

RELIGION ET PHILOSOPHIE EN GRÈCE ANCIENNE: LE MÊME ET L'AUTRE

Il faudrait beaucoup d'audace pour prétendre traiter en une heure un sujet aussi vaste et aussi complexe que celui des rapports entre religion et philosophie dans la Grèce ancienne. Aussi bien ai-je choisi de circonscrire doublement la matière. Des quelques mille ans qui composent l'histoire de la philosophie antique, je me limiterai à la période qui va des origines à Platon, période au demeurant décisive comme l'est toute *archè*, tout commencement. D'autre part, plutôt que d'aborder la question dans toute son ampleur¹, je ferai choix d'un thème limité, mais néanmoins central, celui de la relation de l'homme à la nature. Omniprésente dans l'expérience religieuse du peuple grec, cette relation fonde aussi la démarche des premiers philosophes. Elle s'exprime dans des représentations de type symbolique au départ, conceptuelles ensuite, mais qui bien souvent, à ce stade, conservent encore l'empreinte d'une émotion. Toute mon étude gravitera ainsi autour de trois groupes de notions importantes, celles de *phusis* et des termes apparentés tout d'abord, un mot que nous traduisons spontanément par «nature», ce qui ne va pas sans équivoques, celles de *thambos*, de *thauma*, de *sebas* ensuite, qui signifient l'étonnement admiratif, l'émerveillement mêlé de respect et de crainte, voire de stupéfaction,

¹ J'ai tenté de le faire sommairement dans «Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques», in *Kernos*, 1 (1988), pp. 163-176, où l'on trouvera un choix de références bibliographiques.

que peut susciter l'appréhension de cette *phusis*, celles d'*athambia* ou d'*ataraxia* en-fin, qui expriment une idée opposée, l'absence de réaction affective, de trouble en présence des réalités et des phénomènes naturels. Pour restreinte qu'elle soit, il m'a semblé que cette voie d'approche était propre à faire mieux saisir ce qui peut rapprocher l'expérience religieuse de la démarche philosophique et ce qui permet aussi, durant ces premiers siècles, de les différencier. D'où cette formule un peu énigmatique qui précise mon titre: «le même et l'autre», et qui suggère, dans le développement de la pensée grecque, une continuité profonde en même temps que des différences manifestes.

* * *

Auparavant cependant, quelques remarques générales de portée méthodologique ne seront pas inutiles. Le vieil héritage rationaliste qui est le nôtre, celui des Lumières, explique sans doute notre propension à appréhender d'emblée les rapports entre religion et philosophie en termes de rupture plutôt qu'en termes de continuité, voire de simple altérité. Un tel point de vue peut d'ailleurs se réclamer, en l'occurrence, de faits irréfutables et qui sont de deux ordres. D'ordre intellectuel tout d'abord: ce sont les critiques explicites que, très tôt, des philosophes adressent à certaines représentations traditionnelles des dieux et à certaines manifestations de la piété. Dès la seconde moitié du VI^e siècle, ce phénomène de rejet peut être observé chez Xénophane de Colophon. Il vitupère Homère et Hésiode pour leurs images indécentes:

Car ils ont raconté sur le compte des dieux toutes sortes d'actions qui défont la justice: ils les font s'adonner au vol, à l'adultère, et se livrer entre eux au mensonge trompeur².

Plus généralement, il dénonce la relativité et l'inadéquation de toutes les représentations anthropomorphiques des dieux. Il déplore

² Fr. 12 Diels-Kranz, trad. de J.-P. Dumont (*Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988).

la croyance selon laquelle les dieux seraient nés à l'instar des mortels, auraient leurs vêtements, leur voix et leur démarche³. C'est ainsi que les Ethiopiens se les représentent avec la peau noire et le nez camus, cependant que les Thraces leur donnent des yeux pers et des cheveux roux⁴. Et supposé que les animaux aient des mains et soient capables de façonner des œuvres comme les hommes, chaque espèce ne manquerait de donner à ses dieux l'apparence qui est la sienne⁵.

Autant dire que la religion est chose humaine, trop humaine, dirait Nietzsche! Or, comme on peut le constater, c'est bien au nom d'une logique nouvelle qui caractérise la pensée philosophique, celle de la contradiction, que Xénophane énonce ses critiques radicales. Il déclare impies aussi bien ceux qui affirment que les dieux naissent que ceux qui les font mourir. Car dans les deux cas, explique-t-il⁶, la conséquence serait que les dieux n'existent pas. Il se gardait bien pour sa part de mettre en cause cette existence, mais il se trouva des penseurs, quelques décennies après lui, pour oser poser le problème en ces termes. C'est ainsi que le sophiste Protagoras d'Abdère écrivit sur les dieux un ouvrage qui commençait par cette audacieuse profession d'agnosticisme:

Des dieux, je ne peux savoir qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur forme; car nombreux sont les obstacles à ce savoir: leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine⁷.

Dans le même temps, la réflexion sur la nature à laquelle continuaient de se livrer certains philosophes ébranle la vision traditionnelle du monde que véhiculaient les croyances religieuses. Dans sa *Vie de Nicias*⁸, Plutarque expliquera cela fort bien: en rapportant tout à des

³ Fr. 14.

⁴ Fr. 16.

⁵ Fr. 15.

⁶ Aristote, *Rhétorique*, II, 1399b (=21 A 12 Diels-Kranz). Cf. A 13, où apparaît le souci qu'avait aussi Xénophane d'une cohérence entre les croyances et les pratiques cultuelles.

⁷ Fr. 4 Diels-Kranz. Cf. Platon, *Théétète*, 162 d (=A 23).

⁸ § 23, 4: cf. *Vie de Périclès*, 6, 2-3 et les commentaires de D. Babut, *Le monde des philosophes grecs*, Paris, 1977.

causes dépourvues de raison, à des forces aveugles et des événements nécessaires, les philosophes «physiciens» savaient aux yeux du peuple la puissance divine. Le philosophe de Chéronée songeait en particulier à Anaxagore, lequel avait osé affirmer que le soleil, la lune et tous les astres étaient des pierres incandescentes⁹. Aussi les Athéniens le condamnèrent-ils à mort, Périclès réussissant cependant à le faire libérer de sa prison.

Tel est le second ordre de faits, politique cette fois, qui confirme, de façon éclatante, un certain divorce entre la philosophie et la religion traditionnelle: la série de procès d'impiété que, dès le Ve siècle, la démocratique Athènes intenta à bon nombre de penseurs parmi lesquels on compte Anaxagore, mais aussi Protagoras et Socrate, pour n'évoquer que ses plus illustres contemporains¹⁰.

Ces faits sont incontestables et leur importance ne peut être minimisée. On ajoutera même que la distance critique que, dès son aurore, la philosophie a prise à l'égard de la religion instituée persistera jusqu'à la fin de son histoire et qu'il n'est pas d'école qui n'ait, chacune à sa manière, rejeté une part à tout le moins de l'héritage, fût-ce en essayant parfois de le sauver grâce à la méthode allégorique d'exégèse. De là cependant à considérer que la philosophie se serait édifiée en marge de la religion, que sa vocation native aurait été de la combattre et à faire ainsi des premiers philosophes les prototypes de savants positifs et laïcs qui auraient présidé à une sorte d'*Aufklärung*, il y a une marge à ne pas franchir, tant cette vision apparaît unilatérale et entachée d'anachronisme.

S'agit-il, en effet, des cadres de pensée dans lesquels se développe la philosophie et des notions fondamentales qu'elle élabore, les recherches, depuis Cornford¹¹, n'ont cessé de montrer combien pèse sur elle l'héritage de la pensée religieuse. Les quelques observations que je ferai sur la notion de *phusis* vont permettre de le vérifier à nouveau.

⁹ Hippolyte, *Réfutations*, I, 8, 6 (= 59 A 42). Cf. aussi A 1, 2, 19, 20a et 25.

¹⁰ Voir E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes*, Liège-Paris, 1930.

¹¹ *From Religion to Philosophy*, Cambridge, 1950 (ouvrage posthume édité par W.K.C. Guthrie).

Mais il ne suffit pas, dans pareille recherche, d'envisager seulement les contenus de pensée et les structures qui les ordonnent. Il faut s'interroger aussi, quand c'est possible, sur le sens de la démarche, sur les buts et les motivations, sur les attitudes intérieures et les comportements. Ce n'est pas parce que les philosophes rejettent certains aspects de la religion traditionnelle qu'ils récusent toute cette religion et, moins encore, toute espèce d'attitude religieuse personnelle.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler à ce propos que la philosophie ne se réduisait pas, pour les Anciens, à ce qu'elle représente le plus souvent pour nous: un ensemble de théories et de spéculations. Comme l'a bien montré Pierre Hadot¹², philosopher c'est apprendre à vivre, à méditer, à dialoguer, à mourir aussi. J'ajouterais volontiers: à prier, tant cette préoccupation apparaît également fréquente chez les philosophes. Bref, pour reprendre une juste expression de cet auteur, «une attitude existentielle fonde l'édifice dogmatique». La philosophie antique se présente le plus souvent comme la quête d'une sagesse plénière, d'un progrès intellectuel, certes, mais qui est propre à animer la vie tout entière. Elle est un *tropos tou biou*¹³, un mode de vie ou, comme diront les latins¹⁴, un *ars vivendi* ou une *medicina animi*; elle implique un ensemble d'exercices spirituels qui sont d'ailleurs très différemment conçus selon les écoles. Aussi arrive-t-il qu'une philosophie puisse apparaître comme une véritable religion, avec les finalités spécifiques, la dimension communautaire et l'appareil institutionnel que cela implique. Pour la période qui nous occupe, le cas le plus typique est certainement celui du pythagorisme, lequel inaugure cette curieuse alliance entre le rationalisme et la mystique qu'il n'est pas rare de rencontrer dans la suite chez les philosophes grecs.

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987.

¹³ Platon, *Rép.*, X, 600b: Pythagore est loué pour son rôle d'éducateur et pour le genre de vie qu'il a institué; la naissance de la philosophie coïncide donc avec l'apparition d'un type d'homme nouveau et d'un nouveau genre de vie. Sur ce dernier thème, voir R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956.

¹⁴ Par exemple Cicéron, *Acad. pr.*, 23; *Tusc.*, III, 3, 6; cf. II, 4, 11-13 (*cultura animi*), *De leg.*, I, 22, 58 (*doctrina vitae*), *Tusc.*, I, 1, 1 (*recta vivendi via*), IV, 3, 5 (*bene vivendi disciplina*), etc.

Ces remarques méthodologiques invitent à corriger la présentation un peu tronquée que j'ai faite de Xénophane et de Protagoras. Qu'on se rassure: il ne s'agit pas de faire du sophiste le champion d'une spiritualité religieuse. Mais les correctifs à apporter sont de taille. Ce qu'il faut bien comprendre tout d'abord, c'est que le scepticisme que professe Protagoras en matière de religion n'est qu'un corollaire de ses conceptions épistémologiques¹⁵, lesquelles privilégient la connaissance sensible. Les dieux étant invisibles, on ne peut rien savoir à leur sujet avec certitude (le mot utilisé est *eidenai*), pas plus qu'on ne le peut d'autres réalités échappant à l'appréhension des sens. Mais l'absence de véritable savoir ne disqualifie pas pour autant tout discours théologique; elle n'implique pas, en effet, que les dieux ne puissent être objet d'une croyance (*pistis*) et même d'un certain consensus parmi les citoyens. N'est-il pas souhaitable, voire requis, que ceux-ci se conforment en pareil domaine à l'opinion commune, telle que la sanctionnent les usages sociaux (*nomos*)?

Or telle semble bien avoir été la position de Protagoras. Si l'on en croit Platon, loin de recommander une abstention et une indifférence en matière religieuse, il faisait place, dans son enseignement de la vertu politique, à l'*hosiotès*, à la piété¹⁶, et sa conduite personnelle en donnait elle-même des gages: à ses disciples qui viendraient à contester le salaire demandé, il enjoignait de se rendre dans un sanctuaire pour y déclarer sous serment le prix auquel ils évaluaient ses leçons¹⁷. A l'occasion, il savait recourir au mythe et discourir sur les dieux¹⁸. Plus généralement, comme le montre à nouveau Platon avec une pointe d'ironie et d'agacement, il aimait s'entourer d'une sorte d'*aura* sacrée: il n'hésitait pas à rapporter l'invention de son art à des poètes

¹⁵ Certains exégètes, depuis peu, contestent même le sens existentiel que l'on donne traditionnellement à la déclaration de Protagoras au sujet des dieux. Ce que vise celle-ci ne concernerait pas leur existence pure et simple, mais la représentation traditionnelle que l'on s'en faisait: G. B. Kerfeld, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, et plus récemment R. Bodéüs, *Réflexions sur un court propos de Protagoras*, dans *Cahiers du département de philosophie*, n. 8602, Montréal, 1986.

¹⁶ Platon, *Protagoras*, 325 a-d; cf. 323 c et 330 d-332 a.

¹⁷ *Ibid.*, 328 b.

¹⁸ Comme le montre le long mythe que développe le sophiste: *Ibid.*, 319c-322d.

inspirés comme Homère et Hésiode ou à des créateurs d'initiations et de prophéties comme Orphée et Musée¹⁹; son rituel d'enseignement faisait d'ailleurs songer à des cérémonies religieuses (*hiera*)²⁰. Mais il y a plus. Dans le fameux mythe de l'humanité primitive que lui prête le *Protagoras*, le sophiste y va d'une sorte de reconnaissance de l'*homo religiosus*:

Parce que l'homme participait au lot divin, d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines²¹.

Sans doute ces témoignages platoniciens doivent-ils être, dans le détail, accueillis avec circonspection. Mais globalement, il y a de fortes présomptions en faveur de la réalité historique du portrait esquissé. Car si Protagoras avait manifesté à l'égard de la religion une attitude hostile ou indifférente, Platon y eût trouvé des arguments supplémentaires pour le fustiger et le disqualifier aux yeux de ses concitoyens. Or ce qu'il trouve à dénoncer chez le sophiste, c'est plutôt un conformisme religieux et une exploitation, à des fins personnelles, d'un sacré qui lui semble de pacotille²².

Le cas de Xénophane est bien plus clair encore. La partie critique de sa réflexion théologique s'accompagnait, en effet, de propositions positives touchant la transcendance, l'unité et la puissance du divin. La série de fragments qui développe ce thème ressemble à un hymne. Elle commence par cette déclaration solennelle:

Un seul dieu (*heis theos*), le plus grand parmi les dieux et les hommes [...].

¹⁹ *Ibid.*, 316 d; cf. 315 b.

²⁰ *Ibid.*, 277.

²¹ *Ibid.*, 322 a, trad. d'A. Croiset. Il faut noter cependant que l'apparition de l'attitude religieuse est liée à la phase démiurgique de l'évolution humaine, phase présentée par Protagoras comme ambiguë et inférieure à la phase politique.

²² C'est l'interprétation que propose mon étude «Un mythe fondateur de la démocratie», dans *Mythe et politique. Actes du colloque de Liège* (sept. 1989), Paris, Belles Lettres (Coll. «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège»), 1990, pp. 219-229.

Et de proclamer ensuite que

ce dieu donne le branle à toutes choses, sans peine et par la seule force de son esprit²³.

Or il faut bien voir que cette théologie n'était pas le fait d'une pure spéculation ni inspirée seulement par une intention polémique. Elle était le couronnement indispensable d'une sagesse (*sophia*) que le philosophe-poète s'en allait prêcher de cité en cité en déclamant ses vers comme un rhapsode. Obéissant à des exigences nouvelles de cohérence logique, allant de pair avec des exigences éthiques et politiques, cette sagesse appelait, en effet, une épuration de la notion de divin. Le beau poème conservé dans le fragment I est très révélateur à ce sujet. Xénophane y décrit les préparatifs d'un banquet sacré et souligne tout d'abord la pureté rituelle que requiert pareille célébration. Mais cette idée fait place, dans la partie exhortative du morceau, à celle d'une indispensable purification des paroles et des mythes que l'on s'apprête à réciter. Comment demander aux dieux de pouvoir œuvrer dans la justice — c'est notre premier devoir, dit Xénophane — si on les représente guerroyant sans cesse entre eux? Ce ne sont là, précise-t-il, que fictions (*plasmata*) d'autrefois. Toujours il faut avoir — c'est ainsi qu'il conclut — «une juste pensée préalable des dieux (*theôn promètheiè*)». Héritier d'une religion qui, jusqu'alors, avait laissé à l'imagination poétique la plus grande latitude, Xénophane est le premier à souligner la nécessité d'une orthodoxie et son importance vitale pour la vie des hommes.

La conclusion que je tire de ces remarques préliminaires est une invitation à ne pas céder, en une matière aussi délicate et largement soustraite à nos possibilités d'investigation, à des formules toutes faites et à des préjugés généralisateurs. Entre un athéisme²⁴ strict, au sens moderne du mot, qui ne pourrait signifier qu'un rejet total de la tradition religieuse ainsi que l'absence de toute piété personnelle, — attitu-

²³ Fr. 23 et 25 Diels-Kranz.

²⁴ Sur ce courant de pensée dans l'Antiquité vient de paraître une bibliographie très complète: M. Winiarczyk, dans *Elenchos*, 10 (1989), pp. 103-192.

de qui fut à coup sûr très rare chez les philosophes—, et la conception qui assimile la philosophie à une véritable religion de salut, —comme on peut l'observer dans le pythagorisme—, il est toute une gamme de positions diverses qui appellent, dans chaque cas, un examen attentif. L'étude du thème annoncé est propre à confirmer le traitement tout en nuances qu'appelle une telle matière.

* * *

Par delà les variations propres aux époques et aux milieux de vie, l'appréhension du sacré et du divin dans la nature apparaît comme une donnée essentielle, primitive et persistante, de l'expérience des Grecs. Cette manière habituelle de percevoir les réalités et les phénomènes naturels ne trouve pas seulement une illustration abondante dans la littérature; elle est attestée aussi par les lieux où se sont implantés les sanctuaires, par la nature des divinités qu'on y vénère et aussi par la quantité innombrable de rites dont les espaces naturels sont le théâtre obligé. Appréhension religieuse et appréhension poétique sont ici étroitement solidaires. Dans ses terres, ses pierres, ses eaux et ses plantes, dans les mouvements qui l'agitent et dans ses formes mêmes, la nature environnante semble animée de forces mystérieuses; elle apparaît volontiers comme un foyer de vie qui rassemble les dieux, les hommes, les animaux, les plantes et les choses. Les Grecs sont particulièrement sensibles aux phénomènes de croissance et de dépérissement périodiques qui affectent la végétation et tous les êtres vivants, phénomènes qui montrent à l'œuvre des puissances ressenties souvent comment ambigus.

A travers quelques scènes décrites par les poètes, ces porte-parole des communautés antiques, il est possible de déceler un noyau symbolique qui, très souvent, accompagne cette appréhension de la nature, et aussi les réactions émotionnelles qu'en suscite la vision. La scène par laquelle nous allons commencer est d'autant plus significative que le mot *phusis* y apparaît pour la toute première fois dans la littérature. Elle nous mène au pays de la magicienne Circé, cette fille du soleil qui réside dans un vallon sacré (*hiera bèssa*) où abondent les

herbes²⁵. En route pour aller délivrer ses compagnons que la déesse a métamorphosés en pourceaux, Ulysse voit apparaître non loin de la demeure divine un Hermès juvénile qui lui propose un antidote. Le dieu aussitôt arrache à la terre une herbe qu'il tend au héros. Le texte ajoute:

Et il m'en montra la phusis²⁶.

Sa racine était noire, poursuit Homère, et sa fleur blanche comme le lait. Les dieux l'appellent *môlu*; elle est difficile à arracher pour les hommes mortels, mais les dieux peuvent tout.

Cette scène est très suggestive. Rappelons-nous tout d'abord le décor: un vallon sacré qu'habite une déesse, un lieu découvert et riche en *pharmaka*. Il en est un cependant qui émerge du lot et que seul un dieu peut arracher sans peine à la terre. Sa *phusis* se reconnaît à la racine sombre et à la fleur lumineuse, à son origine, pourrait-on dire, et à son épanouissement. Elle possède un nom que seuls les dieux connaissent et qu'Hermès dévoile.

Ce qu'évoque ici le mot *phusis*, c'est l'idée d'une essence, comme nous disons encore aujourd'hui à propos des plantes, et d'une force originelle capable de faire croître. Cette réalité mystérieuse est en partie cachée et doit faire l'objet d'une révélation de la part d'un dieu. Le contexte est magique: la *phusis* est dévoilée pour être utilisée, et le poète ne dit rien ici de l'émerveillement qui a dû s'emparer d'Ulysse; il concentre l'attention sur la puissance active de la plante et sur l'exploitation bénéfique que le héros va en faire: il pourra grâce à elle échapper à la métamorphose, provoquant ainsi le *thauma* de Circé.

En présence de tels lieux, c'est d'emblée à une réaction d'admiration contemplative qu'Homère, bien plus souvent, nous fait assister. Le jardin d'Alkinoos qu'il décrit longuement, est comblé de présents que lui ont faits les dieux: des arbres qui portent fruit toute l'année, —Zéphyr fait croître les uns et mûrir les autres—, un vignoble très

²⁵ Homère, *Od.*, X, 211 et 275.

²⁶ *Ibid.*, 303: *kai moi phusin autou edeixe.*

fertile, des légumes à foison qu'arrosent deux sources. Avant de pénétrer dans le manoir, Ulysse s'arrête pour contempler (*thèeito*): «il s'émerveille en son coeur à tout regarder»²⁷.

Célèbre est aussi le domaine de la nymphe Calypso, un nom qui évoque étymologiquement l'idée de secret. Situé à nouveau dans une île, il forme avec sa grotte, son bosquet luxuriant et débordant d'oiseaux, sa vigne vivace aux grappes abondantes, ses fontaines à l'eau claire qui arrosent des prairies toutes fleuries, un microcosme enchanteur. Même un Immortel, insiste Homère, s'émerveillerait de ce spectacle (*thèèsaito idôn*) et se réjouirait dans son coeur (*terphtheiè phresi*). De fait, lorsqu'arrive Hermès, le messager des dieux, il s'arrête pour admirer (*thèeito, heôï thèèsato thumôi*)²⁸. Retenons ce détail significatif: en présence de ce mystérieux foisonnement de la vie, les dieux eux-mêmes sont émus.

Un autre épisode homérique mérite davantage encore notre attention, c'est la rencontre d'Ulysse et de Nausicaa²⁹. La scène se passe derechef dans un décor verdoyant, sur les rives d'un fleuve où s'ébattent des jeunes filles. La vue du héros les a fait toutes fuir, excepté la princesse. Lorsqu'il aperçoit celle-ci à son tour, Ulysse hésite à s'approcher d'elle pour lui toucher les genoux. Il se demande si elle n'est pas la déesse Artémis en personne, tant elle est resplendissante de beauté. Aussi est-ce de loin qu'il lui adresse sa prière. Jamais, lui dit-il, je n'ai vu de mes yeux homme ou femme semblable; le *sebas* m'envahit en te regardant. Ce mot traduit une émotion vive, faite de révérence et de crainte, et l'épisode tout entier fait penser à ces récits d'épiphanie divine qui illustrent si bien l'ambiguïté de la réaction en présence du sacré. C'est Homère lui-même qui invite au rapprochement par là comparaison qu'il développe aussitôt après l'emploi du mot *sebas*:

A Délos, jadis, près de l'autel d'Apollon, j'ai vu chose pareille: un jeuneurgeon de palmier qui croissait [...]. Et de même qu'en le voyant j'étais resté stupéfait (*etethèpea*), car

²⁷ *Od.*, VII, 133-134: *panta heôï thèèsato thumôi*.

²⁸ *Od.*, V, 73-76.

²⁹ *Od.*, VI, 99-320.

jamais tronc semblable ne s'était élancé de la terre, ainsi, femme je t'admire (*agamai*) et je reste devant toi stupéfait (*tethèpa*)³⁰.

Aurions-nous l'idée de nous extasier ainsi devant un jeune palmier? Oserions-nous le comparer à une jeune fille et en faire à celle-ci la confiance? Pour les Anciens, un tel langage n'avait rien de singulier: tout ce qui est jeune, pousse et croît participe d'une même vie, est propre à susciter l'admiration et le respect.

Mais pour mieux comprendre l'arrière-fond symbolique de cette scène et la comparaison qu'elle développe, rendons-nous à Délos. Cette petite île fut de tout temps célèbre par son lac circulaire et par le palmier isolé qui poussait sur ses rives; les pèlerins l'apercevaient de loin avec émotion, car c'était l'arborescence de la naissance d'Apollon. C'est aux alentours que se réunissaient périodiquement les Ioniens pour célébrer la fête de la nativité³¹. Un hymne archaïque à ce dieu, à peu près contemporain à l'Odyssee, évoque en de beaux vers la scène de la nativité:

Quand Ilithye qui allège l'enfantement eut foulé le sol de Délos, Létô fut à l'instant saisie par les douleurs et eut le désir d'enfanter. Jetant les bras autour du palmier, elle enfonça ses genoux dans la tendre prairie et, sous elle, la Terre sourit. Hors du sein maternel, le dieu bondit à la lumière et toutes les déesses qui étaient là lancèrent des cris³².

D'une grande densité symbolique, cette scène se poursuit par l'évocation de la purification du nouveau-né, puis de sa première nourriture. Or, dès que le dieu a consommé le nectar et l'ambrosie, il

³⁰ *Ibid.*, 162-168; *tethèpa*, qui exprime la stupeur, est un verbe apparenté étymologiquement à *thambos*. Sur les notions de *thambos* et de *sebas* dans la poésie homérique, voir les contributions de D. Aubriot et d'A. Cheyins dans *Les écrivains et le sacré. Actes du XIIe Congrès Budé (Bordeaux, août 1988)*, Paris, Belles Lettres, 1989, pp. 243-244 et pp. 245-246.

³¹ Sur cette topographie sacrée et sur la fête, voir H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958.

³² *Hymne homérique à Apollon*, 115-119, trad. de J. Humbert.

rompt tous ses liens, réclame son arc et sa lyre, proclame sa puissance prophétique. La chevelure flottante, il se met à arpenter la terre aux larges routes. Toutes les déesses en tremblent d'admiration (*thambein*). Et voici que Délos à son tour se couvre d'or et se met à fleurir.

Le poète décrit alors la fête ionienne, célébration de la nativité, disais-je, mais qu'on pourrait nommer mieux encore: fête de la croissances d'Apollon. Car à peine le dieu est-il sorti du ventre de sa mère qu'il n'apparaît déjà plus comme un nouveau-né chétif, mais tel un puissant *kouros* qui affirme sa personnalité. C'est précisément cette force miraculeusement grandie qui suscite le *thambos* des déesses.

On reconnaît donc à nouveau dans cet épisode expressif un même noyau symbolique, la même image archétypale d'une vie toute divine jaillissant d'un microcosme originel.

Considérons un instant le type de regard admiratif que suggère le poète. C'est ici une contemplation qui s'opère dans la distance et en pleine lumière, de même qu'on admire de loin le palmier vigoureux à la frondaison toujours verte, ce palmier qui deviendra d'ailleurs le substitut symbolique d'Apollon, comme on peut le voir dans plusieurs représentations figurées³³. Et cette vision révèle l'essence du dieu: sa naissance, en effet, le montre aussitôt paré de ses attributs essentiels. Il est désormais sans secret. Son image a comme la transparence d'un concept: elle relève d'une évidence immédiate et qui place d'emblée le spectateur *sub specie aeternitatis*. Une gloire immortelle auréole à jamais Délos, l'île bien nommée puisqu'elle s'appelle «la claire», «la lumineuse».

Mais il est un autre type de contemplation de la nature et du divin qu'a fait éclore la religion grecque, celle d'Eleusis et des mystères. «Heureux celui qui a vu», disait-on pour proclamer la béatitude de l'initié. Que fallait-il donc voir et contempler? Qu'y avait-il à l'origine des mystères? Et comment commençait cette histoire? Un vieil hymne à Déméter rapporte que, *in illo tempore*, il y avait au bord de l'Océan une prairie appelée du nom mythique de Nysa. Attirée par ce lieu

³³ M. Claesen, *Le palmier, symbole d'Apollon*, in *Bull. Inst. hist. belge de Rome*, 19 (1938), pp. 83-102.

fascinant (*himertos*), la fille de Déméter, Corè, était venue y jouer avec ses compagnes, et ensemble elles cueillaient des fleurs pour en tresser des couronnes. Et les fleurs foisonnaient d'abondance: il y avait là des roses, des crocus, des iris, des jacinthes, des violettes, des lys. «Spectacle merveilleux à voir» (*thauma idesthai*), s'exclame le poète. Mais voici qu'aux yeux de la jeune fille se présente une chose plus merveilleuse encore; se met subitement à croître devant elle un narcisse au parfum, à l'éclat et à la fécondité extraordinaires. C'est la Terre, précise le poète, qui l'avait fait pousser pour elle. Le mot qu'il emploie ici pour exprimer l'idée de faire pousser n'est autre que *phuein*, le verbe apparenté à *phusis*. Et voici comment il décrit la réaction de la jeune fille:

La fleur brillait d'un éclat merveilleux (*thaumaston*) et frappa d'une religieuse crainte (*sebas*) tous ceux qui la virent alors, dieux immortels ainsi qu'hommes mortels. Il était poussé (*exepephuken*) de sa racine une tige à cent têtes et, au parfum de cette boule de fleurs, tout le vaste ciel d'en haut sourit et toute la terre et l'âcre grondement de la vague marine³⁴.

Corè est saisie d'une stupeur sacrée (*thambèsa*); elle étend les deux mains pour cueillir la fleur, mais à l'endroit où celle-ci plonge ses racines, voici que la terre s'entrouvre et qu'un gouffre se forme. Hadès, le Seigneur des morts, en surgit monté sur un char et, brutalement, il enlève la jeune fille. Il va l'emmenner au fond des brumes obscures, pour en faire, comme il est dit plus loin, sa «florissante» épouse.

On connaît la suite de l'histoire: la quête éperdue de la mère, les négociations avec les dieux, le retour de Corè et la fondation des mystères. Mais la scène initiale suffit pour mon propos. Nous tenons à nouveau ici une illustration très riche de l'image-notion de *phusis* et de ses prototypes symboliques que sont la Terre, la prairie et son gouffre, le narcisse fécond. L'événement qui se passe est bien le plus extraordinaire qui soit puisque, contre toute vraisemblance, le poète convie au spectacle le monde entier: les puissances cosmiques, les

³⁴ *Hymne homérique à Déméter*. 10-14. trad. J. Humbert.

dieux et même les mortels! Tout se passe comme si l'univers venait reconnaître dans la fleur son origine. Il ne s'agit plus cette fois d'un simple épisode épique comme l'était l'histoire d'Ulysse au pays de Circé, ni même, comme à Délos, de la naissance locale d'un dieu promis à une illustre destinée, mais d'un événement cosmique et universel.

Voilà ce que permet déjà le langage symbolique de l'image. Mais ce n'est pas tout. La poussée miraculeuse du narcisse fait place à un drame qui est, lui aussi, universel: la fleur est arrachée à la terre, comme Coré est arrachée à sa mère et livrée au pays de la mort. Naître et mourir est le lot de toute vie et concerne non seulement la jeune fille divine, mais aussi les plantes et les hommes eux-mêmes. Or, par le don généreux de ses mystères, Déméter fait en sorte que les hommes puissent renaître un jour comme Coré. Elle leur apporte une espérance.

On comprend dès lors en quoi la contemplation de cet espace sacro-saint et de cet événement diffère de la vision qu'appelaient la naissance et la croissance d'Apollon. Le palmier, arbre unique et solitaire, se regarde à distance; on ne l'arrache pas et son élévation conduit la vue vers le ciel et vers la lumière; le dieu apparaît aussitôt dans son essence immortelle, sans secret. Le narcisse, au contraire, croît au milieu d'une multitude foisonnante de fleurs. Il attire le regard vers la terre et vers le chasme obscur d'où il émerge. Il est éphémère: il se laisse cueillir, il subit l'outrage. Il évoque donc la mort, mais aussi l'espoir d'une renaissance, tant il regorge de semences. Le *sebas*, le *thauma*, le *thambos* qu'on éprouve dans la prairie de Déméter et de Coré est le sentiment d'un mystère, proche et insondable, celui des origines et aussi de la mort, un mystère qui toujours se renouvelle et dans lequel se reflète l'inexorable destinée de chacun.

Par la profondeur et l'universalité de ses symboles, on peut vraiment parler à propos de cet hymne, contemporain de la naissance de la philosophie, d'une poésie métaphysique.

Résumons-nous. Les quelques scènes qui viennent d'être analysées, et que l'on pourrait multiplier, sont témoins d'une vision religieuse et symbolique de la nature qui a marqué profondément et durablement la mentalité des Anciens. Une sorte d'*habitus* imaginaire leur

fait découvrir dans certains espaces que privilégient la présence d'une humidité féconde et la croissance, toujours renouvelée, de la végétation, les microcosmes exemplaires d'un élan vital qui coïncide avec le sacré. Leur créativité mythopoétique n'a cessé de peupler ces lieux d'êtres divins et, fait significatif, elle montre volontiers ceux-ci s'extasiant eux-mêmes devant la force cachée qui fait croître la vie et que, très tôt, leur vocabulaire désigne par *phusis* et par les mots apparentés. Ces espaces sont ainsi le théâtre d'événements paradigmatiques dans lequel se reflète la destinée de tous les êtres vivants: naissance, union amoureuse et mort; pareillement, ils sont érigés en modèles embryonnaires du monde et en images idéales d'un au-delà.

Ces lieux n'en font pas moins partie de l'environnement familier. Beaucoup sont devenus de véritables sanctuaires où habitent les dieux et, depuis la plus haute antiquité, ils sont le siège de rituels typiques, comme celui de la cueillette et de la danse, et de pratiques magiques. Mais il est une autre manière de s'imprégner de la force qui les anime, c'est, tout simplement, de les regarder, de les admirer, de les scruter. De cette contemplation qu'ils suscitent, nous avons discerné deux formes typiques. L'une s'opère à distance, comme à Délos; elle élève le regard vers la clarté du ciel, faisant surgir du microcosme un dieu unique et puissant qui, dans son immortelle essence, couvre de gloire tous ceux qui le regardent et les rend semblables à lui³⁵. C'est à un régime symbolique différent, bien que complémentaire, qu'obéit le second type de contemplation. Il est celui de la terre et de la féminité, avec ses cycles périodiques et son mystère qu'on aspire à sonder, mais qui, pour une part, se dérobe toujours. Cette vision, dont Eleusis offre l'exemple le plus frappant, est davantage qu'un regard tendant à l'objectivation; elle s'accompagne d'une aspiration à une union plus étroite et plus intime, elle engage la destinée de chacun, elle fait grandir l'espoir d'une autre vie après la vie.

* * *

³⁵ Célébrant à son tour le dieu de Délos, Callimaque (*Hymne à Apollon*, 10) aura cette formule saisissante: «Qui le voit est grandi, qui ne le voit est abaissé».

Dans quelle mesure la philosophie est-elle l'héritière de ce qu'on pourrait appeler cette religion de la *phusis*? La curiosité radicale et universelle qui la caractérise ne serait-elle pas un prolongement de l'aspiration religieuse à scruter le mystère de cette nature? La notion-image de *phusis* que, progressivement, elle élabore et conceptualise, apparaît-elle tributaire de la vision symbolique qui vient d'être esquissée dans deux de ses orientations fondamentales?

A ces questions difficiles, sans doute ne pourra-t-on jamais apporter de réponses certaines et précises, tant les témoignages relatifs aux premiers philosophes sont fragmentaires et, le plus souvent, postérieurs de plusieurs siècles. Les premiers chaînons font ainsi défaut et, s'agissant du mot *phusis* lui-même, aucun fragment n'en atteste l'emploi avant Héraclite. Il n'est pas douteux cependant que c'est bien autour de cette notion centrale que gravite la pensée des philosophes présocratiques³⁶. La tradition parle volontiers d'eux comme de *phusikoi* ou de *phusiologi*, et elle attribue aux œuvres de la plupart d'entre eux le titre générique de *peri phuseôs*. A défaut de pouvoir examiner les connotations particulières que chacun développait sous ce mot, on peut du moins, grâce aux témoignages de Platon et d'Aristote, saisir la signification globale qui leur était commune. Visant les premiers penseurs de l'Ionie et leurs successeurs adeptes d'une conception naturaliste, voici ce qu'affirme le disciple de Socrate:

Ce qu'ils entendent par *phusis*, c'est la génération relative aux premiers êtres³⁷.

Quant à Aristote, dans une recension des sens donnés au mot par ses prédécesseurs, il indique que *phusis* signifie, en un premier sens, «la génération des êtres qui croissent» et, en un second sens, «l'élément premier et immanent d'où procède la croissance de ce qui croît»³⁸. La définition plus abstraite que lui-même retient ensuite se

³⁶ Voir, par exemple, l'étude ancienne mais encore utile de A. W. Heidel, *Peri phuseôs. A study of the conception of Nature among the Pre-Socratics*, dans *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, XLV (1910), pp. 79-133.

³⁷ Platon, *Lois* X, 892 c: *phusin boulontai legein genesin peri ta prôta*.

³⁸ Aristote, *Mét.*, V, 1014 b 16-18: *phusis legetai hena men tropon hê tôn phuomenôn genesis...*, *hena de ex hou phuetai prôtou to phuomenon enuparchontos*.

réfère à l'idée de mouvement dont certains êtres possèdent eux-mêmes le principe. Que les termes utilisés soient ceux de génération, de croissance, de mouvement, on voit combien *phusis* est une notion essentiellement dynamique, se rapportant à une vie originelle, végétale, animale ou humaine. Or tel est bien le sens fondamental que nous avons découvert déjà dans les scènes du *môlu* et du narcissé.

Pour Thalès de Milet, comme on sait, la *phusis* entendue au sens de cette substance primordiale, c'est l'eau; en elle est le principe de toutes choses, «le terme premier de leur génération, mais aussi le terme final de leur corruption», selon la formule qu'utilise Aristote à propos des «physiciens» de l'Ionie³⁹. N'est-ce pas un même schéma cyclique qu'évoquaient déjà le symbole éleusinien de la prairie océane et l'histoire de Corè?

Qu'il subsiste, dans cette appréhension de la nature par Thalès, une dimension poétique et religieuse, nous pouvons peut-être l'inférer de certains témoignages. Le premier «physiologue» n'avait sans doute rien écrit, mais s'il est un propos, parmi ceux qu'on lui prête, qui ait chance d'être des *expressa verba*, c'est bien celui dont se fait l'écho le même Aristote: «tout est plein de dieux»⁴⁰. Sans doute en est-il ainsi parce que cette eau primordiale, qui est partout présente mais demeure en partie cachée, est elle-même divine. On sait en effet que les premiers philosophes attribuaient un caractère divin aux éléments dont ils faisaient le principe⁴¹.

Sur l'idée d'un dévoilement que nécessite la *phusis* et que les philosophes ambitionnent d'opérer, - idée qui nous remet en mémoire la révélation d'Hermès à Ulysse et celle des mystères, - il est un fragment d'Héraclite d'autant plus significatif que le mot *phusis* y apparaît pour la première fois chez un philosophe, dans un contexte malheureusement peu explicite: «La nature aime à se cacher»⁴². Parlant des choses

³⁹ Aristote, *Mét.*, I, 983b 9.

⁴⁰ Aristote, *De anima*, I, 411 a: *panta plèrè theôn einai*. L'interprétation que je propose s'inspire de celle d'Aetius, I, 7, 11 (= 11 A 23 Diels-Kranz) qui rapporte le même propos, mais en remplaçant *theôn* par *daimonôn*.

⁴¹ Voir à ce propos W. Jaeger, *A la naissance de la Théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966.

⁴² Fr. 123: *phusis kruptesthai philei*.

divines, le penseur d'Ephèse affirmait aussi que «l'absence de foi les chasse loin de nous de sorte qu'elles ne sont pas connues»⁴³. Il faut donc un regard d'une qualité particulière pour percer à jour la réalité divine. C'est dans le feu qu'Héraclite percevait quant à lui l'*archè* de toutes choses. On rapporte à ce propos une intéressante anecdote. Un jour, des étrangers, venus pour rencontrer Héraclite, l'avaient aperçu en train de se chauffer dans sa cuisine. Comme ils restaient debout sur le seuil, il les invita à entrer sans crainte et, désignant le foyer, il leur dit: «Même ici il y a des dieux»⁴⁴.

Il y aurait beaucoup à dire d'Empédocle d'Agrigente dont l'œuvre, mieux conservée, apparaît animée d'un puissant souffle poétique. Il appelait «racines» les quatre éléments qu'il avait érigés en principes et il leur donnait aussi des noms divins⁴⁵. L'antique symbole de la prairie cosmique affleure dans ses vers pour signifier le lieu où Aphrodite accomplit son œuvre de génération⁴⁶. Un fragment du *Peri phuseôs* évoque, à l'aide d'une vieille formule homérique, la réaction typique que provoque l'apparition des êtres mortels surgissant, en une multitude infinie, du mélange des racines: *thauma idesthai*, «spectacle merveilleux à regarder»⁴⁷!

Ces quelques témoignages suffisent à montrer, me semble-t-il, la persistance au sein de la pensée présocratique d'une appréhension traditionnelle, poétique et religieuse, de la nature dans les traits fondamentaux qui la caractérisent et que continuent de véhiculer certains mots. C'est l'image d'une force, d'une substance ou d'un creuset, originel et divin, d'où jaillissent et croissent tous les êtres et dont la découverte suscite une émotion sacrée. C'est à l'intérieur de cette vision, élargie aux dimensions du cosmos, que les philosophes se mettent à raisonner et qu'ils s'interrogent, en un langage souvent plus abstrait, sur les phases successives et les modalités du processus vital.

⁴³ Fr. 86, trad. de J.-P. Dumont.

⁴⁴ Aristote, *Parties des animaux*, I, 645 a (= A 9 Diels-Kranz).

⁴⁵ Fr. 6.

⁴⁶ Fr. 116 et 121; cf. fr. 96, 98;

⁴⁷ Fr. 35, v. 18.

Bien qu'il soit aussi l'héritier de ce type de pensée, lui qui parle encore d'une *panspermia* des éléments⁴⁸, Démocrite marque un jalon important vers une approche scientifique de la nature. Il fut aussi un moraliste très réputé chez les Anciens, et c'est par cet aspect de son œuvre que je voudrais l'aborder. Au cœur de sa réflexion éthique se trouvait la question du bonheur. Quel est le plus grand bien pour l'homme, quel est le *telos*, le but à atteindre? Sa réponse était que le bonheur est essentiellement chose de l'âme⁴⁹. Et pour bien se démarquer des opinions courantes touchant l'*eudaimonia*, il utilisait un mot peu employé avant lui, *euthumiè*, qui signifie quelque chose comme «la joie du cœur». Or, un autre mot auquel il recourait pour désigner ce *telos*, un mot qu'il avait sans doute forgé lui-même, était celui d'*athambiè*. La *sophiè athambos*, «la sagesse exempte de frayeur», vaut mieux que tout, disait-il⁵⁰. Comment ne pas penser ici au vieux mot *thambos* que nous avons rencontré à plusieurs reprises pour signifier ce sentiment ambigu d'étonnement admiratif et d'effroi religieux que l'on peut éprouver devant certaines réalités de la nature perçues comme divines? Précisément, Démocrite avait élaboré au sujet de l'origine de la croyance aux dieux une théorie psychologique originale: c'est la terreur causée par les phénomènes naturels, tels que le tonnerre et la foudre, qui avait fait penser aux Anciens que les dieux en étaient les auteurs⁵¹. Ailleurs⁵², il insistait sur la nécessité de libérer l'âme des craintes aliénantes qu'entretiennent certains mythes de l'au-delà.

Que les recherches de Démocrite sur la nature aient visé à une sorte de démystification qui rende possible l'euthymie, la plénitude sereine, cela n'est guère douteux. Il ne fut pas pour autant un négateur ni un contempteur des dieux. Il avait, au contraire, entrepris d'en

⁴⁸ Aristote, *De anima*, I, 404 a (= 67 A 28 Diels-Kranz) et *Physique*, III, 203 a (= 59A 45). De même Anaxagore nomme-t-il *spermata* les particules élémentaires.

⁴⁹ Fr. 170 et 171. Pour une brève présentation de la morale de Démocrite, voir mon article «Aux origines de la réflexion morale: l'eudémonisme de Démocrite», dans *Justifications de l'éthique. Actes du XIX Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française*, Bruxelles, 1984, pp. 301-305.

⁵⁰ Fr. 216; cf. fr. 215 (*athambiè*) et les témoignages doxographiques: fr. 4, 68 A 169, 75 B 3. Démocrite utilisait aussi les mots *athaumastia* et *ataraxia* (A 167 et 168).

⁵¹ Sextus Empiricus, IX, 24 (= A 75).

⁵² Fr. 297.

donner une explication physique, les considérant comme des êtres du monde, quoique d'une qualité supérieure. Mais il ne les faisait pas intervenir dans le processus cosmique, lequel est régi par un mouvement propre et nécessaire. Le divin n'est donc plus ici, comme chez les Ioniens, identifié au principe de la *phusis*. Et celle-ci appelle désormais un autre regard.

Démocrite qui, comme le dit Aristote⁵³, avait réfléchi sur toutes choses fut un adepte fervent de la vie contemplative. Il préférerait, disait-il⁵⁴, découvrir une seule explication par les causes que posséder le royaume des Perses. On rencontre encore chez lui⁵⁵, à propos du problème que lui posait la salinité de la mer, l'expression *thaumasta tès phuseôs*, «les merveilles de la nature». Mais, plutôt qu'un sentiment d'admiration, ce *thauma* paraît bien signifier ici un étonnement d'ordre intellectuel devant certains phénomènes problématiques, un étonnement qui cesse dès qu'une explication plausible a pu être donnée. C'est donc une nature dépouillée de son secret, une nature sans mystère, que vise ultimement cette contemplation. Il n'y a pas d'au-delà de cette *phusis* ainsi dévoilée.

Pareille contemplation n'est pas sans rappeler le type de regard que nous avons rencontré à Délos: l'image d'Apollon, dès que le dieu naît et sort de l'ombre, devient transparente; elle possède déjà la netteté d'un concept. Chez Démocrite cependant, cette contemplation est comme laïcisée. Le divin et la nature tendent à devenir pour lui des objets que l'on scrute et que l'on explique; ils ne suscitent plus d'émotion, ils n'invitent pas à l'union et on n'attend d'eux ni protection ni directives pour la vie des hommes.

Ainsi voit-on naître chez ce philosophe un type de discours plus méthodique qui tend à se dépouiller de toute poésie et de tout sentiment religieux. La démarche poursuivie et le langage adopté sont autres: ils visent seulement à rendre compte de la nature et du divin, non à entrer en relation avec eux et à s'émouvoir de leur présence. Cet objectif s'accorde, nous l'avons vu, à un dessein éthique: pour par-

⁵³ *De gen. et corr.*, I, 315 a 34.

⁵⁴ Fr. 118.

⁵⁵ 68 A 99a Diels-Kranz.

venir à «la joie du coeur», aussi appelée *athambiè*, il faut bannir les émotions fortes, les vieilles terreurs religieuses, et chercher en soi-même les principes de son agir.

La philosophie de Platon est tout à l'opposé de celle de Démocrite, et ce n'est pas un hasard sans doute si le nom du théoricien de l'atomisme n'est jamais cité dans les *Dialogues*. Elle s'efforce continûment de spiritualiser la vision de la nature, de l'homme et de la cité, et cette entreprise va de pair avec une resacralisation qui prend appui sur la tradition. On peut dire que la démarche philosophique, même en ce qu'elle a de purement rationnel, tend à se confondre ici avec une démarche religieuse. Mais le langage symbolique reste aussi constamment présent dans son oeuvre et fait revivre de vieilles intuitions.

Que la philosophie ait pour origine un *thaumazein*, et que cet étonnement puisse être, tout particulièrement, suscité par la considération de phénomènes relevant de la *phusis*, c'est ce que montre fort bien un passage du *Théétète* où se manifeste conjointement la dimension religieuse de ce sentiment fondateur. A la faveur d'une longue discussion dialectique, Socrate met en garde son ami contre la conception du devenir universel dont ont fait profession tant de philosophes et de poètes. Peut-on affirmer vraiment qu'au-delà de ce qui croît et décroît, il n'y ait rien qui soit? Et le maître de prendre l'exemple de sa propre réalité physique par rapport à celle de Théétète. Parce qu'il est jeune, celui-ci est en ce moment plus petit que Socrate, mais demain il sera plus grand que lui. Entretemps pourtant, Socrate n'aura pas lui-même changé de volume et ne sera pas devenu plus petit. Et l'on pourrait prendre, ajoute-t-il, des myriades d'exemples semblables. Lisons, très littéralement, la réaction qu'exprime Théétète:

Vraiment, par les dieux, Socrate, c'est d'une manière qui est au-delà du naturel (*huperphuôs*) que je me demande avec étonnement (*thaumazô*) ce que cela signifie, et il m'arrive parfois, lorsque je tourne mon regard vers ces choses (*blepôn eis tauta*), d'en éprouver véritablement le vertige (*alêthôs skotodiniô*)⁵⁶.

⁵⁶ *Théétète*, 155 c.

L'invocation abrupte des dieux, le mot *hyperphuôs*, l'idée de vertige aussi disent bien le caractère sacré de l'émotion qui étreint Théétète lorsqu'il découvre, à l'aide d'un exemple banal, qu'au-delà du devenir qui affecte les êtres, il est peut-être autre chose qui subsiste et le transcende. Ainsi manifeste-t-il, comme le souligne la répartie de Socrate, son naturel philosophique :

Il est tout à fait propre au philosophe ce sentiment de s'étonner (*touto to pathos, to thaumazein*). La philosophie n'a pas d'autre origine (*archè*) que lui et celui qui a fait d'Iris la fille de Thaumás, donne l'impression de ne pas mal s'y connaître en fait de généalogie⁵⁷.

Figure de l'arc-en-ciel et messagère des dieux, Iris symbolise la relation entre le Ciel et la Terre. Le philosophe, qu'émerveille la découverte d'un au-delà du devenir, est lui aussi un fils de Thaumás et un médiateur.

Ce texte illustre bien ce qui, dans son principe, donne l'élan à la démarche philosophique. Mais qu'en est-il au terme de celle-ci? Le *thauma* ne disparaît-il pas après que la raison, au prix d'un long effort dialectique, a rejoint cet univers intelligible et stable qui est la source première de tout mouvement? Tout ne devient-il pas, à ce stade, transparent à l'intelligence? Et l'esprit n'impose-t-il pas silence au cœur dès qu'il serait en possession du vrai? La science philosophique n'abolit-elle pas le mystère?

Qu'il me soit permis de faire usage tout d'abord d'un texte de l'*Epinomis* qui ébauche une réponse à ces questions en décrivant tout le parcours du philosophe, son point de départ comme son point d'arrivée. Si ce dialogue n'est pas de Platon lui-même, du moins reflète-t-il bien sur ce point la pensée du maître à la fin de sa vie. Il est question, dans ce passage, de l'ordre des révolutions célestes qu'une loi divine a établi :

Cet ordre, l'homme privilégié (*eudaimôn*) commence par l'admirer (*thaumazein*), après quoi le désir (*eros*) le saisit d'appréhender à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle,

⁵⁷ *Ibidem*, 155 d.

dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort, il arrivera aux régions destinées à la vertu; et initié (*memuèmenos*) vraiment, réellement, participant dans l'unité de son moi à une sagesse qui est une, il passe le reste du temps à contempler (*theôros*) les plus beaux spectacles, autant que la vue peut les atteindre⁵⁸.

Ainsi donc, la vie du philosophe qui commence par un étonnement admiratif devant l'ordonnement du monde céleste et divin, étonnement qui suscite l'amour du savoir, s'achève et s'épanouit dans la contemplation d'un spectacle plus admirable encore. Telle est sa trajectoire. A chaque étape cependant, une réserve se manifeste. La quête du savoir qui s'accomplit durant le cheminement terrestre est limitée par ce qu'a d'imparfait notre nature mortelle. Et si, après la mort, de plus belles visions encore attendent le philosophe, c'est en proportion seulement de sa capacité toute humaine qu'il les contempera. Ici comme là, on le voit, la réalité garde une part de son mystère.

Il reste à montrer comment Platon a lui-même illustré symboliquement cette expérience philosophique, une initiation véritable comme il dit, par la mise en scène très étudiée et par le mythe célèbre de l'attelage ailé que développe le *Phèdre*. Contrairement à ses habitudes, Socrate, ce jour-là, consent à suivre Phèdre hors des murs d'Athènes pour aller converser dans la campagne toute proche. Suivant le cours d'une rivière, ils arrivent bientôt auprès d'un pré verdoyant que domine la silhouette d'un haut platane et qu'arrose une source d'eau fraîche. L'endroit est de surcroît tout embaumé par les fleurs d'un arbuste et il retentit sous le chant des cigales. Or, à la vue de ce microcosme enchanteur, Socrate est saisi d'admiration: il célèbre sa beauté avec une effusion toute lyrique⁵⁹. C'est bien là l'expression du *thaumazein*, le surgissement de l'état de grâce philosophique si l'on peut ainsi parler.

Plus loin⁶⁰, dans son premier discours, Socrate qualifie ce lieu de divin (*theios*) et impute aux divinités qui l'habitent, les Nymphes et

⁵⁸ *Epinomis*, 986 c-d, trad. d'E. des Places.

⁵⁹ *Phèdre*, 230 b-c.

⁶⁰ *Ibidem*, 238 d.

Pan, l'inspiration dont il se sent saisi. Inspiration qui s'avère au départ fort ambiguë, — le pré symbolise le monde de la génération —, et qui devra être purifiée par un second discours. C'est dans ce dernier que, saisi par le délire d'Eros, Socrate évoque le terme de l'ascension philosophique, le moment où le cocher de l'âme, c'est-à-dire l'esprit, réussit un moment à passer la tête au-delà de la voûte céleste. Il y découvre la plaine de la Vérité où s'étend une prairie qui dispense à l'âme la meilleure des nourritures⁶¹.

Tel est, précise Platon, le terme de tout le zèle que déploie le philosophe. Or, ce lieu supra-céleste, nul poète n'a jamais chanté et jamais ne chantera d'hymne qui y soit proportionné, car sa réalité est sans couleur, sans figure, intangible⁶². Le philosophe n'en a pas moins recours à des images et à des symboles pour l'évoquer. Se référant manifestement à l'initiation éleusinienne, il parle de divines apparitions (*phasmata*) que l'on contemple (*epopteuein*) dans une pure lumière. Il montre les idées dressées sur un socle très saint (*en hagnôi bathrôi*), comme l'étaient les statues de divinités dans certains sanctuaires. Un vocabulaire diversifié et très suggestif exprime parallèlement les sentiments que suscite cette expérience philosophique et religieuse: l'attrait, la fascination, le respect, la vénération, mais aussi la crainte, le tremblement, le frisson⁶³. Un vieux mot est propre à les rassembler tous, c'est celui de *thambos* dont les *Dialogues* offrent ici l'unique emploi⁶⁴. Le *Phèdre* se termine par une prière que Socrate adresse aux divinités de l'endroit, ces êtres intermédiaires dont il a salué la présence et qui ont été les complices de son ascension spirituelle. La vision de la beauté d'ici-bas s'est en effet transformée chez lui en une folie amoureuse qui lui a servi de tremplin vers la plaine céleste de la Vérité.

Ce que Platon entend faire comprendre à travers ce langage imagé qui se réfère à des expériences communes, c'est que, surgissant d'un *taumazein* éprouvé en présence des réalités de la *phusis*, la démarche

⁶¹ *Ibidem*, 248 b-c.

⁶² *Ibidem*, 247 c.

⁶³ *Ibidem*, 250 b-c et 254 b-c; voir aussi 252 d-c.

⁶⁴ *Ibidem*, 254 c; sur ce vocabulaire platonicien, voir mon étude *L'expression du sacré chez Platon*, dans *R. E. G.*, 102 (1989), pp. 10-27.

du philosophe s'épanouit dans un autre *thaumazein* suscité cette fois par la vision de réalités spirituelles qui sont perçues tout à la fois comme l'*ultima ratio* de l'univers et comme transcendant la raison humaine. Le Bien, sera-t-il dit dans la *République*⁶⁵, est à la source de toute connaissance et aussi de tout existence et de toute essence, mais il se tient lui-même bien au-delà de l'essence par sa majesté et sa puissance. Or, ces divines réalités, comme le suggère l'idée même de Bien et de Beau, le philosophe ne cherche pas seulement à les connaître, il aspire à se rendre semblable à elles et à se laisser mouvoir par elles. Cette métaphysique est donc grosse d'une éthique et elle indique le lieu où l'homme trouve son origine et sa fin. Car il est une plante (*phuton*) non pas terrestre, mais céleste; c'est du ciel que lui vient la genèse et la croissance (*genesis ephu*) et c'est de ce côté que le dieu a suspendu sa tête, qui est comme sa racine (*rhiza*)⁶⁶.

On voit combien la *méta-physique* platonicienne, en dépit du renversement complet qu'elle opère, reste tributaire de l'antique appréhension de la *phusis*, non seulement dans son expression imagée, mais dans certaines intuitions qui la fondent et dans l'élan religieux dont elle est indissociable.

* * *

Dans les différents modes d'expression de la pensée grecque, qu'il s'agisse des cultes et des mythes, de la poésie et de la philosophie, on rencontre bien une manière commune et typique de percevoir les réalités de la nature. Une puissance active et cachée ordonne la genèse, la croissance et l'épanouissement de tous les êtres: la fleur, l'animal, l'homme et même le dieu. Cette appréhension symbolique qui structure la conscience des Anciens se fragmente assurément en une multitude d'images particulières, mais le sentiment d'une vie unanime et d'une existence partagée dont elle est solidaire fait qu'elle tend en même temps à l'universel. Dès l'époque archaïque, on la voit déjà, dans le mythe, présider à une représentation embryonnaire du monde:

⁶⁵ VI, 509 b.

⁶⁶ *Timée*, 90 a-b.

devant le narcisse extraordinairement fécond qui croît dans la prairie océane, c'est l'univers entier — le Ciel, la Terre, la Mer, les dieux et les hommes — qui vient s'extasier. Car la présence de cette réalité mystérieuse qui semble transcender les dieux eux-mêmes suscite ce que, pour faire bref, on peut appeler le sentiment du sacré, mais dont le registre varié et ambigu va de la fascination à la stupeur en passant par la réserve craintive, l'émerveillement ou la contemplation admirative.

Tel est, me semble-t-il, le cercle du même qui circonscrit, d'un bout à l'autre de leur histoire, la religion des Grecs et leur philosophie de la nature. Ainsi comprend-on mieux pourquoi cette idée de *technè*, de savoir efficace, qu'ils ont aussi inventée ne les a jamais conduits à considérer la nature comme un simple objet que l'on exploite, mais bien plutôt comme un être vivant dont l'homme s'éprouve solidaire et qui appelle le respect. En cela, c'est bien la philosophie qui apparaît comme l'héritière. De l'aveu même de ses deux représentants classiques les plus illustres, Platon et Aristote, elle tire son origine d'un *thaumazein* devant le monde et, lorsqu'on lit la définition toute abstraite de la *phusis* que propose le Stagirite, dans le sillage de ses prédécesseurs, on y reconnaît aisément, en filigrane, une image que la tradition mythique et religieuse n'a cessé de privilégier. C'est donc au sein de cette vision mythopoétique récurrente que la philosophie de la nature a déployé sa rationalité propre; visant à dévoiler cette *phusis* cachée et son processus, elle substitue progressivement à l'ordre capricieux d'événements dont se satisfaisait la pensée mythique un ordre de causes nécessaires, mais qui n'exclut nullement pour autant la référence au divin.

Sous ce dernier rapport néanmoins, le discours philosophique manifeste bien une altérité et on le voit évoluer entre deux pôles. Tantôt, comme chez Démocrite, le *thauma* fondateur se mue en une démarche tout intellectuelle; le discours explicatif sur la nature tend à faire l'économie du divin et à se dépouiller de tout élément affectif, se cantonnant ainsi dans une fonction purement théorique. Une désacralisation de l'univers apparaît même ici comme un préalable indispensable au bonheur de l'homme; la considération de la nature ne fournit plus les normes de l'agir ni le sens de la destinée, mais c'est à une sagesse toute pratique, la *phronèsis*, qu'incombe le soin de guider l'homme vers la fins qu'il se donne.

Cette rationalité ascétique qui fait peu de place à l'élément religieux et qui, sur le plan de la méthode, séduira Aristote apparaît au terme d'une lente évolution qui n'avait rien cependant de nécessaire. Car l'histoire grecque offre aussi maints exemples de philosophies où l'exigence logique s'accommode parfaitement d'un puissant élan religieux. Tel est bien le courant qu'exemplifie le platonisme ancien, dans la foulée du pythagorisme, et que Plotin conduira à son paroxysme.

Université de Liège

ANDRÉ MOTTE