Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

30 | 2017
Varia

De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux

Pierre Vesperini

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/kernos/2486>

DOI: 10.4000/kernos.2486

ISSN: 2034-7871

Publisher

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Printed version

Date of publication: 1 October 2017

Number of pages: 37-65

ISSN: 0776-3824

Electronic reference

Pierre Vesperini, « De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux », *Kernos* [Online], 30 | 2017, Online since 01 October 2019, connection on 17 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2486> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2486>

This text was automatically generated on 17 September 2020.

Kernos

De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux

Pierre Vesperini

À Michel Vinaver

Cet article est issu d'une conférence donnée dans le cadre du séminaire de François de Polignac, « Religions et institutions dans le monde grec », École Pratique des Hautes Études (23 avril 2013). Entre-temps est parue aux États-Unis et en France la splendide et impressionnante édition des Présocratiques procurée par André Laks et Glenn W. Most, qui met à la disposition du public le plus large, entre autres découvertes postérieures au recueil de Diels, le Papyrus de Strasbourg et le Papyrus de Derveni, ainsi que de nouveaux témoignages en arabe, en hébreu, en syriaque et en arménien. Mais les éditeurs ont choisi de ne pas recueillir tous les témoignages sur les Présocratiques, tels qu'on les trouve dans le recueil de Diels : « Les témoignages sur la doctrine [...] et les réactions critiques, les interprétations et les utilisations [...] ont en revanche [sc. par opposition aux « fragments de l'œuvre originale »] été sélectionnés en fonction de leur qualité intrinsèque et de leur représentativité » (p. 9, je souligne). Je ne m'explique pas cette décision. Les jugements sur la « qualité intrinsèque » et la « représentativité » sont forcément subjectifs. Les éditeurs, je crois, en conviendront eux-mêmes. Un cinquième des témoignages utilisés dans cet article ne se trouvent par exemple pas dans leur recueil. Il serait donc bon, dans les prochaines éditions, de recueillir l'ensemble des témoignages. En attendant, si l'on veut étudier un présocratique en prenant en compte l'ensemble des témoignages, il faudra utiliser à la fois l'édition Diels-Kranz et l'édition Laks-Most.

- 1 Le « tournant culturel » qui depuis un demi-siècle a bouleversé et renouvelé les études d'histoire des sciences, de la philosophie, des savoirs, aux époques médiévale, moderne et contemporaine, ne semble pas avoir encore atteint l'histoire des sciences, de la philosophie, des savoirs, dans l'Antiquité. Alors que le « grand récit » d'une modernité se construisant à partir d'un combat héroïque de « la » rationalité (scientifique, philosophique, savante) contre « la » religion, n'a plus cours, l'histoire de la philosophie, des sciences et des savoirs en Grèce continue d'affirmer que « la » rationalité grecque s'est construite en dehors de « la » religion, voire dans une critique

de « la » religion. Bien plus, après quelques timides remises en cause, ce « récit » a été ces dernières années réaffirmé avec plus de vigueur que jamais.

- 2 À partir d'une étude de cas, cet article voudrait contribuer à amorcer une discussion sur deux questions. Il s'agirait d'abord de comprendre pourquoi l'Antiquité reste encore aujourd'hui à l'écart du « tournant culturel ». Ensuite, il s'agirait de montrer comment, en contextualisant les pratiques grecques qualifiées aujourd'hui de « scientifiques », « philosophiques », « savantes », on peut en rendre compte autrement qu'en transposant dans l'Antiquité le récit héroïque de la Modernité.
- 3 L'exemple choisi est un chapitre central du grand récit de la naissance de « la » Raison en Grèce, puisqu'il s'agit de ce qu'on appelle « l'école ionienne », c'est-à-dire des « philosophes » qui, de Thalès à Anaxagore, auraient fondé la philosophie en émancipant leur savoir de « la » religion.

Les Ioniens dans le récit de la Raison grecque

- 4 Essayons pour commencer de formuler la base du « grand récit » qui lie les Ioniens à la naissance de « la » philosophie. Il repose sur un postulat : « la philosophie » a été inventée en Grèce ; et sur une définition : « la philosophie » se définit comme une activité consistant à penser en recourant exclusivement à la Raison (par opposition à la foi, à l'autorité, à la tradition, aux pouvoirs, etc.). Par conséquent, on peut dater la naissance de la philosophie du moment où des Grecs, en Ionie, ont rejeté la « pensée religieuse » : les termes dans lesquels cette « pensée religieuse » se formule (dieux, héros, « mythes » et tout ce que nous considérons comme relevant de l'« imaginaire » ou de l'« irrationnel »), mais aussi l'autorité des discours et des actes formulant explicitement ou non cette pensée (révélation oraculaires, « mythes », rituels, normes traditionnelles). À la place, les Ioniens auraient proposé des explications ne se formulant qu'en termes « positifs » ou « naturalistes », ne faisant reposer leur autorité que sur le caractère rationnel de leur démonstration, cette démonstration étant exposée publiquement, s'offrant ainsi à une discussion publique. Si Thalès, premier des Ioniens, est le premier des philosophes, c'est que, le premier, il attribua à l'univers une cause matérielle, l'eau¹.
- 5 Ainsi serait née « la philosophie », mais aussi « la science », non seulement en Grèce, mais dans le monde en général : par un passage « du mythe à la Raison », du *muthos* au *logos*, selon la formule du livre de Wilhelm Nestle, publié à Stuttgart en 1940 (nous y reviendrons).
- 6 Selon ce récit, c'est la Nature, la *phusis*, qui fit l'objet des explications rationnelles des Ioniens, et des « premiers philosophes » en général. Dans un deuxième temps, Socrate, en « faisant descendre la philosophie du ciel sur la terre », prendra l'Homme pour objet. L'importance de cette coupure socratique, véritable deuxième naissance de la philosophie, fait qu'on attribue aux premiers philosophes le nom de « Présocratiques »².
- 7 Ce récit remonte aux leçons sur l'histoire de la philosophie de Hegel³. C'est lui que nous retrouvons non seulement dans les manuels et les ouvrages de vulgarisation, mais aussi chez la plupart des historiens de la philosophie antique et des antiquisants, à commencer par Eduard Zeller, dont la monumentale et fondatrice histoire de la philosophie antique s'inscrit explicitement dans l'héritage de Hegel⁴. Pour employer le

langage de l'archéologie foucaldienne, la philosophie de l'Histoire hégélienne constitue le « sol » à partir duquel les antiquisants (parmi les plus grands, citons Diels, Burnet, Guthrie, Snell, Gernet, Bollack, Vernant, Laks) rendirent compte de la naissance de la Raison en Grèce, ainsi que la plupart des grands penseurs de la culture, de Nietzsche, qui rapproche Thalès de Lavoisier et de Laplace⁵, à Pierre Bourdieu⁶, en passant par Ernst Cassirer⁷, Max Weber⁸, Hans Blumenberg⁹, et Cornelius Castoriadis¹⁰ : tous ont admis l'idée que notre conception de la philosophie provient de la philosophie grecque et que celle-ci était née d'un passage du mythe à la Raison¹¹.

- 8 Le caractère le plus frappant de ce récit, c'est sa persistance : Jean-Pierre Vernant, qui commence son célèbre article de 1957 par un développement critique sur le « miracle grec », finit non pas par rejeter l'idée d'un miracle grec, mais par en expliquer les conditions de possibilité, c'est-à-dire la cité, avec son espace public¹². Autrement dit, il n'élimine pas le miracle grec, il le déplace : le miracle n'est plus l'apparition de la pensée rationnelle, mais l'apparition de la cité, qui va permettre l'apparition de la pensée rationnelle. Vernant critique même les travaux de Cornford¹³, qui pourtant ne remettait nullement en cause le dogme du rationalisme grec¹⁴, pour n'avoir pas suffisamment distingué les premiers penseurs grecs de la pensée religieuse orientale : « rétablir le fil de la continuité historique » ne doit pas faire perdre de vue « le véritablement nouveau : ce par quoi la philosophie cesse d'être le mythe pour devenir philosophie [...], la mutation mentale » qui s'est opérée en Ionie¹⁵. On pouvait donc se demander, avec Maurice Caveing, si le miracle grec, évacué par la porte, ne rentrait pas par la fenêtre¹⁶.
- 9 Plus récemment furent publiés les actes d'un colloque réunissant dix-sept savants de renom, organisé en 1996 autour du titre *From Myth to Reason?*¹⁷. À l'exception de Claude Calame¹⁸, les antiquisants répondaient à la question posée par un oui, assorti de quelques ajustements : en un mot, les choses n'étaient pas aussi simples que les avait pensées Wilhelm Nestle en 1940 : il y avait du *logos* dans le *muthos*, et du *muthos* dans le *logos*¹⁹, mais quoi qu'il en soit, pour le dire avec Walter Burkert, « *there was a unique development that brought about Greek philosophy and science, something which arose nowhere else and at no other time in just this form, but which has been kept alive until the present day by an uninterrupted tradition of books and of 'schools' reading and discussing these very books*²⁰ ».
- 10 Même le fait que Nestle ait été membre du parti nazi ne semble pas avoir conduit à remettre en question cette idée que « la philosophie » est née d'un passage « du mythe à la Raison ». Un seul des intervenants, Jan Bremmer, attira l'attention sur ce point : Nestle, alors qu'il était à la retraite et n'avait donc aucune raison de servir le régime par opportunisme, avait été le contributeur régulier d'une revue intitulée *Aus Unterricht und Forschung: Wissenschaftliche Zeitschrift auf national-sozialistischer Grundlage* [« Enseignement et recherche. Revue scientifique nationale-socialiste »] : il y publia notamment un article sur les juifs dans le monde gréco-romain (« Die Juden in der griechisch-römischen Welt », 1935, p. 165 sq.) et un autre consacré à la « conception du Führer dans la doctrine politique platonicienne et aristotélicienne » (« Der Führergedanke in der platonischen und aristotelischen Staatslehre », 1937, p. 73 sq.). Dans l'introduction même de son livre consacré à la naissance de la philosophie grecque, Nestle écrivait qu'il n'avait été donné qu'aux Aryens (les Grecs étant des Aryens) de parcourir ce chemin du mythe à la Raison, et que si Luther avait osé traiter la Raison d'« aveugle putain », c'était seulement parce qu'il était influencé par la conception juive selon laquelle l'aspiration des hommes à la connaissance était impie²¹.

- 11 Ces informations, apportées au colloque par Jan Bremmer, ne suscitèrent aucun commentaire, ni dans l'introduction de Buxton au volume des actes, ni dans la contribution de Glenn Most, consacrée pourtant à la critique du *logos* au nom du *muthos* dans la philosophie allemande de Nietzsche à Adorno. Most alla même jusqu'à dire que « Nestle n'était pas du tout nazi » et prétendait par son livre « contribuer à l'accroissement de la rationalité dans le monde troublé qui l'entourait »²². André Laks, tout en citant « en passant »²³ la phrase sur les Aryens dans son livre sur la « philosophie présocratique », écrit que la « compromission personnelle » de Wilhelm Nestle avec le nazisme ne change rien à la pertinence de son idée²⁴. Et en effet, l'idée d'un passage en Grèce « du mythe à la Raison » n'est pas en elle-même une idée nazie. Mais le fait qu'elle ait été défendue en cohérence avec la nouvelle normativité promue par le régime nazi aurait dû conduire à s'interroger, non pas sur le caractère nazi de cette idée, mais sur son origine : la philosophie de l'Histoire allemande. Car la « *höchstbegabte Rasse* » de Nestle est en fait une transposition, dans l'idéologie nazie, du *Volkgeist* de Zeller et de Hegel, comme l'a montré récemment dans un magistral ouvrage un jeune philosophe allemand, interrogeant de façon critique, dans la lignée de Nietzsche, de Feyerabend et de l'école de Francfort, l'histoire de sa propre discipline²⁵.
- 12 Rien, même l'engagement nazi d'un de ses défenseurs les plus ardents, ne semble donc pouvoir justifier que l'on aborde de façon critique le récit du passage du mythe à la Raison.
- 13 Dès lors, après la timide remise en cause représentée par le colloque de Bristol, c'est sans surprise que l'on voit en 2011 l'éminent helléniste Robert L. Fowler publier dans le *Journal of Hellenic Studies* un article expliquant que, *mutatis mutandis*, *muthos* correspond « *in important ways* » à la notion moderne de « mythe » et *logos*, qui correspond symétriquement à la notion moderne de Raison, « *stands at the beginning of an unbroken tradition of Western rationalism*²⁶ ».
- 14 On aurait pu s'attendre à ce que Marcel Detienne, après avoir critiqué Jean-Pierre Vernant pour n'être pas sorti du mythe du « miracle grec » et du passage du mythe à la raison²⁷, s'attaque à cette question. Mais il ne l'a jusqu'à présent pas fait : il a déconstruit la catégorie de « mythe », mais il n'a pas déconstruit la catégorie de « Raison ». Il a montré par les entreprises comparatives qu'il a dirigées que la « démocratie » n'était pas le monopole des Grecs, mais il n'a pas dirigé cette entreprise comparatiste sur le monopole de « la Raison » par « les Grecs ». Sa postface à la réédition des *Maîtres de vérité* ne revient pas sur le schéma selon lequel la philosophie serait le produit d'un processus de « laïcisation »²⁸. Et au seuil de son livre sur Apollon, alors même qu'il annonce qu'il va démolir le mythe winckelmannien d'un Apollon aimable et doux, il prévient²⁹ : « Qu'on se rassure. Il n'est pas question de faire oublier l'Apollon enjoignant à Socrate de pratiquer un genre de vie « philosophique » fondé sur la connaissance de soi et l'art de se questionner tout en questionnant autrui. » La *furia antropologica* épargne donc l'histoire de la philosophie comme Attila épargnait Rome, et l'ironie de l'expression « qu'on se rassure » masque mal le malaise qui entoure l'arbitraire apparent de cette décision³⁰.
- 15 Très rares sont ceux qui ont voulu réellement remettre en cause cette dogmatique. Peter Kingsley s'y est efforcé, mais en travaillant sur des personnages tels que Pythagore ou Empédocle, que les spécialistes récents situent à la marge de l'histoire de la philosophie antique, quand ils ne les en excluent pas³¹. Dès lors, P. Kingsley pouvait à loisir mettre en lumière ce qu'il appelait leur « mysticisme » (par opposition au

rationalisme prétendu des premiers philosophes), ses collègues lui concédaient bien volontiers ces originaux. Un autre savant, Giorgio Colli, philologue gigantesque et solitaire de l'université de Florence, connu en France pour son édition de Nietzsche, entreprit seul de former un nouveau corpus, intitulé *La Sagesse grecque*, destiné à remplacer le recueil des *Présocratiques* qui fait autorité, celui de Hermann Diels, révisé ensuite par Walter Kranz. Diels pensait comme Hegel que les incunables de la philosophie avaient été écrits à Milet au VI^e siècle avant notre ère, comme il le proclamait encore solennellement quelques semaines avant sa mort, au milieu du désastre de l'Europe³². Nul mieux que lui ne pouvait incarner l'idéal du scientifique et de l'intellectuel moderne : en 1914, il avait refusé de signer l'*Appel des 93*, dans lequel les gloires de la science (y compris Wilamowitz) et de l'intelligentsia allemandes légitimaient l'invasion de la Belgique et dénonçaient la France et l'Angleterre pour avoir « lâché » contre l'Allemagne « des Nègres et des Mongols »³³. Après le désastre de la guerre, de façon significative, il consumait ses dernières forces dans l'édition, la traduction et le commentaire du *de rerum natura*, dont Albert Einstein (qui lui aussi avait refusé de signer l'*Appel des 93*) devait écrire la préface et que Franz Cumont devait (en secret) financer³⁴.

- 16 C'est donc « contre » le monument de Diels que Colli édifiait sa *Sagesse grecque*. Les *Présocratiques* de Diels commençaient par les « Sept Sages », avant de passer à Thalès, le véritable fondateur de la philosophie. Colli commençait, lui, par un magistral premier volume dont les chapitres étaient intitulés « Dionysos », « Apollon », « Éleusis », « Orphée », « Musée », « Hyperboréens ». C'est seulement dans le deuxième volume qu'apparaissait Thalès. Il avait donc réuni dans le premier volume des témoignages et des fragments d'une « sagesse grecque » placée sous le signe de deux dieux (Dionysos et Apollon) et représentée par des personnages fabuleux en lien avec ces dieux (Orphée et Musée, et ceux qu'il appelait les « Hyperboréens », c'est-à-dire les personnages de sage venus de la Mer Noire, et qu'on appelle aussi parfois, à la suite d'E.R. Dodds³⁵, les « chamanes grecs »). Colli montrait en effet non pas seulement que la « sagesse grecque » avait une origine religieuse, c'est-à-dire (car lui aussi continuait à employer ce vocabulaire) « irrationnelle », « mystique », « mythique », origine religieuse dont elle allait progressivement se détacher pour devenir « philosophie », mais que cette origine constituait aussi une dimension qui allait accompagner la « sagesse grecque » pendant toute l'histoire de la philosophie grecque. Ce premier volume, avec ses commentaires magistraux et son appareil critique extrêmement riche, était une sorte de bombe placée sous le fauteuil de l'historiographie post-hégélienne ; elle l'ignora³⁶.
- 17 Pourtant, Colli n'allait pas jusqu'à nier l'essence rationnelle de la philosophie. Il restait en ce sens fidèle à l'historiographie traditionnelle de la philosophie antique et de la philosophie en général. Seulement, il estimait que cette activité s'exerçait dans une sorte de corps à corps permanent avec l'irrationnel, le mystique, le divin. Son attention à la sagesse « dionysiaque » et à la sagesse « apollinienne » était de bout en bout une attention de philosophe, et non d'anthropologue ou d'historien. Il ne tenait pas compte de la variété des visages et des modalités d'action de Dionysos ou d'Apollon, tels qu'ils se manifestent dans les histoires, les représentations et les rituels, variété telle qu'il est impossible de réduire ces dieux (et cela vaut pour tous les dieux du polythéisme grec) à une définition essentialiste. Au contraire, comme Nietzsche, il assimilait Dionysos à une certaine idée de la sagesse, Apollon à une autre : en un mot, il les conceptualisait.

- 18 J'ai voulu, dans cette première partie, faire simplement constater cette unanimité profonde de tant de grands savants, quelles que soient leurs oppositions et parfois leurs affrontements, autour de l'idée d'une philosophie grecque malgré tout, envers et contre tout, « rationnelle », « areligieuse » et « amythique », ainsi que l'échec des tentatives de penser autrement les origines de ce que nous appelons « philosophie ». Comment l'expliquer, à l'heure où toutes les autres périodes de l'histoire des sciences, des savoirs, de la philosophie, font l'objet d'un tel renouvellement historiographique ?
- 19 Je passe maintenant à l'exemple choisi pour amorcer un débat sur ce récit de la naissance de la Raison en Grèce : les Ioniens. Je commencerai par dire un mot de la méthode suivie : la démarche de l'historien, quand elle prend pour objet une société aussi différente de la nôtre que celle de la Grèce antique, implique aussi une démarche d'anthropologue. Or adopter une démarche d'historien anthropologue, c'est être nominaliste. C'est donc commencer par refuser le postulat selon lequel quelque chose comme « la philosophie » aurait existé à travers les siècles, depuis l'Ionie du VI^e siècle avant notre ère. C'est aussi refuser cette même permanence aux catégories à partir desquelles nous pensons la philosophie aujourd'hui — « rationnel » vs. « irrationnel », « Raison » vs. « mythe », « philosophie » vs. « religion » — et partir à la rencontre de personnages du passé, qui ne nous sont rien, qui se présentent à nous comme des étrangers, en essayant de comprendre ce qu'ils faisaient à partir de leur propres catégories, de leurs propres mots. Comme l'observait très justement Richard Buxton dans son introduction au volume des actes du colloque de Bristol, renoncer au schéma du mythe et de la Raison, c'est se retrouver « sans mots »³⁷ : *« We might seem to have reached a point where not only does 'the Greek achievement' have about it more of the mirage than the miracle, but where we are actually left without a vocabulary for describing the events which were once thought to constitute that achievement. »* Cet aveu d'impuissance, remarquable par son honnêteté intellectuelle, n'explique pas simplement pourquoi ce vieux schéma a la vie dure. Il invite aussi à tenter une nouvelle méthode d'approche. Elle doit consister précisément à accepter de se retrouver « without a vocabulary » et à aller écouter les mots des autres.

Les Ioniens à l'école des dieux

- 20 Nous l'avons dit : choisir pour objet d'étude les Ioniens, et non Pythagore ou Empédocle, comme Peter Kingsley, c'est porter la critique au cœur même de la vulgate, en étudiant ses deux figures les plus cruciales³⁸ : Thalès de Milet, le « premier philosophe », fondateur de ce qu'on appelle « l'école ionienne » et Anaxagore de Clazomènes, le dernier représentant de cette école, qui, en s'installant à Athènes à l'époque de Périclès, fait office de chaînon reliant l'école d'Ionie à Athènes³⁹. Et nous montrerons que l'un et l'autre, donc le fondateur du mouvement ionien et celui qui est son point d'aboutissement, loin d'avoir « laissé les dieux à la porte », selon une formule qu'on rencontre partout⁴⁰, ne pouvaient pas se concevoir, ni eux ni leur savoir ni leur « pensée », sans les dieux.
- 21 Reconnaissons-le d'emblée : les témoignages que nous possédons sur Thalès comme sur Anaxagore sont fragmentaires et souvent obscurs (en particulier pour Thalès). J'espère néanmoins qu'en les étudiant pour eux-mêmes, c'est-à-dire sans chercher à y voir les ancêtres de nos propres pratiques théoriques (qu'elles se donnent comme philosophiques ou scientifiques), et en les prenant comme des témoignages référant

non pas à la réalité objective de Thalès et d'Anaxagore, mais aux représentations qui leur étaient rattachées, je pourrai démontrer que, bien loin d'avoir laissé les dieux à la porte, les σοφοί de l'Ionie pensaient avec les dieux.

Thalès

Thalès à l'école d'Apollon

- 22 Thalès, comme Anaximandre⁴¹, autre « philosophe ionien », appartenait, disait-on, à une famille noble, les *Thelidai*, qui disait descendre de Cadmos, le fondateur mythique de Thèbes⁴². Mais Hérodote dit qu'il était d'extraction phénicienne⁴³, et il n'est pas certain qu'il ait voulu par là faire allusion au fait que Cadmos, fils d'un roi de Tyr, était « phénicien »⁴⁴. Rien de certain, donc, sur ses origines. Il n'est pas davantage possible de le situer précisément dans le temps : on peut juste dire qu'il vivait à Milet à l'époque de Crésus, donc dans ce qui était encore, avant sa destruction par les Perses en 494 av. J.-C., la « parure de l'Ionie »⁴⁵ : une cité extrêmement prospère⁴⁶, métropole de 90 colonies⁴⁷, possédant à Didymes un oracle international, sur lequel nous reviendrons. Ce qu'on peut dire, en revanche, c'est qu'il fut reconnu dès son vivant comme un sage, un σοφός. En témoignent un fragment d'Alcée⁴⁸ et *La Liste des archontes* de Démétrius de Phalère, selon laquelle Thalès fut « nommé sage » (σοφὸς ὠνομάσθη) sous l'archontat de Damasios (586/585 av. J.-C.)⁴⁹.
- 23 Qu'est-ce qu'un σοφός, à l'époque de Thalès ? C'est, avant toutes choses, un homme qui voit l'invisible : le passé, le présent et l'avenir⁵⁰ ; la solution d'une énigme impénétrable⁵¹ ; mais aussi ce qui se cache à l'intérieur des choses, leur nature (φύσις)⁵². Il est seul à voir clair dans un monde où les autres hommes passent leur temps à trébucher. Cette vision se produit de trois façons différentes : par possession, par intuition directe sans état de possession, mais aussi par conjecture (au moyen de signes, d'indices qu'on reconnaît). Ces trois façons de « voir » ne s'excluent pas, comme le montre la figure du sage Théoclymène dans l'*Odyssée*⁵³.
- 24 Or cette capacité de vision n'est pas le résultat des études ou des recherches du σοφός : elle est un don qui lui vient des dieux : le sage archaïque est, par définition, θεοφιλής, aimé des dieux⁵⁴, et il n'a donc aucune raison de les « mettre à la porte ».
- 25 Thalès ne fait pas exception à cette règle : il est lui aussi en relation avec les dieux, et en particulier avec Apollon, qui « possède Milet », comme le dit l'hymne homérique⁵⁵. Plusieurs témoignages le montrent.
- 26 Il y a d'abord l'histoire du trépied que des pêcheurs de Milet trouvent dans la mer⁵⁶. Les Milésiens interrogent l'oracle d'Apollon, à Delphes : à qui le trépied doit-il revenir ? Réponse : « À celui qui est le premier par la σοφία. » Ils donnent le trépied à Thalès. Thalès le donne à un autre sage, et le trépied commence ainsi un circuit de sage en sage qui l'amène à Solon, lequel décide que le premier par la sagesse, c'est le dieu lui-même, et envoie par conséquent le trépied à Delphes. Dans une autre version de cette histoire, racontée par Callimaque (qui prend pour source un auteur milésien nommé Léandrios⁵⁷), l'objet n'est pas un trépied, mais une coupe en or, qu'un Arcadien nommé Bathyclès lègue « au plus utile parmi les sages ». Là aussi, on la donne à Thalès, qui la donne à un autre sage, et le circuit recommence, mais cette fois-ci la coupe finit par retourner à Thalès, qui décide alors de la consacrer à Apollon, non pas à l'Apollon de Delphes, mais à l'Apollon de Milet : c'était ou bien l'Apollon du sanctuaire oraculaire de

Didymes (à 16 km de Milet) ou bien l'Apollon Delphinios (« Dauphin ») de Milet. La version de Diogène Laërce est assez confuse, et il est oiseux de prétendre trancher le problème. L'essentiel est de voir que le σοφός, dans tous les cas, signale que le premier par la σοφία, celui à qui il doit sa σοφία, c'est le dieu. Un papyrus retrouvé au siècle dernier nous a conservé le passage du poème de Callimaque où le fils de Bathyclès porte la coupe à Thalès. Où le trouve-t-il ? Dans le temple d'Apollon à Didymes. Et qu'est-il en train de faire ? Il trace des figures géométriques sur le sable⁵⁸ :

εὗρεν δ' ὁ προυσέληνο[ς] αἰσίωι σίττηι
 ἐν τοῦ Διδυμέος τὸν γέρ[ο]ντα κωνήϊωι
 ξύοντα τὴν γῆν καὶ γράφοντα τὸ σχῆμα,
 τοῦξεῦρ ὁ Φρυξ Εὐφορβος, ὅστις ἀνθρώπων
 τρίγωνα καὶ σκαληνὰ πρῶτος ἔγραψε
 καὶ κύκλον ἔπ[λασε]⁵⁹ κήδιδάξε νηστεύειν
 τῶν ἐμπνεόντων.

L'homme-d'avant-la-lune⁶⁰ le découvrit grâce à la sittelle de bon augure : le vieil homme était dans <le sanctuaire> du Didyméen. Il raclait la terre avec un bâton et dessinait la forme que trouva le Phrygien Euphorbe⁶¹, celui qui, le premier parmi les hommes, dessina des triangles, scalènes ou non, construisit un cercle et enseigna à s'abstenir des êtres qui respirent.

- 27 On ne saurait plus clairement inscrire l'exercice de la σοφία, et l'exercice pour nous le plus « rationnel » de la σοφία (faire de la géométrie), dans l'espace des dieux. Une autre histoire le confirme : lorsque Thalès parvint à inscrire un triangle rectangle dans un cercle, que fit-il aussitôt ? Il sacrifia un bœuf⁶². Sans qu'on puisse l'affirmer, il est vraisemblable qu'il le sacrifia à Apollon, « seigneur de Lycie, de Méonie (Lydie) et de Milet »⁶³.
- 28 On ne sait pas à quand remontent ces histoires. Elles apparaissent à l'époque hellénistique, mais certaines sources (Théophraste, Eudoxe de Cnide) peuvent faire penser qu'elles sont plus anciennes. L'important, pour notre propos, c'est qu'elles nous montrent que, pour les Anciens, la sagesse de Thalès dépendait d'Apollon.

Thalès voit des dieux partout

- 29 Fort de cette relation avec Apollon, Thalès se comporte exactement comme un sage. D'abord il voit ce qui est caché dans les choses qui nous entourent. Il voit notamment que les choses en apparence inanimées sont en réalité animées⁶⁴ :

Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδίδοναι ψυχάς,
 τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἡλέκτρου.

Selon Aristote et selon Hippias, Thalès attribuait une âme y compris aux choses inanimées. Il l'avait conjecturé à partir de la pierre de Magnésie et de l'ambre.

- 30 Le texte d'Hippias et d'Aristote cité par Diogène Laërce nous dit que Thalès a fait une conjecture (τεκμαιρόμενον). Il a observé que l'aimant attirait le fer⁶⁵, et que l'ambre frottée attirait les corps légers (la paille, par exemple). L'acte d'observer, que nous aurions tendance, « spontanément », étant donné notre formation, à interpréter comme un acte précurseur de la modernité scientifique, est en réalité un acte divinatoire. En repérant des indices, des τεκμήρια (l'aimant, l'ambre), en y reconnaissant des signes (σήματα) vers l'invisible (« l'âme », la ψυχή présente dans l'apparemment inanimé), Thalès se comporte comme les devins qui doivent eux aussi reconnaître les signes qu'Apollon dissémine pour celui qui sait voir. Marcel Detienne a consacré à cette « sémiologie » des devins des pages essentielles de son livre sur

Apollon⁶⁶. Thalès a « repéré » que l'ambre frotté attirait la paille, que l'aimant attirait le fer, et il a vu là un signe envoyé par Apollon, de même que Théoclymène, dans l'*Odyssée* (XV, 525-534), voyait dans un aigle le signe que la famille d'Ulysse régnerait pour toujours sur Ithaque⁶⁷.

- 31 En outre, Thalès n'a pas seulement vu, à partir de l'aimant et de l'ambre, que tout était plein d'âmes. Il a encore vu que ces âmes étaient des dieux, ce qui nous éloigne encore davantage du savoir empirico-déductif moderne :

Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ θαλῆς ᾤθητι πάντα π
λήρη θεῶν εἶναι.

Certains disent que l'âme est mêlée dans tout l'univers : c'est peut-être pour cette
raison que Thalès disait que tout est plein de dieux⁶⁸.

Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες
διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ.

D'après Thalès, le νοῦς est le dieu de l'univers, et le tout est animé et en même
temps plein de divinités. Au moyen de l'humidité élémentaire, une puissance divine
le parcourt et le met en mouvement⁶⁹.

- 32 Mais comment se représente-t-il ces dieux ? On ne sait pas. Les témoignages parlent simplement de « puissance » (δύναμις θεία). Vernant pense peut-être à ce fragment quand il dit que les dieux des Milésiens sont des abstractions, autrement dit que ce ne sont plus les dieux « anthropomorphes » des mythes⁷⁰. Or nous ne pouvons pas savoir sous quelles formes Thalès se représentait ces « puissances », et rien ne permet d'exclure que ces formes aient été concrètes. En outre, nous allons voir, d'une part, qu'il n'y a aucune raison de donner au « mythe » une telle importance dans la description de la religion antique ; et que, d'autre part, dans les cultes antiques, l'anthropomorphisme est compatible avec l'abstraction.

Les prédictions de Thalès

- 33 Par ailleurs, Thalès fait des prédictions : il voit l'avenir que nous ne voyons pas. Tantôt il voit l'avenir par intuition directe : c'est ainsi que Thalès voit, par exemple, que ce qui est de son vivant un « terrain vague » auquel personne ne fait attention (τόπω [...] φαύλῳ καὶ παρορωμένῳ) sera plus tard la nouvelle agora de Milet, et c'est pourquoi il demande à y être enterré⁷¹. Tantôt il voit l'avenir comme il avait vu les « âmes » : par conjecture. En témoigne une anecdote amusante racontée par Aristote⁷². On reprochait à Thalès d'être pauvre, et on en concluait que la philosophie ne servait à rien. Alors, pour montrer qu'avec son savoir, il pourrait parfaitement s'enrichir, mais qu'il s'en abstenait parce que l'argent ne l'intéressait pas, il observa les astres pendant l'hiver, et il en conclut que l'année suivante il y aurait une récolte d'olives très abondante. Il décide donc de louer à très bon marché tous les pressoirs à olive de la région de Milet et de Chios. L'année suivante, la récolte est très abondante, tout le monde lui réclame ses pressoirs. Comme il en détient le monopole, il fait fortune⁷³. Là aussi, une lecture « spontanée », c'est-à-dire configurée par toute notre formation scolaire et académique, nous conduirait à reconnaître dans cette observation des astres une attitude « déjà » scientifique. Or il est scientifiquement impossible de prévoir par l'observation des astres si l'année qui vient sera propice ou non à la récolte des olives. Là encore, il ne faut pas se laisser induire en erreur : il y a bien conjecture, mais cette conjecture n'a rien de scientifique. Elle résulte d'une vision de ce qui est invisible aux autres hommes.

- 34 La plus connue des prédictions de Thalès, c'est bien sûr celle d'une éclipse de soleil. C'est vraisemblablement à cette occasion qu'il fut nommé sage⁷⁴. Dans deux pages remarquables (et assez drôles) de son *Ursprungsmythos der Vernunft – Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*, Helmut Heit montre à quel point, contre toute rigueur scientifique, les savants ont salué cette prédiction comme l'avènement de la philosophie et de la science rationnelle⁷⁵. Or, comme le savent bien les historiens de l'astronomie, notamment de l'astronomie babylonienne, la plus avancée à l'époque de Thalès, prédire une éclipse de soleil sur des bases scientifiques était à cette époque impossible⁷⁶. Du reste, les textes ne nous disent rien de tel. Thalès a simplement « prédit » qu'il y aurait une éclipse : il a vu, grâce à Apollon, qu'il y aurait une éclipse.

Thalès et le culte d'Apollon à Milet

- 35 Jusqu'ici, j'ai examiné les témoignages dont nous disposons sur la σοφία de Thalès. Je vais à présent adopter une démarche différente : plutôt que de partir des témoignages sur Thalès, je partirai des témoignages concernant le culte d'Apollon à Milet et montrerai qu'il est possible d'établir des liens entre ce culte et ce que nous savons de Thalès.
- 36 La ville de Milet était reliée au sanctuaire oraculaire d'Apollon à Didyme par une voie sacrée. À l'époque de Thalès, cette voie sacrée n'était pas encore pavée, et le temple était encore une structure en bois⁷⁷, mais, malgré ces apparences modestes, c'était un oracle aussi important que celui de Delphes⁷⁸, comme en témoignent les offrandes de Crésus⁷⁹ et celles du pharaon Néchao⁸⁰.
- 37 Or nous avons une inscription qui décrit les rituels à accomplir pendant le parcours de cette voie sacrée par les Molpoï, c'est-à-dire des « chanteurs », des prêtres qui chantent⁸¹. Avant la procession, on installe une pierre au début et à la fin du parcours, donc à la porte sud de Milet et sur le seuil du temple. Ces deux pierres, nommées γυλλοί⁸², sont sacrées⁸³. Entre ces deux pierres, le parcours est scandé par des étapes, où les Molpoï font des sacrifices et adressent des chants à différentes divinités : Hécate⁸⁴, Hermès, les Nymphes, des héros⁸⁵. Parmi ces divinités qui scandent le parcours, il y en a une qui s'appelle « Puissance » : Δύναμις. C'est le même mot que chez Thalès : δύναμις θεία. Avec ce sacrifice à Δύναμις, ce sont toutes les oppositions qui nous sont familières (abstrait/concret, concept/image), ce sont tous nos discours sur le supposé passage d'une religion anthropomorphe, mythologique, rituelle, à une religion abstraite, spirituelle, rationnellement épurée du mythe, qui s'effondrent. C'est pourquoi les savants se sont donné beaucoup de mal pour « désamorcer » ce sacrifice à Δύναμις. Comment concevoir qu'un culte grec archaïque, donc un culte forcément anthropomorphe, s'adresse à une abstraction ? On a proposé d'y voir la personnification du « pouvoir des magistrats », et Wilamowitz a été jusqu'à vouloir en faire le « nom d'un homme ou d'un héros local ». Le mot δύναμις s'employait pourtant couramment pour décrire le pouvoir des dieux⁸⁶. Les dieux sont ceux qui peuvent tout, et surtout l'impossible, comme on le lit sur une inscription d'Asie mineure⁸⁷. On peut donc considérer Δύναμις comme un équivalent de l'expression τὸ θεῖον qu'on rencontre chez Anaximandre et sur de nombreuses inscriptions⁸⁸.
- 38 Peut-on établir une relation, même hypothétique, entre ces Molpoï, ces prêtres chanteurs qui empruntaient cette voie sacrée, qui montaient sur cette hauteur, qui

traversaient ces bois, qui chantaient devant ces sources, et ce sage qui disait que tout est plein de dieux ? Le seul sacrifice à Δύναμις serait insuffisant. Mais il y a autre chose : Louis Robert a rappelé à plusieurs reprises l'importance de la configuration actuelle des sites pour comprendre ce qui s'y passait pendant l'Antiquité⁸⁹. On peut en dire autant, me semble-t-il, de ce que les gens racontent à propos de ces sites, de l'imaginaire qui les investit aujourd'hui encore. Or il se trouve que la hauteur qui autrefois servait d'étape à la procession des Molpoï est désignée aujourd'hui comme *to psuchiko*⁹⁰, c'est-à-dire le lieu où il y a de l'âme, où il y a du ψυχικόν. On peut évidemment rejeter comme purement fortuite cette coïncidence, mais on peut aussi se demander si l'intuition pampsychique de Thalès, l'idée que tout est animé de présences divines, de δύναμις θεία, n'avait pas jadis un rapport avec cet espace parcouru par les Molpoï, année après année, entre Milet et Didymes.

Anaxagore

- 39 Anaxagore est considéré dans l'historiographie courante comme celui qui fait le lien entre ce qu'on appelle « l'école d'Ionie » et Athènes⁹¹. Il occupe donc une place très importante dans cette historiographie. On lui attribue la doctrine selon laquelle l'univers aurait été ordonné par le Νοῦς, mot qui est couramment traduit par « Intellect ». Cette traduction, qui éveille tout de suite des connotations qui nous sont familières, fait d'Anaxagore un homme des Lumières, un *Aufklärer*⁹². Et ce d'autant plus qu'il fut obligé de fuir Athènes, dit-on, parce qu'on l'aurait accusé d'« athéisme ».
- 40 Je vais donc là aussi, comme pour Thalès, essayer de montrer, à partir des témoignages antiques, qu'Anaxagore, comme Thalès, était un σοφός, c'est-à-dire un homme doté d'une capacité de vision qui lui venait des dieux.

Les prédictions d'Anaxagore

- 41 Anaxagore, comme Thalès, comme Anaximandre⁹³, fait des prédictions : il prédit la chute d'une météorite à Abydos⁹⁴, il prédit qu'il y aura la pluie aux jeux olympiques (contre toute attente)⁹⁵ ; il prédit l'écroulement d'une maison, une éclipse de soleil, la submersion des montagnes de Lampsaque, des tremblements de terre (en remuant la boue d'un puits)⁹⁶. Aucune de ces prédictions ne peut se faire de façon rationnelle, scientifique. Elles ne peuvent s'expliquer, pour les Anciens, que par la relation privilégiée d'Anaxagore avec les dieux : c'est un personnage aimé des dieux, un « homme divin », en un mot : un σοφός⁹⁷.

Le νοῦς

- 42 Venons-en à son discours sur l'univers, sur la φύσις. Comme Thalès, Anaxagore voit ce qui est caché : « ce qu'on voit n'est que l'apparence: des choses cachées »⁹⁸, comme dans toute la tradition de la σοφία archaïque⁹⁹ : Anaxagore voit les éléments qui constituent les choses (qu'il appelait « homéoméries »¹⁰⁰), par exemple la chair, l'os, l'eau ou le feu¹⁰¹. Le reste des hommes ne voit que l'élément dominant¹⁰² : par exemple, dans l'eau, nous ne voyons que l'eau, mais nous ne voyons pas que l'eau contient aussi du bois, de l'écorce et du fruit ; nous ne voyons pas non plus que le pain contient de la chair, des os, des veines, des nerfs, des cheveux, des ongles, des ailes, des cornes, ni que les aliments contiennent du sang, ni que la pierre contient du feu, l'air des semences, la

mer de l'air, etc.¹⁰³. Dès lors, les apparences nous trompent : en réalité, tout est dans tout¹⁰⁴. Pire encore : la faiblesse de nos sens ne nous permet même pas de percevoir correctement les apparences¹⁰⁵ : ainsi la vraie couleur de la neige est le noir, c'est à tort que nous la percevons comme « blanche »¹⁰⁶.

43 Derrière ce désordre apparent des choses, où tout est dans tout, il y a un ordonnancement auquel préside le νοῦς¹⁰⁷. Mais qu'est-ce que c'est que ce νοῦς ? La traduction de ce mot est d'autant plus difficile que, dans les témoignages hétérogènes et parfois contradictoires qui en font mention, il est parfois interchangeable avec ψυχή¹⁰⁸ ; c'est une puissance faite d'intelligence, de volonté et d'affect¹⁰⁹. Il serait vain de prétendre donner une traduction définitive de ce mot. Une chose en tout cas est certaine, et décisive pour mon propos : le νοῦς est un dieu¹¹⁰.

44 Comment Anaxagore a-t-il eu connaissance de ce νοῦς ? Est-ce par intuition directe, est-ce par conjecture, comme Thalès avec la pierre ? Aristote nous apporte ici un témoignage fondamental¹¹¹ :

Νοῦν δὲ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ'εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

Quelqu'un ayant dit qu'il y a du νοῦς dans l'univers au même titre que dans les vivants, et que c'est la cause de l'univers et de tout son ordonnancement, apparut comme un homme sensé, à côté de ceux d'avant, qui discouraient à l'aventure. Nous savons bien qu'Anaxagore a tenu ces discours, mais ils remontent à Hermotime de Clazomènes.

45 Donc, Anaxagore a un précurseur en la personne d'un concitoyen, Hermotime. Qui est cet Hermotime ? Un homme qui s'était rendu célèbre par la capacité qu'avait son âme de quitter son corps. Pendant que son corps gisait inanimé, son âme « errait au loin » et « voyageait de nombreuses années en différents lieux »¹¹². À son retour, son âme réveillait son corps, assimilé à un « étui » (ἔλυτρον, *vagina*), et Hermotime se mettait à raconter « des choses qui s'étaient passées loin de sa cité, que seul un témoin avait pu connaître », ou encore prédisait l'avenir¹¹³. Le souvenir d'Hermotime s'était conservé, dans l'école de Platon¹¹⁴, mais aussi dans l'école d'Aristote, comme le montre, outre le texte que nous venons de citer, ce fragment de Cléarque de Soles, un des disciples d'Aristote¹¹⁵ :

καὶ γὰρ ἐφ' ἡμῶν τινες ἤδη καὶ ἀποθανεῖν ἔδοξαν [...] καθάπερ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πάλαι γεγονότων ἰστοροῦνται καὶ Ἀριστέας ὁ Προκοννήσιος καὶ Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος καὶ Ἐπιμενίδης ὁ Κρής μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζώσιν γενόμενοι. [...] ὅτι δὲ καὶ ἐξίεναι τὴν ψυχὴν καὶ εἰσεῖναι δυνατὸν εἰς τὸ σῶμα δηλοῖ καὶ ὁ παρὰ τῷ Κλεάρχῳ τῇ ψυχουλκῷ ῥάβδῳ χρησάμενος ἐπὶ τοῦ μειρακίου τοῦ καθεύδοντος καὶ ἰπεῖσας τὸν δαιμόνιον Ἀριστοτέλη [...] περὶ τῆς ψυχῆς, ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἴσεισιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χρῆται αὐτῷ οἷον καταγωγίῳ [...]

D'ailleurs, de notre temps, nous avons vu des gens qui n'étaient morts qu'en apparence [...]. De même, parmi les Anciens, Aristée de Proconnèse, Hermotime de Clazomènes et Épiménide le Crétois rapportent qu'ils sont morts puis qu'ils sont revenus parmi les vivants. [...] Mais que l'âme est capable de sortir du corps et d'y rentrer, cela a été démontré par celui qui appliqua une baguette « attire-l'âme » à l'adolescent qui dormait, et qui convainquit le divin Aristote [...] que l'âme se sépare du corps, qu'elle y retourne, et qu'elle en use comme d'une auberge [...]

46 C'est donc à cet Hermotime qu'Aristote fait remonter la doctrine d'Anaxagore. Il réunit encore leurs deux noms dans son *Protreptique*, et là aussi à propos du νοῦς¹¹⁶ :

ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός : εἴτε Ἑρμοτίμος εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο.
Notre νοῦς est le dieu. Hermotime ou Anaxagore l'a dit.

- 47 Les savants sont unanimes à faire d'Hermotime une « figure légendaire ». Or rien ne le justifie : s'il fallait considérer comme « légendaires » tous ceux dont les Anciens ont raconté des faits extraordinaires, les historiens n'auraient plus grand-chose à étudier. En fait, assigner Hermotime à la légende permet de l'exclure de l'histoire de la philosophie : pour l'historiographie traditionnelle de la philosophie antique, il est évidemment embarrassant que l'*Aufklärer* Anaxagore ait suivi les traces du « chamane » Hermotime¹¹⁷.
- 48 Il faut donc, en toute rigueur, admettre que rien ne permet de rejeter le témoignage d'Aristote. Dès lors, la doctrine anaxagoréenne du νοῦς a pour origine, au moins en partie, les expériences et les enseignements d'Hermotime : 1) il y a un νοῦς dans l'univers comme dans tous les êtres vivants, comme il y en a un en nous-mêmes ; 2) ce νοῦς est un dieu. En l'absence d'autres sources, il est impossible de préciser davantage, mais l'essentiel est de retenir que la doctrine du νοῦς est un discours « théologique » et qu'il relève d'une expérience de pensée qui n'a rien à voir avec ce que nous nommons le rationalisme ou la science moderne : tout le discours d'Anaxagore sur la φύσις, toute sa φυσιολογία est, comme chez Thalès, comme chez Phérécyde¹¹⁸, Alcman¹¹⁹, Môchos¹²⁰ ou encore Épicure¹²¹, un discours qui, loin de mettre les dieux à la porte, implique nécessairement un contact avec les dieux et qui parle des dieux.

Le procès d'Anaxagore

- 49 Les témoignages sur le procès d'Anaxagore à Athènes, aussi variés soient-ils¹²², ne disent pas qu'il était « athée » comme certains de nos *Aufklärer*. Bien au contraire : ils nous disent qu'il avait voulu « introduire une doctrine nouvelle sur les dieux »¹²³. Qu'il ait dit que le soleil et la lune n'étaient pas des dieux, ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de divinité. Cela veut dire que, pour lui, la divinité est ailleurs, dans ce νοῦς qui ordonne tout.
- 50 Sous quelle forme communiquait-il cet enseignement ? Nous savons que ses livres se vendaient pour une drachme¹²⁴ sur l'agora, dans l'Orchestra, où se tenaient les marchands de livres (sous forme de rouleaux de papyrus)¹²⁵, pas loin des marchands d'ail et d'oignons, de parfums, et d'antiquités¹²⁶. Mais nous savons aussi, par Plutarque, qu'il n'y communiquait pas tout ce qu'il pensait : il aurait en effet trouvé l'explication de l'éclipse de soleil, et l'aurait réservée à un groupe restreint¹²⁷. Il est donc possible que ce soit aussi à ce groupe d'amis qu'il ait fait connaître ses vues sur le νοῦς.
- 51 Les temps cependant avaient changé depuis Thalès et les autres sages grecs. Dans l'insolente Athènes, Anaxagore avait fini par être assimilé à un « professionnel du savoir », ou σοφιστής, transmettant à Périclès son savoir et lui apprenant aussi l'éloquence¹²⁸. Nous le voyons, dans une anecdote, traité par Périclès avec une désinvolture qui rappelle celle de Calliclès à l'égard de Gorgias¹²⁹. Et pourtant, Anaxagore restait un σοφός, c'est-à-dire un « homme divin » : lorsqu'il mourut dans son exil de Lampsaque, les habitants le célébrèrent aussitôt comme un dieu¹³⁰ et lui élevèrent un autel encore visible à l'époque d'Élien, dédié au Νοῦς et à la Vérité¹³¹, selon une pratique religieuse courante dans le monde grec, consistant à reconnaître et à honorer comme dieux des personnages qui avaient manifestement été aimés par les dieux, qu'il s'agisse d'athlètes, de poètes ou de sages¹³². Sur le même autel ou sur un

autre, on lisait une autre inscription : « Ci-gît Anaxagore, qui a plus qu'aucun autre approché du terme de la Vérité »¹³³. Ces inscriptions sont peut-être des inventions, mais la réalité du culte ne fait pas de doute. Comme Alcidas cite le culte d'Anaxagore à Lampsaque en même temps que celui du poète Archiloque à Paros¹³⁴, on peut penser qu'un ou plusieurs autels se trouvait dans un *temenos* nommé Ἀναξαγόρειον (de même qu'il y avait un Ἀρχιλόχειον à Paros) et que, de même qu'à Paros on « dressait plusieurs autels » (τοὺς βωμοὺς ἰδρύμεθα) et qu'on sacrifiait en même temps « à Archiloque et aux dieux » (θύομεν τοῖς θεοῖς καὶ Ἀρχιλόχῳ καὶ τιμῶμεν αὐτόν), on sacrifiait en même temps à Anaxagore et « aux dieux » (peut-être, si on en juge l'inscription, au Noûs et à la Vérité).

- 52 Anaxagore avait demandé qu'on laisse les enfants jouer chaque année, pour le mois anniversaire de sa mort, et la coutume durait encore à l'époque de Diogène Laërce¹³⁵. Quel est le sens de cette coutume ? Elle évoque l'histoire d'Héraclite jouant aux osselets avec les enfants dans le temple d'Artémis à Éphèse, au lieu de participer à la vie politique¹³⁶. Anaxagore aussi, dit-on, se voyait accuser par ses concitoyens de ne pas s'occuper de politique parce qu'il ne faisait que contempler les astres¹³⁷. À l'un d'entre eux qui lui en faisait reproche, il répondit : « Tais-toi, de ma patrie, j'ai souci », et il montrait le ciel. Comme le note Richard Goulet, ce qui est traduit par « tais-toi » (εὐφημεῖ) est une « injonction à connotation religieuse¹³⁸, recommandant de garder le silence pour éviter de prononcer des paroles blasphématoires ». On voit ici comment une anecdote sans doute fictive peut nous éclairer sur un rituel effectivement pratiqué, nous donnant des informations précieuses sur une conception de la σοφία encore active sous l'Empire à l'époque des Sévères.
- 53 L'idée serait donc la suivante : dans la conception religieuse de la σοφία qui est celle des sages d'Ionie et que l'on retrouve chez Aristote¹³⁹, le sage, proche des dieux, ne s'occupe pas de politique : les affaires humaines ne sont pas sérieuses. C'est pourquoi le sage se sent plus proche des enfants qui jouent que des hommes qui se préoccupent de la Cité. Car il s'agit au moins d'une activité qui ne prétend pas à tort être sérieuse, et qui en plus nous rapproche des dieux¹⁴⁰.
- 54 J'espère avoir montré que le savoir des Ioniens était fondé sur une relation du *sophos* avec les dieux. Les dieux ne sont pas critiqués. Ils ne sont pas davantage tenus « en dehors » des pratiques de la *sophia*. Cette relation du *sophos* aux dieux, nous la retrouverons dans toute l'histoire de la philosophie antique : chez Socrate, chez Platon, chez Antisthène, chez Aristote, chez Épicure, chez les Stoïciens. Les écoles athéniennes, rappelons-le, étaient des associations constituées autour de cultes rendus aux dieux. La question que les antiquisants, dès lors, doivent affronter, est la suivante : comment concilier le caractère incontestablement rationnel de certains savoirs et de certaines pratiques des philosophes antiques¹⁴¹ avec leur relation privilégiée aux dieux ? Les tentatives de réponses à cette question gagneront beaucoup à sortir l'histoire des savoirs antiques de son isolement et à dialoguer, de manière comparatiste, avec les recherches des historiens du Moyen Âge et des historiens modernes sur les rapports entre « science » et « religion ».

BIBLIOGRAPHY

- P. ADAMSON, *Classical Philosophy: A history of philosophy without any gaps*, Oxford, 2014.
- J. BARNES, « Greek Wisdom ii », *CR* 29 (1979), p. 242–243.
- N. BELAYCHE, « Les dédicaces ‘au divin (τῷ Θεῷ)’ dans l’Anatolie impériale », in M. DE SOUZA, A. PETERS-CUSTOT, F.-X. ROMANACCE (éd.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l’Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, 2012, p. 181–194.
- C. BLACKWELL, « *Thales philosophus*: The Beginning of Philosophy as a Discipline », in D.R. KELLEY (éd.), *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe*, Rochester (NY), 1997, p. 61–82.
- H. BLUMENBERG, *Le rire de la servante thrace*, tr. fr., Paris, 2000.
- C. BONNET, « Mise en perspective épistolaire. ‘Denn ich denke oft im Stillen an Sie’. Hermann Diels et Franz Cumont : la filiation intellectuelle à l’épreuve de la guerre 14–18 », *Anabases* 10 (2009), p. 99–110.
- P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.
- P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997.
- P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d’histoire et de psychologie religieuse*, Paris, 1972² [1937].
- S. BROADIE, « Rational Theology », in A.A. LONG (éd.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 2006, p. 205–224.
- W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.], 1972² [1961].
- R.G.A. BUXTON (éd.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999.
- C. CALAME, « The Rhetoric of Muthos and Logos: Forms of Figurative Discourse », in BUXTON (1999), p. 119–143.
- , *Mythe et histoire dans l’antiquité grecque. La création symbolique d’une colonie*, Paris 2011² [1996].
- , « *Mûthos et logos* : les pouvoirs du discours dans deux tragédies d’Eschyle », in M. BROZE, B. DECHARNEUX, S. DELCOMINETTE (éd.), « *All’eû moi katálexas*. Mais raconte-moi en détail... », *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles/Paris, 2008, p. 179–194.
- , « Procédures hymniques dans les vers des sages cosmologues. Pragmatique de la poésie didactique (d’Hésiode et Théognis à Empédocle et Parménide) », in R. BOUCHON, P. BRILLET-DUBOIS, N. LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008*, Lyon, 2013, p. 59–77.
- , *Qu’est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, 2015.
- , « Les Rédacteurs grecs d’enquêtes sur le passé héroïque : ni mythographes, ni mythographie », *Kernos* 29 (2016), p. 403–414.
- , « À propos des pratiques divinatoires et de la raison des signes en Grèce classique », *Mètis* n.s. 15 (2017, sous presse).
- L. CANFORA, 1914, Palerme, 1992

- J.-M. CARBON, « Dolphin-Pillars », *EA* 46 (2013), p. 27–34.
- C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, 2004.
- D. CLAY, *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge (Mass.), 2004.
- J.S. CLAY, « The Planktai and the Moly: Divine Naming and Knowing in Homer », *Hermes* 100 (1972), p. 127–131.
- G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milan, 1975.
- , *La Sapienza greca*, t. I : Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma, Milan, 1977 ; t. II : Epiménide. Férécide. Taïète. Anassimandre. Anassimène. Onomacrite, Milan, 1978 ; t. III : Éraclyte, Milan, 1980.
- F.M. CORNFORD, *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.
- , *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Oxford, 1952.
- P. CURD, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia. A text and translation with notes and essays*, Toronto, 2007.
- B. CURRIE, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, 2005.
- M.-L. DESCLOS, F. FRONTEROTTA, « Introduction », in M.-L. DESCLOS, F. FRONTEROTTA (éd.), *La Sagesse présocratique — Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, 2013, p. 7–20.
- M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998.
- , « En ouverture. Retour sur la bouche de la Vérité », in DETIENNE (2005), p. 89–111.
- , *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, 2006² [1967].
- , *Les Dieux d'Orphée*, Paris, 2007² [1989].
- , *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, 2005.
- , *Comparer l'incomparable*, Paris, 2009² [2000].
- H. DIELS, « Anaximandros von Milet », *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 51 (1923), p. 65–76.
- , *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), 6^e éd. révisée par W. Kranz, Berlin, 1951–1952.
- E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, tr. fr., Paris, 1977 [1959].
- T. DORANDI, « Le Traité sur le sommeil de Cléarque de Soles : catalepsie et l'immortalité de l'âme », *ExClass* 10 (2006), p. 31–52.
- P. DUHEM, *Sauver les apparences. Sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 2008 [1908].
- P.J. VAN DER EIJK, « The Role of Medicine in the Formation of Early Greek Thought », in P. CURD, D.W. GRAHAM (éd.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 2008, p. 385–412.
- L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
- J. E. FONTENROSE, *Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, 1988.
- G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993² [1986].
- R.L. FOWLER, « Mythos and logos », *JHS* 131 (2011), p. 45–66.
- S. GEORGOUDI, « La procession chantante des Molpes de Milet », in P. BRULÉ, C. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, 2001, p. 153–170.

- S. GÖDDE, *Euphemia. Die gute Rede in Kult und Litteratur der griechischen Antike*, Heidelberg, 2011.
- K.B. GÖDECKEN, « Beobachtungen und Funde an der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma, 1984 », *ZPE* 66 (1986), p. 217–253.
- V.B. GORMAN, *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor (Mich.), 2001.
- F. GRAF, « Das Kollegium der Molpoi von Olbia », *MH* 31 (1974), p. 2–22.
- D.W. GRAHAM, *Explaining the Cosmos: the Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, 2006.
- A.M. GREAVES, *Miletos: A History*, Londres/New York, 2002.
- F.D. HARVEY, « Literacy in the Athenian Democracy », *REG* 79 (1966), p. 585–635.
- H. HEIT, « Did Rationality Originate in Ancient Ionia? », *Skepsis* 15 (2004), p. 359–371.
- , *Ursprungsmythos der Vernunft — Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*, Würzburg, 2007, p. 102–114.
- A. HERDA, *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*, Mayence, 2006.
- E. HUSSEY, « Ionian Inquiries: On Understanding the Presocratic Beginnings of Science », in A. POWELL (éd.), *The Greek World*, Londres, 1995, p. 530–549.
- D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, 1975.
- R. KOCH-PIETTRE, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, 2005.
- A. LAKS, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris, 2006.
- , G.W. MOST, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris, 2016.
- M.-C. LECLERC, *La Parole chez Hésiode*, Paris, 1993.
- H. LEWY, « Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli », *HTHR* 31 (1938), p. 205–235.
- G.E.R. LLOYD, *Les débuts de la science grecque*, tr. fr., Paris, 1974.
- , « Mythology: Reflections from a Chinese Perspective », in BUXTON (1999), p. 145–165.
- C. MACRIS, « Pythagore de Samos », in R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII, Paris, 2018 (sous presse), p. 681–850.
- J. MANSFELD, « The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial », *Mnemosyne* 32 (1979), p. 3969.
- M. MARCOVICH, « Herakleitos », *RE Suppl.* X (1965), col. 246–320.
- G.W. MOST, « From Logos to Mythos », in BUXTON (1999), p. 25–47.
- W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940.
- O.E. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vol., Berlin, 1975.
- F. NIETZSCHE, *Les Philosophes préplatoniciens*, suivi de *Les διαδοχαί des philosophes*, tr. fr., Combas, 1994 [1872].
- H.W. PARKE, « The Massacre of the Branchidae », *JHS* 105 (1985), p. 59–68.
- G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, 1994 (*Epigraphica Anatolica*, 22).

O. PRIMAVESI, « Empedokles », in D. BREMER, H. FLASHAR, G. RECHENAUER (éd.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, I, *Frühgriechische Philosophie*, Bâle, 2013, p. 667–739.

L. ROBERT, « De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *CRAI* 112 (1968), p. 416–457.

—, « Monnaies hellénistiques. I. Une monnaie de Rhodes contremarquée. II. L'argent d'Athènes stéphanéphore. Addition (monnaie d'Hypaipa) », *RN* 6 (1977), p. 7–47 [republié in ROBERT (1989) p. 169–209].

—, « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas », *JS* (1978), p. 21 [republié in ROBERT (1990), p. 381–426].

—, *Opera Minora Selecta* VI, Paris, 1989.

—, *Opera Minora Selecta* VII, Paris, 1990.

H. SCHMID, « Sur la généalogie du rationnel : une ou deux questions », *Philosophie antique* 7 (2007), p. 39–50.

N. SWERDLOW, *Otto E. Neugebauer*, Washington, D.C., 1998.

G. THOMSON, « From Religion to Philosophy », *JHS* 73 (1953), p. 77–84.

C. VASSALLO, *The Presocratics in the Herculaneum Papyri: Texts, Translations, and Commentary* (= *Studia Praesocratica*), Berlin/Boston, De Gruyter (à paraître en 2019).

J.-P. VERNANT, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales (ESC)* 12 (1957), p. 183–206 [republié in VERNANT (1985²), p. 373–403].

—, « Questions de méthode. Dialogue avec Maurice Caveing et Maurice Godelier », 1975 [republié in VERNANT (1996), p. 105–136].

—, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1985 [1965].

—, *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.

A.-G. WERSINGER, « Présentation », *RMM* 75 (2012/2013), p. 291–299.

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Berlin, 1931–1932.

K.W. YU, « From Mythos to Logos: Jean-Pierre Vernant, Max Weber, and the Narrative of Occidental Rationalization », *Modern Intellectual History* (2015), p. 1–30.

NOTES

1. Cf. par exemple BLACKWELL (1997). Pour une critique philosophique du raisonnement consistant à reconnaître comme « rationnel » la théorie de l'eau comme principe, cf. HEIT (2004). Il montre en effet que, quelle que soit la définition donnée d'un raisonnement « rationnel », il est dans tous les cas arbitraire de qualifier de « rationnelle » la proposition que l'eau est le principe de toutes choses.

2. LAKS (2006), p. 31–53.

3. Cf. JANICAUD (1975). Sur le Thalès de Hegel, cf. HEIT (2007), p. 102–114. Hegel n'est pas le premier à faire de Thalès le premier philosophe. L'idée apparaît pour la première fois au livre I de la *Métaphysique* d'Aristote (983b 20). Mais c'est l'interprétation qu'en donne Hegel qui est nouvelle et qui définit la doxa moderne. Pour l'Aristote de la *Métaphysique*, les « premiers à philosopher » (983b 6), ce sont ceux qui recherchent « les principes de toutes choses » (*ibid.*). Mais Hegel est le

premier à donner à cette idée le sens d'un passage de la religion à la philosophie ou du mythe à la Raison.

4. Sur la relation de l'historiographie zellerienne à Hegel, cf. HEIT (2007), p. 29, 99–100.
5. Cf. NIETZSCHE (1994 [1872]), p. 110–111, notamment p. 107 : « Ce fut [sc. Thalès] un grand mathématicien, grâce à qui la philosophie commença en Grèce. De là vient son sens de l'abstrait, du non-mythique, du non-allégorique. » Renvoyons aussi aux pages sur Thalès dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. fr., Gallimard, Paris, 1975, p. 20–24.
6. Cf. BOURDIEU (1997), p. 30 : « Le champ philosophique est sans nul doute le premier champ scolastique qui se soit constitué en s'autonomisant par rapport au champ politique en voie de constitution et par rapport au champ religieux, dans la Grèce du v^e siècle avant notre ère ; et l'histoire de ce processus [...] est inséparable de l'histoire du processus qui a conduit de la raison analogique (celle du mythe et du rite) à la raison logique (celle de la philosophie). » Ce champ est « affranchi des prescriptions de la sagesse religieuse », et « les mythes et les rites s'y transforment d'actes pratiques de croyances [...] en objets d'étonnement et d'interrogation théoriques [...] ».
7. Cf. LAKS (2006), p. 131–149.
8. Cf. les textes auxquels renvoie LAKS (2006), p. 100–101.
9. Cf. son livre sur *Le rire de la servante thrace*, trad. fr., L'Arche, Paris, 2000.
10. Cf. CASTORIADIS (2004).
11. Cf. le parcours historiographique proposé par LAKS (2006), des Lumières à nos jours. Aux auteurs qu'il passe en revue, ajoutons les noms de François Châtelet, de Jean Bollack, de Pierre Hadot, de Marcel Conche.
12. VERNANT (1985 [1965]), p. 373–403.
13. CORNFORD (1912) ; ID. (1952).
14. D'après lui, la philosophie « rationalisait » le mythe, cf. CORNFORD (1952), p. 187–188.
15. VERNANT (1985 [1965]), p. 378. La notion de « mutation mentale » vient de la psychologie historique d'Ignace Meyerson, comme l'a montré LAKS (2006), p. 88–89.
16. Cf. l'interrogation de Maurice Caveing dans VERNANT (1996 [1975]), p. 113.
17. BUXTON (1999).
18. Seul l'article de CALAME (1999, p. 140) affirme que les « mythes grecs » sont des λόγοι qui « do not seem to be markedly differentiated from other types of discourse in which we, by contrast, would perceive the operation of reason ». Cette critique de l'opposition *muthos/logos* a été développée ensuite par C. Calame dans de nombreux travaux, cf. CALAME (2011² [1996]) ; ID. (2008) ; (2015) ; (2016) ; (2017), p. 23–76.
19. Sur ce « mariage de la carpe et du lapin », cf. EIJK (2008), p. 393 : « *There is now a much greater willingness among interpreters to accept the religious and rational elements as coexistent and — at least in their author's conception — compatible* » (je souligne) ; DESCLOS – FRONTEROTTA (2013), p. 13 : « Ce qui relève du religieux et ce qui relève du rationnel peuvent fort bien marcher du même pas sans s'exclure l'un l'autre. »
20. De même, LLOYD (1999) s'emploie à montrer, par une comparaison entre la Chine et la Grèce, que seuls les Grecs distinguaient entre « rationnel » et « imaginaire », et connaissaient la pratique du débat public.
21. NESTLE (1940), p. 13 : « *Ein Wort wie das Luthers von der 'blinden Hure Vernunft' wäre im griechischen Kulturkreis unmöglich. Es konnte nur fallen vermöge der Unterordnung unter die jüdische Anschauung, dass das menschliche Erkenntnisstreben eine Auflehnung gegen Gott sei* . »
22. MOST (1999), p. 30 : « *Nestle was apparently not at all a Nazi himself and seems to have thought, oddly, that by means of his book he could help to increase the rationality in the troubled world around him.* »
23. LAKS (2006), p. 57, n. 2.

24. « La formule du 'mythe à la raison' a été souillée par W. Nestle », mais « l'émergence et le développement de la rationalité en Grèce comme une sortie hors du mythe [...] ne pose aucun problème particulier » (*ibid.*, p. 57).
25. La philosophie, pour Zeller (cité par HEIT [2007], p. 131), est « *ein einheimisches Erzeugnis aus dem Geist und den Bildungszuständen des griechischen Volkes* ».
26. FOWLER (2011). Cf. aussi GRAHAM (2006). Pour d'autres exemples, cf. HEIT (2004), p. 359.
27. Sur la « vive obsession » du *muthos* et du *logos*, cf. DETIENNE (2009² [2000]), p. 134–135, 145. Sur le retour de Vernant au mythe du miracle grec, cf. DETIENNE, *ibid.*, p. 150–152.
28. DETIENNE (2005), p. 92 : « Comment se fait le passage d'une pensée marquée par l'ambiguïté et par sa logique à une autre qui semble ouvrir un nouveau régime intellectuel, celui de l'argumentation, du principe de non-contradiction, ainsi que du dialogue avec le sens, avec l'objet d'un énoncé et sa référence ? » Plus bas (p. 106), il explique que dans son *Invention de la mythologie*, il n'avait nullement pour intention d'éliminer la catégorie du mythe, mais simplement de la « repenser ». Cf. aussi ce qu'il dit du *logos* (p. 93) : « Par sa fonction nouvelle et qui est fondamentalement politique, en accord avec l'*agora*, le *logos*, parole et langage, devient un objet autonome, soumis à ses propres lois. »
29. DETIENNE (1998), p. 10–11.
30. Car on ne peut soupçonner M. Detienne d'ignorer le problème, cf. *e.g.* DETIENNE (2009² [2000]), p. 134–135. De la même façon, on peut se demander, avec André LAKS (2006, p. 100–103), pourquoi Max Weber ne s'est jamais « attaqué » au problème du rationalisme grec. Craignait-il de devoir renoncer au mythe de la Raison grecque ? Alors qu'il met en place un gigantesque chantier comparatiste, dans lequel il confronte les différents types de rationalité présents dans les différentes civilisations, Weber « n'a jamais traité du rationalisme grec *pour lui-même* », « même s'il rend hommage ici ou là au rationalisme grec ». Le « même si » doit peut-être être remplacé par un « parce que ». Si « la Grèce joue chez Weber un rôle plus discret [...] que l'on ne le souhaiterait, au vu de l'importance même qu'il lui reconnaît dans la formation du rationalisme moderne... » (*ibid.*, p. 103), c'est justement en raison de cette importance : un lecteur de Nietzsche comme Weber soupçonnait sans doute qu'une enquête véritable révélerait que le « rationalisme grec » n'était pas « pour l'essentiel extra-religieux » (*ibid.*, p. 102). Je voudrais signaler maintenant également les réflexions de Kenneth W. YU (2015) sur Weber, Vernant, et « *the Narrative of Occidental Rationalization* ».
31. Le livre de W. Burkert sur Pythagore a fait définitivement justice du mythe d'un Pythagore mystique doublé d'un rationaliste inventeur des mathématiques. En ce qui concerne Empédocle, la plupart des chercheurs ont abandonné l'idée d'une opposition entre un Empédocle « rationnel », auteur du *Sur la nature*, et d'un Empédocle mystique, auteur des *Purifications*. Cf. en dernier lieu le texte remarquablement documenté d'Oliver PRIMAVESI (2013), en particulier p. 685–694, ainsi que les réflexions d'Anne-Gabrièle WERSINGER (2012/2013), notamment p. 293.
32. DIELS (1923), p. 65. C'est le texte d'une conférence prononcée au Danemark et en Suède au printemps 1922.
33. CANFORA (1992), p. 109.
34. BONNET (2009).
35. DODDS (1977 [1959]), p. 139–178.
36. Quand Colli n'était pas ignoré, il était traité avec une désinvolture incroyable : en témoigne par exemple le compte rendu étique accordé par Jonathan BARNES au volume II de la *Sapienza greca*. Dans l'« orientation bibliographique » de l'édition Laks-Most, à la rubrique « Éditions et traductions partielles des premiers philosophes grecs », l'œuvre de Colli n'est pas mentionnée. Il s'agit pourtant d'un instrument de travail indispensable, ne serait-ce que par l'apparat critique et les renvois bibliographiques qui accompagnent chaque fragment. J'ai signalé cet oubli aux deux éditeurs et espère qu'il sera réparé dans les prochaines éditions.

37. BUXTON (1999), p. 11 (l'auteur souligne).
38. Nous disposons de trop peu de témoignages sur la vie d'Anaximandre et d'Anaximène, « intermédiaires » entre Thalès et Anaxagore, pour que l'on puisse, sans reconstructions arbitraires, les prendre pour objet d'étude. Les sources les concernant sont presque toutes uniquement doxographiques.
39. Sur le séjour d'Anaxagore à Athènes, nous avons deux traditions : l'une dit qu'il serait venu au lendemain de la deuxième guerre médique, l'autre qu'il y aurait philosophé trente ans. Comme il est mort en 428, peu après son procès et son départ d'Athènes, les deux traditions ne sont pas conciliables et il est vain de prétendre trancher en faveur de l'une ou de l'autre.
40. L'expression, reprise par J.-P. VERNANT (1985 [1965]), p. 408, parfois attribuée à Lloyd, vient en fait de B. Farrington, cité par LLOYD (1974), p. 20. On retrouve l'idée par exemple dans la présentation que l'éditeur fait du volume collectif *La pensée antique des fondateurs à Saint Augustin*, Paris, 2006 : « Depuis que Thalès, au VI^e siècle avant Jésus-Christ, a commencé à chercher loin des dieux les réponses aux grandes questions du monde, c'est auprès des philosophes grecs que nous avons appris à nous interroger et à développer notre capacité à vivre en harmonie avec le monde. »
41. C'était peut-être son parent, *Souda*, s.v. ; Diogène Laërce, II, 1.
42. Diogène Laërce, I, 22.
43. I, 170. Sur le commerce entre Milet et le Proche Orient, cf. GREAVES (2002), p. 99. Sur Milet, on peut également consulter GORMAN (2001).
44. Pace THOMSON (1953), p. 79.
45. Hérodoté, V, 28.
46. GREAVES (2002), p. 96.
47. Plin l'Ancien, V, 112. Cf. GREAVES (2002), p. 82 et 104.
48. Alcée, fr. 448 Lobel-Page (Himérius, *Excerpt. Neap. Or.*, 28, 2 Colonna) = Thalès, 11 A 11a DK = 10 A 1 Colli : καὶ Ἀλκαῖος ἐν ὧδαῖς ἦδε [correction de Diels pour εἶχε] Θαλῆν ὅτε καὶ Λέσβος πανηγυρίῳ [le texte s'interrompt ici], « Et Alcée célébrait Thalès dans ses chants, lorsqu'il y eut une fête à Lesbos. » Ce témoignage, le plus ancien dont nous disposons sur Thalès, ne figure pas dans l'édition Laks-Most. Il me paraît excessivement sceptique de penser qu'il s'agit d'un autre Thalès : un autre sage, Aristodème de Sparte, était chanté par Alcée (fr. 360 Lobel-Page [Diogène Laërce, I, 31]). Je suppose que c'est pour sa σοφία que Thalès était célébré par Alcée.
49. Diogène Laërce, I, 22 (= Démétrius de Phalère, fr. 149 Wehrli).
50. Il. I, 70 ; Hésiode, *Theog.*, 38. Cf. les pages que Detienne (2006² [1967]) a consacrées à cette σοφία divinatoire.
51. Cf. COLLI (1975), ch. 4.
52. Cf. Épiménide, 3 B 11 DK = 8 A 4 Colli [Ce témoignage ne figure pas dans l'édition Laks-Most qui, contrairement à celle de Diels, ne consacre pas de chapitre spécifique à Épiménide. De la trentaine de témoignages sur Épiménide rassemblés par Diels, seuls deux ont survécu, dispersés dans deux chapitres de la section « Contexte et antécédents ». Le lecteur curieux de savoir qui était cet homme apprendra, dans l'index sélectif des noms propres, que c'était un « voyant et poète crétois légendaire » (c'est au contraire très vraisemblablement une figure historique), « réputé pour être resté endormi 57 ans dans une cave (sic) et s'être réveillé doué de pouvoirs prophétiques »] ; Héraclite, 22 B 123 DK = 14 A 92 Colli : φύσις κρύπτεσθαι φιλέει, « Nature se cache » ; Xénophane, 21 B 34 DK ; Alcmeon de Croton (24 B 1 DK) : περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὥς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι, « Sur les choses invisibles, sur les choses mortelles, les dieux détiennent la connaissance immédiate. Mais aux hommes, il est donné de conjecturer. » Il existe donc une fracture entre les dieux et les mortels. Elle n'a rien à voir avec la fracture métaphysique, qui nous est familière, entre un dieu transcendant et ses croyants. Les dieux des Anciens ne sont pas transcendants, cf. e.g. DETIENNE (2007² [1989]), p. 58–

59. Cette fracture réside dans la différence de condition entre les mortels et les immortels (ceux dont la force vitale, αἰὼν, ne s'épuise pas, cf. DETIENNE, *ibid.*, p. 61), mais aussi entre les ignorants et ceux qui ont accès à la connaissance de ce qui est caché, cf. DUHEM (2008 [1908]), p. 32–33. Une manifestation remarquable de cette fracture est la différence de langue entre les dieux et les mortels (cf. CLAY [1972] ; LECLERC [1993]), telle qu'elle apparaît par exemple dans l'épisode de l'*Odyssée* (X, 281–305) où Hermès offre à Ulysse le μῶλυ, mais aussi dans le caractère énigmatique de la parole d'Apollon (cf. COLLI [1975], p. 49–69).

53. Cf. DETIENNE (1998), p. 52 : Théoclymène prophétise à partir d'un épervier qui emporte dans ses serres une colombe et la dépouille de ses plumes (*Od.* XV, 525–534) ; puis il μαντεύεται à Pénélope qu'Ulysse est là (XVII, 151–161) : il le voit ; puis il prophétise, dans un état possessionnel, aux Prétendants (XX, 351–370).

54. Cf. DETIENNE (2006² [1967]).

55. *HhomAp.*, 180 : καὶ Μίλητον ἔχεις ἔναλον πόλιν ἡμερόεσσαν. Cf. aussi Callimaque, fr. 229 Pfeiffer : δαίμονες εὐνυμότατοι Φοῖβέ τε καὶ Ζεῦ Διδύμων γενάρχα.

56. Diogène Laërce en donne différentes versions (I, 28–33).

57. 492 F 18 Jacoby (= Diogène Laërce, I, 28). Il est inutile de corriger Leandrios en Meandrios, cf. la note *ad loc.* de Richard Goulet dans l'édition de Diogène Laërce dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé.

58. Callimaque, *Iamb.*, fr. 191, 56–62 Pfeiffer (= Thalès, 11 A 3a DK = 10 B 7 Colli). Ce témoignage de Callimaque, qui enrichit à la fois notre connaissance de Thalès et de la culture hellénistique, ne figure pas dans l'édition Laks-Most.

59. ἔπ[λασε] est une conjecture de Maass. Diels proposait ἔλ[ικα].

60. Sur cette façon de désigner les Arcadiens, cf. BORGEAUD (1979), p. 19.

61. C'est-à-dire Pythagore. Euphorbe, héros troyen, était l'une des incarnations antérieures que lui attribuait la tradition. Cf. MACRIS (2018), p. 813–814.

62. Diogène Laërce, I, 24 : Παρά τε Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα φησὶ Παμφίλη πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον, καὶ θῦσαι βοῦν, « D'après Pamphilè, Thalès, ayant appris auprès des Égyptiens à pratiquer la géométrie, fut le premier à dessiner un triangle rectangle dans un cercle, après quoi il sacrifia un bœuf ». Sur Pamphilè, cf. la notice de R. GOULET dans le *Dictionnaire des philosophiques antiques* (P 12).

63. *HhomAp.*, 180 (cité *supra* n. 55).

64. Diogène Laërce, I, 24.

65. Cf. aussi Aristote, *de anima*, 405a 19–21 : Ἔοικε δὲ καὶ θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινήτικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

66. DETIENNE (1998), p. 138–150 et p. 170–172.

67. Commenté par DETIENNE (*ibid.*, p. 52–53).

68. Aristote, *de anima*, 411a 7–8 Ross (= Thalès, 11 A 22 DK = 10 A 14 Colli).

69. Aëtius, *Dox.* I, 7, 11 (= Thalès, 11 A 23 DK = 10 B 8b Colli).

70. VERNANT (1985 [1965]), p. 380.

71. Plutarque, *Sol.*, 12.

72. Aristote, *Pol.* I, 4, 1259a 5–18 (= Thalès, 11 A 10 DK = 10 A 10 Colli).

73. Sur la culture des olives à Milet et leur importance économique, cf. les pages extrêmement riches de GREAVES (2002), p. 25–28, qui commente notre passage.

74. NIETZSCHE (1994 [1872]), p. 107.

75. HEIT (2007), p. 38–39.

76. HEIT (2007), p. 39, conclut avec humour : « Wieso eine solche Glückssache, die nur zufällig bestätigt wurde, als Beginn wissenschaftlichen Arbeitens gilt, ist nicht jedem ersichtlich. » Cf. les paroles résignées et ironiques du grand historien de l'astronomie et des mathématiques, Otto E. NEUGEBAUER (1975), p. 604 : « As a concession to the innumerable discussions concerning the prediction of a solar eclipse in -584

(May 28) by Thales a few remarks may be made here though I have no doubt that they will remain without effect. [...] It is now evident that even three centuries after Thales no solar eclipse could be predicted to be visible in Asia Minor — *in fact not even for Babylon* » (je souligne). Sur ce savant exemplaire, notamment face au nazisme, cf. SWERDLOW (1998).

77. FONTENROSE (1988), p. 9 : « *The earliest sanctuary of Apollo at Didyma probably consisted of an enclosure about an altar and spring. The first stone structures at Didyma, built in the late 7th century [donc au début de la vie de Thalès], were probably preceded by wooden buildings. Apollo's wooden temple was presumably a small structure, replaced by the first stone naiskos, a little temple or chapel. Then high walls were built to enclose the naiskos.* »

78. Crésus l'honora à parts égales avec Delphes.

79. Cf. PARKE (1985), p. 60. D'après Pausanias (VII, 2, 6), l'oracle était là avant la colonisation ionienne. Hérodote le désigne toujours du nom de « Branchides », ce qui fait penser à PARKE (*ibid.*, p. 59) que les Branchides étaient « *in origin one of those communities centred on the sanctuary of a local deity, such as were typical in other parts of Asia Minor before it was hellenized, and which survived in places throughout classical times* », avec aussi des remarques très intéressantes (*ibid.*, p. 59–60), sur le caractère unique du nom Branchos « *in Greek mythology* » et son sens de « rauque, enroué ». Il s'agirait d'une explication a posteriori d'un nom dérivé d'une langue non hellénique d'Asie mineure.

80. Hérodote, II, 159. Cf. GREAVES (2002), p. 126–127. Il existait des contacts entre Milet et Naucratis (*ibid.*, p. 84), et l'on a retrouvé des objets égyptiens dans le temple d'Aphrodite et dans la « tombe du lion » (*ibid.*, p. 89). Sur le commerce entre Milet et l'Égypte, cf. *ibid.*, p. 101.

81. Sur ces prêtres de Milet, cf. GRAF (1974) ; DETIENNE (1998), p. 209–215 ; GEORGOUDI (2001).

82. Sur ces pierres sacrées, cf. HERDA (2006). Le fait que leur nom ne s'explique par aucun autre mot grec, et soit donc probablement un mot carien, le fait aussi qu'on verse sur elles du vin pur et non du vin mélangé, contrairement aux libations habituelles, peut laisser penser qu'il s'agit d'objets remontant à une période très ancienne, antérieure à la colonisation. Cf. aussi CARBON (2013).

83. Elles sont couronnées et on verse sur elles du vin pur.

84. C'est la première attestation de cette déesse carienne dans un texte grec.

85. On a retrouvé la statue de Charès, mentionné sur l'inscription. C'était un des gouverneurs auxquels Milet déléguait une partie de l'administration de son territoire. Un autre exemple dans Hérodote, avec un *archôn* d'Assessos, cf. PARKE (1985), n. 8, p. 60.

86. C'est cette δύναις des dieux qui fait l'objet des rituels des initiateurs orphiques (Platon, *Rsp.*, 364e) ou hermétiques, cf. e. g. *Corp. herm.* I, 27 (δυναμωθεῖς) ; III, 3, et les observations de FOWDEN, (1993² [1986]), p. 79

87. PETZL (1994), no 122, l. 4–5 : ἔξ ἀδυνάτων δυνατὰ πνεῖ [sic]. Cité par BELAYCHE (2012), p. 188.

88. Ap. Aristote, *Phys.* III, 4, 203b, cité par BELAYCHE (2012), p. 187, qui commente ainsi le mot : il « convient bien pour exprimer le monde supérieur conçu prioritairement comme une puissance (*dunamis*) dont les hommes font l'expérience ici-bas. » Et plus loin (p. 191) : « le *Theion* est une forme d'expression de la *dunamis* de tout être supérieur quand elle agit dans le monde. » Mais je n'en conclurais pas que « le terme remonte aux philosophes présocratiques » (p. 193). Comme le montre le sacrifice à Δύναις, on n'avait pas besoin des philosophes pour penser abstraitement.

89. ROBERT (1978), p. 21 : « Une fois de plus, un panorama peut livrer la clef d'un site et de son histoire. » Cf. aussi ROBERT (1977), étude sur Kythnos, dans les Cyclades.

90. GÖDECKEN (1986), p. 217 ; « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique », *BCH* 48 (1924), p. 468 (village au sud-est de Sparte) ; Psychiko, dans une banlieue d'Athènes.

91. Anaxagore, 59 A 7 DK (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 63) : il « transporta (μετήγαγεν) d'Ionie à Athènes son enseignement (διατριβήν) » ; Ps-Galien, *Hist. phil.*, 3. En fait, il est peu probable, pour des raisons chronologiques, qu'il ait été disciple d'Anaximène (R. GOULET, *DPhA*, t. I, p. 184).
92. C'est ainsi que le voit même Nietzsche, par exemple, cf. *FP* 21 (15) 1872–3 et 23 (8) 1872–3.
93. Cicéron, *Div. I*, 112.
94. *Caelestium litterarum scientia*, dit Pline (2, 149). Cf. Diogène Laërce, II, 10 ; Anaxagore, 59 A 6 DK ; A 11 ; A 12. On montrait la pierre à l'époque de Pline (II, 149 : *celebrant Graeci*). Cf. aussi Plutarque, *Lys.*, 12.
95. Philostrate, *V.A.* I, 2, 6 et Diogène Laërce, II, 10.
96. Toutes prédictions relevées par Pline l'Ancien (II 149 = Anaxagore, 59 A 10 DK), Philostrate (Anaxagore, 59 A 7 DK), Ammien Marcellin (Anaxagore, 59 A 10 DK, avec cette précision intéressante : à partir des livres des Égyptiens et *putealem linum contrectans tremores futuros praedixerat terrae*).
97. Pline l'Ancien, II, 149 : *maioris miraculi diuinitatem Anaxagorae fuisse* ; Hippolyte, *Ref.* I, 8, 13 : τοῦτον λέγουσι καὶ προγνωστικόν.
98. Sextus Empiricus, B 21a : ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Cf. aussi Aristote, *Phys.*, 187 a : tout est à l'intérieur mais on ne le voit pas.
99. Cf. Xénophane, 21 B 34 DK ; Épiménide, 3 B 11 DK = 8 A 4 Colli ; Héraclite, 22 B 123 DK = 14 A 92 Colli (cité *supra* n. 52). MARCOVICH (1965), p. 266 et 277–278, relève dix citations ou adaptations de cette maxime. Cf. enfin le « médecin » pythagoricien Alcmeon de Croton (Diogène Laërce, VIII, 83), cité *supra* n. 52.
100. Le mot « homéomérie » n'apparaît que dans les témoignages aristotéliens sur la pensée d'Anaxagore. Certains savants en ont déduit que le terme n'était pas d'Anaxagore. Le débat n'est pas clos. Quoi qu'il en soit, que le mot ait été ou non inventé par Anaxagore est une question secondaire : ce qui compte à mes yeux, comme pour les prédictions, ce n'est pas la question de l'historicité ou de l'authenticité, mais celle de savoir comment on se représentait les actes, actes sociaux, actes de pensée, d'un sage comme Anaxagore.
101. Anaxagore, 59 A 47 DK.
102. Anaxagore, 59 B 12 DK ; Lucrèce, I, 877–878.
103. Anaxagore, 59 A 90 ; 104 ; B 10 DK.
104. Anaxagore, 59 B 12 DK : Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι ; A 45 (Aristote) : l'illimité est continu par contact : τῇ ἀφ'ἣ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναι. N'importe quoi peut naître de n'importe quoi : ὁ τιούν ἐξ ὅτουούν.
105. Anaxagore, 59 B 21 DK.
106. Anaxagore, 59 A 97 DK : il oppose νοούμενα et phénomènes. La neige est noire, car la neige, c'est de l'eau gelée ; or l'eau est noire ; donc la neige est noire, comme le prouve la couleur noire de la fumée qui s'échappe de l'eau présente dans le bois (scholies A à *Iliade* XVI, 161 = Anaxagore, 59 A 98 DK).
107. Anaxagore, 59 A 100 DK (Aristote, *de anim.* I, 2, 404b 1) : Anaxagore est moins explicite sur ce point : la plupart du temps, il dit que le Noûs est la cause de ce qui est beau et correct (donc déçoit Socrate car en même temps cette cause du beau et du correct a l'air de gouverner un cosmos en désordre). Tantôt le Noûs est séparé des choses (B 12), tantôt certaines choses en contiennent une part (B 11), tantôt toutes les choses (par ex. les plantes, A 117).
108. Anaxagore, 59 A 99 DK (= Aristote, *de anim.* I, 2, 404a 25) : « Anaxagore affirme aussi qu'est âme ce qui meut même si un autre a dit que le Noûs a mis le tout en mouvement » [ce témoignage ne figure pas dans l'édition Laks-Most] ; 59 A 100 DK (=Aristote, *de anim.* I, 2, 404b 1–7) : « Mais ailleurs il a l'air de dire que le Noûs est l'âme puisque selon lui il appartient à tous les animaux grands et petits, nobles et vils. Or il ne semble pas que le Noûs, pris au sens de faculté

raisonnable, appartienne de la même façon à tous les animaux, ni même à tous les hommes. » Cf. aussi Diogène Laërce, II, 8 : le *Noûs* est principe de mouvement.

109. Cf. par exemple χαῖρε νόῳ : il se réjouissait dans son cœur (*Od.* VIII, 78) ; χόλος νόον οἰδαίνει : « la colère gonfle l'âme » (*Il.* IX, 554) ; ταύτη ὁ νόος φέρει : « vers cela va son désir, sa volonté » ; Hérodote, IX, 120 : κατὰ νοῦν : selon sa volonté.

110. Aristote, *Protr.*, fr. 10c Ross (= Jamblique, *Protr.*, 8, p. 54–55 Pistelli) : ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός εἴτε Ἑρμῷτιμος εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο, « Notre *noûs* est le dieu. Hermotime ou Anaxagore l'a dit » ; *De anima* III, 4, 429a 18 (= Anaxagore, 59 A 100 DK) : le *noûs* doit être ἀμιγῆ [...] ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ, « le *noûs* doit nécessairement connaître toutes choses, être sans mélange, afin de dominer, c'est-à-dire de connaître » ; cf. aussi A 48, fragment reconstitué à partir du *de pietate* de Philodème de Gadara, 4a, p. 66 Gomperz (= VASSALLO [2019], CPH IV 24) : « [dieu ?] a été, est et sera et gouverne et maîtrise toutes choses ». Ce témoignage de Philodème ne figure pas dans l'édition Laks-Most. Les Anciens avaient reconnu cet enseignement dans Euripide, *Troyennes*, 884, et dans le fr. 1018 Kannicht : ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός. On peut ajouter au témoignage d'Aristote et de Philodème celui de Cicéron, *Ac. Pr.* II, 118 (= Anaxagore, 59 A 49 DK) : *materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas*. Cf. enfin les témoignages tardifs de Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 1123, 21 (= A 46), où le *noûs* est présenté comme l'artisan (τεχνίτην) de la matière, et d'Aetius, *Dox.* I, 7, 5 (= A 48), où il est question du *noûs* du dieu ; un peu plus loin (I, 7, 15), Aetius parle du *noûs* κοσμοποιὸν τὸν θεόν. Le caractère démiurgique du dieu chez Aetius et Simplicius ne remonte peut-être pas à Anaxagore, mais il n'y a pas de raison de suspecter l'identification du *noûs* à une divinité.

111. Aristote, *Met.* I, 984b 15–20 (= Anaxagore, 59 A 58 DK).

112. Pline l'Ancien, VII, 174 ; Plutarque, *Gen. Socr.*, 22 (*Mor.*, 592c).

113. Cf. Plutarque, *Gen. Socr.*, 22 (*Mor.*, 592c) ; Pline l'Ancien, VII, 174 : *reperimus inter exempla Hermotimi Clazomenii animam relicto corpore errare solitam vagamque e longinquo multa adnuntiare, quae nisi a prasente nosci non possent, corpore interim semianimi, donec cremato eo inimici, qui Cantharidae uocabantur, remeanti animae ueluti uaginam ademerint*. Cf. aussi Tertullien, *de anim.*, 43–44.

114. En témoigne Héraclide du Pont (ap. Diogène Laërce, VIII, 4–5 = fr. 89 Wehrli), qui fait de Pythagore une réincarnation d'Hermotime.

115. Cléarque de Soles, fr. 7 et 8 Wehrli (= Proclus, *in Platonis Rem p.*, II, p. 113, 19 et p. 122, 22 Kroll). Cf. aussi, peut-être, le fr. 11 Ross de l'*Eudème* d'Aristote, si l'on a raison d'identifier à Hermotime le roi dont parle Al-Kindi (mais cette hypothèse est aujourd'hui rejetée par les spécialistes, cf. DORANDI [2006], p. 19–24). Bien sûr, ce passage a été jugé fictif, cf. e.g. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1931–1932), II, n. 1 p. 252–253 ; LEWY (1938). Mais la réhabilitation énergique de Cléarque par Louis ROBERT ([1968], p. 443–448) devrait nous conduire à prendre au sérieux son témoignage. Sur le *de somno* de Cléarque, cf. DORANDI (2006), qui commente notre passage p. 17.

116. Aristote, *Protr.*, fr. 10c Ross (Jamblique, *Protr.* VIII, 54–55 Pistelli).

117. Il est significatif que B. CENTRONE, dans la notice du *DPhA* consacrée à Hermotime, ne cite pas le témoignage de Cléarque.

118. Cf. Phérécyde, 7 B 2 DK = A 2 Colli, le voile brodé offert par Zas à Chtonie.

119. Cf. la cosmogonie révélée par l'extraordinaire fr. 81 Calame, « certainement la plus grande surprise réservée par la publication des *P. Oxy.* » (p. 439–440).

120. Jamblique, *V. P.*, 14.

121. Sur la « physiologie » possessionnelle d'Épicure, cf. KOCH-PIETTRE (2005), p. 113–123.

122. Diogène Laërce, II, 12 : procès pour impiété, condamné à amende de 5 talents, banni d'Athènes ; Satyros, fr. 14 (*FHG* III 163) : collaboration avec Mèdes, condamné à mort par contumace. Sur la date du procès, cf. MANSFELD (1979).

123. Souda, s.v. Ἀναξαγόρας : [...] τινα καινήν δόξαν τοῦ θεοῦ παρεισφύρων [...].

124. Platon, *Ap.*, 26d. Ce prix peu élevé (mais qui pouvait correspondre à une journée de travail) ne veut pas dire que ce sont de mauvaises éditions ou qu'Anaxagore était passé de mode à l'époque de Socrate, mais, plus probablement, que le texte tenait sur un rouleau de papyrus.

125. Cf. les références, toutes tirées de poètes comiques, données par HARVEY (1966), n. 8, p. 634.

126. Eupolis, fr. 327 Kassel-Austin.

127. Cf. *Nic.*, 23.

128. Eschine le socratique (59 A 22 DK = Athénée, V, 220 b), dans son *Callias*, fait la satire des sophistes Prodicos et Anaxagore. Il est significatif que les éditeurs veuillent parfois remplacer Anaxagore par Protagoras. Dans l'édition Laks-Most, le témoignage ne figure pas dans le chapitre consacré à Anaxagore, mais seulement dans celui consacré à Prodicos. Cf. aussi Diodore de Sicile, XII, 39 (= Anaxagore, 59 A 17 DK) ; Harpocraton, *Lexique*, s.v. (= Anaxagore, 59 A 2 DK). Ce dernier témoignage ne figure pas dans l'édition Laks-Most.

129. Cf. *Pér.*, 16.

130. Alcidas, *ap.* Aristote, *Rhet.* II, 23, 1398b 15 (= 59 A 23 DK) : καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν. FARNELL (1921), p. 364, pense que ce culte remonte au ^{ve} siècle, à juste titre puisque Alcidas à la fin du ^{ve} ou au début du ^{iv}^e, dit : « aujourd'hui encore », ἔτι καὶ νῦν.

131. Élien, *VH*, 8, 19 (= 59 A 24 DK). Le texte est incertain. On peut aussi comprendre que l'autel était consacré soit au Noûs, soit à la Vérité. Cf. CURD (2007), n. 10, p. 88.

132. Cette pratique était beaucoup plus courante qu'on ne l'a cru, comme l'a bien montré le livre de CURRIE (2005). Outre Archiloque (cf. note précédente), cf. aussi Hésiode à Orchomènes (Paus., IX, 38, 3 : épidémie stoppée par acquisition de ses os) ; Aristéas (Apollonius, *Hist. mirab.*, 2, p. 44 Keller = *Hyperborei*, B 1 Colli : un temple et des sacrifices héroïques en Sicile) ; Pindare (Pausanias, IX, 23, 3 : part de sacrifices à Delphes) ; « only a μνῆμα » à Thèbes (*Vit. Pind.*, p. 92 Westermann). Sur l'héroïsation du *theios aner*, cf. CURRIE (2005), fin de la 2^e partie. Les habitants de Clazomènes auraient de même rendu un culte à Hermotime, si l'on en croit Tertullien, *de anim.*, 2 et 44.

133. Diogène Laërce, II, 15 (= *Anthologie Palatine* VII, 94) : Ἐνθάδε, πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας | οὐρανίου κόσμου, κεῖται Ἀναξαγόρας.

134. Cf. *LSCG* 180, l. 16–19 : χρήσαντος δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος ταῦτα, τόν τε τόπον καλοῦμεν Ἀρχιλόχειον καὶ τοὺς βωμοὺς ἰδρύμεθα καὶ θύομεν τοῖς θεοῖς καὶ Ἀρχιλόχῳ καὶ τιμῶμεν αὐτόν, καθ' ἃ ὁ θεὸς ἐθέπισεν ἡμῖν. Sur ce culte, documenté par une inscription exceptionnelle, cf. CLAY (2004).

135. Diogène Laërce, II, 14–15.

136. Diogène Laërce, IX, 3

137. *Ibid.*, 7.

138. La traduction par « tu ne saurais mieux dire », dans l'édition Dumont de « La Pléiade » est donc un contresens. Sur l'*euphemia*, cf. GÖDDE (2011).

139. Cf. aussi *Eth. Eud.* I, 5, 1216a 11 : un homme ne savait pas répondre au problème ; en vue de quoi choisir de naître plutôt que de ne pas naître : τοῦ, φάναι, θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. Cette attitude, dans la culture hellénique, est toujours religieuse. Cf. e.g. *E. N.* VI, 7, 1141b 3 : διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασι εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασι, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

140. Sur ce point, cf. les nombreux témoignages rassemblés par Pierre BOYANCÉ dans son *Culte des Muses* (1937), notamment p. 168–176, 215–225, 264.

141. Comme l'épisode du bélier unicolore dans Plutarque, *Per.*, 6, qui met aux prises Anaxagore et le devin Lampon.

ABSTRACTS

Reading the extant *testimonia* on the so-called “Ionian School” from a historical-anthropological perspective, this paper tries to challenge the idea, still domineering in the field of Classical Studies or Ancient Philosophy, that “philosophy” was born in Ionia in the 6th century BC, through a transition “from Myth to Reason”, from a “religious” to a “scientific” form of thought. The *testimonia* suggest instead that the “Ionians” wisdom and knowledge (*sophia* has the two meanings) cannot be acquired nor activated without the gods. The two figures examined are the ones about whom we have enough documentation to draw conclusions : Thales, the “founder” of the school, and Anaxagoras, who is said to have passed its spirit to Athens.

À partir d'une anthropologie historique des témoignages sur la *sophia* de Thalès et Anaxagore, cet article tente de discuter l'idée, encore dominante dans l'historiographie courante de la philosophie, d'une « naissance de la philosophie » en Ionie au VI^e siècle, coïncidant avec un passage du « mythe à la Raison », du « religieux » au « scientifique ». Le savoir-sagesse des « Ioniens », y compris dans ses aspects que nous définirions comme « rationnels », ne peut se pratiquer que dans la dépendance des dieux. Les deux figures étudiées sont celles pour lesquelles les témoignages sont suffisamment nombreux : il s'agit de Thalès, le fondateur de l'école, et d'Anaxagore, qui en aurait transmis l'esprit à Athènes.

AUTHOR

PIERRE VESPERINI

Instituto de Filosofia, Université de Porto
pvesperini@gmail.com