

Rossella SAETTA COTTONE (éd.), *Penser les dieux avec les présocratiques*

Éditions Rue D'Ulm, 2021, 249 p.

Anne-Laure Therme



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/5525>

DOI : 10.4000/philosant.5525

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2022

ISBN : 978-2-7116-3095-6

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Anne-Laure Therme, « Rossella SAETTA COTTONE (éd.), *Penser les dieux avec les présocratiques* », *Philosophie antique* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 05 mai 2022, consulté le 06 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/5525> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.5525>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

n'édifiera-t-on pas en réalité l'analyse du fonctionnement de l'intelligence sur des bases parfois fragiles ? De ce fait, certaines des propositions anthropologiques avancées ne paraissent pas pleinement concluantes (c'est alors souvent l'auteur qui a l'honnêteté d'inviter à les prendre pour des hypothèses, par exemple p. 272). Cette réticence nous paraît toutefois levée par la profondeur que la réflexion gagne par ailleurs à l'approche pluridisciplinaire : de même que les occurrences lexicales ne sont pas des objets morts, mais des traces concrètes de la pensée qui les produit, de même cette pensée n'est vivante que parce qu'elle se déploie sur fond d'une vie proprement dite, où il est utile de la réinscrire.

Notre principale réserve porterait plutôt sur l'application d'une méthode unique à des textes dont le statut est pourtant disparate. S'il s'avère que l'approche lexicale, reposant largement sur une mise en réseau de la signification des termes, se prête de manière féconde à l'examen de textes littéraires, et même à celui de doctrines archaïques ou classiques caractérisées par leur caractère fragmentaire ou dogmatique, il nous semble que cette méthode fonctionne moins bien pour un auteur comme Platon. Le propos théorique de F. Stella s'y présente comme ouvertement modeste (ce qu'on comprendra bien volontiers, car un chapitre conclusif n'est pas une monographie), mais d'une part le choix qu'il fait de se centrer par exemple sur un passage aussi décisif et discuté que celui qui porte sur l'Idée du Bien semble encore trop ambitieux au vu du peu de pages qu'il lui est possible d'y consacrer, et d'autre part il a tendance à projeter un peu rapidement sur Platon les positions dont il serait l'héritier, notamment dans l'interprétation de *voûc* (p. 656-659, p. 662) et *διάνοια* (p. 648-649). Cette tendance nous paraît au fond la conséquence d'une méthode qui, à force de prélever certains énoncés, conduit, au moment d'examiner le lexique de la *διάνοια* chez Platon, à occulter paradoxalement la *διάνοια* de Platon, c'est-à-dire à négliger la discursivité de sa pensée : comme si la signification des concepts n'y était pas mise en jeu dans le dialogue, à même le mouvement explicite de leur problématisation. Ce défaut reste cependant marginal, dans un ouvrage dont l'originalité revendiquée tient de toute façon davantage au parcours qu'à son point d'arrivée.

Gaia BAGNATI

Sorbonne Université, centre Léon Robin

Rossella SAETTA COTTONE (éd.), *Penser les dieux avec les présocratiques*, Rue D'Ulm, 2021, 249 p., ISBN : 978-2-7288-0747-5.

Cet ouvrage trilingue, issu du séminaire présocratique mené depuis 2017 au centre Léon Robin par R. Saetta Cottone et G. Journée, rassemble d'éclairantes contributions de spécialistes internationaux interrogeant à nouveaux frais le rapport des premiers penseurs grecs au divin. D'une grande précision, avec une attention particulière à la langue, toutes ouvrent d'intéressantes pistes de recherche, dont la variété permet de croiser les perspectives et les champs. Il s'agit de sortir de l'alternative tranchée entre la lecture voyant dans la philosophie naissante une volonté rationaliste d'en finir avec les mythes religieux, et celle qui la considère *a contrario*, après Jaeger, comme un substitut de théologie. À la « Question préliminaire » de la première partie, « Is Presocratic Cosmology Atheistic? », Rosemary Wright répond assez unilatéralement par l'affirmative : tous auraient cherché à détruire l'asymétrie présente dans la théologie hésiodique où les dieux, bien qu'immortels, sont nés, en leur substituant des principes inengendrés. L'histoire de la philosophie préplatonicienne est alors retracée comme une marche progressive vers l'athéisme, avec une tendance parfois à aplanir les différences entre auteurs pour les faire entrer dans sa ligne démonstrative et à gommer ce qui s'en écarte ; l'*apeiron* d'Anaximandre semble réduit à son aspect temporel à cette fin. Plus que

d'athéisme, peut-être eût-il fallu parler d'impiété ; refuser la religion traditionnelle et les représentations qui la sous-tendent n'est pas refuser le divin, comme il apparaît d'ailleurs avec Xénophane ou Empédocle.

Les autres contributions sont plus nuancées, les ruptures n'excluant pas les relations et continuités. Si les cosmologues se réapproprient le langage des poètes théologiens, c'est certes pour en retourner le sens et proposer de nouveaux modèles ; mais Hésiode visait déjà une explication génétique du cosmos, ce que met en évidence la deuxième partie, « Généalogies divines ».

Glenn Most (« L'invention du Chaos ») se demande pourquoi la cosmogonie hésiodique commence par l'engendrement de *Chaos* qui, dans la *Théogonie*, ne désigne pas un amas confus de matières (ce que sera le chaos d'Ovide) mais une faille ou un gouffre béant. Si rien ne pouvait le précéder, c'est parce qu'il est, plus que le lieu des naissances successives des divinités cosmiques, la condition même de possibilité d'être « placé quelque part » (p. 37). Les occurrences de *Chaos* et *chasma* montrent que cette béance initiale subsiste verticalement entre la Terre et le Ciel, et sous le Tartare, marquant les limites du Tout. La langue reflète le monde : alors que de *Gaia* naissent des agents, des dieux désignés par des noms, *Chaos* engendre des actions (verbales), de sorte que « ce n'est qu'ensemble qu'ils peuvent construire les phrases bien formées du récit hésiodique sur les dieux, les humains, les actions et les souffrances des uns et des autres » (p. 40).

Philippe Rousseau (« The Mission of the Chosen Bard. To Reveal the History of the Gods in Order to Reform the World of the Men ») suggère que la *Théogonie* d'Hésiode a une finalité pratique, fonder l'ordre réformé de la cité des *Travaux* et *Jours* sur celui cosmique et divin. Le fait qu'Hésiode parle en son nom, comme un prophète biblique, y invite, de même que l'analyse minutieuse des structures concentriques de l'Hymne aux Muses et de la *Théogonie* tout entière, dont les correspondances aux *Travaux* sont examinées. Leur mise en garde est qu'ignorer et transgresser l'ordre divin revient à s'exposer à la violence.

Dans « Les dieux dans le Papyrus de Derveni. À propos d'Ouranos, de Cronos et de Zeus », Alberto Bernabé éclaire l'arrière-plan présocratique maîtrisé par l'auteur de ce texte du -IV^e s., qui y propose sa lecture allégorique de vers d'Orphée qu'il croit cryptés, cherchant un code que lui-même élabore. Selon l'exégète, qui s'inspire d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie et refuse comme eux toute *genesis*, la théogonie orphique cache une cosmogonie. Déconstruisant les termes poétiques, il lit en Ouranos, Kronos et Zeus divers noms du *Noûs* (Intellect identifié à l'air-*pneuma*) qui en indiquent les rôles successifs. Ouranos, né de Nyx, l'obscurité confuse primordiale, est le *Noûs*-air actif, chaud et lumineux, qui sépare et délimite (*horizôn noos*) ; Kronos est le *krouôn noos*, l'air qui meut par entrechocs (opposé à Nyx, principe passif qui caille et fige) ; Zeus enfin est le *Noûs* qui contrôle, enveloppe, fixe et maintient l'état actuel du monde.

La troisième partie, « Les dieux sur Terre et dans l'univers », parcourt les conceptions du divin d'Anaximandre à Protagoras. « Le divin, les dieux et le mouvement éternel dans l'univers d'Anaximandre » de Luan Reborado propose de distinguer l'*apeiron*, principe divin éternel, des dieux immortels mais engendrés : si la cosmologie d'Anaximandre rompt avec les théogonies, en se passant des dieux pour expliquer les phénomènes naturels, elle en perpétue un aspect en transférant à l'*apeiron* les épithètes traditionnelles du divin. Si Aristote fait de l'*apeiron* d'Anaximandre (à comprendre comme un attribut, *ce qui est infini*, et non une substance) un principe divin, c'est qu'il ne peut avoir de limite spatiale ou temporelle, donc avoir de principe, et doit ainsi être principe. Face à l'éternité réelle de l'*apeiron* divin, qui peut diriger toutes choses par son incessant pouvoir moteur, il y a aussi des dieux engendrés bien qu'incorruptibles, tels les *ouranoi apeiroi*, identifiés aux anneaux célestes.

« L'Uomo Divino. Azione et conoscenza in Eraclito, Parmenide e Zenone » de Federica Montevicchi jette un œil nouveau sur Héraclite, Parménide et Zénon en montrant la finalité pratique de leur parole et sa dimension performative. Les deux premiers font un usage implicite de Dionysos (polymorphe) et Apollon (lié à l'individuation), puissances divines polarisées dont l'être s'incarne dans l'agir : Héraclite dionysiaque conserve le conflit dans l'un multiple, Parménide apollinien contient le multiple dans l'un. Que dire soit faire (H.) ou comprendre (P.), le caractère divin du *logos* garantit sa légitimité et son efficacité. Le savoir est expérience et non abstraction, la contemplation action ; de même dans la dialectique de Zénon, mais sous forme humaine et non révélée.

Dans « Les déesses de Parménide », Livio Rossetti interroge la prédominance du féminin dans le poème – des énigmatiques juments aux filles du Soleil, de Dikè et Thémis à la Déesse sans nom. L'auteur conclut de cet examen à l'originalité « féministe » de Parménide qui « indépendamment de la poésie, de l'ontologie, de toute autre espèce de savoir, ou encore des rapports amoureux (...) profite de tout prétexte pour insérer des références au féminin » (p. 140). Dans la lignée de Rose Cherubin, il rejette les lectures patriarcales de l'Éléate.

Carlos Santaniello explore la nature du *daimôn* dans le poème dit religieux d'Empédocle (« Are Empedoclean Daimons Really Made of Anything? The Nature of the Daimon and Fragment 115 »). Rejetant la lecture allégorique qui en fait un inutile doublon du poème physique, il récuse les interprétations antérieures du *daimôn* : nul besoin, pour le concilier avec la physique, de le constituer d'éléments, car rien n'implique qu'il soit visible. Il est, selon l'étymologie *daiomai*, partager, une puissance distribuant la vie, en soi divine, aux mortels. Il y aurait pour Empédocle de l'immatériel : l'Amour, la Haine, et le *daimôn*, qui en diffère. De la comparaison entre le Serment hésiodique du Styx et le difficile fr. 115 (mais reposant sur une conjecture au v. 4), il conclut que le récit de crime et de rédemption du poème est « une interprétation totalement mythique de la destinée humaine » (p. 155), dont l'enjeu moral serait la nécessité conditionnelle, alors que la nécessité physique est absolue. Mais il connecte physique et démonologie : le *daimôn* épouse la subjectivité et la mémoire des créatures successives dans lesquelles il s'incarne.

« L'être et le non-être des dieux chez Protagoras » de Fulcran Teisserenc décompose avec rigueur l'argumentation du sophiste en analysant comment son relativisme, qui fait de l'expérience humaine la mesure de toute chose, mène à un agnosticisme : on ne peut pas plus s'assurer de l'existence des dieux que de leur inexistence. L'analyse révèle l'imbrication de trois niveaux d'athéisme (p. 171). Cette reconstruction est cohérente avec le mythe de Prométhée que Platon lui attribue, qui présente la croyance religieuse et la loi qui s'ensuit comme une représentation purement humaine au fondement de la cité.

La quatrième partie fait dialoguer les « dieux dans le théâtre athénien » et leur sous-texte philosophique, dans une ouverture originale et féconde.

Il ressort ainsi de l'étude de Valeria Piano, « Ancient Orphism and Presocratic Philosophy in Euripide's Tragedies », qu'Euripide s'avère un témoin crucial pour reconstituer l'ancien Orphisme, mélange de théologie naturelle et d'eschatologie rationnelle, ce qu'établit la comparaison de ses vers aux Lamelles d'or et d'os et aux papyrus, en particulier celui de Derveni.

« Une anthropologie religieuse à la manière de Xénophane dans l'*Iphigénie en Tauride* », de Rossella Saetta Cottone, montre avec finesse qu'Euripide s'inspire du penseur de Colophon pour dénoncer les contradictions entre exigences purificateurs et rites sacrificiels, incarnées par Iphigénie et Artémis, et que ces points de contact éclairent à la fois le philosophe et la dramaturgie de la pièce.

Alessandro Stavru examine la figure nécromantique de « Socrate *psuchagogos* : à propos d'Aristophane, *Oiseaux*, v. 1553-1564 », dont le ressort comique repose sur le double sens des mots et situations, par référence à l'au-delà du Pythagorisme et à son ascétisme, auquel Socrate est assimilé.

On ne saurait donc conseiller la lecture de ce stimulant recueil, dont ce résumé est loin de rendre la richesse.

Anne-Laure THERME
Université Paris-Est Créteil

Livio ROSSETTI, *Verso la filosofia: nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, A cura di N.S. Galgano, S. Giombini e F. Marcacci, (Eleatica 8), 305 p., Baden-Baden: Academia, 2020, ISBN : 978-3-89665-926-2.

In this the eighth volume of the *Eleatica* series, the mastermind behind this wonderful tradition of conferences and subsequent publications, Livio Rossetti, provides a concise introduction to his extensive work over many years on Parmenides and the Eleatic tradition. Following in the model of previous contributions to the series, we find a detailed introduction by the volume's editors, Rossetti's three lectures on our three Eleatics, ten thoughtful responses by the conference participants, and finally a response to the responses.

The great virtue of this format is that the obvious intellectual vigour elicited by Rossetti's lectures (held in Velia (ancient Elea) in 2017) comes across and the reader is invited into a world where early Greek philosophy is a subject treated with passion and real excitement. In fact, Rossetti's three lectures on Parmenides, Zeno, and Melissus only make up a little more than a third of the volume's pages, allowing for the full range of participant voices to emerge.

Rossetti's main contribution here is to outline an interpretation of what has emerged as the thorniest interpretative challenge in Parmenides' poem, i.e. determining how its two parts are related and assessing the overall unity of his project. Much of the literature on Parmenides in recent years has taken a concern of this stripe as its object and offered increasingly sophisticated explanations of how Parmenides' enquiry into being, associated by the poet with necessity, security, and truth, relates to 'mortal opinions' (B1) on the observable world. In short, how does Parmenides the metaphysician relate to (and ground) Parmenides the scientist, who made significant contributions to astronomy (B14, B15) and human biology (B18, B19)? Are the ontological commitments prior to those empirical, contingent, or are they epistemically of a differing status? What tools or distinctions are we entitled to use in trying to offer a consistent account? Is consistency, however defined, a genuine *desideratum*? One point that has received increasing approbation is that the second part of Parmenides' poem must be treated as a serious intellectual contribution and not as a mere exercise or an extraneous accretion.

Rossetti's refreshing approach to these questions is to unpack some of their basic assumptions. Primarily, this is done with a view towards establishing the *diversity* of Parmenides' project(s). In fact, he suggests that there is no clear, unified philosophy to be found in our evidence. This is because it is wrong to think of Parmenides as engaged in elaborating a single, unifying philosophical system of the sort one may associate with Epicurus or Plato (p. 59-60), or as the proponent a great ontological system ('Il mito di Parmenide *grande filosofo dell'essere*', p. 55-59). Rather, we need the concept of a 'virtual philosophy' for Parmenides that allows room for the development of a self-conscious understanding that one engaged in philosophy is actually so engaged. The poet is not