suivant l'exemple des souverains qui les avaient précédés, aspirèrent à créer un grand organisme politique où ils seraient "Rois des Quatre Parties [du Monde]", avec un pouvoir qui s'étendra dans toutes les directions. De fait, ils essayèrent de devenir les souverains de tout le monde connu ; le rêve des Sargonides n'apparaissant déjà plus comme une impossibilité absolue. Mais leur empire connut des périodes d'expansion suivies de réactions et de phases de stagnation. Ceci en raison de la cruauté extrême dont ils firent preuve. Se vengeant d'une manière terrible des ennemis et détruisant leurs biens, ils ne s'avisèrent pas qu'à la guerre succède une période de pacification et de reconstruction durant laquelle vainqueurs et vaincus doivent coopérer. C'est la raison pour laquelle leurs ennemis, les Élamites, Urartéens, Chaldéens et d'autres ne laissèrent échapper aucun moment favorable à une rébellion qui leur permettrait de recouvrer leur liberté. Le fait que, malgré tout, l'empire survécut de nombreux siècles est principalement dû à l'incapacité de leurs turbulents sujets à s'organiser contre lui en coalitions compactes.

Les peuples asservis étaient déjà habitués à la soumission et ce fut leur propre manque de cohésion et leur incapacité à agir ensemble, qui permit que se forme le si vaste empire des Mèdes et des Perses. Ceux-ci profitèrent de l'expérience de leurs prédécesseurs, et leur ambition de domination universelle s'accompagna d'un sens rare de modération, de tolérance et d'humanité. Les Macédoniens continuèrent et perfectionnèrent les méthodes établies par les Perses.

Même si l'intention n'était pas mise à ce que la culture des peuples soumis s'ajuste à une forme commune, les Perses parvinrent néanmoins à avancer en ce sens en promouvant une uniformité qui surgit spontanément. Elle fut le résultat de leur organisation centripète sur le plan fiscal, juridique et militaire, ce qui permit que tous les peuples maintiennent leurs institutions caractéristiques, tout en les encourageant à imiter leurs maîtres. À côté des idiomes indigènes, l'araméen se propageait pour devenir la langue commune. Quant à la religion, la politique perse favorisa également la cohésion, du fait qu'elle ne persécuta pas les pratiques des autres peuples. Toujours sur le plan religieux, le Grand Roi essaya aussi d'occuper la place des monarques destitués et d'entrer en contact direct avec les cultes des peuples conquis.

Un autre facteur unificateur fut l'abolition des frontières intérieures qui rendaient le commerce

difficile, ainsi que le perfectionnement des communications qu'amena la construction de grandes routes. Le roi maintint une série d'anciennes capitales et y résida tour à tour. Mais, plus que tout, l'union fut favorisée par l'effort entrepris pour assurer la paix, la prospérité et la justice, et ce, par tous les moyens dont dispose un gouvernement pour les procurer. Bien que l'empire perse ait été très supérieur, dans ses concepts fondamentaux, à ses prédécesseurs au Moyen-Orient, il eut aussi des vices et des faiblesses qui accélèrent sa chute. Le nivellement de la culture, la langue et la religion progressèrent avec une lenteur excessive, entre autres choses parce que les zones désertiques séparaient certaines régions des autres et rendaient difficile la cohésion des habitants. La tendance à amasser des métaux précieux en retira une énorme quantité de la circulation, ce qui fut préjudiciable au commerce ; l'emploi de l'or en diplomatie fut d'un recours facile mais dangereux pour maintenir le pouvoir de l'empire.

En comparaison à ces empires orientaux, dont les systèmes, bien qu'imparfaits, étaient manifestement en train de se perfectionner, le monde occidental contemporain était encore dans une phase plus primitive d'organisation politique. Les tribus étaient en train de se désintégrer pour former des cités-états. Déjà, entre les IX^e et VII^e siècles av. J.-C., quelques-unes de ces cités commencèrent à exercer une hégémonie sur les régions frontalières. Ceci correspondit souvent à une phase intermédiaire, au cours de laquelle plusieurs cités-états s'unirent en fédérations. Ces unions furent généralement religieuses, destinées à promouvoir le culte commun de quelque divinité et, seulement plus tard, elles devinrent politiques, lorsque ces cités réussirent à s'imposer à d'autres.

Les rivalités que générèrent ces changements se reflétèrent dans la vie et les relations extérieures des ligues en question. Les plus célèbres de la Grèce asiatique furent les cités ioniennes autour du temple de Poséidon Héliconios, et celles de cités doriennes autour du sanctuaire d'Apollon Triopios à Cnide. Dans les îles d'Égée, le centre principal fut le temple d'Apollon à Délos.

Quant aux cités d'Argolide, elles s'unirent avec le temple de Poséidon dans l'île de Calauria. Les ligues sacrées les plus connues dans le reste de la Grèce furent celles qui eurent pour centre les temples de Zeus à Olympie et à Dodone, et d'Apollon à Thermos. Au cours de sa lutte continue pour imposer l'hégémonie dans le Péloponnèse et aider les oligarchies contre les tyrans, Sparte s'assura le pouvoir (la dominance) sur les Jeux Olympiques. Ceci lui permit de créer la plus grande organisation fédérale connue en Grèce avant 500 av.J.-C., la Ligue du Péloponnèse. Les états individuels souscrivirent un pacte de fédération avec Sparte, en conservant leur autonomie. L'unique organe commun était une assemblée fédérale composée de délégués des états alliés ; Sparte détenait le commandement de l'armée, composée de contingents envoyés par tous les alliés.

Certaines régions de Grèce, notamment le nord-est, se maintenaient dans des conditions archaïques, avec une vie politique ajustée aux normes tribales. Leur organisation dut être très semblable à celle des peuples italiques qui avaient initié un système avec des centres forts qui contenaient une partie de la population, alors que l'autre partie continuait à vivre dans des villages. Les Étrusques créèrent des cités-états assez tôt. Plus tard, ils parvinrent à la phase où elles s'organisèrent en ligues. Les principales furent : une en Étrurie, les deux autres en Campanie et dans la vallée du Pô, où à partir du VII^e siècle av.J.-C., les Étrusques avaient établi un empire hors de Toscane. Mais ces ligues n'encourageaient pas l'unité politique, du moins dans la période que nous étudions, puisque les cités continuèrent à appliquer leurs propres règles d'action et à se diviser en groupes rivaux.

Dans leurs colonies, les Grecs établirent des hégémonies de plus vastes dimensions, mais elles furent généralement de courte durée, à cause des rivalités qui surgirent et du fait de l'importance des distances entre les métropoles et les colonies. La relation entre Corinthe et ses colonies en est un bon exemple : les colonies de la côte ionienne, étroitement liées à la

cité-mère, et celles très éloignées d'elle, situées sur la côte occidentale de l'Italie.

Signalons un phénomène analogue entre les colonies ph niciennes du nord de l'Afrique, d'Espagne et des îles de la Méditerranée occidentale. Elles dépendaient à l'origine de Tyr, mais quand celle-ci perdit sa propre indépendance, les communications avec la Phénicie furent interrompues. Les cités furent alors réorganisées en un empire unifié par Carthage.

Relations internationales

Il existe une certaine quantité de preuves des alliances politiques effectuées à cette période, soit au terme de guerres, soit pour la formation de coalitions ou encore pour établir des accords relatifs aux sphères d'actions sur terre et en mer. En voici quelques exemples :

-  troite coalition contre Salmanazar III conclue en 853 av. J.-C. entre les rois de Damas, Hamath [Epihania] et le pays hittite, pour l'union des peuples phéniciens, d'Israël, les Ammonites et l'Égypte ;
- Pacte d'alliance pour le partage de l'Assyrie, effectué en 608 av. J.-C. entre le roi néo-babylonien Nabopolassar et Cyaxare de Médie, avec l'établissement de liens matrimoniaux ;
- Accord d'entraide militaire en 600 av. J.-C., entre Alyatte II de Lydie et les cités grecques asiatiques de Milet, Colophon et Pri ne ;
- Paix de 585 av. J.-C. entre les rois Alyatte de Lydie et Cyaxare de Médie après une guerre indécise ;
- Accord de 569 av. J.-C. entre Amasis d'Égypte et la cité grecque de Cyrène ;
- Ententes auxquelles parvint Cr sus de Lydie entre 555 et 550 av. J.-C. avec Éphèse, Nabonide de Babylonie, Amasis d'Égypte et Sparte ;
- Alliance de 545 à 540 av. J.-C. entre Cyrus de Perse et Milet ;
- Accord de 533-532 av. J.-C. entre Amasis d'Égypte et Polycrate de Samos ;
- Pacte de 526 av. J.-C. entre le perse Cambyse II et les Arabes du Sinaï.

Nous connaissons aussi de nombreux traités entre villes grecques, tout autant que ceux établis à l'ouest entre Carthinois,  trusques, Massiliens, etc.

Concomitance historique (Notes de l' cole, chapitre V-2002-2004, matériel inédit)

  certains moments historiques, se sont produites des situations très semblables, dans lesquelles les cultures ont répondu de manière similaire, bien qu'elles n'étaient pas en contact et qu'on a prouvé qu'elles ne le furent que bien plus tard.

Ce furent parfois des réponses à des situations limites ou, dit autrement, certains systèmes de tensions semblables produisirent les mêmes réponses et les mêmes mythes.

Par ailleurs, il existe des cas de concomitances historiques, de phénomènes de simultanéité, comme l'apparition de personnages extraordinaires dans un laps de temps très court (notamment pendant la période que nous considérons : entre 700 et 500 ans av. J.-C.). Bouddha, Lao Tseu, Confucius, Zarathoustra et Pythagore (qui reçut l'influence de l'Égypte, de la société crétoise, ainsi que de celle d'Asie Mineure), font leur apparition en tant que "fondateurs", et pourtant, il n'est pas clair pourquoi. En effet, le fait est frappant parce qu'il s'agit de contextes culturels très différents, à des moments historiques différents et qu'ils se donnent au sein de structures sociales distinctes :

- dans l'aire de Bouddha, il s'agit de principautés ;
- dans l'aire de Zoroastre, c'est un empire ;
- dans l'aire de Pythagore, il s'agit d'îles-cités ou de cités-états.

En réalité, nous ne parlons pas de religion parce qu'aucun d'eux ne fut le fondateur d'une religion. En revanche, on peut dire qu'ils ont été les fondateurs de courants spirituels.

Il semblerait bien plus que ces phénomènes soient une étrangeté de la conscience humaine. S'agit-il d'irruptions, de sauts accumulatifs de la conscience humaine ?

L'explication qui semble la plus plausible est qu'en des moments de grande nécessité et dans des conditions déterminées, se produisent ces phénomènes ou apparaissent des personnages dont l'influence perdure jusqu'à nos jours. La réponse qui surgit dans des situations de crise possède des caractéristiques similaires, indépendamment du lieu géographique ou du moment culturel que l'on vit.

Tous ont une influence qui perdure jusqu'à aujourd'hui.

Le pythagorisme, par exemple, a eu une très grande importance bien qu'il fut une petite école. Tant le Christianisme que l'Islam, ayant déjà notion de ces Anciens, ont clairement connu l'influence pythagoricienne.

Chapitre II

Les philosophes présocratiques

Les premiers pas en philosophie en Occident

Les Grecs qui vécurent dans les colonies de la Grande-Grèce, d'abord en Asie Mineure puis dans la péninsule Italique, étaient destinés à occuper dans la pensée philosophique d'Occident, la même prééminence que dans la science pure, du fait de leur remarquable capacité à passer de l'étude empirique des faits et phénomènes, à l'étude rationnelle et abstraite de la nature essentielle de ces événements. Grâce à leurs voyages, ils sont parvenus à connaître les côtes des trois continents qui s'ouvrent sur la Méditerranée et ses mers intérieures. Ils y rencontrèrent les peuples et les cultures qui s'y trouvaient, auxquels ils devaient leurs antécédents et sur le sol nourricier desquels ils se développèrent. D'autre part, ils possédèrent eux-mêmes à ces époques, une riche expérience politique et sociale, sous les règnes de rois, d'aristocraties et de tyrannies.

Ils n'étaient pas limités par des castes religieuses qui se seraient appropriées la science et la philosophie ; ainsi, ces domaines étant ouverts à leurs intelligences, ils profitèrent de la liberté d'idées qui permettait les plus audacieuses pensées. Impulsés vers le développement du raisonnement et la création de systèmes de logique, ils eurent moins de goût pour les applications pratiques de l'étude scientifique (même s'ils apprirent et perfectionnèrent ces applications dans tous les domaines) que pour leur raffinement théorique, ce qui leur permit d'expliquer les choses et les phénomènes comme un ensemble rationnel.

Les premiers philosophes des colonies grecques progressèrent par deux chemins distincts. Dans la recherche d'un principe directeur du monde réel, une école attribua une importance prédominante au matériel avec lequel les choses se font et obtiennent vie. L'autre école s'appuya sur les formes qui font que les choses se différencient entre elles.

Sources de la philosophie présocratique

Les fragments de la pensée des philosophes présocratiques sont conservés dans les citations des auteurs anciens, depuis Platon au IV^e siècle av. J.-C. jusqu'à Simplicius au VI^e siècle apr. J.-C., et, en de rares occasions, chez les auteurs byzantins tardifs, comme Jean Tzétzès. La date d'une citation n'est naturellement pas un gage sûr de l'exactitude de sa source. Ainsi, Platon se montre extraordinairement négligent dans ses citations de tout type de sources, il mélange fréquemment citations et paraphrases et, bien souvent, son attitude envers ses prédécesseurs n'est pas très objective, mais plutôt pleine d'humour et d'ironie. En revanche, le néoplatonicien Simplicius, qui vécut un millénaire après les Présocratiques, fit des citations de toute évidence fidèles, en particulier de Parménide, d'Empédocle, d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonia. Aristote a noté, en comparaison des autres auteurs, assez peu de citations directes, et sa valeur principale réside dans son caractère récapitulatif et critique des penseurs précédents. Outre Platon, Aristote et Simplicius, on peut souligner comme importantes pour leurs extraits littéraux, les sources suivantes : Plutarque, Sextus Empiricus, Clément d'Alexandrie (tous les trois du II^e siècle apr. J.-C.), Hyppolite (III^e siècle apr. J.-C.) et son contemporain Diogène Laërce, entre autres.

Les précurseurs de la cosmogonie philosophique

Dans les références homériques apparaît déjà une conception populaire de la nature du monde, qui peut se comprendre de la façon suivante : le ciel est une demi-sphère solide,

semblable à un bol, ou mieux, à une voûte. Le ciel couvre la terre plate. La partie inférieure de l'espace entre la terre et le ciel jusqu'aux nuages y compris, contient du brouillard. Sous sa superficie, la terre est largement étendue vers le bas et elle plonge ses racines dans le Tartare ou sur lui. Le circuit du Tartare est ferme et inflexible comme le ciel ; sa symétrie est aussi reflétée dans l'équidistance entre le ciel et la superficie de la terre et la superficie de celle-ci et ses racines. Il existait une certaine variété d'idées sur la relation entre Hadès, Érebe et le Tartare, bien que celui-ci soit, sans aucun doute, la partie la plus basse de l'inframonde. La conception selon laquelle un fleuve entoure la terre peut avoir pris origine dans les grandes civilisations riveraines d'Égypte et de Mésopotamie. De ces civilisations, Thalès adopta probablement son idée que la terre flotte sur l'eau. La terre qui surgit d'une extension indéfinie d'eau primitive continue à être entourée d'eau, circonstance qui semble offrir un motif plausible pour la formation du concept grec d'Océan.

La cosmogonie hésiodique et la séparation de la terre et du ciel

Les œuvres d'Hésiode, *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours* furent probablement composées au début du VII^e siècle av. J.-C., et de nombreux thèmes que les Orphiques et d'autres développèrent, en portent une nette influence sur de nombreux aspects. Ils appartiennent cependant à une tradition d'idées populaires qui n'analyse pas le monde et son développement et qui trouve une expression occasionnelle chez Homère. Voici quelques passages de la *Théogonie* d'Hésiode :

"Au commencement naquit Chaos, puis Gaia (la Terre) à la large poitrine, demeure sûre de toutes choses pour toujours, ensuite le sombre Tartare dans un recoin de la terre d'amples chemins et Eros, le plus beau des dieux immortels, qui détend les corps et qui s'emparant du cœur de tous les dieux et de tous les hommes, triomphe de leur esprit et de leur sage volonté. Du Chaos sortit Érebe et la Nuit obscure. De la Nuit, naquirent à leur tour l'Éther et le Jour qui les conçut en s'unissant d'amour avec l'Érebe. Gaia (la Terre) enfanta d'abord, égal à elle-même, Uranus, couronné d'étoiles afin qu'il la couvrit toute entière et qu'elle offre aux bienheureux immortels une demeure toujours tranquille. Elle créa les hautes Montagnes, gracieuses retraites des divines nymphes, qui habitent les monts aux gorges profondes. Sans goûter à l'amour désiré, elle engendra Pontus, la stérile mer aux flots bouillonnants, et ensuite, en s'unissant avec Uranus, elle fit naître l'Océan aux gouffres immenses, Céus, Créus, Hypériorion et Japet ..."

"La terre entière, les flots de l'océan et la mer stérile bouillonnaient ; une brûlante vapeur enveloppait les Titans, fils de la terre ; la flamme immense s'élevait dans l'éther divin, et les yeux des plus braves guerriers étaient aveuglés par l'éblouissant éclat de la foudre et du tonnerre. Le vaste incendie envahit le Chaos. Les regards semblaient voir, les oreilles semblaient entendre ce désordre comme si Gaia (la Terre) et le grand Uranus (le Ciel) s'entrechoquaient dans un fracas semblable à deux géants se dressant dans un belliqueux tumulte ..."

"L'auguste ciel désirait ardemment pénétrer la terre et le désir de la terre s'empara de lui pour réaliser l'union. La pluie tomba de son lit céleste et féconda la terre ; celle-ci généra pour les mortels, les pâtures pour ses troupeaux et l'aide de Déméter."

"Là sont tracées avec ordre les premières limites de la sombre terre, du ténébreux Tartare et du stérile Pontus, limites fatales, impures, abhorrées même par les dieux ! Gouffre immense ! Le mortel qui oserait en franchir les portes ne pourrait au bout d'une année en toucher le fond ; il serait entraîné çà et là par une tempête que remplacerait une tempête plus affreuse encore. Ce prodigieux abîme fait horreur aux dieux immortels. C'est là que le terrible palais de la Nuit obscure s'élève couvert de noirs et épais nuages."

"Là, on voit des portes de marbre et un seuil d'airain, inébranlable, fixé par des racines sans fin et construit de lui-même. À l'entrée, loin de tous les dieux, demeurent les Titans, par delà le sombre Chaos."

La séparation de la terre et du ciel dans la littérature grecque

"Et il n'est pas mien mais de ma mère le mythe de comment le ciel et la terre étaient une seule forme ; et comment, après qu'ils se soient séparés en deux parties, ils générèrent toutes les choses et les firent apparaître ; arbres, oiseaux, bêtes, les êtres que la mer salée nourrit et la race des mortels." (Euripide, de "Mélanipe la sage")

"Donc dans la composition originale de l'univers, le ciel et la terre avaient une seule forme, pour avoir mélangé leur nature ; ensuite, leurs corps séparés l'un de l'autre, le monde reçut toute la disposition que nous lui voyons..." (Diodore)

"Il chantait comment la terre, le ciel et la mer, précédemment unis entre eux en une seule forme, se séparèrent les uns des autres raison d'un conflit destructif ; et comment les étoiles, la lune et les chemins du soleil ont pour toujours, dans l'éther, une limite ferme." (Apollonios de Rhodes)

Le mythe de la mutilation dans la "Théogonie"

"Ensuite quand de Gaia et d'Uranus naquirent les fils les plus redoutables, ils devinrent dès le commencement odieux à leur propre père. À mesure qu'ils naissaient, loin de leur laisser la lumière du jour, Uranus les cachait dans les flancs de Gaia et se réjouissait de cette action dénaturée. Gaia immense gémissait, profondément attristée, lorsque enfin elle médita une cruelle et perfide vengeance... Après avoir caché Chronos dans une embuscade, elle remit en ses mains la faux aux dents tranchantes et lui expliqua sa ruse tout entière. Le grand Uranus arriva, amenant la Nuit, et animé du désir amoureux, il s'étendit sur Gaia de toute sa longueur. Alors son fils, sorti de l'embuscade, le saisit de la main gauche, et de la droite, agitant la faux énorme, longue, acérée, il s'empressa de couper l'organe viril de son père et le rejeta derrière lui pour qu'il soit emporté au loin..."

(Les gouttes de sang fécondèrent Gaia et engendrèrent les Furies, les Géants et les nymphes qu'on appelle Méliès. Les parties génitales tombèrent dans la mer et de son écume naquit Aphrodite.)

Cosmogonie Orphique

Quelques variations cosmogoniques furent attribuées aux "Orphiques", qui associèrent des éléments procédant du culte d'Apollon (en tant que purificateur) aux croyances thraces sur la réincarnation. Ce n'est qu'à partir du VI^e siècle av. J.-C. que l'on commence à avoir des écrits sur le Mouvement orphique, qui introduisit une vision religieuse complètement opposée à la vision traditionnelle centrée sur les dieux olympiens chantés par Homère. De fait, les mythes de ce courant se concentraient sur deux figures qui n'appartiennent pas au monde homérique : Orphée et Dionysos.

Les Orphiques croyaient que l'âme pouvait survivre si elle restait pure. Ils élaborèrent une mythologie ayant Dionysos pour figure centrale. Orphée, le Thrace, avec sa pureté sexuelle, ses pouvoirs musicaux et sa faculté de prophétie après la mort, représentait la combinaison des deux éléments. De telles croyances orphiques furent recueillies en narrations sacrées au III^e siècle av. J.-C. Cependant, il est possible que soit apparue auparavant, une religion propre et bien définie, base de ces croyances. Il existait déjà des écrits attribués à Orphée, à Musée et à Épiménide au IV^e siècle av. J.-C. Il se peut qu'il n'y ait pas eu un corps de

croyances exclusivement orphiques à l'âge archaïque. Cependant, c'est à cette époque qu'Orphée commence à être considéré comme saint patron de rites et de normes rituelles de vie et de mort, et en son nom Musée, son légendaire disciple, fut associé à la littérature théogonique de cette période.

Dans le monde grec, surtout en Occident, s'étaient généralisées des croyances en la réincarnation. Leurs fidèles s'appelaient eux-mêmes Orphiques ainsi que Bacchantes, déjà au V^e siècle av. J.-C. D'autres éléments ont très certainement une origine postérieure et font fréquemment preuve d'une connaissance des détails du culte et de l'iconographie orientale. Il est possible que Chronos, le Temps, comme figure cosmogonique primaire, dérive du *Zvran Akarana* iranien (le temps sans fin). Le "Temps" est un concept cosmogonique très élaboré dans le *Timée* de Platon ; Phérécide de Syros, au VI^e siècle av. J.-C. le personnifia, bien qu'il soit possible qu'il n'ait pas eu de profonde signification abstraite. Son origine orientale dans les versions orphiques est attestée par sa forme concrète de serpent ailé polycéphale. Des monstres multiformes semblables, qui se différencient des fantaisies plus simples comme les centaures et les gorgones, ont à l'origine un caractère oriental, spécialement sémitique. Ils commencèrent à apparaître dans l'art grec vers l'an 700 av. J.-C. L'art minoen avait aussi ses monstres, surtout des divinités à tête de chien et d'autres reproductions thériomorphes.

Pour les Orphiques, Dionysos est le protagoniste du drame divin qui a donné lieu à la formation de l'Univers. La cosmogonie orphique considère une série de générations divines, comme chez Hésiode. Le cosmos est en transformation continue et à chaque étape de son développement correspondent des races de dieux et des races d'hommes.

Le désordre qui existe dans l'être humain correspond au désordre qui existe encore dans l'univers. Mais, cet état de choses se terminera à l'arrivée du nouveau Dionysos. L'enfant divin, ressuscité, apportera le commencement d'un nouvel âge du monde. Dans les spéculations orphiques, existe l'idée du grand cycle temporel, avec le retour de toutes choses à l'état de perfection originelle et de renouvellement du monde.

Vers une philosophie

La transition des mythes à la philosophie, du *muthos* au *logos* comme on l'a dit parfois, est beaucoup plus radicale que ce que suppose un processus de des-personnification ou de des-mythification, entendu comme un rejet de l'allégorie et comme une espèce de déchiffrement ; beaucoup plus radicale que ce qui pourrait être impliqué dans une mutation quasi-mystique de modes de penser, du processus intellectuel lui-même. Cette transition est davantage liée à un changement politique, social et religieux qu'à un changement purement intellectuel réalisé en dehors de la société traditionnelle fermée (qui, sous sa forme d'archétype, est une société orale, dans laquelle la narration de contes est un instrument important de stabilité et d'analyse). Elle est dirigée vers une société ouverte, dans laquelle les valeurs du passé perdent de leur importance et la communauté elle-même et sa tendance expansive génèrent des opinions radicalement nouvelles.

Ce type de changement se produisit dans les colonies grecques entre le IX^e et le IV^e siècle av. J.-C. On peut dire que la philosophie naquit au VI^e siècle av. J.-C., en pays ionien, dans ses cités commerçantes maritimes, très riches à cette époque. La croissance de la *polis*, la cité-état indépendante, hors des structures aristocratiques antérieures, liée au développement des contacts avec l'étranger et à un système monétaire, transformèrent la vision hésiodique de la société et rendirent les anciens archétypes des dieux et héros obsolètes, sauf quand il s'agissait du domaine religieux.

Les sociétés spéculatives et cosmopolites d'Ionie (les premiers philosophes de la Grande-Grèce étaient des émigrés ioniens) et de Milet se dédièrent, sans trop s'éloigner des mythes et de la religion, à structurer un modèle plus ample et rationnel du monde.

Les penseurs ioniens

Les premières tentatives entièrement rationnelles pour décrire la nature du monde se firent en Ionie. Là, s'allièrent, du moins pour un temps, la prospérité matérielle et des opportunités particulières de contact avec d'autres cultures – avec les Sardes, par exemple, par voie terrestre et avec Pont-Euxin et l'Égypte par voie maritime –, avec une solide tradition culturelle et littéraire qui date de l'époque d'Homère. En l'espace d'un siècle, Milet enfanta Thalès, Anaximandre et Anaximène. Chacun d'eux se caractérisa par la considération d'un unique principe matériel et sa distinction constitua le pas le plus important dans l'explication systématique de la réalité. Cette attitude correspondait clairement à un développement du rapprochement de la nature par la voie de la génération ou de la généalogie, dont l'exemplification apparaît dans la *Théogonie* d'Hésiode que nous avons décrite dans le chapitre précédent.

Pour pénétrer le sens de la pensée de ces philosophes, il faut rechercher les problèmes qu'ils traitèrent effectivement. Il s'agissait de problèmes de technique scientifique, surtout, tout ce qui concernait la nature et la cause des météorites, ou des phénomènes astronomiques : tremblements de terre, vents, pluies, éclairs, éclipses, ainsi que des questions générales de géographie à propos de la forme de la Terre et des origines de la vie terrestre. De ces techniques scientifiques, les Ioniens ne firent finalement que propager ce que les civilisations mésopotamienne et égyptienne leur avaient transmis. Les Babyloniens étaient des observateurs du ciel ; de plus, conformément à leur cadastre, ils dressaient des plans de villes et de canaux ; ils tentèrent même de dessiner une mappemonde.

Quant aux arts mécaniques, toute la Grande-Grèce présente, entre les VII^e et V^e siècles av. J.-C., un développement très riche et varié, duquel les philosophes ioniens ont été témoins et en lequel ils voyaient la supériorité de l'homme dans son activité technique. Selon Anaxagore, l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il possède des mains, et que la main est l'ustensile par excellence et le modèle de tous les ustensiles.

L'originalité des Ioniens semble avoir consisté dans le choix d'images puisées dans les arts ou l'observation directe. Dans toutes leurs analogies, il y a un grand désir de comprendre les phénomènes inaccessibles, grâce à leur mise en relation avec des faits plus familiers, et toujours avec la plus grande précision imaginative possible, qui n'admet aucun plan de mystères.

Thalès de Milet

Selon la tradition, Thalès, qui fut le premier physicien grec ou chercheur de la nature des choses comme un tout, prédit une éclipse qui eut lieu en 585 av. J.-C. On peut donc supposer que son activité se développa peu avant le début du VI^e siècle. L'histoire de l'origine phénicienne de Thalès - mentionnée uniquement par Hérodote - trouva ensuite une grande résonance pour appuyer la théorie très répandue des origines orientales de la science grecque. On signale aussi que Thalès avait attiré l'attention des Milésiens sur l'utilité de la Petite Ourse pour la navigation, ce dont se prévalaient antérieurement les Phéniciens.

Il est probable que Thalès ait été grec comme la majorité des Milésiens. Thalès prédit des solstices et il observa que leur cycle n'était pas toujours régulier. Pour prouver cette idée, il suffisait d'une série suffisamment vaste d'observations qui pouvaient se réaliser avec un

marqueur de solstice. On pouvait ainsi indiquer la situation du soleil à ses points les plus au nord et les plus au sud pendant une année, par exemple les solstices d'été ou d'hiver. Il suffisait alors d'utiliser un *gnomon* ou tige verticale fixe, au moyen de laquelle on pouvait enregistrer avec exactitude la longueur de l'ombre du soleil.

"Hiéronyme [de Rhodes] déclare qu'il (Thalès) mesura aussi les pyramides grâce à leur ombre, après avoir observé le moment où la longueur de notre ombre est égale à notre taille." (Diogène Laërce).

"On dit qu'il n'a laissé aucun écrit, à part "L'Astrologie navale." (Simplicius).

Cosmologie

1) *La terre flotte sur l'eau, qui est, d'une certaine manière, la source de toutes choses.*

Aristote (Métaphysique, A 3) : *"la plupart des premiers philosophes estimaient que les principes de toutes choses se réduisaient aux principes matériels. Ce à partir de quoi sont constituées toutes les choses, le terme premier de leur génération et le terme final de leur corruption – alors que, la substance demeurant, seuls les états changent – c'est cela qu'ils tiennent pour l'élément et le principe des choses [...], puisque cette nature est à jamais conservée. Car il doit exister une certaine nature unique ou bien plusieurs, dont sont engendrées toutes les autres alors que celle-ci se conserve. Cependant tous ne sont pas d'accord sur le nombre et la forme d'un tel principe. Pour Thalès, le fondateur de cette conception philosophique, ce principe est l'eau (c'est pourquoi il soutenait que la Terre flotte sur l'eau), peut-être admit-il cette théorie en constatant que toute nourriture est humide et que le chaud lui-même en tire génération et vie (or, ce dont procède la génération est principe de toutes choses) ; voilà ce qui le conduisit à admettre cette théorie, et aussi le fait que les semences de toutes choses ont une nature humide ; de telle sorte que l'eau est pour les choses humides le principe de leur nature."*

À part la critique et la conjecture propre à Aristote, on lui a attribué deux propositions : 1) la terre flotte sur l'eau ; 2) l'eau est le "principe" de toute chose, par exemple le matériel constitutif à l'origine des choses, qui persiste comme substrat en elles et dans lequel elles se transforment par corruption. Sa conception que la terre flotte ou repose sur l'eau indique l'origine orientale de sa cosmogonie. En Égypte, on concevait généralement la terre sous la forme d'un plan plat dont les bords à ses extrémités reposaient sur l'eau, laquelle remplissait aussi le ciel ; le soleil naviguait le jour dans un navire le long du ciel et sous terre pendant la nuit. Dans l'épique babylonienne de la Création, Apsu et Tiamat représentent les eaux primitives. Apsu continue à représenter les eaux souterraines après que Marduk ait scindé le corps de Tiamat pour former le ciel (avec ses eaux) et la terre.

Dans l'histoire d'Eridu (du VII^e siècle av. J.-C. pour sa version actuelle), au début, "toute la terre ferme était mer". Marduk construisit ensuite un radeau sur la surface des eaux et une hutte en roseau au-dessus qui s'est transformée en terre. Une vision analogue est implicite dans les Psaumes (où le Léviathan est analogue à Tiamat), dans lesquels Yahvé "a étendu la terre sur les eaux" (136, 6), "il l'a fondée sur les mers et affermie sur les fleuves" (24, 2) de la même manière que Tehom est "l'abîme couché en bas" (Genèse XLIX 25), "l'abîme souterrain" (Deut. XXXIII 13). Face à cette profusion de matériel parallèle de l'emplacement de l'eau sous la terre, provenant de l'Est et du Sud-Est, il n'y a rien de comparable en Grèce, sauf Thalès.

La conception grecque d'un fleuve Océan *entourant la terre* n'est pas strictement comparable - bien qu'il soit probable qu'elle fut un développement très antérieur et dans une direction différente - au concept générique du Proche-Orient où la terre apparaît au milieu

des eaux primitives. Très certainement, cette idée n'est pas née au sein des peuples de langue grecque qui vivaient, avant leur migration dans la péninsule grecque, loin de la mer. Nous pouvons donc avancer l'idée qu'ils ont accepté de l'Égypte cet élément de son image du monde.

Il est possible que Thalès ait soutenu que le monde a commencé d'une indéfinie extension d'eau primitive, sur laquelle il continue à flotter et qui est encore cause de certains phénomènes naturels, sans croire pour autant que la terre, les roches, les arbres ou les hommes *sont*, d'une certaine manière, *faits* d'eau ou d'une forme d'eau. D'autre part, il est possible qu'il en ait déduit, conséquence tout à fait nouvelle, que l'eau est un constitutif continu et caché de toute chose.

2) *Mêmes les êtres apparemment inanimés peuvent être "vivants" ; le monde est plein de dieux.*

L'âme, associée à l'haleine (le souffle), au sang ou au fluide spinal, était universellement considérée comme la source de la conscience et de la vie.

Si un homme est vivant, il peut bouger ses membres et bouger ainsi d'autres choses ; s'il meurt, celui-ci s'est définitivement retiré, et "l'âme", qui descend vers l'Hadès, est une simple ombre parce qu'elle a été dissociée du corps et qu'elle ne peut plus continuer à produire vie et mouvement. La mentalité de Thalès a une certaine connexion avec l'animisme pré-philosophique : une certaine classe d'êtres apparemment inanimés sont vivants et possèdent une âme parce qu'ils ont un pouvoir de mouvement limité. Les principales caractéristiques distinctives des dieux sont leur immortalité et le caractère illimité de leur pouvoir, de leur force vitale, qui se projette sur le monde animé et inanimé. Il est possible par conséquent que l'affirmation "toutes les choses sont pleines de dieux", signifie que le monde comme un tout manifeste un pouvoir de changement et de mouvement qui n'est pas humain et que tant par sa permanence que par son ampleur et ses variations, il doit être considéré comme divin.

Anaximandre de Milet

Diogène Laërce, II 1-2 (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^{ème}-7^{ème} éditions, additions de W. Kranz. 12 a 1. dans les paragraphes suivants), citations de G.S. Kirk, J.E. Raven et M. Schofield dans *Les philosophes présocratiques*, version espagnole de Jesús García Fernández, Editorial Gredos, 2^{ème} Édition, Espagne, 1987 : "*Anaximandre déclarait que l'illimité est le principe et l'élément, sans préciser si l'illimité est l'air, l'eau ou toute autre chose... Il est l'inventeur du gnomon et il en posa sur les cadrans solaires en Lacédémone, afin d'indiquer les solstices et les équinoxes ; il construisit aussi des horloges. Il fut aussi le premier à dessiner le contour de la terre et de la mer et il construisit une sphère (céleste).*"

Si Thalès mérita le titre de premier philosophe grec, principalement à cause de son abandon des formulations mythiques, Anaximandre est le premier de qui nous avons des témoignages concrets de son effort de compréhension et de détail pour expliquer tous les aspects du monde de l'expérience humaine. Il était plus jeune que Thalès, bien que probablement de peu. Sa naissance a été calculée et fixée approximativement à 587 av. J.-C. Ce ne fut pas Anaximandre qui découvrit le *gnomon*, mais il est possible qu'il l'ait introduit en Grèce puisqu'il vient d'Égypte ; il en aurait alors reçu la renommée parce qu'il l'a utilisé de manière plus sophistiquée.

Strabon, I, pag. 7 Casaubon... "*Anaximandre, ami et concitoyen de Thalès, fut le premier à publier une carte géographique, tandis que Hécatée de Milet laissa une esquisse dont l'authenticité (l'attribution à Anaximandre) est garantie par le reste de ses autres cartes.*"

Nous devons donc supposer que sa connaissance empirique de la géographie se basait en partie sur les notes des navigateurs qui, à Milet, centre commercial et fondateur de colonies, étaient abondantes et variées.

Simplicius, *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, 24, 13 : "Anaximandre, fils de Praxiadès de Milet, successeur et disciple de Thalès, a dit que le principe et élément de toutes les choses existantes était l'apeiron (qui signifie indéfini ou illimité). Il a été le premier à introduire ce nom de principe matériel. Il dit qu'il n'est ni l'eau, ni rien d'autre de ce qu'on dit être des éléments, mais qu'il est d'une certaine autre nature illimitée, de l'apeiron, dont sont engendrés tous les cieux et tous les mondes qui se trouvent en eux. Ce dont la génération procède pour les choses existantes, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité. Il déclara que la destruction et bien avant la naissance, se produisent depuis le temps infini, parce que tous ont lieu cycliquement."

Il semble qu'Anaximandre appliqua à l'Indéfini les principaux attributs qu'Homère assigna aux dieux, à savoir, l'immortalité et un pouvoir illimité, associé dans ce cas à une extension illimitée. L'Infini est l'illimité en grandeur, ce qui existe sans limites par opposition au monde contenu dans les limites du ciel, puisqu'un tel infini contient les mondes (Théophraste, cité par Simplicius, in Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, pp. 61-66). Cette interprétation s'accorde avec la thèse de la pluralité des mondes, une des thèses d'Anaximandre qui sera reprise par Anaximène. Elle admet l'existence simultanée de plusieurs mondes qui naissent et meurent au sein de l'infini éternel et sans vieillesse. On nous dit que de cet infini naissent les mondes par un "mouvement éternel", c'est-à-dire par un mouvement de génération incessamment reproduit, ayant pour effet de séparer les contraires : le chaud et le froid, puisque ces contraires agissant l'un sur l'autre, produisent tous les phénomènes cosmiques (Saint Hippolyte, *Réfutation des hérésies*, I, 6, cité par Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 66).

Dans le thème des opposés, l'observation des principaux changements de saison influença sans doute Anaximandre. Il expliqua l'échange constant entre des substances opposées au moyen d'une métaphore légaliste, prise dans la société humaine : la prévalence d'une substance aux dépens de son contraire est "injustice" ; arrive alors une réaction au moyen d'un châtement qui restaure l'égalité. Anaximandre ne se référait pas au monde comme totalité et il ne disait pas non plus qu'il fût au centre de l'Indéfini. La terre est pour Anaximandre une colonne cylindrique dont le diamètre à la base est égal à un tiers de la hauteur, et dont la partie supérieure que nous habitons est légèrement enflée ; elle se maintient en équilibre parce qu'elle est à égale distance des confins de l'Univers. Avec ceci, il rompait totalement avec l'idée populaire que la terre devait être soutenue par quelque chose de concret et qu'elle devait avoir des "racines". Sa théorie de l'équilibre fut une avancée brillante vers le domaine des mathématiques et de l'*a priori*.

Quant aux corps célestes, dit Aétius, II 20, 1 : "Anaximandre dit que le cercle du Soleil est vingt-huit fois plus grand que celui de la Terre, qu'il est semblable à une roue de char ayant un moyeu creux, rempli de feu, irradiant de toutes parts, en projetant le feu à travers une petite embouchure comparable au "bec d'un soufflet de forge". Les astres ne seraient alors que la part du feu intérieur qui sort par ces becs ou tubes d'échappement. Les éclipses et les phases de la lune s'expliqueraient par l'obstruction momentanée de ces tubes. On retrouve ici aussi un des héritages babyloniens : une notion du ciel, comme une voûte transpercée de trous dans lesquels les astres sont incrustés, bouchons transparents qui permettent l'irradiation du monde infra-céleste par la pure lumière céleste étendue au-dessus de cette carapace.

Une grande partie de l'astronomie d'Anaximandre est spéculative et aprioriste. Il développe plutôt la symétrie de l'univers, supposée chez Homère et Hésiode, en la précisant davantage. En ce qui concerne les phénomènes météorologiques, nous avons les

témoignages suivants : Hippolyte de Rome, *Réf.* I 6, 7 "Les vents sont engendrés par la discrimination de l'air et de ses vapeurs les plus légères, et leur condensation produit leur mouvement ; la pluie vient de la buée que le Soleil fait sourdre de la terre. Les éclairs se produisent lorsque le vent déchire les nuages en les frappant."

Aétius III 3, 1-2 : (sur le tonnerre, les éclairs, les ouragans et les typhons). "Anaximandre dit que tous ces phénomènes sont dus au souffle de l'air : car lorsqu'il se trouve entouré et comprimé dans un nuage épais et s'en trouve vivement expulsé du fait de sa légèreté et de sa faible densité, alors il y a déchirement du nuage, d'où le bruit et dilatation, d'où la fente lumineuse qui troue l'obscurité du nuage."

Ces passages suggèrent qu'Anaximandre participa à la façon ionienne d'expliquer des phénomènes météorologiques. Les principaux éléments de ce schéma sont : le vent, l'évaporation de la mer et la condensation des masses de vapeur qui forment les nuages. Tous les témoignages à ce propos se basent sur Théophraste dont nous pouvons supposer qu'il n'a pas toujours résisté à la tentation d'apporter des explications "adéquates" quand on n'en trouvait aucune à certains phénomènes naturels.

D'autres sources font référence à la zoogonie et à l'anthropogonie. Aétius, V 19, 4 : "Anaximandre dit que les premiers êtres vivants sont nés dans l'humide, enveloppés par une écorce épineuse (des écailles) ; et que, le temps aidant, ils évoluèrent vers une condition plus sèche et après avoir brisé leur écorce, ils survécurent un court instant."

Plutarque, *Strom.* 2 : "Il dit aussi que l'homme, au commencement, est né de créatures d'espèce différente, parce que les autres êtres vivants sont capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins, et que seul l'homme a besoin d'un long allaitement ; pour cette raison, d'avoir eu sa forme originelle dès le début, il n'aurait pas subsisté."

Hippolyte, *Réf.* I 6, 6 : "Les animaux sont engendrés à partir de l'humide évaporé par le Soleil. Mais l'homme est engendré par un autre animal, plus précisément le poisson, et au commencement ressemblait à un poisson."

Plutarque, *Symp.* VIII 730 E : "Ceci est la raison pour laquelle ils (les Syriens) vénèrent aussi le poisson comme ayant même race et parenté que l'homme, ce qui est meilleure façon de philosopher que celle d'Anaximandre, car il ne se borne pas à affirmer que les poissons et les hommes sont de la même espèce, mais assure qu'au commencement les hommes sont nés dans les poissons et se nourrissaient comme les requins, mais que, devenus ensuite capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins, ils se mirent à marcher et prirent pied sur terre."

C'est là pratiquement toute l'information que nous avons sur les si brillantes conjectures d'Anaximandre sur les origines de la vie animale et humaine. Les premiers êtres vivants sont nés de la boue sous l'effet de la chaleur du soleil. Cette explication est arrivée à se transformer en une interprétation classique. La première tentative connue pour expliquer, de façon rationnelle, l'origine de l'homme fut celle d'Anaximandre. De plus, les principes généraux du développement de la naissance sont semblables : l'humidité est contenue dans un tégument cortical et la chaleur, d'une certaine manière, cause une expansion ou une explosion de la carapace et la libération de la forme complète dans son intérieur. Tous les successeurs d'Anaximandre ne se préoccupèrent pas de l'histoire de l'homme (ils s'intéressèrent davantage à sa condition actuelle) et aucun ne l'a dépassé dans l'ingéniosité méditée de ses théories. Bien que nos sources soient très incomplètes, elles nous montrent que son explication de la nature, bien qu'une des plus anciennes, fut une des plus importantes quant à sa portée, et la plus imaginative de toutes.

Anaximène de Milet

Diogène Laërce, II 3 : *"Anaximène de Milet fut disciple d'Anaximandre et, selon certains, de Parménide. Il a dit que le principe matériel était l'air et l'infini et que les astres ne bougeaient pas sous la terre mais autour d'elle. Il employa une diction ionique simple et concise."*

Théophraste, *ap. Simplicius Phys.* 24, 26 : *"Anaximène de Milet, compagnon d'Anaximandre, dit, comme lui, que la nature sustente est une et infinie, de plus non indéfinie mais définie et il l'appelle air. Elle se distingue dans sa nature substantielle par raréfaction et condensation. En se faisant plus subtile, elle se transforme en feu et en vent, si elle se densifie davantage, en nuages ; si elle se condense plus en eau, après en terre, puis en pierre et le reste des êtres surgit de ces substances. Il rend aussi éternel le mouvement, au moyen duquel naît aussi le changement."*

Théophraste a esquissé les formes principales que l'air adopte comme le résultat de la condensation et de la raréfaction. Il se basait clairement sur l'observation des processus naturels – la provenance de la pluie, des nuages, l'apparente condensation de l'eau en terre, l'évaporation, etc. Tous les Présocratiques acceptèrent ces changements, mais seul Anaximène les expliqua en termes exclusifs de densité d'un unique ingrédient. En prenant l'air comme principe, c'est-à-dire comme commencement primitif, il ne s'écarte pas d'Anaximandre. Il considère l'air comme l'haleine du monde, source éternelle et divine. Le mot air ne fait que préciser la nature de l'infini ; parce que son principe est un air infini (sans limite), d'où naissent toutes choses ; il est comme l'infini d'Anaximandre, animé d'un mouvement éternel.

À ce mouvement éternel, Anaximène a superposé une autre explication de l'origine des choses : l'air, après s'être raréfié, donne naissance au feu, et par des condensations successives, au vent, aux nuages, à l'eau et finalement à la terre et aux pierres. Dans ce dernier ordre de transformations, il considère des phénomènes très concrets et accessibles à l'observation, tels que : la formation des vents dans l'air tranquille et invisible ; la formation de nuages qui deviennent des pluies lesquelles donnent naissance aux fleuves qui déposent des alluvions. Le processus inverse, celui de la raréfaction, est celui qui donne naissance au feu, c'est-à-dire à tous les météores ignés et aux astres (Saint Hippolyte, *Réf.*, I, 4, 1-3).

Anaximène est le dernier des grands penseurs milésiens. La physique des Ioniens est donc une philosophie de la nature de géographes et de météorologues ; mais leur vision de l'ensemble de l'univers ne laisse pas présager les progrès de l'astronomie qui apparaîtront au siècle suivant.

Par ailleurs, à cette physique, dans laquelle n'interviennent que des images sensibles et familières, se superpose un mode d'explication de nature totalement différente : la naissance et la destruction des mondes se régulent selon un certain ordre de justice. Ici apparaît l'idée d'un ordre naturel de succession qui, en même temps, est un ordre de justice : image sociale du monde très répandue parmi les civilisations orientales, et qui jouera un rôle de premier plan dans la philosophie grecque. C'est à cette notion de justice que se réfère, sans doute, le caractère divin que les Ioniens donnent au monde et à la substance primordiale, appelée immortelle et impérissable par Anaximène.

Après les Milésiens, l'ancienne préoccupation pour les problèmes cosmologiques s'est amplifiée et modifiée. Le but primordial fut de donner un nom à une classe unique de substance matérielle qui pourrait être à l'origine du monde déjà différencié. Les successeurs d'Anaximène, Xénophane de Colophon et Héraclite, bien qu'Ioniens eux aussi, s'occupèrent de problèmes nouveaux concernant la théologie et l'unité dans la disposition des choses, plus que de la substance matérielle.

Xénophane de Colophon

Xénophane, en opposition aux Milésiens, écrivit en vers et un certain nombre de fragments de son œuvre nous a été transmis. Si nous supposons qu'il quitta Colophon à l'époque où les Perses s'emparèrent de la ville (546-547 av. J.-C.), il a dû naître, selon ses propres paroles, 25 ans auparavant, vers l'an 570 av. J.-C. Ce fut donc quand les Ioniens, abandonnant leur pays, fondèrent plusieurs colonies dans la mer Tyrrhénienne, notamment celle d'Élée, sur la côte de la Lucanie.

Les détails de sa vie sont incertains. Né et élevé en Ionie, et connaissant évidemment la ligne de pensée ionienne, il se vit obligé de l'abandonner quand il était jeune et il mena ensuite une vie errante, passant la majeure partie de sa vie peut-être en Sicile. Les doxographes supposent que Xénophane passa au moins une partie de sa vie à Élée et qu'il fut le fondateur de l'école éléatique de philosophie. Il fit allusion à Pythagore, ainsi qu'à Thalès et à Épiménide.

Platon, *Le Sophiste*, 242 D : *"L'actuelle école éléatique, qui commença avec Xénophane et aussi avant, explique dans ses mythes que ce que nous appelons toutes les choses est réellement une seule."*

Xénophane conserva dans un certain sens, la pensée des Ioniens, qui expliquait les astres et le soleil par des émanations ou des nuages produits par l'évaporation de la mer, en voyant dans la terre une espèce de dépôt d'alluvions de la mer. Ils en avançaient pour preuve l'existence des fossiles et admettaient, finalement, l'existence de mondes innombrables. Xénophane parvint au concept d'un dieu par réaction au polythéisme anthropomorphique d'Homère, tandis que Parménide est arrivé à la conception de la sphère de l'Être à partir d'un axiome purement existentiel. Ce sont des processus totalement différents et, il est improbable que Parménide fût disciple de Xénophane, comme l'affirme Aristote, bien qu'il soit possible qu'il ait considéré avec un certain intérêt les opinions du poète plus âgé que lui.

Quant à ses idées physiques, la déduction basée sur les fossiles est remarquable, et l'énumération des différents lieux où ils apparaissent est inhabituellement scientifique. Nous ne pouvons être certains que les observations sur les fossiles se firent pour la première fois à l'époque de Xénophane et il est probable qu'Anaximandre les ait connues. Cependant, il est possible que Xénophane fût le premier à attirer l'attention sur la réelle signification des fossiles. La conjecture selon laquelle la surface de la terre avait été en un certain temps de la boue ou du limon, n'était pas nouvelle ; déjà, les Milésiens avaient soutenu cette théorie tout comme Anaximandre qui croyait que la vie s'est formée de la boue. Xénophane a accepté la théorie selon laquelle les êtres vivants proviennent de la boue.

La divergence entre les deux penseurs était liée aux interprétations différentes qui existaient à leur époque, sur le changement de la surface de la terre : selon Anaximandre, elle s'était desséchée tandis que selon Xénophane elle était retournée à la mer ou à la boue. Mais Xénophane n'avait pas les mêmes tendances scientifiques que ses prédécesseurs ; ses préoccupations allaient dans un autre sens : l'incompatibilité de la raison humaine avec les images traditionnelles du mythe.

Les dieux d'Homère et d'Hésiode, engendrés comme les hommes et coupables de toutes les iniquités, portant des vêtements et ayant voix et forme humaines, sont des inventions des hommes. Mais à ces affirmations, il ajoute une théorie positive du dieu unique, qui n'est pas semblable aux hommes, puisqu'il "voit et pense tout et entend tout", et qui, en restant complètement immobile, gouverne et meut toutes choses par "l'active volonté qui procède de sa claire perception". Il semble que cet être, intelligent et immobile, est une divinisation de la nature ; avec Xénophane et Héraclite, nous sommes dans le moment où la physique ionienne crée une théologie totalement opposée à celle des mythes, dans laquelle Dieu a

quelque chose de l'impersonnel, de l'immobilité et de l'intelligibilité d'une loi naturelle.

Héraclite d'Éphèse

Héraclite provenait d'Éphèse où il brillait vers la moitié du VI^e siècle avant notre ère. Toute l'Ionie était soumise aux Perses depuis 546 av. J.-C., et on peut supposer qu'Héraclite fut témoin du soulèvement des cités ioniennes qui toutes, à l'exception d'Éphèse, se sont regroupées en 498 av. J.-C. pour combattre la domination perse et furent cruellement châtiées par Darius. Héraclite vécut au milieu des catastrophes civiles, et peut-être que de telles impressions donnèrent à sa pensée un trait pessimiste, distancié et hautain, très caractéristique, qui se traduit dans un style bref, brillant et sentencieux.

Diogène Laërce, IX 1 : *"Héraclite, fils de Blosson d'Éphèse, arriva à se faire suprêmement hautain et dédaigneux... Vers la fin, il sombra dans la misanthropie et s'en alla vivre dans les montagnes, se nourrissant de plantes et d'herbes. À cause de ce régime, il fut frappé d'hydropsie..."*

Diogène Laërce, IX 5 : *"Le livre qui lui est attribué (à Héraclite) est, en raison de la matière qu'il embrasse, intitulé, De la nature, et il se divise en trois parties : l'une sur le Tout, l'autre sur la politique et l'autre sur la théologie. Il en fit hommage au temple d'Artémis et, d'après certains, il s'est efforcé à un style obscur, afin que seuls les esprits capables en prissent connaissance, et pour échapper au mépris qui résulte du succès. Tel fut le renom attaché à son livre qu'une école se fonda après lui et que ses adeptes reçurent le nom d'héraclitéens."*

I. La pensée d'Héraclite

1) *Les hommes devraient essayer de comprendre la cohérence sous-jacente des choses ; exprimé dans le Logos, la formule ou l'élément d'ordonnement de toutes (les choses).*

Cette assertion montre qu'Héraclite se considérait comme détenteur d'une vérité très importante sur la constitution du monde, dont les hommes sont une partie, et qu'il essayait en vain de la propager. La grande majorité échoue (dans de nombreux textes, il rend les hommes responsables de leur échec), car elle ne reconnaît pas cette vérité "commune", c'est-à-dire valable pour toute chose et accessible à tous les hommes. Les hommes font valoir leur observation et leur intelligence, ils croient en une intelligence personnelle et trompeuse. Ce qu'ils devraient reconnaître c'est le *Logos*, que l'on pourrait peut-être interpréter comme la formule unificatrice ou la méthode sous-jacente à la disposition des choses, ou encore comme le plan structurel tant sur le plan individuel que pour l'ensemble. L'effet de la disposition en accord avec un plan commun, ou une mesure, est celui que toutes les choses, bien que plurielles en apparence, sont en réalité unies dans un complexe cohérent, dont les hommes eux-mêmes constituent une partie, et dont la compréhension est par conséquent logiquement nécessaire pour le développement adéquat de leurs propres vies.

Toutes les intuitions d'Héraclite tendent vers une doctrine unique de profondeur singulière ; tous ses contrastes se trouvent dans un contraste unique : le permanent, ou le Un, et le changeant ne s'excluent pas entre eux. Au contraire : c'est dans le changement même, dans la discorde – mais dans un changement médium et dans une discorde réglementée – que se trouvent le Un et le permanent. Héraclite eut l'intuition que la sagesse consiste à découvrir la formule générale, la raison (logos) de ce changement. Parmi ces régularités, une des principales se réfère au changement périodique du temps qui entraîne, après un cycle toujours semblable, les jours, les mois, les années. S'inspirant des traditions très anciennes qui remontaient à la civilisation babylonienne, Héraclite s'efforce de déterminer une grande année qui serait à l'égard de la vie du monde ce qu'est une génération à l'égard de la vie

humaine.

2) *Divers exemples de l'unité essentielle des opposés.*

Hippolyte, *Réf. IX 10, 5* : "La mer, eau la plus pure et la plus souillée, pour les poissons potable et salubre, pour les hommes non potable et mortelle."

Hippolyte, *Réf. IX 10, 4* : "La route, montante descendante, Une et même."

Stobée, *Anth. III, 1, 177* : "La maladie rend la santé belle et bonne, la famine la richesse ; la fatigue le repos."

Plutarque, *Cons. à Apoll. 10, 106 E* : "Même chose en nous ; être vivant ou être mort ; être éveillé ou être endormi ; être jeune ou être vieux ; Car ceux-ci se changent en ceux-là ; et ceux-là de nouveau se changent en ceux-ci."

Ces réflexions, et d'autres similaires sur des objets considérés comme séparés du tout les uns les autres et opposés entre eux, ont sans doute convaincu Héraclite de ce qu'il n'y a jamais de séparation réellement absolue entre les opposés.

3) *Chaque paire d'opposés forme, par conséquent, une unité et une pluralité. Des paires différentes s'avèrent être aussi interconnectées.*

Pseudo-Aristote, *Du monde V, 396 b 20* : "Les choses ensemble sont tout et non tout, identique et non identique, harmonieuse et non harmonieuse, l'un naît du tout et de l'un naissent toutes les choses."

Hippolyte, *Réf. IX 10, 8* : "Dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, richesse-famine (tous les contraires : l'intellect est cela [c'est cela son sens²]). Il prend des formes variées, tout comme le feu qui, quand il se mêle à des fumées, reçoit un nom conforme au goût de chacun."

Héraclite accentue avec intensité la supériorité de dieu sur l'homme et la vision "synthétique" des choses par la divinité face à la vision chaotique des humains : par exemple chez Origène, *Contre Celse VI, 12* : "La personne [disposition] humaine ne possède pas l'entendement, la personne [disposition] divine le possède."

4) *L'unité des choses est sous-jacente à la surface ; elle dépend d'une réaction équilibrée entre des opposés.*

Hippolyte, *Réf. IX 9, 5* : "L'Harmonie invisible est plus belle que la visible."

Thémistios, *Discours, V, p.69* : "Nature aime se cacher."

Hippolyte, *Réf. IX 9, 1* : "Ils [tous les hommes] ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même ([comment ceci, étant séparé, peut s'unir soi-même]³) : il est une harmonie contre tendue comme pour l'arc et la lyre" (produisant un ensemble cohérent, unifié, stable et efficient).

Le second thème héraclitien est l'unité de toutes les choses. Ceci est la vérité par excellence que l'homme vulgaire, incapable de comprendre les choses qu'il rencontre, ne reconnaît pas.

² Ndt : lorsqu'il existe une différence de sens importante avec la version espagnole choisie par l'auteur, nous l'indiquons entre crochets.

³ Parenthèse existant dans la version espagnole, mais pas dans la citation française d'Hippolyte.

5) *L'équilibre total du cosmos peut être maintenu si le changement dans une direction comporte un autre changement équivalent dans la direction opposée, c'est-à-dire s'il y a une incessante "discorde" entre les opposés.*

En ce sens, le conflit est père de toute chose (*Polemos Pater Panton*) ; la naissance et la conservation des êtres sont dues au conflit des contraires qui s'opposent et se maintiennent entre eux. Ce conflit fertile est en même temps harmonie, dans le sens d'un ajustement des forces qui œuvrent en sens opposé. Tout excès d'un contraire qui dépasse la mesure assignée est puni par la mort et la corruption.

Le troisième thème héraclitien est celui du flux (écoulement) perpétuel des choses. *"Tu ne peux pas te baigner deux fois dans le même fleuve, parce que de nouvelles eaux courent toujours sur toi."*

6) *L'image du fleuve illustre la classe d'unité qui dépend de la conservation de la mesure et de l'équilibre dans le changement.*

Platon, *Cratyle* 402 A : *"Héraclite dit dans un de ses textes que tout passe et que rien ne demeure ; et, comparant les existants au flux d'un fleuve, il dit que l'on ne saurait se noyer deux fois dans le même fleuve."* C'est à cette interprétation que se réfère Aristote dans *Phys.* 3, 253 b 9 : *"Certains d'eux affirment non pas que certaines choses se déplacent et que d'autres non, mais que toutes sont en mouvement constant, même si ce fait échappe à notre perception sensorielle."*

7) *Le monde est un feu éternel ; certaines de ses parties sont toujours éteintes et constituent les deux autres importantes masses du monde, la mer et la terre. Les changements entre le feu, la mer et la terre s'équilibrent mutuellement ; le feu pur ou éthéré a une capacité directrice.*

Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V 104, 3 : *"Ce monde-ci, le même pour tous ; nul des dieux ni des hommes ne l'a fait ; Mais il était toujours est et sera ; Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure."*

Plutarque, de E 8, 388 D : *"Toutes les choses sont convertibles en feu et le feu en toutes choses ; Tout comme les marchandises en or et l'or en marchandises."* Le feu est la forme archétype de la matière et le cosmos conçu comme totalité peut être décrit comme un feu qui, quand une certaine quantité s'éteint, s'allume de nouveau dans une part proportionnelle ; il ne brûle pas entièrement en même temps et il a toujours été et sera toujours dans cet état. La substance primordiale est le feu dans lequel peuvent se modifier toutes les choses, comme toute marchandise peut être échangée contre de l'or ; tout naît et évolue selon que le feu, éternellement vif, revient à la vie ou s'éteint.

Nous ne pouvons pas trouver chez lui, par conséquent, une cosmogonie dans le sens milésien. Il n'est pas possible que le feu soit une matière première originelle à la manière dont l'était l'eau ou le vent pour Thalès ou Anaximandre. Le feu est plutôt une force incessamment active, un feu "toujours vivant". L'attention sélective d'Héraclite s'intéresse moins à la substance des choses qu'à la règle, la pensée, la raison, le logos qui détermine les mesures exactes de ses transformations.

8) *La sagesse consiste à comprendre la façon dont agit le monde.*

Diogène Laërce, IX 1 : *"Un est le savoir ; Il connaît la pensée [La sagesse n'est qu'une seule chose : connaître avec un vrai jugement] ; par qui sont gouvernées toutes choses au moyen de toutes choses."*

Cette citation avance la véritable raison de la philosophie d'Héraclite : elle n'est pas une simple curiosité à l'égard de la nature, mais elle soutient la croyance que la vie même de l'homme est indissociablement liée à tout ce qui l'entoure. La sagesse et, en conséquence, le fait de vivre de façon satisfaisante, consiste à comprendre le Logos, la structure analogue ou l'élément commun de la disposition des choses.

Clément d'Alexandrie, *Strom.* V 116, 1 : *"L'Un le seul sage ; ne veut être appelé et veut le nom de Zeus."*

L'intelligence absolue n'incombe qu'à Dieu, qui sous certains aspects ressemble au Zeus de la religion conventionnelle. Dieu est donc "l'unique être tout à fait sage". Le feu et le Logos eux-mêmes sont, en grande mesure, co-extensifs ou d'aspects différents.

9) *L'âme se compose de feu ; elle procède de l'humidité et elle se transforme en humidité ; sa complète absorption par celle-ci est sa mort. L'âme-feu est apparentée au monde-feu.*

Héraclite a abandonné l'idée d'Anaximandre qui concevait la nature de l'âme selon la vision homérique, comme haleine (souffle), en faveur d'une autre conception populaire, celle selon laquelle elle était faite d'éther ignée (incandescente) et, sur cette base, il édifia une théorie psychologique d'ordre rationaliste dans laquelle il met en relation pour la première fois la structure de l'âme non seulement avec celle du corps mais aussi avec celle du monde dans sa totalité.

10) *La veille, le rêve et la mort sont en relation avec le niveau d'incandescence de l'âme. Durant le rêve, l'âme est partiellement séparée du monde-feu et diminue ainsi son activité.*

Sextus Empiricus, *Contre les Math.* VII, 129-130 : *"C'est en attirant à nous par la respiration cette raison divine (logos) que, selon Héraclite, nous devenons intelligents et que, bien que plongés dans l'oubli du sommeil, nous recouvrons nos sens en nous éveillant. Car, pendant le sommeil, les pores des sens [les canaux de perception] sont bouchés et l'intellect [le mental] qui est en nous se trouve séparé de la communauté que nous entretenons avec l'enveloppe céleste, le seul moyen de communication qui demeure étant la respiration, à la façon d'une racine, et, ainsi séparé, l'intellect [le mental] perd la puissance de mémoire qu'il possédait auparavant. Lors du réveil, il se répand à travers les pores des sens, comme à travers des fenêtres, et en entrant de nouveau en communion avec le ciel, il recouvre sa puissance de raisonner."*

11) *Les âmes vertueuses ne se transforment pas en eau à la mort du corps, mais elles survivent pour s'unir définitivement au feu cosmique.*

12) *Les pratiques de la religion conventionnelle sont sottes et illogiques, bien qu'elles pointent parfois vers la vérité.*

13) *Conseils éthiques et politiques : l'auto connaissance, le sens commun et la modération sont des idéaux qui, pour Héraclite, ont une importance particulière dans son explication du monde comme une totalité.*

Ce type de conseil, comparable aux principes delphiques "connais-toi toi-même" et "rien en excès", ont chez Héraclite une signification plus profonde parce qu'il croit que seule la compréhension de la norme centrale des choses peut amener un homme à être un sage et pleinement efficient.

La sagesse d'Héraclite n'a que du mépris envers le vulgaire (l'ordinaire) : mépris envers la religion populaire, envers la vénération des images et, en particulier, envers les cultes et leurs ignobles purifications par le sang, envers les trafiquants de mystères qui entretiennent

l'ignorance des hommes sur l'au-delà ; mépris aussi – de la part de ce noble né d'une famille dans laquelle le titre de roi était héréditaire – envers l'incapacité politique de la multitude qui répudiait les meilleurs hommes de la cité. Sans doute, son Dieu était-il la réalité même du monde qui prend de multiples formes. L'unité de Dieu, aux commencements de la pensée grecque, est comme le reflet de l'unité du monde (Diogène Laërce, IX, 6).

Le développement de l'héraclitisme durant le V^e siècle et le début du IV^e avant notre ère aboutit à une collection d'œuvres attribuées à Hippocrate. Le traité médical appliqua à la théorie de la santé, la doctrine cosmologique d'Héraclite. C'est l'harmonie du tout, l'ajustement des deux forces opposées, le feu moteur et l'eau nourricière, qui constitue la santé. Nous verrons qu'il n'y a pas une doctrine cosmologique qui ne soit, en même temps, médicale ; l'idée que l'homme est un microcosme est une des plus répandues et partagées de l'époque.

II. Conclusions

Malgré la grande obscurité et l'incertitude de l'interprétation, il est évident que sa pensée eut une unité compréhensive qui semble tout à fait nouvelle. Elle explique pratiquement tous les aspects du monde d'une façon systématique, en les mettant en relation avec une découverte centrale : les changements naturels de tous types sont réguliers et équilibrés, et la raison de cet équilibre est le feu, le constitutif commun des choses, appelé aussi Logos. La conduite humaine, tout comme les changements du monde extérieur, est régie par le même Logos : l'âme est faite de feu, dont elle est la partie (comme la part du cosmos) éteinte. La compréhension du Logos, de la véritable constitution des choses, est nécessaire pour que nos âmes ne soient pas excessivement humides et que le manque de bon sens personnel ne les rendent pas inefficaces. La relation de l'âme avec le monde pointe vers une direction qui n'a pas été suivie dans son ensemble, jusqu'à l'avènement des Atomistes et d'Aristote plus tard. Dans l'intervalle, a fleuri avec les éléatiques, avec Socrate et avec Platon, une nouvelle tendance engagée vers le rejet de la Nature.

La philosophie en Occident (dans les colonies grecques du sud de l'Italie)

Les deux premiers philosophes connus qui enseignèrent dans les cités grecques du sud de l'Italie furent deux émigrants d'Ionie, Xénophane et Pythagore, dont les idées s'épanouirent à la fin du VI^e siècle avant notre ère. Mais les philosophies qui se développèrent dans le sud de l'Italie furent, dès le début, très différentes dans leurs motivations premières et dans leur nature de celles des Milésiens. Tandis que ceux-ci, poussés par une curiosité intellectuelle procurèrent une explication physique systématique aux phénomènes physiques, les Élématiques, Parménide et Zénon, proposèrent des paradoxes métaphysiques qui détruisirent radicalement la croyance en l'existence même du monde naturel.

L'unique penseur important qui a perpétué, en Occident, la tradition ionienne de recherche sur la nature, fut le philosophe sicilien Empédocle. Malgré cela, il fut fortement influencé tant par la pensée de Pythagore que par celle de Parménide ; son système était masqué par des préoccupations métaphysiques et religieuses, ainsi que par une imagination audacieuse, extraordinairement personnelle.

Parménide est le fondateur de la philosophie, entendue non pas comme une recherche de premier ordre sur la nature des choses (ce qui constitue actuellement la branche des sciences naturelles), mais comme une étude de second ordre sur ce que veut dire le fait que quelque chose existe, qu'il soit en mouvement ou qu'il soit une pluralité. Il est significatif que, depuis le début, ces deux préoccupations furent associées à deux types de mentalité très

différents ; attitude qui subsiste encore comme caractéristique d'une même dénomination : la philosophie.

Parménide d'Élée

Parménide, citoyen d'Élée (colonie fondée en Italie, sur la côte de la mer Tyrrhénienne vers 540 av. J.-C.) brilla vers 475 av. J.-C. dans cette cité, à laquelle il donna ses lois. Nous connaissons le nom de deux pythagoriciens, Aminias et Dioclès, dont il fut le disciple. Le milieu intellectuel d'Élée était très différent de celui d'Ionie ; et même sa forme littéraire est neuve : Parménide est le premier écrivain d'une œuvre philosophique en vers.

Diogène Laërce IX, 21-3 (DK 28 A 1) : "*Parménide d'Élée, fils de Pyrès, fut l'élève de Xénophane (Théophraste dans son Épitomé, déclare que Xénophane fut l'élève d'Anaximandre). Cependant, bien qu'il fût l'élève de Xénophane, il ne fut pas son continuateur. Si l'on en croit Sotion, il fut l'ami du pythagoricien Aminias... qu'il préféra suivre. Ce fut à Aminias, et non à Xénophane, qu'il devait de s'être adonné aux charmes de l'étude... On rapporte que Parménide donna des lois à ses concitoyens, ainsi que le déclare Speusippe dans son ouvrage Sur les Philosophes.*"

I. Le poème hexamétrique de Parménide

Des fragments importants de cette œuvre, un poème en hexamètres, subsistent en grande partie grâce à Sextus Empiricus qui conserva la préface, et à Simplicius, qui transcrivit de longs extraits dans ses commentaires du *Traité du Ciel* et de la *Physique* d'Aristote. "*Le poème est solennel comme les phrases d'une initiation religieuse : le poète est conduit sur un carrosse par les filles du Soleil jusqu'aux portes du jour que garde la Justice vengeresse. À la demande des guides, la Justice ouvre les portes ; il entre et reçoit de la déesse les paroles de vérité.*" (Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IX, 23, 21)

Après la préface, le poème est divisé en deux parties. La première expose "le cœur sans peur de la Vérité persuasive". Son argument est radical et puissant. Parménide avance qu'en toute recherche, il y a deux et seulement deux possibilités logiquement cohérentes, et elles sont exclusives : l'objet de la recherche existe ou il n'existe pas. En se basant sur l'épistémologie, il rejette la seconde alternative jugée inintelligible. Il s'emploie ensuite à insulter le commun des mortels, parce que ses croyances démontrent qu'il ne choisit pas entre les deux voies "est" et "n'est pas", mais qu'il suit *les deux* sans discrimination. À la fin de cette première partie, il explore le chemin sûr, (le) "est", et prouve en un tour de force étonnamment déductif que si quelque chose existe, il ne peut pas être engendré ou périr, à changer ou à bouger, ni à être soumis à aucune imperfection.

Ses arguments et conclusions paradoxaux exercèrent une forte influence sur la philosophie grecque postérieure ; sa méthode et son impact ont été comparés, avec raison, à ceux du *cogito* de Descartes. La métaphysique et l'épistémologie de Parménide ne laissent aucune place aux cosmologies telles que celles qu'avaient modelées ses précurseurs ioniens, ni à la plus petite croyance dans le monde que nos sens démontrent. Dans la seconde partie du poème (dont il ne reste qu'une petite partie), il rend compte des "opinions des mortels, dans lesquelles il n'y a pas de véritable croyance".

II. La vérité

1) *Le choix*. Simplicius, in *Phys.* 116, 28 : "*Allons, je vais parler et toi recueille mes paroles. Deux voies seules s'ouvrent à la quête de ta connaissance : l'une affirme : il est et il est impossible qu'il ne soit pas. C'est le chemin de la certitude, la Vérité l'accompagne. L'autre*

affirme : il n'est pas et il est nécessaire qu'il ne soit pas. Route, sentier plutôt, te dis-je, où il n'y a que mensonge. Car l'esprit ne saurait concevoir le non existant qui ne peut s'accomplir, ni les mots l'exprimer."

La déesse commence par spécifier les deux uniques voies qui devraient être considérées. On suppose, évidemment, qu'elles sont logiquement exclusives : si tu choisis l'une, par conséquent, tu cesses de suivre l'autre. Il est d'autant plus clair qu'elles sont exclusives qu'elles sont contradictoires. La question que pose Parménide consiste à dire que si quelque chose a été engendré, il a dû ne pas exister avant.

De l'incognoscibilité de ce qui n'existe pas, Parménide conclue directement que la voie négative est "indiscernable", c'est-à-dire, qu'une déclaration existentielle négative n'exprime pas une pensée claire. Nous pourrions poser la question de cette façon : choisissons un objet de recherche (par exemple Jean). Dans ce cas, la proposition "Jean n'existe pas" cesse d'exprimer une pensée authentique. Parce que si c'était une pensée authentique, il devrait avoir été possible de connaître son sujet, Jean ; mais, cette possibilité n'est pas davantage obtenue sauf si Jean existe – ce que nie précisément la proposition. Cette ligne d'argumentation a beaucoup attiré, d'une manière ou d'une autre, de nombreux philosophes, depuis Platon jusqu'à Russell. Sa conclusion est paradoxale, mais comme tous les bons paradoxes, elle nous force à examiner avec davantage de profondeur, notre compréhension des concepts utilisés, particulièrement dans ce cas, les relations entre signification, référence et existence.

2) *L'erreur humaine.* Simplicius cite (in *Phys.* 86, 27-8 ; 117) la déesse qui spécifie des alternatives logiquement cohérentes entre lesquelles doit décider un chercheur rationnel. La troisième voie est simplement le chemin dans lequel s'engagera celui qui, comme la majorité des mortels, ne prend pas la décision pour avoir échoué dans l'usage de ses facultés critiques. Alors, il dira ou conclura qu'une chose est comme ce qui n'est pas ; et ainsi, il errera déshérité d'une voie à une autre et, par conséquent, les étapes seront "régressives", c'est-à-dire contradictoires.

3) *Signes de vérité.*

a) *Inné et impérissable.* Simplicius in *Phys.* 78, 5 ; 145, 1 et 5 : "*Il reste encore une seule version d'une voie : ce qui est. En elle, il y a de nombreux signes de ce qui, étant inné, est aussi impérissable, entier, monogène, immobile et parfait* ... *Cela n'a jamais été ni ne sera, puisque c'est maintenant, tout entier, un et continu. Donc, quelle naissance pourrais-tu trouver ? Comment et d'où cela croîtrait ? Je ne te permettrai pas de dire ni penser "le non-être", parce que ce qui n'est pas n'est pas dicible ni pensable. Donc, quelle nécessité l'a poussé à naître ensuite plutôt qu'avant, s'il venait du néant ? Par conséquent, il est nécessaire qu'il soit entièrement ou qu'il ne soit pas en absolu. La force de la conviction ne permettra jamais que du non-être naisse quelque chose de plus que lui. C'est pourquoi la Justice ne détend pas ses chaînes pour permettre qu'il naisse ou qu'il périsse, mais elle les maintient fermes ; la décision sur les choses se base sur ceci : c'est ou ce n'est pas. Mais, on a décidé, comme c'est nécessaire, d'abandonner une voie impensable et sans nom (car ce n'est pas le véritable chemin) et que l'autre voie est et est véritable. Et, comment ce qui est pourrait être dans le futur ? Comment pourrait-il arriver à être ? Donc, s'il est arrivé à être, il n'est pas, ni est, si parfois il va arriver à être. Par conséquent, la naissance est éteinte et la destruction est inouïe*".

b) *Un et continu.* Simplicius in *Phys.* 144, 29 (suite de ce qui est dit plus haut) : "*Ni être divisé, car il est tout égal ; il n'y a pas plus ici, ceci empêcherait qu'il fut continu, ni moins ici, mais qu'il est plein d'être. Par conséquent, il est tout continu, car l'être touche à l'être*".

c) *Invariable*. Simplicius in *Phys.* 145, 27 (suite de ce qui est dit plus haut) : *"Plus immuable dans les limites de puissantes chaînes il existe sans commencement ni fin, puisque la naissance et la destruction ont été séparées très loin et la véritable croyance les a rejetées. Égal à lui-même et dans le même lieu, il est par lui-même et ainsi il restera fermement où il est ; car la puissante Nécessité le maintient dans des chaînes d'une limite qui l'emprisonne de toutes parts"*.

d) *Parfait*. Simplicius in *Phys.* 146, 5 (suite de ce qui est dit plus haut) : *"C'est pourquoi il est correct que ce qui est ne soit pas imparfait ; il n'est donc pas déficient – s'il l'était, il serait déficient en tout. C'est la même chose être pensé et ce pourquoi il est pensé, puisque tu ne trouveras pas le penser sans ce qui est dans tout ce qui a été dit (ou "dans ce qui exprime la pensée") donc il n'est ni ne sera quelque chose hors de ce qui est, étant donné que le Destin l'a enchaîné pour qu'il soit entier et immuable. En conséquence, il a reçu tous les noms que les mortels, convaincus qu'ils étaient vrais, lui ont imposé : naître et périr, être et non être, changement de lieu et altération de la couleur resplendissante. Mais, puisqu'il est la dernière limite, il est parfait, comme la masse d'une sphère bien ronde dans sa totalité, équilibrée depuis le centre dans toutes les directions ; donc ni plus grand ni plus petit qu'il est nécessaire qu'il soit ici ou là, puisqu'il n'est pas le non-être, qui pourrait l'empêcher d'arriver à son égal, ni qu'il existe de façon à ce qu'il puisse être plus ici et moins là, car tout est inviolable, parce que pour être égal à lui-même en toutes parts, il se trouve égal à l'intérieur de ses limites."*

III. Cosmologie

S'il est vrai qu'il a enseigné la sphéricité de la terre et l'identité de "l'étoile du soir" avec "l'étoile du matin", ceci est une preuve suffisante de ce qu'il avait du monde une image géométrique précise, bien différente du ciel que les Ioniens imaginaient en accord avec le modèle des météores. Empédocle et Philolaos (sous couvert manifestement des pythagoriciens) ont repris cette idée.

La naissance et l'évolution des choses, leur séparation et leur réunion alternatives, leurs contrariétés, divisions, alternances : il y a ici tout ce qu'Héraclite prétendait extraire de l'expérience directe et tout ce que Parménide nie au nom du raisonnement. Au chemin de l'opinion (doxa), qui sous la conduite des sens et des habitudes du langage conduit à la cosmologie ionienne, il oppose le chemin de la vérité qui conduit à une tout autre conception du réel. La nouveauté de la pensée de Parménide consiste en cette méthode rationnelle et critique qui est le point de départ de toute la dialectique philosophique en Grèce.

Parménide substitue au monde ionien l'unique réalité qui, selon lui, peut être pensée : une sphère parfaite et limitée, d'un poids égal à partir du centre dans toutes les directions, incréée, indestructible, immobile et complète. Elle seule satisfait les conditions de ce qui est. C'est pourquoi, pour Parménide, ce qui est, n'est pas une notion abstraite, ni une image sensible ; c'est une image géométrique, née du contact avec la science pythagoricienne. D'autre part, la sphère de Parménide prend le caractère divin que possédait l'ordre du monde chez Héraclite. Ces divinités semi-abstraites, Justice, Nécessité, Destin, qui selon les Ioniens dirigeaient le cours régulier des choses, sont également invoquées par Parménide pour garantir la complète immobilité de sa sphère. Par ailleurs, il ne reconnaît pas comme principe, une substance primordiale, mais plutôt une paire constituée de deux termes opposés : le Jour et la Nuit, la Lumière et l'Obscurité. Cette paire de contraires est un trait de pensée totalement pythagoricienne.

Finalement, comme une nouvelle note de l'esprit religieux et traditionnel, le ciel est pour Parménide, comme il le sera dans certains mythes de Platon, le lieu de passage des âmes où siège la Nécessité, *Ananké*, qui leur distribue leurs lots.

Avec Parménide, nous voyons se dessiner deux courants opposés dans la pensée grecque : d'une part le positivisme ionien, intuitif, expérimental, qui ignore la mathématique physique et est l'ennemi déclaré des mythes, des traditions religieuses et des nouveaux cultes d'initiation ; et d'autre part, le rationalisme de Parménide et de Pythagore qui tentent de construire le réel par la pensée, qui tendent à la dialectique. Ils sympathisent peu avec l'expérience directe et, pour la même raison, quand il s'agit de choses sensibles, ils sont amis des mythes. Ils sont, en outre, disposés à prêter une grande attention au problème du destin. La solidarité intime entre le rationalisme et l'imagination mythique contre le positivisme semble être le trait saillant de cette période.

Zénon d'Élée

Zénon d'Élée, dont les idées fleurirent vers la moitié du V^e siècle avant notre ère, développa d'abord l'aspect critique de la pensée de son maître Parménide. Aristote le considérait comme le fondateur de la dialectique (Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, VIII, 57), c'est-à-dire de l'art de démontrer en partant de principes admis par son interlocuteur. Bien qu'il ne parvint pas à écrire sous forme de dialogue, il était sur la voie qui conduit à cette nouvelle forme littéraire. Platon nous dit de lui qu'il établit la thèse de Parménide : l'existence du Un immobile, en montrant les absurdités qui résultent de la thèse contraire (Parménide, 128 a b). Il faut signaler que Zénon comprend par thèse contraire, la thèse pythagoricienne de ce que les choses sont des nombres, c'est-à-dire qu'elles sont faites d'unités discrètes, comme des points.

Le contraste pour Zénon s'établit entre deux représentations qui considèrent, toutes deux, la rationalité entre la continuité de la sphère parménidienne et la discontinuité du monde pythagoricien. Cette discontinuité est absurde parce que composer un multiple avec des unités sans mesure ou avec des points, c'est composer avec des riens ; mais assigner à chaque unité une grandeur, c'est déclarer que ceci n'est pas l'unité puisqu'elle est composée. De plus, si le point ajouté à une grandeur ne la rend pas plus grande, comment pourrait être le composant d'une telle grandeur ? Et enfin, si l'on suppose une grandeur faite de points, il y aurait entre deux de ces points une grandeur qui devrait être faite d'autres points, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

I. Les antinomies substantives

La citation suivante de Simplicius (in *Phys.* 140, 28) est le seul fragment indiscutablement authentique de Zénon, qu'il nous a transmis intact : *"En démontrant, une fois de plus, que si les existants sont multiples, ils doivent être à la fois limités et illimités"*. Zénon écrit textuellement : *"Si les existants sont multiples, il est nécessaire qu'il y en ait autant qu'il y en a, c'est-à-dire ni plus ni moins. Or, s'il y en a autant qu'il y en a, ils sont limités en nombre."*

"Si les existants sont multiples, ils sont illimités. Car il y aura toujours d'autres existants entre les existants, et de nouveau d'autres existants entre ceux-ci. Par conséquent, les existants sont illimités."

Une autre citation de Simplicius dit (in *Phys.* 139, 9 et 140, 34) :

(a) : *"Dans cet argument (dans lequel il prouve que le multiple est grand et petit), il montre que ce qui est dépourvu de grandeur, d'épaisseur et de masse ne saurait exister. Car, dit-il, si on l'ajoutait à un autre existant, il ne le rendrait pas plus grand. Car si l'on ajoute à quelque chose quelque chose qui n'a pas de grandeur, il n'est pas possible que celle-là gagne en grandeur. Et de cette façon, il s'ensuit que ce qui a été ajouté n'était rien. Et si la soustraction de quelque chose opérée à partir d'une autre chose n'a pas pour effet de rendre*

celle-ci plus petite, de même que l'addition de quelque chose à autre chose n'a pas pour effet de l'augmenter, il est clair que l'ajouté ou le retranché n'était rien. Zénon n'avance pas cet argument pour abolir l'Un, mais parce que chacun des existants multiples et illimités a de la grandeur, étant donné que, pour chaque existant considéré, il y a toujours un certain reste, du fait de la division à l'infini. Cela, il le démontre après avoir montré auparavant que rien n'a de grandeur, étant donné que chacun des multiples est identique à lui-même et à un."

(b) : "Il a démontré d'abord l'illimité selon la grandeur en usant de la même argumentation. En effet, il a commencé par démontrer que : Si l'existant n'avait pas de grandeur, il n'existerait pas. Il poursuit : S'il existe, il est nécessaire que chaque existant ait une certaine grandeur, une certaine épaisseur, et qu'il y ait une certaine distance de l'un par rapport à l'autre. Et le même argument vaut pour celui qui est devant lui. Car celui-ci aussi aura une grandeur, et un certain existant se trouvera devant lui. Or, le dire une fois revient à le dire sans cesse. Car aucun existant n'occupera le dernier rang et il n'est aucun existant qui n'existe pas en relation avec un autre. Donc, si les existants sont multiples, il est nécessaire qu'ils soient à la fois petits et grands, petits au point de ne pas avoir de grandeur, et grands au point d'être illimités."

Ajoutons les célèbres arguments par lesquels Zénon démontre l'impossibilité du mouvement, dans l'hypothèse qu'une grandeur est faite de points.

II. Les paradoxes du mouvement

Nous ne savons pas quel fut le principe d'organisation que suivit Zénon pour l'ordonnement de ses arguments dans son ou ses livres, malgré les tentatives modernes pour discerner une structure dans son développement ou une stratégie générale. Selon une hypothèse très répandue, les quatre paradoxes du mouvement que discute Aristote constituaient deux paires : une paire (*le Stade* et *Achille*) supposait que l'espace et le temps étaient infiniment divisibles, l'autre (*la Flèche* et *les rangs en mouvement*) supposait qu'ils étaient composés de minimums indivisibles. L'un des arguments de chaque paire réduisait à l'absurde l'idée du mouvement en soi, d'un corps ; l'autre, l'idée de son mouvement en relation avec le mouvement d'un autre corps.

Aristote, *Phys. Z 9*, 239 b 9 (DK 29 A 25) : *"Les arguments de Zénon contre le mouvement sont au nombre de quatre ; ils causent beaucoup de soucis à ceux qui veulent les résoudre."*

a) Le Stade. Aristote, *Phys. Z 9*, 239 b 11 (DK 29 A 25, suite de ce qui précède) : *"... Le premier argument porte sur l'inexistence du "se mouvoir", compte tenu du fait que le mobile doit d'abord parvenir à la moitié avant d'atteindre le terme de son trajet..."*

On peut extraire l'argumentation suivante : 1) Pour atteindre le but, le coureur doit atteindre une infinité de points ordonnés dans la séquence 1/2, 1/4, 1/8... 2) Il est impossible d'atteindre une infinité de points en un temps fini. De ce fait 3) le coureur ne peut atteindre son but.

Aristote, *Topiques 8*, 160 b 7 (DK 29 a 25) : *"Nous tombons souvent sur des arguments opposés aux opinions communes et dont la solution est difficile. Tel est le cas de l'argument de Zénon soutenant que le mouvement est impossible et qu'il n'est pas possible de parcourir le stade"*.

Aristote, *Phys. Z 2*, 233 a 21 (DK 29 a 25) : *"C'est pourquoi le raisonnement de Zénon suppose à tort que les infinis ne peuvent être parcourus ou touchés chacun successivement en un temps fini. En effet, la longueur et le temps, et en général tout continu, sont dits infinis en deux acceptations, soit en division, soit aux extrémités. Sans doute, pour les infinis selon*

la quantité, il n'est pas possible de les toucher en un temps fini ; mais, pour les infinis selon la division, c'est possible, puisque le temps lui-même est infini de cette manière. Par suite, c'est dans un temps infini et non dans un temps fini que l'on peut parcourir l'infini, et, si l'on touche des infinis, c'est par des infinis, non par des finis."

b) Achille et la Tortue. Aristote, *Phys. Z 9, 23 b 14* : *"Le second argument est celui que l'on appelle l'Achille. Il consiste à dire que le plus lent à la course ne peut pas être rattrapé par le plus rapide, étant donné que le poursuivant doit nécessairement atteindre le point d'où le poursuivi est parti, de telle sorte que le plus lent doit sans cesse avoir une certaine avance. Cet argument est identique à celui de la dichotomie, à cette différence près que ce n'est pas en deux que se trouve divisée la grandeur restante."*

Alors que l'on exigeait du coureur du Stade de parcourir une succession de points intermédiaires, Achille doit atteindre le point d'où partit la tortue, puis le point que la tortue a atteint, lorsque lui est arrivé à son point de départ, etc., *ad infinitum*. Si nous supposons que poursuivant et poursuivi courent à la même vitesse, la série de courses d'Achille constitue une progression géométrique qui converge vers zéro. Comme le commente Aristote, Achille est simplement la version théâtralisée du Stade.

c) La flèche. Aristote, *Phys. Z 9, 239 b 30-33 (DK 29 a 27)* : a) *"Le troisième est celui dont nous venons de parler, à savoir que la flèche qui se déplace est immobile. C'est ce qui résulte du fait que l'on admet que le temps est composé d'instant. Que l'on refuse cette prémisse, et le raisonnement s'écroulera."*

b) *Zénon propose un paradoxe trompeur : si un objet quelconque est en repos, lorsqu'il ne s'est pas déplacé du lieu qui est égal à ses propres dimensions, et si d'autre part cet objet qui se meut est sans cesse dans le lieu qu'il occupe présentement, la flèche qui se déplace est immobile. Mais ceci est faux, car le temps ne se compose pas "d'instant" indivisibles, ni d'aucune autre grandeur"*.

Le paradoxe lance, de fait, un défi à l'idée attractive que le mouvement doit avoir lieu (dans la mesure où il se produit dans l'absolu) dans le présent. Il met en évidence qu'il est difficile de réconcilier cette idée avec la notion également attractive que ce qui bouge dans le présent ne peut parcourir aucune distance. Peut-être que deux conceptions incompatibles du "présent" sont en jeu : une de la durée présente et l'autre de l'instant indivisible, comme s'il y avait une ligne qui sépare le passé du futur. Malgré cela, l'argument de Zénon n'en est pas moins grandiose, puisque c'est l'argument qui nous pousse à la distinction.

d) Les rangs en mouvement. Aristote, *Phys. Z 9, 239 b 33 (DK 29 a 28)* : *"Le quatrième [raisonnement] a trait à des masses égales se mouvant en sens contraire dans le stade le long d'autres masses égales, les unes à partir de la fin du stade, les autres du milieu, avec une vitesse égale ; la conséquence prétendue est que la moitié du temps est égale à son double. Le paralogisme consiste en ce que l'on pense que la grandeur égale, avec une vitesse égale, se meut dans un temps égal, aussi bien le long de ce qui est mû que le long de ce qui est en repos. Or c'est faux."*

Tant ce paradoxe que celui de la *Flèche* présentent des difficultés à notre pensée généralement irreflexive sur le mouvement : fréquemment, nous supposons que bien que réel et accessible à l'expérience, le mouvement doit avoir lieu au moment présent et être soumis à une mesure absolue. Dans tous les cas, il est évident que le mouvement cesse d'être accessible à l'expérience directe et, comme tel, il manque absolument de la réalité que nous pensions qu'il avait.

III. L'influence de Zénon

Nous ne savons pas vraiment si l'œuvre de Zénon a précédé ou influencé l'activité philosophique de Mélissos et d'Anaxagore ou l'inverse. Mais, de toute évidence elle exerça une influence beaucoup plus décisive sur l'atomisme de Leucippe et de Démocrite, ce que nous examinerons plus loin. Parmi les sophistes, la curieuse œuvre de Gorgias, *Sur ce qui n'est pas*, est profondément empreinte des procédés d'argumentation de Zénon et elle évoque plusieurs lignes de pensée spécifiquement siennes, tandis que Protagoras a dû s'inspirer de Zénon quand il plaidait pour la construction d'arguments contradictoires en toute matière. L'intérêt de Platon pour Zénon connut son apogée à une période relativement tardive de son activité philosophique : il est formulé dans les antinomies élaborées et tranchées, qui remplissent les 30 dernières pages du *Parménide* avec des arguments semblables à propos du mouvement, de l'espace et du temps, arguments qui allaient intensément stimuler Aristote, quand il traita de ces questions dans sa *Physique*. La discussion de la continuité du mouvement dans la *Physique* doit aussi beaucoup à Zénon. Mais, les philosophes n'ont jamais autant discuté les paradoxes qu'au siècle dernier, depuis que Russell a cédé à leur fascination au début du XX^e siècle. Zénon est le Présocratique qui exerce encore aujourd'hui la plus grande influence sur l'activité des philosophes.

Empédocle d'Agrigente (ou d'Acragas)

Malgré l'attitude hostile de Parménide, l'émulation autour de la philosophie de la nature reprit avec vigueur au milieu du V^e siècle avant notre ère ; c'est l'époque d'Empédocle d'Acragas, des nouveaux pythagoriciens, d'Anaxagore de Clazomènes et à la fin du siècle, du grand Démocrite d'Abdère.

Il y a un trait totalement nouveau et commun à toutes ces doctrines : il n'existe pas de transformation ni de véritable naissance, parce que rien ne peut venir de rien ; seules existent diverses combinaisons d'un nombre immense de minuscules corpuscules immuables et dotés de propriétés absolument permanentes. Les diverses manières d'imaginer ces corpuscules et leurs modes d'union sont autant de cosmologies différentes.

Simplicius, *Phys.* 25, 19 (citant Théophraste) : "*Empédocle d'Acragas, naquit peu après Anaxagore, fut admirateur, compagnon de Parménide et plus encore des Pythagoriciens.*"

Diogène Laërce, VIII, 58 (DK 31 A 1) : "*Satyrus, dans ses Vies, le qualifie médecin et excellent orateur, dans tous les cas, il affirme que Gorgias de Léonte fut son disciple.*"

Il est possible qu'Empédocle ait vécu approximativement entre 495 et 435 av. J.-C.

Diogène Laërce, VIII, 77 (DK 31 A 1) : "*Ses écrits Sur la Nature et les Purifications se composent d'environ 5000 vers et son Traité de Médecine de quelques 600.*"

Suidas, s.v. (DK 31 A 2) : "*Il a écrit un poème Sur la Nature des choses qui sont (2000 vers) des traités de médecine, comme les Questions Médicales et bien d'autres œuvres encore.*"

Empédocle fut un émule de Parménide, selon Théophraste. Les fragments de *Sur la Nature* montrent qu'il écrivit ses questions métaphysiques et cosmologiques avec un profond intérêt pour la pensée de Parménide, tant dans ce qu'il niait que dans ce qu'il affirmait. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait adopté le même procédé verbal (écrire en vers hexamétriques) que le penseur plus ancien et que, comme lui, il revendiquera l'autorité didactique traditionnellement liée à l'épique. D'autre part, la thématique non parménidienne des *Purifications*, la chute de l'homme et les pratiques nécessaires pour sa réhabilitation, correspond à un traitement épique dans le style d'Hésiode, envers lequel Empédocle est

redevable dans ce poème. Dans celui-ci, chargé d'images, Empédocle expose la doctrine des quatre éléments, ou plutôt des "racines" des choses : le feu, l'air, l'eau et la terre. Ils sont pour le monde ce que sont les couleurs pour le peintre, ou ce que l'eau et la farine sont au boulanger ; tout provient de leur réunion, de leur séparation, de leurs divers dosages ; mais aucun d'eux n'est le premier ; ils sont également éternels et ne procèdent pas l'un de l'autre.

Cette doctrine reconnaît pour la première fois l'existence et l'indépendance de l'air atmosphérique. Empédocle prouve cette existence en en faisant l'expérience avec une clepsydre dans laquelle il introduit de l'eau, puis en fermant avec le doigt l'orifice supérieur. L'air contenu dans l'appareil s'oppose à l'entrée de l'eau par les orifices inférieurs.

Tout changement se produit soit par combinaison, soit par dissociation des éléments. Il y a donc deux forces actives : l'une qui les réunit quand ils sont séparés, l'Amour ; l'autre qui les sépare quand ils sont unis, la Discorde. Amour et Haine (ou discorde) acquièrent chacune une prépondérance alternée.

I. Principes généraux

1) *Défense des sens*. Dans les premiers vers du poème, Empédocle se plaint de la compréhension si limitée que la majeure partie des hommes a des choses à travers leurs sens, alors que selon lui, un usage intelligent de tous les témoins sensoriels accessibles aux mortels, grâce à leur propre instruction, nous éclairerait sur toutes et chacune des choses (en opposition à la prétention de Parménide).

2) *Le pouvoir de la connaissance*. (Fr. III, Diogène Laërce VIII, 59): "*Tu connaîtras tous les remèdes qui des maux, comme de la vieillesse, encore nous protègent, car pour toi seul je produirai tous ces remèdes. Tu sauras apaiser la violence des vents s'abattant sur la Terre et fauchant les récoltes, [...] et même tu sauras faire de chez Hadès monter l'âme d'un mort.*" Dans cet extrait, Empédocle dit que les pouvoirs naturels des hommes sont limités, mais il assure pouvoir les améliorer pour réaliser des actions que l'on peut seulement considérer comme magiques, même si la discussion réelle des quatre éléments dans le poème et la composition et le fonctionnement du corps humain sont proprement philosophiques.

3) *Les quatre racines*. Il introduit ensuite formellement les quatre "racines". Leur nom leur accorde le caractère d'éléments basiques et mutuellement irréductibles à partir desquels se constituent les autres êtres. Selon Aristote, il fut le premier à dire que les *éléments* matériels étaient au nombre de quatre.

4) *Le cycle du changement*. (Fr. 17, 1-3, Simplicius, in *Phys.* 158, 1) : "*Mon propos sera double. En effet, tantôt l'Un augmente jusqu'au point d'être seul existant à partir du Multiple ; et tantôt de nouveau se divise, et ainsi de l'Un sort le Multiple. Par deux fois, des mortels il y a donc naissance et deux fois destruction : tantôt la réunion de toutes choses crée et par ailleurs détruit, et tantôt sous l'effet de la séparation ce qui s'était formé se dissipe et s'envole. Jamais les éléments ne cessent de pourvoir à leur multiple échange. Tantôt de par l'Amour ensemble ils constituent une unique ordonnance, tantôt chacun d'entre eux se trouve séparé par la Haine ennemie. Et il en va ainsi, dans la mesure où l'Un a appris comment naître à partir du Multiple. Et lorsque de nouveau, de l'Un dissocié le Multiple surgit, là les choses renaissent pour une vie précaire ; et dans la mesure où elles pourvoient sans cesse à leur mutuel échange, elles demeurent ainsi, en cercle, immobiles.*" L'extrait du poème se divise en plusieurs sections.

Les vers de 1 à 5 nous parlent d'un processus double constitué de la genèse de l'Un à partir du Multiple et à son tour (les vers 1-2) du Multiple créé à partir de l'Un. Dans les vers 6 à 8, Empédocle affirme que ce processus duel se répète sans cesse et il l'attribue à l'activité alternée de l'Amour et de la Discorde. Les vers 9 à 11 déduisent de la double naissance des

êtres, qu'ils naissent mais que leur vie n'est pas stable. Les vers 12 et 13 affirment quant à eux qu'ils sont toujours immobiles, en raison de l'incessante alternance entre l'unité et la pluralité.

5) *Agents et composants du cycle* (Fr. 17, vers 14, Simplicius, in *Phys.* 158, 13, suite du texte). *"Allons ! Écoute-moi ! L'étude rend plus sage ! Comme je le disais déjà auparavant, t'annonçant mon projet, je tiendrai deux discours. Tantôt augmente l'Un, jusqu'au point d'être seul, à partir du Multiple, et tantôt de nouveau il se divise ; ainsi de l'Un sort le Multiple : et feu, et eau, et terre, et air haut et sans borne ; en dehors d'eux la Haine, funeste, [qui équilibre chacun des quatre], et, parmi eux, l'Amour, égal et en longueur et en largeur. Vois-le des yeux [du mental], et ne reste pas là, le regard étonné : c'est lui qui s'enracine au fond du cœur des hommes, qui en eux insinue d'amoureuses pensées, et leur fait accomplir [les travaux qui unissent] ; on lui donne les noms de Joie et d'Aphrodite. Jusqu'ici nul mortel ne l'a de ses yeux vu circuler parmi eux. Mais toi, prête une oreille attentive aux propos non trompeurs que j'enchaîne. Car tous les éléments sont égaux et sont nés chacun en même temps ; cependant chacun d'eux remplit son propre rôle et a son caractère : chacun à tour de rôle au cours du temps l'emporte. Outre ceux-ci, ni rien ne naît, ni rien ne meurt. Car, s'ils s'étaient trouvés sans cesse corrompus, ils ne possèderaient plus l'être maintenant. Quelle chose pourrait bien accroître le tout, et d'où donc viendrait-elle ? Dans quelle direction se pourrait accomplir la destruction du tout, puisqu'il n'est pas d'endroit qui soit vide de choses ? Ils sont donc seuls à avoir l'être, et dans leur course, par échanges mutuels, ils deviennent ceci ou cela, demeurant continûment semblables."*

Dans cette partie, Empédocle diminue légèrement le haut niveau d'abstraction du précédent passage pour identifier les entités impliquées dans le cycle de la naissance aux quatre racines [éléments] et pour leur attribuer, comme à l'Amour et à la Discorde, les traits spécifiques des forces motrices du ciel.

Empédocle précise une condition préalable du mécanisme que n'avaient pas explicitement mentionné ses prédécesseurs : chacun des éléments impliqués dans l'alternance doit être égal à tous les autres ; et si l'Amour et la Discorde doivent réguler le processus, chacun d'eux doit être, en un certain sens, l'équivalent de tous les éléments réunis. Il s'est beaucoup moins préoccupé d'explicitement comment devaient être entendues ces qualités de façon précise, que pour le prérequis formel qui présuppose des éléments égaux et des forces égales pour leur contrôle.

6) *Naissance et mort*. (Fr. 8, Plutarque, *Contre Colotès*, 1111 F) : *"Je te dirai encore : il n'est point de naissance d'aucun être mortel, et point non plus de fin dans la mort funeste ; il y a seulement un effet de mélange et de séparation de ce qui fut mêlé : Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes."*

Empédocle réfute l'idée de "naissance" et de "mort", parce que l'acceptation commune implique l'idée de création à partir de (ce qui n'est pas) et la destruction de ce qui n'est pas (*"Demeurés ! [Insensés !] Oui, leur vue, je le vois, est bien courte, puisqu'ils forgent l'idée qu'un non-étant pourrait à l'être parvenir, ou bien que quelque chose pourrait bien en mourant tout entier disparaître."*) (*Contre Colotès*, 12, 1113 c.) Il indique aussi que l'interprétation commune de la "vie" est erronée et que notre véritable existence s'étend à avant la "naissance" et après la "mort".

II. La Sphère et le Cosmos

La disposition de la matière qu'Empédocle aborde dans la section suivante, celle *Sur la nature*, est une question obscure et sujette à de grandes discussions. Il semble qu'il commence avec une esquisse générale du cycle du changement, suivi d'une cosmogonie et

d'une zoogonie détaillées, mais ce qui nous en est parvenu est particulièrement fragmentaire.

1) *La sphère*. Quand l'Amour unit complètement dans toute son extension les quatre éléments (racines), ceux-ci donnent origine à la Sphère, à laquelle (selon Simplicius) Empédocle "chante des hymnes comme à un dieu". Sa Sphère diffère de celle de Parménide dans sa mortalité ; peut-être veut-il dire par là que la conception parménidienne de la perfection est correcte mais qu'il se trompe en la présentant comme une condition générale de l'existence.

2) *Le vortex*. Simplicius, dans ses *Commentaires sur la Physique* (d'Aristote), décrit le moment où la domination de l'Amour dans le cycle a été affaiblie pour la première fois. Dans ses *Commentaires sur le traité "Du ciel"* d'Aristote (*Aristotelis "De caelo" commentaria*), il nous parle du moment où dans le pôle justement opposé du cycle, la Discorde, après avoir été au zénith de son pouvoir, commence à se retirer, depuis le centre du vortex cosmique (où elle avait été confinée), à ses extrêmes limites, face à l'avancée de l'Amour. Quand la Discorde a séparé les éléments, l'Amour les réunit de nouveau. L'œuvre fondamentale de l'Amour, dans cette période du cycle, est la zoogonie, la formation "d'innombrables espèces d'êtres mortels".

La doctrine métaphysique d'Empédocle sur l'alternance de l'Amour et de la Discorde contient des explications intéressantes. Il est capable d'expliquer la séparation fondamentale pour la cosmogonie (chose inexpliquée et inexplicable dans la cosmogonie de Parménide où l'Amour est l'unique cause cosmique) et les mélanges du monde vivant.

III. Les purifications

Le premier vers de ce poème prévient qu'il est destiné à un grand groupe de personnes, contrairement au poème *Sur la nature*. Il comporte de nombreuses références à des thèmes et des concepts (par exemple l'Amour, la Discorde, les quatre éléments, le serment) qui y assument une fonction clé et qui s'expliquent seulement dans sa totalité à l'intérieur du cadre théorique de *Sur la nature*. Sa prétention à une appartenance divine (v.3) évoque, dans le dernier livre de *l'Illiade*, l'autorévélation d'Hermès à Priam et les paroles déclamatoires de Déméter (*Hymno Dem.* 120). Cela ressemble aussi à la salutation par laquelle est accueilli le mort initié aux cultes des mystères (par Perséphone), comme cela apparaît dans les "larmes d'or" de Turin (IV^e siècle apr. J.-C. ou plus tard). Dans le corps central du poème, Empédocle enseignait que, tout comme les autres esprits divins (*daïmons*), il avait été condamné à la mortalité, mais que la divinité était de nouveau accessible après un cycle d'incarnations. Il ajoutait une explication des péchés à cause desquels lui-même et les initiés perdaient leur état de grâce, ainsi que des pratiques rituelles nécessaires à une religion pure.

IV. La relation entre les deux poèmes

Empédocle n'essaie pas de justifier la doctrine des *Purifications* en termes de théories présentées dans *Sur la nature*. Cependant, il indique avec une grande clarté, que les pouvoirs et les règles du changement qui gouvernent le destin humain sont les mêmes que ceux qui règnent dans le cosmos en général. Si on considère l'homme comme un dieu ayant chuté (ou comme un esprit divin), on doit sans doute trouver une affinité entre lui et le dieu de *Sur la nature*, la Sphère, qui transcende la différence entre eux. L'affinité réside en sa capacité partagée de penser. Empédocle y voit la perfection, comme le suggère son association du "mental sacré" avec la divinité et sa notion selon laquelle le sang, matière avec laquelle nous pensons, est presque un mélange égal des quatre éléments, lesquels sont parfaitement mélangés, naturellement, dans la Sphère.

Peut-être que le dieu qui est en chacun de nous est un fragment de Sphère : soumis généralement à la lutte entre les éléments, il s'unira un jour avec tous les autres fragments et avec tous les autres êtres pour constituer un penseur parfait. Cette conjecture apporterait une explication au fait qu'Empédocle ne parle pas de l'âme dans les *Purifications*, bien que sa croyance en la réincarnation soit une version évidente de la doctrine pythagoricienne de la métempsychose. Son propre concept de ce que l'homme est un dieu exilé, complète la doctrine pythagoricienne puisqu'il identifie la question du cycle du destin humain en évoquant sa position dans le schéma cosmique.

D'autre part, la physique d'Empédocle est riche en explications physiologiques de détails. La doctrine des quatre éléments donna naissance à une école de médecine qu'on a appelée Philiston et qui considère les propriétés de ces quatre éléments, la chaleur du feu, le froid de l'air, l'humidité de l'eau et la sécheresse de la terre, comme les forces actives dont la combinaison graduelle dans l'organisme détermine la santé, le niveau d'intelligence et les divers tempéraments ou caractères.

Une théorie importante est celle de la perception externe : les êtres produisent des émanations qui vont à la rencontre des pores situés dans les organes des sens ; s'il y a une correspondance, l'émanation pénètre en eux et la perception se produit. La vision (idée que Platon reprendra dans le *Timée*) a pour origine la rencontre entre l'effluve qui vient de la lumière extérieure et le rayon incandescent qui émane du feu contenu dans l'œil (Théophraste, *les sens*, 12).

Empédocle n'est pas seulement un philosophe de la nature, il se présente aussi aux Agrigentes comme un prophète inspirateur qui sait à la fois les guérir et leur enseigner l'origine et le destin des âmes et les purifications nécessaires. Empédocle poursuit en cela l'orientation des orphiques et des pythagoriciens.

La réponse ionienne

La métaphysique de Parménide domina la philosophie ionienne du V^e siècle avant notre ère, philosophie qui constitue le dernier stade de la réflexion présocratique, bien qu'on ne puisse tracer un cadre trop ordonné et régulier de l'impact éléatique sur la pensée ionienne. Mais comme un des aspects les plus intéressants et importants de l'histoire de la philosophie grecque antique est sa continuité particulière, nous consacrerons une partie de chacun des principaux chapitres suivants à démontrer, dans les termes propres à ces philosophes, en quoi ces systèmes post-parménédiens sont un projet délibéré pour expliquer les découvertes de la *Vérité* (par l'intermédiaire de Mélissos dans le cas des Atomistes).

Anaxagore de Clazomènes

Avec Anaxagore de Clazomènes, nous abandonnons à nouveau la Grande-Grèce pour retourner à l'inspiration des Ioniens. Cet Ionien, venant d'un pays où s'étaient conservées, on ne sait comment, les traditions ioniennes, va résider à Athènes, la capitale du nouvel empire maritime qui se développe après les guerres médiques. Il y vécut 30 ans et y bénéficia de l'amitié de Périclès (Platon, *Phédon*, 270 a), l'arbitre en ces temps. Pourtant, le vieil esprit athénien, si bien représenté par *Les Nuées* d'Aristophane, ne trouvait aucun goût pour ces Ioniens qui niaient la divinité des choses célestes et qui enseignaient que le soleil était une pierre incandescente et la lune, une terre.

Anaxagore fut accusé d'impiété et expulsé d'Athènes (Platon, *Apologie de Socrate*, 26 d). Mais, son influence, comme le prouve Platon, demeura vivace.

Diogène Laërce, II 7 (DK 59 A 1) : "...Anaxagore commença à philosopher à Athènes à l'âge de vingt ans, selon Démétrios de Phalère dans son Registre des Archontes et il vécut trente ans dans cette ville. [...] Sur son procès, il y a des traditions différentes. Sotion, dans sa Succession des Philosophes, dit qu'il fut accusé d'impiété par Cléon, pour avoir soutenu que le soleil était une masse incandescente [masse de métal incandescent en esp.], qu'il fut défendu par Périclès, son disciple, et qu'il fut condamné à une amende de cinq talents et à l'exil. [...] Finalement, il se retira à Lampsaque, où il mourut. [...] Après sa mort, les gens de Lampsaque lui firent des funérailles d'honneur."

Plutarque, Périclès 32 : "En ce temps-là (le début de la guerre du Péloponnèse)... Diopithès fit un décret qui ordonnait de dénoncer ceux qui ne reconnaissaient pas l'existence des dieux, ou qui enseignaient des doctrines nouvelles sur les phénomènes célestes. Il cherchait à étendre ce soupçon à Périclès, à cause de ses liaisons avec Anaxagore. [...] Mais craignant qu'Anaxagore ne fût condamné, Périclès le fit sortir de la ville..."

Aristote, Métaphysique (A 3, 984 a 11) : "Anaxagore de Clazomènes, bien que plus âgé qu'Empédocle, lui a été postérieur dans son activité philosophique."

Platon, Phédon (270 a) : "Périclès a acquis cette élévation de pensée en plus de son talent naturel. Cela a été, à mon avis, parce que le hasard a mis sur son chemin Anaxagore, qui était un homme de ce type ; en le suivant dans son étude des phénomènes célestes et en arrivant à capter la véritable nature de l'esprit et de l'ignorance (qui furent les thèmes majeurs de réflexion pour Anaxagore), il en a déduit la pertinence de la technique oratoire."

Il est fort probable qu'Anaxagore n'ait écrit qu'un seul livre. Dans la dernière partie de celui-ci, il a sans doute appliqué ses principes généraux à des thèmes aussi spécialisés que l'astronomie, la météorologie, la physiologie et la perception des sens – matière sur laquelle il y a une grande quantité de témoignages de seconde main, mais très peu de fragments, et d'ailleurs très brefs.

I. Sa réaction contre Parménide et les pluralistes antérieurs

Fr. 1, Simplicius, Phys. 155, 26 : "Toutes les choses étaient ensemble, illimitées en nombre et en petitesse. Car le petit était illimité et, toutes choses étant ensemble, nulle n'était perceptible du fait de sa petitesse. Car l'air et l'éther renfermaient toutes choses, étant l'un et l'autre illimités, car ils constituaient les deux plus importants éléments qui se trouvent dans l'ensemble de toutes les choses, à la fois par leur nombre et par leur taille."

Fr. 4 (deuxième moitié), Simplicius, Phys. 34, 21 : "Mais avant que la séparation ait eu lieu, toutes choses étaient ensemble et nulle couleur n'était perceptible à la vue. Car l'interdisait l'amalgame confus de toutes les choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du brillant et de l'obscur : la terre s'y trouvait en grande quantité, et des semences en nombre illimité qui ne se ressemblaient en rien. Car aucune des autres choses ne ressemble non plus à une autre. Puisqu'il en est ainsi, il faut estimer que toutes choses se trouvent sans le Tout-ensemble."

Anaxagore nie l'implication de l'indivisibilité dans le "continuuel" de Parménide. Le monde est apparu selon lui, du mélange universel de chaque chose singulière qui devait finir par émerger, et c'est seulement en mettant "toutes les choses ensemble" dans ce mélange primordial qu'on pouvait éliminer efficacement l'arrivée à être (la génération) et la destruction. Ceci apparaît tout à fait clairement dans le passage suivant :

Fr. 17, Simplicius, Phys. 163, 20 : "Les Grecs ne conçoivent pas correctement la génération et la mort. En effet, nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se trouve composé et

discriminé à partir des choses qui existent. Ainsi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par [le terme de] composition et la mort par celui de discrimination [dissolution]."

Le Mental

(Noûs) Fr. 12, Simplicius, *Physique* (164, 24 et 156, 13) : *"Les autres choses participent à une partie de chaque chose ; mais l'Intellect [le Mental], lui, est illimité, maître absolu et n'est mélangé à aucune autre chose, car il existe seul et par lui-même. Si, en effet, il n'existait pas par lui-même, mais se trouvait mêlé à quelque chose d'autre, il participerait à toutes les choses, pour peu qu'il soit mêlé à une seule, puisqu'en toute chose se trouve renfermé une partie de chacune des choses, ainsi que je l'ai dit plus haut. En outre, les choses auxquelles [le Mental] se trouve mêlé lui feraient obstacle, de telle sorte qu'il n'exercerait pas son empire sur chaque chose de la même façon qu'il peut le faire en vertu de son existence seule et par soi. En effet, il est de toutes les choses, la plus subtile et la plus pure ; il possède la totale connaissance de toutes choses, et il a une très grande puissance. Toutes les choses qui ont une âme, qu'elles soient grandes ou petites, sont toutes sous l'empire de [le Mental]. C'est [le Mental] qui a exercé son empire sur la révolution universelle, de telle sorte que c'est lui qui a donné le branle à cette révolution. Le point de départ de la révolution fut petit ; ensuite celle-ci s'accroît et elle s'accroîtra toujours davantage ; et l'Intellect a connu toutes les choses, aussi bien celles qui sont mélangées ensemble que celles qui sont discriminées et séparées ; et ce qui devait exister aussi bien que ce qui existait et, tout ce qui n'existe pas maintenant, aussi bien que tout ce qui existe maintenant et ce qui existera, tout cela fut ordonné par [le Mental], et aussi cette révolution, que suivent à présent les astres, le Soleil et la Lune, et l'air et l'éther qui résultent de la discrimination. C'est cette même révolution qui a produit la discrimination. Le dense se constitue par discrimination à partir du rare, le chaud à partir du froid, le brillant à partir de l'obscur, le sec à partir de l'humide. Les multiples choses ont des parties multiples ; et nulle chose n'existe d'une manière discriminée ou totalement séparée d'une autre chose, excepté [le Mental]. [Le Mental] est tout entier semblable à lui-même, il est à la fois grand et petit. En revanche, nulle chose n'est semblable à une autre chose, et en réalité chaque unique chose est et était formée de celles qui, étant en elle les plus nombreuses, sont de ce fait les plus visibles."*

Fr. 13, Simplicius, *Physique* (300, 31) : *"Après que [le Mental] eut produit le commencement du mouvement, il se sépara du tout qui se trouvait mêlé ; et tout ce que l'Intellect mouvait fut sujet à sa discrimination. Et, en même temps que s'accomplissait mouvement et discrimination, la révolution accentua encore cette discrimination [division]."*

Une autre des exigences d'Empédocle à laquelle Anaxagore dut s'accommoder fut celle que le mouvement ne doit pas être simplement considéré comme acquis, mais qu'il doit être expliqué. Il substitue à l'Amour et à la Discorde d'Empédocle, la seule force motrice intellectuelle du Mental. Lui aussi, comme l'Amour et la discorde, participe dans une grande mesure aux qualités d'un principe abstrait. Anaxagore lutte, comme beaucoup de ses prédécesseurs, pour s'imaginer et décrire une entité véritablement incorporelle. Mais pour lui, comme pour ses prédécesseurs, l'unique ultime critère de réalité est l'extension dans l'espace. Le Mental, comme n'importe quelle autre chose, est corporel et il doit son pouvoir, en partie, à sa subtilité et en partie au fait que lui seul, malgré sa présence dans le mélange, demeure sans se mélanger.

Avec l'introduction du Mental, Anaxagore complète son système. Il est, dans un certain sens, comme Empédocle, dualiste. Son dualisme porte, et ce pour la première fois, sur un dualisme du Mental et de la matière. Bien que les deux membres aient leur particularité. Le Mental, tout comme la matière, est corporel et doit son pouvoir sur la matière à sa subtilité et à sa pureté. La même matière, loin d'être pure, est, au moins à l'origine, un mélange infiniment divisible de n'importe quelle forme de substance qui finit par contenir le monde.

Dans chaque chose, il y a une partie du tout

Fr. 6, Simplicius, *Physique* (164, 26) : *"Et puisque les parties du grand et du petit sont égales en nombre, toutes choses seront en toute chose. Il n'est pas possible qu'il y ait d'existence séparée, mais chaque chose participe à une partie de chaque chose. Puisque l'extrêmement petit ne peut pas exister, il ne lui serait pas possible d'être séparé, ni de s'engendrer pour lui-même ; mais, aujourd'hui encore, toutes les choses sont ensemble comme elles étaient au commencement. En toutes choses se trouve une multiplicité de choses, et des quantités égales de choses discriminées se rencontrent aussi bien dans les grandes choses que dans les petites."*

Fr. 6, Simplicius, *Physique* (164, 23) : *"En toute chose se trouve renfermée une partie de chacune des choses, excepté [le Mental] ; mais seules certaines choses renferment aussi de [le Mental]."*

"Semences" et "parties".

Même si on subdivisait beaucoup la matière et que la tranche obtenue était infinitésimale, Anaxagore répliquera toujours que, loin d'être irréductible, ces parties continuent à contenir un nombre infini de "parties". Ceci est la nature exacte de sa réaction contre Zénon ; et c'est probablement ce qu'il veut dire quand il affirme que "les parties de ce qui est grand et de ce qui est petit sont égales en nombre". Autant l'infiniment grand que l'infiniment petit contiennent un nombre infini de "parties".

Comment une cosmogonie peut-elle commencer si, dans l'état originel des choses, la réalité consiste simplement en un mélange tout à fait uniforme de toutes les substances et opposés ? Où y a-t-il une entité capable de procurer la base pour les processus de différenciation à grande et petite échelle, nécessaires pour produire un cosmos ordonné ? Il est possible que les "semences" qu'il présupposa pour le mélange primordial lui apportèrent la réponse à ses interrogations. La matière, bien qu'étant infiniment divisible, était coagulée, dès le début, en particules ou "semences" et il y a, par conséquent, une unité naturelle à partir de laquelle peut commencer la cosmogonie (c'est peut-être là la raison de l'utilisation du mot "semence" puisque, d'une semence, on développe des choses plus grandes).

Les commencements de la cosmogonie

En premier lieu, il y a l'air, qui à ce stade est opposé à l'éther et qui se solidifie en nuages ; des nuages apparaît l'eau, de l'eau surgit la terre et, finalement, de la terre se solidifient les pierres. Les choses égales continuent à être attirées entre elles, et la pression existante au centre de la rotation comprime les "semences" en corps chaque fois plus solides. Les opposés continuent à être apparemment, parmi les éléments des "semences", le facteur opératif : les pierres se solidifient à partir de la terre sous l'action du froid. Jusqu'ici les opposés ont accompli leur principale fonction ; dorénavant, les substances auxquelles ils sont mélangés dans les "semences" occuperont, en grande partie, leur place.

Nutrition et croissance

Anaxagore s'est particulièrement intéressé au problème de la nutrition. Ses principes généraux furent "une partie du tout en toute chose" et l'attraction entre elles des choses égales. Anaxagore exprime très clairement l'analogie entre le macrocosme – le monde dans lequel nous vivons – et le microcosme – l'être vivant individuel.

II. Résumé de son système physique

Le problème auquel il s'est confronté est le même que celui que rencontrèrent les Atomistes. Il fallait expliquer l'origine du monde sans faire dériver la pluralité d'une unité originelle, sans

admettre l'arrivée à être (la génération) ou le changement de n'importe quel être réel, ni confondre finalement, l'espace géométrique avec la matière physique. On pourrait difficilement donner deux solutions plus différentes à un même problème. Alors qu'Anaxagore établit que la matière tout comme la grandeur était divisible de manière illimitée, les Atomistes soutenaient qu'elle était composée de minimums indivisibles. Et tandis qu'Anaxagore élimina tant l'arrivée à être (la génération) que la dérivation de la pluralité à partir de l'unité, en stipulant dès le commencement une variété illimitée de substances, les Atomistes considéraient toute substance comme absolument homogène et ils expliquaient l'apparente variété des phénomènes par de simples différences de forme, de taille, de position et d'ordre. Les deux solutions étaient très ingénieuses, tant dans leurs lignes générales que dans leurs détails. Malgré toutes ces différences, elles sont toutes les deux le résultat tant du paradoxe éléatique que de la capacité inventive de leurs auteurs respectifs.

III. L'astronomie et la météorologie

Anaxagore s'est directement intéressé aux questions traditionnelles d'astronomie et de météorologie. L'astronomie d'Anaxagore est sans doute beaucoup plus rationnelle que celle de la majorité de ses prédécesseurs, surtout en ce qui concerne son opinion de ce que le soleil, la lune et les astres sont d'énormes pierres incandescentes.

Diogène Laërce et Pline nous ont rapporté une anecdote selon laquelle Anaxagore avait prédit la chute de la grande météorite qui tomba à Aigos Potamos en 467 av. J.-C. Cet événement causa un grand choc et bien qu'il soit peu probable qu'Anaxagore l'ait prédit, sa théorie sur les corps célestes composés de pierres contribua sans doute à ce qu'on le lui attribue. Simplicius, dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote* (Fr. 16 179, 8 et 155, 21) dit, en citant Anaxagore, que la solidité des pierres fut la raison pour laquelle elles furent projetées hors de la terre vers le centre de la révolution cosmique pour aller occuper leurs positions plus proches de la périphérie. Les météorites sont, probablement, des corps célestes qui, malgré la vitesse de la révolution qui les maintient en hauteur, ont été lancées de nouveau sur la terre du fait de la tendance habituelle du poids à se diriger, dans son mouvement, vers le centre de la révolution.

IV. La sensation

Anaxagore, comme les autres pluralistes postérieurs à Parménide, a dû fournir une explication de la perception capable de rétablir la validité de sa théorie.

Son idée générale semble avoir été que, bien que nos sens nous montrent que des "parties" prédominent dans une chose, toutes les autres "parties" qu'elle doit contenir ne sont pas capables de se rendre manifestes. Dans une citation transmise par Sextius (Fr. 21, *Contre les math.* VII 140), il suggère qu'à partir de ce que nous pouvons voir, nous sommes en condition d'imaginer ce que nous ne pouvons pas voir.

Théophraste (Du sens, 27) : "Anaxagore estime que les sensations sont engendrées par les contraires, car le semblable n'est pas affecté par le semblable.[...] ce qui est à la même température que la peau, en chaud et en froid, ne produit, par son rapprochement, aucune impression de chaud ou de froid, et les papilles douces ou acides ne prennent pas conscience de la douceur ou de l'acidité ; mais c'est l'organe chaud qui prend conscience du froid, le salé du potable, l'acide du doux, en raison du défaut que chacun présente de la qualité contraire. En effet, toutes les choses existent en nous [...] Toute sensation s'accompagne de douleur : cela pourrait passer pour la conséquence de son hypothèse, car le contact avec tout ce qui est dissemblable provoque de la peine. Cela est évident si l'on considère la persistance et l'intensité excessive des sensations."

Ces quelques phrases suffisent à démontrer que dans ce domaine aussi, Anaxagore a progressé par rapport à la majorité de ses prédécesseurs. Il est possible que sa théorie ait été développée dans une opposition consciente à celle d'Empédocle, qui croyait en la perception "du semblable par le semblable". Mais cette notion que la perception d'une chose par son opposé produit une douleur imperceptible, est tout à fait originale et subtile.

Mélistos de Samos

Avec Mélistos de Samos, disciple de Parménide, le conflit avec la physique ionienne est au premier plan. Du fait de son origine, il ne devait pas connaître la doctrine éléatique, sinon à travers la philosophie ionienne.

La source des fragments qui subsistent de Mélistos, tous conservés par Simplicius, provient d'un même ouvrage. Selon Simplicius, Mélistos intitula son traité *Sur la Nature* ou *sur Ce qui Existe*.

I. La déduction de Mélistos

Mélistos, comme Parménide, commença sa déduction des propriétés imposées par l'existence avec l'idée que, si quelque chose existe, il ne peut avoir été amené à exister. Tout comme Parménide, il fait valoir que l'arrivée à être (la génération) requiert une non-existence préalable et que rien ne peut procéder de ce qui n'est pas. Cependant Parménide avait conclu d'une manière obscure que, ce qui est, ne peut jamais avoir été ni devenir, mais qu'il existe dans un éternel présent. Mélistos rejette avec fermeté cette conclusion : il admet les temps "était" et "sera" et attribue à ce qui est, une existence sempiternelle plus facilement compréhensible. Mélistos laisse aussi entendre que, pour n'avoir ni début ni fin, ce qui est, est illimité en extension spatiale comme il l'est dans le temps.

Dans un autre extrait, ses raisonnements s'orientent vers des considérations sur l'homogénéité ; d'autres reposent sur l'argumentation contre la génération et la destruction ; et d'autres encore introduisent des lignes de pensée totalement nouvelles, comme, par exemple, quand il fait remarquer que ce qui souffre n'a pas le même pouvoir que ce qui est sain. Cet exemple est énigmatique, et fait partie d'une séquence de raisonnement peu comprise. Un des raisonnements les plus importants de Mélistos améliore les observations obscures de Parménide sur le changement et le mouvement et éclaire aussi une des notions classiques de la pensée physique grecque : le vide est la pré-condition au mouvement. Cette notion, associée à l'idée que le vide n'est pas rien, Leucippe la reprendra comme fondement de son système physique.

II. La réfutation du sens commun

Dans une attaque habile contre la validité des sens, Anaxagore s'en prend clairement à la compréhension basique de tous les hommes envers la réalité, tout comme Parménide et Zénon dirigent leurs critiques contre les opinions des mortels en général. Le raisonnement est à la fois simple et ingénieux : si les hommes croient que les choses que Mélistos détaille dans son catalogue sont réelles, c'est du fait qu'ils sont confiants dans la fiabilité de leurs sens ; mais, s'ils acceptent aussi que rien de réel ne peut changer, ils s'orientent vers une contradiction, parce que nos sens aussi nous induisent à croire que les choses du catalogue changent. Par conséquent, il nous encourage à abandonner ce lieu commun initial de ce que nos sens sont dignes de confiance. Nous n'avons donc pas raison de croire en une pluralité telle que nos sens la découvrent. S'il y avait une pluralité, ses membres devraient être exactement le genre de choses que Mélistos affirme être l'Un – immuables, non-générées et

indestructibles. Cette conclusion, que Méliossos projette comme la réduction à l'absurde de la croyance en la pluralité des choses, fut attaquée par les Atomistes, qui en firent une autre thèse fondamentale de leur système.

III. Conclusion

Méliossos ne fut pas un grand métaphysicien original comme l'était Parménide, ni un brillant présentateur de paradoxes comme Zénon. Mais la créativité de son raisonnement et sa déduction des propriétés de la réalité sont, en général, beaucoup plus claires que celle de Parménide. Les Atomistes répliquèrent principalement à sa version de la doctrine éléatique, et c'est sous cet aspect que le présentèrent Platon et Aristote.

Les Atomistes : Leucippe de Milet et Démocrite d'Abdère

Avec Leucippe, l'esprit ionien connut à nouveau une extraordinaire valorisation, bien que dans une direction très différente. Leucippe de Milet, qui reçut à Élée l'enseignement de Zénon, fut l'initiateur du mouvement que poursuivit Démocrite d'Abdère, né vers 460 avant notre ère et fondateur de l'école d'Abdère vers 420 av. J.-C.

Simplicius, *Phys.* 28, 4 : "*Leucippe d'Élée ou de Milet (car, de lui, l'un et l'autre se dit), apprit de Parménide en personne la philosophie, mais n'épousa pas les vues de Parménide et de Xénophane sur les choses existantes et suivit au contraire, semble-t-il, une route opposée.*"

L'opinion générale est que Leucippe développa sa théorie des atomes en réponse aux assertions des Éléates. Bien qu'Aristote l'ait considéré comme l'inventeur de l'atomisme, affirmation que Théophraste accepte aussi, il y a des raisons de croire que Démocrite s'est occupé d'une façon particulière de la base épistémologique de l'atomisme. Il a d'ailleurs développé de nombreuses applications détaillées comme, par exemple, celles qui concernent la théorie de la perception, que Théophraste lui attribue sans aucune mention de Leucippe. Et comme le note Cicéron, Démocrite écrivit sur une vaste gamme de questions que Leucippe n'a pas abordé, apparaissant par la variété de ses centres d'intérêts, comme un auteur typique de l'époque sophiste.

Selon Théophraste, Leucippe a écrit *La Grande Cosmologie* et Démocrite *La Petite Cosmologie*. Il est possible que le premier document ait été un abrégé de l'œuvre cosmologique de Leucippe, comprenant des ajouts atomistes postérieurs. On attribue aussi à Leucippe l'ouvrage *Sur l'Intellect* [*Sur le Mental*], mentionné par Aétius, qui a pu faire partie d'une attaque au concept d'Anaxagore sur le mental. Par ailleurs, Démocrite a dû être un des auteurs les plus prolifiques de l'Antiquité.

Les titres d'une cinquantaine de traités sur des thèmes très divers ont été conservés : morale, cosmologie, psychologie, médecine, botanique, zoologie, mathématiques, musique, technologie ; il n'oublie rien. Mais il reste à peine quelques fragments de son œuvre (Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IX, 47) aussi vaste que celle d'Aristote et qui, par son ambition universaliste, porte la marque de l'époque des sophistes à laquelle elle appartient.

I. Principes métaphysiques

Aristote présente de manière assez plausible, la théorie de Leucippe sur les particules invisibles infiniment nombreuses qui bougent dans un vide, comme une tentative pour réconcilier le témoignage de nos sens avec la métaphysique éléatique. Leucippe n'accepte

pas inconditionnellement ni la fiabilité du témoignage sensoriel, ni la validité du raisonnement éléatique.

1) Leucippe postula l'existence du non-être qu'il identifia au vide (en suivant Mélissos). Cicéron (*Premiers académiques*, II 37, 118) : *"Leucippe tient pour principes le plein et le vide ; Démocrite est d'accord avec lui sur ce point, mais fournit davantage de justifications sur d'autres points."*

2) Les Atomistes ont rejeté la tentative de Zénon de démontrer que les membres d'une pluralité étaient infiniment divisibles et qu'ils étaient ainsi soumis à d'absurdes conséquences.

II. Le témoignage des sens

Bien que Leucippe ait soutenu que les sens manifestent, de manière digne de confiance, la pluralité des êtres et l'existence du mouvement, il doit avoir considéré comme fausse une grande partie de ce qu'ils nous disent, en particulier, en ce qui concerne la nature de telles pluralités, car son engagement avec les principes éléatiques lui demandait de défendre que, rien de ce qui est véritablement ne peut changer, être engendré ou périr. Ce fut Démocrite qui développa une critique complète contre la fiabilité des sens.

III. Les atomes et le vide

Aristote (*Métaphysique*, A4, 985 b 4) : *"Leucippe et son compagnon Démocrite prirent pour éléments le plein et le vide, qu'ils appelaient l'être et le non-être. De ces principes, le plein et le solide c'est l'être ; le vide et le rare, c'est le non-être (c'est pourquoi, à leur sens, l'être n'a pas plus d'existence que le non-être, parce que le vide n'existe pas moins que le corps). Ce sont là les causes des êtres comme matière. Et de même que ceux qui admettent l'unité de la substance prise comme sujet, engendrent tous les autres êtres au moyen des modifications de cette substance, en posant le rare et le dense comme les principes des modifications, c'est de la même manière que ces philosophes prétendent que les différences dans les éléments sont les causes de toutes les autres qualités. Or ces différences sont, d'après eux, au nombre de trois : la figure, l'ordre et la position. Les différences de l'être, disent-ils, ne viennent que de la configuration, de l'arrangement et de la tournure [... du rythme, du contact et de la révolution]. Or la configuration, c'est la figure, l'arrangement c'est l'ordre, et la tournure, c'est la position. Ainsi A diffère de N par la figure, AN, de NA par l'ordre, et Z, de N par la position."*

Aristote, *Sur Démocrite* (d'après Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 295, 1) : *"Démocrite... au lieu, il donne les noms de "vide", de "rien" et "d'illimité" ; à chacune des substances, les noms de "chose", "d'élément compact" et "d'existant". Il pense que les substances sont si petites qu'elles échappent à nos sens ; elles admettent des variations de forme, des variations de figure, et des différences de grandeur. C'est à partir de ces substances qui jouent le rôle d'éléments que, pour lui, se produit la génération, et que se composent les objets visibles et les particules sensibles."*

Simplicius, *Du ciel* (242, 18) : *"Ceux-ci (Leucippe, Démocrite et Épicure) disaient que les principes sont illimités en nombre, principes dont ils pensaient qu'ils avaient la qualité d'atomes et aussi l'indivisibilité, et qu'ils estimaient encore être impassibles du fait de leur caractère plein et exempt de vide. Car ils disaient que la division se produit selon le vide qui se trouve dans les corps..."*

IV. La formation des mondes

Diogène Laërce, IX 31 (DK 67 A 1) : *"Leucippe estimait que toutes les choses sont illimitées [...] et que l'univers est formé à la fois du plein et du vide [...] C'est de lui que se forment en nombre illimité, des mondes, et c'est à lui qu'aboutit leur dissolution. La génération des mondes se produit ainsi : dans une section, de multiples corps de formes diverses se trouvent transportés de l'illimité vers le grand vide ; leur rassemblement produit un tourbillon unique grâce auquel, se heurtant et tournoyant en tous sens, ils se séparent en formations distinctes, les corps semblables se rejoignant. Étant donné que leur grand nombre ne leur permet pas de circuler en équilibre, les corps légers prennent la direction du vide extérieur, comme par un effet de criblage, tandis que les autres se rassemblent, s'entrelacent et font course commune pour produire le premier système sphérique. Celui-ci remplit, à la façon d'une membrane, un rôle de protection, et enveloppe en lui-même une grande diversité de corps, qui, du fait de la résistance du centre, sont contraints de tourbillonner à la périphérie : la membrane extérieure s'affine alors du fait de l'incessante confluence des corps continus tangentiellement au tourbillon. C'est ainsi qu'a été engendrée la Terre, par le rassemblement des corps portés vers le centre. Cependant, en retour, ce qui, à la façon d'une membrane, remplit le rôle d'enveloppe, s'accroît en fonction de l'affluence externe et supplémentaire des corps extérieurs ; car l'enveloppe, se trouvant soumise au mouvement du tourbillon, s'approprie les corps qui lui sont tangents. Certains de ces corps, en se rassemblant, produisent un système, d'abord humide et boueux ; puis ils s'assèchent, sont emportés circulairement dans le tourbillon général, et finissent par s'embraser et former la substance des étoiles."*

Aétius (Opinions, II 7, 2) : *"Leucippe et Démocrite entourent le monde d'une tunique et l'enveloppe dans une membrane protectrice tissée d'atomes crochus."*

Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* I, 13, 2 (DK 68 A 40) : *"Démocrite soutient la même théorie que Leucippe sur les éléments : le plein être et le vide non-être. Il disait que les existants se meuvent sans cesse dans le vide. Les mondes sont illimités et différents en grandeur : dans certains il n'y a ni Soleil, ni Lune, dans d'autres Soleil et Lune sont plus grands que chez nous, et dans d'autres, il y en a plusieurs. Les intervalles entre les mondes sont inégaux et dans certains endroits il y en a plus, alors qu'il y en a moins dans d'autres ; et les uns croissent, d'autres sont à leur apogée, d'autres meurent, et ici ils naissent alors que là ils disparaissent. Ils périssent en entrant en collision. Certains mondes sont privés d'animaux, de plantes et de toute humidité."*

Ils ont vraisemblablement soutenu tous deux que la terre était inclinée vers le bas en direction du sud et ils ont affirmé l'existence de mondes innombrables, qui naissent et périssent à travers le vide puisque ayant des atomes innombrables et un vide infini, il n'y a aucune raison pour que se forme seulement un monde unique. Ce sont les premiers à qui nous pouvons attribuer, de façon quasiment certaine, la curieuse conception de mondes innombrables.

Diogène Laërce, IX 45 (à propos de Démocrite) : *"Tout ce qui est engendré est régi par la nécessité, car la cause de la génération de toutes choses est le tourbillon, qu'il nomme nécessité."* Aétius, I, 26, 2 (Sur la nature de la nécessité) : *"Démocrite dit qu'elle est la résistance, le mouvement et l'impulsion de la matière."*

Aristote, (*Phys.* B 4, 196 a 24) : *"Certains tiennent le hasard pour responsable de notre ciel et de tous les mondes, car c'est par le hasard qu'on été engendrés le tourbillon et le mouvement qui a dissocié et composé l'univers dans cet ordre-ci."* Ce sont des événements fortuits pour Aristote parce qu'ils n'accomplissent aucune cause finale ; mais les Atomistes ont mis l'accent sur l'autre aspect des séquences mécaniques non prévues, par exemple celui de la nécessité. C'est ce qui est avancé dans la seule sentence que nous conservons

de Leucippe lui-même (Fr. 2, Aétius, I 25, 4) : *"Nulle chose ne se produit fortuitement, mais toutes choses procèdent de la raison et de la nécessité."* Chaque objet, chaque événement est le résultat d'une chaîne de collisions et de réactions, chacune d'elles en consonance avec la figure et le mouvement particulier de ses atomes respectifs.

V. Le comportement des atomes

Théophraste, *Du sens* 61 (DK 68 A 135) : *"Démocrite distingue le lourd du léger au moyen de la grandeur [...]. En revanche, pour ce qui est, du moins des corps composés, le plus léger est celui qui renferme davantage de vide, alors que le plus lourd est celui qui en contient le moins : voilà l'explication qu'il fournit dans quelques passages. Mais dans d'autres passages, il déclare que le léger, c'est tout simplement le subtil."*

Simplicius, (*Commentaire sur le Traité du Ciel d'Aristote*, 242, 21) : *"... dans le vide illimité, les atomes séparés les uns des autres et différant par leur figure, leur grandeur, leur position et leur ordre se déplacent dans le vide et, après s'être rejoints, se heurtent mutuellement, ce qui fait que les uns rebondissent dans la direction où le hasard les jette, alors que les autres s'agglutinent selon la congruence des figures, des grandeurs, des positions et des ordres, et demeurent ensemble pour achever de la sorte la génération des corps composés."*

VI. La sensation et la pensée

Aétius (IV 8, 10) : *"Leucippe, Démocrite et Épicure disent que la sensation et l'intellection [la perception et la pensée] se produisent par la rencontre de simulacres extérieurs [images de l'extérieur]; car, pour l'une et l'autre, aucune perception de quoi que ce soit n'est possible en dehors de la rencontre d'un simulacre [car personne ne peut expérimenter l'une ou l'autre sans la percussion d'une image]"*.

De la doctrine atomiste, selon laquelle toutes les choses sont composées d'atomes et de vide, on tire nécessairement la conséquence que toute sensation doit être expliquée sous la forme de contact ou de tact. Puisque l'âme est composée d'atomes sphériques dispersés le long du corps et que le mental est probablement considéré comme une concentration d'atomes-âme, le processus de la pensée est analogue à celui de la sensation et il a lieu quand les atomes-âme ou les atomes-mental sont mis en mouvement par la percussion d'atomes congruents provenant de l'extérieur.

Théophraste, *Du sens* 50 (DK 68 A 135) : *"Démocrite dit que la vue est produite par l'image reflétée. Il l'explique d'une manière qui lui est tout à fait propre, car l'image ne se produit pas directement dans la pupille, mais l'air situé dans l'intervalle entre la vue et l'objet vu est comprimé et frappé par l'objet visible et l'œil qui voit, étant donné que toute chose émet toujours quelque effluve. Ensuite cet air, qui est un solide de couleur différente, produit une image qui se réfléchit dans les yeux humides. Le compact ne saurait recevoir l'image, mais l'humide la laisse passer."*

Selon cette citation, Démocrite a soutenu que l'image visuelle produite dans la pupille est le résultat d'effluves provenant de l'objet vu et de celui qui voit ; tous deux se rencontrent et forment une impression solide dans l'air, qui s'introduit dans la pupille de l'œil. Il explique les autres sens d'une manière plus simple, mettant l'accent sur les effets différents des diverses tailles et formes de l'atome.

Théophraste, *Du sens* 66 (DK 68 A 135) : *"Le piquant est formé de figures [atomes] petites, lisses et arrondies dont la surface présente des volutes et des replis ; c'est pourquoi il est gluant et collant. Le salé [La saveur acide] est causé par des figures [atomes] grandes, non*

arrondies et parfois rugueuses." Aétius IV 19, 3 (DK 68 A 128): "Démocrite déclare que l'air aussi est émiétté en corps de figures semblables et emporté dans le flots des éclats de voix."

VII. L'éthique

Démocrite fr. 191, Stobée (Anth. III, 1, 210) : *"Car pour les hommes, l'heureuse disposition de l'âme naît de la modération du plaisir et de la mesure de la vie. Les manques et les excès vont fréquemment en empirant et produisent en l'âme de grands bouleversements : les âmes que ces passages d'un extrême à l'autre ébranlent, ne sont ni stables ni heureuses. Donc, il faut appliquer sa réflexion au possible et se contenter de ce qu'on a, ne faire que peu de cas de ce qu'on désire et admire, et ne pas y arrêter sa réflexion. Il suffit de contempler la vie des malheureux et de considérer l'étendue de ce qu'ils endurent, pour que ce que tu as et dont tu disposes t'apparaisse relevé et enviable, et pour que tu n'aies plus à souffrir en ton âme à force de désirer toujours plus. Celui qui bée d'admiration devant les riches propriétaires que les autres hommes tiennent pour bienheureux, et en est obsédé constamment, connaît la nécessité d'imaginer sans cesse de nouveaux expédients et de se lancer, pour répondre à ses désirs, dans des affaires louches que les lois interdisent. C'est pourquoi il ne faut pas désirer ce qu'on n'a pas, mais s'accommoder de ce qu'on a, en comparant son sort à celui des malheureux, et en se jugeant bienheureux à la pensée de leurs maux, en comparaison desquels tes actions et ta vie sont d'autant meilleures. Si tu t'en tiens à ces réflexions, tu vivras plus heureusement, et ta vie sera à l'abri de bien des tracasseries que font naître l'envie, la jalousie et le ressentiment."*

Des soixante-dix œuvres que le catalogue de Trasyllé (DK 68 A 33) a attribué à Démocrite, seules huit ont été classées comme "éthiques", et une, *Sur le Bon Esprit* (ou *Sur le Bien Être*) est la plus connue de toutes. Un fragment souvent cité, propre au bon sens commun traditionnel, est : *"Il est plus sûr de rejeter les flatteries de la bonne fortune et de s'en tenir aux limites de notre propre capacité naturelle."* D'autres fragments décrivent le même contraste entre le hasard et la nature. La "Nature" n'est pas pour Démocrite l'autorité morale implacable comme elle le fut pour quelques sophistes de ses contemporains, puisqu'elle peut être "transformée" par l'enseignement. Les hommes peuvent amplifier leurs capacités naturelles. Ce qui est certain et particulièrement important, c'est que Démocrite dirige notre attention morale vers l'intérieur, vers l'état de nos âmes, comme le fit Socrate. Seulement, "l'attention à l'âme" de Démocrite ne constitue pas une recherche de vérités universelles.

L'œuvre de Démocrite *Sur le Bon Esprit* appartient, par conséquent, à la littérature de l'éthique pratique et a pour thème principal la tranquillité de l'âme exempte de crainte et de superstition. Démocrite admet l'existence des dieux, mais ils sont, de manière analogue aux hommes, des combinaisons d'atomes, passagers et soumis à la nécessité universelle. (Diogène Laërce, IX, 45; Cicéron, *Sur la nature des dieux*, I, 28).

Diogène d'Apollonia

Théophraste (*Phys. op. fr. 2*, d'après Simplicius, *Phys. 25, 1*) : *"Diogène d'Apollonia est éclectique dans la plupart de ses écrits, suivant en certains points Anaxagore et Leucippe dans d'autres. Il affirme aussi que la substance de l'univers est l'air infini et éternel duquel, sous l'effet de sa condensation, de sa raréfaction et du changement de ses dispositions, naît la forme des autres choses..."*

La majorité des théories de Diogène était, selon Théophraste, éclectique et elles étaient inspirées d'Anaxagore, de Leucippe et d'Anaximène en ce qui concerne l'importante question du principe matériel. Il s'est servi d'éléments de systèmes antérieurs pour l'élaboration d'une théorie unitaire du monde, beaucoup plus cohérente, moins compliquée, plus explicite et de

meilleure application que celle de ses prédécesseurs dans le monisme. Il adapta "le Mental" d'Anaxagore à sa propre conception moniste et il démontra avec elle comment la substance basique pouvait contrôler l'opération du changement naturel. Sa théorie sur le monde peut se synthétiser par ces principes : a) Toutes les choses se doivent d'être des modifications d'une substance basique ; b) La substance basique contient l'intelligence divine, laquelle dirige toutes les choses vers le meilleur ; c) L'intelligence et la vie sont dues à l'air, lequel est, par conséquent, la forme basique de la matière. L'air est divin et il régit toutes les choses ; il adopte différentes formes selon ses différences de chaleur, de mouvement, etc.

Conclusion

L'atomisme est, sous de nombreux aspects, l'aboutissement de la pensée philosophique grecque avant Platon. Elle mène à bien la dernière aspiration du monisme matérialiste ionien, en coupant le nœud gordien du groupe éléate. Malgré ce qu'il doit à Parménide et à Mélissos, ainsi qu'au système pluraliste d'Empédocle et d'Anaxagore, ce n'est pas un système philosophique éclectique, comme celui de Diogène d'Apollonia. Il fut, dans ses traits essentiels, une nouvelle conception largement développée par Démocrite et qui remplira à travers Épicure et Lucrèce, une fonction très importante dans la pensée grecque, y compris après Platon et Aristote. Il fut dans un second temps, un stimulant positif au développement de la théorie atomique moderne, bien que le caractère et les véritables motifs de cette dernière soient manifestement différents.

On soutient traditionnellement et légitimement que Diogène et Démocrite, légèrement antérieurs à Socrate, ont clos la période présocratique de la seconde moitié du V^e siècle avant notre ère. En particulier pendant la Guerre du Péloponnèse et sous l'influence de l'âge de maturité de Socrate et du Sophisme, où est abandonnée la tendance cosmologique archaïque dont l'objectif fondamental consistait à expliquer le monde extérieur comme un tout et n'abordait la problématique de l'homme que de façon très secondaire. Elle est progressivement remplacée par un rapprochement humanistique de la philosophie, dans lequel l'étude de l'homme cesse d'être secondaire et devient le point de départ de toute recherche. Cette nouvelle orientation eut un développement déterminé en partie par des facteurs sociaux et, de toute évidence, comme étant aussi le produit des tendances inhérentes au mouvement présocratique lui-même.

Chapitre III

L'orphisme, le pythagorisme et Platon

Considérations sur la façon d'aborder les thèmes.

L'ordre choisi dans le traitement des philosophes présocratiques répond à l'intérêt qui guide cette étude ; ainsi nous ne suivons pas l'ordre chronologique habituel. Nous avons, en effet, choisi de dédier un chapitre particulier à Pythagore puisqu'il est le philosophe qui offre le plus grand apport aux antécédents de la discipline morphologique, par son travail avec les formes à travers les mathématiques, la géométrie et la musique.

Par ailleurs, bien qu'on ait déjà traité le thème de la cosmogonie orphique pour souligner la rupture avec la cosmogonie hésiodique traditionnelle - très centrée sur les dieux olympiens chantés par Homère -, nous allons revenir au mouvement orphique avant d'étudier Pythagore, car le pythagorisme et l'orphisme ont tant de points en commun qu'il est difficile de les distinguer, tant leur influence réciproque est indéniable.

Nous avons sélectionné dans le chapitre "*Les organisations monastiques*", de l'ouvrage *Un humaniste contemporain*, Salvatore Puledda, Virtual ediciones, Santiago de Chile, 2002 (disponible en français sur www.parclabelleidee.fr), de nombreux extraits des sous-chapitres "*Les Orphiques*" et "*Les Pythagoriciens*", étant donné que l'auteur nous offre une optique morphologique de l'école de Pythagore. En effet, ce point de vue est unique par rapport à l'ensemble de la littérature consultée sur Pythagore, et son point de vue coïncide non seulement avec notre propre point de vue, mais aussi avec l'intérêt de cette monographie.

Les Orphiques

Salvatore Puledda, op. cit. (extraits du chapitre sur les Orphiques) :

"Selon la tradition, Orphée vivait une génération avant celle d'Homère et participa à l'expédition mythique des Argonautes à la recherche de la Toison d'Or."

"On disait qu'il [Orphée] était originaire de Thrace et on le représentait fréquemment avec le bonnet phrygien pendant qu'il enchantait les bêtes féroces, les plantes et les rochers avec la musique de la lyre. Il était le plus grand des poètes, inspiré par les Muses, il aurait inventé la lyre et enseigné aux hommes la musique et l'écriture ; il aurait interdit toute forme de tuerie et de manger de la viande. On disait qu'il était prêtre d'Apollon et dévot de Dionysos ; mais il était commémoré surtout, en tant que maître des initiations et des mystères. Il aurait introduit en Grèce les "orgies", c'est-à-dire, les rites de Dionysos ainsi que les Mystères de Déméter, la déesse mère."

"Selon le mythe, il fut poursuivi, assassiné et son corps dépecé par les femmes de Thrace. Selon une autre version du mythe, sa mort serait due à Dionysos, jaloux du culte exclusif qu'il rendait à Apollon."

"Dans tous les cas, à partir du VI^e siècle av. J.-C., le culte de Dionysos acquiert une grande popularité dans tout le monde grec et au sein de toutes les classes sociales. Cette popularité coïncide avec la diffusion de la littérature orphique qui fait de Dionysos la figure centrale de la spéculation religieuse, dans laquelle la folie homicide est imputée aux Titans. La mort de l'enfant divin est commémorée chaque année en Crète par des cérémonies."

"Dans le mythe de Dionysos, la race humaine est née des cendres des Titans. À cause de cette origine, elle possède un aspect mauvais et cruel ; mais elle possède aussi une étincelle divine. L'être humain est animal et dieu. L'objectif de la vie orphique est la purification de l'animal humain et la libération de sa partie divine."

"Les Orphiques plaçaient les rites cathartiques sous le patronage d'Apollon, figure divine qui présentait des caractéristiques opposées à celles de Dionysos. Apollon est le dieu de la sagesse calme et ordonnée, de l'art en tant que proportion et harmonie. Son attribut est la lyre qui crée une musique persuasive, apaisante, contrairement à la flûte de Dionysos qui induit la frénésie, l'agitation de l'âme, la "mania". Mais l'opposition entre les deux figures divines est seulement apparente : un des mystères sacrés était précisément la reconnaissance de son unité."

"En synthèse, Orphée a enseigné à travers les mystères de Dionysos qu'il n'est pas possible de connaître la vie si l'on n'a pas expérimenté la mort."

I. Le destin de l'âme

"Un autre point fondamental dans la spéculation religieuse orphique est le destin de l'âme humaine. Ici, nous nous trouvons aux antipodes de la vision grecque traditionnelle."

"Pour les héros homériques, la véritable vie est la vie du corps. Les Orphiques inversent complètement cette vision : l'âme est la partie divine de l'être humain, elle fait partie de Dionysos et se trouve prisonnière au sein du corps comme dans une tombe. C'est le fameux dicton orphique *soma-sema*, dans lequel on équipe le corps (*soma*) d'une tombe (*sema*). Mais qu'est-ce que l'âme pour les Orphiques ? Ce n'est pas l'intellect ou le raisonnement discursif qui différencie aussi l'être humain de l'animal. Les fonctions rationnelles ou sensibles font partie du corps et meurent avec lui. En revanche, l'âme est un être divin – un *daïmon* – qui est attiré par le corps et qui lui donne vie. Sans l'âme, le corps ne peut pas vivre, mais l'entrée dans le corps est une sorte de mort de laquelle elle se libère avec la mort physique."

"Avec la mort du corps, l'âme va sous terre, dans l'Hadès, où a lieu un jugement. L'idée d'une justice équitable dans l'autre monde a été développée en Occident par les Orphiques. Des châtiments terribles attendent le pêcheur, tandis que le juste vivra en communion avec les dieux souterrains, en participant au "banquet des purs"."

"Mais en fin de compte, l'abîme restituera les âmes à la lumière, ni les peines, ni les jouissances ne sont éternelles. Et les âmes retournent sur terre pour se réincarner."

"Le corps sera choisi en fonction des actions accomplies durant la vie précédente. L'âme qui se réincarne oublie son passé. C'est pour cela que dans l'orphisme, on donne une grande importance à la mémoire, *Mnémosyne*. La même chose vaut pour l'âme qui a abandonné le corps : le voyage à l'Hadès qu'elle affronte une fois de plus, doit être rappelé, guidé, dirigé."

"Les Orphiques ont développé une littérature funéraire analogue à l'égyptienne (le *Livres des Morts*) dans laquelle l'âme du défunt reçoit des indications sur le chemin qu'elle doit suivre et sur les difficultés qu'elle rencontrera. Ils ont aussi développé un système d'opposition radicale entre le corps et l'âme et ont déprécié la vie terrestre."

"L'Orphique a souffert le drame de cette force qui anime le monde, il a expérimenté comme Dionysos la naissance, la division, la mort. Pour celui qui connaît et se souvient, la réincarnation vécue aujourd'hui est la dernière : après la dernière mort, son âme purifiée se transformera en un être divin et sortira du cycle du devenir."

"C'est dans le cycle des mythes orphiques et dionysiaques que se raccorde la légende, d'âge incertain, de l'origine divine de l'homme."

II. L'organisation orphique : les sièges des mystères et l'origine du culte

"Selon nos informations, le mouvement orphique possédait une vaste littérature sous forme de poésie, centrée sur le mythe de Dionysos. De toute cette littérature qui devait être importante, rien ne nous est parvenu de façon directe. Selon le témoignage d'Hérodote, dès le VI^e siècle av. J.-C., les "rites orphiques" étaient bien insérés dans la vie culturelle hellénique. "

"Le manque de sources directes peut être expliqué par le fait que les mythes orphiques étaient des "écritures sacrées" utilisées dans la liturgie et dans les initiations des Mystères dionysiaques et celles de la Grande Mère d'Éleusis. Comme nous l'avons dit, durant des siècles, un silence complet a été maintenu à propos de ces rites."

"Nous savons que la vie orphique comportait certaines pratiques ascétiques (comme la privation de viande) et morales (le respect de la vie et de son prochain), mais nous ne savons pas si elle comprenait aussi une certaine organisation."

"Nous avons des indices qui permettent de penser que le centre de diffusion de l'orphisme au VI^e siècle av. J.-C. se situait dans les colonies de l'Italie Méridionale où est attesté le culte de Perséphone et où ont été trouvées les lamelles d'or les plus anciennes. Dans ces lieux, les Orphiques disposaient de cimetières propres, séparés de ceux destinés aux non-initiés. Cela permet de croire qu'une organisation régula la vie des adeptes. Durant cette même période, en Italie, le pythagorisme était en train de se propager. Celui-ci et l'orphisme présentent tant de points communs, tout particulièrement dans leur doctrine par rapport à l'âme, qu'il est difficile de les distinguer."

"Il y a un autre point à prendre en considération qui pourrait d'ailleurs être un autre signe de concomitance historique, thème dont nous avons déjà traité. Les théories orphéopythagoriciennes sur le destin de l'âme, les pratiques ascétiques et purificatrices, la privation de viande et de sacrifices sanglants coïncident de façon étonnante avec les mouvements indiens de la même période : le mouvement des Upanishad, le Jâinisme, le Bouddhisme."

L'École pythagoricienne

On pourrait présumer que les différences entre la philosophie grecque occidentale et celle d'Ionie sont liées aux différences sociales et politiques de ces endroits si éloignés du monde grec. Le sud de l'Italie et la Sicile fut le siège des cultes des mystères liés à la mort et à l'adoration des dieux de l'inframonde, alors que ce type d'activité religieuse était peu suivi dans les cités de la côte riveraine d'Ionie.

On a suggéré que les cités occidentales étaient, de manière inhérente, moins stables et que l'engagement de leurs citoyens envers les valeurs typiquement politiques de la *polis* grecque étaient moins enraciné que dans n'importe quelle autre partie de la Grèce. Sans doute que la guerre entre les états d'Italie et de Sicile a été extraordinairement acharnée, au point de susciter la déportation de populations entières et l'anéantissement total de toutes leurs habitations : la destruction de Sybaris en 510 av. J.-C. fut la plus célèbre de ces atrocités.

Quoi qu'il en soit, ce fut dans le sud de l'Italie et non en Ionie que naquirent les éléments les plus typiques de la conception moderne de la philosophie, grâce à Pythagore et à Parménide.

L'impulsion sous-jacente du pythagorisme fut d'ordre spirituel et mystique. Pythagore est l'archétype du philosophe considéré comme savant, qui enseigne aux hommes la signification de la vie et de la mort.

Pythagore de Samos

Selon la tradition, Pythagore est né à Samos, une île ionienne, vers 570 av. J.-C.

Aristoxène, fr. 11; Diogène Laërce VIII, 1 (DK, 14, 8) : "... *Pythagore, fils de Mnésarchos, le graveur de pierres précieuses, un Samien (selon Hermippe) ou (selon Aristoxène) un Tyrrhénien venant d'une des îles que les Athéniens occupèrent après les en avoir expulsés.*"

On dit que, très jeune, il entreprit pendant un long moment, des voyages qui le conduisirent dans un premier temps en Égypte, où il aurait été en contact avec l'ordre sacerdotal, pour se déplacer ensuite en Babylonie.

Une tradition très répandue dans l'Antiquité relate qu'il fut, en Babylonie, le disciple de Zarathoustra et des Mages dont il s'est inspiré pour fonder sa doctrine.

Il n'est pas improbable que Pythagore ait réalisé plusieurs voyages en Orient et qu'il fût en contact avec les traditions religieuses orientales. À l'époque, Samos – et de façon générale l'Ionie – était un carrefour commercial très actif, un lieu de contacts et d'échanges entre le monde grec et le Moyen-Orient. À ce propos, il est intéressant de noter que l'archéologie a démontré que le fameux théorème de Pythagore était déjà connu en Babylonie à l'époque d'Hammourabi (vers 1700 av. J.-C.).

La tradition rapporte que pour échapper à la tyrannie, Pythagore émigra en Italie méridionale vers 530 av. J.-C. Aristoxène, fr. 16 ; Porphyre, *Vie de Pythagore* 9 (DK 14, 8) : "*Selon Aristoxène, Pythagore, alors âgé de quarante ans, voyant se renforcer sans cesse la tyrannie de Polycrate, jugea indigne d'un homme libre de se soumettre à son despotisme dominateur et, en conséquence, partit pour l'Italie.*"

À Crotona, il développa durant la plus grande partie de sa vie, une intense activité de réformateur social et religieux, et y fonda sa fameuse École. Nous trouvons des mentions de cette étape sous forme de fragments chez Justin et Dicaërque :

Justin, *ap. Epit. Hist. Phil. Pom. Trog. XX*, 4, 1-2 et 5-8 : "*Après ceci [la bataille de la Sagra], ils abandonnèrent leur intérêt pour les vertus viriles et la pratique des armes. Ils commencèrent à haïr ce qu'ils avaient entrepris avec une si mauvaise chance et à se livrer à une vie licencieuse, s'il n'avait été le philosophe Pythagore... armé de toute son expérience (la sagesse de l'Est et les lois de Crète et de Sparte), il vint à Crotona et, par son autorité, il fit en sorte que le peuple qui était tombé dans la vie de luxure, retourne à la simplicité. Il faisait quotidiennement l'éloge de la vertu et relatait les dépravations et le destin des cités ruinées par cette peste. Il provoqua dans la multitude un tel enthousiasme par la simplicité de sa vie qu'il paraît incroyable que certains aient continué leur vie coupable dans la luxure. Il enseigna fréquemment aux femmes, séparément de leurs maris et aux fils sans la présence des pères.*"

Dicaërque fr. 33, Porphyre, *Vie de Pythagore* 18 (DK 14, 8a) : "*Lorsque Pythagore eut débarqué en Italie et qu'il se fut installé à Crotona, dit Dicaërque, les citoyens de Crotona comprirent qu'ils avaient affaire à un homme qui avait beaucoup voyagé, un homme exceptionnel, qui tenait de la fortune de nombreux avantages physiques : il était en effet noble et élancé d'allure et, de sa voix, de son caractère et de toute le reste de sa personne émanaient une grâce et une beauté infinies. Ils le reçurent si bien que, après avoir servi de*

guide spirituel à l'assemblée des anciens par de nombreuses et belles interventions, il entreprit de conseiller les jeunes, cette fois sur les problèmes de l'adolescence, à la demande des magistrats de la cité; puis ce fut le tour des enfants, accourus en masse des écoles pour l'écouter, et il en vint par la suite à organiser également des réunions réservées aux femmes."

Porphyre, Vie de Pythagore, 30 : "Empédocle confirme aussi son témoignage en disant de lui : "il y avait parmi eux un homme d'une connaissance extraordinaire, suprêmement expert dans toutes les œuvres sages, qui acquit la plus grande richesse de sagesse, car il mettait toujours la plus grande persistance, il voyait avec facilité chacune de toutes les choses qui existent en 10 à 20 générations d'hommes."

Même si les sources anciennes tendent à magnifier sa capacité oratoire, il est probable que l'influence de l'enseignement de Pythagore ait été plutôt progressive. Cependant, cette influence est incontestable. La présence de Pythagore à Croton ainsi que le développement de son École et des associations politiques pythagoriciennes (les *eteria*, c'est-à-dire les clubs) coïncident avec l'expansion politique et économique de la cité, comme l'atteste l'archéologie. La vie intellectuelle s'était déjà transférée vers les fleurissantes colonies de la Grande-Grèce et de Sicile. À la fin du VI^e siècle av. J.-C., environ 20 ans après l'arrivée du maître, les postes politiques les plus importants à Croton et dans les cités avoisinantes étaient occupés par les membres des Clubs pythagoriciens.

Le VI^e siècle av. J.-C. se caractérisa dans de nombreuses cités-états grecques par la lutte entre le parti oligarchique, soutenu par l'aristocratie terrienne et le parti démocratique ou populaire qui aspirait à la redistribution de la richesse et des fonctions publiques. La lutte sans merci entre ces deux partis a généré, dans certains cas, la formation de tyrannies – c'est-à-dire de gouvernements personnels menés par des hommes forts et sans scrupules – et, dans d'autres cas, la formation de gouvernements démocratiques.

Bien que le gouvernement des Pythagoriciens en Grande-Grèce nous ait été décrit comme "aristocratique", il est plus cohérent de penser, en tenant compte d'autres aspects de sa doctrine, que l'idéal politique des Pythagoriciens était une République de Philosophes, c'est-à-dire de savants et de spécialistes du comportement humain. C'est en ce sens que la tradition nous présente l'idéal aristocratique des Pythagoriciens : il s'agit d'un gouvernement des "meilleurs", selon l'étymologie du mot "aristocratique", et non d'une oligarchie (Diogène Laërce, VIII, 3) par naissance ou par intérêt. L'idéal politique des Pythagoriciens devait être très proche de celui de Platon qui, à peu près un siècle plus tard, fera tout son possible pour créer la République des Philosophes en Grande-Grèce, et ce, avec l'aide de quelques membres de l'École pythagoricienne, notamment Archytas de Tarente.

À Croton, à la fin du VI^e siècle av. J.-C., eut lieu une révolte populaire contre le gouvernement des Clubs pythagoriciens. La révolte fut instiguée par un certain Cylon, qui nous est décrit comme un homme riche et violent à qui l'on avait refusé l'entrée à l'École en raison de son comportement. Lors de cette révolte, appuyée par le parti oligarchique et le parti démocratique, plusieurs leaders des Clubs pythagoriciens furent assassinés alors que d'autres membres, dont Pythagore lui-même, réussirent à s'enfuir. Des soulèvements similaires eurent lieu dans les cités avoisinantes.

Aristoxène fr. 18 ; Jamblique, Vie de Pythagore 248-9 (DK 14, 16) : "Cylôn de Croton l'emportait sur ses concitoyens en noblesse, en renom et en fortune ; mais c'était, pour le reste, un homme de caractère difficile, violent, tumultueux et autoritaire. Il mit tout son zèle à adopter le style de vie pythagorien ; mais lorsqu'il s'en fut trouvé Pythagore – qui était déjà vieux – il se vit, après examen, rejeter comme disciple pour les raisons rappelées plus haut. À la suite de quoi, Cylôn et ses hommes entreprirent une dure lutte contre Pythagore et ses compagnons, et leur jalousie atteignit une telle violence et un tel excès qu'ils pourchassèrent

les Pythagoriciens jusqu'au dernier. C'est pour cette raison que Pythagore partit pour Métaponte, où, selon la tradition, il acheva son existence."

Cependant, la défaite de Croton ne représenta qu'une interruption momentanée de l'activité politique des Pythagoriciens. En effet, leur influence continua de grandir et de s'étendre en Grande-Grèce durant les cinquante années qui suivirent. Aux alentours de 450 av. J.-C., une nouvelle révolte bien plus vaste et sanglante que la précédente, éclata et couvrit toute la Grande-Grèce (Polybe, II, 39-1-4).

La plupart des leaders pythagoriciens furent assassinés et leurs lieux de réunions incendiés. Ceux qui réussirent à survivre s'exilèrent en Grèce continentale. Malgré cette catastrophe, les Pythagoriciens d'Italie méridionale acquirent de nouveau un certain niveau d'organisation et d'influence politique. Mais quand les conditions se dégradèrent, tous fuirent en Grèce, excepté Archytas de Tarente.

Aristoxène, disciple d'Aristote et expert en théorie musicale, était originaire de Tarente ; cité dans laquelle les Pythagoriciens survécurent avec plus de ténacité qu'en toute autre ville du sud de l'Italie, et dans laquelle Archytas, l'ami de Platon, exerça le pouvoir politique pendant de nombreuses années dans la première moitié du IV^e siècle av. J.-C. (Diogène Laërce VIII, 79). Ce même Aristoxène connut de nombreux Pythagoriciens de la "dernière génération", parmi lesquels ceux qui tracèrent une ligne directe de succession vers les communautés italiennes expulsées au V^e siècle av. J.-C. (Diogène Laërce VIII, 46 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 251).

En synthèse, l'École pythagoricienne atteignit son apogée entre les années 500 et 450 av. J.-C., en Grande-Grèce ; elle continua d'exister durant encore un siècle, sous la forme de communautés dispersées dans tout le monde grec. Enfin, elle disparut en tant qu'entité organisée vers 300 av. J.-C.

Mais à l'époque hellénistique, à partir du II^e siècle av. J.-C. et dans des conditions très différentes, un nouvel essor se produisit à Alexandrie avec le mouvement des néo-pythagoriciens dont l'expression n'était plus à caractère politique mais philosophique et mystique. Le néo-pythagorisme, qui s'étendit depuis Alexandrie jusqu'à Rome en exerçant une grande influence, principalement dans les milieux cultivés, représenta le dernier bastion de la culture grecque contre le Christianisme.

I. Doctrines

Salvatore Puledda, op. cit. (chapitre *Les Pythagoriciens*): "Nous avons vu que les Pythagoriciens se dédièrent de façon résolue à l'activité politique et qu'ils développèrent avec beaucoup de ténacité un travail de réformes sociales, prônant une rénovation de la morale dans la vie publique. Mais cela ne représente que l'aspect externe de leur activité".

Justin, *ap. Epit. Hist. Phil. Pom. Trog. XX, 4, 14* : "*Parce que 300 jeunes, unis mutuellement par un certain serment de fraternité, vivaient séparés du reste des concitoyens, comme s'ils constituaient une association de conjuration secrète, ils soumièrent la ville (Croton) à leur contrôle.*" La référence de Polybe aux clubs politiques dans plusieurs cités d'Italie suggère que les Pythagoriciens acquirent du pouvoir dans d'autres villes, de la façon décrite plus haut. L'existence d'*hétéries* comme des corps religieux menant une façon de vivre particulière et exclusive permet d'expliquer des phénomènes aussi divers que la forme et le contenu des *acousmates*. Et le slogan "les biens des amis sont (des biens) communs" trouve une résonance dans les anecdotes sur l'amitié pythagoricienne dont nous parlent Aristoxène et d'autres auteurs.

Salvatore Puledda, op. cit. (chapitre *Les Pythagoriciens*) : "L'École pythagoricienne avait dès son commencement un caractère clairement ésotérique avec une division hiérarchique bien déterminée et un vœu rigoureux de silence initiatique. Pour cette raison, il est d'ailleurs assez difficile de reconstituer de façon cohérente les doctrines pythagoriciennes."

Pythagore lui-même n'a rien écrit. De ce fait, il est né un vide qui allait être rempli par un énorme corpus de littérature, sans valeur en grande partie, mais comme témoignage historique des doctrines de Pythagore. De cette énorme quantité de matériel, seules les trois principales *Vies*, écrites par Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique sont intéressantes à considérer. Ce sont des articles et des rapprochements datant de l'époque chrétienne et qui contiennent, à côté de notes tout à fait crédibles, des extraits d'auteurs de la période de 350 à 250 av. J.-C., qui eurent accès aux premières publications sur Pythagore et les Pythagoriciens comme Aristoxène, Dicéarque et Timée.

Pour réaliser la reconstitution des doctrines pythagoriciennes, nous devons nous contenter de quelques fragments de textes produits par l'École et qui ont été préservés : les fragments des écrits des Pythagoriciens Philolaos et Archytas. L'attribution et la datation des fragments de Philolaos ont donné lieu à de nombreuses controverses parmi les chercheurs. La tendance la plus récente est de les considérer comme authentiques et de les dater du V^e siècle av. J.-C. et, surtout, de nous fier aux nombreuses citations d'historiens ou de philosophes, principalement celles de Platon et d'Aristote. Les nombreux écrits néopythagoriciens constituent une autre source d'information importante, mais les plus anciens sont au moins de quatre ou cinq siècles postérieurs à l'époque du fondateur et représentent un moment différent de la tradition. L'incertitude sur l'enseignement interne de l'École se sentait déjà dans l'Antiquité.

Porphyre, *Vie de Pythagore* 19 (DK 14, 8 a) : "*Cependant ce dont il entretenait ses disciples, nul ne peut le préciser avec certitude ; car aussi bien ils observaient la règle du silence. Néanmoins tout le monde savait fort bien qu'il affirmait d'abord que l'âme est immortelle ; puis qu'elle passe dans des vivants d'autres espèces ; outre cela, que, selon certaines périodes, les êtres qui sont nés un jour naissent à nouveau ; qu'il y a, à proprement parler, aucun être nouveau, et qu'il faut croire que tout ce qui naît animé appartient à la même souche. En tout cas, il est certain que c'est Pythagore qui a le premier introduit en Grèce ces croyances.*"

Xénophane fr. 7, Diogène Laërce VIII, 36 : "*Xénophane parle de ses transformations successives dans l'épigramme qui commence par ces mots : J'aborde maintenant un autre sujet ; je vais indiquer le chemin. Voici les vers qui ont trait à Pythagore : Il passait un jour auprès d'un jeune chien qu'on maltraitait ; il en eut pitié, dit-on, et s'écria : Arrête-toi, cesse de frapper ; c'est mon ami, c'est son âme ; je l'ai reconnu à sa voix.*"

Hérodote attribue la doctrine de la réincarnation aux Égyptiens mais, alors que la croyance en la réincarnation peut avoir été une importation étrangère en Grèce (par exemple de l'Inde, de l'Asie Centrale ou du sud de la Russie), la métempsychose n'est pas attestée dans les documents ni dans l'art égyptiens. Hérodote présuppose fréquemment une origine égyptienne aux idées et pratiques grecques. Il est plus probable que Pythagore lui-même exprimait la doctrine de la réincarnation en termes d'âme (*psyché*). Le *Phédon* de Platon démontre que *psyché* pourrait être une expression très élastique signifiant parfois "principe de vie", d'autres fois "mental" et d'autres fois encore "soi-même". Ion de Chios suggère que Pythagore imagina un destin heureux pour certaines âmes humaines après leur mort. Avec cette idée, il se rattacha à la notion d'un cycle de transmigrations.

Salvatore Puledda, op. cit. (chapitre *Les Pythagoriciens*) : "Nous voyons donc que le pythagorisme est principalement une doctrine de l'âme et de son destin, doctrine fondée sur la réincarnation et la métempsychose, qui ne diffère pas de la doctrine des Orphiques. En

effet, les Pythagoriciens utilisaient non seulement les livres religieux divulgués sous le nom d'Orphée, mais ils considéraient, de plus, les membres éminents de leur École – tel que Pythagore lui-même – comme les auteurs de certains de ces livres.

Cette ressemblance entre les doctrines orphiques et pythagoriciennes à propos de l'âme fonde l'hypothèse, fort vraisemblable, que les auteurs du revival orphique du VI^e siècle av. J.-C., aient été précisément les Pythagoriciens (op. cit., note 58, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen (La religion des Hellènes)*, vol. II, 1932, p.199. W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VII (*Orphée et la religion grecque*, traduit de l'anglais par S.M. Guillemin, 1956).

Au centre du raisonnement de Pythagore, nous rencontrons donc un intérêt religieux et sotériologique : purifier l'âme immortelle et la libérer du cycle inexorable de la naissance et de la mort. Mais pour Pythagore, de telles purifications et libérations pouvaient être obtenues non seulement par le biais des rites des mystères transmis sous le nom d'Orphée, mais également à travers la "philosophie". Par ce terme – dont on dit que Pythagore en fut l'inventeur – nous devons comprendre une discipline de la Forme qui inclut la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie.

C'est là que réside l'aspect le plus original de la pensée de Pythagore, aspect qui a influencé de façon déterminante toute la culture occidentale. Pour Pythagore, la science, la philosophie et la musique n'étaient pas des sciences indépendantes ayant une fin en soi mais plutôt des moyens pour purifier et élever l'âme. Les investigations et découvertes que les Pythagoriciens ont effectuées dans le domaine de la musique, des mathématiques et de l'astronomie avaient un objectif éthico-religieux. L'étude du cosmos permettait au disciple d'entrer en syntonie avec les lois qui régissent l'univers et, par conséquent, d'adapter son propre comportement à ces lois. De plus, la musique servait comme technique cathartique et comme moyen de guérison, puisqu'elle était capable d'induire, dans l'âme souffrante et divisée, un état d'unité et de paix. Cela se répercutait sur la santé du corps car, selon Pythagore, la musique était fondée sur le même principe de base - de fusion et d'harmonie entre les opposés - principe sur lequel repose l'âme invisible et le corps visible de l'être humain et de l'univers.

On peut dire la même chose de l'activité politique. Elle ne fut pas orientée vers la conquête du pouvoir de décision ou du pouvoir économique, mais vers la création d'un état dont l'organisation reflète l'ordre mathématico-musical du cosmos, ordre révélé par la doctrine de la Forme.

En synthèse, le pythagorisme est un ensemble de doctrines articulé et très complexe où prédomine le facteur religieux, mais qui englobe également les aspects les plus divers de l'activité humaine. Ces aspects ne sont ni isolés, ni indépendants, mais renvoient à certains principes de base qui régulent la vie humaine et le cosmos. À cet ensemble de doctrines correspond une série de règles de vie et de procédés ascétiques ainsi qu'un système d'enseignement philosophique, théorique et pratique. La vie pythagoricienne a comme objectif la purification et l'harmonisation de l'âme humaine – tant sur le plan individuel que sur le plan social – et son assimilation au principe divin qui régit l'univers."

Sextus Empiricus, *Contre les Math.* VII 94-5 : "... et, en indiquant ceci, les Pythagoriciens, parfois, avaient l'habitude de dire "toutes les choses sont semblables à un nombre" et en jurant, parfois de leur serment le plus puissant ainsi: "Non, je le jure par celui qui nous a donné la tétractys, en qui se trouvent la source et la racine de l'éternelle Nature". Avec l'expression "celui qui nous a donné" ils voulaient dire Pythagore, et avec le terme "la tétractys", un nombre, qui étant composé des quatre premiers nombres est le nombre le plus parfait, le dix. Ce nombre est la première tétractys et est appelé "source de l'éternelle nature", puisque l'univers entier est gouverné harmoniquement et l'harmonie est un système de trois concordances, la quarte, la quinte et l'octave et les proportions de ces trois concordances se retrouvent dans les quatre nombres mentionnés – dans le un, le deux, le

trois et le quatre."

Salvatore Puledda, op. cit. : "Nous développerons ici la théorie pythagoricienne de la Forme, sans prétendre à une cohérence rigoureuse rendue impossible par des sources trop fragmentaires. Cette théorie s'articule en trois aspects : musical, arithmétique et géométrique ; elle se structure en une synthèse cosmologique dans laquelle les trois aspects s'interpénètrent et se fondent.

La tradition plus ancienne attribuée à Pythagore la découverte des principes de l'intervalle musical et des relations mathématiques qui régulent l'harmonie en musique. Il semble que Pythagore ait pu faire cette découverte fondamentale grâce à l'étude des cordes sonores. Pour faire ses expérimentations, il aurait inventé un instrument musical – appelé Canon – qui avait une seule corde et dont le pont mobile permettait de varier à volonté la longueur de la corde. Il est évident que, si l'on imprime à la corde un mouvement vibratoire d'une force constante, le son qui en résulte dépend de la longueur de la corde. Mais entre toutes les longueurs possibles, il en existe quelques-unes qui produisent des sons présentant des relations particulières et fixes. Ainsi, deux cordes dont les longueurs sont en relation de 1/2, c'est-à-dire que l'une représente la moitié de l'autre, vont produire le même son – la même note, dirait-on – dans les tons grave et aigu. Il existe alors un intervalle défini et fixe aux extrémités desquelles apparaissent les deux aspects opposés – grave et aigu – du même son. Cet intervalle – l'octave – s'exprime à travers une relation mathématique précise entre les longueurs des cordes. Les intervalles de quinte et de quarte sont régis par la même règle. Il existe deux sons, produits par des cordes, qui se trouvent dans une relation de longueur de 3/2 et de 4/3 et qui possèdent des caractéristiques particulières : ce sont des tons intermédiaires entre grave et aigu dans lesquels ces deux caractères opposés se concilient et s'harmonisent.

Selon Pythagore, il est possible de construire la musique sur la base de ces trois intervalles, appelés harmonies ou concordances. Il existe une infinité d'autres sons qui n'obéissent pas à ces règles mathématiques précises et qui représentent, en se combinant, un fond chaotique et non articulé de bruit. C'est le nombre qui introduit l'harmonie et la beauté dans le monde des sons."

Op. cit., note 59 : "L'instrument musical pythagoricien, la lyre à sept cordes ou heptacorde, était construit avec quatre cordes dites fixes, qui donnaient les intervalles concordants d'octave, quarte et quinte, ainsi que de trois autres cordes, dites mobiles, qui s'ajustaient selon le type d'échelle requis. Les longueurs des quatre cordes fixes étaient : 12, 9, 8, 6, donnant les relations d'octave ($12/6 = 2/1$), de quarte ($12/9 = 4/3$) et de quinte ($12/8 = 3/2$). La relation entre la seconde et la troisième corde ($9/8$) donnait le ton. La seconde corde (9) était en proportion arithmétique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion arithmétique, on comprend une relation dans laquelle l'écart entre le chiffre moyen et le nombre le plus grand est égal à l'écart entre le chiffre moyen et le chiffre le plus petit. De fait : $12-9 = 9-6$. La troisième corde (8) était en proportion harmonique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion harmonique, on comprend une relation dans laquelle au chiffre moyen est ajoutée une fraction du nombre le plus grand, elle-même identique à la fraction du chiffre le plus petit. De fait : $12-8 = 4$ qui est $1/3$ de 12 ; $8-6 = 2$ qui est $1/3$ de 6. (Cf. Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico (La Philosophie des Grecs dans son développement historique)*, note sur la philosophie pythagoricienne)."

Op. cit., note 60 : "Pythagore fut donc le premier à élaborer une théorie de l'harmonie musicale basée sur les mathématiques. Mais il alla encore plus loin en affirmant que le nombre est le principe constitutif de tout l'univers. Pour éclairer ce point, il est nécessaire de rappeler qu'à l'époque de Pythagore, le raisonnement des philosophes présocratiques se centrait sur la question du principe qui constitue toute chose (*arkhè*). À ce problème fondamental était associée la relation de l'être et du devenir ainsi que la relation entre le Un et le multiple. Pour Pythagore, ce principe est le nombre : tout est nombre. Aristote dit : "Les

Pythagoriciens affirment que les choses qui existent sont des nombres ; non que les nombres existent séparément d'elles, mais que les choses sont véritablement faites de nombres." (Op. cit., note 60, *Métaphysique*, 1090 a 20).

Citant toujours Aristote : "*... Les Pythagoriciens soutiennent que les éléments des nombres sont les éléments de tout ce qui existe et que tout l'univers est une harmonie et un nombre.*" (Op. cit., note 61, *Métaphysique*, 985 b 32) Il poursuit : "*De fait, ils construisent tout l'univers à partir des nombres, mais non avec des nombres abstraits, car ils supposent que les unités possèdent une extension.*" (Op. cit., note 62, *Métaphysique*, 1080 b 16)

"Il est maintenant important d'éclairer quelques points. Premièrement, pour les Pythagoriciens, les nombres étaient des nombres entiers, conçus comme des ensembles d'unités. Deuxièmement, les mathématiques pythagoriciennes étaient une géométrie arithmétique, c'est-à-dire que les nombres avaient en même temps une signification arithmétique et géométrique. Ils étaient représentés par un ensemble de points et l'on parlait ainsi de nombres carrés, triangulaires, etc. Le nombre était un "ensemble d'unités avec une position" qui délimitait un champ.



Par ailleurs, les Pythagoriciens mettaient en relation les éléments de la géométrie avec des nombres spécifiques : ainsi le nombre 1 (un) était assimilé au point, le deux à la ligne, le trois à la superficie, le quatre au volume. La raison était que deux points suggèrent l'idée de ligne, trois points non alignés l'idée de superficie, etc.

Ainsi, l'arithmétique était dotée d'un aspect visuel ; il s'agissait aussi d'une morphologie. Depuis cette manière d'appréhender les choses, il devient plus aisé de saisir la signification du "tout est nombre". Il est clair que, depuis ce point de vue, la forme spatiale pouvait être réduite à une figure géométrique laquelle, à son tour, pouvait être exprimée en termes mathématiques. De plus, ceci était valable non seulement pour la forme visible, pour les limites spatiales d'un objet, mais cela s'appliquait aussi à sa structure interne. L'affirmation suivante a été attribuée à Pythagore. Op cit., note 63, Aétius qui cite le disciple d'Aristote, Théophraste (DK 44 A 15) : "*Il existe cinq figures solides appelées les solides géométriques : la terre est faite d'un cube, le feu de la pyramide, l'air de l'octaèdre, l'eau de l'icosaèdre et la sphère – le tout – est faite du dodécaèdre.*" La même théorie se trouve dans les fragments de Philolaos.

Nous voyons donc que, pour Pythagore, les particules élémentaires des différents états de la matière (terre, feu, etc.) qui entrent dans la composition de toutes choses peuvent se réduire, dans leur structure, à des figures géométriques. Ce sont celles-ci qui déterminent les caractéristiques sensibles des objets.

En synthèse, la vision morphologique des Pythagoriciens à propos de toutes choses devait être en quelque sorte similaire à celle proposée par les théories modernes de la chimie structuraliste et celle de la cristallographie. Selon ces théories, les propriétés chimiques et physiques d'une substance peuvent être ramenées à l'ordre spatial des atomes qui suivent toujours des structures géométriques précises. Il est connu que dans la théorie cristallographique, tous les solides cristallins sont organisés en sept systèmes géométriques déterminés par la position spatiale des atomes qui sont assimilés à des points.

Ainsi, si tout l'univers est nombre-forme, les lois des nombres et leur genèse peuvent expliquer les lois et la genèse de l'univers. Tous les nombres peuvent se diviser en deux classes opposées : pairs et impairs. Cette division en opposés se trouve dans tout. Ainsi, nous avons unité (op. cit., note 64) et pluralité, droite et gauche, masculin et féminin, quiétude et mouvement, droite et courbe, lumière et obscurité, bien et mal, carré et rectangle. (Op. cit., note 65, Aristote, *Métaphysique*, 1, 5, 986 a).

Par ailleurs, l'opposition entre nombres pairs et impairs dérive d'une opposition primordiale et fondamentale : l'opposition entre ce qui est illimité (*apeiron*) et ce qui est limité (*peras*). Ces deux principes sont, pour les Pythagoriciens, les éléments ultimes des nombres et, de ce fait, de toutes choses.

Du point de vue géométrique, l'*apeiron* est l'espace indéterminé dans lequel se détachent les formes ; du point de vue arithmétique, c'est le continu indéfini depuis lequel émergent les nombres rationnels comme des îles ; du point de vue musical, c'est l'intervalle duquel surgissent les sons de l'octave. Il ne peut exister une figure géométrique sans un espace autour et il ne peut exister des unités numériques finies sans quelque chose qui les sépare, ni de notes musicales sans intervalle qui les isole et les définit.

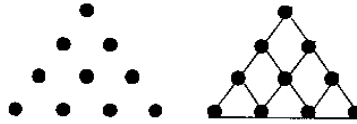
De ce fait, on a noté à juste titre que la physique des Pythagoriciens est une physique de la discontinuité parce que tout ce qui est défini et mesurable émerge par bonds depuis un fond indéfini et non mesurable. Mais sans ce fond, l'existence de n'importe quel phénomène limité est inconcevable.

Néanmoins, il ne semble pas que, pour les Pythagoriciens, l'*apeiron* soit simplement non-être. Celui-ci est existence, substance, tout comme l'univers limité.

L'univers limité surgit avec l'introduction du premier germe de l'ordre (le premier Un, le point) au sein de l'illimité (op. cit., note 66, Aristote, *Métaphysique*, 1080 b et 1091 a) et se développe à travers un processus de continuelle interaction entre les deux principes. Nonobstant, les doctrines des Pythagoriciens ne sont pas dualistes. Le limité et l'illimité sont seulement deux aspects de l'unité qui les transcende et les synthétise. La même chose vaut pour le nombre un par rapport au pair et à l'impair. Contrairement à nous, ils considéraient le nombre un comme un nombre à la fois pair et impair, ayant les deux caractéristiques et donnant naissance aux deux catégories de nombres. Nous en arrivons au concept central du pythagorisme, celui de l'Unité. Pour Pythagore, l'Unité est la valeur la plus haute et va au-delà de l'opposition entre le limité et l'illimité. En effet, l'antagonisme de ces deux éléments est surpassé lorsque les deux entrent en harmonie.

L'harmonie, un autre concept clé du pythagorisme, est l'expression, la manifestation de l'Unité; elle est effectivement définie comme "unité du multiple et concordance de la discordance" (op. cit., note 67, Philolaos, Diels, *Fragm. Présocr.* 324). Dans l'harmonie, les opposés restent unis par un lien "d'amitié" et non d'antagonisme ; la diversité de cette harmonie constitue la beauté multiforme du monde. Le principe de l'harmonie dans la morphologie pythagoricienne était symbolisé par le nombre dix, qui est la somme des quatre premiers nombres entiers à travers lesquels il est possible d'exprimer les relations entre les intervalles harmoniques.

Le dix était représenté comme un nombre triangulaire qui, à première vue, paraît formé par les quatre premiers nombres entiers. Ce fut la divine "tétraktys" sur laquelle les Pythagoriciens prononçaient leurs serments les plus solennels. L'opinion de l'auteur (Salvatore Puledda, op. cit.) est qu'il s'agit de l'ennéagramme harmonique exprimé sous forme triangulaire.



Toutefois, sur terre, l'unité et l'harmonie sont une finalité et non le commencement (op. cit., note 68, Aristote, *Métaphysique*, 1072 b 30). Tout tend vers elles, mais le travail d'unification et d'harmonisation n'est pas encore achevé. Aussi, la tâche du Pythagoricien est-elle de contribuer à cet ouvrage en créant l'harmonie en lui-même et autour de lui. Pour cela, il prendra comme modèle le cosmos qui est déjà une structure ordonnée par le nombre et l'harmonie.

Interrogé sur la raison pour laquelle l'être humain a été créé, Pythagore répondit : "*Pour observer le ciel*" (op. cit., note 69, Aristote, *Le Protreptique*, Fr. 11, Ross). Suivant ce précepte, les Pythagoriciens se dédièrent assidûment à l'étude de l'astronomie et développèrent une cosmologie complexe dont l'aspect le plus extraordinaire réside dans le fait que la terre, déplacée du centre de l'univers, devient une planète qui tourne autour du centre (op. cit., note 70, Aristote, *Du Ciel*, 293 a 17 et 293 b 15).

Cette idée n'a pas de précédent connu jusqu'alors et représente un saut incroyable dans l'imagination scientifique. Ainsi, pour les Pythagoriciens, le centre du système n'est pas le soleil : c'est un "feu" central non visible depuis la terre sur laquelle nous vivons. Le soleil, la lune et les autres planètes connues ainsi qu'une "contre-terre" – non visible pour les mêmes raisons – complètent le système selon le nombre sacré qui est le dix. Et le feu central duquel le soleil reçoit sa lumière et la reflète comme un miroir est considéré par les Pythagoriciens comme un principe spirituel et non seulement physique.

Les corps célestes se déplacent selon des lois précises et les distances réciproques s'expriment à travers des relations numériques analogues à celles qui régulent les sons harmoniques (op. cit., note 71). La description de la structure du cosmos se trouve dans *Timée* de Platon qui y développe les thèmes pythagoriciens. Le dialogue emprunte le nom du Pythagoricien Timée de Locres. Le cosmos est comme une lyre à sept cordes : dans son mouvement ordonné, chacun des corps célestes émet une note de l'octave, créant ainsi une musique d'une indescriptible beauté – l'harmonie des sphères – que seul l'initié peut entendre et de laquelle la musique humaine tente de se rapprocher.

La théorie de l'harmonie des sphères est attribuée à Pythagore par Aristote (op. cit., note 72, *Métaphysique* 985 b 32). La description de comment le mouvement des corps célestes génère cette musique primordiale se trouve dans *La République* de Platon, Livre X, 616c-617d (Le mythe d'Er). La théorie de l'harmonie des sphères est probablement d'origine babylonienne.

Mais le cosmos n'est pas simplement matière ordonnée, image que même un physicien moderne accepterait. Le cosmos est un être vivant, un animal divin parce que le principe de l'harmonie sur lequel il a été construit est divin. Comme tout être vivant, le cosmos respire : il respire la substance de l'*apeiron* dont il se nourrit. De son âme – l'âme du monde – participe l'infinité des vies individuelles qui sont des parties de cet unique organisme. C'est pour cette raison que tous les êtres vivants doivent être considérés parents entre eux.

En synthèse, la discipline morphologique, dont nous avons fait cette brève et incomplète description, était utilisée par les Pythagoriciens comme moyen de purification et d'élévation de l'âme. Ainsi, les âmes individuelles, bien qu'immortelles et de nature divine, possèdent dans leur état incarné des aspects non ordonnés et antagoniques, vibrant avec des notes discordantes et affectées par des formes de désordre et d'irrationalité. C'est ce manque d'unité qui les maintient enchaînées au cycle inexorable de la naissance et de la mort.

À travers la philosophie, les âmes prisonnières du corps et plongées dans l'oubli de leur nature immortelle entrent en résonance avec le principe divin de l'ordre et de l'harmonie ; elles se libèrent de leur tombe, se libèrent du monde de l'écoulement du temps. Mais la pérégrination de l'âme d'un corps à un autre, d'un temps à un autre, n'est pas vaine car, selon les Pythagoriciens, c'est de cette manière que le principe du désordre et du chaos s'achemine vers l'harmonie. L'incarnation de l'âme et son cycle terrestre ont pour finalité la spiritualisation du monde."

II. La théorie politique

Salvatore Puledda, op. cit. : "Comme nous l'avons vu, pour Pythagore, la vie humaine, bien qu'elle ait une finalité qui la transcende, n'est pas pour autant méprisable ou sans valeur. De même, la "contemplation du ciel", qui permet à l'âme de reconquérir sa condition divine, ne signifie pas négation ou rejet de la vie sur cette terre. Il est bien connu que Pythagore était vénéré par ses disciples comme un dieu, notamment pour avoir indiqué "un mode de vie, un chemin" qui rend l'être humain heureux et en harmonie (op. cit., note 73, Platon, *La République*, 600 b).

En effet, l'enseignement pythagoricien "*semble animé dans tous ses aspects par une profonde inspiration humanistique, qu'il serait plus juste de définir comme une anthropologie. L'être humain est au centre des intérêts spéculatifs du pythagorisme et constitue l'objet de toute l'encyclopédie du savoir créée par cette école.*" (Op. cit., note 74, Luciano Montoneri, *Introduzione alla Vita Pitagorica di Giamblico (Introduction à la Vie pythagoricienne de Jamblique)*, Roma-Bari, 1973, p.XXXIX). Les Pythagoriciens doivent être considérés comme les premiers en Occident à avoir tenté de fonder une science de l'éthique et de la politique. Au principe suprême du nombre qui régit l'univers correspond, sur le plan social, le principe suprême pratique de la "loi".

Cette sorte de justice est très supérieure à la justice "judiciaire" qui réprime la transgression et, de ce fait, est comparable à la médecine qui guérit les malades. Au contraire de la première qui empêche dès le départ, le surgissement de la maladie sociale (op. cit., note 75, Jamblique, *V.P.*, 172).

Pour Pythagore, les fondements d'un état juste sont la liberté, l'égalité, la mise en commun des biens et l'absence d'égoïsme entre les citoyens. C'est l'amitié et non le conflit qui doit être le lien préservant l'union entre les personnes et les intérêts de la société. Pour mettre en pratique ces théories sociales, les Pythagoriciens se dédièrent avec acharnement à l'activité législative et politique. Pythagore lui-même étudia les législations les plus importantes de son époque et certains de ses disciples rédigèrent les constitutions de plusieurs cités de la Grande-Grèce.

Pour que de telles législations et réformes sociales soient acceptées, les Pythagoriciens organisèrent des *eteria* ou clubs politiques. Les adhérents aux clubs, qui étaient liés par un serment, formèrent au sein des conseils de citoyens de différentes *polis* de la Grande-Grèce un véritable parti politique à caractère non pas municipal mais plutôt "international", chaque polis étant aussi un état.

Comme nous l'avons vu, ce parti eut un rôle fondamental dans la vie politique de Crotone et des cités avoisinantes. C'est précisément la résistance aux réformes proposées qui provoqua la réaction de groupes sociaux conservateurs."

III. Organisation de l'École

Salvatore Puledda, op. cit. : "L'École pythagoricienne possédait une organisation précise dont l'aspect le plus significatif fut la répartition de ses disciples en deux groupes : les Acousmates et les Mathématiciens. Les premiers appartenaient au cercle plus périphérique de l'École et recevaient une éducation basée sur une série de principes de type religieux et moral utiles pour la vie quotidienne. Ces principes, les acusmata, non démontrés, étaient souvent exposés sous forme allégorique ou de fables et contenaient un enseignement pratique, compréhensible par tous."

"Acusmata" : Plusieurs auteurs tardifs conservent des recueils de maximes qu'ils exposent comme des parties des doctrines pythagoriciennes. Il ne fait aucun doute qu'elles furent transmises oralement, selon ce qu'indique leur nom acusmata ("choses entendues"). On les exigeait probablement des initiés pythagoriciens, qui les mémorisaient car elles contenaient un catéchisme doctrinal et pratique. Leur dénomination alternative *symbola* "mot de passe" ou "signe de reconnaissance" suggère qu'elles leur assuraient la reconnaissance de leur nouvelle situation parmi leurs compagnons.

Aristote fr. 127, Porphyre, *Vie de Pythagore* 42 (DK 58 c 6) : *"Il y avait aussi d'autres classes de Symboles, illustrés comme suit : "ne passe jamais au dessus d'une balance", par exemple, ne soyez pas avides ; "ne remuez pas le feu avec une épée", par exemple, ne vexez pas un homme rempli de colère avec des paroles dures ; n'effeuillez pas la couronne", par exemple, ne transgressez pas les lois, qui sont les couronnes des villes. Ou, de nouveau : "non, c'est le cœur [ne mangez pas le cœur]", par exemple, ne te vexe pas toi-même avec douleur ; "ne t'assois pas sur un épi de blé", par exemple, ne vis pas dans l'oisiveté ; "quand tu voyages, ne te retourne pas en arrière", par exemple, quand tu mourras, ne t'accroche pas à la vie."*

Jamblique, *Vie de Pythagore* 82 (DK 58 c 4) : *"Tous ceux qu'on appelle acousmates se divisent en trois classes : les uns indiquent ce qu'est une chose, les autres ce qui est le plus et les derniers, ce que l'on doit faire ou ne pas faire. Les exemples de classe "qu'est-ce que c'est ?" sont : que sont les îles des aventuriers ? Le soleil et la lune. Qu'est l'oracle de Delphes ? La tétraktys. Exemple de la classe "Quel est le plus...?" : Qu'est-ce qui est le plus juste ? Le sacrifice. Qu'est-ce qui est le plus sage ? Le nombre ; mais après c'est l'homme qui assigne le nom aux choses. Quelle est la plus grande sagesse des choses en notre pouvoir ? La médecine. Qu'est-ce qui est le plus beau ? L'harmonie. Qu'est-ce qui est le plus puissant ? La connaissance. Qu'est-ce qui est le meilleur ? Le bonheur. Laquelle parmi les choses qui se disent est la plus vraie ? Que les hommes sont pervers."*

Salvatore Puledda, op. cit. : "Ce type d'enseignement s'adressait aux personnes désireuses d'apprendre et de s'améliorer, mais n'ayant pas le temps ou la base culturelle suffisante pour se dédier à l'étude et aux investigations scientifiques. Il s'agissait surtout de personnes du domaine politique chargées de diriger quotidiennement les affaires sociales et économiques."

Pythagore discutait avec eux de façon simple et était convaincu qu'ils en tireraient profit pour savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire, même sans posséder la connaissance des causes. Il considérait leur situation comme celle des personnes qui suivent une cure médicale : ces personnes font certaines choses ou prennent certains médicaments sans pour autant connaître les principes à la base de leur traitement (op. cit., note 76, Jamblique, *V.P.*, 88).

"Les Mathématiciens représentaient le cercle plus interne de l'École ; ils étaient sélectionnés et admis à la connaissance et à l'étude approfondie de la discipline de la Forme et des doctrines religieuses. Ils constituaient un véritable Ordre de type monastique – dans lequel les femmes étaient également admises – doté d'une Règle écrite personnellement par

Pythagore, mais malheureusement perdue. Ils vivaient à part, et leur vie quotidienne s'organisait de façon précise. Tous étaient vêtus de blanc ; ils pratiquaient la mise en commun des biens et se soumettaient à des règles strictes d'alimentation et de comportement."

Salvatore Puledda, op. cit. : "L'admission au groupe des Mathématiciens impliquait une série d'épreuves et un long noviciat... Si le disciple arrivait au bout de son noviciat, il était alors définitivement reconnu comme "ésotérique" – terme qui signifie "faisant partie du groupe interne" – parce qu'il était admis dans l'enceinte où Pythagore enseignait."

Nous ne savons pas avec certitude si les Mathématiciens vivaient en communauté. Cela paraît néanmoins fort probable puisqu'on rapporte qu'ils vivaient à part et se mélangeaient peu avec les personnes communes (op. cit., note 78, Jamblique, *V.P.*, 30).

Il semblerait qu'au temps de Pythagore, il y ait eu environ 150 Mathématiciens. Dès leur réveil, ils passaient en revue les actions qu'ils allaient réaliser durant la journée. Les moments précédant le coucher et juste après le réveil étaient considérés comme particulièrement importants et décisifs à la gestion du quotidien (op. cit., note 79, Jamblique, *V. P.*, 96-100).

"Avant de dormir, le Mathématicien récapitulait les actions réalisées durant la journée, en faisant l'examen de conscience suivant :

Ne permets pas que le sommeil gagne tes yeux

sans avoir préalablement examiné trois fois le travail de la journée :

Quelle règle as-tu transgressée ? Qu'as-tu accompli ?

Qu'as-tu oublié ?"

(Texte extrait des Vers d'Or attribués à Pythagore)"

Philolaos de Crotona et le pythagorisme du V^e siècle

I. La pensée de Philolaos

Les Pythagoriciens de cette époque se divisent en deux groupes : d'un côté les Acousmates qui constituent un ordre purement religieux et pour lesquels la pratique et la foi sont les aspects principaux ; d'un autre côté les Mathématiciens qui s'adonnent exclusivement au développement scientifique des mathématiques, de l'astronomie et de la musique, c'est-à-dire aux sciences que Platon considérera comme le point de départ de la philosophie. Ces derniers forment un groupe autour du principal philosophe pythagoricien de la fin du V^e siècle av. J.-C., Philolaos. Le groupe comprend Cébès et Simmias de Thèbes que Platon représente dans son *Phédon* discutant avec Socrate, Archytas de Tarente et Timée de Locres, par le biais desquels, Platon expose sa propre physique. Il est impossible de tracer une histoire précise de cette enceinte intellectuelle dans laquelle furent ébauchées les idées du platonisme. À part les textes d'Aristote, subsistent également quelques fragments authentiques de Philolaos.

Nous exposerons quelques-unes de ses propositions pour mieux comprendre, ensuite, sa relation avec la philosophie qu'Aristote attribue aux "dénommés Pythagoriciens". Le nom de Philolaos a été rapidement associé à une certaine forme écrite d'enseignement pythagoricien. L'historien médical Ménon, disciple d'Aristote, rapporte qu'il était de Crotona. Peut-être qu'il naquit à Crotona et qu'il passa une grande partie de sa vie à Tarente, où il exerça son activité philosophique. Nous pouvons en déduire que Philolaos fut contemporain de Socrate (qui naquit en 470 av. J.-C.). W. Burkert défendit la thèse selon laquelle le livre de Philolaos fut la source d'inspiration principale de la version aristotélicienne du pythagorisme, et que Philolaos a vraiment illuminé "la philosophie du Limité et de l'illimité et son harmonie à travers le nombre", dans sa forme abstraite, dans un effort "pour formuler de nouveau à l'aide de la philosophie du V^e siècle av. J.-C., une vision du monde qui, d'une certaine manière, lui est venue de Pythagore".

1) *Le Limité et l'illimité.*

(Fr. 1, Diogène Laërce VIII, 85) : *"La nature, le monde, et tout ce qu'il contient, renferment une harmonie des choses finies avec les choses infinies."* Par cette citation, on comprend que limité et illimité sont des concepts fondamentaux de Philolaos, les nombres jouent aussi un rôle central dans sa pensée. Il est probable qu'il veuille dire que si les êtres ne sont pas *comptables*, nous ne pouvons ni les penser, ni les connaître.

2) *Le nombre.*

(Fr. 4, Stobée, *Anthologie* 1, 21, 7b) : *"Le nombre prend deux formes, impair et pair, et une troisième, dérivée de la combinaison des deux autres, pair-impair. Chaque forme a plusieurs manifestations, que chaque être individuel révèle dans sa propre nature."*

3) *Nature et harmonie.*

(Fr. 6, Stobée, *Anthologie* 1, 21, 7d) : *"En ce qui concerne la nature et l'harmonie, celle-ci est la position. L'être des objets, pour être éternel, et la nature même admettent la connaissance divine, mais pas l'humain – à moins qu'il ne soit pas possible que n'importe quel être existant et que nous connaissons, soit arrivé à être sans que les êtres de ce qui compose l'univers, les choses finies et les choses infinies, n'existent. Et, puisque les principes ne furent pas semblables, ni de la même classe, il est impossible qu'ils soient ordonnés dans un univers sans que l'harmonie soit apparue – quelle que soit la manière dont elle soit parvenue à être. Les êtres semblables et de la même classe n'ont pas besoin d'harmonie, car précisément c'est l'harmonie qui rassemble ce qui est différent, de classe différente et d'ordre inégal, s'ils doivent être maintenus dans un univers ordonné."*

Conclusion

Philolaos apporte à la doctrine pythagoricienne, un raisonnement philosophique. Par conséquent, il rapproche davantage le pythagorisme au courant principal de la pensée présocratique du V^e siècle avant notre ère, duquel participent ses préoccupations ontologiques et épistémologiques. Il habille le pythagorisme d'aspects présocratiques, revêtus de concepts typiquement philosophiques comme la nature, le cosmos, l'être, le principe, etc. Nous pouvons seulement entrevoir combien ces concepts faisaient déjà partie de son héritage manifestement pythagorien. L'harmonie et le nombre figuraient probablement parmi les idées clés de Pythagore. Il est aussi possible que Philolaos et ses contemporains aient eux-mêmes introduit d'autres notions dans le pythagorisme ou qu'ils aient été les premiers à exploiter son potentiel systématique.

II. Le pythagorisme du V^e siècle avant notre ère

Les mathématiques et la philosophie

Il ne fait aucun doute que depuis le V^e siècle av. J.-C., les Pythagoriciens ont contribué de façon fondamentale au développement des mathématiques en Grèce. En ce qui concerne la géométrie, en plus de l'importante technique de l'application des aires et certains théorèmes isolés, les scholies (Scholies, *Eucl.* 273, 3, 13) leur attribuent la découverte des théorèmes du Livre IV d'Euclide. Archytas, actif dans la première moitié du IV^e siècle av. J. -C., fut en particulier un mathématicien important qui développa une théorie arithmétique de la musique (Ptolémée, *Harm.* I, 13 DK 47 A 16), qui est naturellement la catégorie des mathématiques qu'il fallait attendre des Pythagoriciens selon Platon et qui semble être un développement logique du concept original des Pythagoriciens sur l'harmonie.

Il est difficile de mesurer l'étendue totale et le caractère exhaustif du travail des Pythagoriciens en mathématiques. Même les témoignages qui mettent en relation la découverte du "théorème de Pythagore" avec Pythagore lui-même, proviennent tous d'anecdotes tardives. On peut ainsi supposer que dans ce cas, les Pythagoriciens n'ont pas pensé, au moins au début, à une preuve géométrique, mais qu'ils connaissaient les propriétés correspondantes aux séries spécifiques des nombres comme 3, 4 et 5. Il est possible qu'ils aient disposé des petits galets pour représenter des triangles rectangles et qu'ils trouvèrent ainsi une méthode générale pour calculer leurs côtés rationnels. Les Babyloniens avaient déjà utilisé une technique arithmétique semblable.

La cosmogonie

Le caractère de leur cosmogonie n'implique pas une cosmogonie de style ionien. Elle décrit un ordre, un cosmos et, plutôt qu'une philosophie de la nature, elle tend à devenir une astronomie mathématique, représentant le premier pas de l'autonomie, même lointaine, de cette science.

Dans le système cosmologique de ces Pythagoriciens, le centre est occupé par un feu autour duquel gravitent une première planète nommée anti-terre, ensuite la terre qui passe au rang de planète, puis le soleil, les cinq planètes et les étoiles fixes. Philolaos (Fr.7), Stobée, *Anth.* (I; 21, 8) : "*La première chose qui doit être harmonisée – l'Un – au centre de la sphère s'appelle terre*".

Aristote, *Phys.* (D6, 213 b 22) : "*Les Pythagoriciens aussi soutenaient l'existence du vide; et selon eux, c'est par l'action du souffle infini, que le vide entre dans le ciel qui a une sorte de respiration. Dans leurs théories, le vide est ce qui limite les natures, comme si le vide était*

une sorte de séparation des corps qui se suivent, et comme s'il était leur délimitation. À en croire les Pythagoriciens, le vide se trouve primitivement dans les nombres, car c'est le vide qui détermine leur nature."

Stobée, *Anth.* (I, 18, 1c), citant Aristote : *"Dans le premier livre de son ouvrage Sur la philosophie de Pythagore, il dit que l'univers est un et que de l'illimité sont créés le temps, le souffle et le vide, qui définit constamment la place de chacune des choses."*

Ce nouveau pythagorisme semblait être, dans un certain sens, une véritable libération de la physique dynamique et qualitative des Ioniens, qui montraient, avec les derniers Anaxagoristes et Héraclitiens, des signes d'épuisement. De nombreuses hypothèses ont dû surgir à cette époque à propos de l'ordre et des mouvements des corps célestes, mais il n'en reste que des fragments. L'un d'eux est peut-être l'hypothèse du Pythagoricien Hicétas de Syracuse qui explique le mouvement diurne par la rotation de la terre sur son axe. Nous le connaissons par un passage de Cicéron qui, bien des siècles plus tard, interpella Copernic (Théophraste dans Cicéron, *Premières académies*, 39).

L'astronomie

1) Le système planétaire.

Aristote, *Du Ciel* (B 13, 293 a 18) : *"En général, on admet que la terre est située au centre de l'univers [...]. Mais les philosophes d'Italie, que l'on nomme Pythagoriciens, sont d'un avis contraire. Pour eux, ils prétendent que le feu est au centre du monde, que la terre est un de ces astres qui font leur révolution autour de ce centre, et que c'est ainsi qu'elle produit le jour et la nuit. Ils inventent aussi une autre terre opposée à la nôtre, qu'ils appellent Anti-terre..."*

Quant à l'imagination de ces réalités astronomiques inaccessibles à l'observation, le feu central qui illumine l'hémisphère terrestre que nous n'habitons pas, elle n'a aucun caractère cosmogonique, mais elle est destinée à donner de la lumière solaire, une explication que l'on trouvait déjà chez Empédocle ; et l'anti-terre sert à expliquer les éclipses par l'interposition de ce corps opaque entre le feu central et la lune ou le soleil (Aristote, *Du Ciel*, II, 13).

Aétius II, 7, 7 (DK 44 a 16) : *"Philolaos situe le feu au centre de l'univers et l'appelle le "foyer du monde", la "maison de Zeus", la "mère des dieux", l'autel, le "lien et la mesure de la nature". Il y a aussi un autre feu qui entoure l'univers à sa périphérie. Mais il dit que le centre est par nature premier et qu'autour de lui dansent dix corps divins – en premier lieu la sphère des astres fixes, ensuite les cinq planètes, puis le soleil et successivement la lune, l'anti-terre et enfin, le feu du "foyer" qui occupe le centre."*

Aétius II, 20, 12 (DK 44 a 19) : *"Philolaos le Pythagoricien a soutenu que le soleil est comme un cristal qui reçoit la réflexion du feu cosmique et qu'il nous filtre sa lumière et sa chaleur, de sorte qu'en un certain sens, il y a deux soleils, la région ignée dans le ciel et le feu spéculaire qu'il produit et, on pourrait encore ajouter un troisième soleil, les rayons qui depuis le miroir, se sont dispersés par réfraction vers nous. C'est pour cette raison que nous appelons aussi le soleil image d'une image."*

2) L'harmonie des sphères.

Aristote, *Du Ciel* (B 9, 290 b 12) : *"D'après tout ce qui précède, on doit voir que quand on nous parle d'une harmonie résultant du mouvement de ces corps, pareille à l'harmonie des sons qui s'accorderaient entre eux, on fait une comparaison fort brillante, sans doute, mais très vaine. En effet, certains croient que le mouvement de si grands corps doit produire nécessairement du bruit, puisque nous entendons autour de nous le bruit que font des corps qui n'ont ni une telle masse, ni une rapidité égale à celle du soleil et de la lune. On conclut donc que des astres aussi nombreux et aussi immenses que ceux qui ont ce prodigieux*

mouvement de translation, ne peuvent pas marcher sans faire un bruit d'une inexprimable intensité. En admettant d'abord cette hypothèse, et en supposant que ces corps, grâce à leurs distances respectives, sont pour leurs vitesses dans les rapports mêmes des harmonies, ces philosophes en arrivent à prétendre que la voix des astres, qui se meuvent en cercle, est harmonieuse. Mais comme il serait fort étonnant que nous n'entendissions pas cette prétendue voix, on nous en explique la cause, en disant que ce bruit date pour nos oreilles du moment même de notre naissance. Ce qui fait que nous ne distinguons pas le bruit, c'est que nous n'avons jamais eu le contraste du silence, qui y serait contraire ; car la voix et le silence se font ainsi distinguer réciproquement l'un par l'autre. Or, de même que les forgerons, par l'habitude du bruit qu'ils font, n'en perçoivent plus la différence, de même aussi, dit-on, il en advient pour les hommes."

L'âme

1) Sa nature.

Aristote, *De l'âme* (A 2, 404 a 16) : *"Il semble aussi que la théorie des Pythagoriciens ait la même signification. Certains d'entre eux ont déclaré que l'âme, ce sont les poussières [les particules] de l'air, et d'autres, que c'est ce qui les meut. Et au sujet de ces poussières [particules], on fait remarquer qu'elles nous paraissent continuellement en mouvement, même quand le calme est complet."* Aristote, *De l'âme* (A 4, 407 b 27) : *"Une autre théorie nous a été transmise sur l'âme... Certains disent en effet, que l'âme est une sorte d'harmonie ; car pour eux l'harmonie est une fusion et une composition de contraires, et le corps est composé de contraires."*

Platon, *Phédon*, (88 D) : *"Cette opinion que notre âme est une espèce d'harmonie a toujours eu et a encore aujourd'hui une merveilleuse prise sur moi, et l'exposé qu'on m'en a fait m'a fait souvenir que, moi aussi, j'avais jusqu'à présent été de cet avis."*

2) Son immortalité.

Aristote, *De l'âme* (A 2, 405 a 29) : *"Alcméon semble avoir eu la même opinion sur l'âme (que celle de Thalès, de Diogène d'Apollonie et d'Héraclite). Il dit en effet qu'elle est immortelle par sa ressemblance avec les êtres immortels, et que cette ressemblance lui appartient en vertu de son éternel mouvement, car toutes les choses divines se meuvent d'une façon constante – la Lune, le Soleil, les astres et le Ciel tout entier."*

Aétius IV, 2, 2 : *"Alcméon suppose que l'âme est une substance qui se meut dans un mouvement externe et que, par cette raison, elle est immortelle et semblable aux dieux."*

Vraisemblablement, Alcméon ne fut pas lui-même un Pythagoricien, mais ces textes contiennent les premiers arguments réels (qui développent une intéressante connexion entre l'âme et le mouvement). La citation d'Aétius suggère qu'Alcméon passa directement de la prémisse que l'âme est en mouvement constant à la conclusion qu'elle est immortelle. Et dans la citation antérieure, le témoignage des corps célestes est simplement avancé comme une analogie renforçant sa proposition. L'idée sous-jacente à sa démonstration est peut-être la pensée que seuls les êtres vivants se déplacent par eux-mêmes, parce qu'ils ont une âme. Et si l'essence de l'âme consiste en ce mouvement constant, elle ne peut jamais cesser de se mouvoir et donc cesser de vivre. En conséquence, elle est immortelle.

L'éthique

Jamblique, *Vie de Pythagore*, 137 : *"Je veux préciser les principes premiers sur l'adoration des dieux, qu'ont exposés Pythagore et ses partisans. Toutes les normes qu'ils ont fixées, en ce qui concerne l'action et l'abstention, tendent à exprimer notre relation avec le divin. Tel est*

son principe. Et toute notre vie est ordonnée en suivant les dieux. La théorie de sa philosophie est que les hommes se comportent de façon ridicule s'ils cherchent le bon hors des dieux – c'est comme si dans une monarchie, on honorait un citoyen quelconque alors qu'on mépriseraient celui qui gouverne et règne sur tous. Ils croient que les hommes devraient se comporter comme ils le feraient dans une monarchie puisqu'il y a un dieu, qui est le maître de tout et que c'est une chose connue que l'on doit rechercher le bien auprès de celui qui a le pouvoir et que tous font le bien à ceux qu'ils aiment et auxquels ils font plaisir, et qu'ils font le mal par contre, à ceux qu'ils haïssent; il est évident que nous devrions faire quelque chose qui fasse plaisir aux dieux."

Jamblique, *Vie de Pythagore*, 175 : "Après avoir porté attention aux dieux et aux esprits divins (daïmons), ils s'intéressèrent aux pères et à la loi. Ils disaient qu'on devait leur obéir non en simulant mais avec conviction. En général, ils pensaient qu'on devait considérer ces choses avec sens, qu'il n'y avait de plus grand mal que l'anarchie, parce qu'il n'est pas propre à la nature humaine de survivre, si personne ne l'exige. Ces penseurs approuvaient l'attachement aux coutumes ancestrales et aux lois, même dans le cas où elles étaient pires que dans d'autres villes, il n'est donc absolument ni utile ni sain de s'écarter des lois existantes et d'introduire des innovations domestiques."

Platon, *Phédon* (62 B) : "La doctrine qu'on enseigne en secret sur cette matière, que nous autres, hommes, nous sommes comme dans une prison, d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper, ni de s'enfuir, me paraît trop relevée et difficile à élucider ; mais on y trouve au moins une chose qui est bien dite, Cébès, c'est que les dieux s'occupent de nous et que, nous autres les hommes, nous sommes un de leurs biens."

La version détaillée de l'éthique pythagoricienne de ces citations est emplies de résonances platoniciennes et il est probable qu'elles présentent les idées de la "dernière génération de Pythagoriciens" de la moitié du V^e siècle av. J.-C. Ces textes nous rappellent qu'une grande part de l'attraction permanente qu'exerça le pythagorisme réside dans les certitudes religieuses et morales qu'il offrait. La contribution caractéristique des Pythagoriciens du V^e siècle av. J.-C. (surtout de Philolaos, mais pas uniquement) s'avère claire dans d'autres textes. Celles-ci donnaient des explications, plus abstraites et parfois plus détaillées, de questions métaphysiques et cosmologiques qui provenaient à l'origine de spéculations pythagoriciennes plus anciennes. Ils le présentaient dans un style qui procédait en grande partie des philosophes naturalistes antérieurs (et des éléatiques) du même siècle. Leur tentative pour démontrer comment le concept directeur d'*harmonie* donne un libre accès à toutes les aires de la philosophie, comporte une certaine magnificence : cosmologie, astronomie, psychologie et même l'obsession pour l'éthique et la politique peuvent être comprises comme le reflet de cette préoccupation centrale. L'idée centrale du projet – s'il est légitime de la considérer comme celle que conçurent les Pythagoriciens – a produit une floraison étonnamment abondante.

Orphée, Pythagore et la nouvelle eschatologie

Il est possible de reconstruire l'eschatologie orphique dans ses lignes générales à partir de certaines références de Platon, Empédocle et Pindare : après la mort, l'âme se dirige vers l'Hadès. "Le chemin n'est ni unique ni simple." (Phédon, 108 a). Platon précise ailleurs (*La République*, 614 c-d) que le juste peut prendre le chemin de droite, alors que les méchants sont envoyés à gauche. Il y a des indications analogues dans les vers inscrits en lamelles d'or qui apparaissent dans les tombes d'Italie méridionale et de Crète, remontant au moins au V^e siècle av. J.-C.

Dans le mythe d'Er, Platon raconte que toutes les âmes destinées à la réincarnation sont obligées de boire à la source du Léthé pour oublier leurs expériences de l'autre monde. Mais

les âmes des Orphiques, d'après ce qu'on supposait, n'étaient pas sujettes à la réincarnation, et du fait, elles devaient éviter l'eau du Léthé. En fait, la mythologie de la mémoire et de l'oubli se modifie et va devenir une doctrine de la transmigraton. "L'oubli" n'est plus symbolisé par la mort, mais par la vie. Pythagore, Empédocle et d'autres qui acceptent la doctrine de la métempsychose, disaient se souvenir de leurs existences antérieures ; ils avaient réussi à conserver la mémoire de l'au-delà (M. Éliade, *Aspects du mythe*, pp.150 et suiv.).

L'exercice et l'entraînement de la mémoire jouaient un rôle important dans les confréries pythagoriciennes (Diodore, X, 5). Il est certain qu'il y a des analogies évidentes entre les légendes d'Orphée et de Pythagore, et que les parallèles semblent indéniables entre elles. Comme le fabuleux "fondateur d'initiations", Pythagore, personnage historique et, néanmoins, "homme divin" par excellence, est caractérisé par une synthèse grandiose d'éléments archaïques (selon M. Éliade, certains "chamaniques") et de revalorisations de techniques ascétiques et contemplatives. En effet, les légendes de Pythagore parlent de ses relations avec les dieux et les esprits, de l'emprise qu'il exerçait sur les animaux, de sa présence en plusieurs lieux à la fois.

Aux similitudes des biographies légendaires, s'ajoutent les analogies entre les doctrines et les pratiques des Orphiques et des Pythagoriciens : croyances en l'immortalité et en la métempsychose, châtement dans l'Hadès et retour final de l'âme au ciel, régime végétarien, importance des purifications, ascèse. Les deux mouvements religieux se développèrent parallèlement comme l'expression d'un même *Zeitgeist*, à la différence que sous la direction du fondateur, les Pythagoriciens s'organisèrent comme une société fermée de type ésotérique et cultivèrent un système "d'éducation complète" ; de plus, ils ne dédaignèrent pas la politique active.

Projection de l'œuvre de Pythagore

Le plus grand mérite de Pythagore fut d'avoir établi les bases d'une "science totale", de structure holistique, dans laquelle les connaissances scientifiques sont intégrées dans un ensemble de principes éthiques, métaphysiques et religieux, et accompagnés de "techniques corporelles". En résumé, la connaissance avait une fonction à la fois gnoséologique, existentielle et sotériologique. Il s'agit de la "science totale" de type traditionnel, que nous pouvons voir dans la pensée de Platon et chez les humanistes de la Renaissance italienne, chez Paracelse ou chez les alchimistes du XVI^e siècle apr. J.-C.

Salvatore Puledda, op. cit. : "On ne peut sous-estimer l'influence de Pythagore sur la culture occidentale. "L'homme divin" qu'il fut, se dresse comme un géant à l'horizon de l'histoire grecque : on ne peut comprendre des personnages tels qu'Empédocle, Parménide et Platon sans faire référence à Pythagore ; des artistes de la stature de Phidias lui doivent leurs idées de mesure et d'harmonie. De plus, si le revival du mouvement orphique s'est produit grâce à son impulsion – ce qui est fort probable – il ne reste alors que bien peu d'aspects de la culture grecque classique qui ne soient pas marqués de son empreinte.

Un penseur moderne, Whitehead, a écrit que la philosophie occidentale n'est rien d'autre qu'une série de notes de bas de page de la philosophie de Platon. Cependant, si nous considérons tout ce que Platon doit à l'orphisme et à ses idées sur l'âme; si nous considérons tout ce qu'il doit à la doctrine pythagoricienne de la Forme et à sa cosmogonie; si de plus, nous observons l'extraordinaire assemblage du mysticisme et des mathématiques dans l'œuvre de Platon, nous nous rendons compte que tout cela était déjà entièrement présent chez Pythagore. Enfin, si nous considérons l'influence de l'orphisme et du platonisme sur le christianisme, nous pouvons comprendre le rôle déterminant que Pythagore a joué dans la pensée et la vie de l'Occident."

Platon et le pythagorisme

Platon, *La République*, 600 A-B (DK 14,10) : *"Mais alors si ce n'est pas dans l'espace public dit-on que dans sa vie privée Homère en personne, de son vivant, ait pris la direction de l'éducation de certains hommes qui l'aimaient pour la relation qu'ils avaient avec lui, et qui auraient transmis à ceux qui les suivirent une certaine voie "homérique" de vie, comme le fit Pythagore, qui lui-même fut aimé exceptionnellement pour cela, et dont les successeurs aujourd'hui encore, qui nomment "pythagoricien" leur mode de vie, semblent avoir quelque trait qui les distingue parmi les autres hommes ?"*

Platon, *La République*, 530 D (DK 47, B, 1) : *"Il y a des chances, dis-je, que comme les yeux sont attachés à l'astronomie, de même les oreilles soient attachées au mouvement harmonique, et que ces connaissances soient sœurs l'une de l'autre, comme l'affirment à la fois les Pythagoriciens, et nous, Glaucon, qui les approuvons."*

Ces citations, uniques références de Platon à Pythagore ou aux Pythagoriciens, nous montrent les deux aspects du pythagorisme : l'aspect éthico-religieux et l'aspect philosophico-scientifique. Quelle fut la relation entre ces deux aspects de l'enseignement pythagoricien ? Il convient de souligner que la métaphysique de Platon était profondément imprégnée des idées que nous reconnaissons comme pythagoriciennes (bien qu'il ne l'admette pas textuellement). *Phédon*, par exemple, recrée avec éloquence un mélange authentiquement pythagoricien d'enseignement eschatologique sur le destin de l'âme, dont la prescription éthique et religieuse s'inscrit dans le contexte pythagoricien d'une discussion entre amis. Les idées numérologiques connurent une influence particulière grâce à Platon, dans *Timée* et *Philèbe*. Ces idées instaurèrent un style "pythagoricien" pour la métaphysique à l'Académie. Ses disciples continuèrent à les suivre et n'éprouvèrent aucun intérêt à distinguer leurs propres développements platonisants des principes pythagoriciens de la doctrine propre à Pythagore. Son caractère de platonisme ne manqua jamais de sympathisants et fut renouvelé, à partir du I^{er} siècle avant notre ère, par des auteurs "néo-pythagoriciens" comme Moderato et Numenio.

L'importance de Platon dans l'histoire des idées religieuses est remarquable. En effet, l'Antiquité tardive, la théologie chrétienne à partir du IV^e siècle apr. J.-C., la gnose ismaélienne, la Renaissance italienne, furent profondément, bien que diversement, affectées par la vision religieuse platonicienne. Le fait est d'autant plus significatif que la vocation première et la plus tenace de Platon n'était pas religieuse mais politique.

En effet, Platon aspirait à édifier la cité idéale, organisée selon des lois de justice et d'harmonie, une cité dans laquelle chacun des habitants devait accomplir une fonction précise et spécifique. Mais il se trouvait que depuis quelque temps, Athènes et les autres cités grecques étaient minées par une série de crises politiques, religieuses et morales qui menaçaient les bases mêmes de l'édifice social. Socrate avait identifié la cause principale de cette désintégration par le relativisme des Sophistes et par le scepticisme généralisé. En niant l'existence d'un principe absolu et immuable, les Sophistes attaquaient implicitement la possibilité de la connaissance objective.

Pour mettre un terme à l'aberration que supposait un tel raisonnement, Socrate se centra sur la maïeutique, méthode qui menait à la connaissance de soi-même et à la discipline des facultés de l'âme. L'investigation du monde naturel ne l'intéressait pas. Mais Platon s'efforça de compléter l'enseignement de son maître ; pour fonder scientifiquement la validité de la connaissance, il eut recours aux mathématiques. Il se sentit fasciné par la conception pythagoricienne de l'unité universelle, de l'ordre immuable du cosmos et de l'harmonie qui régulaient tant le cours des planètes que l'échelle musicale. Avec sa théorie des idées, archétypes extra-terrestres et immuables des réalités terrestres, Platon répondait aux Sophistes et aux Sceptiques : la connaissance objective est possible puisqu'elle s'appuie sur

des modèles préexistants et éternels.

Bien que Platon parlât du monde des idées comme modèle de notre monde et qu'à d'autres occasions il affirmât que le monde des réalités sensibles "participe" du monde des idées, ce qui importe réellement (M. Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, T.2, pp.236-237) c'est qu'une fois dûment posé le postulat de l'univers des modèles, il précisa quand et comment les hommes arriveraient à connaître les idées. Pour résoudre ce problème, Platon s'appropriâ certaines doctrines "orphiques" et pythagoriciennes relatives au destin de l'âme. Déjà Socrate avait insisté sur la valeur inestimable de l'âme, puisqu'elle seule est source de connaissance. Socrate avait souligné la nécessité de "prendre soin de sa propre âme". Platon va beaucoup plus loin en affirmant que l'âme est la chose la plus précieuse puisqu'elle appartient au monde idéal et éternel. Il s'ensuit qu'il reprendra la tradition "orphico-pythagoricienne", bien qu'en l'accommodant à son propre système, de la doctrine de la transmigration de l'âme et de la remémoration (anamnèse).

Pour Platon, connaître équivaut à se souvenir. Entre deux existences terrestres, l'âme contemple les idées, elle participe de la connaissance pure et parfaite. En se réincarnant, l'âme boit les eaux du Léthé et oublie la connaissance qu'elle a eue par la contemplation directe des idées. Mais cette connaissance est latente chez l'homme incarné, et grâce au travail philosophique, elle peut être actualisée. En conséquence, la mort est le retour à un état primordial et parfait, qui se perd périodiquement lors de la réincarnation de l'âme. La philosophie devient une "préparation pour la mort" dans le sens qu'elle enseigne à l'âme comment, une fois libérée du corps, se maintenir continuellement dans le monde des idées et en conséquence éviter une nouvelle réincarnation. Ainsi, la connaissance valable, l'unique politique qui puisse sauver les cités grecques de la ruine, reposait sur une philosophie qui postulait un univers idéal et éternel, ainsi que la transmigraton des âmes.

Les spéculations eschatologiques furent largement acceptées. Bien sûr, les doctrines sur l'immortalité de l'âme, la transmigration et la métempsychose n'étaient pas nouvelles. Au VI^e siècle av. J.-C., Phérécyde de Syros avait été le premier à affirmer que l'âme est immortelle et qu'elle retourne successivement à la terre pour se réincarner. Il s'avère donc difficile d'identifier la source de cette croyance.

De toute façon, l'eschatologie de Phérécyde ne trouva pas d'écho dans le monde grec. Ce furent "l'orphisme" et surtout Pythagore, ses disciples et son contemporain Empédocle qui popularisèrent et systématisèrent la doctrine de la transmigration et de la métempsychose. Mais les spéculations cosmologiques de Leucippe et de Démocrite, les récentes découvertes astronomiques et en particulier l'enseignement de Pythagore, avaient radicalement altéré la conception de la survie de l'âme, et, en conséquence, la structure de l'au-delà. On savait alors que la terre est une sphère ; l'Hadès souterrain d'Homère et la localisation en Extrême Occident des Îles des Bienheureux n'étaient donc plus possibles.

À cette eschatologie, Platon apporte des éléments décisifs. Il élaborâ une nouvelle "mythologie de l'âme" plus cohérente, en ayant recours à la tradition orphico-pythagoricienne et en utilisant certaines sources orientales ; et il intégra tous ces éléments en une vision personnelle. Cette "mythologie de l'âme" n'aurait pu trouver aucun appui dans la tradition homérique. Dans ses *Dialogues* de jeunesse, Platon avait opposé le *muthos* au *logos* ; dans le meilleur des cas, le mythe est un mélange de fiction et de vérité. Cependant, dans son œuvre phare, *Le Banquet*, Platon n'hésite pas à discourir amplement sur les deux arguments mythiques, l'Éros cosmogonique et, surtout, l'homme primitif imaginé comme un être bisexuel de forme sphérique (*Le Banquet*, 189e-193d). Mais il s'agit des mythes de structure archaïque. L'androgynie du premier homme est attestée dans de nombreuses traditions anciennes (par exemple, chez les Indoeuropéens). Le message du mythe de l'androgynie semble clair : la perfection humaine se conçoit comme une unité sans failles. Platon lui ajoute une nouvelle signification : la forme sphérique et les mouvements de l'anthropomorphe sont semblables aux corps célestes, correspondant aussi au lieu dont est

descendu cet être primordial. Il était d'ailleurs indispensable d'expliquer que l'homme était d'origine céleste puisque c'était le fondement même de la "mythologie de l'âme".

Dans le *Gorgias*, apparaît pour la première fois un mythe eschatologique : le corps est le sépulcre de l'âme (*Gorgias*, 493). Dans le *Phédon*, il précise que l'âme retourne à la terre après une longue période (*Phédon*, 107e). *La République* revient sur le symbolisme archaïque du macrocosme - microcosme et le développe dans un sens spécifiquement platonicien, montrant l'homologie entre l'âme, l'État et le cosmos. Ce sera cependant le mythe de la caverne qui accrédiitera la puissance créatrice des mythes de Platon (*La République*, VII).

La vision eschatologique atteint son apogée dans *Phèdre*, où pour la première fois, le destin de l'âme devient solidaire des mouvements célestes. Platon y affirme que le principe premier du cosmos est identique au principe premier de l'âme. Il est significatif que ce même dialogue mette en jeu deux symbolismes exotiques : l'image mythique de l'âme comme un cocher conduisant son char, et celle des "ailes de l'âme". La première apparaît dans le *Katha Uspanishad*, à la différence que chez Platon, la difficulté de conduire le véhicule se doit à l'antagonisme entre les deux chevaux. Quant aux "ailes de l'âme", c'est une image qui doit beaucoup à l'idée de l'âme comme substance spirituelle volatile, comparable à l'oiseau ou au papillon (M. Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, pp.240-241).

Le mythe cosmogonique du *Timée* élabore certaines indications du *Protagoras* et du *Banquet*, mais il ne s'agit pas d'une création nouvelle. Il est significatif que ce soit le pythagoricien Timée qui, dans cette suprême vision cosmogonique de Platon, affirme que le Démonstrateur créa autant d'âmes qu'il y a d'étoiles. Les disciples de Platon formulèrent ensuite la doctrine de "l'immortalité astrale". Ce sera précisément à travers cette synthèse platonicienne grandiose que les éléments "orphiques" et pythagoriciens, en s'y intégrant, atteindront leur diffusion maximale. Cette doctrine, dans laquelle on peut aussi souligner l'apport babylonien (la divinité des astres) jouera un rôle dominant à partir de l'époque hellénistique.

La réforme politique rêvée par Platon ne dépassera jamais l'état de projet. Une génération après sa mort, les cités-état grecques s'écrouleront devant l'avancée irrépessible d'Alexandre le Grand. C'est un de ces moments de l'histoire universelle où la fin d'un monde se confond avec le début d'un nouveau type de civilisation : celle qui se développera pendant l'époque hellénistique. Mais il est significatif qu'Orphée, Pythagore et Platon représentent les sources d'inspiration de la nouvelle religiosité.

Chapitre IV

La Discipline de la Morphologie

La Discipline de la Morphologie est un travail avec la spatialité de la conscience. C'est un travail réalisé sur la base de formes qui finissent par modifier la propre forme mentale. Cette spatialité se configure selon des formes géométriques par lesquelles on transite, et c'est la limite (des formes) qui déterminera l'action que subissent ladite spatialité et les autres contenus (propres à cette spatialité). On agit donc selon des formes qui ne sont pas altérées par les phénomènes de compensation, étant donné que le stimulus évoqué de type géométrique est le seul qui ne soit pas compensé par la conscience comme le sont les autres évocations, et ce, de par l'identité que la forme géométrique garde dans son essence. Pour nous, l'intérêt majeur de l'action de forme de la figure géométrique consiste dans sa capacité à pouvoir modifier la forme mentale (action de forme sur la forme). Il est évident que la forme qui a cette capacité n'est pas simplement la forme représentable que nous prenons pour appui, mais celle que nous obtenons par processus.

Dans la Discipline, on réalise un processus sur la base d'un travail de routine. La substance mentale est très instable et mobile, il est donc nécessaire d'effectuer un travail répétitif permettant de fixer, dans chaque pas, certains indicateurs sans lesquels on ne peut pas avancer. On a besoin d'une routine avec des "témoins" clairs et des registres précis, car ce sont les indicateurs du moment de processus. Les pas sont organisés en trois parties distinctes, on les appelle "Quaternaires".

Le premier Quatenaire est dédié aux espaces internes. Là, on s'inclut dans la Forme et l'on transite par différents corps qui vont modeler, "masser" l'espace de représentation, modifiant la spatialité de la conscience tout comme ses contenus, notamment le registre du "moi".

Le deuxième Quatenaire est dédié aux espaces vides. Là, on procède en vidant l'espace par le renforcement de l'extériorité ou matérialité des limites. Progressivement, les données hylétiques (matérielles) seront éliminées, pour devenir désormais coprésentes. À un moment donné, on peut parvenir à ce que l'instant et toute référence spatiale disparaissent.

Le troisième Quatenaire est dédié à la communication des espaces. Là, se donne le passage de la concavité à la convexité de l'espace de représentation (les registres et représentations correspondent avec l'intériorité et l'extériorité de l'espace interne). Aussi, on découvre que la concavité de l'espace de représentation est la forme où convergent les stimuli qui arrivent du monde, et de la même façon, que la convexité est la forme depuis laquelle l'espace de représentation se projette dans la vie. C'est dans ce Quatenaire que l'on trouve les espaces sans limites, la façon de passer d'un espace à un autre, la communication entre le plan et le corps, l'organisation des espaces. Ici, on expérimente comment la vie s'insère dans l'espace de représentation et l'espace de représentation dans la vie.

En synthèse

La Discipline de la Morphologie est un travail avec la spatialité de la conscience, à travers des formes géométriques. Suite à un processus de réduction à des formes chaque fois plus abstraites, on peut parvenir à réduire au silence les perceptions et représentations, ce qui permet l'accès à un espace-temps différent du quotidien, à un monde de significations non représentables (grâce à un bref déplacement du "moi"); significations qui sont traduites postérieurement par la conscience à travers de vagues souvenirs ou bien à travers les allégories du rêve.

Conclusions

Dans la Discipline, on expérimente **l'activité réelle de la vie** (dans une réduction symbolique), des espaces externes et internes dans lesquels ont lieu les phénomènes internes.

La réalité est une : externe et interne, et cette réalité est une structure ; on peut en faire l'expérience dans le troisième Quatenaire.

Cette structure était considérée par Platon comme "idée", qui était l'unique "réel", et c'est pour cette raison que l'on considéra une telle vision de "réaliste" : c'était le réalisme des idées, et non "l'idéalisme" comme on l'aurait pensé dans une première approche.

Pour pouvoir saisir simultanément cette réalité (monde externe/monde interne), on configure – dans la Discipline – un regard inclusif, qui est une forme et un registre cénesthésique, et qui focalise sur la limite, sur la membrane par laquelle mon intériorité communique avec le monde. Ce regard observe comment l'espace de représentation influe sur le monde (dans la frange que les sens parviennent à capter) et la façon dont la vie, à son tour, pénètre dans l'espace de représentation ; comment elle communique avec lui et l'influence.

Bien plus que les explications, ce sont les descriptions des expériences de la pratique de ce regard incluant dans la vie quotidienne qui peuvent illustrer la profondeur dudit regard, en comparaison avec le regard quotidien où j'observe depuis moi-même.

Dans le récit (en annexe), on trouvera quelques observations et expériences personnelles qui illustrent ce qui vient d'être énoncé.

Il convient de souligner que le "fil d'Ariane" pour approfondir la Discipline de la Morphologie est la théorie du psychisme de Silo. Le schéma du psychisme est exposé de façon synthétique dans *Autolibération* (Luis Ammann, Éditions Références, Paris, 2004). Cet ouvrage, basé sur les enseignements de Silo, est un manuel de travail personnel extrêmement pratique.

La théorie complète du psychisme est développée en profondeur par Silo dans *Notes de Psychologie I, II, III et IV*, œuvre que l'on peut considérer comme l'écrit-racine de l'Humanisme Universaliste, tout comme *Contributions à la pensée* et *Expériences Guidées*.

Ces ouvrages abordent des thèmes sans précédent dans l'histoire de la psychologie, tels que la fonction de l'image porteuse de charges, la structuralité de la perception et de la représentation, l'importance des sens internes dans la production, la traduction et la déformation des impulsions, les caractéristiques et les distinctions entre les différents niveaux et états de conscience, l'action du noyau de rêverie dans la formation de conduite, l'action de protension dans la réponse différée et, enfin, l'apport inédit sur l'espace de représentation et les temps de conscience. Il n'existe pas d'autres écrits de psychologie expliquant la mécanique qui produit ce type d'expériences. (*Autolibération*, Luis Ammann, Éditions Références, Paris, 2004)

Épilogue

Conclusions finales

Dans une première approche, on peut dire que, tout le long de cette investigation, nous avons pu retracer les antécédents du travail avec les Formes chez les Présocratiques et, plus particulièrement, chez Pythagore. Chez Pythagore, on observe clairement l'influence des écoles orientales. Selon lui, tout est nombre : le nombre est forme et il possède une structure interne. Son disciple, Parménide, dit que la forme sphérique est la forme parfaite. Pour Pythagore, l'Être est Forme ; ainsi il introduit la recherche de la Forme Suprême. On recherche les formes comme l'essence de la réalité.

Chez Platon, influencé par le pythagorisme, les formes ont une valeur en soi, de par leur structure et leur signification. Il étudie l'essence de la réalité depuis le point de vue de la forme, tout particulièrement dans *Timée*. La réalité se meut selon des formes, en cherchant une raison première. Même le phénomène biologique, très difficile à saisir, est pressenti comme une transformation de triangles qui, en se modifiant, peuvent alimenter d'autres triangles et croître. Les transformations des formes géométriques peuvent donc expliquer le vivant, ce sont des formes en action ; c'est une étrangeté magistrale. Losanges, triangles qui expliquent le vivant, des formes en actions et non des formes immobiles. On cherche, dans cette proto-discipline, des choses plus élevées en rapport avec le développement de la conscience. C'est précisément à travers cette grandiose synthèse platonicienne que les éléments pythagoriciens, qui y furent intégrés, ont atteint leur diffusion maximale.

Quant à notre propre expérience lors de la Discipline de la Morphologie, on peut en retrouver les registres dans les descriptions de l'Annexe, dans certaines légendes et descriptions pythagoriciennes. Cependant, nous n'avons pas trouvé de traces d'une discipline de la morphologie comme celle que nous avons synthétisée précédemment et qui correspond à une des voies de transformation développées par Silo à cette époque historique.

Pythagore et Platon étaient, certes, des personnages extraordinaires ; ils savaient que le travail avec les formes avait des conséquences, et les formes étaient présentes dans leurs conceptions et leur cosmogonie. Cependant, il semblerait que pour ces anciens, la possibilité de contact avec le Profond, à travers un travail mental basé sur les formes, ne fut pas un thème d'étude. Ils n'avaient pas pour objectif de produire une modification de la forme mentale au moyen d'un travail systématique organisé en discipline, ni de mettre en marche un processus de transformation personnelle grâce à un travail avec les formes.

Néanmoins, en poursuivant des tentatives analogues et en "forçant" le travail avec les formes sur la base desquelles ils construisirent le monde et l'être humain, il est possible qu'ils aient produit une rupture des niveaux de conscience quotidiens, mais pas par un travail systématique organisé comme dans les disciplines que nous avons étudiées précédemment.

On comprend que ces expériences et recherches pour expliquer le monde, la relation de l'être humain et le cosmos, le processus de la vie à travers les formes, ont dû exiger un effort mental totalement différent. Qu'il s'agisse de vérités ou de théories, il y a dans la recherche de la forme pure un positionnement qui conduit à une autre forme du penser et à une autre expérience.

Nous savons que l'expérience se produit grâce aux efforts mentaux, et nous supposons que c'est par ce travail avec les formes qu'ils ont probablement frôlé les états d'inspiration que nous reconnaissons dans leurs œuvres et conceptions géniales. Nous supposons que grâce à ce travail, ils ont pu produire des expériences de contact avec une autre réalité, au-delà de ce temps et de cet espace.

Antécédent de la Discipline de la Morphologie Synthèse

Prologue

Cette monographie est un travail sur les probables précurseurs de la Discipline de la Morphologie. Il s'agit d'une investigation bibliographique, mais en même temps, elle est orientée par la propre expérience faite lors de cette discipline. Par conséquent, nous pourrions dire que c'est une investigation bibliographique dont le fil conducteur est la propre expérience.

Le premier chapitre est dédié à l'étude de l'époque historique à laquelle vécurent les Présocratiques, et ce, afin de mieux comprendre sur quels substrats ils se sont formés et dans quelles cultures ces philosophes avaient baigné. Dans les chapitres suivants, nous nous consacrons à l'étude des Présocratiques et nous nous attardons plus particulièrement sur ceux qui, à travers les formes, ont développé toute une vision du monde : formes sur lesquelles ils fondèrent leurs conceptions du cosmos, du monde et de l'être humain, y compris leurs réponses sociales et politiques. C'est le cas de Pythagore et des Pythagoriciens du V^e siècle av. J.-C., et plus tard, de Platon.

Dans le dernier chapitre, nous définissons en quoi consiste l'essentiel de la Discipline de la Morphologie. Cette explication synthétique est accompagnée d'un matériel annexe qui contient un récit avec des observations et des expériences personnelles illustrant ce qui a été expliqué auparavant.

Enfin, dans l'épilogue, nous présentons les conclusions de cette investigation.

Chapitre I. Les cultures de l'Antiquité

Pour étudier une époque historique dans le but de découvrir les substrats culturels sur lesquels se sont formés nos ancêtres et, ainsi, mieux comprendre leur vision du monde et leurs croyances, nous devons nous rendre présent leurs circonstances. En effet, les doctrines qu'ils élaborèrent ne tombent pas du ciel ; tout au contraire, elles sont enracinées dans des temps et des espaces déterminés.

Pour rendre davantage compréhensible les supposés dans lesquels vécurent nos ancêtres et pour pouvoir comprendre une époque depuis l'intérieur, ce qui sera la tâche de cette investigation relative à la philosophie du VI^e siècle av. J.-C., nous ne pouvons pas isoler les sources d'inspiration des Présocratiques ni les origines de la culture occidentale du phénomène asiatique. Asiatiques égéens, Sémites d'Arabie et de Chaldée, et Indo-européens, eux aussi asiatiques, ont – de par ce mélange confus - contribué à cette philosophie.

L'Asie antérieure, région dans laquelle se sont entrecroisées les influences égéennes, mésopotamiennes et égyptiennes, où se rencontrèrent Indo-européens et Sémites, fut le contexte dans lequel a pris origine la civilisation occidentale ; c'est dans ce creuset préexistant que se sont formés les Présocratiques.

En ce sens, l'intérêt pour aborder l'étude de ces cultures est en grande partie celui de détacher les aspects qui ont contribué et qui ont été incorporés à l'Hellénisme, et aussi, de découvrir son influence dans le substrat des croyances et de la cosmologie des philosophes présocratiques.

Les plus importantes formes et cultures préexistantes que nous avons étudiées sont celles de la Phrygie, d'Israël et de la Phénicie. Quant à l'Égypte, nous ne prétendons pas résumer son passé, même pas de façon sommaire, mais seulement indiquer les aspects de l'histoire de sa culture (y compris la religion et la philosophie) ayant influencé l'Hellénisme et l'esprit grec. L'étude de la Mésopotamie comprend les Sumériens, les Sémites babyloniens et les Assyriens, ainsi que l'héritage mésopotamien.

Concernant l'Iran, nous mettons en relief les diverses religions ainsi que les apports de l'Iran à la pensée universelle. Tous les peuples de la vallée orientale de la Méditerranée et de l'Asie antérieure ont subi l'influence de la Perse, tout comme celle de la Chaldée après celle de l'Assyrie. Les relations avec l'Extrême-Orient ont été presque, de tout temps, plus fréquentes et moins difficiles qu'on l'avait préjugé. L'iranisme se trouve aussi en connexion étroite avec l'Inde tout au long de l'Histoire.

Nous avons pris en considération une période temporelle plus ample que le moment historique étudié (entre 1000 et 330 av. J.-C.), afin de mieux situer ce qui se passait sur le plan politique, social, culturel et religieux dans l'Ancien Monde et pour comprendre ce qui arrivait à cette période dans les différentes cultures ainsi que le type de relations qu'elles entretenaient entre elles.

Au préalable, nous avons observé l'influence réciproque des différentes cultures du Monde Ancien, cultures qui pour diverses raisons (échange, commerce, conquête, etc.) ont été en contact.

Le traitement et l'assimilation des peuples conquis peuvent nous donner un point de vue additionnel sur la relation qui existait entre les différentes cultures. En outre, il existe de nombreuses preuves d'alliances politiques, de déclarations de guerres, de formation de coalitions ou encore d'accords terrestres et maritimes.

Une synthèse chronologique avec des dates approximatives des principaux faits historiques du Monde Ancien, nous permet une comparaison des événements dans les différentes cultures et de fait, la simultanéité de certains phénomènes saute aux yeux. En effet, dans ces moments historiques se produisirent des situations très similaires : les cultures ont donné des réponses très semblables, même lorsqu'elles n'étaient pas en contact entre elles ; il est attesté, effectivement, qu'elles sont entrées en relation à une époque bien plus tardive. Parfois, il s'agit de réponses à des situations limites, autrement dit, certains systèmes de tensions ont produit les mêmes réponses et les mêmes mythes.

Par ailleurs, il y a des cas de concomitances historiques, des phénomènes de simultanéité où apparaissent des personnages extraordinaires dans un laps de temps très court (justement dans la période temporelle que nous prenons en considération : entre 700 et 500 av. J.-C.), notamment Bouddha, Lao Tseu, Confucius, Zarathoustra et Pythagore. C'est un fait qui nous interpelle puisqu'il s'agit de contextes culturels et de structures sociales très différents : dans l'aire de Bouddha il s'agit de principautés ; dans l'aire de Zoroastre d'un empire ; dans l'aire de Pythagore d'îles-villes ou de cités-états.

En réalité, nous ne sommes pas en train de parler de religions, étant donné qu'aucun de ces personnages ne fut le fondateur d'une religion. En revanche, on peut dire qu'ils ont été les fondateurs de courants spirituels. Il semblerait alors que ces phénomènes soient une étrangeté de la conscience humaine.

S'agit-il d'irruptions ? S'agit-il de sauts accumulatifs de la conscience humaine ?

L'explication la plus plausible est que dans des moments de grande nécessité et avec des conditions déterminées, se produisent ces phénomènes dans lesquels apparaissent ces

personnages dont l'influence est encore sensible de nos jours. La réponse qui surgit dans des situations de crise possède des caractéristiques similaires, indépendamment du lieu géographique ou du moment culturel dans lequel on vit.

Chapitre II. Les philosophes présocratiques

Les premiers pas de la philosophie en Occident

Les Grecs qui vécurent dans les colonies de la Grande-Grèce, d'abord en Asie Mineure et ensuite dans la péninsule Italique, étaient destinés à occuper dans la pensée philosophique d'Occident, la même prééminence que dans la science pure, et ce, du fait de leur remarquable aptitude à passer de l'étude empirique des phénomènes à l'étude rationnelle et abstraite de la nature essentielle de ces événements.

La transition des mythes à la philosophie, du *muthos* au *logos*, comme on l'a dit parfois, est beaucoup plus radicale que ce que suppose un processus de des-personnification ou de des-mythification. Ceci est davantage lié à un changement politique, social et religieux qu'à un changement purement intellectuel, réalisé en marge de la société traditionnelle fermée (qui, dans sa forme archaïque, est une société orale où la narration de contes est un instrument important de stabilité et d'analyse), et dirigé vers une société ouverte, où les valeurs du passé perdent de leur importance et où la communauté elle-même et sa tendance expansive génèrent des opinions radicalement nouvelles.

Grâce à leurs voyages, les premiers philosophes présocratiques ont connu toutes les côtes des trois continents qui s'ouvrent sur la Méditerranée et leurs mers intérieures, y compris leurs peuples et leurs cultures, auxquelles ils doivent leurs antécédents, et sur le sol nourricier desquels ils se développèrent. Par ailleurs, ils possédèrent eux-mêmes à ces époques, une riche expérience politique et sociale, sous les règnes de rois, d'aristocraties et de tyrannies.

Ce type de changement se produisit dans les colonies grecques entre le IX^e et le IV^e siècle av. J.-C. On peut dire que la philosophie naquit au VI^e siècle av. J.-C. en pays ionien, dans ses villes maritimes commerçantes, très riches à cette époque. La croissance de la *polis*, la cité-état indépendante, hors des structures aristocratiques antérieures, liée au développement des contacts avec l'étranger et un système monétaire, transformèrent la vision hésiodique de la société et rendirent les anciens archétypes des dieux et héros obsolètes, sauf quand il s'agissait du domaine religieux.

Ces premiers philosophes n'étaient pas limités par des castes religieuses qui se seraient appropriées la science et la philosophie. De ce fait, ces domaines étaient ouverts à leurs intelligences, ils jouissaient de la liberté d'idées qui permettait les pensées des plus audacieuses. Entraînés vers le développement du raisonnement et vers la création de systèmes de logique, ils eurent moins de goût pour les applications pratiques de l'étude scientifique (même s'ils apprirent et perfectionnèrent ces applications dans tous les domaines) que pour leur raffinement théorique, ce qui leur permit d'expliquer les choses et les phénomènes comme un ensemble rationnel.

Les sources de la philosophie présocratique

Les fragments de la pensée des philosophes présocratiques sont conservés dans les citations des auteurs anciens postérieurs, depuis Platon au IV^e siècle av. J.-C. jusqu'à Simplicius au VI^e siècle apr. J.-C.

Les précurseurs de la cosmogonie philosophique

Dans les références homériques apparaît déjà une conception populaire de la nature du monde. Les œuvres d'Hésiode : *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours* furent probablement composées au début du VII^e siècle av. J.-C. ; de nombreux thèmes développés par les Orphiques et d'autres en furent influencés, même si la cosmogonie orphique représente une rupture avec la cosmogonie hésiodique.

C'est à partir du VI^e siècle av. J.-C., que l'on commence à avoir des traces du mouvement orphique, qui introduisit une vision religieuse complètement opposée à la vision traditionnelle centrée sur les dieux olympiens chantés par Homère. De fait, les mythes de ce courant se concentraient sur deux figures qui n'appartiennent pas au monde homérique : Orphée et Dionysos.

Les Orphiques unirent des éléments procédant du culte d'Apollon (en tant que purificateur) aux croyances thraces sur la réincarnation. Les Orphiques plaçaient les rites cathartiques sous le patronage d'Apollon, figure divine qui présentait des caractéristiques opposées à celles de Dionysos. Apollon est le dieu de la sagesse calme et ordonnée, le dieu de l'art en tant que proportion et harmonie. Son attribut est la lyre qui crée une musique persuasive et apaisante, contrairement à la flûte de Dionysos qui induit la frénésie, l'agitation de l'âme, la "mania". Mais l'opposition entre les deux figures divines est seulement apparente : un des mystères sacrés était précisément la reconnaissance de leur unité. En synthèse, Orphée a enseigné à travers les mystères de Dionysos qu'il n'est pas possible de connaître la vie si l'on n'a pas expérimenté la mort.

Les penseurs Ioniens

Les premiers philosophes des colonies grecques progressèrent par des chemins séparés. À la recherche d'un principe directeur du monde réel, l'une des écoles attribua une importance prédominante à l'aspect matériel avec lequel les choses se font et obtiennent vie. L'autre école s'appuya sur les formes qui font que les choses se différencient entre elles.

Les sociétés spéculatives et cosmopolites d'Ionie (les premiers philosophes de la Grande-Grèce étaient des émigrés ioniens) et de Milet se dédièrent, sans trop s'éloigner des mythes et de la religion, à structurer un modèle plus ample et objectif du monde.

L'école ionienne

En l'espace d'un siècle, Milet enfanta Thalès, Anaximandre et Anaximène ; chacun d'eux se caractérisant par l'assomption d'un principe matériel unique et sa séparation constitue l'étape la plus importante dans l'explication systématique de la réalité. Cette attitude fut un développement clair du rapprochement à la nature par la voie de la génération ou de la généalogie, dont l'illustration apparaît dans la *Théogonie* d'Hésiode (et que nous décrivons au cours de ce travail).

Pour pénétrer le sens de la pensée de ces philosophes, on doit étudier les problèmes qu'ils traitaient dans les faits. C'étaient les problèmes de technique scientifique, mais surtout ceux qui concernaient la nature et la cause des météorites, ou des phénomènes astronomiques : tremblements de terre, vents, pluies, éclairs, éclipses, tout comme des questions générales de géographie concernant la forme de la terre et les origines de la vie terrestre.

De ces techniques scientifiques, les Ioniens ne firent que propager ce que les civilisations mésopotamienne et égyptienne leur avaient transmis. Les Babyloniens étaient des

observateurs du ciel ; de plus, conformément à leur cadastre, ils dressaient des plans de villes et de canaux et ils tentèrent de dessiner une mappemonde. Quant aux arts mécaniques, toute la Grande-Grèce présente -entre les VII^e et V^e siècles av. J.-C.- un développement très riche et varié, dont témoignent les philosophes ioniens qui considéraient que la supériorité de l'homme résidait dans son activité technique.

Après les Milésiens, l'ancienne préoccupation pour les problèmes cosmologiques s'amplifia et se modifia. Sa finalité primordiale fut celle de nommer une classe unique de substance matérielle qui aurait pu donner origine au monde, déjà différencié. Les successeurs d'Anaximène, Xénophane et Héraclite, bien qu'eux aussi Ioniens, se préoccupèrent de problèmes nouveaux concernant la théologie, l'univers et l'unité dans la disposition des choses, plus que de la substance matérielle.

La philosophie en Occident (colonies grecques du sud de l'Italie)

Les deux premiers philosophes connus qui enseignèrent dans les villes grecques du sud de l'Italie furent deux émigrants d'Ionie : Xénophane et Pythagore dont les idées s'épanouirent à la fin du VI^e siècle av. J.-C. Mais les philosophies qui se développèrent dans le sud de l'Italie furent, dès le début, très différentes dans leurs motivations premières et dans leur nature de celles des Milésiens. Ces derniers, impulsés par une curiosité intellectuelle, procurèrent une explication physique systématique aux phénomènes physiques, alors que les Éléatiques, Parménide et Zénon, proposèrent des paradoxes métaphysiques qui détruisirent radicalement la croyance en l'existence même du monde naturel. L'unique penseur important qui a perpétué, en Occident, la tradition ionienne de recherche sur la nature fut le philosophe sicilien Empédocle. Malgré cela, il fut fortement influencé tant par la pensée de Pythagore que par celle de Parménide.

On pourrait déduire que ces différences entre la philosophie grecque occidentale et la philosophie ionienne sont dues aux différences de conditions sociales et politiques de la vie dans ces endroits si distants du monde grec. Dans le sud de l'Italie et de la Sicile, se pratiquaient des cultes mystiques liés à la mort et à l'adoration de dieux de l'infra-monde, tandis que ce type d'activité religieuse n'eut qu'une faible présence dans les villes de la côte riveraine d'Ionie.

On a suggéré que les villes occidentales étaient moins stables, de façon inhérente, et que l'engagement de leurs citoyens avec les valeurs typiquement politiques de la *polis* grecque était moins enraciné qu'en toute autre partie de la Grèce. Quelle que soit la véracité de ces spéculations, ce fut en Italie du sud, et non en Ionie, que naquirent les éléments les plus distinctifs de la conception moderne de la philosophie.

Pythagore est l'archétype du philosophe considéré comme savant, comme celui qui enseigne aux hommes la signification de la vie et de la mort. Quant à Parménide, il est le fondateur de la philosophie, entendue non pas comme une recherche de premier ordre sur la nature des choses (ce qui constitue actuellement la branche des sciences naturelles), mais comme une étude de second ordre sur ce que veut dire le fait que quelque chose existe, qu'il soit en mouvement ou qu'il soit une pluralité.

Il est significatif que, depuis le début, ces deux préoccupations furent associées à deux types de mentalité très différents ; attitude qui subsiste encore comme caractéristique d'une même dénomination : la philosophie.

L'école éléatique

Zénon d'Élée, dont les idées fleurirent vers la moitié du V^e siècle avant notre ère, développa d'abord l'aspect critique de la pensée de son maître Parménide. Aristote le considérait comme le fondateur de la dialectique (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*, VIII, 57), c'est-à-dire de l'art de démontrer en partant de principes admis par son interlocuteur.

Parménide substitue au monde ionien l'unique réalité qui, selon lui, peut être pensée : une sphère parfaite et limitée, d'un poids égal à partir du centre dans toutes les directions, incréée, indestructible, immobile et complète. Elle seule satisfait les conditions de ce qui est. C'est pourquoi, pour Parménide, ce qui est, n'est pas une notion abstraite, ni une image sensible ; c'est une image géométrique, née du contact avec la science pythagoricienne.

D'autre part, la sphère de Parménide prend le caractère divin, que possédait l'ordre du monde chez Héraclite. Ces divinités semi-abstraites : Justice, Nécessité, Destin, qui selon les Ioniens dirigeaient le cours régulier des choses, sont également invoquées par Parménide pour garantir l'immobilité complète de sa sphère. Par ailleurs, il ne reconnaît pas comme principe une substance primordiale, mais plutôt une paire constituée de deux termes opposés : le Jour et la Nuit, la Lumière et l'Obscurité. Cette paire de contraires est tout à fait caractéristique de la pensée pythagoricienne. Empédocle et Philolaos, derrière des aspects manifestement pythagoriciens, assumèrent cette idée.

La métaphysique de Parménide domina la philosophie ionienne du V^e siècle avant notre ère, philosophie qui constitue l'état ultime de la spéculation présocratique, même si l'on ne peut tracer un cadre trop ordonné et régulier de l'impact éléatique sur la pensée ionienne. Ces systèmes post-parménédiens sont un projet délibéré pour expliquer les découvertes de la *Vérité* (par l'intermédiaire de Mélissos, dans le cas des Atomistes).

Les Atomistes

Avec Leucippe, l'esprit ionien connut à nouveau une extraordinaire valorisation, bien que dans une direction très différente. Leucippe de Milet, qui reçut à Élée l'enseignement de Zénon, fut l'instigateur du mouvement que poursuivit Démocrite d'Abdère, né vers 460 av. J.-C., et fondateur de l'école d'Abdère en 420 av. J.-C.

Aristote présente de manière assez plausible la théorie de Leucippe sur les particules invisibles infiniment nombreuses qui bougent dans un vide, comme une tentative pour réconcilier le témoignage de nos sens avec la métaphysique éléatique. Leucippe n'accepte pas inconditionnellement ni la fiabilité du témoignage sensoriel, ni la validité du raisonnement éléatique. Il affirma l'existence du non-être, qu'il identifia au vide.

L'atomisme est, sous de nombreux aspects, l'aboutissement de la pensée philosophique grecque avant Platon. Elle mène à bien la dernière aspiration du monisme matérialiste ionien, en coupant le nœud gordien du groupe éléate. Malgré ce qu'il doit à Parménide et à Mélissos, ainsi qu'au système pluraliste d'Empédocle et d'Anaxagore, ce n'est pas un système philosophique éclectique, comme celui de Diogène d'Apollonia.

Il fut, dans ses traits essentiels, une nouvelle conception, largement développée par Démocrite, qui allait remplir, à travers Épicure et Lucrèce, une fonction très importante dans la pensée grecque, y compris après Platon et Aristote. Il fut dans un second temps, un stimulant positif au développement de la théorie atomique moderne, bien que le caractère et les véritables motifs de cette dernière soient manifestement différents.

On soutient traditionnellement et légitimement que Diogène et Démocrite, légèrement antérieurs à Socrate, ont clos la période présocratique de la seconde moitié du V^e siècle avant notre ère. En particulier sous l'influence de la maturité de Socrate et du Sophisme, on abandonne la tendance cosmologique archaïque (dont l'objectif fondamental consistait à expliquer le monde extérieur comme un tout et n'abordait la problématique de l'homme que de façon très secondaire). Elle sera progressivement remplacée par un rapprochement humanistique de la philosophie, dans lequel l'étude de l'homme cesse d'être secondaire et devient le point de départ de toute recherche. Cette nouvelle orientation fut un développement déterminé en partie par des facteurs sociaux et en partie aussi, comme le produit des tendances inhérentes au mouvement présocratique lui-même.

Chapitre III. Pythagore et l'école pythagoricienne

Considérations sur le traitement des thèmes

L'ordre choisi dans le traitement des philosophes présocratiques répond à l'intérêt qui guide cette étude ; ainsi nous ne suivons pas l'ordre chronologique habituel. Nous avons choisi de consacrer un chapitre particulier à Pythagore puisqu'il est le philosophe qui offre le plus grand apport aux antécédents de la discipline de la morphologie, par son travail avec les formes à travers les mathématiques, la géométrie et la musique.

Pythagore, lui-même, n'a rien écrit. De ce fait, naquit un vide qui fut comblé par un énorme corpus de littérature, en grande partie sans valeur, comme témoignage historique des doctrines de Pythagore. De cette énorme quantité de matériel, seules les trois principales *Vies*, écrites par Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique sont intéressantes à considérer. Ce sont des articles et des rapprochements datant de l'époque chrétienne et qui contiennent, à côté de notes tout à fait crédibles, des extraits d'auteurs de la période de 350 à 250 av. J.-C., qui eurent accès aux premières publications sur Pythagore et les Pythagoriciens comme Aristoxène, Dicaërque et Timée.

Le pythagorisme est principalement une doctrine de l'âme et de son destin ; cette doctrine, fondée sur la réincarnation et la métempsychose, ne diffère pas de la doctrine des Orphiques. En effet, les Pythagoriciens utilisaient non seulement les livres religieux divulgués sous le nom d'Orphée, mais de plus, ils considéraient les membres éminents de leur École – tel que Pythagore même – comme les auteurs de certains de ces livres.

Cette ressemblance entre les doctrines orphiques et pythagoriciennes à propos de l'âme fonde l'hypothèse, fort vraisemblable, que les auteurs du revival orphique du VI^e siècle av. J.-C. aient été précisément les Pythagoriciens.

Au centre du raisonnement de Pythagore, nous trouvons donc un intérêt religieux et sotériologique : purifier l'âme immortelle et la libérer du cycle inexorable de la naissance et de la mort. Mais selon Pythagore, de telles purifications et libérations pouvaient être obtenues non seulement par le biais des rites des mystères transmis sous le nom d'Orphée, mais également à travers la "philosophie".

Par ce terme – dont on dit que Pythagore en fut l'inventeur – nous devons comprendre une discipline de la Forme qui s'articule autour de trois aspects : musical, arithmétique et géométrique, et qui se structure en une synthèse cosmologique dans laquelle ces trois aspects s'interpénètrent et se fondent.

Pythagore fut le premier à élaborer une théorie de l'harmonie musicale basée sur les

mathématiques. Il convient de rappeler qu'à l'époque de Pythagore, le raisonnement des philosophes présocratiques se centrait sur la question du principe constitutif de toute chose. Selon Pythagore, ce principe est le nombre : tout est nombre, mais les mathématiques pythagoriciennes étaient une géométrie arithmétique, c'est-à-dire que les nombres avaient à la fois une signification arithmétique et géométrique. Ils étaient représentés par un ensemble de points qui délimitaient un champ.

L'arithmétique possédait donc un aspect visuel, elle était aussi une morphologie. Les choses étant ainsi, il devient plus facile de saisir la signification de "tout est nombre". Il est clair que de ce point de vue là, la forme spatiale pouvait être réduite à une figure géométrique laquelle, à son tour, pouvait être exprimée en termes mathématiques. De plus, cela était valable non seulement pour la forme visible mais s'appliquait aussi à sa structure interne.

En synthèse, la vision morphologique des Pythagoriciens à propos de toutes choses devait être en quelque sorte similaire à celle proposée par les théories modernes de la chimie structuraliste et celle de la cristallographie. Selon ces théories, tous les solides cristallins sont organisés en sept systèmes géométriques déterminés par la position spatiale des atomes qui sont assimilés à des points.

Ainsi, si tout l'univers est nombre-forme, les lois des nombres et leur genèse peuvent expliquer les lois et la genèse de l'univers.

C'est là que réside l'aspect le plus original de la pensée de Pythagore, aspect qui a influencé de façon déterminante toute la culture occidentale. Pour Pythagore, la science, la philosophie et la musique n'étaient pas des sciences indépendantes ayant une fin en soi, mais plutôt des moyens pour purifier et élever l'âme.

Les recherches et les découvertes que les Pythagoriciens ont effectuées dans le domaine de la musique, des mathématiques et de l'astronomie avaient un objectif éthico-religieux. L'étude du cosmos permettait au disciple d'entrer en syntonie avec les lois qui régissent l'univers et, par conséquent, d'adapter son propre comportement à ces lois.

On peut dire la même chose de l'activité politique. Elle ne fut pas orientée vers la conquête du pouvoir de décision ou du pouvoir économique, mais vers la création d'un état dont l'organisation reflète l'ordre mathématico-musical du cosmos, ordre révélé par la doctrine de la Forme.

L'École pythagoricienne, qui donna vie aux clubs politiques, eut dès son commencement un caractère clairement ésotérique avec une division hiérarchique bien déterminée et un vœu rigoureux de silence initiatique. C'est pourquoi il est assez difficile de reconstituer de façon cohérente les doctrines pythagoriciennes.

En synthèse, le pythagorisme est un ensemble de doctrines articulé et très complexe où prédomine le facteur religieux, mais qui englobe également les aspects les plus divers de l'activité humaine. Ces aspects ne sont ni isolés, ni indépendants, mais renvoient à certains principes de base qui régulent la vie humaine et le cosmos. À cet ensemble de doctrines correspond une série de règles de vie et de procédés ascétiques ainsi qu'un système d'enseignement philosophique, théorique et pratique. La vie pythagoricienne a comme objectif la purification et l'harmonisation de l'âme humaine – tant sur le plan individuel que sur le plan social – et son assimilation au principe divin qui régit l'univers.

L'École pythagoricienne atteignit son apogée entre les années 500 et 450 av. J.-C., dans la Grande-Grèce.

Philolaos de Crotone et le pythagorisme du V^e siècle

Les Pythagoriciens de cette époque forment un groupe autour du principal philosophe pythagoricien de la fin du V^e siècle av. J.-C. : Philolaos. Le nom de Philolaos a été rapidement associé à une certaine forme écrite d'enseignement pythagoricien et procura à la doctrine pythagoricienne un raisonnement philosophique. De ce fait, il rapproche davantage le pythagorisme au courant principal de la pensée présocratique du V^e siècle av. J.-C., duquel participent ses préoccupations ontologiques et épistémologiques. En effet, il est possible que Philolaos et ses contemporains aient été les premiers à exploiter son potentiel systématique.

Projection de l'œuvre de Pythagore

Le plus grand mérite de Pythagore fut d'avoir établi les bases d'une "science totale", de structure holistique, dans laquelle les connaissances scientifiques s'intègrent en un ensemble de principes éthiques, métaphysiques et religieux, accompagnés de "techniques corporelles". Il s'agit de la "science totale" que nous pouvons trouver également dans la pensée de Platon, chez les humanistes de la Renaissance italienne, chez Paracelse, ou encore chez les alchimistes du XVI^e siècle apr. J.-C.

Comme le dit Salvatore Puledda dans l'ouvrage *Un humaniste contemporain (2002)*, dans le chapitre dédié aux Pythagoriciens "les organisations monastiques" (disponible sur www.parclabelleidee.fr) :

"On ne peut sous-estimer l'influence de Pythagore sur la culture occidentale. "L'homme divin" qu'il fut se dresse comme un géant à l'horizon de l'histoire grecque : on ne peut comprendre des personnages tels que Empédocle, Parménide et Platon sans faire référence à Pythagore ; des artistes de la stature de Phidias lui doivent leurs idées de mesure et d'harmonie. De plus, si le revival du mouvement orphique s'est produit grâce à son impulsion – ce qui est fort probable – il ne reste alors que bien peu d'aspects de la culture grecque classique qui ne soient pas marqués de son empreinte."

Et plus loin : *"Si nous considérons tout ce que Platon doit à l'Orphisme et à ses idées sur l'âme ; si nous considérons tout ce qu'il doit à la doctrine pythagoricienne de la Forme et à sa cosmogonie ; si, de plus, nous observons l'extraordinaire assemblage du mysticisme et des mathématiques dans l'œuvre de Platon, nous nous rendons compte que tout cela était déjà entièrement présent chez Pythagore. Enfin, si nous considérons l'influence de l'orphisme et du platonisme sur le christianisme, nous pouvons comprendre le rôle déterminant que Pythagore a joué dans la pensée et la vie de l'Occident."*

Le pythagorisme et Platon

Bien que les références à Pythagore soient peu nombreuses dans l'œuvre de Platon, il convient de souligner que la métaphysique de Platon était profondément imprégnée des idées que nous reconnaissons comme pythagoriciennes (bien qu'il ne l'admette pas textuellement). *Phédon*, par exemple, recrée un mélange tout à fait pythagoricien d'enseignement eschatologique sur le destin de l'âme, dont la prescription éthique et religieuse s'inscrit dans le contexte pythagoricien d'une discussion entre amis. Les idées numérogiques connurent une influence toute particulière grâce à Platon, dans *Timée* et *Philèbe*. Il est significatif que le Pythagoricien Timée soit le protagoniste de cette suprême vision cosmogonique et morphologique de Platon. Même le phénomène biologique, très difficile à saisir, est pressenti comme une transformation de triangles qui, en se modifiant, peuvent alimenter d'autres triangles et croître. Ainsi, les transformations des formes géométriques peuvent expliquer le vivant, ce sont des formes en action ; c'est une étrangeté

magistrale. Losanges, triangles qui expliquent le vivant, des formes en actions et non des formes immobiles. Ces idées instaurent un "style pythagoricien" pour la métaphysique à l'Académie.

Le grand projet de Platon fut son rêve de réforme politique. En effet, Platon aspirait à édifier la cité idéale, organisée selon des lois de justice et d'harmonie, une cité dans laquelle chacun des habitants devait accomplir une fonction précise et spécifique.

Mais il se trouvait que depuis longtemps déjà, Athènes et les autres cités grecques étaient rongées par une série de crises politiques, religieuses et morales qui menaçaient les fondements même de l'édifice social. Une génération après la mort du philosophe, les cités-état grecques s'effondrèrent face à l'avancée irrésistible d'Alexandre le Grand.

Il s'agit d'un de ces moments de l'histoire universelle où la fin d'un monde se confond avec le début d'un nouveau type de civilisation : celle qui se développa pendant l'époque hellénistique. Il est significatif qu'Orphée, Pythagore et Platon représentent les sources d'inspiration de la nouvelle religiosité.

Chapitre IV. La Discipline de la Morphologie

La Discipline de la Morphologie est un travail avec la spatialité de la conscience, à travers des formes géométriques, ce qui permet – suite à un processus de réduction à des formes de plus en plus abstraites - de parvenir à réduire au silence les perceptions et représentations. Cela rend possible – grâce à un bref déplacement du "moi" - l'accès à un espace-temps différent du quotidien, à un monde de significations non représentables et qui sont traduites par la conscience ultérieurement. Ces significations ne sont "récupérées" qu'à travers de vagues souvenirs ou à travers les allégories du rêve.

Dans la Discipline, on expérimente l'activité réelle de la vie (dans une réduction symbolique), des espaces externes et internes dans lesquels ont lieu les phénomènes internes. La réalité est une : externe et interne, et cette réalité est une structure. Pour pouvoir saisir simultanément cette réalité (monde externe/monde interne), on configure – dans la Discipline – un regard inclusif, qui est à la fois une forme et un registre cénesthésique, et qui focalise sur la limite, sur la membrane par laquelle mon intériorité communique avec le monde. Ce regard observe comment l'espace de représentation influence sur le monde (dans la frange que les sens parviennent à capter) ainsi que la façon dont la vie, à son tour, pénètre dans l'espace de représentation, en influant sur lui.

Bien plus que les explications, ce sont les descriptions des expériences de la pratique de ce regard incluant dans la vie quotidienne qui peuvent illustrer la profondeur dudit regard, en comparaison avec le regard quotidien où j'observe depuis moi-même.

On trouvera dans l'Annexe un récit avec quelques observations et expériences personnelles qui illustrent ce qui vient d'être énoncé.

Il convient de souligner que le "fil d'Ariane" pour approfondir la Discipline de la Morphologie est la théorie du psychisme de Silo. Le schéma du psychisme est exposé de façon synthétique dans *Autolibération* (Luis Ammann, Éditions Références, Paris, 2004). Cet ouvrage, basé sur les enseignements de Silo, est un manuel de travail personnel extrêmement pratique. La théorie complète du psychisme est développée en profondeur par Silo dans *Notes de Psychologie I, II, III et IV*, œuvre que l'on peut considérer comme l'écriture racine de l'Humanisme Universaliste, tout comme *Contributions à la pensée* et *Expériences Guidées*. Ces ouvrages abordent des thèmes sans précédent dans l'histoire de la

psychologie. Il n'existe pas d'autres écrits de psychologie expliquant la mécanique qui produit ce type d'expériences.

Épilogue

Conclusions finales

Dans une première approche, on peut dire que, tout le long de cette investigation, nous avons pu retracer les antécédents du travail avec les Formes chez les Présocratiques et, plus particulièrement, chez Pythagore. Chez Pythagore, on observe clairement l'influence des écoles orientales. Selon lui, tout est nombre : le nombre est forme et il possède une structure interne. Son disciple, Parménide, dit que la forme sphérique est la forme parfaite. Pour Pythagore, l'Être est Forme ; ainsi il introduit la recherche de la Forme Suprême. On recherche les formes comme l'essence de la réalité.

Selon Platon, influencé par le pythagorisme, les formes ont une valeur en soi, de par leur structure et leur signification. Il étudie l'essence de la réalité depuis le point de vue de la forme, tout particulièrement dans *Timée*. La réalité se meut selon des formes, en cherchant une raison première. Même le phénomène biologique, très difficile à saisir, est pressenti comme une transformation de triangles qui, en se modifiant, peuvent alimenter d'autres triangles et croître. On recherche, dans cette proto-discipline, des choses plus élevées en rapport avec le développement de la conscience. C'est précisément à travers cette grandiose synthèse platonicienne que les éléments pythagoriciens, qui y furent intégrés, ont atteint leur diffusion maximale.

Quant à notre propre expérience lors de la Discipline de la Morphologie, on peut en retrouver les registres dans les descriptions de l'Annexe, dans certaines légendes et descriptions pythagoriciennes. Cependant, nous n'avons pas trouvé de traces d'une discipline de la morphologie comme celle que nous avons synthétisée précédemment et qui correspond à une des voies de transformation développées par Silo à cette époque historique.

Pythagore et Platon étaient des personnages extraordinaires ; ils savaient que le travail avec les formes avait des conséquences, et les formes étaient présentes dans leurs conceptions et leur cosmogonie. Cependant, il semblerait que pour ces anciens, la possibilité de contact avec le Profond à travers un travail mental basé sur les formes ne fut pas un thème d'étude. Ils n'avaient pas pour objectif de produire une modification de la forme mentale au moyen d'un travail systématique organisé en discipline, ni de mettre en marche un processus de transformation personnelle grâce à un travail avec les formes.

Néanmoins, en réalisant ce travail mental et en "forçant" le travail avec les formes sur la base desquelles ils construisirent le monde et l'être humain, il est possible qu'ils aient produit une rupture des niveaux de conscience quotidiens, mais pas par un travail systématique organisé, comme dans les disciplines que nous avons étudiées précédemment.

On comprend que ces expériences et recherches pour expliquer le monde, la relation de l'être humain et le cosmos, le processus de la vie à travers les formes, ont dû exiger un effort mental totalement différent. Qu'il s'agisse de vérités ou de théories, il y a dans la recherche de la forme pure un positionnement qui conduit à une autre forme du penser et à une autre expérience.

Nous savons que l'expérience se produit grâce aux efforts mentaux, et nous supposons que c'est par ce travail avec les formes qu'ils ont probablement frôlé les états d'inspiration que nous reconnaissons dans leurs œuvres et conceptions géniales. Nous supposons que grâce à ce travail, ils ont pu produire des expériences de contact avec une autre réalité, au-delà de ce temps et de cet espace.

Bibliographie

- Aristote, *Métaphysique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000.
- Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. I, Époque hellénique, PUF, Paris, 2001.
- Émile Bréhier, "La Philosophie de l'Orient", in *Histoire de la Philosophie* (fascicule supplémentaire), Paris, 1948.
- Hermann Diels, supplément de Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Extraits des Présocratiques)*, éditeurs Hermann Diels et Walter Kranz, 1985.
- Mircéa Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome II, chapitre XXIII, Orphée, Pythagore et la nouvelle eschatologie, Éditions Payot, Paris, 1976.
- Hérodote, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jamblique, *Vie de Pythagore*, Édition Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Éditions du Cerf, édition universitaire, Paris, 1995. Version espagnole consultée par l'auteur de Jesús García Fernández, Editorial Gredos, 2^e édition, Madrid, 1987.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française (pochothèque Classiques modernes), Paris 1999.
- Maneton, *La Historia de Egipto (L'Histoire de l'Égypte, Manéthon)*, Alianza editorial, Madrid, 1993.
- Ubaldo Nicola, *Atlante illustrato de filosofia (Atlas illustré de philosophie)*, Éd. Demetria, Florence, 1999.
- Josè Ortega y Gasset, "Ideas para una historia de la Filosofía" (Idées pour une histoire de la Philosophie), prologue de *Historia de la Filosofía*, Émile Bréhier, Volumen I, Período helénico, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942, pp.26-34.
- Platon, *Œuvres Complètes*, Traduction de Luc Brisson, Éd. Flammarion, Paris, 2008.
- S.B. Pomeroy, Sr. Burstein, W. Donlan et J.T. Roberts, *La antigua Grecia (La Grèce antique)*, Editorial Crítica, Barcelone, 2001.
- Porphyre, *Vie de Pythagore*, "Argonautiques orphiques, Orphiques", Édition Les Belles Lettres (Université de France), Paris, 1982.
- Salvatore Puledda, *Un humanista contemporáneo*, Virtual Ediciones, Santiago de Chile, 2002 (*Un humaniste contemporain*, Écrits et conférences de Salvatore Puledda, traduction provisoire en français disponible sur www.parclabelleidee.fr).
- Pythagore, *Les Vers d'Or*, Éd. de La Maisme, Paris, 1979.
- Silo, *Mythes Racines Universels*, Éditions Références, Paris, 2005.
- Silo, *Notes de Psychologie I, II, III et IV*, Éditions Références, Paris, 2011.
- *Les Quatre Disciplines*, Notes de l'École, Punta de Vacas (disponible sur www.parquepuntadevacas.org et www.parclabelleidee.fr)

Ouvrages additionnels consultés pour la traduction en français :

- Aristote, *Physique*, texte établi par Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio Essais, Éditions Gallimard, Paris, 1988.
- Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

ANNEXE

Récit de quelques observations et expériences sur la pratique du regard inclusif dans la vie quotidienne.

Observations à propos de la limite entre l'interne et l'externe

Dans la limite se trouvent tous les sens externes et internes qui sont la connexion avec le monde. Je peux observer que les stimuli externes et internes qui parviennent à la limite (aux organes des sens) déclenchent intérieurement toute une série de phénomènes : émotions, mémoire, processus intellectuels, etc., c'est-à-dire qu'ils activent toute une structure psychique. À son tour, ce qui est élaboré intérieurement va sortir, à travers la limite, en tant que réponse ou en tant qu'action.

Expériences et découvertes grâce au regard inclusif dans la vie quotidienne

L'expérience que le monde que j'expérimente, que je vis est fondamentalement un monde interne et que je me représente.

Les franges de perception sont plutôt limitées, et je projette sur le monde ma représentation interne.

Dieu se trouve au dehors ou au dedans, il n'y a pas d'autre possibilité. Malgré cette évidence, cela m'a produit une commotion.

L'espace de représentation est énorme (en tant qu'expérience) ; il est aussi grand que le monde que je me représente ou que j'imagine, et pourtant il est interne. Ceci est l'hallucination la plus grande.

La fleur en tant qu'"être", sa forme et sa couleur spectaculaires, le respect que l'on commence à avoir pour la vie ou pour ce qui n'est pas soi-même, pour ce qui est autre que soi.

L'expérience de l'intersubjectivité : en observant mes processus internes en relation aux autres personnes, ainsi que l'implication mutuelle - du fait d'être connectés par les stimuli qui entrent et qui sortent à travers la limite, d'espace de représentation à espace de représentation (ER), - je peux reconnaître l'autre être humain comme un être tel que moi, avec lequel je suis connectée d'ER à ER.

En observant ma conduite dans le monde, j'ai pu reconnaître comment mon ER se manifeste dans la vie, et inversement, comment la vie ou l'ER des autres est en train d'influer sur mon action, de renvoyer mon action et de changer mon milieu interne en bien ou en mal. Voici un exemple : lors d'une réunion, et sans me le proposer au préalable, j'ai pu voir mes comportements comme si je les voyais depuis l'extérieur, depuis les autres, et j'ai presque pu "sentir" le registre des autres face à mon comportement.

D'autres expériences avec le regard inclusif dans la vie quotidienne

Je nageais sur le dos dans le lac, complètement détendue, en train de flotter, avec le regard incluant et l'attention sur la limite ; limite que je registras au niveau de la peau toute entière, même de derrière, comme si j'étais un sac de sensations (tactiles) superficielles, en plus des sensations cénesthésiques et kinesthésiques. D'un coup je me suis sentie comme

suspendue entre le ciel et la terre, en train de flotter sur du coton, recevant la bénédiction (tiédeur) du ciel, et le plaisir fut tel que cela m'a fait rire...

Une autre fois, un après-midi, en observant la limite avec ce regard, le paysage et la profondeur ont changé au point que les éléments compositifs ont commencé à se détacher. Par exemple, en marchant sur les cailloux, j'étais frappée en prenant conscience de leur quantité. Il y en avait beaucoup, tant "d'individus", chaque petite pierre prenait du relief...

Je commence à m'amuser avec l'envie de découvrir des choses et je me rends compte que le regard habituel est ennuyeux : en réalité, on regarde mais on ne voit pas, tellement on est occupé avec nos propres contenus, tout est plat. Avec ce nouveau regard, on peut s'émerveiller de tout...

Dans une autre expérience avec le regard embrassant, en écoutant de la musique, j'ai pu observer comment s'activait toute une frange de la mémoire correspondant à l'époque en question, avec sa composante émotive. En même temps, je conduisais du coin de l'œil, pendant que j'observais le ciel et les nuages d'une profondeur spéciale. C'était comme une reconnaissance subite de la merveille des capacités de cet être humain, ce formidable "ordinateur" qui travaille en déployant son activité dans le monde tout en faisant partie du monde...

À une autre occasion, tout avait une beauté particulière, le jeu des lumières lors du coucher du soleil, le ciel orageux, le lac d'une couleur turquoise comme s'il y avait de la lumière dans l'eau. Avec ce relief de toute chose, c'était un peu hallucinatoire, très spectaculaire, vécu avec plus de signification qu'avec le regard que l'on a habituellement sur les choses. Des bruits de tous types envahissent la limite et obligent la conscience à chercher dans la mémoire pour les rendre intelligibles. C'est la vie qui envahit l'espace de représentation, en le stimulant et en le déstabilisant.

Un autre jour, contente et détendue (ce sont des moments où l'on se sent avec un surplus énergétique), et en pratiquant ce regard : hormis le fait que chaque chose que je voyais prenait une valeur particulière, une couleur particulière, du volume, l'ensemble gagnait en profondeur tant les différentes formes se détachaient, derrière ce que je percevais, de façon douce, presque imperceptible, il y avait un climat ou un registre de félicité et, de plus, la sensation que quelque chose m'accompagnait. J'y ai pensé à plusieurs reprises dans la journée, en remerciant, et je pensai que "quelqu'un" était en train de veiller sur moi.

Enfin, il y eut un jour assez spécial qui avait déjà commencé de façon inhabituelle (cela ne se donne pas tout seul, seulement quand je me prédispose à travailler le regard, et certains jours où je dispose de davantage d'énergie). En marchant dans la rue, j'étais frappée par les feuilles des arbres qui se balançaient doucement avec le vent, et il me semblait qu'elles me saluaient et qu'elles avaient à voir avec moi... Ce jour-là, j'ai pu maintenir une tonique, j'ai pu être dans un espace interne proche ou en communion avec le Sacré, accompagnée, avec un registre de fond d'une intime félicité, où tout est bien, où il n'y a ni hâte ni expectative, où je suis centrée.

Je découvre que le point commun de toutes ces expériences est le fait qu'elles acquièrent une signification, c'est comme si on frôlait un monde de significations.

Dans la Discipline et ses conséquences, ceci s'exalte à des niveaux de changements importants. On peut alors comprendre que dans la vision poétique et la vision mystique, il existe un emplacement conscient de la "limite" entre "l'externe et l'interne".