

Philosopher

Les interrogations
contemporaines

Matériaux
pour un enseignement

102 568
P

Sous la direction de

Christian Delacampagne

et

Robert Maggiori

Fayard

Jean-Pierre Vernant

Les origines de la philosophie

Où commence la philosophie? Il y a deux façons d'entendre la question. On peut se demander d'abord où situer les frontières de la philosophie, les marges qui la séparent de ce qui n'est pas encore ou pas tout à fait elle. On peut se demander ensuite où elle est apparue pour la première fois, en quel lieu elle a surgi — et pourquoi là plutôt qu'ailleurs. Question d'identité, question d'origine, liées l'une à l'autre, inséparables —, même si en trop bonne, en trop simple logique, la seconde semble supposer déjà résolue la première. On dira : pour établir la date et le lieu de naissance de la philosophie, encore faut-il connaître qui elle est, posséder sa définition afin de la distinguer des formes de pensée non philosophiques? Mais, à l'inverse, qui ne voit qu'on ne saurait définir la philosophie dans l'abstrait comme si elle était une essence éternelle? Pour savoir ce qu'elle est, il faut examiner les conditions de sa venue au monde, suivre le mouvement par lequel elle s'est historiquement constituée, lorsque dans l'horizon de la culture grecque, posant des problèmes neufs et élaborant les outils mentaux qu'exigeait leur solution, elle a ouvert un domaine de réflexion, tracé un espace de savoir qui n'existaient pas auparavant, où elle s'est elle-même établie pour en explorer systématiquement les dimensions. C'est à travers l'élaboration d'une forme de rationalité et d'un type de discours jusqu'alors inconnus que la pratique philosophique et le personnage du philosophe émergent, acquièrent leur statut propre, se démarquent, sur le plan social et intellectuel, des activités de métier comme des fonctions politiques ou religieuses en place dans la cité, inaugurant une tradition intellectuelle originale qui en dépit de toutes les transformations qu'elle a connues, n'a jamais cessé de s'enraciner dans ses origines.

Tout a commencé au début du *vii^e* siècle avant notre ère, dans la cité grecque de Milet, sur la côte d'Asie Mineure où les Ioniens avaient établi des colonies riches et prospères. En l'espace de cinquante ans, trois hommes : Thalès, Anaximandre, Anaximène, se succèdent, dont

les recherches sont assez proches par la nature des problèmes abordés et par l'orientation d'esprit, pour que, dès l'Antiquité, on les ait considérés comme formant une seule et même école. Quant aux historiens modernes, certains ont cru reconnaître, dans la floraison de cette école, le coup de tonnerre annonciateur du « miracle grec ». Dans l'œuvre des trois Milésiens, la Raison se serait tout à coup incarnée. Descendant du ciel sur la terre elle aurait, pour la première fois, à Milet, fait irruption sur la scène de l'histoire; et sa lumière, désormais révélée, comme si les écaillés étaient enfin tombées des yeux d'une humanité aveugle, n'aurait plus cessé d'éclairer les progrès de la connaissance. « Les philosophes ioniens, écrit ainsi John Burnet, ont ouvert la voie que la science, depuis, n'a plus eu qu'à suivre¹. »

Qu'en est-il en réalité? Les Milésiens sont-ils déjà, au plein sens du terme, des philosophes? Dans quelle mesure leurs ouvrages — que nous ne connaissons d'ailleurs, dans le meilleur des cas, que par de très rares fragments — marquent-ils, par rapport au passé, une coupure décisive? En quel sens les innovations qu'ils apportent justifient-elles qu'on inscrive à leur crédit l'avènement de ce nouveau mode de réflexion et de recherche que nous appelons : philosophie? A ces questions, il n'est pas de réponse simple. Mais c'est précisément en affrontant cette complexité, en la prenant en charge, qu'on peut espérer mettre en place les divers aspects du problème des origines de la philosophie.

Et, d'abord, un point de vocabulaire. Au ^{vi}e siècle, les mots « philosophe », « philosophie » n'existent pas encore. Le premier emploi attesté de *philosophos* figurerait dans un fragment qu'on attribue à Héraclite, au début du ^{vi}e siècle. En fait, c'est seulement avec Platon et Aristote que ces termes acquièrent droit de cité en prenant une valeur précise, technique, et à certains égards polémique. S'affirmer « philosophe », c'est, autant et plus encore que se rattacher à ses devanciers, prendre ses distances à leur égard : c'est *ne pas être*, comme les Milésiens, un « physicien », se limitant à une enquête sur la nature (*historia peri phuseôs*), n'être pas non plus un de ces hommes qu'aux ^{vii}e et ^{vi}e siècles encore on désigne du nom de *sophos*, sage, comme les Sept Sages, au rang desquels figure Thalès, ou *sophistês*, habile en savoir, à la façon de ces experts dans l'art de la parole, ces maîtres en persuasion, à compétence prétendument universelle, qui s'illustreront au cours du ^{vi}e siècle, et dont Platon fera, pour mieux établir par contraste le statut de sa discipline, le repoussoir du philosophe authentique.

Phusiologos, *sophos*, *sophistês*, voire si l'on s'en tient à certains propos de Platon², *muthologos*, raconteur de fables, d'histoires de bonnes femmes — autant dire qu'aux yeux de la philosophie constituée, établie,

1. J. BURNET : *Early Greek Philosophy*, 3^e éd., Londres, 1920, p. v (trad. franç. : *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).

2. Cf. PLATON : *Le Sophiste*, 242 cd.

institutionnalisée par la fondation d'écoles, comme l'Académie et le Lycée, où l'on enseigne à devenir philosophe, le sage Thalès, en faisant démarrer les recherches des Milésiens, n'a pas pour autant franchi le seuil de la nouvelle demeure. Mais, si résolue que soit l'affirmation de la différence, elle n'exclut pas la conscience de la filiation. Parlant des « anciens » penseurs, de ceux d'« autrefois », dont il récusé le « matérialisme », Aristote observe que Thalès est à juste titre considéré comme « l'initiateur de ce type de philosophie¹ ».

Hésitations dans le vocabulaire qui les désigne, incertitudes à leur égard des grands philosophes grecs classiques : le statut des Milésiens ne va pas sans faire problème.

Pour évaluer exactement leur apport aux origines de la philosophie, il faut commencer par les situer dans le cadre de la culture grecque archaïque. Il s'agit d'une civilisation fondamentalement orale. L'éducation y repose, non sur la lecture de textes écrits, mais sur l'écoute de chants poétiques transmis, avec leur accompagnement musical, de génération en génération. L'ensemble du savoir est ainsi stocké dans de vastes compositions épiques, des récits légendaires qui font office, pour le groupe, de mémoire collective et d'encyclopédie des connaissances communes. C'est dans ces chants que se trouve consigné tout ce qu'un Grec doit savoir sur l'homme et son passé — les exploits des héros d'antan —, sur les dieux, leurs familles, leurs généalogies, sur le monde, sa figure et ses origines. A cet égard, l'œuvre des Milésiens représente bien une innovation radicale. Ni chanteurs, ni poètes, ni conteurs, ils s'expriment en prose, dans des textes écrits, qui ne visent pas à dérouler, dans la ligne de la tradition, le fil d'un récit, mais à exposer, concernant certains phénomènes naturels et l'organisation du cosmos, une théorie explicative. De l'oral à l'écrit, du chant poétique à la prose, de la narration à l'explication, le changement de registre répond à un type d'enquête entièrement neuf; neuf par l'objet qu'elle désigne : la nature, *phusis*; neuf par la forme de pensée qui s'y manifeste et qui est toute positive.

Certes les anciens mythes, spécialement la *Théogonie* d'Hésiode, racontaient eux aussi la façon dont le monde avait émergé du chaos, dont ses diverses parties s'étaient différenciées, son architecture d'ensemble constituée et établie. Mais le processus de genèse, dans ces récits, revêt la forme d'un tableau généalogique; il se déroule suivant l'ordre de filiation entre dieux, au rythme des naissances successives, des mariages, des intrigues mêlant et opposant des êtres divins de générations différentes. La déesse *Gaia* (Terre) engendre à partir d'elle-même *Ouranos* (Ciel) et *Pontos* (Flot salé); accouplée à *Ouranos* qu'elle vient de créer, elle enfante les Titans, premiers maîtres du ciel, révoltés

contre leur père et que leurs enfants, les Olympiens, vont combattre et renverser à leur tour pour confier au plus jeune d'entre eux, Zeus, le soin d'imposer au cosmos, en tant que nouveau souverain, un ordre enfin définitif.

Rien ne subsiste chez les Milésiens de cette imagerie dramatique et sa disparition marque l'avènement d'un autre mode d'intelligibilité. Rendre raison d'un phénomène ne peut plus consister à nommer son père et sa mère, à établir sa filiation. Si les réalités naturelles présentent un ordre régulier ce ne peut être parce qu'un dieu souverain, un beau jour, au terme de ses combats, l'a imposé aux autres divinités à la façon d'un monarque répartissant dans son royaume les charges, les fonctions, les domaines. Pour être intelligible, l'ordre doit être pensé comme une loi immanente à la nature et présidant, dès l'origine, à son aménagement. Le mythe disait la genèse du monde en chantant la gloire du prince dont le règne fonde et maintient, entre puissances sacrées, un ordre hiérarchique. Les Milésiens recherchent, derrière le flux apparent des choses, les principes permanents sur lesquels repose le juste équilibre des divers éléments dont l'univers est composé. Même s'ils conservent des vieux mythes certains thèmes fondamentaux, comme celui d'un état primordial d'indistinction à partir duquel le monde se développe, même s'ils continuent d'affirmer, avec Thalès, que « tout est plein de dieux », les Milésiens ne font intervenir dans leurs schémas explicatifs aucun être surnaturel. Avec eux, la nature, dans sa positivité, a envahi tout le champ du réel; rien n'existe, rien ne s'est produit ni ne se produira jamais qui ne trouve dans la *phusis*, telle que nous pouvons l'observer chaque jour, son fondement et sa raison. C'est la force de la *phusis*, dans sa permanence et dans la diversité de ses manifestations, qui prend la place des anciens dieux; par la puissance de vie et le principe d'ordre qu'elle recèle, elle assume elle-même tous les caractères du divin.

Constitution d'un champ d'enquête où la nature est appréhendée en termes à la fois positifs, généraux et abstraits : l'eau, l'air, le non-limité (*apeiron*), le tremblement de terre, l'éclair, l'éclipse, etc. Notion d'un ordre cosmique reposant non sur la puissance d'un dieu souverain, sur sa *basileia*, son pouvoir royal, mais sur une loi de Justice (*Dike*) inscrite dans la nature, une règle de répartition (*nomos*) impliquant pour tous les éléments constitutifs du monde un ordre égalitaire, de telle sorte qu'aucun ne puisse dominer les autres et l'emporter sur eux. Orientation géométrique dans la mesure où il s'agit, non plus de retracer dans son cours successif une intrigue narrative, mais de proposer une *théoria*, de conférer une figure au monde, c'est-à-dire de « donner à voir » comment les choses se passent en les projetant dans un cadre spatial. Ces trois traits qui, dans leur solidarité, marquent le caractère novateur de la physique milésienne n'ont pas surgi au VII^e siècle comme le miraculeux avènement d'une Raison étrangère à

l'histoire. Ils apparaissent au contraire intimement liés aux transformations qu'à tous leurs niveaux les sociétés grecques ont connues et qui, après l'écroulement des royaumes mycéniens, les ont conduites à l'avènement de la cité — État, à la *polis*. A cet égard on doit souligner les affinités entre un homme comme Thalès et son contemporain d'Athènes, Solon, poète et législateur. Tous les deux figurent parmi ces Sept Sages, qui, aux yeux des Grecs, incarnent la première espèce de *sophia* qui soit apparue au milieu des hommes : sagesse toute pénétrée de réflexion morale et de préoccupations politiques. Cette sagesse tend à définir les fondements d'un nouvel ordre humain qui substituerait au pouvoir absolu du monarque ou aux prérogatives d'une petite minorité une loi écrite, publique, commune, égale pour tous. De Solon à Clisthène, la cité prend ainsi, au cours du VII^e siècle, la forme d'un cosmos circulaire, centré sur l'*agora*, la place publique, et où chaque citoyen, semblable à tous les autres, tour à tour obéissant et commandant, devra successivement suivant l'ordre du temps occuper et céder toutes les positions symétriques qui composent l'espace civique. C'est cette image d'un monde social réglé par l'*isonomie*, l'égalité par rapport à la loi, que nous trouvons, chez Anaximandre, projetée sur l'univers physique. Les anciennes théogonies étaient intégrées à des mythes de souveraineté enracinés dans des rituels royaux. Le nouveau modèle du monde qu'élaboraient les physiciens de Milet est solidaire, dans sa positivité, sa conception d'un ordre égalitaire, son cadre géométrique, des formes institutionnelles et des structures mentales propres à la *polis*.

« S'étonner, déclare le Socrate du *Théétète*, la philosophie n'a pas d'autre origine¹. » S'étonner se dit *thaumazen*, et ce terme, parce qu'il témoigne du renversement qu'effectue par rapport au mythe l'enquête des Milésiens, les établit au point même où la philosophie s'origine. Dans le mythe, *thauma* c'est « le merveilleux »; l'effet de stupeur qu'il provoque est le signe de la présence en lui du surnaturel. Pour les Milésiens l'étrangeté d'un phénomène, au lieu d'imposer le sentiment du divin, le propose à l'esprit en forme de problème. L'insolite ne fascine plus, il mobilise l'intelligence. De vénération muette, l'étonnement s'est fait interrogation, questionnement. Lorsqu'au terme de l'enquête le *thauma* a été réintégré dans l'ordinaire de la nature, il ne reste de merveilleux que l'ingéniosité de la solution proposée. Ce changement d'attitude entraîne toute une série de conséquences. Pour atteindre son but, un discours explicatif doit être exposé : non

1. PLATON. *Théétète*, 155 d; cf. ARISTOTE. *Métaphysique*, 982 b 13. « Ce fut l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »

seulement énoncé sous une forme et en des termes permettant de le bien comprendre, mais encore livré à une publicité entière, placé sous le regard de tous, de la même façon que, dans la cité, la rédaction des lois en fait pour chaque citoyen un bien commun également partagé. Arrachée au secret, la *theoria* du physicien devient ainsi l'objet d'un débat; elle est mise en demeure de se justifier; il lui faut rendre compte de ce qu'elle affirme, se prêter à critique et à controverse. Les règles du jeu politique — la libre discussion, le débat contradictoire, l'affrontement des argumentations contraires — s'imposent dès lors comme règles du jeu intellectuel. A côté de la révélation religieuse qui, dans la forme du mystère, reste l'apanage d'un cercle restreint d'initiés, à côté aussi de la foule des croyances communes que tout le monde partage sans que personne ne s'interroge à leur sujet, une notion nouvelle de la vérité prend corps et s'affirme : vérité ouverte, accessible à tous et qui fonde sur sa propre force démonstrative ses critères de validité.

La voie ainsi dégagée par les Milésiens débouche cependant sur un autre horizon que le leur. Après eux, en rupture avec eux, s'instaura un mode de réflexion dont les exigences et les ambitions vont bien au-delà de leur entreprise. Appelée à comparaître au tribunal du *logos*, de la raison démonstrative, tout l'appareil de notions sur lequel les physiciens assuraient leur enquête : la nature, la genèse, le changement, l'émergence du multiple et du mobile à partir d'un élément unique et permanent — se trouve dénoncé comme illusoire et inconsistent. Au début du *ve* siècle, divers courants de pensée surgissent qui, prolongeant les Milésiens et les contredisant aussi bien, viennent les « épauler » pour constituer comme l'autre versant de l'arc sur lequel la philosophie va appuyer son édifice : face à la pleine positivité des physiciens d'Ionie, s'affirme l'idéal d'une entière et parfaite intelligibilité. Pour que le discours humain sur la nature ne s'effondre pas, ruiné de l'intérieur à la façon des anciens mythes¹, il ne suffit pas que les dieux aient été laissés à la porte; il faut encore que le raisonnement soit tout entier transparent à lui-même, qu'il ne comporte pas la moindre incohérence, l'ombre d'une contradiction interne. C'est la rigueur formelle de la démonstration, son identité à soi dans toutes ses parties, sa congruence jusque dans ses implications les plus lointaines, qui établissent sa valeur de vérité, et non son apparent accord avec les données naturelles, c'est-à-dire, à la fin du compte, ces pseudo-évidences sensibles, toujours flottantes et incertaines, relatives et contradictoires.

1. Cf. PLATON : *Philèbe*, 14 a : « Comme si notre thèse [*logos*] se perdait anéantie à la façon d'une fable [*muthos*] et que nous ne puissions nous en sortir qu'au prix de quelque absurdité dans le raisonnement [*alogia*]. »

L'effort pour construire des chaînes de propositions qui se commandent si nécessairement que chacune implique toutes les autres, revêt dans le cours du *ve* siècle des aspects multiples. Parménide lui donne d'emblée sa forme extrême en dégagant avec une rigueur sans compromis les assises du concept d'être. Les impératifs logiques de la pensée font s'évanouir l'illusion que la multiplicité des êtres aurait pu être produite par une quelconque genèse. L'être exclut la génération. D'où l'être pourrait-il avoir été engendré? Si c'est de lui-même, il n'y a pas eu génération. Si c'est du non-être, on aboutit à des conséquences contradictoires : avant la génération, ce que nous appelons être était alors du non-être. De l'être, on ne peut donc ni dire ni penser qu'il est devenu, mais seulement qu'il est. La vérité de cette proposition n'est pas constatée empiriquement; au contraire, en dépit de l'apparence du mouvement, du changement, de la dispersion des choses dans l'espace, de leur diversité au cours du temps, son évidence s'impose absolument à l'esprit au terme d'une démonstration indirecte, faisant apparaître que l'énoncé contraire est logiquement impossible. Commandée du dedans par cet ordre démonstratif, la pensée n'a pas d'autre objet que ce qui lui appartient en propre, le *logos*, l'intelligible.

Les progrès des mathématiques, que l'orientation géométrique des Milésiens avait conduites à privilégier l'étude des figures, confèrent à cette recherche de l'intelligibilité par la rigueur démonstrative une solidité et une précision exemplaires. Telle qu'elle se présente dans les *Éléments* d'Euclide, la géométrie prend ainsi, par son caractère apodictique¹, valeur de modèle pour la pensée vraie. Si cette discipline peut prendre la forme d'un corps de propositions entièrement et exactement déduites d'un nombre restreint de postulats et d'axiomes, c'est qu'elle ne vise pas les réalités concrètes ni même ces figures que le géomètre donne à voir au cours de sa démonstration. Elle porte sur de purs concepts, qu'elle définit elle-même, et dont l'idéalité, c'est-à-dire, pour reprendre la formule de Maurice Caveing, la perfection, l'objectivité, la pleine intelligibilité, est liée à leur non-appartenance au monde sensible.

Ainsi se reconstitue, derrière la nature et au-delà des apparences, un arrière-plan invisible, une réalité plus vraie, secrète et cachée, que le philosophe se donne pour tâche d'atteindre et dont il fait l'objet propre de sa méditation. En se réclamant de cet être invisible contre le visible, de l'authentique contre l'illusoire, du permanent contre le fugace, de l'assuré contre l'incertain, la philosophie prend, à sa façon, la relève de la pensée religieuse. Elle se situe dans le cadre même que la religion avait constitué quand, posant au-delà du monde de la nature les puissances sacrées qui, dans l'invisible, en assurent le fondement, elle

1 Apodictique : démonstratif

établiait un complet contraste entre les dieux et les hommes, les immortels et les mortels, la plénitude de l'être et les limitations d'une existence fugace, vaine, fantomatique. Cependant, jusque dans cette commune aspiration à dépasser le plan des simples apparences pour accéder aux principes cachés qui les confortent et les soutiennent, la philosophie s'oppose à la religion. Certes, la vérité que le philosophe a le privilège d'atteindre et de révéler est secrète, dissimulée pour le commun dans l'invisible; sa transmission, par l'enseignement du maître au disciple, conserve à certains égards le caractère d'une initiation. Mais la philosophie porte le mystère sur la place. Elle n'en fait plus l'enjeu d'une vision ineffable, mais l'objet d'une enquête en plein jour. A travers le libre dialogue, le débat argumenté, ou l'énoncé didactique, le mystère se transmue en un savoir dont la vocation est d'être universellement partagé. L'être authentique auquel s'attache le philosophe apparaît ainsi comme le contraire autant que l'héritier du surnaturel mythique; l'objet du *logos*, c'est la rationalité elle-même, l'ordre qui préside à la déduction, le principe d'identité dont toute connaissance véritable tire sa légitimité. Chez les physiciens de Milet, l'exigence nouvelle de positivité était du premier coup portée à l'absolu dans le concept de *physis*; chez Parménide et ses successeurs éléates, l'exigence nouvelle d'intelligibilité est portée à l'absolu dans le concept de *l'être*, un, immuable, identique. Entre ces deux exigences qui d'une certaine façon se conjuguent, d'une certaine façon se combattent, mais qui marquent également l'une et l'autre une rupture décisive avec le mythe, la pensée rationnelle s'engage, système après système, dans une dialectique dont le mouvement engendre l'histoire de la philosophie grecque.

Bibliographie

- Les principaux thèmes de cette étude sur les origines de la philosophie ont été développés dans deux ouvrages de J.-P. VERNANT :
- Les *Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, 3^e éd., 1975; *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, 7^e éd., 1980, t. II, p. 95-124.
- On consultera d'autre part :
- BURNET, J. : *Early Greek Philosophy*, Londres, 3^e éd., 1920; trad. franç. : *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919.
- CASERTANO, G. : *La Nascita della Filosofia vista dai Greci*, Naples, 1977.
- CAVEING, M. : « Les mathématiques dans la culture classique de la Grèce d'après les recherches récentes », *Revue de synthèse*, janvier-juin 1979, p. 37-47.
- CORNFOR, F. M. : *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Londres, 1912; *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical thought*, Cambridge, 1952.

- GARNET, L. : « Les origines de la philosophie », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 415-430.
- LLOYD, G. E. R. : *Les Débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, traduit de l'anglais par J. Brunschwig, Paris, Maspero, 1974.
- SCHUHL, P. M. : *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, 2^e éd., 1948.
- THOMSON, G. : *Studies in Ancient Greek Society*, II, *The First Philosophers*, London, 1955; trad. franç. : *Les Premiers Philosophes*, Paris, Ed. Sociales, 1973.