

5257 par
ROBIN, L.
1936

L. ROBIN. *Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive* : REV. 1936 255-292. Part qui tiennent les révélations mystérieuses de la tradition, vestiges d'une pensée primitive, chez les Pythagoriciens, chez Platon, chez Aristote : la réaction épicurienne.

ok 53 20

leur cotisation, en chèque barré, même en monnaie étrangère, en chèque postal ou virement postal, à M. R. TOUSSAINT, bibliothécaire trésorier-adjoint, 14, rue Paul-Déroulède, Bois-Colombes (Seine) [Banlieue Paris N.-O.]; n° du compte courant postal : R. Toussaint 175-20 Paris.

Tout membre qui, en fin d'année, n'aura pas payé sa cotisation, sera considéré comme démissionnaire.

L'envoi de la *Revue* aux membres de l'Association peut être fait sous pli recommandé au lieu de l'expédition en imprimé ordinaire, moyennant une majoration annuelle de 5 fr. pour la France et de 8 fr. pour l'étranger.

Les communications à l'Association, les demandes de renseignements, doivent être adressées à M. R. TOUSSAINT. De même, les ouvrages offerts à la bibliothèque ou présentés afin d'obtenir un des prix annuels de l'Association (ces derniers doivent être envoyés en double exemplaire, si les auteurs veulent bien en même temps en faire don à la bibliothèque).

Les manuscrits destinés à la *Revue* doivent être adressés à M. A. PLASSART, rédacteur en chef de la *Revue*, 129, boulevard du Montparnasse, Paris, VI^e. De même, les ouvrages envoyés pour compte-rendu.

REVUE

DES

ÉTUDES GRECQUES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE L'ASSOCIATION POUR L'ENCOURAGEMENT DES ÉTUDES GRECQUES

(Reconnue établissement d'utilité publique par décret du 7 juillet 1869)

TOME XLIX

ANNÉE 1936

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, VI^e

Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive

In: Revue des Études Grecques, tome 49, fascicule 230, Avril-juin 1936. pp. 255-292.

Citer ce document / Cite this document :

Robin Léon. Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive. In: Revue des Études Grecques, tome 49, fascicule 230, Avril-juin 1936. pp. 255-292.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1936_num_49_230_2762

QUELQUES SURVIVANCES

DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DES GRECS

D'UNE MENTALITÉ PRIMITIVE

Il y a longtemps déjà que, dans les *Penseurs de la Grèce*, (1), Th. Gomperz rapprochait de certains mythes cosmogoniques de la Grèce quelques mythes recueillis chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande : de part et d'autre la « fabulation » en était en effet presque identique. Or, quelle que soit, chez les Grecs, l'origine immédiate des mythes dont il s'agit, il est du moins hautement probable que, en ce qui concerne les indigènes de la Polynésie, l'idée d'une interaction quelconque ne peut d'aucune façon être envisagée ! Serait-ce donc que les hommes, ethniquement les plus différents, géographiquement les plus éloignés les uns des autres, réagissent mentalement d'une manière *analogue* en face des mêmes aspects principaux de la nature, en face des mêmes relations apparentes et des mêmes successions habituelles ? Serait-ce que des sentiments *analogues*, d'attente confiante ou d'impuissance résignée et parfois même de terreur, les ont conduits à inventer à ce propos certaines histoires *qui se ressemblent* ? Qu'une organisation sociale de même type et des conditions générales de vie très voisines les auraient poussés à *justifier* les sentiments qu'ils éprouvaient par des motifs dérivés des hiérarchies établies dans le groupe ?

(1) Tome I, p. 37 (trad. fr. d'Aug. Reymond). Cf. II, p. 414 sq. (voir *infra*). La première édition allemande remonte à 1893.

— Puis, voici que M. Bergson, dans son livre *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1), nous parle en effet d'une certaine « fonction fabulatrice » qui, pour toutes les sociétés humaines à leurs débuts, constituerait pareillement un processus de défense et de sauvegarde contre les tendances dissolvantes de l'intelligence, lorsque celle-ci commence de s'éveiller aux calculs égoïstes. Des représentations *imaginaires* se créeraient ainsi spontanément, contrepoids suscité par l'instinct social. Ne constate-t-on pas que les progrès de l'explication rationnelle et de la réflexion critique ont été concomitants de la désagrégation de la Cité grecque, dont une religion, issue de la « fonction fabulatrice » elle-même, avait jusque là maintenu la solidarité ? — Ce passage de la religion à la philosophie, M. Francis Macdonald Cornford a essayé de son côté, et souvent avec bonheur, de montrer qu'il s'est opéré par des voies dont les représentations sociales avaient préalablement tracé le dessin (2). — Sans adopter une attitude aussi résolument « sociologiste », M. Pierre-Maxime Schuhl, dans un livre récent (3), détermine avec précision l'action sur la pensée philosophique de la Grèce de très anciennes pratiques et croyances, dont on trouve des équivalents chez ces peuplades sauvages qui nous semblent être les survivants altardés d'une humanité primitive. C'est en effet à cette action que se rattacherait une des deux tendances dont, pour un temps très court, le génie de Platon a réalisé miraculeusement l'équilibre : cette vieille tendance mystique, dont jamais le jeune effort rationaliste n'a réussi à extirper les profondes racines. — Quant à la mentalité même de cette humanité « primitive », M. Lévy-Bruhl s'était attaché à en définir les caractères dans une série de livres où, avec un beau souci d'objectivité, il synthétisait les enseignements d'une

(1) Paris, 1932 ; surtout p. 124 sqq.

(2) *From Religion to Philosophy : a study in the origins of Western speculation*, London, 1912.

(3) *Essai sur la formation de la Pensée grecque : introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1934. Voir notamment p. 77-83, 121, 219 sq., 253-256, 259 sq.

abondante documentation ethnographique. La série vient de s'enrichir tout récemment d'une nouvelle étude (1), qui, dans le même esprit que les précédentes, s'efforce de savoir à quoi répond, spécialement pour certains sauvages d'Australie ou de Nouvelle-Guinée, la notion de mythe, si manifestement importante dans l'évolution de la pensée humaine sous toutes les latitudes et dans tous les temps.

Certes il se défend de vouloir établir aucune comparaison entre la mythologie classique et les croyances sur lesquelles porte son enquête. Ce n'est pas non plus, bien évidemment, ce que je me propose de faire moi-même : ma seule intention est de noter quelques réflexions que ce dernier livre de M. Lévy-Bruhl a achevé de cristalliser en mon esprit. Il m'a paru remarquable que certaines imaginations et certaines façons de penser, observées chez ces Australiens et ces Papous, fussent de la même veine que certaines façons populaires de penser et que certaines représentations traditionnelles, où cependant l'histoire aperçoit les germes de la philosophie des Grecs et même de leur science. Ces produits spontanés de la « fonction fabulatrice », soumis à un travail d'interprétation ou simplement transportés sur un autre plan, auraient donc fourni à la réflexion les points d'appui dont elle avait besoin ; la croyance déraisonnable serait, au moins en partie, un aliment nécessaire pour l'appétit de rationalité. S'il y a des « âges de l'intelligence » (2), cela reviendrait à dire que celle-ci ne devient pas adulte en brisant avec son enfance, mais par une élaboration qui transforme en continuant. L'homme dont le nom symbolise à nos yeux l'élan le plus hardi et le plus vigoureux de la spéculation vers la conquête de la vérité, Platon, n'est-il pas justement celui qui, dans sa réflexion, a fait à la « fable » la part la plus belle ? Mais, si cela est chez lui plus apparent, en partie d'ail-

(1) *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (1^{re} éd., 1910) ; *L'âme primitive* (1^{re} éd., 1923) ; *La mentalité primitive* (1^{re} éd., 1927) ; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1^{re} éd., 1931) ; *La mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*, 1935.

(2) L. Brunschvicg, *Les âges de l'Intelligence*, Paris, 1934.

leurs parce que nous le connaissons plus complètement, il n'en est pas moins vrai qu'une telle attitude n'est pas nouvelle et, en second lieu, qu'elle ne lui est pas propre : avant Platon on en trouverait de nombreux et significatifs indices.

Est-ce tout d'abord à la littérature cosmogonique ou théogonique, et par exemple au poème d'Hésiode, qu'on demandera la connaissance de ces représentations élémentaires ? Il est bien vrai, en un sens, qu'on n'y trouve pas moins d'illogisme et d'incohérence que dans les conceptions analogues observées chez les sauvages. Mais il l'est aussi, d'autre part, que ces caractères sont ce qui, dans le folk-lore, s'est révélé totalement irréductible à l'effort d'intelligibilité et de coordination systématique réalisé, dans une mythologie savante, par des esprits déjà avides de cohérence intellectuelle. Ne serait-ce pas toutefois ce résidu tenace d'absurdité et de sauvagerie qui leur aurait suggéré de l'inquiétude sur sa signification véritable ? La tradition qui l'avait conservé n'aurait-elle point été altérée au cours des âges par ceux qui l'avaient reçue, et notamment par des poètes qui, comme Homère, l'avaient utilisée pour amuser une noblesse guerrière et libertine ? Que Xénophane et Platon aient inauguré chez les Grecs la critique des traditions religieuses (1), cela ne veut pas dire qu'ils aient refusé toute valeur à des traditions autochtones, antérieures à ces néfastes arrangements, antérieures à toute « théologie » systématique. Bien au contraire l'obscurité de ces traditions pouvait leur paraître un signe de quelque vérité secrète ; leur immoralité, être imputable à de fausses interprétations ou à des altérations. Dès lors ce serait la tâche de la philosophie de recueillir précieusement les débris de ce mystérieux héritage : les poètes l'ont profané, elle l'emploiera à purifier les hommes en essayant de les ramener vers un état originel dont ils sont présentement déchus. Mais,

(1) Voir par ex. les fameux fragments 15 et 16 de Xénophane (avec les fr. 11, 12 et 17 Diels) et Platon *Rép.* II 376 et sqq. Cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904.

pour être soustrait aux conditions de la souillure dont il s'agit de les laver, cet état devra être étranger aux fatalités qui dans le devenir la manifestent : il devra exister *hors du temps*, hors de l'histoire.

Ce qu'on peut entrevoir du Pythagorisme primitif me paraît manifester clairement une telle ambition de comprendre le réel et de le rendre intelligible, mais en recourant à une tradition que l'on ne comprend pas et qui est précisément détachée de tout rapport avec le réel. Or le Pythagorisme primitif, cela n'est pas contestable, a donné le branle à la science rationnelle parce que, le premier, il a vu quelle place y doivent occuper des démonstrations concernant les nombres et les figures : ainsi il a substitué une arithmétique et une géométrie abstraites à l'arithmétique et à la géométrie, de nature empirique et de destination pratique, que les Grecs avaient reçues de la Babylonie et de l'Égypte. Mais ce qui ne semble pas moins certain, c'est que l'effort qui a abouti à cette substitution s'est fait dans une atmosphère nettement mystique, que l'influence de l'Orphisme n'y a pas été étrangère et qu'il répondait à un dessein religieux de purification individuelle. C'est ce dessein qui fonde le désintéressement de la recherche, c'est lui qui donne à la recherche son caractère esthétique : l'espèce de beauté qu'il y a dans certaines combinaisons de nombres ou de lignes, dans les relations du même ordre, qui sont impliquées dans la gamme musicale, crée dans l'âme du fidèle un état intense d'émotion, comparable à celui des initiés dans les Mystères. Autrement, on comprendrait mal le trouble dont fut saisi ce même fidèle, le jour où il s'aperçut que la diagonale du carré était incommensurable avec le côté de celui-ci et que, par conséquent, il y avait des lignes dont le rapport ne pouvait s'exprimer exactement par un nombre. Cet échec de l'harmonie que les Pythagoriciens avaient cru découvrir entre les nombres et les choses semble en effet avoir provoqué chez eux une profonde crise de *croyance* : certains perdent leur foi, tandis que d'autres s'y obstinent. Savants et dévots, μαθηματικοί et ἀνουσ-

ματιχοί (1), attestent ainsi pareillement l'existence d'une conviction mystique à l'origine d'une des plus magnifiques initiatives de la raison. Cette conviction, dont les sauvages actuels offrent plus d'un exemple, est que les nombres ne traduisent pas seulement des relations, mais qu'ils sont des réalités supérieures douées d'un pouvoir magique, des modèles éternels dont les choses qui nous environnent ne sont que des imitations passagères. L'obligation du secret s'impose universellement à quiconque a été initié (2) : les vérités auxquelles elle s'applique sont la propriété de la secte philosophique ou religieuse, aussi bien que du groupe ethnique, et les Pythagoriciens, on le sait, s'interdisaient même de prononcer le nom de celui qui en avait apporté la révélation (αὐτὸς ἔφα); Hippase aurait été précipité à la mer pour avoir révélé un des ἀρρητα que comportait l'enseignement fermé aux profanes (3). La musique que tous les hommes entendent ne saurait être la vraie musique; les relations numériques qu'elle comporte signifient en effet qu'elle est seulement l'image d'une autre musique; et celle-ci n'est point faite pour les oreilles : c'est celle de la lyre céleste, dont les cordes sont les rayons des orbites circulaires que décrivent les sphères planétaires.

Un autre caractère de la mentalité dite primitive, c'est (4) de se représenter chaque existence, non pas comme spécifiquement déterminée par des traits qui, dans l'espèce, varient très peu d'un être à l'autre, mais au contraire dans un état de *fluidité* et comme le cours d'une même existence qui, étrangère en droit à notre monde, traverse en fait dans celui-ci les formes les plus différentes, indifféremment homme, animal de quelque espèce que ce soit, objet inanimé aussi bien fabriqué que naturel. Or la croyance pythagoricienne en une migration des âmes ne voit en effet nulle difficulté à faire passer l'âme d'un

(1) Porphyre, *Vie de Pythagore*, 37 (Vors. : ch. 8, 2). Cf. A. Delatte, *Études de littérature pythagoricienne*, p. 271 sqq.

(2) Voir Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive*, p. xvi, xviii, 115.

(3) Jamblique, *Vita Pythagorica*, 88.

(4) Cf. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, par exemple p. 35-37, p. 312 et al.

homme défunt dans un corps de bête aussi bien que de plante. C'est à Pythagore sans doute que pense son contemporain Xénophane, quand il raille cet homme qui, « passant un jour auprès d'un quidam qui maltraitait son cagnot, en eut du chagrin et prononça ces mots : « Cesse de le battre ! C'est quelqu'un que j'aime ; son âme, je l'ai reconnue à *en entendre la voix* » (fr. 7, v. 2 sqq. Diels). Une des rares opinions que l'on puisse avec quelque certitude rapporter à Pythagore, c'est que tout ce qui vit doit être considéré comme « congénère » (1). Et de son côté Empédocle, dont l'attitude mentale s'apparente au Pythagorisme, proclamait en effet dans son poème des *Purifications* sa certitude d'avoir été « un jour et jeune garçon et jeune fille, buisson, oiseau, poisson muet issu de la mer » (fr. 117 Diels). La meilleure des « métensomatoses » pour une âme humaine, si elle doit habiter un corps de bête, c'est de prendre la forme d'un lion, ou si elle doit habiter un corps de plante, celle d'un laurier (fr. 127 D.). Enfin, quand il nous parle des variations du *χρῶν* de chairs dont la Nature habille les âmes (fr. 126 D. ; cf. 125), on pensera légitimement *a parte ante* à l'Orphisme (2), ou bien, *a parte post*, à Platon, notamment à la forme particulière que Cébès dans le *Phédon* (87 b sqq.) donne à la doctrine de la survie des âmes et de leurs migrations. Mais on pensera aussi aux sauvages, pour l'esprit desquels de telles incarnations d'un même principe de vie sont la chose la plus naturelle du monde (3).

Au surplus, si l'on était tenté, en songeant à des spéculations ultérieures, de rapporter à une réflexion proprement philosophique l'attachement des Pythagoriciens à cette conception, on n'aurait pour s'en défendre qu'à porter l'attention sur certains autres indices : ils révéleraient qu'à la fin du VI^e siècle et dans

(1) Porphyre, *Vie de P.*, 19 fin : πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῇ δὲ νομίζειν. Peut-être son autorité est-elle sur ce point Dicéarque, cf. 18.

(2) Voir notamment Platon, *Cratyle*, 400 c. Phérécyde de Syros est peut-être le premier à avoir énoncé la doctrine par écrit ; cf. *Vors.* ch. 71, A 2 et B 6. — Pour la conception de Cébès, voir ici p. 284 et n. 1.

(3) Voir par ex. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature* etc., p. 125-129 et, plus bas, p. 283, n. 4.

la première moitié du v^e une structure mentale très grossière a pu coexister avec une incontestable floraison de l'esprit scientifique. Dès l'antiquité on avait été déconcerté de rencontrer chez les créateurs de la mathématique rationnelle ces étranges interdictions qui étaient, on n'en peut guère douter (1), un élément important de la règle de vie pythagorique; ne pas tisonner le feu avec un couteau; ne pas laisser subsister sur la cendre l'empreinte de la marmite; ne pas rompre le pain, ni le manger à même la miche; ne pas ramasser ce qui est tombé à terre; ne pas aider un porteur à décharger son fardeau; ne pas avoir, pour faire un enfant, commerce avec une femme portant sur elle des bijoux d'or; ne pas se mirer auprès d'une lampe; ne pas uriner face au soleil etc., etc. (2). Ces interdictions ressemblent tellement à celles qu'on a observées chez les sauvages que les historiens de la philosophie grecque emploient volontiers à propos d'elles ce nom de *tabou* qui, vers le début du xix^e siècle, a commencé d'être employé par les ethnographes pour désigner génériquement tous les faits de ce genre dans les sociétés inférieures. Faute de posséder les éléments de comparaison dont nous disposons aujourd'hui, les Anciens pensaient que ces interdictions avaient une signification rationnelle secrète. C'étaient à leurs yeux des *σύμβολα* dont l'intelligibilité restait à découvrir. A nos yeux ce sont au contraire des *ἀκούσματα*, les débris d'un folklore où il n'y a rien à comprendre mais tout à transmettre avec un respect qui se défend des curiosités impies. Parmi ces *tabous* pythagoriciens, j'ai tout à l'heure négligé celui qui est le plus célèbre: la défense de manger des fèves et même d'y toucher (3). Elle a été récemment étudiée (4) de la façon la plus intéressante par M. Armand

(1) On en trouve aussi la trace chez Empédocle en ce qui concerne les abstinences alimentaires; cf. fr. 140 sq. Diels.

(2) Cf. *Vorsokr.*, ch. 45, C 3 et 6.

(3) Cette dernière interdiction apparaît dans le fr. 141 D. d'Empédocle. Le fr. 140 concerne les feuilles du laurier (cf. le fr. 127 cité ici p. 261).

(4) *Faba Pythagorae cognata*, dans le volume *Serta Leodensia* publié en 1930 à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, p. 33-57.

Delatte : un des motifs mystiques de ce *tabou* serait, d'après lui, une parenté supposée de la fève et de l'homme. D'une part les fèves sont humaines en tant que leur tige, dont aucun nœud ne brise la rectitude continue, est pour les âmes une voie directe quand elles sortent de l'Hadès afin de se réincarner. D'autre part l'existence d'un certain héros Cyamitès donnerait à penser qu'il subsistait quelque vague souvenir d'un temps où un groupe ethnique se croyait tout entier apparenté à un ancêtre qui, en même temps qu'il était un homme, était aussi une fève (1). Les fonctions de ce *totem* (2) ont été oubliées ; ce qui a subsisté, ce sont seulement les rites d'interdiction qui s'y rapportent. Bien plus, c'est précisément parce que ces attitudes pratiques étaient mystérieuses, qu'elles ont été inscrites dans la règle secrète d'une association politique, religieuse, philosophique, qui tenait à rester fermée, comme l'était jadis le clan.

Alléguera-t-on que le Pythagorisme primitif est trop mal connu pour que ces inductions ne soient pas hasardeuses ? Or, Empédocle, dont nous avons gardé d'assez nombreux fragments, témoigne d'un état d'esprit analogue, où survivent les caractères les plus évidents de la mentalité primitive. Et cela n'est pas vrai seulement de son poème des *Καθαρμοί*, dont le titre suffit à marquer l'intention mystique, mais aussi de celui qui s'appelait *Περὶ φύσεως*. Abstraction faite de la zoogonie fantastique, des vues sur l'évolution du Cosmos et sur ce qui en est résulté pour les vivants (3), on y aperçoit d'autre part les signes incontestables d'une pensée capable de comprendre ce qu'exige la constitution d'une science : expérimentation (4) ; interprétation mécaniste des phénomènes, notamment dans la

(1) Comparer Lévy-Bruhl, *Mythol. primitive*, p. 84.

(2) Sur le totémisme en Grèce, cf. Schuhl, *op. cit.*, p. 8 (indications bibliographiques dans la n. 2), p. 172 et p. 254 sq. C'est aux Indiens Algonquins que l'ethnographie a emprunté le terme dont elle désigne toutes les manifestations de cette même croyance.

(3) On pourrait comparer l'accélération dont il est question *Vors.* ch. 21, A 75 avec *Myth. primitive*, p. 156 sq.

(4) Cf. le fr. 100 D. où l'expérience de la clepsydre sert à expliquer le mécanisme de l'expiration et de l'inspiration.

théorie des émanations ou dans celle des mélanges (cf. fr. 23 D.); idée que ces mélanges se font selon des proportions numériques à déterminer (fr. 96 et 98). Et pourtant, ce même poème manifeste une forme de pensée tout à fait différente et que nous jugerions volontiers tout à fait incompatible avec l'autre : ainsi, les quatre corps qui sont les « racines » de tous les mixtes y ont souvent l'apparence de Divinités (par exemple, fr. 6); de sorte que ces choses *de la nature*, sont, comme cela a lieu dans la mentalité primitive, des personnes *supernaturelles* (1). Quant aux deux puissances motrices, Amitié et Discorde, dont la lutte incessante explique le Devenir, elles dérivent d'un mode de penser dont il est inutile de souligner une fois de plus le caractère ; les « amples pactes » (πλατὺς ὄρκος) auxquels elles sont soumises et, avec elles, tout le Devenir (fr. 30 et cf. le fr. 115 des Καθαρμοί) sont un des principaux arguments de M. Cornford à l'appui de son interprétation sociologique de la philosophie antésocratique (2). Enfin cet homme de science est un technicien de la « Magie naturelle », tout comme, à la fin du Moyen-Age et au début de la Renaissance, les pionniers enthousiastes d'une science maîtresse de la nature : il sait apaiser ou exciter les vents, faire tomber la pluie ou bien l'arrêter, il guérit les malades et prolonge à volonté la vie, il ressuscite les morts ; c'est un sorcier et un « médecine-man », qui songe à faire dans tout le monde grec l'orgueilleux étalage de ses dons de guérisseur et de prophète (3). Or, s'il possède ces dons, c'est justement que, tout en étant *ce qu'il est* à présent, tout en ayant été, comme on l'a vu, bien des fois *autre* qu'il n'est à présent, il est cependant *identique* à un être d'un monde supérieur à celui, qui est le nôtre, dans lequel il a accompli toutes ses transformations. Pour ce monde inférieur il n'y aura

(1) Voir *Myth. primitive*, par exemple p. 40. Sur ce point et sur ce qui suit, cf. en outre p. 192 sq.

(2) *Op. cit.*, p. 23 sqq., p. 236 sqq.

(3) Cf. le magnifique fr. 112 des Καθαρμοί et le fr. 111 du Περὶ φύσεως (Diels). — Dans le même chap. 21 des *Vorsokr.*, voir A 1 (§ 63 et 66 de Diog. La. VIII, p. 196, 8 et 34 de la 3^e éd.) et 12 a.

donc de félicité et de salut que s'il écoute l'enseignement de l'homme privilégié et s'il imite les modèles dont celui-ci lui apporte la révélation (1).

Platon a subi profondément l'influence des Pythagoriciens et d'Empédocle, et aussi, par eux ou en dehors d'eux, celle de l'Orphisme. Plusieurs des traits déjà notés se retrouveront donc chez lui. Mais cette fois nous les envisagerons dans des textes, qui peuvent sans doute ne pas représenter toute la pensée du philosophe, mais qui du moins, n'étant pas mutilés, nous permettent de l'approcher avec moins de chances de nous fourvoyer. D'autre part, Platon appartient à un stade de la pensée grecque qui n'est plus celui dont les Pythagoriciens et Empédocle étaient les représentants. Après les Sophistes et Socrate, qui avaient été, à des points de vue d'ailleurs diamétralement opposés, pareillement les initiateurs d'une révolution, la réflexion critique et l'esprit d'examen s'affirment ; les sciences et surtout les mathématiques se développent dans le sens de la technicité, en même temps qu'elles se laïcisent en quelque sorte, réalisant alors un progrès immense, auquel d'ailleurs Platon lui-même semble n'être pas resté étranger. Or il est remarquable que, bien loin de se détourner, comme on pourrait dès lors s'y attendre, des modalités de la pensée primitive, ce dialecticien et ce savant se plaît au contraire à en rechercher les vestiges, à considérer ceux-ci comme capables de conduire à la vérité celui qui voudrait bien les suivre en toute naïveté ; c'est la corruption graduelle de notre nature initiale qui a fermé notre intelligence à cette lumière et nous en a fait oublier les pures visions.

A vrai dire, on pourrait être tenté d'insister avant tout sur certains rapprochements faciles, mais qui risquent de nous conduire à de graves contre-sens. M. Lévy-Bruhl a en effet caractérisé la pensée des « primitifs » par la place qu'y tient ce

(1) Fr. 115 et cf. fr. 117 (voir ci-dessus, p. 261).

qu'il a appelé « la loi de participation » (1) : ils jugent tout à fait naturel que des êtres ou des objets totalement différents dans l'apparence aient cependant au fond une nature identique, de sorte que leurs propriétés sont à la fois en eux et hors d'eux ; à la place des différences ou des oppositions qui nous permettent d'individualiser ou surtout de spécifier ces êtres et ces objets, ils admettent entre eux des « participations », qui déroutent notre intelligence, habituée à penser par concepts et pour laquelle une ressemblance, si étroite soit-elle, ne signifie jamais une identité de nature, foncière et substantielle. Les croyances de ce genre, que d'anciens observateurs avaient rencontrées chez les Indiens du Pérou et chez ceux de l'Amérique du Nord, leur avaient précisément suggéré une comparaison avec la théorie platonicienne des Idées (2). Mais la μέθεξις de Platon est certainement quelque chose de très différent. Elle vise à expliquer l'organisation de l'expérience et l'ordre de la nature par l'existence de réalités supérieures à l'expérience et à la nature. Si à la vérité celles-ci sont à la fois ce qu'elles sont et existent néanmoins en des choses qui ne sont pas elles (3), elles possèdent cependant une nature absolument immuable dans son unicité ; ce qu'elles communiquent en effet à ces choses étrangères, c'est justement ce qui les définit et qui les fait concevoir comme telles ou telles. Lorsqu'enfin, dans le *Sophiste*, la participation, qui servait primitivement à rendre raison de l'existence sensible, est étendue aux Idées elles-mêmes, il y a là un témoignage de la confiance tenace que Platon a dans ce mode d'explication : il se juge certain de pouvoir ainsi réduire ce qui, du seul fait que les réalités supérieures sont une pluralité, subsiste encore en elles d'irra-

(1) *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, ch. II.

(2) Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, tr. fr. II, p. 414 sq.

(3) Certaines formules sont caractéristiques. Ainsi *Phédon* 100 c : εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ. 101 c : οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὐ ἂν μετάσχη. Et surtout *Parmen.* 131 b : ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς χωρὶς οὐσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ...

tionalité. En résumé, la μέθεξις platonicienne est l'expression la plus achevée d'une pensée qui constitue des classes définies d'êtres et de choses, c'est-à-dire qui procède par concepts. Tout au contraire c'est le caractère propre de la participation primitive d'exclure une telle forme de pensée; elle ne veut pas seulement une consubstantialité du même et de l'autre (1); elle demande en outre à ce qu'elle se représente comme « un type d'existence » de rendre cependant compte de manifestations qui semblent être tout aussi incompatibles avec ce type qu'elles le sont entre elles. Elle se meut donc tout entière dans l'irrationnel, dont l'élimination est au contraire l'objet de la participation platonicienne. Entre l'une et l'autre l'analogie est superficielle, puisque le terme de la seconde est la justification de cette forme même de la pensée dont la première (son point de départ peut-être cependant) est justement la négation.

Mais, que le thème primitif ait pu se transformer jusqu'à devenir totalement méconnaissable et jusqu'à sembler définitivement exclu, il ne s'ensuit pas que la matière de cette transformation ne puisse être envisagée en elle-même, à part de la modalité originelle du thème, comme de celle qu'une longue élaboration a fini par lui imposer. Or, ce que la participation des sauvages et la μέθεξις de Platon auraient de commun et de fondamental, ce serait, si je ne me trompe, la notion d'imitation. — Tout d'abord, en ce qui concerne les sauvages, cette notion semble être à la base de leur participation (2). Quelle est pour les Papous dont parle M. Lévy-Bruhl la condition de cette participation que sera une bonne navigation? C'est que, connaissant le nom du Navigateur « idéal » et le mythe qui concerne ce « patron », à la fois « patron » en tant que modèle et en tant que protecteur, le pilote sache imiter les gestes et répéter les paroles que le mythe attribue au « patron », tout cela fût-il d'ailleurs un simple jeu sans rapport avec la fin réellement

(1) Voir par ex. *Le surnaturel et la nature* etc., p. 189.

(2) Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive*, p. 161 : « Il est difficile... de tirer une participation tout à fait au clair. Il semble cependant que [dans les cérémonies de fécondité] la participation désirée se réalise essentiellement par une imitation. »

poursuivie (1). Que sont leurs chiens pour les Marind-anim (indigènes de la Nouvelle Guinée hollandaise)? Ce sont des « reproductions », en moins bien, d'un chien mythique qui était lui-même une imitation de l'ancêtre totémique d'un de leurs clans, un chien qui était en même temps un homme ! La participation se présente donc ici comme une imitation qui se dégrade et se diversifie (2).

Or Platon, de son côté, est obsédé par la conviction que toutes les réalités de notre expérience sont copiées, à travers toute une gamme d'intermédiaires et avec une croissante infidélité, sur des modèles qui en possèdent la nature en toute perfection et d'une manière inaltérable. Ne peut-on dire que c'est sur cette conviction que se fonde sa théorie de la participation ? S'il faut en croire Aristote, celle-ci change seulement le nom de ce que les Pythagoriciens appelaient imitation ; les modèles qui, pour eux, étaient les Nombres sont pour lui des Formes, qu'il veut en outre tout à fait à part des choses qui en sont les copies (3). Il est d'ailleurs lui-même, on le voit par le *Phédon*, très hésitant sur le nom qu'il convient de donner à cette extériorisation d'une nature, qui reste cependant intérieure à elle-même et qui, sans cesser d'être une, se répète cependant à l'infini (4). Enfin, quand dans le *Parménide* il n'hésite pas à faire son propre procès, en critiquant ce qu'on pourrait appeler la forme *mythologique* de la théorie des Idées, il ne manque pas, après l'avoir envisagée sous la forme de la participation, de la considérer sous celle de l'imitation, et pour montrer que les conséquences en sont les mêmes (5). Quoi qu'il en soit des insuffisances, ainsi reconnues, de l'imitation pour expliquer

(1) *Op. cit.*, p. 163.

(2) *Op. cit.*, p. 167.

(3) *Métaph.*, A 6, 987 b, 10-14 : ...οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν... 27 sq. : καὶ ἔτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φασὶν αὐτὰ τὰ πράγματα.

(4) *Phédon* 100 d : οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὲ, καὶ ὅπως προσγενομένη...

(5) *Parmen.*, 132 c-133 a, où l'on conclut qu'il faut chercher un autre fondement à la participation des choses aux Idées, puisqu'on ne le trouve pas dans la ressemblance d'une copie à son modèle.

l'existence des choses sensibles, Platon y recourt cependant avec une prédilection marquée. S'agit-il par exemple de rendre compte de notre langage ? Ce ne peut être qu'en le considérant comme une image dégradée d'un langage surnaturel et, par conséquent, parfait ; seul le Dialecticien eût été capable de régler correctement cette imitation. Et à ce propos le *Cratyle* (389 b sqq.) allègue l'exemple de l'artisan dont c'est le métier de fabriquer les navettes à l'usage des tisserands : quand il en fait une, il a les yeux fixés sur une navette qui est *la* Navette, l'individualité unique et sans pareille qui se nomme ainsi, un *ἐκείνο* à la fois supérieur et mystérieusement lointain, *αὐτὸ δ' ἔστιν κερκίς* (1). Si son nom, de propre qu'il est essentiellement, devient un nom commun, c'est qu'elle impose son *ἐπωνυμία* à cette progéniture infinie qui portera sa ressemblance. Voilà sans doute pourquoi à l'âme de celui qui parle un grave dommage est causé par toute erreur qu'il commet sur le nom d'une chose, comme si le nom était une des principales « appartenances » de la réalité mythique (2). Ces réalités éponymes éminentes ont dû nécessairement être « nôtres » et, par conséquent, connues de nous avant que nous fussions nés à notre humanité actuelle (3). Pour se figurer qu'on explique ainsi les choses, il faut, dira-t-on, être un simple d'esprit, un naïf, un nigaud peut-être. Soit : Socrate s'en félicite, car une telle explication procure à l'intelligence, en tant justement que celle-ci est avide de comprendre, une sécurité bien plus grande que toutes ces explications soi-disant savantes, ou, comme nous dirions, positives, qui ne font au vrai que raconter ou décrire les coexistences ou les successions de faits observés (4).

(1) Le législateur du langage aura les yeux fixés sur *αὐτὸ ἐκείνο δ' ἔστιν ὄνομα* (389 d). — Comparer *Mythol. prim.*, p. 111 sq.

(2) Cf. *Phédon* 115 e s. *fin.* et la Notice de mon édition p. L, n. 3. Comparer *Myth. prim.*, p. 103, 116 sq., 195 : quand on a mal nommé la chose, on ne peut ni la connaître ni agir sur elle. Cf. Schuhl, *op. cit.*, p. 42.

(3) *Phédon* 76 de, surtout *ὑπάρχουσιν πρότερον <ταύτην τὴν οὐσίαν> ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὔσαν*. Et pour l'*ἐπωνυμία* 75 cd, 78 e, 102 ab, 103 b.

(4) *Ibid.* 96 a sqq. et surtout 100 c-101 c. La formule de 100 d est significative : *ταρίττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι* [toutes les fois qu'on prétend expliquer par la

On pourrait à la vérité se dire que de telles explications sont appelées par la mysticité dominante du *Phédon*. Or, on en retrouve l'esprit dans un dialogue dont la tonalité est très différente et qui d'ailleurs appartient à la vieillesse de Platon : je veux dire le *Timée*. La physique qui y est exposée offre assurément dans le détail des explications orientées vers les mathématiques et la mécanique : visions anticipatrices d'une conception moderne de la science. Mais, d'autre part, le principe général d'explication n'a pas changé. Enfin le mythe est, de toute façon, le mode d'explication qui s'impose, parce que, faute de démonstrations ou d'expériences, il ne peut s'agir en ce domaine que de raconter des vraisemblances, autrement dit d'écrire une *histoire* hypothétique de la Nature. Ceci dit, comment le *Timée* répond-il à la question de savoir pourquoi il y a de la vie dans le Monde ? C'est en admettant que cela n'est possible que s'il existe un Vivant supérieur (ἐκείνο), qui n'est ni sensible ni soumis à la génération ou à la mort, mais dont la réalité éternelle s'impose à la pensée : au-dedans de ce Vivant par excellence sont tous les vivants, non cependant les vivants de notre expérience, mais bien ceux-là seuls qui ont avec lui une parenté naturelle, c'est-à-dire les « types » des vivants sensibles individuels ; c'est de ce modèle que notre monde est une image, avec au-dedans de lui tous les vivants qui lui sont naturellement apparentés, c'est-à-dire les individus sensibles de toutes les espèces (1).

Et si maintenant on demande à Platon quelque précision sur ces réalités qui servent de modèles aux choses de l'art comme à celles de la nature, à la navette comme au vivant, sa

composition élémentaire ou par les conditions antécédentes] · τοῦτο ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ εὐήθως ἔγω παρ' ἑμαυτῷ, ὅτι... suit l'explication par la παρουσία ou la κοινωνία. Cf. en outre *Rép.* VII 516 cd.

(1) *Tim.*, 30 d. sq. : τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν [sc. τὸν κόσμον] ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὁρατῶν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῇ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. Il serait déraisonnable qu'il y eût plusieurs mondes, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἐσται. Car le Modèle, περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα, est nécessairement unique, sans quoi il ne serait pas modèle. Cf. 32 d sq. et 37 d.

réponse n'est pas seulement que leur existence est véritable et parfaite, tandis que celle de leurs copies est imparfaite et illusoire. Il précise qu'elles sont la Nature authentique, de telle sorte que notre nature à nous ne se comprend que comme image d'une Surnature : leur rapport est comparable à celui d'une peinture à l'égard de l'objet qu'elle représente : ainsi le lit, œuvre du peintre, sera au lit fait par le menuisier ce qu'est ce dernier lit, soi-disant réel, par rapport au Lit « qui est dans la Nature » et dont l'ouvrier ne peut être que la Divinité (1). Or, à travers beaucoup de différences, c'est une représentation analogue qu'on rencontre chez les « primitifs » : ils croient, dit M. Lévy-Bruhl, à l'existence d'un monde mythique, à la fois « surnature » et « prénature », qui est la réalité par excellence. C'est le fondement de la « nature tout court ». Ce monde est celui des véritables causes, dont les causes secondes, conséquences observées dans l'expérience, ne sont que le reflet, comme dans le mythe de la Caverne au livre VII de la *République*. Et cela est vrai des êtres de la nature comme des objets de l'art : dans les arcs que fabriquent les sauvages et dont ils se servent il y a l'hérédité de l'Arc éternel, et celui-ci est en effet à peine distinct du héros mythique qui, l'ayant créé comme la Divinité de Platon a fabriqué le Lit éternel, lui a communiqué sa propre éternité (2). Par suite ce sont, à la rigueur, ces « héros créateurs » qui sont les « éternels incréés » de la pensée primi-

(1) *Rép.* X 596 a-597 e : pourquoi sous l'εἰδός τι ἐν ἑκάστῳ rangeons-nous des ἑκάστα πολλά, la multitude infinie des lits ? C'est justement que, πρὸς τὸ εἶδος βλέπων, le menuisier fait chacun d'eux ; οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ... ὁ δὲ φάμεν εἶναι ὁ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά. Donc οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν. Par suite, l'Auteur divin du Lit réel, ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα, s'il doit être distinct du menuisier, a nécessairement fait μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὁ ἔστι κλίνη... μίαν φύσει. Ainsi, pour expliquer le concept, unité logique, on suppose une unité réelle, celle du Lit-en-soi, ancêtre divin de tous les lits.

(2) *Mythol. prim.* p. 40 sq., 75 sq., 91, 223 sq. et surtout 108-112 : «.... les êtres qui participent de la nature du même *Dema* sont tous semblables entre eux, puisqu'ils sont tous semblables à lui. Les Marind-anim savent fort bien que les arcs ne se reproduisent pas comme les animaux et les plantes, et que, pour en avoir de neufs, il leur faut les fabriquer. Mais peu importe. Il suffit que les arcs produits aujourd'hui le soient sur le modèle du Déma-arc, comme l'ont été tous ceux dont les Marind-anim se sont servis depuis la période mythique ».

tive (1). Mais cette dénomination convient pareillement à leurs créations immédiates et premières, comme elle convient à ces εἶδη dont la Divinité platonicienne de tout à l'heure a été l'ouvrière. Et les modèles que sont ensuite ces εἶδη pour le « Démonstrateur » qui fabrique le monde sensible ne se distinguent peut-être pas plus de lui que ne se distingue de l'action du héros créateur la causalité exemplaire qui réside dans les produits de cette action. Cette différence considérable subsiste, il est vrai, sur laquelle j'ai déjà insisté et qu'on doit avoir constamment présente à l'esprit : Platon utilise ce mode de représentation pour justifier l'organisation de la pensée dans des cadres logiques, pour la subordonner à la fixité de natures intelligiblement définies; le « primitif » au contraire, pour légitimer les confusions mentales les plus déconcertantes, les plus folles imaginations auxquelles puissent le conduire la surprise, l'inquiétude, le désir ou la crainte (2).

Mais, d'un autre côté, ce contraste de la tendance ne doit pas faire oublier une autre analogie remarquable des conceptions, sur laquelle il convient d'insister. Notre monde, dit le *Timée*, est « une image produite des dieux éternels », c'est-à-dire vraisemblablement de ces modèles qui vivent dans le Vivant absolu. Le « père » de cette image, pour qu'elle ressemblât autant que possible au « modèle de la nature éternelle », a voulu qu'il y eût en elle une image de l'éternité, et c'est pourquoi il a remplacé dans cette image l'unité immobile de l'éternel présent par une pluralité de mouvements, divers quant à l'étendue de leur domaine et quant à leur vitesse, mais pareillement continus et sans déplacement. Ainsi donc c'est seulement avec le monde sensible qu'est apparu le temps, celui qui se divise et se mesure, et l'existence des εἶδη-modèles est une existence extra-temporelle (37 c sqq.). Or les sauvages de M. Lévy-Bruhl considèrent de même la période mythique comme n'appartenant pas au temps où se meuvent les faits et

(1) *Ibid.*, p. 28 sq., p. 32, p. 126 sq.

(2) *Ibid.* p. 74 sq., p. 80 sq., p. 179.

les êtres d'aujourd'hui : c'était « le temps de la période où il n'y avait pas encore de temps », c'est-à-dire de l'état de choses « métahistorique », comme l'appelle M. Lévy-Bruhl, à la suite duquel se place le nombre précis de générations qu'ils croient pouvoir assigner jusqu'à l'époque présente (1). On touche ici du doigt la façon dont se transfigure une très vieille croyance, d'ailleurs impliquée dans beaucoup d'autres traditions. La survivance de cette conception dans des intelligences attardées semble en attester la spontanéité. Platon s'en empare pour en extraire tout ce qu'elle implique, il en fait un système de réflexion, une doctrine philosophique dont le retentissement, grâce aux nouvelles élaborations qu'elle a reçues de Plotin et de Saint Augustin (2), a été considérable dans l'évolution générale de la métaphysique.

La Nature étant entièrement dans la dépendance de la Surnature, le « primitif » se préoccupe à bon droit des moyens qu'il peut y avoir d'entrer en contact avec cette Surnature, notamment par la divination, par l'extase, par les songes, etc. Comme c'est à des sources de ce genre que remontent toutes les traditions relatives au monde mythique, l'existence d'une antique tradition est un gage assuré de vérité (3). Or une confiance analogue est souvent manifestée par Platon dans la véracité d'une tradition, à proportion de notre incapacité à en atteindre les lointaines origines; dans la valeur exceptionnelle des intuitions que procure le rêve, parce que la réflexion y est suspendue; plus encore dans la valeur de celles que provoquent, surtout chez des sujets sans culture, certains états anormaux. — Pure ironie, dit-on parfois, ou procédé littéraire destiné à donner de la solennité à telles expositions doctrinales, en même temps qu'à éviter de trop ouvertement s'enorgueillir d'une découverte. — Une telle interprétation me semble être cependant tout à fait incompatible avec certains aspects profonds de

(1) *Op. cit.*, p. 5 sq., p. 8, p. 26, p. 179, p. 200.

(2) Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933.

(3) *Mythol. prim.*, p. XLVII n. 1, p. 47, p. 177; cf. p. 183.

la philosophie platonicienne; elle repose sur ce qui justement est en question : le caractère ou, si l'on veut, le niveau du rationalisme de Platon.

Commençons par seulement noter quelques uns de ces cas qui sont susceptibles de la double interprétation que j'ai dite. — S'agit-il dans le *Philèbe* d'exposer la conception des rapports de l'Un et du Multiple, sur laquelle se fonde la forme la plus haute de la Dialectique? Cette conception est un secret ravi au monde d'en haut, et l'idée se présente aussitôt qu'un tel secret n'a pu être ignoré des « Anciens », parce que, étant plus proches des Dieux, ils nous étaient de ce fait bien supérieurs (1). Et, à la fin du même dialogue (66 c), ce n'est peut-être pas aux yeux de Platon un indice de peu de prix en faveur de l'idée que *cinq* générations séparent le Bien unique de la Multiplicité innombrable (2), que, dans un vers orphique plein de mystère, il soit prescrit en effet, à la *sixième* génération, de rompre avec l'ordre réglé des chants. C'est de même l'Orphisme (3) qui, se mêlant au Pythagorisme, sert de caution dans son esprit aux croyances relatives à la perpétuité de la vie des âmes et à la réminiscence. Le *Ménon* (81 a b) rapporte ces croyances à des prêtres et à des prêtresses capables de réfléchir sur les intuitions qu'ils reçoivent mystiquement de la Divinité, ou bien à des poètes pareillement inspirés et qui ne se bornent pas à posséder la technique de leur art. Le *Phédon* les attribue à ceux qui ont institué les initiations et les rattache à un *παλαιὸς λόγος* qui, une fois de plus, nous ramène à une tradition orphique, celle de la « roue des générations » (4). C'est à l'Orphisme aussi, probablement, que le *Phédon* emprunte la formule secrète où les hommes sont comparés à un cheptel dont les

(1) 16 c : οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδσαν....

(2) C'est en général quatre ou cinq générations que les sauvages comptent entre le temps historique et la période mythique : cf. *Mythol. prim.*, p. ex. p. 5, p. 184.

(3) Voir ci-dessus, p. 261, n. 2.

(4) 70 c et 72 b; cf. 63 c et 69 c. Voir la Notice de mon édition p. xxii sq. et aussi p. 17 n. 2, p. 21 n. 1, p. 22 n. 4, p. 25 n. 1.

Dieux sont les maîtres et qu'ils ont logé dans un enclos, formule qui, bien interprétée, doit conduire un vrai philosophe à condamner le suicide (1). Un rêve enfin, à condition qu'il parvienne à en traduire l'obscur langage, peut lui apporter d'en haut un enseignement sur la méthode qui le mènera à la vérité. Et justement, quand on n'est pas un docte et que, au lieu d'entrer en compétition avec les Sophistes, on se règle naïvement sur le bon sens, la méthode sera d'utiliser bonnement les mythes existants comme thème de réflexion, au besoin d'en inventer soi-même pour cet usage. Ce que le songe du *Phédon* réclame de Socrate, c'est qu'il compose en musique. A-t-il jamais fait autre chose ? Une philosophie qui « pythagoriquement » cherche, pour le salut des âmes, à reconnaître dans les choses l'harmonie et le rythme selon les nombres, cette philosophie est une musique. Et, d'autre part, si Socrate invente une fable ésopique, c'est en fait pour faire comprendre quelle indissoluble solidarité lie la douleur au plaisir (2). — Il est superflu d'alléguer d'autres exemples ; ceux-ci manifestent suffisamment que l'esprit de Platon s'oriente spontanément vers les traditions mythiques, vers les révélations mystiques, vers les formes les plus élémentaires de la pensée, en tant que leurs obscurités contre lesquelles vient buter la raison invitent celle-ci à une *analyse interprétative*.

Ce que je viens de dire me paraît pouvoir être illustré de la façon la plus topique par le morceau du *Phèdre* qui concerne la mythologie et par les mythes mêmes de ce dialogue. Socrate ne s'y montre nullement hostile à la tradition mythique, il l'accepte avec une naïve confiance et il n'est pas ignorant des multiples versions qu'elle comporte ; ce qu'il repousse avec force, ce sont les explications naturalistes ou pseudo-historiques que, sous couleur de rationalité, on prétend doctement donner de ces traditions. La grande affaire de la philosophie,

(1) 62 a 6 ; cf. mon éd. p. 8 n. 2 et Notice p. xxiv n. 1.

(2) *Phédon* 60 b-61 b : tout le morceau est riche de signification, quand on l'éclaire par des déclarations ou des réalisations ultérieures.

c'est l'approfondissement personnel de la conscience par une réflexion sur elle-même. Or c'est justement de quoi les mythes traditionnels nous fournissent l'occasion quand, les prenant tels quels, nous les interrogeons (1). A quoi bon en revanche s'inquiéter de leurs sources ? L'essentiel est la réaction affective que provoque la soudaine apparition d'une idée dont on sent bien qu'on n'est pas le père et que, d'un autre côté, on reconnaît pour être le legs d'un très vieux passé : c'est justement parce que l'origine s'en perd dans une nuit mystérieuse qu'on ressent alors une émotion de respect, on se sent illuminé d'une clarté qui vient du dehors, de très loin et de très haut (2). Quand le *Phèdre* représente l'âme par la fameuse image de l'attelage ailé (3), il nous offre un exemple singulièrement instructif de la façon dont s'anime dans l'esprit du philosophe un mythe que, depuis des siècles, les représentations figurées ont consacré jusqu'à la banalité, et sur la façon dont il s'élabore en une doctrine, ou sert au moins de vêtement sensible à une doctrine déjà élaborée. C'est de cette dernière manière que les choses doivent se passer pour les mythes inventés. Platon veut-il rendre une idée parlante à l'imagination ? Voici la notion du philosophe, de l'homme qui s'est détaché de tous les besoins du corps, ou qui les domine, et qui ne vit que pour penser, représentée par l'image de ces cigales qui ne vivent que pour chanter et qui en oublient le manger et le boire ; elles ne sont autres en effet que de très anciens hommes, que la jouissance, jusqu'alors ignorée, de la musique, c'est-à-dire encore d'une philosophie, a enivrés au point de ne pas s'apercevoir qu'ils se mouraient d'inanition (4) ! De même le conte de Theuth

(1) 229 b-230 a. Noter particulièrement 229 c : εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἄν ἄτοπος εἶην. 230 a : πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν... σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν. Cf. Notice de mon édition p. xxviii et cxiii.

(2) *Phèdre* 235 b-d, surtout πλήρὲς πως... τὸ στῆθος ἔχων, αἰσθάνομαι κ. τ. λ. Λείπεται δὲ... ἐξ ἁλλοτρίων ποθὲν ναμάτιον διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωσθαί με, εἶκην ἀγγείου. Je renonce sur ce point à l'interprétation donnée Notice p. xxx.

(3) 246 a sqq. Voir Notice p. lxxix n. 2.

(4) 259 b-d (cf. Notice p. cxiii sq.) à rapprocher de *Banquet* 220 c (cf. Notice p. cvi).

(274 c sqq.) est une fiction offerte à l'imagination pour que la réflexion s'éveille à une idée : la recherche en commun, l'enseignement vivant, auquel est associé constamment l'esprit de l'élève, l'emporte infiniment sur le livre, pensée éteinte, illusion de la vie. Et la déclaration qui vient ensuite marque avec force quel prix Platon accorde, de ce point de vue, aux traditions fabuleuses : peu lui importe que celles-ci soient invraisemblables, si dans leur profondeur réside une secrète vérité ; faire émerger cette vérité, voilà ce qui est important, mais non l'enquête érudite sur l'authenticité et sur les sources (1). Au reste, l'indifférence de Platon à l'égard de l'accord de ces traditions avec les données de l'expérience présente n'est-elle pas attestée par le fameux mythe du *Politique*, lequel est d'ailleurs, selon toute probabilité, une adaptation de récits mythiques fort anciens ? Il s'agit d'un temps où les astres se sont mis à tourner à l'envers et où, corrélativement, s'est renversé le cours du devenir, de sorte que les vivants se sont mis à rajeunir sans arrêt jusqu'au moment de s'anéantir dans la terre pour en ressusciter aussitôt ; il y est question aussi d'un âge d'or, le règne de Cronos, où la différence des bêtes et des hommes était si peu marquée que, parlant une même langue, ils s'entretenaient les uns avec les autres de questions philosophiques ; on y voit enfin comment, après la fin de cet âge d'or, les hommes auraient péri, sans le secours de Génies créateurs (2). En tout cela les caractères d'une pensée primitive sont très apparents, et néanmoins Platon proteste, ici comme dans le *Phèdre*, contre le scepticisme de ceux qui ne comprennent pas que la véracité de ces traditions est garantie par leur origine même : l'humanité d'où elles proviennent est en effet située justement

(1) 275 b. c : ... τοῖς μὲν οὖν τότε [les hommes qui furent contemporains des premières révélations du chêne de Dodone], ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐτηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν. Σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός...

(2) *Politique* 268 d-274 e et surtout 269 a et 270 b, 270 d-272 c, 274 b-d. Voir aussi *Lois* IV, 713 c sqq. où le mythe est repris. Comparer *Mythol. prim.*, p. ex. p. 4 s. fin., p. 34 s. fin., p. 48, p. 73-76, 94 sq., 209-212, 291 et al.

à la limite de deux ordres de choses, dont l'un, antérieur et supérieur au nôtre, permet d'expliquer ce dernier (1).

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de l'extrême intérêt que Platon porte à la préhistoire de l'humanité, ni des efforts qu'il a faits en plusieurs directions pour découvrir les vestiges de la pensée primitive : certains mythes sont un des éléments de cette recherche, les étymologies en sont un autre (2). Il croit d'ailleurs avoir les meilleures raisons d'être confiant dans le succès de ses efforts. Plusieurs de ses derniers dialogues sont à cet égard très significatifs : *Timée* et *Critias*, le *Politique* et les *Lois*. Le sol de la Grèce, nous est-il dit, a été éprouvé par de terribles catastrophes, notamment par des déluges, qui ont fait périr la plus grande partie de la population, détruit les arts nécessaires à la vie, anéanti la culture intellectuelle, ruiné toute organisation politique. Les rares hommes qui survivent à ces grands désastres doivent être, s'il s'agit de déluges, des pâtres grossiers vivant sur les montagnes. Faute de savoir écrire, ils ont laissé se perdre ou s'altérer nombre de récits anciens, historiques ou non, à la recherche desquels l'érudition s'est plus tard attachée, en des temps de prospérité matérielle et de loisir. Il faut bien pourtant, malgré ces destructions renouvelées, que l'essentiel du savoir primitif, de celui qui s'est constitué au voisinage du monde de la Surnature, ait réussi à subsister et, sous forme d'« obscures traditions », se soit conservé jusqu'à nous, qui sommes les authentiques descendants de chacun de ces résidus successifs de la plus ancienne humanité (3).

(1) *Polit.* 271 a b.

(2) C'est du moins ce que j'ai essayé de montrer dans la Notice de mon éd. du *Phèdre*, p. cxvii.

(3) *Timée* 21 d sqq. 25 cd (l'Atlantide); voir principalement 22 d-23 a : pourquoi certains pays, comme l'Égypte, sont privilégiés pour la conservation des plus anciennes traditions; 23 a-c : les survivants des cataclysmes sont ἀγράμματοι καὶ ἄμουσοι, d'où il suit que τοὺς περιγενομένους [les premiers descendants de ceux qui ont subsisté, plutôt que ceux-ci même] ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασι τελευτῶν ἀφώνους. *Critias* 109 d e : τὰς δὲ ἀρετὰς καὶ νόμους τῶν ἔμπροσθεν οὐκ εἰδοτες εἰ μὴ σκοτεινὰς περὶ ἐκάστων ἀκοάς; 110 a : μυθολογία γὰρ ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς. *Polit.* : le mythe, et surtout 270 cd, 271 ab, 273 a. *Lois* III, 676 a : la recherche des origines de l'organisation politique doit partir ἀπὸ χρόνου

Ce qui pourtant me semble, au plus haut degré, propre à mesurer exactement la portée de ces indications, le plus propre par suite à nous détourner d'y voir le libre jeu d'une imagination qui ne s'en fait point accroire, c'est qu'elles se lient étroitement à toute la philosophie de Platon. Pour cette philosophie en effet le problème que voici est essentiel et profond : par quels moyens, dans l'état de choses actuel, réussira-t-on à rétablir avec la Surnature un contact qui, depuis l'époque des origines, s'est perdu ? La réalité d'un tel contact doit néanmoins être admise par le philosophe, à la fois pour comprendre l'unité du Tout et pour faire, avec son propre salut, celui des autres hommes. Les doctrines de l'inspiration et de l'Amour, en relation avec une théorie du démonisme, me paraissent être des solutions de ce problème ; il y a là un ensemble fortement solidaire, dont l'existence serait compromise si une seule pièce en était détachée.

Le Démonisme tout d'abord n'est pas aux yeux de Platon un pur symbole, mais l'objet d'une croyance positive : des puissances invisibles nous environnent, dont il importe de connaître le pouvoir et l'action. Ce que nous apprend en effet le *Banquet* de la nature et de la fonction des Démons s'accorde entièrement avec les déclarations plus ou moins explicites, qu'on peut extraire d'autres dialogues et notamment du *Timée* (1). Ce sont des êtres tels qu'ils puissent combler le vide qui sépare la sphère de l'immortel de celle du mortel et, ainsi, unir le Tout à lui-même ; c'est d'eux que procèdent le prophétisme et la divination, la découverte des rites d'initiation ou d'expiation,

μήκους τε καὶ ἀπειρίας ; 679 c et e : extrême εὐθραδία des hommes qui ont échappé aux déluges ; ils pensent que tous les jugements traditionnels sur le bien et le mal, sur les dieux et les hommes, ἀληθέστατα λέγεσθαι ; 680 d : Homère, τὸ ἀρχαῖον αὐτῶν [des Grecs et des Barbares] ἐπὶ τὴν ἀγριότητα διὰ μυθολογίας [les Cyclopes] ἐπανεγγκῶν. Voir aussi VI 782 ab.

(1) 202 e sq. : ἐν μέσῳ δὲ δὴ <sc. πᾶν τὸ δαιμόνιον> ἀμφοτέρων [des dieux et des hommes] συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεσθῆναι... Déjà en 1908 dans *La théorie platonicienne de l'Amour*, p. 131-138, j'envisageais ainsi la Démonologie de Platon ; on y trouvera mentionnés de nombreux textes à l'appui de cette interprétation.

les procédés d'incantation ou de magie et, d'une façon générale, toute œuvre dont le niveau dépasse celui auquel atteint le simple métier. Les incantations dont un homme a su ainsi trouver la formule, justement parce qu'il est de nature démonique, sont entre les mains du philosophe l'exorcisme grâce auquel il chassera du cœur des hommes les vaines craintes et les erreurs dont elles sont la cause : Socrate est un tel enchanteur ; devenir sage, c'est devenir capable de pratiquer sur soi-même l'incantation salutaire (1). Or l'Amour, avec l'incessante aspiration qui le caractérise au même titre que sa perpétuelle insatisfaction, est intermédiaire, comme le sont les Démons ; il est en lui-même une synthèse du mortel et de l'immortel ; en joignant les deux mondes, il refait mystérieusement l'unité d'un tout qui semblait coupé de lui-même ; il est l'élan de l'âme vers le savoir dont elle se sent dépourvue ; il est le principe de la vie organique et il est aussi l'âme de la philosophie. Et Socrate en effet, le philosophe par excellence, est la vivante image de l'Amour, et c'est un être véritablement démonique, capable dans ses extases de briser les liens qui le retiennent à la terre (2).

Mais un fait prouve décidément à quel point Platon est persuadé que les révélations mystérieuses conservées par la tradition, vestiges indécis d'une pensée primitive, contiennent la divine étincelle où s'allumera la recherche philosophique : c'est le développement que reçoit dans le *Phèdre* cette théorie de l'Amour. Déjà dans le *Banquet* il en confiait l'exposition à l'énigmatique Diotime, la prêtresse mantinéenne qui a su dire quelles purifications détourneraient d'Athènes la peste menaçante, et il faisait en sorte que de Socrate, du philosophe

(1) *Phédon* 77 e sq. ; cf. 114 d : on *pariera* pour l'immortalité de l'âme, καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπείδειν ἑαυτῷ. — Les héros créateurs, les « éternels incréés » des sauvages sont aussi des inventeurs d'institutions religieuses, d'initiations, etc., par ex. *Myth. prim.*, p. 29, 156 sq., 167, 183.

(2) *Banquet* 201 e sqq. et surtout 203 e-204 c ; pour l'identification de l'Amour avec Socrate ou le Philosophe, voir ma Notice, p. ci-cviii, cf. aussi *Phèdre*, Notice, p. cxxxv sq.

qui se flatte de ne rien savoir aussi bien que ce qui concerne l'amour, se distingue à peine sous ce rapport la prophétesse inspirée (1). La vérité, c'est que l'amour véritable est en effet une inspiration : le *Phèdre* y voit la plus haute de toutes les formes de la *μανία*, de celle qui n'est pas une maladie de l'esprit, mais bien un don surnaturel et une sorte de « grâce », de laquelle découlent les plus grands de nos biens. Or les autres formes en sont précisément celles qu'on rapporte d'ordinaire à des intuitions où la réflexion n'a aucune part et dont les sources semblent étrangères : ainsi le prophétisme ou l'invention de rites capables d'effacer une souillure, d'introduire à un mystère, ainsi d'autre part l'enthousiasme qui transporte le poète au-dessus de lui-même. L'amour est donc pareillement un délire, et, si la source de ce délire vient d'en haut, c'est aussi vers les réalités d'en haut que, par la beauté, il ramènera notre âme ; il sera donc philosophie, puisque la philosophie c'est le renoncement aux choses de ce monde et proprement une « extase » (2). Certes un tel élan mystique n'est pas pour Platon le tout de la philosophie, mais il est ce sans quoi il n'y aurait pas de philosophie : ce qu'a conquis l'Amour philosophique, la Dialectique à son tour l'organisera selon des relations nécessaires : c'est ainsi que dans le *Ménon* (97 d sqq.) on voit l'αἰτίας λογισμὸς enchaîner la fugace θεία μοῖρα. Tous ces exemples semblent en outre montrer assez clairement de quelle importance est aux yeux de Platon l'utilisation d'un complexe

(1) *Ibid.*, 201 d e sqq., 177 d. Voir Notice p. xxiii-xxvi.

(2) *Phèdre* 244 a sqq., surtout 244 a 8 : διὰ μανίας θεία μέντοι δόσει δεδομένης; c 3 : ὡς καλοῦ ὄντος [*le délire*] ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται; 245 b 1 : μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν. Les textes suivants concernent spécialement le délire d'amour, 245 b 7 sq. : ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται... ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται; 249 cd. : l'homme qui use droitement des moyens de « se ressouvenir », c'est-à-dire le philosophe, ἐξιστάμενος... τῶν ἀνθρωπίνων νουθετεῖται ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλοὺς; e 1 : ...αὕτη [ἡ τετάρτη μανία, ἡ ἐρωτικὴ] πασῶν τῶν ἐνθουσιάζεων ἀρίστη... et tout le morceau (jusqu'à 250 a) témoigne que la philosophie et l'amour inspiré des dieux sont deux délires identiques; cf. *Banquet* 218 b : κεκοινωνηκέναι τῆς τοῦ φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας. Voir Notice du *Phèdre*, p. xcv sq., p. cxxxviii et ici p. 274 sq. les renvois à *Ménon* et *Phédon*, auxquels il faut ajouter *Ion* 534 cd.

mental irrationnel, qui lui est fourni, soit par diverses manifestations mystiques, soit par des traditions mythiques, pour élever sur cette base une construction rationnelle. Il s'est efforcé de soumettre à l'analyse ce qui, n'étant que le masque intellectuel d'une émotion ressentie en face de l'incompréhensible (1), est en réalité rebelle à l'analyse. De cet effort pour transposer les restes, déjà déformés, de la pensée primitive est sortie sa philosophie.

D'autres exemples encore pourraient être allégués : ils feraient apparaître sous une forme particulièrement crue l'opposition, chez Platon, entre un effort de détermination rationnelle qui s'épanouit dans la théorie métaphysique des Idées, ou dans la Mathématique, ou, bien plus, dans une « méta-mathématique » avec la théorie des Nombres-Idées, et, d'autre part, des survivances manifestes d'une mentalité primitive : ainsi la croyance en une sorte de « fluidité » des formes animales. Platon fait en effet, et sérieusement je crois, une large place à la vieille notion de « métamorphose ». Or celle-ci signifie l'indétermination foncière des grands types biologiques, tels qu'ils se différencient dans la nature, la possibilité, non pas, comme dans les théories transformistes, d'une lente variation naturelle dans l'un d'entre eux, mais d'un changement radical, soudain, et, pour tout dire, surnaturel. Les cigales, dans le mythe du *Phèdre* (ici p. 276), ne sont-elles pas la figure actuelle des hommes qu'elles furent jadis ? Si les cygnes, auxquels Socrate se compare dans le *Phédon*, font entendre aux approches de la mort un chant plus fréquent et plus éclatant, c'est qu'ils sont joyeux, prophétisant le bonheur qu'ils auront de se retrouver

(1) C'est ce que M. Lévy-Bruhl appelle « la catégorie affective du surnaturel ». Voir surtout l'*Introduction* dans son livre *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, p. ex. p. xxxiv sq. : « Catégorie, dit-il, ... serait pris... simplement comme principe d'unité dans l'esprit pour des représentations qui, tout en différant entre elles par tout ou partie de leur contenu, l'affectent cependant de la même manière ». Le fond des représentations des Primitifs en ce qui concerne les choses et les êtres de la Surnature, c'est la peur, et même des amas de peurs ; cet élément fondamental et général de leurs représentations de cet ordre « n'est pas lui-même représenté : il est senti et aussitôt reconnu ».

auprès du dieu, Apollon, dont ils sont les servants. Or cette animalité quasi-humaine se renverse quand il s'agit de la joie que donne à Socrate sa mort prochaine ; pareil aux cygnes, il est dans la surnature le serviteur du même patron que ces oiseaux (1). Une semblable ambiguïté de l'existence peut être envisagée sous d'autres aspects qui ne sont pas moins instructifs. Socrate est précisément, le *Banquet* y insiste, un être d'une double nature, qui, comme l'Amour, unit des opposés ; rendant à un vieux mot usé ce qui fut peut-être la richesse première de sa signification, Platon explique que son maître est ἄτοπος, précisément parce qu'on ne sait en effet où le loger : est-il vraiment un homme ? Alcibiade ne peut le rapprocher que des Satyres, hommes qui sont des boucs, ou de ces anthropoïdes que sont les Silènes ! A la vérité, ce n'est là que le « dehors » du personnage et sa « peau », non son « dedans » qui est tout autre, comme sont cachées de saintes images dans des boîtes sculptées en figure grotesque de Silène (2). Ce dernier trait suggère une comparaison avec la fonction des masques chez les « primitifs » (3) ; et les autres, l'assimilation, si commune, d'un changement de personnalité à un simple changement de « peau », auquel n'est intéressé que le « dehors » de l'être (4). C'est pareillement le fond de l'image qui sert au Cébès du *Phédon* pour représenter la façon dont l'âme, sans être immortelle, peut cependant vivre plusieurs vies successives, en revê-

(1) *Phédon* 84 e-85 b : γεγηθότες [les cygnes] ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες — Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ. Il est à remarquer que, dans ce même morceau, un autre exemple offre à Platon l'occasion de donner d'une tradition une interprétation opposée à celle qui est ordinairement reçue ; cf. mon édition du *Phédon*, p. xxxvii, n. 1 et 2. — Comparer *Myth. prim.*, p. 303.

(2) *Banquet* 215 ab, 216 de, 221 d-222 a, surtout 221 d : οἷος δὲ οὕτως γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, ... οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, ... εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτόν καὶ τοὺς λόγους ; e : τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιλαμβάνονται, σατύρου δὲ τινα ὕβριστοῦ δορᾶν. Cf. Notice ciu sq. et comparer *Phèdre* 230 a.

(3) Cf. *Myth. prim.*, p. 152 et 212.

(4) *Ibid.*, par ex. p. 57, 168 sqq., 234 sqq., 248 sqq., 251, 255 sq., 275 sq., 299. De même *Le Surnaturel et la Nature* etc., p. 125-129.

tant tour à tour autant d'enveloppes corporelles : ainsi, au cours de son existence, un même tisserand peut s'être fabriqué plusieurs vêtements et mourir néanmoins avant d'avoir usé le dernier qu'il a fait (1).

Simple images, dira-t-on : Platon, le philosophe, est en même temps un poète. En jugera-t-on cependant de même, si l'on considère les conceptions eschatologiques, non pas seulement du *Phédon*, du livre X de la *République* ou du *Phèdre*, mais surtout de ce véritable traité de science qu'est le *Timée* ? On est souvent trop enclin à ne voir dans ces apocalypses rien de plus que des fantaisies. En un sens elles le sont, mais seulement quant au détail de leur contenu, et parce que, dans ce domaine de la simple probabilité, l'extrême limite est alors atteinte dans le sens de la plus grande liberté de la conjecture. D'autre part, en revanche, le principe des eschatologies platoniciennes me semble répondre à une conviction profonde. Admet-on en effet que la condition d'une ascension de l'esprit vers les réalités idéales est que notre âme leur soit apparentée, et que, à l'époque où il n'y avait pas encore de temps, elle ait vécu à leur voisinage et dans leur lumière ? Alors on doit admettre aussi que toute âme, aussi bien dans la Surnature qu'à sa première naissance naturelle, ait été une âme d'homme, bien plus une âme de mâle. C'est à cette condition que les bêtes, étant des hommes déchus, peuvent espérer revenir à la condition humaine. Il peut arriver en effet que, avant de recommencer une nouvelle existence, des âmes d'homme choisissent une existence de bête, et aussi que des bêtes optent pour une vie d'homme. Mais, d'un autre côté, la mutation d'un homme, d'abord en femme, puis en bête, peut être considérée comme l'effet, non d'un choix, mais d'un châtiment, dont le degré sera nécessairement déterminé par le degré même de

(1) *Phédon* 81 b-e, surtout d 7 : ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἐκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε καὶ πολλὰ ἔτη βίῃ... ἀναγκαῖον μὲν τὰν εἶη, ὅποτε ἀπολλύοιτο ἡ ψυχὴ, τὸ τελευταῖον ὕψασμα τυχεῖν αὐτὴν ἔχουσιν, καὶ τοῦτου μόνου προτέρων ἀπόλλυσθαι.

bestialité dont cet homme aura en quelque sorte investi son existence pendant le temps qu'il était un homme (1). Ce sont donc de très anciennes formes de pensée qui ont peut-être servi de base à la réflexion philosophique de Platon sur la diversité des espèces animales et de leurs relations.

Mais peut-être est-ce en raison d'un tour d'esprit personnel que Platon se complaît ainsi aux plus authentiques produits de la fonction fabulatrice. Or il ne serait pas très difficile de montrer que, la poésie en moins, une semblable docilité envers le vieil esprit mythologique subsiste chez Aristote. On en trouverait le témoignage dans sa doctrine de l'Acte et de la Puissance, de la Forme et de la Matière, dans ses conceptions de la Nature et de l'Âme : le corps *naturel* pourvu de ses organes n'a pourtant la vie qu'*en puissance*, mais, dès que, du fait d'avoir une âme, il possède la vie, alors il est un corps naturel organisé, *actuellement* vivant et *exerçant* ses fonctions (2). Un point particulier semble plus spécialement propre à faire voir comment Aristote, adversaire de la « métensomatose » de l'âme (3), est cependant asservi, sans en avoir conscience, à de vieilles croyances mythologiques. Comment légitime-t-il en effet l'esclavage ? Non pas par le droit de la guerre : ce serait en appeler à la force pour justifier une simple « convention » (νόμος), laquelle ne saurait être le fondement d'un droit. Bien loin qu'il soit contre nature, paradoxe qui a trouvé des partisans, l'esclavage est au contraire selon la nature, et pour bien des raisons. Il y a des hommes qui, fussent-ils asservis par violence, sont par

(1) *Phédon* 81 e-82 b, 83 d e ; *Rép.* X 618 ab, 620 a-d ; *Phèdre* 248c-e : τότε νόμος ταύτην [*l'âme tombée sur la terre*] μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει... 249 bc, e : ...πᾶσιν μὲν ἀνθρώπου ψυχῇ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδῃ τὸ ζῶον. *Timée* 76 d e : ὡς γὰρ ποτε ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τᾶλλα θηρία γενήσονται, ἠπίσταντο οἱ συνιστάντες ἡμᾶς [*les démiurges inférieurs*] ... 90 e 92 c. Cf. Notice du *Phèdre*, p. xcii-xciv. — *Comparer Mythol. prim.*, p. ex. p. 38.

(2) *De an.* II, surtout à partir de 412 a, 13. — *Comparer Mythol. prim.*, pp. 281-294. Le vieux mythe de Dédale traduit peut-être des croyances de ce genre.

(3) *De an.* I, la fin du chap. 3.

destination naturelle des hommes libres, et d'autres, inversement, qui, avec une apparence de liberté, sont cependant toujours esclaves. Tels sont justement les Barbares, tout au moins ceux que l'hellénisation n'a pas transformés. Sont-ils même véritablement des hommes, sinon par la « figure » ? A mi-chemin entre le dieu et la bête, c'est en effet de celle-ci que le Barbare est plus proche. Au surplus, celui qui ne s'appartient pas à soi-même est nécessairement l'« appartenance » d'un autre, soumis à son autorité en tant qu'il est sa propriété, et même quelque chose de lui. Dans l'association domestique l'esclave est, au même titre que la femme, *partie d'un tout hiérarchisé* dont l'élément dominateur est le mari et maître : la Nature, qui aime que chaque être ait spécifiquement sa fonction, a fait la femme pour la reproduction et l'esclave pour le travail ; mais le tout dont ils font tous deux partie n'existe que par le mari et maître. Pour les parties subordonnées ce serait donc un malheur d'être séparées de leur tout, et ce serait d'autre part une injustice à l'égard de celui-ci ; c'est pourquoi, séparé du maître, l'esclave est comme un organe qu'on a coupé de son corps et qui n'a plus sa raison d'être. Enfin les faits sont d'accord avec le raisonnement. Comment le pauvre remplacerait-il l'esclave qu'il n'a pas les moyens d'acquérir ou de nourrir ? Il emploie des animaux de travail. Est-ce que le gouvernail du navire peut fonctionner tout seul ? Il faut donc que le capitaine ait un homme de barre pour manœuvrer le gouvernail, outil de navigation qui est donc, pour une part, inanimé, mais, pour l'autre, nécessairement animé (1). En résumé, il y a en quelque sorte consubstantialité de deux êtres, dont on dirait cependant, en langage aristotélique, que la quiddité est distincte.

Cette savante et subtile justification de l'esclavage a certainement des motifs d'ordre social et économique. Mais ce qui en fait le secret ressort, c'est une croyance enracinée de la pensée

(1) Voir *Polit.* I 2, 1252 a, 30 jusqu'à la fin du chap. ; 3, 1253 b, 20 ; 4, 1253 b, 27-1254 a, 1 ; les chap. 6 et 7. Cf. III 14, 1285 a, 20 sq. Voir aussi *Eth. Nic.*, VII 1, 1145 a, 29-32 ; 6, 1149 a, 5-12.

primitive ; et ce ressort est assez puissant pour avoir empêché le théoricien de la logique de donner à la notion d'homme toute l'extension dont elle est capable et pour l'avoir conduit à restreindre cette extension aux hommes de sa race et de sa langue. Tout se passe donc comme s'il raisonnait à la façon des Papous de Dobu qui se refusent à étendre aux Blancs le terme qui leur sert à désigner l'homme (1). Au fond de cette croyance n'y a-t-il pas toujours ce sentiment confus qu'à l'identité foncière d'un être peut correspondre une dualité extérieure de « peau », et inversement, qu'une même « peau » peut, selon les conditions, couvrir deux êtres entièrement distincts. Est-ce pour le punir de sa jactance qu'Apollon fait écorcher Marsyas le Satyre ? Ou pour savoir quel être se cache en réalité sous le couvert de sa peau ? Ainsi l'Eskimo écorche, mais avec plus de ménagements que le bourreau apollinien, le caribou sous la peau duquel il doit retrouver la femme aimée qu'il a perdue (2). Ainsi, pour Aristote, le Barbare sous un masque d'humanité cache une sorte supérieure d'animal domestique, que la Nature prévoyante a destinée au service du citoyen libre de l'Hellade, en vue de pourvoir celui-ci des loisirs qu'exige la vie politique ou la vie spéculative, loisirs justifiés enfin par l'excellence certaine de ses facultés intellectuelles.

La vitalité tenace de ces croyances, l'empire qu'elles avaient, même sur les esprits les plus cultivés, le supplément de crédit que leur avait procuré la philosophie en leur donnant par ses interprétations un visage nouveau, l'inquiétude que cependant laissaient subsister au fond des cœurs ces interprétations incertaines (3), tout cela permet peut-être de mieux

(1) *Mythol. prim.*, p. 63 sq. Il est à remarquer que Platon insiste au contraire, et justement à propos de l'habitude de distinguer l'ensemble des hommes en Grecs et Barbares, sur la nécessité de faire des classifications objectives : *Politique* 262 de, 263 d.

(2) *Mythol. prim.*, p. 257 sq.

(3) *Phédon*, 77 a-e, surtout d e : ὅμως δέ μοι δοκεῖς, dit Socrate à Cébès qui, comme Simmias, n'est pas pleinement convaincu, ... καὶ δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν. Et Cébès répond : ὡς δεδιότων... πειρῶ ἀναπεῖθειν · μάλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων,

comprendre la signification de l'ardent effort, à la fois de défense et d'attaque, que les Épicuriens ont dirigé contre une telle attitude mentale. Ils luttent contre l'idée, nourrie de crainte, que la Surnature peut intervenir capricieusement dans la Nature et en troubler l'ordre; leur mécanisme antifinaliste vise à éliminer les puissances invisibles qu'on allègue pour expliquer ce qui surprend par son apparence insolite (1); il n'y a pas de « merveilles » de la nature, et toutes celles dont on fait état doivent être ramenées aux proportions d'une nature où nous nous sentions chez nous et qui nous soit familière; c'est pourquoi il vaut mieux, sur le même plan, donner d'un même phénomène dix explications naturelles, également possibles, que d'en invoquer une seule qui fasse appel à la Surnature. Lucrèce est d'ailleurs convaincu que ces vaines craintes sont étrangères à la conscience de l'homme de nature et que la religion, dont elles sont le fruit empoisonné, est un des méfaits de la civilisation (2). Ceci dit, il s'ensuit une double conséquence. D'une part le philosophe épicurien s'appliquera à ne faire, dans l'explication des origines du monde, de la vie,

ἀλλ' ἴσω; ἐνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται · τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπεῖθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον... 85 cd (Simmias) : δεῖν... τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχρούμενον, ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀγήματος, ἢ λόγου θεοῦ τινός, διαπορευθῆναι. Jusqu'au bout Simmias garde ses doutes, 107 ab : ...ἀνγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.

(1) Seul, l'insolite intéresse le sauvage et lui rappelle immédiatement la dépendance de la Nature à l'égard de la Surnature (cf. *Mythol. primit.*, par exemple p. xxvi, 19, 40, 42 sq., 295). Au contraire l'Épicurien, qui veut exorciser le Surnaturel, s'applique à mettre en évidence des « habitudes » de la Nature, dont chacune est un succès consécutif à une très longue série d'essais malheureux; Lucrèce emploie souvent *solere*, *suescere*, *consuescere* pour parler de ce que nous appellerions « une loi naturelle » (par ex. I 163, 629, 1031-1037; V 187-194 = 419-431).

(2) Pour ce dernier point voir Lucrèce V 973-983; le morceau de 1161 sqq., à la place où il est, concerne un stade de l'évolution humaine où existe déjà l'état politique. De même tous les autres passages relatifs à la terreur religieuse, dont la révélation épicurienne a délivré les hommes : I 62-65, 146-148; II 167-181, 646-661, 1090-1104; III début, 14-24, 982 sq.; V 10-12, 76-90, 146-234, 1194-1197, 1204-1225; VI 50-55, 62-64. Pour le principe des causes multiples, voir V 526-533 (A. Ernout et L. Robin *Commentaire*, III, p. 70 sq.).

de l'humanité, aucune place à la Surnature. D'autre part celle-ci, sans être radicalement exclue, ne sera pas seulement rejetée hors de ce monde, elle le sera même de tous les mondes possibles, entièrement étrangère à leur existence première comme à la suite de leur devenir. C'est en effet dans les μετακόσμια (*intermundia*) que résident les Dieux d'Épicure ; chose curieuse, pour éviter à leur sujet l'anthropomorphisme, au moins éthique, il ne trouve pas de meilleur moyen que de les doter de cette instabilité fluide qui, dans la pensée du sauvage, mêle si étroitement et si constamment à la Nature le surnaturel et le mythique. Non seulement en effet ces dieux ne sont pas nécessairement des hommes, quoique pour eux ce soit le mieux ; mais, étant constitués par un flot intarissable de la plus subtile matière atomique, jamais ils ne se concrétisent en une forme permanente : ce sont essentiellement des êtres à métamorphoses. Par suite, les εἰδωλα émis sans arrêt depuis un temps infini par ce perpétuel courant de formes changeantes expliquent le plus naturellement du monde la réalité si diverse des « apparitions », aussi bien dans la veille que pendant les rêves ; il est naturel que l'apparence d'un aigle ou d'un taureau ou d'une pluie d'or ait pu, à quelque moment, être prise par celui que, sous l'apparence d'un homme, nous appelons Zeus ou Jupiter. Mais ce qui est funeste et condamnable, c'est que, lorsque nous attribuons au Dieu cette apparence, nous mettons en lui dans le même temps nos passions et nos vices (1). Ainsi, pour guérir l'esprit humain de la tendance mythologique, les Épicuriens n'ont rien trouvé de mieux que de respecter cette tendance, et même dans ses traits les plus humbles, les plus caractéristiques d'une mentalité « primitive ». Mais ce fut pour bannir radicalement de chez nous les puissances qui sont son œuvre et pour les reléguer en des endroits où, ne

(1) Épicure, *A Ménécée*, 123 sq. (cf. *A Hérodote* 76 sq.) ; Κύρ. δόξ. 1 et le sch. (en lisant οὐ μὲν... ὥς δὲ ou οἷός δὲ) ; Lucrèce V 146-155, 1161-1182, VI 68-79 ; Cicéron *De nat. Deor.* I 18 et 19, *De divin.* II 17, 40. — Pour la « fluidité », caractéristique de la mentalité primitive, cf. ici p. 260 et n. 4.

risquant plus de nuire, elles cesseront d'être pour les hommes un objet de crainte.

Je voudrais, en terminant, prévenir quelques malentendus sur le caractère et sur la portée des remarques qui précèdent. Tout d'abord, et je l'ai dit dès le début, elles sont occasionnelles, fragmentaires, incomplètes ; elles ne prétendent pas à être une étude d'ensemble sur cette question, prodigieusement complexe et difficile. Ai-je besoin de spécifier ensuite que, en notant les ressemblances que j'ai signalées, en les rapportant à une même veine de pensée, je n'en infère aucune identité de nature ? Autre chose est une notion, autre chose est son histoire. Que telle plante sauvage soit l'origine de celle-ci qui, maintenant, est pour nous une nourriture substantielle ou délicieuse, la valeur intrinsèque de cette dernière est, non pas certes indépendante de ce que fut ou reste l'autre, mais pensée et jugée indépendamment. Semblablement, une structure mentale analogue à celle d'un Papou d'aujourd'hui a pu servir de base à la méditation philosophique de Platon, sans qu'on ait pour cela le moindre motif, ni le moindre droit, d'établir une équivalence entre la pensée de Platon et celle de son lointain ancêtre qui, sur la terre d'Hellade, était un cousin-germain de l'actuel Papou. Ce qui importe, c'est ce que Platon a cherché dans cette gangue, c'est ce qu'il a cru y découvrir. La grande affaire, c'est l'invention, et non pas ce qui en a été l'occasion. Il reste d'ailleurs que la curiosité du philosophe s'est portée avec une prédilection marquée vers les formes les plus spontanées et les plus naïves de la pensée, et en raison de leur naïveté même. Bien plus, il a jugé ces façons de penser particulièrement utiles, entre certaines limites et par rapport à certains objets, pour systématiser en une « histoire » un ensemble complexe de réflexions. De toute manière la raison en est dans cette ἀνθρωπίνη ἀσθένεια dont parle Simmias dans le *Phédon* : ou bien il s'agit de vérités jusqu'à présent impossibles à atteindre par la seule méthode véritable, savoir la dialectique,

et qu'on n'atteindra peut-être jamais, ou bien c'est un procédé accessoire pour rendre sensible à des esprits encore voisins de l'enfance une découverte, qui comporterait un autre mode d'exposition. L'objet de la philosophie est, comme dit le *Gorgias*, de mettre un λόγος à la place d'un μῦθος, qu'elle ait reçu celui-ci de la tradition ou qu'elle se le soit fabriqué à elle-même pour une des fins que j'ai dites (1).

A la vérité, ne pourrait-on prétendre qu'il n'est pas spécialement intéressant de rechercher dans une période historique lointaine les survivances de la mentalité dite primitive? Celle-ci, dirait-on, n'est absente d'aucun état de civilisation : la crédulité la plus basse peut accompagner un développement exceptionnel de la science, des arts et de l'industrie; des échappées attristantes s'ouvrent quotidiennement à l'observateur le moins attentif sur tel ou tel point des bas-fonds de la pensée. De même, au reste, dans les sociétés de sauvages, la perfection de la technique, l'étendue et la précision de l'expérience s'allient d'une façon remarquable à des croyances et à des pratiques qui en sont proprement la négation (2). Or ce qui est intéressant, c'est justement de constater que deux modes de pensée aussi différents coexistent, et qu'ils persistent à coexister, alors qu'on s'attendrait à voir disparaître par voie d'assimilation celui des deux dont l'autre semble être la progressive élaboration. L'intérêt s'accroît encore si l'on peut, tout en constatant la coexistence, analyser en outre, comme l'a fait M. Schuhl pour la formation de la pensée grecque, les processus de cette élaboration.

Un premier problème est ainsi posé, problème très difficile, qui est au fond de toute recherche de cette sorte et que ce n'est pas ici le lieu d'aborder : la pensée humaine n'est-elle pas, à quelque degré ou à quelque moment de son évolution qu'on veuille l'envisager, identique dans sa forme et dans ses démar-

(1) Voir Notice de *Phèdre*, p. cviii-cxvii. — *Phédon* 107 a b et cf. ici p. 275 et n. 2. — *Gorgias* 523 a ; cf. 527 ab.

(2) *Mythol. prim.*, par ex. p. xii sqq., p. 40, p. 49-51. — Cf. ici p. 263 sq.

ches essentielles, différente seulement par son contenu et par ses moyens d'expression ? Que constate-t on en effet, quand, avec M. Schuhl, on pousse aussi loin que possible l'enquête sur les origines de la pensée grecque ? C'est que derrière Babylone, à qui elle doit tant, on trouve Sumer, etc., puis, en remontant toujours plus haut *dans le passé*, on aperçoit des pratiques et des croyances qui existent chez des peuplades océaniques *d'aujourd'hui*. Et, d'un autre côté, il n'est pas moins remarquable que, présentement, une même attitude mentale soit commune aux peuplades sauvages les plus éloignées les unes des autres : Indiens des deux Amériques, Eskimos, Papous de la Nouvelle-Guinée, etc. (1).

Mais alors se poserait un second problème : pourquoi certains peuples ont-ils dépassé le niveau commun ? pourquoi d'autres s'y sont-ils attardés ? pourquoi, parmi ceux qui l'ont dépassé, les uns se sont-ils laissé distancer par d'autres ? Autant de questions auxquelles on peut se demander s'il sera jamais possible de répondre. Il est trop facile d'alléguer sans preuve, bien plus, en répondant à la question par la question, soit des différences ethniques dans la structure mentale originelle, soit des conditions autres du régime social ou politique, ou bien encore l'action novatrice d'hommes de génie. Un fait du moins semble être incontestable : si la Grèce a reçu de l'Orient ses premières leçons, elle les a fécondées et fait fructifier, de façon à devenir à son tour, par des voies diverses, l'éducatrice du monde entier ; non pas partout cependant, mais là où il existait une aptitude à recevoir l'empreinte de rationalité qu'elle avait donnée à la vision de l'univers et à l'organisation de la conduite.

Léon ROBIN.

(1) Voir tout le chap. VII de *La Mythologie primitive* ; cf. 312 sq. et *Le Surnaturel et la Nature* etc., p. xxxv sq.