

345 P. 1/2
TANNERY, P.
1882

HISTOIRE DU CONCEPT DE L'INFINI

AU VI^e SIÈCLE AVANT J.-C.

I

UNE THÈSE DE PYTHAGORE.

Dans mon étude sur Anaximandre ¹, j'ai cherché à établir, d'après Gustav Teichmüller, que, vers le milieu du VI^e siècle avant J.-C. le premier « physiologue », se représentant d'une part la totalité de la matière comme soumise au mouvement de la révolution diurne, et, d'un autre côté, ne possédant en aucune façon la notion du vide absolu, ne pouvait point concevoir comme infinis, ni la matière, ni l'espace. Mais, en même temps, j'ai essayé de prouver aussi, toujours d'accord avec Teichmüller, que la qualification d'*ἄπειρον*, donnée par Anaximandre à son élément primordial, ne doit pas être regardée comme simplement métaphorique; qu'au contraire il lui attribuait un sens relativement précis et exprimait ainsi l'absence de limitation non pas externe, mais bien interne, c'est-à-dire, dans notre langage moderne, l'unité et la continuité de cet élément.

J'ai fait au reste allusion à la persistance de ce sens du terme *ἄπειρον* dans l'antiquité, spécialement au sein de l'école pythagoricienne, et il est clair que si l'on veut poursuivre l'histoire de l'origine, de la constitution et des variations du concept de l'infini à partir d'Anaximandre, l'on se trouve tout d'abord, chronologiquement, en face de son contemporain Pythagore.

Toutefois, une difficulté se présente immédiatement; on admet en général que les doctrines pythagoriciennes sont restées longtemps secrètes et n'ont été divulguées que lors de la publication des écrits de Philolaos, vers le commencement du IV^e siècle avant J.-C. Une doctrine secrète ne pouvant avoir aucune influence sur l'élaboration extérieure des concepts, subissant au contraire nécessairement le contre coup de cette élaboration, ne vaudrait-il pas mieux en retarder l'examen jusqu'à l'étude de l'époque où elle a été révélée?

Il en serait ainsi certainement, si la légende du mystère gardé sur

les dogmes de l'école devait être acceptée sans réserves. Mais il est au contraire facile d'établir que le mystère en question n'a jamais concerné que certains points particuliers, tandis que, pour l'ensemble de tout le reste, les opinions de Pythagore ont été, dès le premier jour, publiées par lui-même et par ses disciples immédiats, sinon dans des écrits, au moins verbalement.

S'il est constant qu'Héraclite vivait au temps de Darius, c'est-à-dire vers la fin du VI^e siècle et le commencement du V^e, il y a, dans la façon dont il parle de Pythagore et de Xénophane ¹, une preuve de la rapidité avec laquelle les opinions philosophiques se transmettaient à cette époque, dans tous les pays de langue hellène. On peut aussi en conclure, au moins à titre de présomption très forte, que c'était du vivant même de Pythagore que Xénophane dirigeait ses railleries contre la croyance du Samien à la métempsycose ².

Si, d'autre part, nous voyons le poète de Colophon, tout en affirmant l'univers comme conscient, voyant et entendant, nier qu'on doive lui attribuer la respiration, il est impossible de méconnaître, dans cette négation, une polémique dirigée contre une doctrine contemporaine. Lorsque, un siècle et demi plus tard, nous rencontrons la même négation dans le *Timée* de Platon ³, nous ne pouvons guère douter qu'elle n'y concerne une opinion nettement attribuée par Aristote aux Pythagoriciens. En tout cas, on ne retrouve cette opinion de la respiration du cosmos chez aucun « physiologue », sauf peut-être Diogène d'Apollonie ⁴; incontestablement postérieure à Xénophane.

Son rejet formel par ce dernier permet donc de constater qu'il s'agit là d'une doctrine remontant jusqu'à Pythagore lui-même et d'ailleurs publiquement professée par lui. Reste à savoir jusqu'à quel point nous pouvons en dire autant pour la formule de cette doctrine telle que nous la trouvons dans Aristote ⁵.

« Les Pythagoriciens admettent l'existence du vide (*κένον*); ils disent qu'il pénètre dans le ciel en tant que celui-ci respire le souffle (*πνεύμα*) infini, et que c'est ce vide qui délimite les choses: »

Les règles de la critique historique la plus sévère ne peuvent en pareil cas exiger que de faire le départ de ce qui dans le texte pourrait faire partie des points dont l'école a fait mystère à l'origine, ou bien témoignerait d'une élaboration postérieure à Pythagore. Ainsi nous pourrions suspecter, d'une part, toute trace de ce symbolisme

1. Diogène Laërce, VIII, 6, et IX, 1. — Héraclite fr., Mullach, 14 et 15.

2. Diogène Laërce, VIII, 36. — Xenoph. fr., Mullach, 18.

3. Diogène Laërce, IX, 19: «ὅλον δὲ ὁρᾷ, καὶ ὅλον ἀρούει, καὶ μέντοι ἀναπνεῖν.

4. Plato, *Tim.*, 33, c.

5. Ed. Zeller ne l'admet pas, I, p. 229, note 5, traduction Boutroux.

6. *Phys.*, IV, vi, 7.

1. *Revue philosophique*, mai 1882, p. 512-517.

HISTOIRE DU CONCEPT DE L'INFINI

AU VI^e SIÈCLE AVANT J.-C.

I

UNE THÈSE DE PYTHAGORE.

Dans mon étude sur Anaximandre ¹, j'ai cherché à établir, d'après Gustav Teichmüller, que, vers le milieu du VI^e siècle avant J.-C. le premier « physiologue », se représentant d'une part la totalité de la matière comme soumise au mouvement de la révolution diurne, et, d'un autre côté, ne possédant en aucune façon la notion du vide absolu, ne pouvait point concevoir comme infinis, ni la matière, ni l'espace. Mais, en même temps, j'ai essayé de prouver aussi, toujours d'accord avec Teichmüller, que la qualification d'*ἄπειρον*, donnée par Anaximandre à son élément primordial, ne doit pas être regardée comme simplement métaphorique; qu'au contraire il lui attribuait un sens relativement précis et exprimait ainsi l'absence de limitation non pas externe, mais bien interne, c'est-à-dire, dans notre langage moderne, l'*unité* et la *continuité* de cet élément.

J'ai fait au reste allusion à la persistance de ce sens du terme *ἄπειρον* dans l'antiquité, spécialement au sein de l'école pythagoricienne, et il est clair que si l'on veut poursuivre l'histoire de l'origine, de la constitution et des variations du concept de l'infini à partir d'Anaximandre, l'on se trouve tout d'abord, chronologiquement, en face de son contemporain Pythagore.

Toutefois, une difficulté se présente immédiatement; on admet en général que les doctrines pythagoriciennes sont restées longtemps secrètes et n'ont été divulguées que lors de la publication des écrits de Philolaos, vers le commencement du IV^e siècle avant J.-C. Une doctrine secrète ne pouvant avoir aucune influence sur l'élaboration extérieure des concepts, subissant au contraire nécessairement le contre coup de cette élaboration, ne vaudrait-il pas mieux en retarder l'examen jusqu'à l'étude de l'époque où elle a été révélée?

Il en serait ainsi certainement, si la légende du mystère gardé sur

1. *Revue philosophique*, mai 1882, p. 512-517.

les dogmes de l'école devait être acceptée sans réserves. Mais il est au contraire facile d'établir que le mystère en question n'a jamais concerné que certains points particuliers, tandis que, pour l'ensemble de tout le reste, les opinions de Pythagore ont été, dès le premier jour, publiées par lui-même et par ses disciples immédiats, sinon dans des écrits, au moins verbalement.

S'il est constant qu'Héraclite vivait au temps de Darius, c'est-à-dire vers la fin du VI^e siècle et le commencement du V^e, il y a, dans la façon dont il parle de Pythagore et de Xénophane ¹, une preuve de la rapidité avec laquelle les opinions philosophiques se transmettaient à cette époque, dans tous les pays de langue hellène. On peut aussi en conclure, au moins à titre de présomption très forte, que c'était du vivant même de Pythagore que Xénophane dirigeait ses railleries contre la croyance du Samien à la métempsycose ².

Si, d'autre part, nous voyons le poète de Colophon, tout en affirmant l'univers comme conscient, voyant et entendant, nier qu'on doive lui attribuer la respiration, il est impossible de méconnaître, dans cette négation, une polémique dirigée contre une doctrine contemporaine. Lorsque, un siècle et demi plus tard, nous rencontrons la même négation dans le *Timée* de Platon ³, nous ne pouvons guère douter qu'elle n'y concerne une opinion nettement attribuée par Aristote aux Pythagoriciens. En tout cas, on ne retrouve cette opinion de la respiration du cosmos chez aucun « physiologue », sauf peut-être Diogène d'Apollonie ⁴, incontestablement postérieur à Xénophane.

Son rejet formel par ce dernier permet donc de constater qu'il s'agit là d'une doctrine remontant jusqu'à Pythagore lui-même et d'ailleurs publiquement professée par lui. Reste à savoir jusqu'à quel point nous pouvons en dire autant pour la formule de cette doctrine telle que nous la trouvons dans Aristote ⁵.

« Les Pythagoriciens admettent l'existence du vide (κένον) ; ils disent qu'il pénètre dans le ciel en tant que celui-ci respire le souffle (πνεύμα) infini, et que c'est ce vide qui délimite les choses. »

Les règles de la critique historique la plus sévère ne peuvent en pareil cas exiger que de faire le départ de ce qui dans le texte pourrait faire partie des points dont l'école a fait mystère à l'origine, ou bien témoignerait d'une élaboration postérieure à Pythagore. Ainsi nous pourrions suspecter, d'une part, toute trace de ce symbolisme

1. Diogène Laërce, VIII, 6, et IX, 1. — Heracliti fr., Mullach, 14 et 15.

2. Diogène Laërce, VIII, 36. — Xenoph. fr., Mullach, 18.

3. Diogène Laërce, IX, 19 : "Ὀλον δὲ ὄραν, καὶ ὄλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

4. Plato, *Tim.*, 33, c.

5. Ed. Zeller ne l'admet pas, I, p. 269, note 5, traduction Boutroux.

6. *Phys.*, IV, vi, 7.

mystique dont les disciples du Samien abusèrent à l'exemple de leur maître, et dont les fragments authentiques de Philolaos renferment des détails encore inexpliqués¹; d'un autre côté, par exemple, ce qui se rattacherait au système astronomique de ce dernier pythagoricien, ou encore à la théorie qui fait des nombres l'essence des choses; car cette théorie est nécessairement postérieure à la formation du concept de l'essence, qui ne commence à apparaître que dans Xénophane.

Mais ici, dans le passage cité d'Aristote, comme dans tous les textes relatifs à la respiration du cosmos suivant les pythagoriciens², il n'y a rien de semblable; on ne peut y reconnaître qu'une physique grossière et des concepts concrets; le tout porte en soi-même la marque assurée de son antiquité.

En premier lieu, le terme de *vide* ne doit pas faire illusion; la notion du vide absolu n'est pas antérieure aux atomistes. Il ne s'agit ici que du vide apparent, c'est-à-dire, pour les anciens, l'air. Que les Pythagoriciens se rendissent au reste compte de la matérialité de ce prétendu vide, c'est ce que témoigne suffisamment le synonyme de πνεύμα qui lui est appliqué.

Il faut remarquer d'autre part qu'on applique souvent et trop exclusivement cette doctrine de la respiration du cosmos à l'attraction qui, lors de la genèse du monde, se serait produite d'une partie de l'infini dans le sein de l'Un. Je ne veux point discuter pour le moment si cette croyance à une genèse réelle du monde est authentiquement pythagoricienne, comme le prétend Aristote, non pas sur des témoignages formels, mais d'après des déductions qui lui sont propres. Il n'en est pas moins certain que tous les textes représentent cette respiration comme un acte qui a lieu présentement; il est même établi qu'à l'inspiration il faut joindre l'expiration, absolument comme pour les êtres vivants. Nous sommes donc en présence d'un anthromorphisme certainement bien peu digne d'un contemporain de Platon ou de Socrate, et nous nous trouvons d'autant plus justifiés à faire remonter toute la formule à Pythagore lui-même.

L'infini du Maître apparaît ainsi comme tout à fait analogue, au point de vue matériel, à celui d'Anaximandre, sauf en ce qu'il ne forme point exclusivement la substance du cosmos. On ne peut guère mettre en doute que Pythagore se représentât ce cosmos sous la forme d'une sphère limitée, et il est à peu près certain qu'il lui attribuait le mouvement de révolution diurne dont la négation, dans le

1. Proclus ad *Euclid. Elem.*, v. Philolai fr., 17, Mullach.

2. Plut., *De plac. phil.*, II, 9. — Galien, c. 41. — Stobée, I, 380.

sein de l'école, ne doit pas être reculée au delà de Philolaos. Mais, à la différence du « physiologue » milésien, le géomètre de Samos a la notion précise de l'infinitude de l'espace, qu'au delà du ciel il remplit du πνεύμα sans limites. C'est au moins ainsi que l'entend Aristote, et ici aucune difficulté ne peut être élevée contre son témoignage, puisqu'il est clair que Pythagore, avec son système dualistique, n'avait plus à attribuer à la matière infinie le mouvement de révolution diurne, ainsi que l'avait fait Anaximandre.

Mais ce n'est là qu'une face du concept de l'ἄπειρον. Il en est une autre à laquelle l'école semble s'être attachée davantage et qui concerne le rôle de l'« infini » dans l'intérieur du cosmos. Il y délimite les choses et réciproquement s'y trouve délimité par elles. Ainsi il y est opposé au πέρας, c'est-à-dire, matériellement parlant, l'air est opposé à l'élément qui donne de la consistance et de la solidité aux êtres ; géométriquement parlant, l'espace non figuré est opposé à la figure, au point, à la ligne, à la surface qui lui donnent des déterminations.

Ici, nous retombons sur la face du concept qu'Anaximandre avait seule envisagée ; toutefois elle semble maintenant précisée par le rapprochement des notions géométriques. Si nous observons, d'autre part, que, dans l'école, le caractère de la divisibilité indéfinie de l'ἄπειρον a été mis en relief notamment par son assimilation au nombre pair, nous reconnaitrons que c'est de ce côté que s'est formé ultérieurement le concept de l'infiniment petit. Mais je ne me propose pas d'étudier aujourd'hui cette élaboration. Je me bornerai donc à conclure :

1° C'est à Pythagore que remonte l'origine du concept scientifique de l'espace, en tant que continu d'une part, illimité de l'autre.

2° La double face de ce concept était désignée par lui au moyen d'un terme unique, ἄπειρον.

3° Il n'a point dégagé le concept de l'espace absolu, et son ἄπειρον — vide apparent — était pour lui une matière assimilable à l'air.

II

LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE

Les conclusions qui précèdent ne doivent nullement faire penser que, pour compléter le concept de l'espace infini, il ne restait plus, dès la fin du VI^e siècle, qu'à constituer la notion du vide absolu.

Philosophiquement parlant, comme le dit Teichmüller, un concept n'existe que lorsqu'il est appliqué, lorsque sa forme entraîne des déductions nécessaires ; or nous n'apercevons, à la date où nous sommes, rien de semblable pour le concept qui nous occupe, si l'on fait abstraction de son intervention en géométrie pour la théorie des parallèles, sans aucun doute d'ailleurs connue de Pythagore.

La nécessité logique, *subjective*, de concevoir comme infini l'espace en tant que support des spéculations géométriques, était certainement évidente dès cette époque. Mais il restait à savoir si cette nécessité avait une valeur *objective*, si elle s'appliquait à l'espace physique, alors conçu comme lieu de la matière.

Certes la question n'existait probablement pas pour Pythagore, car de son temps les concepts du subjectif et de l'objectif ne pouvaient même point être soupçonnés. Mais, avant un demi-siècle, l'infinitude de la matière et de l'espace va être résolument niée par Parménide, et cette thèse, qui constitue l'originalité principale de ce grand penseur, sera adoptée par Aristote, jouera un rôle prépondérant dans les doctrines de l'antiquité, régnera sur les écoles du moyen âge, et ne succombera que lorsque les démonstrations de l'astronomie auront brisé le cercle où l'imagination humaine restait emprisonnée.

C'est évidemment du moment où, la thèse de Parménide étant posée, l'antithèse fut soutenue contre elle, vers le milieu du ve siècle, que l'on peut considérer le concept de l'infini, non pas, bien entendu, comme absolument élucidé, mais comme constitué intégralement. Il est donc tel chez Mélissus, chez Anaxagore, plus tard chez les atomistes. Au reste, l'école de Pythagore resta fidèle à la doctrine de l'infinitude, et c'est à Archytas ¹ que l'on doit le célèbre argument de l'homme à l'extrémité du ciel des fixes et étendant la main au dehors. Mais alors la notion du vide a été introduite, et Archytas ne se prononce pas entre l'existence d'une matière extérieure ou simplement celle d'un lieu.

Pour rechercher au reste quel est le véritable caractère, quels sont les fondements réels de la thèse de Parménide, il est essentiel de bien remarquer qu'à cette étape de la pensée humaine il ne s'agissait ni du subjectif ni de l'objectif, — c'est seulement de notre point de vue moderne que la question se trouve ainsi envisagée, — mais uniquement de la façon dont on devait se représenter l'univers.

Il est clair qu'Anaximandre, posant le principe de l'unité pour l'ensemble des choses, employant le terme ambigu d'*ἄπειρον*, et

1. Simplicius in *Arist. Phys.*, f. 108, a.

attribuant à l'univers, conformément aux apparences, le mouvement de la révolution diurne, avait soulevé une antinomie. Tant que la notion du vide absolu, d'ailleurs nécessairement dualistique, n'avait point été constituée, trois solutions seulement étaient possible^s pour cette antinomie, par la négation de chacun des trois attributs que le Milésien avait réunis.

Ou bien on pouvait nier l'universalité du mouvement et par suite constituer une théorie dualistique. C'est ce qu'avait fait Pythagore, comme nous l'avons vu ; c'est ce que firent la plupart des « physio-logues », notamment Diogène d'Apollonie, et, sous une forme toute spéciale, Anaxagore de Clazomène.

Ou bien on pouvait nier la réalité de la révolution apparente ; cette thèse fut soutenue sous trois modes essentiellement différents, par Xénophane, par Mélissus et par Philolaos.

Ou bien enfin on pouvait nier l'infinitude ; c'est ce que firent Parménide et Empédocle. Pour le second, la négation, sous le voile des formules poétiques, est assez obscure pour qu'Aristote s'y soit mépris, et le sage d'Agrigente se laisse d'ailleurs aller à employer le terme ἀπείρονα dans un sens aussi vague que le fait Homère. Mais Parménide développe au contraire sa thèse avec précision et en tire les conséquences inéluctables.

L'apparence justifie la conception générale d'Anaximandre ; cependant, un mouvement de révolution à l'infini étant impossible, le monde est nécessairement fini. Peut-il y avoir un au delà ? Parménide, s'en tenant à l'unité de l'être avec Anaximandre, n'eût pu concevoir cet au delà que comme le vide absolu, l'espace sans matière. Mais cette notion, il la rejette comme impossible ; c'est le non-être, qui ne peut être en aucune façon. Donc le monde est fini, et il n'y a absolument rien au dehors. Maintenant, comme un mouvement de révolution d'une sphère n'est concevable que s'il y a quelque chose au dehors à quoi ce mouvement puisse être rapporté, il s'ensuit que la révolution apparente de l'univers, c'est-à-dire le point de départ même du raisonnement, est logiquement impossible et ne peut être qu'une illusion. Ainsi il y a un désaccord manifeste entre les conclusions de la raison et les données que fournissent les sens ; il y a un abîme que l'on ne peut espérer combler, car ce sont là deux domaines essentiellement distincts, que Parménide assigne à la vérité et à l'opinion.

Telle est l'essence du système de l'Eléate ; il me semble, du moins, absolument illusoire de prétendre y découvrir autre chose que ces notions et concepts relativement simples et suffisamment élaborés avant lui. Sa puissance déductive n'en [est] pas moins remarquable

pour être limitée dans un champ plus restreint, et l'influence considérable qu'il exerça sur le développement ultérieur de la pensée hellène n'en est pas moins justifiée.

Mélistus paraît être arrivé à la même conclusion finale, le caractère illusoire de la révolution apparente de l'univers, mais en admettant l'infinitude de l'univers, ce qui simplifiait singulièrement ses déductions et par suite en diminuait évidemment l'importance. Il ne semble pas plus que Parménide avoir essayé de montrer comment l'illusion pouvait se produire. A tous deux, il parut suffisant de la constater.

On sait comment, après eux, Philolaos résolut le problème qu'ils déclaraient insoluble, et qui d'ailleurs n'avait nullement pour lui le même caractère que pour eux, puisque, comme pythagoricien, il suivait une doctrine dualistique. On sait aussi que la part de vérité que contenait son hypothèse scientifique fut aussi impuissante que la doctrine critique des Eléates à triompher des apparences qui font croire à la réalité de la révolution diurne de la sphère étoilée.

Mais, bien avant Philolaos, un contemporain d'Anaximandre et de Pythagore avait le premier nié cette révolution, et lui aussi, cherché à expliquer autrement les phénomènes célestes. C'est à ce penseur que sera consacrée la fin de cette étude.

Les tentatives grossières de Xénophane en physique ne dépassent guère, comme valeur scientifique, les mythes théogoniques auxquels il prétendait substituer ses explications. Mais le fait même de les avoir essayées marque un abîme entre lui et Parménide. Il n'y a pas moins de différence dans le langage de ces deux poètes sur la vérité et l'opinion. Le Colophonien est un sceptique, qui désespère de saisir l'absolue vérité ; l'Eléate se présente comme muni d'un critérium décisif.

La tradition qui rattache leurs opinions et que mentionne déjà Aristote est au reste aussi insoutenable dans les détails que pour le fond ; Parménide a probablement connu les poésies de Xénophane, mais il ne lui a emprunté aucune de ses thèses. Il est d'ailleurs chronologiquement impossible qu'il l'ait connu personnellement.

D'après le témoignage précis de Platon ¹, Socrate, qui naquit en 469 avant Jésus-Christ, a vu Parménide âgé de soixante-cinq ans. On ne peut donc faire naître ce dernier que vers 514, à quelques années près en plus ou en moins. Pour Xénophane, au contraire, d'après Apollodore d'Athènes ², de qui proviennent en général les

1. *Parmenid.*, p. 127, A. — *Sophist.*, p. 217, C. — *Theæt.*, p. 183, E.

2. *Clem. Alex., Strom.*, I, p. 301, C.

renseignements précis et dignes de foi sur les dates de la vie des anciens philosophes, la naissance remonte à la quarantième olympiade, c'est-à-dire au plus tard à 616 avant Jésus-Christ.

À la vérité, suivant Clément d'Alexandrie ¹, un historien dont ici l'autorité serait considérable, Timée, aurait fait vivre Xénophane jusqu'aux temps d'Hiéron (tyran de Syracuse à partir de 474) et d'Epicharme. Mais il est facile de reconnaître l'origine d'une méprise insoutenable en présence de l'irrécusable témoignage d'Héraclite. Timée a dû seulement : 1° rapporter une anecdote conservée par Plutarque (*Reg. apophth. Hier.*), c'est-à-dire un mot d'Hiéron sur des vers de Xénophane récités devant lui ; 2° parler des attaques, déjà mentionnées par Aristote ², du poète comique Epicharme contre le scepticisme du Colophonien. On aura conclu que Timée donnait Xénophane comme vivant encore, du récit que l'historien consacrait à des faits prouvant seulement la popularité dont jouirent les œuvres du fils d'Orthomène, longtemps encore après sa mort.

Quant aux autres assertions qui font vivre Xénophane au ^ve siècle avant Jésus-Christ, ou bien ce sont de purs anachronismes, dus à des auteurs qui ne méritent aucune confiance, comme celui d'Hermippe ³, mettant Empédocle en rapport avec Xénophane, ou bien il y a probablement eu, comme chez Lucien ⁴, confusion avec une autre poète du même nom, auteur d'iambes, né à Lesbos, et fils de Dexinus.

III

XÉNOPHANE, POÈTE

Avant d'exposer les opinions du Colophonien, il ne sera pas inutile de s'étendre quelque peu sur sa personnalité ; d'ordinaire, en effet, on le regarde trop comme un véritable philosophe, et l'on se dispose mal ainsi à bien juger le caractère de sa pensée.

Jadis puissante et au premier rang des cités ioniennes sur la côte de l'Asie Mineure, Colophon, déchirée par les discordes civiles, avait vu déchoir sa splendeur, et, lorsque Xénophane y naquit, elle était,

1. Clem. Alex., *l. c.*

2. *Métaph.*, III, 5 (11).

3. Diog. Laert., VIII, 56, et IX, 20.

4. Longæv., 20.

depuis près de soixante ans déjà, tombée, la première de toutes ses sœurs, sous la domination des Lydiens ¹. Mais cet assujettissement, qui se réduisait à l'imposition d'un tribut, n'avait fait que diminuer son opulence, et elle demeurait un foyer de poésie, où, à cette date, brillait notamment l'élégiaque Mimnerme.

Poète aussi, poète avant tout, devait être Xénophane. Sans fortune, ses vers lui furent un gagne-pain, et dès vingt-cinq ans il adoptait la vie errante du rapsode et du trouvère. Presque centenaire ², il la menait encore, et il atteignit ainsi le temps du règne de Darius, c'est-à-dire au moins l'année 521 avant Jésus-Christ ³.

Si ses voyages l'entraînaient sans doute partout où il pouvait espérer un bon accueil, il ne s'expatria définitivement de l'Ionie que lorsque les Perses ⁴ vinrent faire peser plus durement le joug de la servitude sur les Hellènes de l'Asie Mineure. A cette époque, Thalès et Anaximandre étaient morts l'un et l'autre. Pythagore, déjà entouré de disciples à Samos, allait bientôt, lui aussi, partir pour la Grande Grèce. Xénophane, d'abord réfugié en Sicile, put donc être témoin des rapides progrès de l'institut pythagorique dans les cités doriennes de l'Italie, alors que lui-même, en relation avec les Phocéens fondateurs d'Elée, chantait l'épopée de leurs aventures, comme il avait déjà chanté jadis la naissance de sa propre patrie ⁵.

Dans sa longue carrière, le poète de Colophon dut composer une quantité considérable de vers, sur tous les mètres et sur tous les tons. Une très grande partie de ses chants eut d'ailleurs le caractère fugitif de l'élégie, et quoique toute l'antiquité paraisse admettre qu'il a fourni le prototype, sinon le modèle, des poèmes philosophiques de Parménide et d'Empédocle, nous ignorons de fait si les fragments en hexamètres d'un caractère didactique qui nous ont été conservés comme de Xénophane ont jamais appartenu à un seul et même ensemble, ou si, au contraire, ils n'ont point été tirés d'œuvres distinctes, composées à des dates éloignées, s'ils n'ont notamment pas fait partie, soit tous, soit au moins quelques uns, des *Parodies* et des *Silles* ⁶, où il déployait sa verve ironique et que devait plus tard imiter le sceptique Timon de Phlonte.

Tout poète vraiment digne de ce nom a, plus ou moins consciemment, élaboré un fonds d'opinions religieuses, philosophiques, morales, qui se font jour dans ses œuvres et en constituent la véritable

1. Hérodote., I, 14.

2. Xenophan. fr., 24 (Mullach), éd. Didot.

3. Apollod. apud Clem. Alex., l. c.

4. Xenophan. fr., 17.

5. Diog. Laert., IX, 20.

6. Athénée, II. p. 54, E. — Strabo, XIV, 28.

unité. Peut-être plus qu'un autre, Xénophane a donné en détail les formules de ses opinions, mais il n'est point prouvé qu'il les ait coordonnées dans une œuvre spéciale, dans un testament de sa pensée. Si d'ailleurs ceux surtout de ses vers où éclatait le plus la singularité de ses croyances se répandirent rapidement et jouirent d'une longue popularité, qu'attestent, outre les témoignages que nous avons vus, des vers d'Empédocle ¹, Xénophane, en tant que penseur, resta isolé. Il ne forma pas plus de disciples qu'il n'avait eu de maîtres.

Au reste, il n'a rien d'un chef d'école. La dominante de son caractère ressemble beaucoup à ce qu'on appelle *humour* chez les modernes. Je l'ai qualifié plus haut de sceptique; l'expression est inexacte en ce qu'elle implique un système réfléchi et conscient. Xénophane est bien plutôt un douteur et un railleur; sa moquerie, tantôt acérée, tantôt enjouée, vise les antiques traditions et les vieilles coutumes, se retourne contre les dogmes nouveaux et les mœurs contemporaines; finalement elle s'atteint elle-même. On dirait que, par sa voix, l'Ionie expirante renie les croyances de son héroïque jeunesse et exhale ses derniers souffles en cherchant, sans grand espoir, à dégager des contradictions du présent la formule des temps futurs.

Dans l'antique métropole que le désastre n'atteindra pas, qui y trouvera au contraire une occasion de gloire et de puissance, au sein d'Athènes, Solon, Pisistrate recueillent pieusement les chants homériques, et à côté d'eux tous ceux auxquels la tradition prête une antiquité reculée. Des vers attribués à Orphée, à Linus, à Musée, s'y fabriquent et y trouvent crédit. Epiménide, lequel d'ailleurs refait pour son compte la théogonie d'Hésiode, semble avoir donné le signal d'une rénovation religieuse qui constituera pour longtemps encore un des principaux éléments de vitalité de la cité de Minerve.

Sur les rives italiques, où Xénophane expatrié a trouvé un refuge, il voit Pythagore tenter à sa façon une réforme dans le même sens, il le voit mêler aux vieilles superstitions des rites nouveaux, unir des croyances barbares aux traditions hellènes.

Ici et là, combien de sujets pour la mordante ironie du Colophonien! Elle n'y faillira pas, elle va viser Homère comme Hésiode, Epiménide comme Pythagore. Assez des vieilles légendes fabuleuses, des mythes vénérés! plus de divination, mais aussi pas de métempsychose ². Ces attaques touchent au fond la religion populaire; car, si l'on y sent une jalousie de poète qui veut sortir du cycle épuisé et prétend ouvrir à la Muse de nouveaux horizons, si l'on y reconnaît

1. *Fragmenta phil. græc.*, I, éd. Didot, v. 237-239.

2. Xenophan. fr., 7, 18, 21. — Diog. Laert., I, 111. — Plut., *Plac. phil.*, V, 1.

aussi la protestation d'un vivace sentiment moral en face de contes indécents et grossiers, on n'y peut dénier la répulsion qu'excitent chez le penseur les attributs anthropomorphiques des divinités idolâtrées. « Les dieux thraces ont les cheveux rouges et les yeux bleus ; les dieux éthiopiens sont noirs et camus ; si les bœufs ou les lions écrivaient, leurs dieux auraient la forme et les mœurs des bœufs et des lions ¹. »

Sur cette voie, Xénophane ne s'arrêtera pas à l'extérieur des légendes, il s'attaquera aux racines mêmes des croyances. « Dire que les dieux ont été engendrés, c'est dire qu'ils peuvent mourir, c'est dire qu'ils ne *sont pas*, c'est la plus grande impiété ². »

Nous voyons là surgir pour la première fois l'opposition de l'être et du devenir qui va pour longtemps défrayer la philosophie. Mais nous la voyons en même temps s'appuyer sur un principe déjà avoué par le premier physiologue : « Tout ce qui est né doit périr. »

Xénophane va-t-il opposer une formule personnelle aux anti-ques croyances ? Oui certes ; ce qu'il va dire au reste n'est pas de science certaine, ce n'est qu'une opinion ; quoi qu'on en dise ³, il n'y a pas de science pour l'homme, il n'y a que des opinions ; mais enfin, s'il y a un dieu, il doit être éternel ; d'ailleurs il n'y en peut avoir qu'un ; il n'y a qu'une puissance suprême qui gouverne toutes choses ⁴.

Cependant ce dieu unique, auquel, par un reste bien pardonnable d'anthropomorphisme, le poète de Colophon laisse les sens et la pensée de l'homme ⁵, est-ce bien en réalité un dieu nouveau qu'il chante et dont il serait le premier prophète ? Non ; car — tous les témoignages de l'antiquité sont d'accord là-dessus — ce dieu, c'est l'Univers lui-même. Platon a donc droit de dire ⁶ que cette doctrine est de fait antérieure à Xénophane. On ne peut en effet méconnaître le Ciel dont Anaximandre a déjà proclamé la vie ; c'est là le dieu qu'adopte le Colophonien, mais il le fait sien, d'une part en lui attribuant l'éternité dans le passé comme dans l'avenir, d'un autre côté en refusant de voir dans les apparences de la révolution diurne le signe principal de la vie de l'Univers. Il nie cette révolution et ne peut concevoir l'ensemble des choses que comme immobile ⁷.

1. Clem. Alexandr., *Strom.*, VII, p. 711, B. — Xenoph. fr., 6.

2. Aristot., *Rhet.*, II, 23, p. 447, G.

3. Xenoph. fr., 14. — Teichmüller voit ici une attaque contre le dogmatisme de Pythagore.

4. Xenoph. fr., 1, 3.

5. Xenoph. fr., 2.

6. *Sophist.*, p. 242, D.

7. Xenoph. fr., 4.

IV

XÉNOPHANE PHYSIOLOGUE

Les deux divergences que nous venons de signaler entre Anaximandre et Xénophane pour ce qui concerne les attributs de l'Univers sont évidemment capitales. Aussi n'avons-nous point à nous étendre sur leur importance, mais sur leur origine et leurs motifs.

Pour l'éternité, il n'y a pas de difficulté; c'est, pour Xénophane, la conséquence logique de la polémique qu'il soutient contre les croyances religieuses du vulgaire, et que nous avons essayé de caractériser. Le ciel d'Anaximandre, qui naît et mourra, ne peut, certes, pas mieux le satisfaire que l'Ouranos d'Hésiode; il remonte au principe, à l'ἀπειρον inengendré et indestructible; il lui transporte la vie; voilà le dieu qu'il faut à sa pensée.

Mais si, pour cet attribut de l'éternité, nous n'avons pas besoin de nous enquerir plus avant des opinions cosmologiques de Xénophane, il en est tout autrement en ce qui concerne l'immobilité.

Le poète de Colophon attribuait-il un sens précis à l'infinitude de l'Univers? avait-il sur ce point une doctrine constante? est-ce bien parce qu'il considérait l'Univers comme infini qu'il en niait le mouvement révolutif?

Nous voici ainsi ramenés aux questions qui font l'objet principal de cette étude. Mais leur solution est d'autant plus difficile que les témoignages de l'antiquité sont sur ce point en contradiction formelle.

Si l'on se bornait aux renseignements concernant la façon dont Xénophane se représentait le monde, il n'y aurait pas de doute; l'univers serait infini, et le mouvement général de révolution en serait exclu par là même. Mais, sur cette question même de l'infinitude, un seul auteur, Nicolas de Damas, paraît dans l'antiquité s'être prononcé dans le sens que nous indiquent cependant les fragments les plus authentiques de Xénophane. Les autres sources prétendent ou qu'il a cru à la limitation du monde, ou qu'il ne s'est pas prononcé, ou encore qu'il a soutenu le pour et le contre.

Nous sommes donc amenés, pour résoudre la question, à étudier ce que vaut en réalité, comme physicien, le poète de Colophon. Quand nous l'aurons apprécié, nous pourrons mieux juger de l'importance à attribuer à la divergence des témoignages relatifs à son opinion controversée.

Et d'abord Xénophane a-t-il bien un système de physique ? A la vérité, les traits épars dans ses fragments et dans les autres renseignements fournis sur son compte se laissent coordonner assez bien, en ce sens du moins qu'ils ne présentent pas entre eux de contradictions formelles. Mais il est impossible d'y reconnaître un lien véritablement organique. On dirait au contraire que l'*humour* du poète se donne libre carrière dans d'amusantes parodies des explications tentées avant lui, ou dans de paradoxales gageures soutenues contre le témoignage des sens.

N'est-ce point, par exemple, pour tourner en dérision la prédiction d'une éclipse par Thalès ¹ que Xénophane annonçait à son tour une éclipse qui durerait un mois, puis une autre qui ne finirait pas ² ? Comment de même prendre tout à fait au sérieux toutes les assertions qui vont suivre ?

La terre, plate, n'a point de limites, ni de côté ni en-dessous ; ses racines s'étendent à l'infini ; au-dessus, l'air est également infini ³. C'est bien là le rêve d'un poète :

Que sa face ne soit pas ronde,
Mais s'étende toujours, toujours ⁴ !

Les astres, depuis le soleil jusqu'aux comètes, les météores, des étoiles filantes jusqu'au feu Saint-Elme ⁵, ne sont que des nuées incandescentes. Formées par les exhalaisons humides qui se réunissent et arrivent à constituer comme un tissu feutré ⁶, ces nuées s'enflamment, soit par suite du rapprochement qui s'opère ainsi entre les particules ignées qu'elles renferment, soit en raison même de leur mouvement.

Ce mouvement, pour les astres, est rectiligne et a lieu suivant une droite indéfinie ; l'apparence de circularité de leur orbite est une illusion due à la distance. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il y a là un paradoxe insoutenable pour quiconque possède quelques notions de géométrie.

Les astres que nous voyons ne sont donc jamais les mêmes ; chaque jour, chaque nuit, de nouveaux se succèdent. Xénophane aurait pu soutenir qu'ils ne s'éteignent pas et continuent indéfiniment leur course ; mais a-t-il craint de leur attribuer une éternité qui en eût fait des dieux ? a-t-il donc tenu à les réduire au rang de

1. Prédiction dont il avait parlé. — Diog. Laert., I, 23.

2. Plut., *Plac. phil.*, II, 24.

3. Xénoph. fr., 12. — Empedocl., v, 237-239, éd. Didot.

4. Sully-Prudhomme, *Renaissance*.

5. Plut., *Plac. phil.*, II, 13, 18, 20, 25 ; III, 2.

6. Πεπιλημένον, expression empruntée à Anaximandre.

phénomènes purement passagers? Ou bien voyait-il dans les éclipses une preuve de la possibilité de leur extinction?

Il admet que, en poursuivant leur mouvement, les astres arrivent au-dessus d'espaces inhabités (mers, déserts); là, leur marche serait vaine (κενεμειστούντα); alors ils s'éteignent ¹. D'autres plus loin peuvent se rallumer et éclairer d'autres jours et d'autres nuits pour les habitants d'autres contrées de la terre. Il y a, dans ces hypothèses fantaisistes, un singulier emploi du principe de finalité, sur lequel l'attention n'a guère été appelée jusqu'à présent.

Au nord, au sud, à l'est, à l'ouest, la terre s'étendant indéfiniment, les mêmes phénomènes doivent se reproduire; il y a donc une infinité de soleils différents éclairant une infinité de terres habitées, toutes comprises dans un même univers.

Si d'ailleurs cet univers est éternel, les changements particuliers ne sont pas niés; au contraire. Ainsi l'eau et la terre qui forment les contrées que nous habitons ont dû être mélangées autrefois, puis séparées par l'action de l'air et du feu solaire ². Les fossiles marins que l'on rencontre sur la terre ferme sont la preuve de cette révolution partielle ³.

Comme un jour notre soleil doit s'éteindre, la mer, qui ronge peu à peu la terre, finira par triompher, et le mélange primitif se reformera.

Dans cette partie de l'univers que nous habitons, l'humanité est donc née, comme elle est condamnée à disparaître; mais comment est-elle née, nous ne savons pas si Xénophane a traité ce sujet. Deux de ses vers indiquent seulement qu'il considère les êtres vivants comme formés de terre et d'eau ⁴.

Tel est l'ensemble des opinions de Xénophane dont l'authenticité n'est pas suspectée. Comme valeur scientifique, elles seraient absolument insignifiantes, sans les quelques observations paléontologiques que le poète errant a pu recueillir lui-même, sans le succès relatif de son acharnement à bannir les divinités populaires des phénomènes naturels.

Ces opinions témoignent d'ailleurs de plus de fantaisie que de véritable invention; la croyance qui en forme peut-être le trait le plus saillant, que les feux du soleil se nourrissent des vapeurs qu'ils font

1. Plutarch., *Plac. phil.*, II, 24.

2. Plut., *Plac. phil.*, III, 9. — Stob., *Ecl.*, I, 31. La prépondérance du soleil dans les phénomènes météorologiques est décrite. Il faut évidemment y lire ἀρχικῆς αἰτίας au lieu de ἀρχικῆς αἰτίας, leçon conservée par Diels (*Doxographi græci*, 371, p. 10).

3. Hippolyt. *Philosoph.*, 14.

4. Xenophan. fr., 9, 10.

monter de la surface de la terre, cette croyance eut dans l'antiquité d'autres et nombreux sectateurs. Mais il n'y a pas à en attribuer l'origine à Xénophane; elle se retrouve [en fait dans le système d'Anaximandre et doit avoir été professée par Thalès. D'ailleurs elle était toute naturelle à une époque où l'on supposait que notre atmosphère s'étendait jusqu'aux astres.

En portant ce jugement sur le poète de Colophon en tant que physicien, je ne cherche nullement à le rabaisser comme penseur. Mais il est bien clair qu'autant sa polémique contre le polythéisme et sa proclamation d'un Dieu universel ont exercé d'influence sur le développement théologique de la philosophie, autant au contraire ses opinions physiques ont trouvé peu d'accueil et sont restées sans action sur la marche de la science. Leur incohérence, d'autant plus grande qu'elles n'étaient probablement point réunies en corps de doctrine, d'autre part, l'évidente absurdité de quelques-unes d'entre elles les ont fait assez vite négliger pour que, dès le temps d'Aristote et de Théophraste, on ne cherchât plus à s'en rendre un compte exact. Ainsi seulement peut s'expliquer la divergence relative à son opinion sur la limitation ou l'infinitude du monde, car il est clair, d'après sa façon de le concevoir, qu'il ne pouvait nullement le déclarer sphérique et limité.

Mais il est certain en même temps que, s'il regardait l'univers comme illimité, il n'a point employé le concept de l'infini pour nier la possibilité de la révolution générale. Cet emploi du concept eût sans doute été relevé pour Aristote, et il eût tranché toute difficulté sur le sens que Xénophane attribuait au terme ἀπειρον et qu'on pouvait, avec quelque apparence de raison, ne regarder que comme parement métaphorique.

On peut donc conclure que Xénophane ne possédait pas en réalité le concept de l'infini, et que si sa négation de la révolution de l'univers a dérivé de son opinion sur l'infinitude, seul motif au reste que nous puissions deviner, ç'a été non pas par un raisonnement explicite, mais par ce sentiment à moitié inconscient qui fait si souvent la logique des poètes et des femmes.

V

UNE ERREUR DE THÉOPHRASTE

Il nous reste à expliquer avec plus de précision comment se sont produites les méprises de l'antiquité sur l'opinion réelle de Xéno-

phane dans cette question et à discuter les témoignages qui s'y rapportent.

Le plus ancien est celui d'Aristote (*Metaph.*, I, 3, p. 986, B, 18).

« Parménide semble avoir parlé de l'Un selon la raison, Mélissus suivant la matière; aussi l'un l'a dit limité, l'autre infini. Quant à Xénophane, qui a posé l'unité (*ἑντας*) avant eux (car on dit que Parménide fut son disciple), il ne s'est en rien expliqué clairement (*οὐθέν διαφάνισεν*), et il se semble avoir touché à sa nature ni d'un côté ni de l'autre; mais seulement, regardant le ciel entier, il dit que l'Un est le Dieu. »

Ainsi Xénophane ne se serait pas prononcé sur la limitation ou l'infinitude de l'univers; cette opinion, en contradiction avec l'infinitude formellement attribuée par Xénophane (fr. 12) aux racines de la terre par exemple, pouvait avoir sa raison d'être dans le défaut de précision du langage et des raisonnements du poète, ainsi que nous l'avons expliqué. On a pu aussi y être amené par la légende sur les relations entre Parménide et Xénophane, car cette opinion était évidemment nécessaire pour ne pas creuser un abîme entre le poète de Colophon et celui d'Elée. En tout cas, on n'est nullement assuré que l'assertion soit d'Aristote même et que son texte n'ait pas été interpolé. Comme le fait remarquer Diels¹, les mots grecs que nous avons reproduits entre parenthèses n'appartiennent nullement à la langue d'Aristote, et rendent par suite le passage très suspect.

Les autres témoignages se trouvent en fait réunis par Simplicius dans son commentaire sur le premier livre de la *Physique* d'Aristote². D'après Simplicius, Théophraste aurait attribué à Xénophane d'avoir soutenu les antinomies que l'univers n'est : 1° ni limité ni infini; 2° ni en mouvement ni en repos. Simplicius développe ensuite ces antinomies (avec les démonstrations de l'unité et de l'éternité) dans des termes en concordance parfaite avec ceux du traité pseudo-aristotélique, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*.

Il cite deux vers de Xénophane (fr. 4) affirmant l'immobilité de l'univers, et soutient qu'ils ne sont pas en contradiction avec l'antithèse de la seconde antinomie.

Il mentionne Nicolas de Damas comme ayant dit que l'univers de Xénophane était infini et immobile, Alexandre d'Aphrodisias comme ayant dit que cet univers était limité et sphérique.

1. *Doxographi græci*, collegit Hermannus Diels, Berlin, Reimer, 1879, p. 109, 110.

2. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores*, edidit Hermannus Diels, Berlin, Reimer, 1882, p. 22, 23. — Le texte est déjà reproduit dans les *Doxographi*, p. 480, 481.

Simplicius termine comme suit : « Il est clair, d'après ce qui précède, que Xénophane démontre qu'il n'est ni infini ni limité. Mais il le dit limité et sphérique en tant qu'il le dit semblable en toutes ses parties (διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον); il dit aussi qu'il pense toutes choses, d'après ce vers :

Mais, sans labeur aucun, son penser mène tout. »

Il y a lieu de remarquer que les thèses : que l'univers est partout semblable à lui-même; qu'il est sphérique, complètent celles que le traité *De Melisso* attribue à Xénophane.

Tout en reconnaissant qu'on ne peut aucunement se fier à ce traité pour des propositions dont l'exactitude ne serait pas reconnue d'ailleurs, Gustav Teichmüller¹ me semble s'être trop abandonné à l'illusion de croire qu'il était possible de reconstruire des raisonnements réellement faits par Xénophane; il se demande si Simplicius ne peut avoir eu, en dehors des écrits de Théophraste et du traité *De Melisso*, une troisième source antique, où quelque Eléate aurait habillé en prose dialectique les vers du Colophonien. Cette hypothèse hardie me paraît insoutenable; il faut évidemment s'en tenir, jusqu'à preuve rigoureuse du contraire, à ce fait que l'école péripatéticienne seule nous a réuni les documents authentiques pour l'histoire de la philosophie; d'autre part, attribuer des antinomies à Xénophane est un anachronisme d'au moins un siècle, et il faudrait aussi des preuves bien convaincantes pour accepter un document faisant une telle attribution.

Ed. Zeller² a surabondamment démontré que le traité *De Melisso* n'est point authentique et ne reproduit nullement les véritables doctrines de Xénophane; il a établi avec la même force que Simplicius a compilé ce traité. Quant à Théophraste, il pense que le commentateur du VI^e siècle a fidèlement reproduit son texte au début du passage dont il s'agit, mais que ce texte doit être entendu, ce qui est possible à la rigueur, comme si le disciple d'Aristote avait suivi l'opinion de son maître, c'est-à-dire comme si Xénophane ne s'était pas prononcé sur la question de limitation ou d'infinitude, ni sur celle de repos ou de mouvement.

H. Diels, en dernier lieu, a montré que l'opinion de Zeller ne peut être maintenue en ce qui concerne Théophraste. En rapprochant tous les témoignages qui dérivent de cet historien, par saint Hippolyte, Plutarque, Diogène Laërce, Théodoret, il prouve que Théophraste

1. *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, Weidmann, 1874, p. 591-623.

2. *La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux. — Paris, Hachette, 1882, t. II, p. 2-21.

a représenté l'univers de Xénophane comme limité, sphérique et immobile.

Comment dans ces conditions expliquer le passage de Simplicius ? La chose est de fait très simple. Le commentateur n'a pas eu à sa disposition l'ouvrage des *φυσικῶν δοξῶν* de Théophraste ; il le cite d'après Alexandre d'Aphrodisias, qui suit l'opinion du disciple d'Aristote. Mais Simplicius a en outre entre les mains le traité *De Melisso*, qu'il attribue à Théophraste, ou qu'il croit au moins représenter sa doctrine. Il s'imagine donc qu'Alexandre défigure cette doctrine, et il essaye de la rétablir avec des interpolations empruntées au traité *De Melisso*. Les vers de Xénophane qu'il cite proviennent d'ailleurs certainement de Théophraste par Alexandre, et il est clair que les deux premiers (fr. 4) sont, quoi qu'il en dise, absolument contraires à sa thèse, tandis qu'ils justifient parfaitement celle de Théophraste et d'Alexandre en ce qui concerne l'immobilité ¹.

Mais il ressort de là même, et de la contradiction soulevée par Nicolas de Damas, que pour la limitation et la sphéricité de l'univers, Théophraste n'avait pu au contraire trouver un texte de Xénophane qui justifîât sa thèse, mais seulement des mots très vagues, comme « semblable de tous côtés, » ou bien *ἴσον ἀπάντη*, où il avait cru voir l'indication de la forme sphérique et par suite de la limitation.

Comment Théophraste a-t-il pu cependant soutenir sa thèse et entraîner, par une suite nécessaire, l'invention ultérieure des antinomies ?

Il faut remarquer en premier lieu que le disciple d'Aristote croit, comme son maître, que le monde est sphérique et limité. Il est donc porté, dès que cette opinion n'est point spéciale à son école, à augmenter le nombre de ses partisans. En second lieu, il est imbu de l'idée que Xénophane a eu pour disciple Parménide, lequel a soutenu la sphéricité de l'univers et séparé le domaine de la vérité de celui de l'opinion.

C'est à ce second point que Théophraste doit surtout s'attacher, comme caractérisant l'école éléatique ; il en fait l'application aux doctrines du fondateur présumé de cette école, oubliant volontairement que ce dernier a au contraire présenté le domaine de l'opinion comme s'étendant à toutes choses (fr. 14). Il néglige donc, dans la question des attributs de l'univers, tout ce qui rapporte aux opinions physiques de Xénophane, comme il le ferait à bon droit s'il s'agissait de Parménide. Dès lors, il lui est facile de tourner en faveur de sa

1. *Doxographi græci*, p. 140. — Cf. p. 108, 113.

thèse le sens ambigu de quelques expressions poétiques du Colophonien.

L'erreur de Théophraste est évidemment considérable, et sa constatation prouve assez que la critique moderne doit être aussi sévère en présence des témoignages les plus anciens dans l'histoire de la philosophie qu'en face des données plus récentes.

En tout cas, nous pouvons maintenir nos conclusions :

1° La tradition des relations de maître à disciple entre Xénophane et Parménide est absolument erronée.

2° Xénophane est un poète *humoriste*, non un philosophe dogmatique.

3° Il n'a pas posé l'infinitude de l'univers comme thèse d'un attribut nécessaire de l'Un ; c'est pour lui une croyance instinctive, qui ressort de ses opinions cosmologiques ;

4° L'expression que l'univers est « semblable dans toutes ses parties » ou « égal de tous côtés » signifie seulement chez lui ce qu'il exprime autrement dans son fr. 2 :

« Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend. »

C'est une négation de l'anthropomorphisme grossier qui attribuait aux dieux des organes spéciaux pour les sens et pour la pensée.

P. TANNERY.