



Mythe et philosophie chez Anaximandre

Marcel De Corte

Volume 14, numéro 1, 1958

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019959ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019959ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Corte, M. (1958). Mythe et philosophie chez Anaximandre. *Laval théologique et philosophique*, 14(1), 9–29. <https://doi.org/10.7202/1019959ar>

Mythe et Philosophie chez Anaximandre¹

Anaximandre, fils de Praxiadès, Milésien, fut « le parent, le disciple et le successeur de Thalès ». Parenté par le sang ou parenté par l'esprit, nous n'en savons rien. C'est peut-être l'une et l'autre. Les éléments de sa biographie sont en effet squelettiques. Trois données, à peu près incontestables : sa naissance fixée vers 610 et sa mort, vers 545 ; l'attribution d'un *περὶ φύσεως* ; le fait qu'il introduisit « le premier », le gnomon en Grèce et qu'il « osa », le premier encore, « dessiner la carte du monde ». C'est tout ce qu'on peut tirer des doxographies. Celles-ci sont, fort heureusement, plus généreuses concernant le système d'Anaximandre.

Voici donc ce système, tel qu'il se présente d'après les trop rares passages authentiques qui sont parvenus jusqu'à nous.

Au centre, se dresse, mutilé, solitaire, le texte vénérable, le premier de toute la pensée occidentale. Il nous a été transmis par Simplicius qui le tenait de Théophraste. « Anaximandre affirme que le principe et l'élément des êtres est l'*apeiron*. Il fut le premier à employer ce terme : *principe*. Il assure que ce principe n'est ni l'eau, ni aucune de ces substances qu'on appelle *éléments*. C'est au contraire une certaine autre nature *apeiron*, de laquelle naissent tous les cieus et tous les mondes que ces cieus contiennent. Et en effet — traduction littérale — *ce dont (ἐξ ὧν) la naissance (ἡ γένεσις) est pour les êtres, c'est en cela aussi (εἰς ταῦτα) que naît (γίνεσθαι) leur mort, selon l'infaillible destin (κατὰ τὸ χρέων) car ils se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur injustice, selon l'ordre du temps, comme il dit en un langage assez poétique.* »

Au pied de cette colonne sévèrement dorique, quelques humbles fragments : l'*apeiron* est éternel et *insénescible* (*ἀγήρω*) ; lui, qui est aussi le divin, est immortel et indestructible ; il embrasse (*περιέχειν*) tous les mondes et les pilote (*κυβερνᾶν*).

La résonance mythique de ces textes est audible. Leur style est oraculaire. La pensée qu'ils expriment est religieuse, au sens le plus fort du mot. S'ils n'étaient d'Anaximandre, on pourrait les croire extraits d'une cosmogonie. De fait, tous les thèmes qui en émergent se retrouvent dans les mythes grecs et s'articulent aux théogonies orientales.

Il est évident que l'*apeiron* est au centre du mystère.

Depuis longtemps, on l'a rapproché du Chaos primitif d'où Hésiode fait sortir toutes les divinités. Comme le Grec des VI^e et V^e

1. Texte extrait d'une série de leçons faites sur les origines de la philosophie grecque à l'Université Laval. On a allégé ce texte de ses notes érudites.

siècles n'entendait nullement par « chaos » le désordre, mais une sorte d'unité indistincte antérieure à la multiplicité qui s'en dégagera, on en concluait que l'*apeiron* était un concept « laïcisé », transposé à un niveau préphilosophique par évaporation de sa substance mythique. Il n'y avait plus alors qu'à placer en lieu et place des divinités virtuellement contenues dans ce Chaos primordial, les qualités physiques élémentaires que l'Ionien reconnaît dans le monde : le chaud, le froid, le sec, l'humide, et à les réduire au sein de l'*apeiron* en potentialités, pour faire dériver directement du mythe la physique grecque primitive.

L'étymologie confirmait cette interprétation puisque le Chaos signifie l'espace vide situé entre la terre et le ciel, antérieur à l'apparition de ceux-ci, dans la *Théogonie* d'Hésiode, et que d'autres textes identifient à l'air précisément situé en cet intervalle le trou béant ainsi nommé. Comme Anaximène, successeur d'Anaximandre fait de l'Air le principe des choses, il s'ensuivait un ordre très logique et très satisfaisant pour l'historien épris de séquences intelligibles. L'évolution du mythe à la physique se trouvait dûment prouvée : un philosophe de génie avait fait passer la réflexion du stade irrationnel au stade rationnel. L'ordre « normal » de l'Histoire majuscule qui va toujours, comme on sait, du moins au plus, était respecté. Une belle ligne droite, ininterrompue, se dessinait... Elle est encore tracée dans de nombreux manuels.

Une autre exégèse identifie l'*apeiron* à l'œuf primordial d'où naît le monde selon les diverses cosmogonies dites orphiques. Les philosophes néoplatoniciens, amoureux de syncrétisme, rapprochaient du Chaos hésiodique cet Œuf premier-né. Ils le décrivaient comme « n'étant ni ténèbres, ni lumière, ni humide, ni sec, ni chaud, ni froid, mais toutes choses confondues ensemble en un seul tout sans forme ». Et la même opération recommençait du *muthos* au *logos*, par tranches de textes habilement superposées. La paléontologie de la pensée n'est pas moins truffée d'inconscients faussaires que celle des crânes et des mâchoires.

Abandonnant cette méthode de l'étirement élastique, quelques-uns enfin saluent discrètement au passage le Chaos et l'Œuf et se plongent dans les doxographies pour découvrir le sens de l'*apeiron*. Est-il l'infini ou l'indéfini, l'indéterminé ? Les textes balancent. Aristote nous présente en plusieurs passages l'*apeiron* comme un *migma*, un mélange. Si l'on entend par *migma* un ensemble originel de particules où « tout est en tout », il est clair qu'une telle conception mécanique ne peut être d'Anaximandre, mais d'Anaxagore. Si l'on voit en lui un ensemble originel où tout est confondu en puissance et où ne se découvre aucune des propriétés particulières des corps, comme le suggèrent certains passages du même Aristote, l'*apeiron* devient intelligible, mais on peut alors se demander avec Cherniss, qui rapproche Anaximandre d'Anaxagore, pourquoi le texte original de l'Ionien

souligne au pluriel la nature du principe (*ἐξ ὧν . . . εἰς ταῦτα*). Ce ne peut être, écrit l'historien américain, une entité unique, mais une multitude d'une certaine espèce. L'*apeiron* signifierait donc, selon lui, non pas simplement un tout illimité en étendue, mais une multitude illimitée. *Quae rerum principia singularum esse credidit infinita*, dit saint Augustin d'Anaximandre. Mais outre que nous ne savons rien du contexte qui précède ce passage et qu'il s'agit sans doute des multiples virtualités que cèle l'*apeiron* en son unité, on se demandera si cette doublure, au niveau de l'*apeiron*, de l'infinité numérique des choses sensibles, n'est pas outrageusement anachronique : Anaximandre aurait-il inspiré Platon ? S'il ne s'agit point de doublure, qu'est-ce alors que l'*apeiron* ? Le mystère subsiste, entier.

L'indéfini reste indéfini, si l'on peut dire, et il le reste d'autant plus que les doxographies attestent unanimement que l'*apeiron* est, selon la formule de Théophraste qui devait encore avoir le texte d'Anaximandre sous les yeux puisqu'il le cite, *παρὰ τὰ στοιχεῖα*, « en dehors des éléments », ni eau, ni air, ni feu, ni terre, qui composent la nature sensible d'après la physique qualitative des Anciens. Cependant, Aristote assure que l'*apeiron* est un corps (*σῶμα*), qu'il est *un* (*ἓν*), qu'il est une matière corporelle et séparée (*ἕλη σωματικὴ καὶ χωριστή*) et qu'il contient virtuellement en son *migma* les oppositions qualitatives du chaud, du froid, du sec, de l'humide, qui se découvrent dans le monde de l'expérience. Tout ce qu'on peut en affirmer est donc qu'il est *qualitativement indéterminé*. Mais qu'est-ce qu'un corps (*σῶμα*) dépourvu de toute propriété qualitative ?

D'autre part, les doxographies ne sont pas moins constantes dans leur affirmation que l'*apeiron* est également *infini*, dans le temps d'abord, puisqu'il est éternel, impérissable, dans l'espace ensuite, puisqu'il contient tous les mondes (*περιέχει*). « Si la génération et la corruption ne s'épuisent pas, écrit à ce propos Aristote, c'est grâce à l'infinité de la source d'où est pris ce qui est engendré. » Puisqu'il est *corps et matière* — là-dessus les doxographies ne varient point — il est donc *quantitativement infini* (*ἄπειρον σῶμα*).

Nous sommes en présence d'une *masse physique infinie qualitativement indéterminée*. L'analyse des doxographies n'aboutit qu'à épaissir le mystère et à engluier l'*apeiron* dans la contradiction d'une matière qui, étant infinie et n'étant ni ceci, ni cela de ce monde, usurpe les attributs du Divin. L'exégèse est au rouet : elle retombe sur les relations de la religion et de la philosophie.

Il faut donc reprendre le problème de l'*apeiron* à pied d'œuvre.

Avec son habituelle sagacité, Aristote lui-même nous y invite lorsque, développant sa propre théorie du Premier Moteur éternel, il accouple « l'opinion des théologiens qui engendrent toutes choses de la Nuit et celle des physiciens qui prétendent que toutes choses étaient confondues à l'origine ». C'est dans le symbolisme immanent au mythe que gît la solution.

Comme l'a montré, avec un luxe extrême de détails et de citations, Onians dans son livre sur les origines religieuses de la pensée européenne, le *πέρας* n'est nullement une notion abstraite. Le terme signifie toujours, dans les textes grecs les plus anciens, et notamment chez Homère, une réalité concrète : *le lien, le nœud, la corde*. C'est ainsi, par exemple, que, dans l'*Iliade*, Zeus tramant la victoire des Troyens et Poseidon celle des Argiens, « ils nouent ensemble l'affreuse lutte et le combat égal pour tous (*ἔριδος κρατερῆς καὶ ὁμοίου ποτόλεμοιο πείραρ*) et serrent alternativement sur l'une et l'autre armée le *nœud* impossible à détruire ainsi qu'à délier, qui brise les genoux à tant de combattants. » Ce *πείραρ* ou *πέρας* n'est nullement une image pure et simple, une métaphore, *c'est le symbole de la puissance contraignante que la Divinité possède*. Les dieux ont le pouvoir de lier les hommes et la nature entière. Ils les entourent et les circonscrivent de leur force supérieure et invincible. Tout ce que le Destin leur envoie et qui les accule à l'inévitable : la guerre, la misère, la ruine, la mort est un *lien* (*πείραρ*) qui les enserre, et le Destin est lui-même le *nœud* par excellence qui les ligotte. Le mot *πέρας* désigne donc une croyance religieuse. Les termes apparentés révèlent la même intention : *δεῖ*, il faut, a pour sujet *ὁ θεός*, comme dans les expressions apparemment impersonnelle (*Ζεῦς*) *ῥεῖ*, il pleut, (*Ζεῦς*) *νίφει*, il neige ; *χρή*, il faut, signifie « le dieu rend un oracle » ; la Nécessité (*Ἀναγκη*) est la puissance qui étrangle (*ἄγχει*), exactement comme en latin le mot *necesse* est de même souche que *necto*, *nexus*. Parménide et les Pythagoriciens useront du même symbole que Platon reprendra.

Ces analyses rigoureuses d'Onians, dont nous n'avons rassemblé que l'essentiel, nous pouvons les prolonger en une interprétation de l'*apeiron* d'Anaximandre. L'*apeiron* est originellement la puissance divine qui n'est pas liée et qui lie, l'Inconditionné qui conditionne tout ce qui n'est pas lui, le Transcendant qui dépasse et englobe en ses rêts tout ce qui lui est inférieur. Si nous étions encore sensibles aux lointaines résonnances des mots et nous savions encore que le langage qui exprime la pensée, est, comme la pensée, tiré du sensible, et garde encore, tel un vase, un soupçon parfumé de symbole, nous l'appellerions l'*Absolu*, au sens fort du terme. Le sens d'*Illimité* que nous lui accordons sur la foi d'une longue tradition, n'est que dérivé du sens mythique et nous dissimule ce dernier. Qu'il soit *infini*, au sens de la théologie chrétienne ou au sens des mathématiques modernes est douteux à l'extrême. Les Grecs n'ont jamais pu concevoir l'infini sous sa forme divine. L'infini temporel leur était à son tour difficilement accessible. Pour leur génie, l'être ne pouvait se dissocier de la pensée ou plus exactement de l'intelligible : être, c'est être pensé, être susceptible de rassemblement et de liaison organique, en soi d'abord, dans l'intelligence ensuite. La multiplicité pure que comporte l'infini dans l'espace et dans le temps leur était impensable, celle que la nature manifeste l'était au même titre. Aussi la subordination du

multiple à l'un est-elle une des constantes fondamentales de l'esprit grec. Sans se lasser, il s'acharne au cours de son histoire à retrouver dans les choses et dans l'univers un principe de liaison. Mais comme les choses sont diverses et que l'univers comporte une évidente multiplicité interne, il découvre une foule de principes de liaison qu'il hiérarchise et dont il dévoile les niveaux d'être, pour aboutir à un principe de liaison ultime qui ne soit pas lui-même lié et qui soit l'Être par excellence. Le sommet de la pensée grecque est indubitablement à cet égard « l'Être totalement être », du *Sophiste* de Platon et « la Pensée de la Pensée » d'Aristote.

Dans cette ascension vers l'Être qui lie et qui n'est point lié, le mythe a joué un rôle essentiel. Sous des formes qui peuvent apparaître incompatibles avec la « pureté » de la philosophie, c'est une sorte d'Absolu que le mythe a recherché pour que l'homme et le regard que l'homme plonge en l'univers aient un sens. L'*apeiron* d'Anaximandre n'est que la première condensation de ces tentatives.

La preuve la plus décisive de sa racine mythique est qu'il est un symbole. Car le mythe est, comme nous l'avons vu,¹ expérience vécue d'un événement primordial ou essentiel s'exprimant en une image qui en tient lieu et qui jaillit des profondeurs de la subjectivité humaine en proie à l'épreuve du Divin. Or l'image qui constitue la réalité du Divin pour l'âme religieuse grecque de la période archaïque est celle d'une Puissance qui lie. Les nombreux textes analysés par Onians sont probants. La grandeur d'Anaximandre est d'avoir inséré en cette image mythique une intuition métaphysique : cette Puissance qui lie est une Puissance qui n'est pas liée et qui s'appelle *apeiron*. En d'autres termes, Anaximandre philosophe à l'intérieur du mythe et dans le cadre préformé du langage poétique propre au mythe.

On comprend ainsi le sens de la critique formulée à son égard par Simplicius et qui est incontestablement reprise de Théophraste : « comme il dit en un langage assez poétique ». Le mot *poétique* ne doit pas être pris, en l'occurrence, dans son acception moderne : il est synonyme de *mythique*. Dans la perspective du mythe, le nom crée la réalité, la configure et l'enserme, comme le poète fait de son expérience dans une œuvre extérieure à lui : le subjectif devient ainsi l'objectif, l'image l'objet, le langage l'être lui-même. La structure de l'acte poétique est identique à la structure de l'acte mythique qui en est la transposition au niveau de l'expérience de la réalité totale. C'est ainsi que le monde apparaît à la pensée mythique grecque comme *peras* et que l'intuition métaphysique qu'Anaximandre greffe sur ce symbole objectivé rentre aussitôt dans un symbole à nouveau objectivé : celui de l'*apeiron*, *contraire* du premier. Le philosophe est

1. Allusion à des leçons antérieures, encore inédites, sur la structure de la « Connaissance mythopoétique ». Cf. SAINT THOMAS, *In Ium Libr. Sent.*, Prolog., 5, 3m ; *poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt capi, etc. . . .*

aussitôt repris par le « théologien » (au sens aristotélicien du terme) et configure derechef l'expérience religieuse du *tout autre* : la Puissance qui lie sans être elle-même liée.

Diels a donc, selon nous, parfaitement raison de dire que l'*apeiron* d'Anaximandre est *ein urpætischer Gedanke*. La pensée de l'Ionien n'a pu se détacher du sensible, de l'image et du mythe. Après un éclair métaphysique, elle est retombée dans le cadre où elle s'exerçait et, *du même coup*, en substituant la poésie et le mythe à la philosophie, elle a dû considérer l'« *apeiron* » sous un aspect physique. Par définition, en effet, le symbole mythique est toujours matériel comme l'œuvre du poète coulée en une matière verbale, sonore ou plastique. Et le propre de la pensée qui se déploie mythiquement est de visualiser le symbole et de l'ériger en objet, à la manière de la pensée poétique qui porte tout entière sur l'œuvre matérielle qu'elle élabore, l'univers d'Anaximandre a dû revêtir sous son propre regard l'aspect de la matière. L'*apeiron* mêle ainsi inextricablement en lui les courants de la poésie, du mythe, de la métaphysique et de la physique.

Par là s'expliquent les apparentes contradictions des doxographies qui nous rapportent les opinions d'Anaximandre sur l'*apeiron*. Celui-ci est infini, parce qu'il est sans lien et qu'il est répandu sans limites autour du monde lié. Il est indéfini parce qu'il ne comporte aucune des déterminations qui lient et individualisent, par leurs combinaisons d'éléments : eau, terre, air, feu, les objets du monde sensible. Il est quantitativement infini parce qu'il transcende l'espace et le temps qui lient et limitent les choses et les êtres sensibles. Il est qualitativement indéterminé parce que des qualités et des déterminations le lieraient d'une façon contradictoire. Mais il est cependant un corps (*sôma*) parce qu'Anaximandre le pense selon les structures préalables de la poésie et du mythe qui imprègnent sa pensée et qui sont indissolublement unies à une représentation matérielle.

Il nous paraît donc erroné de prétendre, avec Abel Rey, que l'*apeiron* achemine l'esprit vers « des notions qui joueront un grand rôle dans notre science : la notion d'espace et, mêlée à elle, celle d'un milieu indifférencié d'où sortent les différenciations, et les notions d'indéfini ou d'infini ». L'*apeiron* ne témoigne pas davantage d'un « effort pour passer d'une image mythique à un concept scientifique ». Nous dirions plutôt qu'il tente de jeter un pont du mythe religieux au mythe scientifique au-dessus d'une intuition métaphysique avortée, ou encore qu'il prolonge l'image mythique en image scientifique, sans plus se soucier des virtualités métaphysiques impliquées dans l'expérience de la participation.

En dépit du paradoxe apparent, les sciences modernes sont filles du symbolisme mythique, chaque fois qu'elles recourent à des représentations du réel, faute d'une philosophie à laquelle leur impérialisme refuse de se soumettre. Les grandes hypothèses scientifiques sont rigoureusement semblables aux constructions de la mythologie.

La théorie de l'Évolution en est un exemple. Le mouvement de l'homogène à l'hétérogène, de la matière à l'esprit, de l'inférieur au supérieur, reproduit exactement le système mythique d'Anaximandre : c'est une œuvre de l'imagination qui se substitue au réel et qui se fait passer, grâce aux prestiges de la science *prise en son sens expérimental*, pour le réel lui-même. Les hypothèses de moindre envergure ne sont pas moins les héritières du mythe, mais elles sont constamment réformées et corrigées par les vérifications que le savant opère au niveau de la connaissance sensible et de l'expérimentation, si bien que leur structure mythoïde n'apparaît guère et qu'elles finissent par traduire en lois ou séquences schématiques les suites d'antécédents et de conséquents découvertes par l'observation et par l'expérience. Leur caractère mythique semble alors évanoui, mais il renaît aussitôt que l'esprit essaie de les rassembler en systèmes plus vastes, selon son vœu de liaison. À une époque comme la nôtre, dépourvue de philosophie vivante et capable de rayonner sur les mœurs et sur les intelligences, une systématisation mécanique des images élaborées par la science devait en quelque sorte surgir par suppléance, si bien que nous nous mouvons, sans nous en apercevoir, en pleine mythologie scientifique. Et comme celle-ci tend de tout son poids à s'incarner dans l'existence pour se prouver à elle-même sa validité, elle construit un monde artificiel où les savants et les techniciens respirent intellectuellement sans difficulté, parce qu'ils l'ont fait, mais qui évacue peu à peu le monde de la nature. À la limite, la science aura bâti un monde entièrement mythologique et reviendra ainsi à ses origines. En ce sens, Abel Rey a raison de souligner la relation du mythe à la science, à la condition d'ajouter que les « concepts » scientifiques sont en fait des images ou qu'ils remplissent la même fonction que les images en s'érigeant en *objets* de la connaissance intellectuelle.

Mais avant d'analyser le processus de la naissance du monde à partir de l'*apeiron*, il convient de décrire la configuration que l'*apeiron* impose au monde dans le système d'Anaximandre. Pour lier adéquatement le monde, le *Sans-Lien* qu'est l'*apeiron* doit en faire le tour et l'ordonner selon la forme d'un cercle ou d'une sphère.

Or, Euripide et d'autres auteurs grecs qui s'inspirent des cosmogonies orphiques font de *Chronos* un fleuve circulaire qui entoure le monde. Les textes orphiques que nous possédons et dont Gruppe a magistralement démontré l'origine archaïque, nous enseignent pour la plupart que Chronos pondit dans l'éther un œuf dont naquit Phanès, le *Protogonos* créateur, connu également sous les noms d'Éricépée, de Métis, Dionysios, Éros. Il est très remarquable que Phanès possède un caractère composite et qu'il allie les contraires : il est mâle et femelle, il se présente comme un monstre pourvu de plusieurs têtes et de deux paires d'yeux qui regardent de tous les côtés. C'est de lui que procède le monde tel que nous le connaissons, par l'intermédiaire de Zeus qui l'avale et qui devient ainsi l'origine de tous les

dieux, des êtres et des choses. Ce chronos est appelé ἀγήραος dans les doctrines orphiques comme chez Anaximandre l'apeiron. Il y est assimilé à Héraclès, à la Nécessité, à Adrastée.

D'autres sources font naître l'univers d'un Chaos qui est l'analogue du Temps originel et qui est un χάσμα, une ouverture béante, un abîme entourant, lui aussi, l'Œuf originel qu'il produit. Les poèmes attribués à Orphée le décrivent comme « un gouffre immense, effrayant, étendu en deça et au-delà : il n'a aucun lien (πεῖραρ), aucune cavité, aucun siège en-dessous de lui » qui puissent le limiter. Les analogies entre ces sources sont frappantes : le Temps et le Chaos sont pareils à des lits d'un fleuve circulaire qui enveloppe l'Œuf cosmique ; le Temps est « insénescible », c'est-à-dire, dans la conception grecque de la vieillesse ressentie comme une chaîne, sans lien ; le Chaos est dépourvu de *peras* ; tous deux sont des préfigurations évidentes de l'apeiron d'Anaximandre. Onians fait remarquer que Chronos est souvent représenté sous la forme d'un serpent ovipare, symbole de la puissance vitale procréatrice et de l'αἰών qui est le fluide générateur : on retrouve la même image dans la cosmologie babylonienne, où Aspic, serpent mâle, image de l'eau, entoure la terre. Les Sémites et les Phéniciens employaient eux aussi le mot *serpent* pour désigner le cercle. Les Latins en ont conservé l'image dans leur expression *orbis terrarum*. Pour Épicure lui-même, l'univers a la forme d'un œuf (ᾠσειδής). Partout se révèle l'archétype circulaire de la réalité primordiale qu'Anaximandre a repris.

On peut se demander l'origine de cette image mythique. S'est-elle imposée pour des raisons astronomiques ? Le Temps originel ne serait-il pas la projection du mouvement circulaire des astres ? N'est-ce pas plutôt l'expérience même du temps vécu qui a imposé à la conscience religieuse ce symbole du cercle ? Les nombreux textes homériques ou anciens cités par Onians où le temps et ses vicissitudes sont appréhendés comme « quelque chose » qui lie, entoure, enveloppe, astreint, terrasse et soumet l'homme à leur puissance, suggèrent plutôt la seconde hypothèse. L'homme archaïque ne connaît guère le monde qu'en fonction de sa subjectivité : répétons que la matière de sa connaissance des êtres et des choses lui est fournie par lui-même. Il ressent sa contingence comme dominée et encerclée par une Nécessité supérieure. Il s'éprouve lui-même comme temporalité soumise à un rythme perpétuel de renaissances qui ne lui permet aucune évasion hors du temps. Le temps est ainsi vécu comme s'engendrant continuellement lui-même en chaque être existant et comme formant cercle, selon la formule contenue dans un fragment d'Euripide probablement inspiré de l'Orphisme : χρόνος τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, le Temps est fils de soi-même. Une confirmation de cette hypothèse est fournie par la doctrine orphique du cycle des naissances auquel l'homme est lié et qui fait subir à l'homme un sort qu'il n'a pas désiré, l'enchaînant au Temps perpétuellement circulaire, visualisé comme une roue (ἐν

τῷ τροχῷ). Simplicius qui nous les rapporte assure que l'homme « est enchaîné par le démiurge divin qui fixe à chacun son sort selon son dû (κατ ἀξίαν), sur la roue du destin et de la naissance, dont Orphée affirme qu'il est impossible de se délivrer à moins que les dieux ne le permettent ». Aussi l'initié aux mystères échange-t-il ce cycle de l'existence terrestre pour la couronne (στέφανος) qu'il porte sur la tête et qui symbolise la puissance cosmique sans lien qui lie originellement et à laquelle il fait retour :

*J'ai fui hors du cycle (κύκλον) des souffrances et des peines,
Je m'avance à pas légers la tête entourée de la couronne (στέφανου)
[de mon désir,*

lit-on sur une tablette orphique découverte dans un tombeau. C'est pourquoi les termes employés pour désigner l'initiation (τελεῖν, τελετή, τελείωσις) sont dérivés de τέλος qui signifie dans les textes archaïques, selon Onians, le lien, le voile, la bande, la ceinture. Le symbole se retrouve dans des expressions telles que le τέλος de la vie, de la mort, de la vieillesse, de la guerre, etc. . . . Son sens est clair : les événements essentiels de la vie humaine *lient* l'homme. L'initiation l'en délivre, mais pour le lier à la Divinité. Un passage très curieux du *De caelo* d'Aristote fait allusion de la même manière au τέλος « qui entoure (περιέχον) le temps de vie de chaque être selon les Anciens, en dehors duquel il n'existe rien qui soit conforme à la nature, et qui est appelé l'αἰών de chacun ». Ce texte désigne de toute évidence les mythes dont s'inspire Anaximandre et confirme l'identité de l'*apeiron*, du *telos* et de l'αἰών, ainsi que la subordination de la φύσις à leur empire.

Du reste, la dérivation astronomique du symbole du cycle suppose déjà un état plus avancé de la pensée, peu compatible avec l'idée d'un temps que rythme le mouvement circulaire de la voûte céleste. Le temps archaïque n'est nullement un milieu homogène qui coïncide avec l'espace parcouru par un mobile. C'est un temps qualitatif et vécu qui, comme tel, varie indéfiniment selon les cas particuliers, mais dont l'allure est en chacun d'eux réglée par la Divinité. Aussi le Jour est-il, chez les Grecs, soumis aux Keres et à la Moire. Le Temps s'identifie pour eux au Destin personnel, comme l'αἰών, le fluide vital chez Pindare, s'identifie au δαίμων d'un chacun.

Selon toute vraisemblance, le Temps mythique est un Temps « biologique » et non point astronomique. L'*apeiron* d'Anaximandre est donc une réalité vitale, une entité psychique analogue à l'Eau de Thalès, sublimation de l'αἰών archaïque. Du reste, il est doué d'une puissance génératrice. Le Pseudo-Plutarque nous rapporte, dans un texte manifestement inspiré du texte même d'Anaximandre, soit par voie directe, soit par voie indirecte, que le mouvement circulaire de l'univers dérive ἐξ ἀπείρου αἰώνος, d'un Temps organique sans lien, et que l'énergie séminale de ce Temps éternel engendre le Chaud et le

Froid (*τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμῷ τε καὶ ψυχρῷ*). Une sphère de feu (*φλογὸς σφαῖρα*) en est née qui entoura l'air enveloppant la terre, comme l'écorce l'arbre. Or, la théologie de Phérécyde de Suros enseigne que le feu, l'air et l'eau furent produits de la semence de Chronos.

S'il en est ainsi, les éléments de la physique grecque et leurs qualités correspondantes n'ont point l'origine astronomique que leur assigne Cornford. Selon l'historien anglais, les expressions abstraites telles que le Chaud, le Froid, etc. . . ., que les Grecs utilisaient pour expliquer les phénomènes physiques, correspondent à la connaissance familière qu'ils avaient des aspects principaux des quatre saisons. Le cycle de l'année n'est pas en effet homogène : il est divisé en parties inégales dont chacune est caractérisée par la prévalence d'un élément sur un autre. Dans la division courante de l'année en deux saisons, l'été, l'hiver (la seule que connaisse Thucydide), le Chaud et le Froid prédominent alternativement. Les deux autres saisons, la sèche et l'humide, sont le printemps et l'automne. Et Cornford de citer à l'appui de son interprétation un texte d'Alexandre Polyhistor relatif à la doctrine pythagoricienne : « La lumière et l'obscurité, le chaud, le froid, le sec et l'humide sont distribués en parties égales dans le monde. Le chaud prédomine en été, le froid en hiver, le sec au printemps, l'humide à l'automne. » Les qualités de la physique grecque dont nous voyons poindre la théorie chez Anaximandre et qu'Empédocle organisera en système, seraient donc d'origine météorologique.

Pour notre part, nous sommes persuadés qu'il n'en est rien, du moins à l'aube de la recherche philosophique. Nous avons déjà vu plus haut, à propos de Thalès, que l'Eau est féminine et possède un caractère vitaliste très net. L'Air n'est qu'une variation de l'Eau par sa fluidité. L'âme est du reste conçue comme vapeur par Homère et comme air par Anaximène. La Terre est également une mutation de l'Eau. Quant au Feu, il paraît bien être à son tour lié au psychique. Dans les croyances archaïques, l'âme est souvent assimilée au feu. Ainsi chez les Germains, les Celtes, les Romains, les Hindous pour qui la semence d'Agni (le Feu), pareille à l'or, fertilise l'univers. C'est probablement à cette vieille image qu'il faut rattacher la légende de Danaé couverte d'une pluie d'or par la semence de Zeus. Selon les traditions orphiques, l'âme humaine arrive sèche (*αῖός*) aux Enfers. Les rites de crémation, qui sont antérieurs en Grèce à ceux de l'inhumation, ont pour but de purifier l'âme et de la restituer à sa vraie nature. Les cosmogonies orphiques ont conservé quelque chose de cet archétype : l'Œuf cosmique, nous dit Aristophane dans une parodie, a été porté (ou enlevé) par les vents (*ὑπηνέμων*) et c'est de lui qu'est né « Éros au dos étincelant d'ailes d'or, Éros semblable aux rapides tourbillons du Vent ». La nature ignée d'Éros est évidemment associée ici à sa nature aérienne. Phanès, qui est son autre nom, évoque par ailleurs le feu brillant. Héraclite et tous les présocratiques dont nous pouvons légitimement soupçonner qu'ils furent initiés aux

Mystères, tels Parménide et Empédocle, introduisent le feu dans le principe vital.

Ces rapides rapprochements de textes incitent à penser que les éléments et les qualités fondamentales de la physique grecque ont une origine « biologique ». Une fois de plus, l'homme archaïque a perçu la nature à son image, selon la représentation vécue qu'il se faisait de son être propre et dont il a projeté la forme *a priori* dans le monde extérieur pour le comprendre. Le kantisme est, de ce point de vue, une philosophie très primitive de professeur qui retrouve, pour sa facilité pédagogique, tout ce qu'il a mis au préalable dans les choses.

On comprend ainsi pourquoi l'*apeiron* contient, à l'état virtuel, les qualités éléments et leurs couples opposés : c'est qu'il est vie et principe de vie, c'est qu'il engendre la nature selon l'archétype de la vie humaine que la pensée mythique lui suppose. Il ne s'agit pas ici d'une transposition au degré supérieur des qualités découvertes dans la nature, mais d'une sublimation de l'homme dans le Divin. Souvenons-nous que les éléments sont nés, selon les cosmologues, de la semence de Chronos. La structure essentiellement poétique du mythe devait orienter Anaximandre dans cette direction : comme le dit Novalis du poète, « le monde possède originellement la faculté d'être animé par moi ».

On comprend alors pourquoi Anaximandre considérait, selon la juste formule de Zeller, « la force motrice comme unie dès l'origine à la matière », encore que le mot *matière* soit ici excessif, l'*apeiron* n'étant « matériel » qu'en tant qu'objet de l'imagination mythique qui le poétise devant le regard. Les textes doxographiques sont en effet formels. L'*apeiron*, affirment-ils, est la cause de la génération et de la corruption universelles. Il est doué d'une éternelle mobilité. De celle-ci procède la naissance des cieux. C'est que l'*apeiron* est perçu par Anaximandre, selon le schème du mythe, comme une puissance vitale pourvue, en tant que telle, d'une énergie motrice, qui n'est autre que la projection dans l'univers de l'expérience obscure que l'homme archaïque a de lui-même comme être doué de vie et de mouvement. Mais alors que la puissance vitale de l'homme est liée et bornée par la forme physique et par la grandeur même de l'homme, la puissance vitale universelle est sans liens et sans bornes : elle est, selon la formule de Théophraste rapportée par Simplicius, « une nature unique dépourvue de limites qui l'enserrent quant à la forme et quant à la grandeur » (*μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον και κατ'εἶδος και κατὰ μέγεθος*). De plus, la puissance vitale de l'homme est également liée et bornée par le temps tandis que la puissance vitale universelle est appelée par Anaximandre, selon une autre formule qui nous vient du Pseudo-Plutarque et, par lui, de Théophraste encore, un *αἰών ἄπειρος*, un principe de vie, un fluide organique, un « temps » qui n'a pas de limite. Anaximandre reprend là une vieille conception mythique : chez Homère, en effet, l'*αἰών* est la *ψυχή* elle-même. Le

disciple d'Anaximandre, Anaximène, confirme cette interprétation : « De même que notre âme, d'essence aérienne, nous enveloppe et nous soutient, dit-il, ainsi le Souffle (*πνεῦμα*) entoure-t-il le monde. » Dans la perspective archaïque, le Souffle (*πνεῦμα*) émane en effet de l'énergie vitale : ainsi chez Homère encore. La commune racine des mots *βίος* (vie) et *βία* (force) en grec, *vita* et *vis* en latin, le manifeste. Observateur sagace, Aristote le rappelle en plusieurs endroits de son œuvre. Le fragment d'Anaximène montre bien que l'*apeiron* est conçu par Anaximandre à l'image de l'humaine puissance vitale.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'intelligence mythique fabrique *de toutes pièces* le Transcendant et que « l'animisme » soit à l'origine du phénomène religieux. Cette hypothèse, sans cesse démentie par les faits et sans cesse reprise par les esprits courts, repose entièrement sur la confusion qu'on opère entre l'intuition, métaphysique ou naturellement religieuse, d'un Ordre divin, que le primitif éprouve et dont il n'apporte point la preuve, tant elle va pour lui de soi, et l'image mythique dont il l'enrobe pour l'exprimer poétiquement, faute de pouvoir la traduire démonstrativement, et qu'il tire de lui-même, faute de méthode, disons, objective. « L'animisme » est à l'origine du phénomène religieux *en tant qu'expression de celui-ci, non en tant que sa source*. Il est la traduction d'une expérience que la philosophie sondera d'une manière spéculative.

Il semble donc bien établi que l'*apeiron* d'Anaximandre a une signification « biologique ». Comment pourrait-on en douter puisque la naissance et la mort sont réglées par lui et que tous les autres processus d'alternance qui se découvrent dans le monde sont interprétés en fonction de la même *genesis* et de la même *phthora*? Il ne s'agit pas de la vie et de la mort ordinaires. S'il est vrai que l'*apeiron* est la puissance vitale cosmique qui imprime sa loi à tous phénomènes, il ne peut être ici question de faits historiques, mais d'événements qui s'insèrent dans l'action de cette puissance considérée comme divine et sacrée.

Or, comme le montre Van der Leeuw à propos de la conception primitive de la vie, « vis-à-vis de la Puissance, il n'y a pas d'histoire, collective ou individuelle. Ce qui, dans la vie, se présente de variable, de contingent, on l'insère de force, le plus possible, dans des rites déterminés, au cours stéréotypé, et qui, tous, sans exception, visent le passage de la vie à la mort, de la mort à la vie. Nous autres, modernes, pour tracer le graphique de notre vie, nous nous contentons d'une simple ligne droite, dont un trait vertical épais marquera le commencement et un autre la fin ; ce qui a précédé la naissance n'appartient pas à notre vie ; quant à ce qui suit la mort, il nous est loisible d'y croire, mais la vie posthume se distingue à tous égards de la vie que nous possédons ; c'est pour le moins un commencement nouveau. La ligne comprise entre les deux gros traits nous la partageons en plusieurs parties, par des traits plus minces marquant les

grandes étapes : puberté, mariage, début de la carrière professionnelle, retraite, maladie grave, etc. . . . Dans la vie sacrée, il n'en est pas de même ; tous les traits sont d'égale épaisseur, toutes les étapes, d'égale importance ; *toute transition va de la mort à la vie ou de la vie à la mort*. En d'autres termes, si notre vie revêt la forme d'une ligne droite, *la vie sacrée présente celle d'une circonférence*. » « La vie sacrée, continue-t-il, ne connaît ni commencement ni fin, mais elle tend à la continuité au moyen de la puissance . . . Naissance et mort vont de pair. Souvent les rites célébrés lors de la naissance sont exactement les mêmes que les usages mortuaires. » C'est pourquoi le mort survit de soi : le cadavre, à l'époque préhistorique, est placé dans la tombe comme l'est l'embryon dans le sein maternel. « La mort n'est donc pas un fait, mais un état, différencié de celui de la vie. » Le défunt est quelqu'un qui est présent. Il est même puissant, plus puissant (*κρείττων*) que le vivant, dit Plutarque. Dans la dimension du mythe, la vie est un cycle perpétuel où la naissance engendre la mort et la mort la naissance. Levy-Bruhl l'a pertinemment montré. Aussi, le pharaon égyptien est-il considéré, dès son accession au trône, comme mort et doté de la vie éternelle.

À l'arrière-plan de cette vision mythique de la vie et de la mort cyclique — dont l'*apeiron* d'Anaximandre est le régulateur — se profile avec netteté la figure archaïque de la Terre-Mère dont Déméter et Coré sont les figures, déesses de la vie qui est mort, déesses de la mort qui est vie : il faut que le grain de froment meure en terre pour qu'il porte du fruit.

C'est sur cet archétype de la *genesis* et de la *phthora* qu'Anaximandre a fondé toute sa théorie du mouvement *circulaire*. Car pour lui il n'y en a point d'autre. Le Pseudo-Plutarque, dont il faut rappeler ici qu'il dépend de Théophraste, nous rapporte que, de l'*apeiron*, se sont détachés, à l'origine de l'univers où nous sommes, le chaud et le froid, et qu'« une sphère de flammes en est née qui se développa autour de l'air encerclant la terre, comme l'écorce autour d'un arbre : lorsque cette sphère eut été déchirée et enfermée en certains anneaux, le soleil, la lune et les astres naquirent ». L'énergie vitale de l'*apeiron* (qui n'est pas lié ou encerclé, mais qui lie et encercle) ne pouvait autrement engendrer l'univers qu'en forme de sphère — l'Œuf cosmique — et en imprimant à la masse émanée de lui un mouvement rotatoire.

Anaximandre est tellement hanté par l'image du cycle vital qu'il attribue une forme sphérique au monde issu de l'*apeiron* : le soleil, la lune et les astres forment trois roues de feu, séparées du feu qui encercle le monde et entourées d'air au dedans et au dehors ; ces roues sont percées d'évents qui leur permettent de respirer et par lesquels nous apercevons les corps célestes. C'est par l'obstruction des événements que s'expliquent les éclipses. Un mouvement circulaire éternel entraîne les anneaux autour de la terre qui est elle-même

cylindrique. On dira sans doute que le spectacle de la voûte céleste suffisait pour faire naître cette représentation dans l'esprit d'Anaximandre. Mais il est clair que l'archétype « biologique » est antérieur à la spéculation astronomique et que la conception de l'*apeiron* comme « encerclant non encerclé » devait imposer à l'Ionien cette figure du monde. Certes, il est possible que la vision du ciel et de la course des astres soit venue confirmer l'image sphérique originelle, mais elle n'a joué à notre sens que ce rôle supplémentaire de preuve. C'est par une déduction opérée à partir de l'image mythique du monde envisagé comme *peras* et comme cercle que l'image cosmique s'est formée.

À partir de cet archétype du cycle vital engendré par l'*apeiron*, il est possible d'interpréter d'une façon nouvelle et cohérente les doxographies qui attribuent à Anaximandre l'opinion qu'il existe des *κόσμοι ἀπειροι*. La traduction généralement admise est : « des mondes innombrables » ou « des mondes en nombre infini ». Pour Zeller, il s'agit d'une série infinie de mondes qui se succèdent dans le temps, pour Burnet, d'une série infinie de mondes qui coexistent dans l'espace.

Or il semble bien que la tradition doxographique se soit complètement méprise sur ce point. Pour avoir méconnu le sens originel de l'*apeiron*, Théophraste et ses successeurs ont tous cru qu'il y avait « des mondes innombrables » selon Anaximandre. En fait, ces *κόσμοι ἀπειροι* sont simplement les mondes « non liés », « non encerclés » que l'*apeiron* contient à l'état virtuel. Chaque fois qu'un monde naît, il est affligé d'une limite circulaire (*peras*), mais, à sa mort, il retourne, comme tous les êtres, à l'*apeiron* dont il est issu, et reprend sa caractéristique originelle d'*apeiron*, de monde dépourvu de limite circulaire. Comme le destin de chaque monde est de naître et de périr pour faire place à un autre monde qui naîtra et périra, et ainsi de suite à l'infini, à partir de l'*apeiron* éternel et insénescible, il nous paraît évident que Zeller a raison contre Burnet, bien que ce dernier lui reproche avec pertinence de n'apporter aucune preuve valable à son exégèse. Si Zeller avait déterminé la signification exacte de l'*apeiron*, il se serait aperçu qu'il ne peut y avoir de monde *apeiros*, sans lien, sans limite circulaire, qui soit effectivement existant. Dès lors, il faut que les mondes qui apparaissent et disparaissent dans le temps, soient successifs.

On peut donc se représenter le rapport de l'*apeiron* au *peras*, du non-lié au lié, du non-encerclé à l'encerclé, comme relation d'un univers sacré à son principe divin. De fait, l'*apeiron* est divin selon Anaximandre. Les doxographies affirment que les mondes *apeiroi* virtuellement contenus en lui sont divins à leur tour. Quant au monde réellement existant, inclus en sa limite circulaire et animé d'un double mouvement cyclique, de translation, de naissance suivie de mort, de mort suivie de renaissance, que l'*apeiron* lui impose, il participe au caractère divin de son origine. « Toutes les choses divines se meuvent

toujours d'une façon continue, la Lune, le Soleil, les astres et le Ciel tout entier », nous dit Aristote à propos d'Alcméon de Crotoné. Le mouvement éternel de l'*apeiron* divin se communique au monde qui en émane : celui-ci l'imite doublement : par sa course circulaire infinie et par l'infinité de ses morts et de ses renaissances successives et qui qui forment cercle. D'autre part, l'*apeiron* qui enveloppe le monde joue le rôle de forme, et le monde qui est enveloppé par lui joue le rôle de matière : celle-ci participe à celle-là et en reçoit le caractère sacré. Le couple de la divinité primitive et de son parèdre, dont nous avons parlé précédemment à propos de Thalès, se retrouvent ici à l'arrière-plan.

Tout le fragment d'Anaximandre s'éclaire alors, sans qu'il reste en lui la moindre obscurité. À partir de l'*apeiron*, le monde et les êtres qu'il renferme surgissent, qui naissent et qui meurent, sortant de leur principe et y retournant, *selon l'inflexible Nécessité*. Cette Nécessité, c'est l'*apeiron* lui-même *en tant qu'il encercle le monde et son contenu*. L'*apeiron* donne la vie au monde, mais, parce que le monde est encerclé, parce qu'il n'est pas l'*apeiron*, parce qu'il n'en est que le dérivé, *il ne peut que reproduire son archétype* : il sera donc encerclé, *tout en imitant le non-encerclé* par son mouvement céleste et par son alternance de vie et de mort. L'*apeiron* l'enveloppe (*περιέχειν*) et le gouverne (*κυβερνᾶν*), dit Aristote en citant Anaximandre. Il l'empêche d'être *apeiron* à son tour, mais il le pilote de telle sorte qu'il lui communique l'*image* de ce qu'il est. Le monde est donc le *reflet* de son Principe. Il renvoie à son Principe ou, plus exactement, il est renvoyé à son Principe *par son Principe même*.

Comme l'interprète Cornford, l'emploi du verbe gouverner suggère non seulement un simple mouvement, mais une direction consciente. Il n'est guère contestable qu'on se trouve ici en présence d'un souvenir très net de la cosmogonie orphique où Zeus demande à la Nuit comment il pourra « réaliser l'unité du Tout et la séparation des parties ». La Nuit répond en effet à Zeus : « *Environne* toutes choses de l'éther ineffable et en son sein place le ciel, en son sein la terre, en son sein toutes les constellations qui forment la couronne des cieux. » C'est ainsi que Zeus devient, selon le vers fameux, « le commencement, le milieu et la fin de toutes choses ». Autrement dit, l'*apeiron* impose à l'univers *le joug d'une nécessité implacable*. Dans un hymne orphique, « le cercle de l'Océan » est décrit sous l'aspect d'une « ceinture » qui enserme la divinité cosmique : c'est le *vinculum terrarum Oceanus*, dont se souviendra Sénèque. Du sens de lien qui fait le tour des choses au sens de nécessité, la transition est aisée. Les Pythagoriciens exprimeront la même idée en disant que « la Nécessité gît autour du monde ». Ils l'empruntent du reste, eux aussi, aux Orphiques. C'est très probablement un héritage des vieilles conceptions indo-européennes du Dieu qui lie. Il résulte de là que l'*apeiron* introduit la Nécessité dans l'univers afin que l'univers lui soit *conson-*

nant, sans lui être identique : composé d'*apeiron* et de *peras*, il réalise selon le vœu du Zeus orphique, l'unité dans la multiplicité, mais à la condition que la multiplicité soit radicalement soumise à la Nécessité.

C'est précisément ce qu'affirme la fin du fragment d'Anaximandre : le monde et les êtres qui le composent se donnent mutuellement « justice » et « punition » de l'injustice qu'ils commettent, et ce processus se déroule selon l'ordre du temps. Une riche substance mythique apparaît derechef ici. La « justice » dont il est question, semble bien signifier, par opposition avec la « punition », la « récompense ». Chez Hérodote, l'expression *τίσιν δοῦναι* signifie « infliger une punition ». Dès lors, *δικήν δίδοναι* aurait le sens d'« accorder une récompense ». D'autre part, dans une apostrophe à Persès, Hésiode parle de la « justice » comme d'un principe de rétribution qui comble de ses bienfaits : richesses et postérité, l'homme juste.

Si cette interprétation est exacte, le passage litigieux d'Anaximandre devient intelligible. Conformément au grand cycle de la mort et de la renaissance, les êtres qui composent l'univers et l'univers avec eux sortent de l'*apeiron* et y rentrent perpétuellement. Anaximandre explique ensuite comment s'opère ce processus évolutif et révolutif. Entraînés par un mouvement nécessaire, ils sont d'abord peu nombreux : le chaud, et le froid, la sphère de flamme et la terre entourée d'air. Puis, par différenciations successives, apparaît la multiplicité des êtres que nous connaissons. À chaque étape, tous les êtres qui surgissent dans l'existence sont liés, limités, inclus dans un cycle, puisqu'ils se détachent de plus en plus de l'*apeiron* et vont de plus en plus vers le *peras*.

D'où chacun d'eux tire-t-il donc son lien, sa limite, son cycle ? Ce ne peut être que de l'autre ou des autres. Aristote le dit en parlant d'Anaximandre : « tout ce qui est limité est inévitablement limité par rapport à quelque chose d'autre ». Si le chaud était seul, il serait l'*apeiron*. Mais comme il a pour antagoniste le froid, tous deux s'envahissent l'un l'autre et se limitent réciproquement dans « l'injustice » mutuelle qu'ils commettent. Chacun donne ainsi une « récompense » puisque tous deux se donnent une partie de leur être. Mais chacun aussi donne une « punition » puisqu'il est dépouillé par l'autre de quelque chose de soi-même.

Il ne s'agit nullement ici, comme le pense Heidegger et à sa suite Jaeger, d'un *jus talionis* et d'un pur combat entre les opposés. Cette interprétation violente en effet le texte. Il s'agit simplement de l'éthique du don tel qu'elle est pratiquée par les primitifs. Selon Mauss et Van der Leeuw, la mentalité archaïque considère le don, non pas comme un acte banal par lequel on se priverait d'une chose plus ou moins indifférente, mais comme un acte qui touche l'être au plus profond de soi-même : « donner, c'est se mettre en rapport avec quelqu'un, c'est participer à une deuxième personne au moyen d'un objet qui, à proprement parler n'est pas un objet, mais partie, morceau du

moi ». Par le don, « le donataire est au pouvoir du donateur ». « Le don reçu *lie* ». « Nous connaissons encore ce pouvoir chaque fois que nous donnons à un employé quelque étrenne ». Dès lors, le don réciproque va de soi : devoir pour devoir, dette pour dette, lien pour lien. Aussi toute *obligation* dit étymologiquement ce qu'elle veut dire, et, dans les temps archaïques grecs, « s'acquitter d'une dette » était ressenti comme « être délivré de ses liens ». On retrouve le même symbole dans l'Évangile lorsque le Christ dit à Pierre : « un autre te ceindra et te conduira où tu veux aller ». Pour les Pythagoriciens, les âmes qui n'ont pas acquitté leurs dettes — leurs péchés — sont liées. La cinquième demande du *Pater* révèle un sentiment analogue.

Dès lors, chaque « opposé » lie l'autre « opposé ». La Nécessité fait corps avec l'univers dont elle articule les éléments les uns aux autres. Il se crée une communion entre les êtres, grâce au don, forme archaïque de l'échange, et cette relation est sacrée parce qu'elle provient du lien originel que l'*apeiron* impose à l'ensemble. Mais, en même temps, chaque « opposé » communique à l'autre sa substance propre et tend à détruire la substance même de l'autre. Les éléments constitutifs du monde se lient nécessairement les uns aux autres et il arrive un moment où le lien nécessaire, noué par le don et l'échange, se dénoue par excès du don et de l'échange. Le procès évolutif se renverse alors, « selon l'ordre du temps », qui est, nous l'avons vu dans l'archétype de l'Océan dont le cours circulaire enveloppe l'univers, un ordre cyclique. Il devient un processus de régression vers l'*apeiron*, aussi fortement régi par la nécessité que le premier. Le gouvernement du monde par l'*apeiron* ne cesse pas un instant mais, sa direction s'inverse ; le pilote qui tient le gouvernail (*κυβερνᾶν*) change de cap. Le retour n'est pas moins soumis à une orientation consciente que l'aller, de la part de l'*apeiron* divin qui règle le mouvement éternel de l'univers selon des lois nécessaires.

Il semble bien que nous soyons à nouveau ici en présence d'une transposition, au niveau cosmique, des conceptions religieuses de l'orphisme relatives à l'homme. Chaque être humain, avons-nous dit plus haut, d'après Simplicius, « est lié par le démiurge divin qui fixe à chacun son sort selon son dû (*κατ' ἀξίαν*), sur la roue (*ἐν τροχῷ*) du destin et de la naissance, dont il est impossible de se délivrer, selon Orphée, à moins que les dieux ne le permettent ». L'initié aux mystères échange *le cycle pour la couronne*. Autrement dit, il quitte la sphère du destin de la naissance pour rentrer dans le grand lien circulaire de l'origine divine de son être. Le trait de génie de l'Ionien fut d'étendre à l'univers la substance du mythe qui ne s'appliquait jusqu'alors qu'à l'homme.

Dès lors, l'analyse mécanique de la formation du monde et de ses phases successives que les historiens ont coutume d'attribuer à Anaximandre, tombe, faute d'objet : elle présume que l'Ionien est un rationaliste ou un positiviste avant la lettre, alors que toute sa pensée

se meut à l'intérieur du mythe et elle est un des plus violents anachronismes dont l'histoire de la philosophie ait jamais été affectée. Nous avons déjà vu plus haut que la première étape de cette formation s'expliquait entièrement à l'aide des seules données mythiques. Il est donc parfaitement vain d'affirmer, avec Burnet, que le Chaud et le Froid se sont détachés de l'*apeiron* « par secousses et par criblage ». Les verbes employés par les doxographies : ἀποκρίνεσθαι, ἐκκρίνεσθαι, n'ont nullement un sens mécanique. Ils signifient plutôt être sécrété ou encore être distinctement formé. Sans doute, ce ne sont plus des entités mythiques qui se trouvent contenues au sein de l'*apeiron* et qui en sortent, mais des réalités physiques, telles que le Chaud et le Froid, ainsi que leurs corrélatifs, le Sec et l'Humide, mais leur mode de production est rigoureusement identique à celui qui se trouve décrit dans le mythe. « Les oppositions immanentes à l'Un se dégagent de l'Un », nous rapporte expressément Aristote dans un texte qui semble bien être une citation d'Anaximandre lui-même. Or, c'est là le principe de la cosmogonie de Musée dont nous avons déjà parlé : « Tout vient de l'Un et tout y retourne », et la solution orphique du problème de la création. En d'autres termes, la matière de la philosophie d'Anaximandre est physique, mais la forme de celle-ci est nettement mythique et toute la science de la nature qui en découle est informée d'un bout à l'autre par le mythe.

L'image circulaire et cyclique des différents états de la *phusis*, des cieux, des astres et de la terre en dérive directement. Le rapport des trois « roues » du soleil, de la lune et des étoiles à la terre selon des distances vingt-sept, dix-huit et neuf fois plus grandes que le diamètre du cylindre terrestre manifeste éloquemment l'influence des cosmogonies primitives. Quant à la formation de la terre elle-même, elle est décrite d'après la même image. De même que le Chaud a produit une sphère de flamme entourant le Froid, le Froid semble bien d'après les doxographies, avoir produit l'Humide entourant le Sec. En tout cas, le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Météorologiques* d'Aristote dit nettement que la mer entoure la terre, selon Anaximandre, et qu'elle a été produite par le dessèchement de l'humidité originelle sous l'action du feu environnant. Il n'est pas interdit de penser que la terre s'est formée dans le système d'Anaximandre d'après le schéma orphique décrit par Clément d'Alexandrie.

Malgré les chaînons qui nous manquent, nous pouvons donc nous représenter l'univers d'Anaximandre comme un ensemble de cercles concentriques dont le premier est imposé par le *peras* originellement dérivé de l'*apeiron*. La terre occupe le centre de ce monde et « elle y plane librement, sans être soutenue par rien, demeurant en place parce qu'elle se trouve à égale distance de tout ». Qu'il y ait là un symbole mystique, cela paraît incontestable.

L'image du cercle se retrouve enfin dans la description qu'Anaximandre trace de l'origine des êtres vivants : « Les premières créatures

animées naquirent dans l'élément humide ; elles étaient entourées (*περι-ἐχόμενα*) d'une écorce épineuse (exactement la même métaphore que nous avons rencontrée plus haut !) Leur croissance achevée, elles firent leur apparition sur la terre sèche et, après avoir brisé leur *enveloppe*, elles modifièrent leur genre de vie en peu de temps. » Il n'y a nullement là une sorte de pressentiment de la théorie moderne de l'évolution, comme on l'assure souvent, mais d'une transposition du mythe de l'Œuf originel qui contenait Éros. De même, lorsque Anaximandre assure que « l'homme était, au début, semblable à un autre animal, à savoir à un poisson », il ne s'agit là encore que d'une croyance religieuse, très ancienne selon Plutarque qui en souligne la présence aussi bien chez les Grecs que chez les Orientaux.

Tout se tient systématiquement dans l'œuvre d'Anaximandre telle que peut la reconstituer la patience de l'archéologue de la philosophie. Le monde est une succession de cercles qui se développe à partir du Non-Encerclé et qui retourne au Non-Encerclé. L'esprit de système de l'Ionien ne se dissocie pas un seul instant du mythe. C'est un mythe *ordonné* comme un chœur, au sens le plus strict du mot, comme une enceinte délimitant un site sacré, qu'il dresse sous nos yeux. En lui, le *muthos* coïncide aussi parfaitement que possible avec le *logos*, si bien que sa pensée a pu être lue par les historiens, tant modernes qu'anciens, dans les deux sens, soit comme un discours mythologique, soit comme un discours scientifique.¹ La fonction fabulatrice et la fonction logique ne font qu'un en cette grandiose vision du monde dont les phases se roulent et se déroulent de l'*apeiron* au *peras* et du *peras* à l'*apeiron*, du « non-encerclé-encerclant » à la série des « cercles » qui finissent par se briser un à un dans leur retour à l'origine. Rarement la faculté de *raisonner sur des images* a été donnée à un tel degré à un homme. Introduire la cohérence dans la croyance archaïque en un univers *lié* par la Divinité est l'apport essentiel d'Anaximandre à la pensée grecque naissante. Si la philosophie est un discours cohérent, du moins en son aspect extérieur et en son vœu intime, Anaximandre l'étale entièrement dans le cadre du mythe.

Le problème qu'il a inconsciemment tenté de résoudre est celui-là même que Plotin posera dans toute son ampleur : *comment rationaliser l'irrationnel*.² « Le trait caractéristique du système de Plotin, écrit Émile Bréhier, est l'union intime du problème religieux et du

1. Ce qui frappe l'historien ou plutôt ce qui devrait le frapper (car peu de savants s'en aperçoivent), c'est l'énorme différence entre le langage des textes authentiques des Présocratiques et le langage des doxographies. Théophraste, source des doxographies, aristotélicien qui penche déjà vers l'empirisme et le positivisme, en est responsable. C'est lui qui a effectué la *transposition* de la pensée d'Anaximandre en un vocabulaire qui la trahit.

2. Ou, plus exactement, l'intuition « existentielle » du rapport fondamental du Contingent à l'Absolu.

problème philosophique, union telle que la question de savoir lequel est subordonné à l'autre ne peut plus se poser. Découvrir le principe des choses, est en même temps pour Plotin *la fin du voyage*, c'est-à-dire l'accomplissement de la destinée : Où faut-il aller ? C'est au Bien et au principe premier. Voilà ce que nous prenons pour accordé ; et les démonstrations qu'on en donne sont aussi des moyens de s'élever jusqu'à lui ». C'est, trait pour trait, la position d'Anaximandre : découvrir que l'*apeiron* est principe est en même temps saisir l'orientation de l'univers qui en émane et qui est maintenu dans le *peras* de la Nécessité, et savoir qu'il s'en déliera « selon l'ordre du temps », pour parcourir en sens inverse le même chemin qui le conduira jusqu'au terme du voyage. La procession des hypostases plotiniennes est la transposition des « cercles » dont l'*apeiron* entoure l'univers. La différence entre les deux philosophes est que le plus ancien extériorise son système d'images, tandis que l'autre l'intériorise et le transforme en descente, suivie d'ascension, de l'âme elle-même. Le plotinisme est un retour délibéré à l'archaïsme, mais à l'archaïsme dépouillé de son énergie vitale et imprégné, par compensation, d'énergie spirituelle et désincarnée.

Ainsi un des grands cycles parcourus par la philosophie grecque se trouve-t-il bouclé : celui qui va d'Anaximandre à Plotin, en passant par Platon, et qui sera toujours tributaire du mythe. Sa persistance ne se comprend qu'en fonction des deux tendances essentielles du génie grec : l'art et l'intelligence, qui se fondent toutes deux sur la relation fondamentale de l'homme à l'univers et à son Principe dont le mythe est la première expression, mais qu'elles traduisent de façons différentes. Si l'on admet, d'une part, que l'art et l'intelligence se sont historiquement développés dans une atmosphère religieuse, et, de l'autre, que l'art exige une participation de l'artiste à l'objet qu'il transpose dans une œuvre, comme l'intelligence exige que l'objet qu'elle éclaire ne lui soit pas étranger totalement, mais lui soit en quelque sorte uni au préalable, il est évident que les facultés que l'homme déploie dans la religion, l'art et la connaissance rationnelle, interfèrent en une source commune. Mais l'art est plus intimement lié au mythe que l'intelligence, parce qu'il tente d'exprimer la relation fondamentale du sujet à l'objet par des moyens tirés du sujet lui-même, tandis que l'intelligence la traduit avec peine à partir du sens qui atteint directement l'objet. L'art est subjectif comme le mythe, l'intelligence est objective, ou plus exactement, l'art et le mythe vont du sujet à l'objet, alors que l'intelligence va de l'objet au sujet. Mais, de son interférence avec l'art et le mythe, l'intelligence peut adopter leur allure et leur mode de connaître, et tirer d'elle-même sa connaissance de l'objet. Elle partira donc de l'idée pour atteindre les êtres et les choses, comme l'art et le mythe partent de la représentation et du symbole. Ainsi s'explique le courant *mytho-poétique* qui forme un des bras de la philosophie grecque. Sous son influence, le monde est

reconstruit comme une œuvre d'art et pénétré de valeurs religieuses. L'intuition métaphysique que ce courant contient est enrobée dans l'activité créatrice de l'esprit, sous son double aspect esthétique et mystique. Au lieu de suivre sa pente propre, qui est l'abstraction de l'intelligible à partir du sensible, elle adopte un rythme inversé.

Ainsi s'expliquent les étonnantes analogies qui rapprochent le système d'Anaximandre du taoïsme, la structure mentale du sujet humain étant partout la même. Le *Tao* chinois est, lui aussi, une énergie primordiale, « indistincte et indéterminée », contenant tous les êtres « en puissance », dont l'unité n'admet « aucun contraire », qui est « néant de forme, d'où l'univers procède et où l'univers retourne, et qui agit par le mouvement alternatif du *yinn* et du *yang*, de la concentration et de l'expansion du souffle inspiré et du souffle expiré ». Ce sont les termes mêmes de la traduction du P. Wieger. Les affinités entre les deux types de pensée éclatent ici nettement, jusque dans la ressemblance du *yinn* et du *yang* avec le Chaud et le Froid d'Anaximandre. De telles similitudes sont historiquement inexplicables, car elles échappent à l'histoire dans la mesure même où elles sont les surgeons de l'homme éternel.

MARCEL DE CORTE,
professeur à l'université de Liège.

