

**LA PHILOSOPHIE
A L'EPOQUE TRAGIQUE
DES GRECS**

(1873)

**NIETZSCHE Friedrich W.
(1844-1900)**

Traduction par Michel HAAR et Marc DE LAUNAY

Editions Gallimard, La Pléiade, 2000

Quand il est question de gens qui ne nous concernent que de loin, il nous suffit de savoir quels sont leurs buts pour les approuver ou les rejeter en totalité. Quant à ceux qui nous sont plus proches, nous les jugeons d'après les moyens qu'ils emploient pour parvenir à leurs fins; souvent nous désapprouvons leurs objectifs, mais nous les aimons en raison des moyens qu'ils emploient et du type de vouloir qui est le leur. Or les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient tous habituellement qu'une seule et monumentale erreur; les esprits les plus faibles, une somme d'erreurs et de vérités. Mais leur but ultime est considéré en tout cas comme une erreur, et c'est dans cette mesure-là qu'il est rejeté. C'est pourquoi bien des gens réprouvent tel philosophe car son but n'est pas le leur : ce sont ceux-là qui ne nous concernent que de loin. En revanche, celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fusent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelles qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. En tout cas, cette manière particulière de vivre et d'envisager les problèmes de l'humanité a déjà existé; elle est donc possible. Le « système » ou tout au moins une partie de ce système est la plante issue de ce sol...

Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de personnalité et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un premier pas pour retrouver et reconstruire par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du tempérament grec. Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés d'aimer et de vénérer toujours, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme.

Cette tentative de raconter l'histoire des plus anciens philosophes grecs se distingue de certains essais analogues par sa brièveté; laquelle a été obtenue en ne citant, pour chaque philosophe qu'un très petit nombre de ses thèses, donc en n'étant pas exhaustif. Mais ont été choisies les thèses qui témoignent le plus fortement de la personnalité d'un philosophe tandis qu'un recensement exhaustif de toutes les sentences qui ont pu nous être transmises, comme cela se fait habituellement dans les manuels, ne conduit jamais qu'à empêcher toute expression de la personnalité. C'est la raison pour laquelle de tels exposés sont si ennuyeux, car la seule chose qui peut encore nous intéresser dans des systèmes qui ont été réfutés, c'est précisément la personnalité. C'est là en effet ce qui est à jamais irréfutable. On peut faire le portrait d'un homme en trois anecdotes; je m'efforce d'extraire trois anecdotes de chaque système, et je néglige le reste.

CHAPITRE 1

Il y a des adversaires de la philosophie et l'on fait bien de les écouter surtout quand ils déconseillent la métaphysique aux têtes malades des Allemands, et leur préconisent en revanche de se purger grâce à la physique, comme Goethe, ou de se guérir par la musique, comme Richard Wagner. Les médecins du peuple rejettent la philosophie, et celui qui veut alors la justifier aura à montrer à quelle fin les peuples sains utilisent et ont utilisé la philosophie. S'il parvenait à le montrer, les malades eux-mêmes y gagneraient peut-être de comprendre avantageusement pourquoi la philosophie leur a précisément été nuisible. Il y a certes de bons exemples d'une santé qui s'est maintenue sans s'aider aucunement de la philosophie ou en usant d'elle de façon très modérée, en faisant d'elle presque un jeu. Les Romains ont ainsi vécu leur meilleure époque sans philosophie. Mais où trouverait-on l'exemple d'un peuple atteint de maladie et à qui la philosophie aurait rendu sa santé perdue? S'est-elle jamais montrée secourable, salutaire, protectrice, c'était alors à l'égard des peuples sains; elle a toujours aggravé l'état des peuples malades. S'il est arrivé à un peuple de se disloquer et de laisser se relâcher les liens qui l'unissaient à ses citoyens, la philosophie n'a jamais rien fait pour rattacher plus étroitement ces citoyens au tout de la nation. Dès qu'un homme a eu l'intention de se mettre à l'écart et de se clôturer pour se suffire à lui-même, la philosophie a toujours été prête à l'isoler davantage et à le détruire par cet isolement. La philosophie est dangereuse lorsqu'elle n'est pas en pleine possession de ses droits et seule la santé d'un peuple, mais pas non plus de n'importe quel peuple, lui confère une telle légitimité. Tournons-nous maintenant vers cette autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain en parlant d'un peuple.

Les Grecs, parce qu'ils sont véritablement sains, ont une fois pour toutes légitimé la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus en effet que tous les autres peuples. Ils n'ont jamais su s'arrêter à temps, car même au cours de leur vieillesse stérile ils se sont comportés en ardents thuriféraires de la philosophie bien qu'elle n'eût alors plus pour eux que le sens des pieuses subtilités et des sacro-saintes ratiocinations de la dogmatique chrétienne. En ne sachant pas s'arrêter à temps, ils ont eux-mêmes considérablement diminué le service qu'ils pouvaient rendre à la postérité barbare, car celle-ci, avec l'impétuosité et l'ignorance de sa jeunesse, devait inévitablement se prendre à ces pièges et à ces rets artificieusement ourdis. Les Grecs en revanche ont su commencer à temps; et cet enseignement qui détermine à quel moment il faut commencer à philosopher, ils l'ont prodigué plus clairement qu'aucun autre peuple. Ce n'est pas à vrai dire une fois qu'on est dans le malheur qu'il faut commencer, comme le pensent volontiers ceux qui font dériver la philosophie du mécontentement, mais c'est dans le bonheur, en pleine force de l'âge, fort de la bouillonnante allégresse d'une vigoureuse et victorieuse maturité virile. Le fait que ce moment-là ait été celui où les Grecs ont philosophé nous en apprend autant sur ce qu'est la philosophie et ce qu'elle doit être que sur les Grecs eux-mêmes. S'ils avaient été à cette époque ces esprits pratiques et enjoués, sereins et suffisants, tels pourtant que nos érudits philistins d'aujourd'hui se les représentent volontiers, ou s'ils avaient toujours vécu dans le détachement de l'orgie, au milieu de

ses accents, ne respirant, ne sentant que par la débauche, comme se plaît à le concevoir pourtant une imagination fantaisiste et ignorante, la source de la philosophie n'aurait certainement pas jailli parmi eux. Tout au plus aurait-on vu surgir un ruisseau bientôt perdu dans le sable ou s'évaporant en buée, mais jamais ce large fleuve animé de ce courant superbe que nous connaissons pour être la philosophie grecque. Sans doute s'est-on efforcé de montrer à quel point les Grecs ont pu découvrir et apprendre chez leurs voisins orientaux, et à quel point ce qu'ils en ont effectivement rapporté était varié. Ce fut en effet un curieux spectacle lorsqu'on mit côte à côte les prétendus maîtres orientaux et leurs disciples grecs supposés, et qu'on mit récemment en regard Zoroastre et Héraclite, les Hindous et les Eléates, les Egyptiens et Empédocle, allant même jusqu'à ranger Anaxagore parmi les Juifs et Pythagore parmi les Chinois. On en a tiré peu de chose dans le détail. Mais nous nous laisserions bien séduire par cette idée dans son ensemble pourvu qu'on ne nous impose pas d'en tirer comme conséquence que la philosophie aurait donc été purement et simplement importée en Grèce, et qu'elle ne serait pas née du vrai sol national, voire qu'elle aurait, en tant que corps étranger, bien plus ruiné que stimulé les Grecs. Rien n'est plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone : ils se sont au contraire entièrement assimilés la culture vivante d'autres peuples. Et s'ils ont été si loin, c'est précisément parce qu'ils ont su, pour le lancer plus loin, ramasser le javelot où un autre peuple l'avait abandonné. Ils sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous devrions apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin. Les questions qui touchent aux origines de la philosophie sont parfaitement indifférentes, parce qu'à l'origine la barbarie, l'informe, le vide et la laideur règnent partout, et qu'en toutes choses seuls importent les degrés supérieurs. Celui qui, au lieu de philosophie grecque, préfère s'adonner aux philosophies égyptienne et perse sous prétexte qu'elles seraient « plus originelles » et parce que de toute façon elles sont plus anciennes, procède de façon tout aussi irréfléchie que ceux qui n'ont de cesse qu'ils n'aient ramené la mythologie grecque si splendide et si profonde à des banalités qui relèvent de la physique, au soleil, à la foudre, à l'orage et au brouillard considérés alors comme son origine première. Sont tout aussi irréfléchis ceux qui s'imaginent avoir retrouvé par exemple dans l'adoration bornée d'une unique voûte céleste chez les braves Indo-européens une forme de religion plus pure que ne l'aurait été le polythéisme des Grecs. Le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie; et qui se consacre aux Grecs doit toujours avoir présent à l'esprit que l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tous temps, comme la haine du savoir, à la barbarie, et que les Grecs ont maîtrisé leur instinct de connaissance en lui-même insatiable grâce au respect qu'ils avaient pour la vie, grâce à leur exemplaire besoin de la vie... car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. C'est aussi en tant qu'hommes civilisés et aux fins de la civilisation que les Grecs ont philosophé. C'est pourquoi ils se sont épargné de réinventer les éléments de la philosophie et de la science, sous l'impulsion d'une quelconque vanité chauvine. Ils ont au contraire tout de suite commencé à compléter ces éléments reçus, à les accroître, à les rendre plus élevés et à les épurer de telle sorte qu'eux-mêmes

sont devenus des inventeurs mais seulement en un sens plus élevé et dans une sphère plus pure. Ils ont en effet inventé les grands types de l'esprit philosophique, et la postérité tout entière n'a plus rien inventé d'essentiel qui puisse y être ajouté.

Tous les peuples se couvrent de honte lorsqu'on se réfère à une société de philosophes si merveilleusement exemplaire : celle des premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. Tous ces hommes sont taillé tout d'une pièce et dans le même roc. Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance. Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, l'achèvement dans son plus infime détail et dans son ampleur la plus grande. Aucune mode en effet n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. Ils forment ainsi, à eux tous, ce que Schopenhauer, par opposition à la République des savants, a appelé une République des génies. Les géants s'interpellent à travers les intervalles désertiques de l'histoire et, sans qu'il soit troublé par les nains insoucians et bruyants qui continuent à ramper au-dessous d'eux, leur sublime dialogue entre esprits se poursuit.

Je me suis proposé de raconter la part de ce sublime dialogue dont notre moderne surdité peut à peine saisir et entendre quelques bribes, c'est-à-dire sa part la plus infime. Il me semble que ces vieux sages, de Thalès à Socrate ont dit au cours de ce dialogue tout ce qui à nos yeux définit le caractère des Grecs, même s'ils l'ont exprimé de façon très générale. Ils font apparaître dans leur dialogue, comme déjà dans leurs personnalités, les grands traits du génie grec dont l'ensemble de l'histoire hellénique est l'inscription en ombre portée et la copie estompée, qui nous parle donc en termes voilés. Si nous interprétons correctement l'ensemble de la vie du peuple grec, nous ne trouverions que le reflet de cette image qui, émanant de ses plus hauts génies, rayonne en couleurs plus brillantes. Et la première aventure de la philosophie sur le sol grec, la consécration des Sept Sages, constitue un trait lumineux et inoubliable apporté au portrait du type grec. D'autres peuples ont des saints, les Grecs ont des sages. On a dit à juste titre qu'un peuple était caractérisé moins par ses grands hommes que par la manière dont il les reconnaissait et les honorait. En d'autres temps, le philosophe est un voyageur solitaire marchant au hasard dans un milieu hostile, et qui, ou bien s'y faufile, ou bien s'y fraye un passage en serrant les poings. Mais chez les Grecs, la présence du philosophe n'est pas un hasard : s'il apparaît au VI^e et au V^e siècle parmi les dangers inouïs et les prodigieuses séductions d'une vie matérielle de plus en plus évoluée, et s'il s'avance surgissant pour ainsi dire de l'ancre de Trophonios au milieu de l'abondance, du bonheur de la découverte, de la richesse et de la sensualité des colonies grecques, nous pouvons à cela deviner que sa venue est celle d'un noble héraut dont la mise en garde poursuit le même but que celui pour lequel la tragédie est née à la même époque. Et c'est ce même but que nous suggèrent les mystères orphiques à travers les hiéroglyphes difformes de leurs rites. Le

jugement de ces philosophes sur la vie et l'existence en général est d'autant plus riche de signification par rapport à un jugement actuel que la vie qu'ils avaient sous les yeux connaissait une luxuriante plénitude et que, chez eux, l'inspiration du penseur ne se fourvoyait pas comme chez nous, partagée entre le désir de liberté, de beauté, d'une vie pleine de grandeur, et l'instinct de vérité pour qui la seule question est de savoir quelle est la valeur de la vie en général. La tâche qui incombe au philosophe au sein d'une civilisation authentique, caractérisée par l'unité de son style, ne peut donc pas être purement et simplement déduite des conditions actuelles de notre existence et des expériences qui sont les nôtres, car nous ne vivons pas au sein d'une telle civilisation. En revanche, seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe n'est pas un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là. Il y a une loi d'airain qui enchaîne le philosophe à une civilisation authentique; mais comment est-ce possible si cette civilisation n'existe pas? Le philosophe est alors une comète imprévisible et, partant, effrayante; tandis que dans les meilleurs cas, il brille comme une étoile de première grandeur dans le système solaire de la civilisation. Les Grecs légitiment donc l'existence du philosophe puisqu'ils sont les seuls aux yeux de qui il n'est pas une comète.

CHAPITRE 2

Après de telles considérations, on ne s'étonnera pas du fait que je parle des philosophes préplatoniciens comme d'une société cohérente, et que j'aie l'intention de leur consacrer entièrement cet ouvrage. Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau; ou, comme il est tout aussi juste de le dire, depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République des génies qui va de Thalès à Socrate. Si l'on veut être malveillant à l'égard de ces vieux maîtres, on peut dire d'eux qu'ils sont bornés, et de leurs épigones, Platon en tête, qu'ils sont plus complexes. Il serait plus juste et plus impartial de voir dans ces derniers des philosophes hybrides et dans les premiers les types purs. Platon lui-même fait figure de premier grand hybride, et cela est inscrit aussi bien dans sa personnalité que dans sa philosophie. Sa doctrine des Idées rassemble des éléments socratiques, pythagoriciens et héraclitéens; c'est pourquoi il ne représente pas un type pur. Et même jusque dans sa personnalité se mêlent les traits caractéristiques de la distance et de la sérénité royales d'Héraclite, de la compassion mélancolique du législateur Pythagore, et de la dialectique de Socrate, le connaisseur d'âmes. Tous les philosophes ultérieurs sont des hybrides comme lui; et lorsque apparaît parmi eux quelque caractère taillé d'un seul bloc, comme les Cyniques, il ne s'agit pas d'un type, mais d'une caricature. Mais il importe bien davantage qu'ils soient des fondateurs de sectes, et que les sectes qu'ils ont créées aient été dans leur ensemble des foyers d'opposition à la civilisation grecque et à l'unité de style qu'elle avait conservée jusque-là. Ils cherchent à leur manière une rédemption mais seulement pour quelques individualités ou tout au plus pour quelques groupes proches d'amis et de disciples. L'activité des philosophes plus anciens, même s'ils n'en étaient pas conscients, débouche sur un salut commun et une purification générale; le cours puissant de la civilisation grecque ne doit pas être interrompu et de terribles dangers doivent être écartés de sa route : le philosophe protège et défend sa patrie. Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. Il est vraiment malheureux qu'il nous reste si peu de chose de ces premiers maîtres de la philosophie et que tout ce qui était achevé nous ait échappé. A cause de cette perte, nous les jugeons involontairement en fonction de critères erronés; et, trompés par le fait que Platon et Aristote n'ont jamais manqué d'admirateurs et de copistes - ce qui n'est dû qu'au hasard -, nous nous laissons aller à être malveillants à l'égard de leurs prédécesseurs. On admet parfois qu'il y a un destin propre aux livres, un *fatum libellorum*; mais ce doit être en tout cas un destin bien mal intentionné s'il trouve bon de nous priver d'Héraclite, du merveilleux poème d'Empédocle, des écrits de Démocrite que les Anciens égalaient à Platon et qui même le dépasse en originalité, et si ce destin nous impose en échange les Stoïciens, les Epicuriens et Cicéron. La partie la plus grandiose de la philosophie grecque et de son enseignement oral est vraisemblablement perdue pour nous. Voilà un destin qui n'étonnera pas celui qui se souvient des avatars de Scot Erigène ou de Pascal, et qui garde présent à l'esprit que la première édition du livre de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, a dû être mise au rebut. Si quelqu'un veut admettre que de telles choses sont régies par une fatalité particulière, libre à lui; et il

pourra dire avec Goethe : « Des réalités infâmes, que nul ne se plaigne, car ce sont les plus puissantes, on aura beau dire. » Elles sont surtout plus puissantes que la force de la vérité. L'humanité produit bien rarement un bon livre où le péan de la vérité, l'hymne de l'héroïsme philosophique, soit entonné avec une audacieuse liberté, et pourtant il dépend des plus misérables hasards, d'obscurcissements soudains des esprits, de convulsions et d'antipathies dues à la superstition, il dépend même en fin de compte de quelque main lassée d'écrire ou même des vers et de la pluie que ce livre survive un siècle de plus ou bien qu'il pourrisse et tombe en poussière. Aussi n'avons-nous pas l'intention de nous plaindre, mais répéterons-nous au contraire les paroles consolantes que Hamann, coupant cours à notre plainte, adresse aux esprits cultivés lorsqu'ils déplorent la perte d'une œuvre : « L'artiste qui faisait passer une lentille par le chas d'une aiguille n'avait-il pas assez d'un boisseau de lentilles pour exercer son adresse acquise? On devrait poser cette question à tous les gens cultivés qui ne savent pas utiliser les œuvres des Anciens avec plus d'intelligence que celui-là ses lentilles. » Il faudrait ajouter, pour ce qui nous concerne, que nous n'avons pas besoin qu'un mot, une anecdote, une date de plus nous soient transmis - et d'ailleurs bien moins aurait pu nous être conservé - pour établir cette thèse d'ordre général : les Grecs légitiment la philosophie. Une époque qui souffre de ce qu'on appelle la culture générale, mais où la civilisation fait défaut et qui ne possède aucune unité de style dans sa façon de vivre, ne saura rien entreprendre à bon escient si elle mobilise la philosophie, quand bien même celle-ci serait proclamée dans les rues et sur les marchés par le génie de la vérité en personne. A une telle époque, la philosophie reste au contraire le monologue érudit d'un promeneur solitaire, la proie contingente d'un individu, un secret de cabinet bien dissimulé ou un bavardage inoffensif entre de vieux universitaires et des enfants. Nul ne peut avoir l'audace d'accomplir en soi la loi de la philosophie, personne ne vit de manière philosophique avec cette loyauté élémentaire qui obligeait un Ancien, où qu'il fût et quoi qu'il fit, à se comporter en stoïcien s'il avait un jour juré fidélité au Portique. Toute pratique moderne de la philosophie est cantonnée dans un faux-semblant érudit, et ce d'une façon politique et policière qui est le fait des gouvernements des Eglises, des universités, des modes et de la lâcheté humaine. Cette pratique philosophique se borne à soupirer : « Si seulement ! » ou à admettre : « Il fut un temps. » La philosophie a perdu sa justification, c'est pourquoi l'homme moderne, pour peu qu'il fût courageux et honnête, devrait s'en débarrasser et la bannir à peu près dans les mêmes termes que ceux dont Platon s'est servi pour renvoyer de sa cité les poètes tragiques. Sans doute serait-elle encore libre de répliquer, de la même façon que ces poètes tragiques ont eu la possibilité de répliquer à Platon. Si jamais on la forçait à parler, la philosophie pourrait dire à peu près ceci : « Peuple infortuné! Est-ce ma faute si je dois vagabonder par tout ton pays comme une diseuse de bonne aventure, et si je dois me dissimuler et me déguiser comme si j'étais la coupable et vous mes juges? Regardez seulement ce qu'il en est de mon frère l'art! Il en est de lui comme de moi; nous sommes égarés parmi des Barbares et nous ne savons plus comment assurer notre salut. Il est vrai que toute justification nous fait ici défaut, mais les juges qui nous rendront justice vous jugeront aussi et vous diront : Ayez d'abord une civilisation, vous apprendrez ensuite aussi ce que veut et ce que peut la philosophie. »

CHAPITRE 3

La philosophie grecque semble commencer avec une idée extravagante : la thèse selon laquelle l'eau serait l'origine et la matrice de toutes choses. Est-il vraiment nécessaire de s'y arrêter et de la prendre au sérieux? Certes, et ce pour trois raisons : d'abord parce que cet énoncé traite en quelque manière de l'origine des choses; ensuite, deuxième raison, parce qu'il le fait sans image et sans fabulation; et enfin, troisièmement, parce qu'il contient, fût-ce à l'état de chrysalide, la pensée que tout est un. Suivant la première raison, Thalès fait encore partie de la communauté des esprits religieux et superstitieux; mais il échappe par la deuxième raison à cette société et se montre à nous sous son visage de penseur de la nature, et la troisième raison en fait le premier philosophe grec. S'il avait dit que la terre a son origine dans l'eau, nous n'aurions affaire qu'à une hypothèse scientifique, une hypothèse fautive, mais néanmoins difficilement réfutable. Mais il dépasse le cadre proprement scientifique. En exposant cette représentation moniste fondée sur l'hypothèse de l'eau, Thalès n'a pas seulement dépassé le niveau élémentaire des analyses physiques de son époque; il l'a bien au contraire franchi d'un bond. Les observations incohérentes, laborieuses et de type empirique que Thalès avait faites sur la provenance et les métamorphoses de l'eau, ou plus précisément de l'élément humide, n'auraient absolument pas permis ni même suggéré une généralisation si démesurée. Ce qui l'y a poussé ce fut un axiome métaphysique, dont l'origine est une intuition d'ordre mystique et que nous rencontrons dans tous les systèmes philosophiques, comme allant de pair avec les tentatives toujours renouvelées de l'exprimer mieux : c'est ce postulat que « tout est un ». Il est remarquable de voir quelle violence une telle croyance fait subir à l'ensemble de la réalité empirique. C'est précisément auprès de Thalès qu'on peut s'instruire sur la manière dont la philosophie a procédé en tous temps lorsqu'elle a voulu parvenir à son but qui l'attirait de son charme magique, et ce en dépit du dédale de l'expérience. Les bases dont elle part pour faire ses bonds en avant sont bien minces. L'espoir et le pressentiment lui donnent des ailes. La raison calculatrice halète péniblement derrière elle et cherche de meilleurs appuis pour atteindre également ce but séduisant auquel sa compagne, plus divine, est déjà parvenue. On croit voir deux voyageurs au bord d'un torrent sauvage qui roule des pierres avec lui : le premier saute d'un pied léger, utilisant les pierres en progressant de l'une à l'autre, bien qu'elles s'effondrent brusquement derrière lui; l'autre reste sur la rive, cherchant en vain une aide; il lui faut d'abord construire des fondations qui supporteront son pas lourd et prudent. Parfois cela n'est pas possible; aucun dieu ne l'aidera alors à franchir le torrent. Qu'est-ce donc qui porte si rapidement la philosophie à son but? Se distingue-t-elle peut-être de la pensée qui calcule et évalue seulement par son vol rapide qui franchit de grandes distances? Non, car ce qui rend son pas ailé, c'est une force étrange, illogique : l'imagination. Portée par elle, la philosophie progresse par bonds, de possibilité en possibilité qu'elle prend un moment pour des certitudes. Ici et là, elle saisit même au vol quelques certitudes; un pressentiment génial les lui indique et elle devine de loin qu'à tel endroit se trouvent des certitudes démontrables. Mais la force de l'imagination est particulièrement puissante quand il s'agit de saisir en un éclair et de mettre en lumière des analogies. La réflexion apporte par après ses

critères et ses stéréotypes, et cherche à substituer des équivalences aux analogies et des liens de causalité à ce qui a été perçu comme juxtaposé. Mais même si cela s'avérait absolument impossible, même dans le cas de Thalès, la pratique philosophique bien qu'indémontrable garde encore une valeur; même si tous les appuis se sont effondrés, quand la logique et la rigidité propres à ce qui est empirique ont voulu parvenir à ce postulat « tout est eau » même après la ruine de l'édifice scientifique, il subsiste pourtant toujours un résidu. Et ce résidu recèle précisément une force, agissante et en quelque sorte l'espoir d'une fécondité à venir. Je ne pense évidemment pas que ce postulat puisse encore contenir une manière de « vérité » sous une forme quelconque, qu'elle soit limitée, affaiblie ou qu'on la considère comme une allégorie; et même si l'on imagine un peintre, face à une cascade, qui verrait dans les figures bondissant sous ses yeux l'eau jouant en artiste, et figurant des corps humains ou d'animaux, des masques, des plantes, des rochers, des nymphes, des vieillards, de sorte que pour lui le postulat « tout est eau » serait confirmé. Alors que la valeur de la pensée de Thalès réside par contre précisément dans le fait que son optique n'était ni mythique ni allégorique, même après qu'on l'a reconnue pour indémontrable. Les Grecs, parmi lesquels Thalès est devenu subitement si digne d'attention, sont en ceci tout le contraire des esprits réalistes, qu'ils ne croyaient vraiment qu'à la réalité des hommes et des dieux, et qu'à leurs yeux, la nature tout entière n'était pour ainsi dire que déguisement, mascarade et métamorphose de ces hommes-dieux. L'homme était pour eux la vérité et le fond des choses, tout le reste n'était qu'apparence et jeu trompeur. C'est précisément pourquoi ce leur était une difficulté prodigieuse d'appréhender les concepts comme des concepts, et, à l'inverse de ce qui se passe chez les Modernes, pour qui même ce qui est le plus personnel est sublimé en abstractions, chez eux la réalité la plus abstraite se concrétisait sans cesse dans une personne. Or Thalès a dit que « ce n'est pas l'homme, mais l'eau qui est la réalité des choses » et il commence à croire à la nature pour autant cependant qu'il croit au moins à l'eau. En tant que mathématicien et astronome, il s'était fermé à tout ce qui est mystique ou allégorique. Et s'il n'a pu réussir à se dégriser jusqu'à en arriver à cette pure abstraction que « tout est un », s'il en est resté à une formulation d'ordre physique, il a cependant fait figure de rareté surprenante pour les Grecs de son temps. Peut-être les Orphiques, si singuliers, ont-ils possédé à un plus haut degré encore la capacité de saisir des abstractions et de penser de façon non imagée; mais ils ne sont parvenus à les exprimer que sous la forme allégorique. Même Phérécyde de Syros, contemporain de Thalès, et proche de nombre de ses conceptions en physique, les exprime en oscillant dans cette zone intermédiaire où le mythe s'unit à l'allégorie; de sorte qu'il se risque par exemple à comparer la terre à un chêne volant qui, les ailes déployées, plane dans l'air et que Zeus, après avoir vaincu Chronos, enveloppe d'un superbe habit d'apparat où de sa propre main sont brodés les continents, les mers et les fleuves. Au regard d'une semblable démarche philosophique dont les allégories sont obscures et qui est à peine transposable en images, Thalès apparaît comme un maître inventif qui, sans l'aide de fables fantaisistes, a commencé à sonder les profondeurs de la nature. S'il a, en l'occurrence, bien utilisé la science et employé des vérités démontrables pour les dépasser aussitôt, c'est précisément là un trait caractéristique de l'esprit philosophique. Le terme grec qui désigne le « sage » est lié

étymologiquement à sapio (je goûte), sapiens (le dégustateur), sisyphos, l'homme au goût le plus subtil. Une acuité dans l'activité de discernement et de connaissance, une grande capacité de distinction constituent donc, suivant la conscience populaire, l'art qui définit le philosophe. Il n'est pas habile, si l'on qualifie d'habile celui qui mène avantageusement ses propres affaires. Aristote dit à juste titre que « ce que savaient Thalès et Anaxagore nous le qualifierons d'extraordinaire, d'étonnant, de difficile, de divin, mais aussi d'inutile, car ils ne mettaient pas ce savoir au service du bien des hommes ». En choisissant et en distinguant ce qui est extraordinaire, étonnant, difficile, divin, la philosophie se définit par opposition à la science, de même qu'elle se définit par rapport à l'habileté en préférant l'inutile. La science se précipite sans faire de tels choix, sans une telle délicatesse, sur tout ce qui est connaissable, aveuglée par le désir de tout connaître à n'importe quel prix. La pensée philosophique est au contraire toujours sur les traces des choses les plus dignes d'être connues, des connaissances qui ont une grandeur et une importance. Mais le concept de grandeur est variable aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine esthétique. Ainsi la philosophie commence-t-elle par légiférer sur la grandeur, ce qui s'accompagne d'une désignation. En disant « ceci est grand », elle élève ainsi l'homme au-dessus de l'avidité aveugle et déchaînée de son instinct de connaissance. Elle maîtrise cet instinct grâce au concept de grandeur et surtout grâce au fait qu'elle considère la connaissance suprême, la connaissance de l'essence et du fond des choses, comme accessible et déjà atteinte. Quand Thalès dit que « tout est eau », l'homme tressaille et quitte la situation de chenille tâtonnante et rampante propre aux sciences particulières; il pressent la solution ultime des choses et dépasse par ce pressentiment la gaucherie vulgaire des niveaux inférieurs de la connaissance. Le philosophe cherche à faire résonner en lui toute l'harmonie de l'univers et à l'extérioriser en concepts. Alors qu'il est contemplatif comme le peintre, compatissant comme l'homme religieux, à l'affût de finalités et de causalités comme l'homme de science, tandis qu'il se sent s'étendre aux dimensions du macrocosme, il garde la présence d'esprit de se considérer de sang-froid comme un reflet de l'univers - présence d'esprit que possède l'homme de théâtre lorsqu'il s'incarne en d'autres corps, parle avec leur voix et cependant sait extérioriser cette métamorphose et l'exprimer en vers. Ce qu'est ici le vers pour le poète, c'est, pour le philosophe, la pensée dialectique. Il la saisit pour fixer son émerveillement, pour le pétrifier. Et de même que pour l'écrivain mots et vers ne sont qu'un balbutiement dans une langue étrangère pour exprimer ce qu'il a vécu et observé, de même l'expression de toute intuition philosophique profonde par la dialectique et la réflexion scientifique est en effet l'unique moyen de faire partager ce qui a été vu; mais c'est un moyen bien pauvre, et au fond il s'agit bien d'une transposition métaphorique, à laquelle on ne peut absolument pas se fier, dans une sphère et une langue différentes. Ainsi Thalès a vu l'unité de l'être, et quand il a voulu la communiquer, il a parlé de l'eau!

CHAPITRE 4

Alors que le type général du philosophe dont Thalès dessine le profil émerge à peine du brouillard, la figure de son grand successeur nous parle déjà bien plus clairement. Le premier philosophe à avoir écrit, chez les Anciens, Anaximandre de Milet, écrit comme écrira précisément le vrai philosophe tant que des impératifs extérieurs ne l'aurent pas privé de l'impartialité et de la simplicité. Ce qu'il écrit dans un style grandiose, est gravé dans la pierre, chaque phrase témoigne d'une nouvelle illumination et exprime les contemplations sublimes où il s'arrête. La pensée et son style sont des bornes majeures sur le chemin de cette sagesse suprême. Cette acuité lapidaire marque la phrase suivante d'Anaximandre : « D'où les choses prennent naissance, c'est aussi vers là quelles doivent toucher à leur fin, selon la nécessité; car elles doivent expier et être jugées pour leurs fautes, selon l'ordre du temps. » Parole énigmatique d'un authentique pessimiste, formule oraculaire gravée à l'aurore de la philosophie grecque, comment allons-nous t'interpréter? Le seul moraliste sérieux de notre siècle nous confie dans les Parerga une réflexion analogue : « Le critère qui convient pour juger tout homme, c'est qu'il est un être qui ne devrait pas exister, mais qui expie son existence par toutes sortes de souffrances et par la mort : que peut-on attendre d'un tel être? Ne sommes-nous pas tous en effet des pécheurs condamnés à mort? Nous expions notre naissance une première fois par notre vie et une deuxième fois par notre mort. » Celui qui déchiffre cette leçon sur le visage de notre destinée commune, et qui recollant d'emblée le vice fondamental et constitutif de toute vie humaine dans le fait qu'aucune existence ne supporte d'être placée sous un regard attentif et d'être examinée du plus près possible - bien que notre époque habituée à l'épidémie biographique semble avoir une autre opinion de la dignité humaine et en faire meilleur cas - celui donc qui, à l'instar de Schopenhauer, a entendu sur les « sommets de la pensée indienne » la parole sacrée exprimant la valeur morale de l'existence, celui-là aura bien du mal, à s'empêcher de forger une métaphore profondément anthropomorphique et de faire sortir cette sombre doctrine de son cadre limité à la vie humaine pour l'appliquer par transposition au caractère général de toute existence. Il est possible que ce ne soit pas logique, mais c'est en tout cas bien humain et de surcroît conforme au style de cet essor philosophique décrit plus haut de considérer désormais avec Anaximandre que tout devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. Tout ce qui a jamais connu un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid. Partout où l'on peut appréhender des qualités définies, nous pouvons prédire la disparition de ces qualités en nous appuyant sur une foule de preuves fournies par l'expérience. Jamais un être qui possède des qualités définies et en est constitué ne peut donc être l'origine et le principe des choses. L'être véritable, conclut Anaximandre, ne peut posséder aucune qualité définie, sinon il aurait été engendré et serait condamné à périr comme toutes les autres choses. Afin que le devenir ne cesse pas, l'être originel ne peut qu'être indéfini. L'immortalité et l'éternité de l'être originel ne résident pas dans le fait qu'il serait perpétuel et inépuisable, comme l'admettent communément les commentateurs d'Anaximandre, mais au contraire en ce qu'il est exempt des qualités

définies qui conduisent à la mort. C'est pourquoi même son nom ne le définit pas puisqu'il est l' « Indéfini ». L'être originel ainsi désigné est au-delà du devenir et c'est précisément pourquoi il en garantit l'éternité et le cours ininterrompu. Cette unité dernière au sein de cet « Indéfini », la matrice de toutes choses, ne peut à vrai dire être définie par l'homme que sur le mode négatif dans la mesure où aucun prédicat tiré du monde tangible du devenir ne peut lui être attribué. Voilà qui nous permettrait de le considérer comme l'équivalent de la « chose en soi » chez Kant. Toutefois celui qui sera capable de disputer avec d'autres sur la nature véritable de ce que serait cet élément premier, en se demandant s'il ne serait pas un élément intermédiaire entre l'air et l'eau ou peut-être entre l'air et le feu, n'aura absolument pas compris notre philosophe. Et c'est aussi justement ce qu'on doit dire de ceux qui se demandent sérieusement si Anaximandre n'a pas pensé son élément premier comme un mélange de tous les éléments existants. Nous devons au contraire porter notre attention à ce qui nous indique qu'Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique; autrement dit, notre attention doit s'orienter en fonction de cette phrase lapidaire que nous avons citée en premier lieu. S'il a vu au contraire dans la pluralité des choses qui ont été engendrées une somme d'iniquités qu'il faut expier, il aura été le premier Grec à saisir audacieusement le nœud du problème éthique le plus complexe. **Comment est-il possible que quelque chose disparaisse** qui a un droit à l'existence? D'où viennent ce devenir et cet accroissement incessants? D'où vient cette expression de crispation douloureuse que la nature porte sur son visage? D'où vient cette perpétuelle lamentation funèbre qui retentit dans tous les domaines de l'existence? Loin de ce monde où règnent l'iniquité et le reniement de l'unité originelle des choses, Anaximandre s'est réfugié dans une tour métaphysique d'où, penché sur le monde, il laisse alors errer son regard alentour pour enfin, après un silence méditatif, poser cette question à tous les êtres : « Quelle est la valeur de votre existence? Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là? Je constate que c'est par votre faute que vous vous attardez dans cette existence. Vous devez l'expier par votre mort. Regardez à quel point votre terre se flétrit; les mers se retirent et s'assèchent, un coquillage sur une montagne vous indique à quel point elles sont asséchées. Le feu détruit dès maintenant votre monde qui, pour finir, s'en ira en fumée. Mais c'est en se renouvelant sans cesse que ce monde de l'instabilité se reconstruira semblable au précédent. Qui serait capable de vous délivrer de la malédiction du devenir? » Un homme qui pose de tels problèmes et dont la pensée déjoue sans cesse en s'élevant les piègés de la réalité contingente pour prendre aussitôt son essor le plus haut au-delà des astres, n'a certainement pas adopté une forme de vie quelconque. Nous croyons volontiers à la tradition selon laquelle Anaximandre se promenait dans des vêtements particulièrement majestueux, et faisait preuve d'une fierté véritablement tragique dans ses comportements et ses habitudes. Il a vécu comme il a écrit. Sa manière de parler était aussi solennelle que sa manière de s'habiller. Il élevait la main et posait le pied comme si cette existence était une tragédie et qu'il fût né pour y tenir le rôle du héros. Il a été en toute chose le grand précurseur d'Empédocle. Ses concitoyens l'élirent pour diriger une colonie d'émigrants - peut-être se sont-ils réjouis de pouvoir du même coup l'honorer et s'en débarrasser. Sa pensée émigra également et fonda des colonies. A Ephèse et à Elée,

on ne s'est pas débarrassé de lui. Et si l'on ne pouvait pas se décider à rester auprès de lui, on savait néanmoins qu'il pouvait vous amener à l'endroit d'où l'on pouvait alors continuer sans son aide. Thalès témoigne du besoin de restreindre le règne de la multiplicité et de le réduire à un pur et simple déploiement ou à un déguisement de l'unique qualité existante : l'eau. Anaximandre, d'une enjambée, le dépasse. Il se demande d'abord comment cette pluralité est malgré tout possible puisqu'il n'y a qu'une éternelle unité. Et il déduit la réponse du caractère tout à fait contradictoire de cette pluralité qui se dévore et se nie elle-même. L'existence de cette dernière devient pour lui un phénomène moral. Elle n'est pas justifiée, mais elle trouve sans cesse son expiation dans la mort. Mais alors se pose à lui la question suivante : pourquoi tout ce qui a connu un devenir n'a-t-il pas en effet déjà disparu depuis longtemps puisqu'il s'est déjà passé toute une éternité? D'où provient le flux toujours renouvelé du devenir? Il ne saura échapper à cette question que par de nouvelles suppositions d'ordre mystique : le devenir éternel ne peut avoir son origine que dans un être éternel. Les conditions qui déterminent la chute de cet être dans un devenir au sein de l'iniquité sont toujours les mêmes; la constellation des choses est dès lors ainsi agencée qu'on ne peut prévoir aucune fin à cet exil de l'être individuel hors du sein de l'« Indéfini ». Anaximandre en est resté là; c'est-à-dire qu'il est resté dans les ténèbres profondes qui s'étendaient comme de gigantesques fantômes sur les sommets d'une telle conception du monde. Plus on a voulu cerner de près le problème de savoir comment en premier lieu le défini a jamais pu être engendré par l'indéfini en le trahissant, puis comment la temporalité est née de l'éternité, l'iniquité de la justice, et plus la nuit s'est obscurcie.

CHAPITRE 5

Héraclite d'Ephèse a surgi au sein de cette nuit mystique qui enveloppait le problème du devenir chez Anaximandre, et l'illumine d'un éclair divin. « Je contemple le devenir, s'écrie-t-il, et personne n'a scruté si attentivement ce ressac et ce rythme éternels des choses. Et qu'ai-je vu? Des processus réglés, des certitudes infaillibles, les voies toujours identiques de la justice, le jugement des Erinyes derrière chaque infraction aux lois, le monde entier comme le spectacle d'une justice souveraine et de forces naturelles présentes en tous lieux comme des démons dont elles disposent. Ce n'est pas le châtement de ce qui est devenu, mais la justification du devenir que j'ai observée. Quand le crime et le reniement se sont-ils manifestés sous des formes inviolables et dans les lois pieusement révérees? Où règne l'iniquité apparaissent alors l'arbitraire, le désordre, le dérèglement, la contradiction; mais ce monde on seules la loi et Diké, fille de Zeus, règnent, comment pourrait-il être la sphère de la culpabilité, de l'expiation, de la condamnation, et en quelque sorte un lieu de supplice pour tous les damnés? » Héraclite a tiré de cette intuition deux négations liées l'une à l'autre que seule la comparaison avec les thèses de son prédécesseur met en pleine lumière. Il a commencé par nier la dualité des deux mondes totalement différents qu'Anaximandre avait été contraint d'admettre. Il n'a plus fait la distinction entre un monde physique et un monde métaphysique, entre un domaine des qualités définies et un domaine de l'indétermination indéfinissable. Puis, après ce premier pas, il n'a pu se défendre d'une audace encore bien plus grande dans la négation : il a nié l'être en général. Car ce monde unique qu'il a conservé ce monde protégé par des lois éternelles et non écrites, animé par le flux et le reflux obéissants à la cadence d'un rythme d'airain - ne révèle en aucune manière une permanence, une indestructibilité, une digue barrant son cours. D'une voix plus forte qu'Anaximandre, Héraclite a dit : « Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable. Vous employez les noms des choses comme si elles avaient une durée fixe, mais même le fleuve, où pour la deuxième fois vous descendez, n'est plus le même que la première fois. » Héraclite est souverainement doué d'une capacité extraordinaire de représentation intuitive, tandis qu'il se montre froid, insensible et même haineux à l'égard de cet autre mode de représentation qui procède par concepts et combinaisons logiques, autrement dit à l'égard de la raison, et qu'il semble éprouver un certain plaisir à la contredire par une vérité qu'il doit à l'intuition. Et c'est ce qu'il fait dans des formules comme « toute chose, en tout temps, recèle en elle-même son contraire », avec tant d'insolence qu'Aristote l'accuse du crime suprême devant le tribunal de la raison, l'accuse d'avoir péché contre le principe de contradiction. Mais la représentation intuitive renferme deux choses différentes : le monde présent tout d'abord, coloré et changeant se précipite à notre rencontre à travers toutes nos expériences; ensuite les conditions de possibilité a priori de toute expérience du monde, le temps et l'espace. Car ces derniers peuvent être perçus indépendamment de toute expérience, quand bien même leur contenu serait indéterminé, et par l'intuition, comme de purs en soi, c'est-à-dire qu'on peut les appréhender immédiatement. Lorsque Héraclite considère alors sous

cet angle le temps détaché de toute expérience, il possède là le chiffre le plus riche d'enseignements qui donne la clef de tout ce qui ressortit en général au domaine de la représentation intuitive. La manière dont il a conçu le temps est aussi celle de Schopenhauer par exemple, dans la mesure où, répétant Héraclite, il dit à propos du temps que chacun de ses instants n'a lieu qu'en détruisant l'instant précédent, son père, pour être à son tour lui-même détruit tout aussi vite, et que le passé et l'avenir sont aussi peu de chose que n'importe quel rêve, qu'enfin le présent n'est que la frontière inconsistante et sans étendue qui les sépare. Mais Schopenhauer pense également qu'il en est du temps comme de l'espace, et de l'espace comme de tout ce qui est simultanément dans le temps et l'espace : tout cela n'a qu'une existence relative et qui n'a lieu qu'à travers et pour l'existence d'une autre chose qui a le même statut, c'est-à-dire une chose qui à son tour ne possède pas plus de consistance. C'est là une vérité tout à fait immédiate, accessible à l'intuition de tout le monde, ce qui précisément la rend très difficile à atteindre par la voie des concepts et de la raison. **Si l'on garde cette vérité présente** à l'esprit, il nous faut également aller plus loin et en tirer aussitôt la conséquence qu'en tire Héraclite : affirmer que l'essence de la réalité n'est tout entière qu'activité, et qu'il n'y a pour elle aucune autre modalité d'être, comme précisément Schopenhauer l'a exposé (dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, t. I, livre I, 4) : « C'est seulement parce qu'elle est active qu'elle remplit l'espace et le temps ; et c'est son action sur l'objet immédiat, matériel lui-même, qui engendre la perception sans laquelle il n'y a pas de matière; la connaissance de l'influence exercée par un objet, matériel quelconque sur un autre n'est possible que si ce dernier agit à son tour sur l'objet immédiat autrement qu'il ne faisait tout d'abord; à cela se réduit tout ce que nous pouvons savoir. Etre cause et effet, voilà donc l'essence même de la matière; son être consiste uniquement dans son activité. C'est donc avec une singulière précision qu'on désigne en allemand l'ensemble des choses matérielles par le mot *Wirklichkeit*, terme beaucoup plus expressif que celui de *Realität*. Ce sur quoi la matière agit c'est toujours encore de la matière; sa réalité et son essence consistent donc uniquement dans la modification produite régulièrement par une de ses parties sur une autre; mais c'est là une réalité toute relative; les rapports qui la constituent ne sont valables que dans les limites mêmes du monde matériel, absolument comme pour le temps et l'espace. » La représentation d'un devenir unique et éternel, de la totale inconsistance de tout le réel qui ne cesse d'agir, d'être en devenir et de n'être rien, comme l'enseigne Héraclite, est une représentation effroyable et stupéfiante. Elle est tout à fait analogue dans l'effet qu'elle produit à l'impression d'un homme qui, lors d'un tremblement de terre, perd confiance dans la terre ferme. C'est le fait d'une rigueur peu commune que de transformer cet effet en son contraire. Héraclite y est parvenu en observant le processus caractéristique de ce devenir et de ce déclin qu'il appréhende sous la forme de la polarité et comme la lutte d'une force divisée en deux activités qualitativement distinctes et opposées qui tendent à se rejoindre. Sans cesse une qualité se dédouble et se divise en deux contraires qui sans cesse tendent à se réunir. L'opinion commune croit certes reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de constant, alors qu'en réalité lumière et obscurité, amertume et douceur sont à chaque instant associées et reliées l'une à l'autre comme deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre prend

l'avantage. Pour Héraclite, le miel est à la fois amer et doux, et le monde est lui-même une coupe à mélange qui doit être constamment agitée. Tout devenir naît de la lutte des contraires. Les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement. C'est en fonction de ce combat que tout ce qui se produit advient, et c'est précisément ce combat qui révèle la justice éternelle. C'est une conception admirable, puisée à la source la plus pure de la civilisation grecque, et pour laquelle la lutte est le règne perpétuel d'une justice cohérente et sévère, fiée à des lois éternelles. Seul un Grec était en mesure d'inventer une telle conception pour en faire le fondement d'une cosmologie. C'est la bonne Eris d'Hésiode érigée en principe universel, c'est la conception de la joute propre à l'homme grec et à la cité grecque. Cette conception prend sa source dans les gymnases et les palestres, dans les joutes artistiques, dans les luttes des partis politiques et des cités, elle est portée au plus haut degré d'universalité, au point qu'elle est alors l'élément où se meut l'axe du monde. De même que tout homme grec lutte comme s'il était seul dans son bon droit, et comme si un critère d'arbitrage et de jugement indéfiniment certain déterminait à chaque instant de quel côté penche la victoire, de même les qualités luttent entre elles d'après des règles et des lois indestructibles, immanentes au combat. Les choses elles-mêmes à l'assurance et à la constance desquelles croit l'intelligence bornée de l'homme et de l'animal n'ont absolument aucune existence propre; elles ne sont que les éclairs et les étincelles qui jaillissent d'épées brandies, elles sont les lueurs de la victoire dans la lutte des qualités qui s'opposent. Cette lutte propre à tout devenir, cette alternance éternelle de la victoire, Schopenhauer à son tour les a décrites (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, t. I, livre 11, 27) : « La matière, dans sa permanence, doit perpétuellement changer de forme, attendu que les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques et organiques, suivant le fil conducteur de la nécessité et pressés d'apparaître, se la disputent obstinément pour manifester chacun son idée. On peut suivre cette lutte à travers toute la nature : que dis-je, elle n'existe que par là. » Les pages qui suivent donnent une des plus remarquables illustrations de ce combat, à ceci près qu'au fond l'accent de ces descriptions reste toujours différent de celui d'Héraclite dans la mesure où, pour Schopenhauer, le combat est une preuve du dédoublement de soi du vouloir-vivre, une manière de se dévorer soi-même de ce sombre et lourd instinct. C'est pour lui un phénomène tout à fait effrayant et qui n'est en rien une occasion de se réjouir. L'arène et l'enjeu de ce combat, c'est la matière que les forces naturelles, chacune de son côté, cherchent à s'arracher et ce sont aussi l'espace et le temps dont la synthèse opérée par la causalité constitue précisément la matière.

CHAPITRE 6

Tandis que l'imagination d'Héraclite prenait la mesure de l'univers en perpétuel mouvement et de la « réalité » avec le regard réjoui du spectateur qui assiste à la lutte d'innombrables couples à leur joute joyeuse sous la protection d'arbitres sévères, il fut saisi d'un pressentiment bien plus profond : il lui fut impossible désormais de considérer les couples en lutte séparément de leurs arbitres; les juges semblaient eux-mêmes combattre et les combattants arbitrer leur lutte. Mais plus encore; comme il n'appréhendait au fond qu'une unique justice au règne éternel, il est allé jusqu'à s'écrier : Le combat au sein du multiple est lui-même la seule justice! Et plus généralement : l'un est le multiple. Car que sont toutes ces qualités quant à leur essence? Sont-elles des divinités immortelles? Sont-elles des essences séparées agissant dès le début et sans fin pour elles-mêmes? Et si le monde que nous voyons ne connaît que devenir et déclin et ignore la permanence, ces qualités n'iront-elles pas sans aucun doute jusqu'à former un monde métaphysique d'un genre tout à fait différent, et non pas certes ce monde de l'unité qu'Anaximandre cherchait derrière la voile flottant de la pluralité, mais un monde de pluralités éternelles essentielles? Et pourtant, Héraclite ne s'est-il pas aventuré par quelque détour à découvrir à nouveau une articulation dualiste du monde, bien qu'il s'en défende violemment, avec d'un côté un Olympe d'innombrables divinités et démons immortels - c'est-à-dire une multitude de réalités - et de l'autre, un monde des hommes qui n'aperçoivent que le nuage de poussière du combat olympien et l'éclat des lances divines; autrement dit, qui ne voient qu'un devenir? Face aux qualités définies, Anaximandre avait précisément trouvé refuge au sein de l'« Indéfini » métaphysique. Dans la mesure où ces qualités connaissaient un devenir et une fin, il leur avait refusé l'existence véritable et infrangible. Mais ne semblerait-il pas dès lors que tout se passe nécessairement comme si le devenir n'était que la manifestation sensible d'un combat entre des qualités éternelles? Ne serait-ce pas là en revenir à la faiblesse constitutive de la connaissance humaine que de parler de devenir... Alors qu'il n'y a peut-être même aucun devenir dans l'essence des choses, mais seulement une juxtaposition de multiples réalités authentiques, sans devenir et indestructibles? Ce sont là des échappatoires et des voies trompeuses indignes d'Héraclite; il continue de crier : « L'un c'est le multiple! » Les multiples qualités perceptibles ne sont ni des essences ni des fantasmes de nos sens (cette première hypothèse sera plus tard celle d'Anaxagore et Parménide reprendra à son compte la seconde), elles ne sont ni un être immobile et seul souverain, ni une apparence fugitive qui nous traverse l'esprit. La troisième hypothèse, la seule que retienne, Héraclite, personne ne la devinera à l'aide d'un flair dialectique et en quelque sorte par un calcul; car ce qu'il a découvert là fait figure de rareté même dans le domaine de ce que la mystique a d'incroyable, et même parmi les métaphores cosmiques les plus inattendues. Le monde est le jeu de Zeus, ou, en termes de physique, le jeu du feu avec lui-même; c'est seulement dans ce sens que l'un est en même temps le multiple. Afin d'expliquer tout d'abord cette introduction du feu en tant que force constitutive du monde, je rappellerai de quelle manière Anaximandre avait poursuivi l'élaboration de la théorie de l'eau considérée comme origine des choses. En accordant pour l'essentiel sa confiance à Thalès, en

consolidant et en élargissant les observations qu'il avait faites à ce propos, Anaximandre n'était pourtant pas près d'être convaincu qu'il n'y eût avant l'eau et en quelque sorte derrière l'eau aucun autre degré de qualité; il lui semblait au contraire que l'humide se formait de lui-même à partir du froid et de la chaleur. La chaleur et le froid devaient donc être les stades préliminaires de l'eau et être des qualités encore plus originelles. Le devenir commence lorsqu'elles se séparent de l'être originel, de l'« Indéfini ». Héraclite, qui, en tant que physicien, se soumettait à l'autorité d'Anaximandre, interprète de son côté cette théorie de la chaleur pour en faire l'exhalaison, le souffle chaud, les vapeurs sèches, bref l'élément igné. Et il dira de ce feu ce qu'Anaximandre et Thalès avaient dit de l'eau : il parcourt sous d'innombrables formes changeantes les voies du devenir, mais d'abord sous les trois états principaux qui sont le chaud, l'humide et le solide. Car l'eau se transforme en partie en terre lorsqu'elle descend l'échelle des états, en partie en feu, lorsqu'elle remonte ces degrés; ou bien, selon l'expression d'Héraclite qui semble être plus exacte : de la mer ne s'élèvent que les vapeurs pures qui servent de nourriture au feu céleste des étoiles, de la terre seules les vapeurs sombres et nébuleuses dont se nourrit l'humide. Les vapeurs pures représentent l'état intermédiaire entre la mer et le feu, les vapeurs impures, la transition entre la terre et l'eau. Les deux voies de transformation du feu montent et descendent sans cesse, vont et viennent, parallèlement l'une à l'autre, du feu à l'eau, puis de l'eau à la terre, de la terre à nouveau à l'eau, de l'eau au feu. Tandis qu'Héraclite est un disciple d'Anaximandre pour les plus importantes de ces conceptions, par exemple pour l'idée que le feu est entretenu par les évaporations, ou l'idée que se séparant de l'eau proviennent en partie de la terre et en partie du feu, il est par contre indépendant et contredit son maître lorsqu'il exclut le froid du processus physique alors qu'Anaximandre en avait fait l'égal et l'élément correspondant de la chaleur pour faire surgir l'humide de ces deux éléments. Cette exclusion était en effet une nécessité aux yeux d'Héraclite, car si tout devait être feu, sa transformation sous quelque forme que ce soit ne donnerait rien qui soit son contraire absolu. Héraclite n'aura donc interprété ce qu'on appelle le froid que comme un degré de la chaleur et c'est sans difficulté qu'il a pu justifier cette interprétation. **Mais il y a beaucoup plus important** que cette déviation par rapport à la doctrine d'Anaximandre : il s'accorde en effet pour croire en effet à la répétition périodique d'une fin du monde et au surgissement toujours renouvelé d'un autre monde qui naîtrait de la combustion universelle après qu'elle a tout détruit. La période au cours de laquelle le monde se précipite au-devant de cette combustion universelle et de cette dissolution en feu pur, est définie par lui de façon tout à fait frappante comme un désir et un besoin; et l'état de complète combustion par le feu comme l'état de satiété. Il nous reste encore à savoir comment il a compris et défini le nouvel instinct de création du monde, cet instinct qui se réveille, cet épanchement sous les espèces de la pluralité. Le proverbe grec nous vient en aide en nous livrant cette pensée que « la satiété engendre le crime (l'hybris) ». En fait, on peut se demander un instant si Héraclite n'aurait pas fait dériver de l'hybris ce retour à la pluralité. Prenons cette idée au sérieux sous sa lumière, le visage d'Héraclite nous apparaît se transformer, le fier éclat de ses yeux se ternit, un sillon de douloureux renoncement et d'impuissance se creuse sur ses traits. Nous semblons comprendre pourquoi l'Antiquité tardive l'a

appelé le « philosophe larmoyant ». L'ensemble du processus universel ne fait-il pas désormais figure de châtement de l'hybris? La pluralité n'est-elle pas le résultat d'un crime? La transformation du pur en impur, une conséquence de l'iniquité? La culpabilité n'est-elle pas dès lors installée au cœur choses? Et le monde du devenir et des individus qui s'en trouve ainsi allégé n'est-il pas du même coup condamné à toujours en supporter de nouvelles conséquences?

CHAPITRE 7

Ce mot dangereux, l'hybris, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. C'est là qu'il peut témoigner de sa compréhension ou de sa méconnaissance de la doctrine du maître. Ce monde est-il le lieu de la culpabilité, de l'iniquité, de la contradiction, de la souffrance? Oui, s'écrie Héraclite, pour l'homme enfermé dans ses limites et qui voit les choses séparées les unes des autres, mais qui ne les voit pas dans leur ensemble, mais non pour le dieu qui voit le monde dans sa continuité. Pour lui, tout ce qui tend à se contredire converge en une harmonie, invisible en effet au regard de l'homme ordinaire, et cependant intelligible pour celui qui, comme Héraclite, s'apparente au dieu contemplatif. Pas une once d'iniquité ne subsiste sous son regard de feu, dans le monde qui s'étend autour de lui. Et même cette aporie cardinale, le processus par lequel le feu pur peut revêtir des formes si impures, il en triomphe grâce à une sublime analogie. Seul en ce monde, le jeu de l'artiste et de l'enfant connaît un devenir et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputation morale, au sein d'une innocence éternellement intacte. Ainsi, comme l'enfant et l'artiste, joue le feu éternellement vivant, ainsi construit-il et détruit-il, en toute innocence... et ce jeu, c'est l'Aïon jouant avec lui-même. Se transformant en terre et en eau, il amoncelle, comme un enfant des tas de sable au bord de la mer, il entasse et détruit. De temps à autre, il recommence une nouvelle fois son jeu. Un instant de satiété, puis le besoin s'empare à nouveau de lui, comme le besoin contraint l'artiste à créer. Ce n'est pas l'orgueil impie mais l'instinct de jeu sans cesse réveillé qui appelle à la vie des mondes nouveaux. L'enfant jette un instant son jouet, mais il le reprend bientôt obéissant à son caprice innocent. Mais dès qu'il bâtit, il assemble, emboîte et structure avec logique, selon des articulations internes. Une telle vision esthétique du monde ne peut être que le fait de l'homme qui a appris au contact de l'artiste et en voyant naître une œuvre d'art comment le combat de la pluralité peut néanmoins receler une loi et une justice, comment l'artiste est à la fois contemplatif et actif à l'égard de son œuvre, comment nécessité et jeu, conflit et harmonie doivent s'allier pour produire une œuvre d'art. Qui ira alors exiger qu'une telle philosophie nous donne en plus une morale et son indispensable impératif : « Tu dois! » Et qui ira jusqu'à faire à Héraclite le reproche de cette absence de morale! L'homme, jusque dans ses fibres les plus intimes, est tout entier nécessité et absolue « non-liberté si l'on entend par liberté l'exigence extravagante de pouvoir changer sa nature selon son caprice, comme un vêtement, prétention que toute philosophie digne de ce nom a jusqu'ici repoussée avec l'ironie requise. Si le nombre des hommes qui vivent conscients au sein du logos et en accord avec l'œil de l'artiste qui embrasse tout du regard, est si restreint, cela vient du fait que leurs âmes sont humides et que leurs yeux et leurs oreilles, mais surtout leur intellect sont de mauvais témoins, quand « la fange humide s'empare de leurs âmes ». Pourquoi en est-il ainsi, c'est ce qu'on ne se demande pas. Pas plus qu'on ne s'interroge sur le pourquoi de la transformation du feu en eau et en terre. Héraclite n'a d'ailleurs aucune raison d'être obligé de prouver (alors que Leibniz en avait une) que ce monde est de surcroît le meilleur possible; il lui suffit qu'il soit le beau jeu innocent de l'Aïon. Il considère même qu'en général l'homme est un être déraisonnable, ce qui ne contredit pas le fait que la loi et la raison toute-puissante

s'accomplissent dans tout son être. Il n'occupe même pas une position particulièrement privilégiée dans la nature dont la manifestation suprême est le feu, sous la forme d'un astre par exemple, et non pas l'homme borné. S'il participe en quelque manière du feu, grâce au soutien de la nécessité, il est alors un peu plus raisonnable. Tant qu'il se compose d'eau et de terre, sa raison est bien mal lotie. Du simple fait qu'il est homme, il n'est pas pour autant contraint de connaître le logos. Mais pourquoi y a-t-il de l'eau, pourquoi y a-t-il de la terre? Voilà pour Héraclite un problème beaucoup plus sérieux que de savoir pourquoi les hommes sont si bêtes et si mauvais. La même loi et la même justice immanentes se révèlent chez l'homme le meilleur comme chez l'homme le plus fou. Mais si l'on voulait poser à Héraclite la question suivante : Pourquoi le feu n'est-il pas toujours le feu, pourquoi est-il tantôt de l'eau et tantôt de la terre?, il se contenterait de répondre précisément : « C'est un jeu, ne le prenez pas au tragique et surtout ne le considérez pas d'un point de vue moral! » Héraclite se borne à décrire le monde existant et le considère avec cette satisfaction contemplative avec laquelle l'artiste considère son œuvre en devenir. Seuls ceux qui ont quelque raison de ne pas être satisfaits de la description qu'il fait de la nature humaine l'ont trouvé sombre, mélancolique, larmoyant, obscur, bilieux, pessimiste et en définitive détestable. Mais ces gens-là, avec toutes leurs antipathies, leurs sympathies, leur haine et leur amour, lui auraient été indifférents, et il leur aurait servi sans doute quelques sentences de ce genre : « Les chiens aboient après tous ceux qu'ils ne connaissent pas », ou : « L'âne préfère la paille à l'or ». Ce sont aussi ces mécontents qui très souvent se lamentent devant l'obscurité du style d'Héraclite. Et sans doute jamais un homme n'a écrit de façon plus claire, ni plus lumineuse. Style très laconique en effet; donc bien entendu obscur pour ceux qui lisent en courant. Mais on n'explique absolument pas pour quelle raison un philosophe devrait écrire à dessein dans un style abscons - ce qu'on a coutume de reprocher à Héraclite - et on ne sait pas s'il n'a aucune raison de cacher sa pensée ou s'il est assez cuistre pour dissimuler sous des mots le fait qu'il ne pense pas. Mais si l'on doit, comme le dit Schopenhauer, prévenir d'éventuels malentendus en étant clair, même dans les circonstances de la vie pratique et courante, comment pourrait-on alors s'exprimer de façon imprécise et même énigmatique quand il s'agit de l'objet de pensée le plus complexe, le plus abstrus et qu'il est à peine accessible, quand il s'agit des tâches propres à la philosophie? Mais pour ce qui est du laconisme, Jean-Paul nous donne à ce propos une bonne leçon : « Somme toute, il est juste que tout ce qui est grand - riche de sens pour un esprit rare - ne soit exprimé que sous une forme brève et (pour cette raison) obscure, afin que l'esprit vain préfère y voir un non-sens plutôt que de le transposer dans l'inanité de sa pensée. Car les esprits communs possèdent l'odieuse habileté de ne voir dans l'aphorisme le plus profond et le plus riche rien qui ne soit leur propre bon sens quotidien. D'ailleurs et malgré tout, Héraclite n'a pas échappé aux esprits vains »; les Stoïciens déjà l'ont interprété en l'affaiblissant et ont réduit sa conception esthétique fondamentale du jeu de l'univers à l'attention triviale qu'on porte aux opportunités offertes par le monde, et ce bien entendu au profit de l'homme. Tant et si bien que sa physique a donné le jour, chez ces esprits-là à un optimisme grossier et qui exige constamment de Pierre et Paul un plaudite amici.

CHAPITRE 8

Héraclite était orgueilleux; et lorsqu'il est question d'orgueil chez un philosophe, il s'agit d'un grand orgueil. L'activité du philosophe ne le signale jamais à l'attention d'un « public », à l'approbation des masses et au chœur enthousiaste de ses contemporains. Faire route en solitaire fait partie de la condition de philosophe. Son don est le plus rare, en un certain sens le moins naturel qui soit, c'est en cela qu'il exclut même les dons proches du sien et qu'il leur est hostile. Les murs de la solitude dont il se satisfait doivent être de diamant pour n'être pas détruits ni battus en brèche, car tout fait mouvement contre lui. Son voyage vers l'immortalité est plus pénible et plus contrarié que tout autre. Et pourtant nul ne peut prétendre à une foi plus assurée de parvenir à son but, sinon précisément le philosophe - parce qu'il ne sait absolument pas où séjourner si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques. En effet, le fait de ne pas prendre en considération le moment et l'instant présents appartient à l'essence du grand tempérament philosophique. Il possède la vérité, et la roue du temps a beau tourner, aller où bon lui semble, elle ne pourra jamais échapper à la vérité. Il importe de savoir que de tels hommes ont un jour existé. On ne parviendra jamais à imaginer l'orgueil d'Héraclite, par exemple comme une pure et simple possibilité. Il semble qu'en soi et par essence, toute aspiration à la connaissance soit éternellement insatisfaite et insatisfaisante. Aussi, personne ne pourrait croire, à moins d'en être instruit par l'histoire, à une si royale idée de soi, une si souveraine conviction d'être l'unique prétendant comblé de la vérité. De tels hommes vivent au sein de leur propre système solaire et c'est là qu'il faut aller les chercher. Un Pythagore, un Empédocle se traitaient eux-mêmes avec la même estime surhumaine et, bien plus, non sans une crainte presque religieuse. Mais le lien de la pitié, joint à la profonde croyance en une migration des âmes et en l'unité de tout ce qui vit, les a ramenés vers les autres hommes, vers leur salut et leur rédemption. Mais on ne peut rien deviner de ce qu'a été le sentiment de solitude qui pénétrait l'ermite éphésien du temple d'Artémis, si l'on ne se retrouve pas soi-même pétrifié d'effroi dans la montagne la plus désertique et la plus sauvage. Il n'émane jamais de lui le sentiment tout-puissant des élans de pitié, aucun désir d'aider, de guérir et de sauver. C'est un astre sans atmosphère. Son regard, qui ne flamboie que d'un feu intérieur, ne s'ouvre qu'en apparence, mort et glacé sur le monde. Tout autour, les vagues de la folie et du délire viennent battre directement les remparts de son orgueil : il s'en détourne avec dégoût, mais même les hommes au cœur sensible évitent un tel masque qui semble coulé dans l'airain. Un tel être peut sembler plus compréhensible dans un sanctuaire écarté, parmi les statues des dieux, entouré d'une architecture froide, tranquille et sublime. **Le personnage d'Héraclite était invraisemblable** comparé aux autres hommes et si on l'a bien vu porter attention au jeu d'enfants bruyants, aucun homme en tout cas n'a vu à cette occasion ce qu'il y a compris : le jeu du grand enfant-monde, Zeus. Il n'a pas eu besoin des hommes, même pas pour accroître ses connaissances. Tout ce qu'on pouvait éventuellement apprendre en questionnant les hommes et tout ce que les autres sages s'étaient efforcés d'obtenir de lui lui importait peu. Il parlait sans en faire grand cas de ces hommes qui interrogent, qui collectionnent, bref, de ces « historiens ». « C'est moi-même que j'ai cherché et que

j'ai tenté d'interpréter », disait-il de lui-même en employant le mot qui définit l'interprétation d'un oracle; comme s'il était le seul, lui et personne d'autre, à véritablement réaliser et accomplir le précepte delphique : « Connais-toi toi-même. » Mais ce qu'il a entendu dans cet oracle et ce qu'il en a déduit, il l'a considéré comme une sagesse immortelle, riche de sens pour l'éternité, une sagesse dont l'influence s'étendrait sans limite, à l'image des discours prophétiques de la Sibylle. Voilà qui doit suffire à l'humanité la plus lointaine pourvu qu'elle n'interprète que comme des sentences d'oracle ce qu'il « n'a ni exprimé, ni dissimulé », à l'instar du dieu de Delphes. Bien qu'il fasse justement connaître cette sagesse « sans sourire, sans fard et sans baume », mais qu'au contraire il l'exprime « la bouche écumante », elle doit atteindre les millénaires à venir. Car le monde a éternellement besoin de la vérité, il a donc éternellement besoin d'Héraclite bien que lui n'ait pas besoin du monde. Que lui importe sa gloire ? La gloire auprès « des mortels qui disparaissent sans cesse ! » s'écrie-t-il ironiquement. Sa gloire importe aux hommes, non pas à lui. L'immortalité de l'humanité a besoin de lui, mais lui n'a pas besoin de l'immortalité de l'homme Héraclite. Ce qu'il a vu, sa doctrine de la loi au sein du devenir et du jeu au sein de la nécessité doit être désormais présente à l'esprit pour l'éternité. C'est lui qui a levé le rideau sur ce spectacle grandiose.

CHAPITRE 9

Tandis que chaque parole d'Héraclite exprime l'orgueil et la majesté de la vérité, mais d'une vérité qu'il saisit par intuition sans l'escalader par l'échelle de corde de logique, alors qu'il la perçoit dans une extase sibylline plutôt que par l'observation, et qu'il la reconnaît au lieu de la déduire, son contemporain Parménide constitue son pendant et son contraire; il représente tout autant le type d'un prophète de la vérité, mais coulé pour ainsi dire dans un moule de glace et non de feu, répandant autour de lui une lumière froide et tranchante. Parménide a su saisir un moment l'abstraction la plus pure mais totalement exsangue et qu'aucune réalité ne vient troubler; et ce ne fut vraisemblablement qu'à un âge très avancé; ce moment - le moins grec de toute l'époque de la tragédie qui s'étend sur des siècles - et dont a procédé la doctrine de l'être devint la ligne de partage qui a divisé sa propre vie en deux périodes. Mais ce moment divise aussi la pensée présocratique en deux moitiés dont la première peut être appelée l'époque d'Anaximandre, et dont la seconde est précisément celle de Parménide. La première période, la plus ancienne dans la philosophie de Parménide, porte encore précisément l'empreinte d'Anaximandre; en réponse aux questions d'Anaximandre, elle a produit un système physico-philosophique achevé. Plus tard, quand il fut saisi de ce frisson glacial de l'abstraction et qu'il eut énoncé le plus simple des principes sur l'être et le non-être, son propre système figura aussi parmi les nombreuses doctrines antérieures qu'il ruinait. Mais il ne semble pas avoir perdu toute affection paternelle pour l'enfant vigoureux et bien bâti de sa jeunesse, et c'est pourquoi il osait dire : « Il est certain qu'il n'y a qu'une voie véritable, mais si jamais on voulait en suivre une autre, alors ma première conception est la seule qui soit juste par sa qualité et sa rigueur. » Se retranchant derrière cette formule, il a ménagé à son premier système de physique une place honorable et importante à l'intérieur même de son grand poème sur la nature, qui en définitive devait proclamer sa nouvelle doctrine comme le seul guide conduisant à la vérité. Cette attention paternelle, quand bien même elle introduirait une erreur, est un reste de sentiment humain chez un tempérament tout à fait pétrifié dans la raideur logique, et presque transformé en une machine à penser. Parménide qui a vraisemblablement fréquenté et connu Anaximandre, ce que je crois volontiers, et a pris appui non pas vraisemblablement mais évidemment sur sa doctrine, nourrissait à l'égard d'une séparation absolue entre un monde de l'être pur et un monde du pur devenir le même sentiment de méfiance qui avait envahi aussi Héraclite et l'avait conduit à nier l'être lui-même. Tous deux ont cherché à éviter l'opposition et la division du monde en deux ordres distincts. Le saut dans l'indéfini - l'indéfinissable - qui avait permis à Anaximandre d'échapper une fois pour toutes au règne du devenir et à ses qualités empiriquement données n'a pas été facile pour des esprits d'une tournure aussi indépendante que ceux d'Héraclite et de Parménide. Ils se sont efforcés d'aller d'abord aussi loin que possible et ils ont attendu pour sauter d'en être arrivés à l'endroit où le sol se dérobe sous le pied et où il faut sauter si l'on ne veut pas tomber. Tous deux se sont plusieurs fois remis à considérer précisément ce monde qu'Anaximandre avait condamné avec tant d'amertume, qu'il avait interprété comme le séjour du crime, et du même coup comme le lieu où l'iniquité du devenir s'expie. Dans son intuition du monde, Héraclite a découvert,

comme nous venons de l'apprendre, quelle ordonnance, quelle régularité, et quelle assurance merveilleuse se révèlent en tout devenir; il en a conclu que le devenir ne pouvait être en lui-même rien de criminel et d'injuste. La vision de Parménide fut toute différente; il a comparé les qualités et a cru découvrir qu'elles n'étaient pas toutes de même espèce, mais qu'il fallait les ranger en deux catégories. En comparant la lumière et l'obscurité par exemple, la seconde de ces qualités n'était visiblement que la négation de la première. Il a donc distingué des qualités positives et des qualités négatives, s'efforçant avec application de retrouver et de souligner cette opposition fondamentale dans l'ensemble du règne naturel. Il procédait en cela selon la méthode suivante : il prenait un groupe de contraires, par exemple léger et lourd, fin et épais, actif et passif, et les référait à cette opposition exemplaire de la lumière et de l'obscurité. Ce qui correspondait à la lumière était la qualité positive, ce qui correspondait à l'obscurité, la qualité négative. S'il prenait par exemple le lourd et le léger, le léger se rangeait alors du côté de la lumière, le lourd du côté de l'obscurité : il considérait aussi le lourd comme n'étant que la négation du léger, et le léger par contre comme une qualité positive. Cette méthode à elle seule implique une disposition opiniâtre à se fermer aux suggestions des sens et à raisonner selon l'abstraction logique. Le lourd ne semble-t-il pas pourtant s'imposer aux sens avec une réelle insistance comme une qualité positive? Cela n'a pas empêché Parménide de lui donner l'estampille d'une qualité négative. C'est ainsi qu'il a qualifié de simples négations la terre par opposition au feu, le froid par opposition au chaud, l'épais par opposition au fin, le féminin par opposition au masculin, le passif par opposition à l'actif, de telle sorte qu'à ses yeux notre monde empirique se divisait en deux sphères séparées, celle des qualités positives - de caractère clair, igné, chaud, léger, fin, actif et masculin - et celle des qualités négatives. Ces dernières ne font qu'exprimer en réalité le manque, l'absence des autres, les positives. C'est ainsi qu'il a décrit la sphère à laquelle manquent les qualités positives comme sombre, terrestre, froide, lourde, épaisse et, en général caractérisée par la passivité et la féminité. Au lieu des attributs « positif » et « négatif », il a employé les termes fixes d' « être » et de « non-être », et il en est arrivé ainsi à cette thèse, opposée à celle d'Anaximandre, que notre monde lui-même recelait une certaine part d'être, mais à la vérité aussi une certaine part de non-être. Il ne faut pas chercher l'être en dehors de notre monde et en quelque sorte au-delà de notre horizon; mais c'est sous nos yeux, et, partant, dans tout devenir qu'il y a une certaine part d'être et qu'elle est active. Mais il lui fallait encore répondre de façon plus précise à cette question : qu'est-ce que le devenir?... Et ce fut là le moment où il dut sauter pour ne pas tomber, bien que, sans doute, pour des tempéraments comme celui de Parménide, tout saut ait le sens d'une chute. C'est assez dire que nous arrivons ici dans le brouillard, dans la mystique des qualités occultes, et même en quelque sorte dans la mythologie. Parménide conçoit lui aussi, comme Héraclite, le devenir et la mobilité universels, mais il ne peut comprendre la disparition qu'en l'imputant nécessairement au non-être. Car comment l'être pourrait-il porter la responsabilité de la disparition! Mais la naissance elle aussi ne peut avoir lieu que si le non-être lui apporte son aide, car l'être est toujours là et ne pourrait absolument pas s'engendrer lui-même, ni expliquer aucune naissance. Donc, la naissance et la mort sont l'une et l'autre produites par des qualités négatives. Mais le fait que ce qui est en

train de naître possède un contenu et que ce qui meurt perde son contenu, présuppose que les qualités positives - c'est-à-dire précisément ce contenu - participant également à ces deux processus. Bref, il en résulte la thèse que « l'être aussi bien que le non-être sont nécessaires au devenir, et que c'est de leur action conjuguée que naît un devenir ». Mais comment le positif et le négatif entrent-ils en relation? Ne devraient-ils pas au contraire se fuir éternellement, dans la mesure où ils s'opposent, et rendre impossible par là tout devenir? Parménide fait ici appel à une qualité occulte, à un penchant mystique des contraires à se rapprocher et à s'attirer; et il symbolise cette opposition par le nom d'Aphrodite, ainsi que par la relation empirique évidente du masculin au féminin. C'est le pouvoir d'Aphrodite que d'accoupler les contraires, l'être au non-être. C'est le désir qui rapproche les éléments qui sont en lutte et se haïssent; il en résulte un devenir. Quand le désir est assouvi, la haine et la contradiction interne séparent à nouveau l'être et le non-être - et l'homme dit alors : « Une chose meurt... »

CHAPITRE X

Mais nul ne s'attaque impunément à d'aussi redoutables abstractions que l'« être » et le « non-être »; le sang se fige peu à peu quand on y accède. Un jour, Parménide eut une étrange intuition qui semblait déprécier toutes ses constructions antérieures, si bien qu'il eut envie de les jeter au rebut comme une bourse de vieille monnaie périmée. On admet d'ordinaire que ce fut aussi une influence extérieure et non la seule logique interne de concepts tels que l'« être » et le « non-être » qui a contribué à la découverte qu'il fit ce jour-là : la connaissance de la théologie du vieux rhapsode errant, de celui qui avait chanté la divinisation mystique de la nature, Xénophane de Colophon. Xénophane avait mené une vie extraordinaire de poète ambulant, et était devenu grâce à ses voyages un homme qui avait beaucoup appris et dont il y avait beaucoup à apprendre; il savait interroger et raconter. C'est pourquoi Héraclite le comptait parmi les polyhistoriens et en général parmi les esprits « historiens » au sens déjà cité. D'où et quand lui est venu cet élan mystique vers l'Un et l'éternel Immobile, c'est ce que personne ne pourra retrouver. Sans doute est-ce seulement la conception d'un vieillard, enfin sédentaire, qui, après l'agitation de sa vie vagabonde, après son incessante activité d'étude et de recherche, se représente l'être suprême et sublime à travers la vision d'une immobilité divine, à travers la permanence de toutes choses au sein d'une paix originelle et panthéiste. D'ailleurs, c'est, me semble-t-il, un pur hasard si précisément au même endroit, à Elée, ont vécu quelque temps côte à côte deux hommes dont chacun avait conçu une doctrine de l'unité. Ils n'ont pas formé d'école et n'avaient rien en commun que l'un eût pu apprendre de l'autre et enseigner par la suite. Car l'origine de cette conception de l'unité est chez l'un toute différente, voire l'opposé de ce qu'elle est chez l'autre. Et même si l'un a pu apprendre la doctrine de l'autre, il a dû, ne serait-ce que pour la connaître, la transposer d'abord dans sa propre langue. Mais si cette transposition a eu lieu, c'est précisément le caractère spécifique de l'une ou l'autre doctrine qui s'est de toute façon perdu. Tandis que Parménide est arrivé à l'unité de l'être grâce à la seule déduction logique, et qu'il croyait telle, en la tirant de la compréhension de l'être et du non être, Xénophane est un mystique et un croyant dont la conception mystique de l'unité appartient bien véritablement au VI^e siècle. Bien qu'il ne fût pas une personnalité aussi révolutionnaire que Pythagore, il fait preuve au cours de ses pérégrinations du même penchant et du même instinct qui l'ont poussé à rendre les hommes meilleurs, à les purifier et à les sauver. Il est le maître moral, mais il reste encore au niveau du rhapsode; à une époque plus tardive, il eût été un sophiste. Il n'a pas son pareil en Grèce pour désapprouver hardiment les mœurs et les opinions établies. Bien plus, il ne s'est nullement retiré comme Héraclite et Platon dans la solitude; il est même allé jusqu'à affronter le même public qu'il avait fustigé de sa colère et de son ironie, mais sans montrer l'esprit querelleur d'un Thersite, l'admiration enthousiaste pour Homère, la recherche passionnée des honneurs aux jeux du stade, l'adoration des pierres taillées en forme humaine. La liberté de l'individu atteint avec lui son degré suprême. Et dans cet abandon presque sans limite de toutes les conventions, il a plus de parenté avec Parménide que dans cette conception de l'ultime unité divine, qu'il a saisie une fois au sein d'un état visionnaire bien digne d'un tel siècle; unicité divine qui n'a guère en commun avec

l'être de Parménide que la forme et le nom, mais certainement pas l'origine. C'est par contre dans un état d'esprit opposé que Parménide a découvert la doctrine de l'être. A ce moment-là et dans cette disposition, il a mesuré l'effet conjoint des deux contraires qu'il avait posés, l'être et le non-être, les qualités positives et négatives, dont le désir et la haine qu'ils comportaient constituaient le monde et le devenir. Et brusquement, un soupçon l'arrêta et le remplit de méfiance à l'égard du concept de qualité négative et du non-être. Car une chose qui n'est pas peut-elle être une qualité? Ou, pour poser une question plus préjudicielle, une chose qui n'est pas peut-elle être? Or l'unique forme de la connaissance à laquelle nous accordons d'emblée une confiance absolue, et dont la négation équivaut au délire, est la tautologie $A = A$. Mais c'est justement cette connaissance tautologique qui lui crie impitoyablement : Ce qui n'est pas, n'est pas! Ce qui est, est! Soudain, il sentit peser sur son existence le poids d'une monstrueuse faute de logique. Il avait toujours admis mais sans y réfléchir qu'il y avait des qualités négatives et en général du non-être, donc, pour l'exprimer en une formule, que $A = \text{non } A$; or cela, seule une perversion totale de la pensée pourrait l'établir. Il est vrai, pensait-il, que l'immense majorité des hommes juge avec la même perversion : lui-même n'a fait que participer au crime universel contre la logique. Mais à l'instant même où il est convaincu de ce crime, il se trouve enveloppé de l'aura d'une découverte, il tient un principe, une clef du mystère du monde, à l'écart de toute la folie des hommes; il descend alors dans l'abîme des choses, guidé par la main redoutable et ferme de la vérité. tautologique sur l'être. Sur cette voie, il rencontre Héraclite - rencontre malheureuse! Lui pour qui tout dépendait de la plus stricte distinction entre l'être et le non-être, devait alors justement nourrir un sentiment profond de haine à l'égard du jeu héraclitéen des contraires. Une proposition comme « nous sommes et en même temps nous ne sommes pas, l'être et le non-être sont en même temps identiques et également non identiques », une proposition qui troublait à nouveau et rendait inextricable tout ce qu'il venait d'éclaircir et de débrouiller, avait le don de le mettre en rage. Fi des hommes, criait-il, qui semblent avoir deux têtes et pourtant ne savent rien! Tout chez eux est en flux, même leur pensée! Ils regardent les choses avec une morne stupéfaction, mais ils doivent sans doute être aussi sourds qu'aveugles pour mélanger ainsi les contraires. L'incompréhension de la foule, glorifiée par un jeu d'antinomies et vantée comme étant le sommet du savoir, était pour lui une douloureuse et inintelligible épreuve. Il se plongeait alors dans le bain froid de ces redoutables abstractions. Ce qui véritablement est, doit être dans un éternel présent; on ne peut en dire « cela a été », « cela sera ». L'être ne peut connaître le devenir, car d'où aurait surgi ce devenir? Du non-être? Mais le non-être n'est pas et ne peut rien produire. De l'être? Celui-ci ne saurait rien produire d'autre que lui-même. Il en est de même de la disparition. Elle est tout aussi impossible que le devenir, que toute altération, toute croissance, et tout déclin. Le principe fondamental est le suivant : tout ce dont on peut dire « cela a été », ou « cela sera », n'est pas; mais de ce qui est, on ne peut jamais dire « cela n'est pas ». L'être est indivisible, car où y aurait-il une autre puissance pour le diviser? Il est immobile, car dans quelle direction pourrait-il se mouvoir ? Il ne peut être ni infiniment grand, ni infiniment petit, car il est parfait; et une infinité qui serait donnée comme une perfection est une contradiction. Ainsi, il reste suspendu, limité, parfait, partout en équilibre, également

achevé en chacun de ses points comme une sphère, mais non pas au sein d'un espace, car autrement cet espace serait un second être. Il ne peut y avoir plusieurs être, car pour les séparer il faudrait qu'il y ait quelque chose qui ne soit pas de l'être, supposition qui se détruit elle-même. Il n'y a donc que l'éternelle unité. Mais lorsque ensuite Parménide tournait à nouveau son regard vers le monde du devenir dont il avait jadis cherché à concevoir l'existence à l'aide de si ingénieuses constructions, il reprochait à ses yeux ne serait-ce que de voir le devenir, et à ses oreilles d'en entendre la rumeur. « Ne vous fiez pas uniquement à la vue grossière, commandait-il alors, ni à l'ouïe abasourdie, ni à la langue, mais soumettez les choses à l'épreuve de la seule force de la pensée! » Ce faisant, il a opéré la première critique de l'appareil cognitif, critique extrêmement importante malgré ses grandes insuffisances et ses conséquences fatales. En effet, en séparant tout d'un coup brutalement les sens et la faculté de penser abstraitement, c'est-à-dire la raison, comme s'il s'agissait de deux facultés parfaitement distinctes, il a détruit l'intellect lui-même et poussé à cette division tout à fait erronée entre l'« âme » et le « corps » qui, principalement depuis Platon, pèse comme une malédiction sur la philosophie. Au verdict de Parménide, toutes les perceptions des sens ne produisent que des illusions, et la principale illusion quelles suscitent est précisément de faire croire que le non-être lui aussi existe, que le devenir lui aussi a un être. Toute la diversité et la bigarrure du monde connu par l'expérience, son changement qualitatif, l'ordre qui préside à sa croissance et à son déclin sont impitoyablement écartés comme pures apparences et fantasmes. Il n'y a rien à en apprendre, et toute la peine que l'on se donne pour saisir ce monde mensonger, totalement inexistant et pour ainsi dire pipé par les sens, se trouve gaspillée. Quiconque rend en général un tel verdict, comme le fait Parménide, cesse par là même d'être en particulier un penseur de la nature. L'intérêt qu'il prend aux phénomènes s'épuise, et, d'elle-même, une haine se développe contre cette sempiternelle tromperie des sens dont on ne peut se détacher. Il faut maintenant que la vérité réside exclusivement dans les généralités les plus pâles, les plus abstraites, dans les coquilles vides des mots les plus imprécis, comme dans un cocon tissé par une araignée; et aux cotés d'une telle « vérité », se tient à présent le philosophe aussi exsangue qu'une abstraction et tout empêtré dans la trame des formules. L'araignée cependant exige le sang de sa victime, mais le philosophe parménidien hait précisément le sang de sa victime, le sang de la réalité empirique qu'il a sacrifiée.

CHAPITRE 11

Et c'était un Grec dont l'apogée fut à peu près contemporaine des débuts de la révolution ionienne! Un Grec était alors capable de fuir la réalité débordante de richesse comme s'il ne s'agissait que d'une jonglerie mécanique avec les facultés de l'imagination, non pas comme Platon vers le domaine des Idées éternelles, vers l'atelier du démiurge, pour se repaître de la vision des archétypes immaculés et infrangibles des choses, mais vers la rigidité et le repos cadavérique du plus froid des concepts, celui qui n'explique, rien, l'être. Nous prendrons bien garde d'interpréter un événement aussi remarquable à partir de fausses analogies. Cette fuite n'était pas une évasion hors du monde au sens de la philosophie indienne; elle n'était pas dictée par la profonde croyance religieuse convaincue de la corruption, du caractère périssable et misérable de l'existence. Ce but ultime, le repos dans l'être, n'était pas recherché comme l'immersion mystique dans une unique représentation extatique et qui suffisait à tout; ce qui, pour l'homme du commun, est une énigme et un scandale. La pensée de Parménide ne porte nulle trace du parfum sombre et enivrant de la pensée indienne qui n'est peut-être pas tout à fait indiscernable chez Pythagore et chez Empédocle. Ce qui étonne dans cet événement, à cette époque, c'est bien plutôt l'absence de parfum, de couleur, d'âme, de forme, le manque total de sang, d'esprit religieux et de chaleur morale, c'est l'abstraction et le schématisme - chez un Grec! -, mais c'est avant tout la redoutable énergie de l'élan vers la certitude, dans une époque de pensée mythique, douée d'une imagination très vive. Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, telle est la prière de Parménide; et qu'il y ait sur la mer de l'incertitude ne serait-ce qu'une planche assez large pour m'y reposer! Gardez tout ce qui est devenir, exubérance, bigarrure, floraison, illusion, séduction, vie, gardez tout cela pour vous et donnez-moi seulement cette unique pauvre et vaine certitude! Parménide, dans sa philosophie, laisse prélude le thème de l'ontologie. L'expérience ne lui a fourni nulle part un être semblable à celui qu'il imaginait, mais du seul fait qu'il pouvait le penser, il a conclu qu'il devait exister. Cette conclusion repose sur le présupposé que nous possédons un instrument de connaissance qui pénètre l'essence des choses, et qui est indépendant de l'expérience. La substance de notre pensée n'est, selon Parménide, donnée en aucune façon dans l'intuition, mais provient d'une autre origine, d'un monde extra-sensible auquel nous avons, par la pensée, un accès direct. Or Aristote a démontré depuis lors contre toute conclusion de ce genre que l'existencia n'appartient en aucun cas à l'essentia, que l'existence ne fait partie en aucun cas de l'essence des choses. C'est précisément pourquoi il est tout à fait impossible de déduire du concept d' « être » dont l'essence n'est justement que l'être, une existence de l'être. La vérité logique de cette opposition de l' « être » et du « non-être » est parfaitement vide, si l'objet qui constitue son fondement et l'intuition à partir desquels cette opposition est dérivée par abstraction ne peuvent être donnés; sans la référence à l'intuition, elle n'est qu'un jeu de représentation qui ne permet en fait aucune connaissance. Car, comme nous l'apprend Kant, le critère purement logique de la vérité, à savoir l'accord d'une connaissance avec les lois générales et formelles de l'entendement et de la raison, est bien la condition sine qua non, donc la condition négative de toute vérité. Mais la logique ne peut aller plus loin, et, pour révéler l'erreur qui concerne non pas la forme

mais le contenu, elle ne dispose d'aucune pierre de touche. Mais dès qu'on cherche le contenu propre à la vérité logique de l'antithèse, « ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas » on ne découvre en fait pas la moindre réalité qui serait rigoureusement modelée sur cette antithèse. Je peux dire d'un arbre aussi bien qu'« il est » quand je le compare à toutes les autres choses, qu'« il devient » quand je le compare à lui-même, à un autre moment du temps, et enfin aussi qu'« il n'est pas », par exemple qu'« il n'est pas encore un arbre », si je m'en tiens seulement à l'arbrisseau. Les mots ne sont que des symboles des relations que les choses entretiennent les unes avec les autres, et avec nous; nulle part ils n'atteignent la vérité absolue : et même le mot « être » ne désigne que la relation la plus générale qui relie toutes choses, tout comme le mot « non-être ». Mais s'il est impossible de démontrer l'existence même des choses, la relation des choses entre elles, ce qu'on appelle l'« être » et le « non-être », ne nous fera pas elle non plus avancer d'un pas vers le territoire de la vérité. Nous ne pénétrerons jamais à l'aide de mots et de concepts derrière le mur des relations et pour ainsi dire dans quelque chimérique fond originel des choses. Même à travers les formes pures de la sensibilité et de l'entendement, à travers l'espace, le temps et la causalité, nous n'obtenons rien qui ressemblerait à une vérité éternelle. Il est absolument impossible au sujet de prétendre apercevoir et discerner quelque chose au-delà de lui-même, d'autant plus que la connaissance et l'être sont de toutes les sphères les plus contradictoires. Si Parménide, dans l'ignorante naïveté qui caractérisait à son époque la critique de la connaissance, osait croire qu'il parviendrait à un être en soi à partir du concept éternellement subjectif, ce serait aujourd'hui, après Kant, faire preuve d'une ignorance effrontée que de fixer comme tâche à la philosophie, comme on le fait ici et là - et surtout chez certains théologiens mal instruits qui veulent jouer au philosophe - de « saisir l'absolu par la conscience », ou même, suivant la formule de Hegel, de dire « L'absolu est déjà présent, sinon comment pourrait-on le rechercher? », ou bien encore selon la formule de Beneke « L'être doit nous être en quelque façon donné, nous être en quelque manière accessible sans quoi nous ne pourrions pas même posséder le concept de l'être. » Le concept de l'être! Comme si l'origine empirique la plus misérable n'apparaissait pas déjà dans l'étymologie du mot! Car enfin, esse ne signifie au fond que « respirer ». Quand l'homme se sert de ce mot pour désigner toutes les choses qui sont différentes de lui, il transpose alors par une métaphore, c'est-à-dire par quelque chose d'illogique, la conviction qu'il respire lui-même et qu'il vit, sur les choses qui sont différentes de lui, et conçoit leur existence comme le fait de respirer, par analogie avec lui-même. La signification originelle du mot s'efface alors bientôt, mais il en demeure quelque chose qui permet toujours à l'homme de se représenter l'existence d'autres choses par analogie avec sa propre existence, donc de façon anthropomorphique et en usant de toute manière d'une transposition illogique. Mais même pour l'homme, donc abstraction faite de cette transposition, l'énoncé « je respire, donc il y a un être » est tout à fait boiteux dans la mesure où l'on doit y faire la même objection qu'à la formule ambulo ergo sum ou ergo est.

CHAPITRE 12

L'autre concept d'une portée plus grande que celui de l'être et que Parménide a déjà découvert lui aussi, même s'il n'en fait pas un usage aussi brillant que son disciple Zénon, est le concept d'infini. Il ne peut rien exister d'infini, car si on admettait l'existence de l'infini, il en résulterait la conception tout à fait contradictoire d'une infinité achevée. Dans la mesure où notre réalité, notre monde effectif portent partout la marque de cette infinité achevée, le monde fait donc figure par essence de contradiction par rapport à la logique, et par là même par rapport au réel. Il est illusion, mensonge, fantasme. Zénon s'est surtout servi d'une méthode de démonstration indirecte; il a dit par exemple : « Il ne peut y avoir aucun mouvement d'un lieu à un autre, car s'il existait une telle translation, on aurait alors affaire à une infinité achevée, or c'est une impossibilité. » Achille ne peut rattraper à la course la tortue qui a une légère avance sur lui, car pour atteindre le point d'où elle est partie, il faudrait qu'il ait déjà parcouru d'innombrables sections d'espace divisé à l'infini, à savoir d'abord la moitié de la distance qui l'en sépare, puis le quart, le huitième, le seizième et ainsi de suite, à l'infini. S'il rattrape effectivement la tortue, il s'agit alors d'un phénomène illogique, par conséquent en aucun cas d'une vérité, d'une réalité, d'un être véritable, mais seulement d'une illusion. Il est en effet impossible d'épuiser jamais l'infini. Une autre illustration célèbre de cette doctrine est la flèche qui vole et cependant reste en repos. A chaque instant de son vol, elle occupe une position et elle est en repos dans cette position. La somme d'une infinité de positions de repos serait-elle donc identique au mouvement? Le repos infiniment répété serait-il alors le mouvement? L'infini est ici utilisé comme un acide contre la réalité; à son contact, elle se décompose. Mais si les concepts sont éternels, fixes et ont une existence - et pour Parménide, être et pensée reviennent au même -, si donc l'infini ne peut jamais être achevé, si le repos ne peut jamais devenir mouvement, alors la flèche n'a pas en réalité volé : elle n'a jamais quitté sa place, ni le repos, aucun moment du temps ne s'est écoulé. Ou autrement dit : il n'y a dans ce qu'on appelle réalité, mais qui n'est que prétendument telle, ni temps, ni mouvement, ni espace. Finalement la flèche elle-même est une illusion, car elle provient de la pluralité, de la fantasmagorie du non-un suscitées par nos sens. En admettant que la flèche ait un être, elle serait alors immobile, intemporelle, sans devenir, éternelle et figée - idée impensable! En admettant que le mouvement soit véritablement réel, il n'y aurait pas de repos, donc pas de position de la flèche, donc pas d'espace - idée impensable! En admettant que le temps soit réel, il ne pourrait être infiniment divisible; le temps dont la flèche aurait besoin devrait être composé d'un nombre limité de moments temporels dont chacun devrait être un atome - idée impensable! Toutes nos représentations conduisent à des contradictions dès lors que leur contenu empiriquement donné et puisé à ce monde de l'intuition est pris pour une vérité éternelle. S'il y a un mouvement absolu, il n'y a pas d'espace; s'il y a un espace absolu, il n'y a pas de mouvement; s'il y a un être absolu, il n'y a pas de pluralité. S'il y a une pluralité absolue, il n'y a pas d'unité. Il devrait pourtant paraître évident combien peu de tels concepts nous permettent d'atteindre le cœur des choses ou de débrouiller les nœuds de la réalité. Parménide et Zénon, pourtant, s'attachent fermement à la vérité et à la validité universelle des concepts, et

rejetent le monde de l'intuition comme l'opposé des concepts vrais et toujours valables, comme une objectivation de l'illogique et du contradictoire. Ils se fondent dans toutes leurs démonstrations sur la présupposition indémontrable, que dis-je, invraisemblable que nous possédons, avec cette faculté conceptuelle, le critère suprême et décisive quant à l'être et au non-être, c'est-à-dire quant à la réalité objective et à son contraire. Ces concepts n'ont pas besoin d'être vérifiés, ni rectifiés au contact de la réalité, alors qu'ils en sont effectivement dérivés, mais doivent au contraire mesurer et arbitrer la réalité, voire, en cas de contradiction avec la logique, condamner celle-là. Pour que ces fonctions d'arbitrage puissent leur être réservées, Parménide a été contraint d'attribuer aux concepts la même valeur ontologique qu'il avait accordée à l'être seul : la pensée et cette sphère de l'être, parfaite et sans devenir, ne devaient plus désormais être comprises comme deux modalités différentes de l'être, car il ne pouvait plus y avoir aucune dualité de l'être. Ainsi, l'idée audacieuse de poser l'identité de la pensée et de l'être était-elle devenue nécessaire. Nulle forme de l'intuition, nul symbole, nulle comparaison ne pouvaient ici venir en aide au philosophe. Cette idée échappait à toute représentation, mais elle était nécessaire; bien plus, Parménide a célébré l'absence de toute matérialisation possible de cette idée comme un triomphe suprême remporté sur le monde et les contraintes des sens. La pensée et cet être sphérique et plein, masse inerte et morte de part en part, de part en part fixe et figée, devaient se fondre en une unité, et devenir absolument identiques selon l'impératif de Parménide, à l'effroi de toute forme d'imagination. Cette identité peut bien contredire les sens! C'est justement ce qui garantit qu'elle ne leur soit pas empruntée.

CHAPITRE 13

Par ailleurs, on a pu également avancer contre Parménide quelques solides arguments ad hominem ou ex concessis qui sans doute ne permettraient pas de mettre en lumière la vérité elle-même, mais du moins la fausseté de cette séparation absolue en un monde des sens et un monde des concepts, ainsi que la fausseté de l'identité de l'être et de la pensée. Premier argument : si la pensée qui raisonne par concepts est réelle, il faut aussi que la pluralité et le mouvement aient une réalité, car la pensée rationnelle est mobile, et il s'agit bien d'un mouvement de concept à concept, donc à l'intérieur d'une pluralité de réalités : ce vis-à-vis de quoi il n'existe aucune échappatoire. Il est tout à fait impossible de définir la pensée comme une permanence figée, comme l'unité éternellement immobile et se pensant elle-même. Deuxième argument : s'il ne résulte des sens qu'illusion et tromperie, et qu'il n'existe en vérité que l'identité réelle de l'être et de la pensée, que sont alors les sens eux-mêmes? Or, de toute façon, ils ne sont encore une fois qu'apparence, puisqu'ils ne coïncident pas avec la pensée, et que leur produit, le monde sensible, ne coïncide pas avec l'être. Mais si les sens eux-mêmes sont apparence, aux yeux de qui sont-ils alors une apparence? Tout en étant irréels, comment sont-ils néanmoins en mesure de tromper? Or le non-être n'a pas même la possibilité de tromper. Ainsi la source de l'illusion et de l'apparence demeure une énigme, voire une contradiction. Nous appellerons ces arguments ad hominem les objections dictées par la mobilité de la raison et par l'origine de l'apparence. De la première résulterait la réalité du mouvement et de la pluralité; de la seconde, l'impossibilité de l'apparence dans sa définition parménidienne, en supposant que la thèse cardinale de Parménide sur l'être fût admise comme étant fondée. Mais cette thèse majeure ne fait qu'énoncer ceci : l'être seul a un être, le non-être n'est pas. Mais si le mouvement est un tel être, alors ce qui vaut pour l'être en général et dans tous les cas, vaut aussi pour le mouvement : il est sans devenir, il est éternel, indestructible, sans croissance, ni déclin. Mais si l'on nie l'apparence et qu'on l'exclut de ce monde en s'interrogeant sur son origine, la scène où se joue le prétendu devenir, le changement et notre existence multiforme, colorée, riche et sans repos, se trouve à l'abri de la condamnation de Parménide. Il est donc nécessaire de définir ce monde du changement et de l'altération comme une somme d'entités pareillement dotées d'un être véritable, et qui donc existeront de toute éternité. Même dans cette hypothèse, il est bien entendu absolument impossible de parler d'une altération au sens strict, d'un devenir. Mais dès lors, la pluralité, toutes les qualités et le mouvement au même titre, possèdent un être véritable. Et de tous les moments du monde, fussent-ils arbitrairement choisis et séparés par des millénaires, il faudrait pouvoir dire : toutes les entités véritables qui s'y trouvent y sont simultanément présentes dans leur ensemble et dans leur détail, inchangées, inentamées, sans croissance ni déclin. Un millénaire plus tard, le monde sera toujours le même et rien n'aura changé. Si malgré tout, le monde semble tout à fait différent d'un état à l'autre, ce n'est pas une illusion, ni une pure apparence, mais une conséquence du mouvement éternel. L'être véritable se meut tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, tantôt vers le haut tantôt vers le bas, il s'accorde ou s'oppose à lui-même, demeure auprès de soi, ou se parcourt lui-même.

CHAPITRE 14

Cette dernière conception nous a déjà fait progresser d'un pas sur le terrain de la doctrine d'Anaxagore. C'est lui qui soulève contre Parménide et dans toute leur force les deux objections concernant la mobilité de la pensée et l'origine de l'apparence. Mais de par sa thèse essentielle, Parménide a dominé Anaxagore comme il a dominé tous les philosophes et penseurs de la nature qui l'ont suivi. Tous nient la possibilité du devenir et de la disparition tels que se les représente le sens commun, et comme l'avaient admis Anaximandre et Héraclite avec plus de perspicacité, mais cependant d'une façon encore irréfléchie. Un tel surgissement mythique à partir du néant et un tel évanouissement dans le néant, une mutation du néant en quelque chose, une façon aussi capricieuse d'échanger, de dépouiller et de revêtir les qualités a passé dès lors pour absurde. Mais de la même façon, et pour les mêmes raisons on a considéré comme une absurdité la naissance de la pluralité à partir de l'unité, celle des diverses qualités à partir d'une unité primordiale, bref, la pensée déduisant le monde d'un élément originel à la manière de Thalès ou d'Héraclite. Désormais, au contraire, le vrai problème se trouvait posé : comment transposer dans le monde effectif la doctrine de l'être impérissable et sans devenir, sans avoir recours à la théorie de l'apparence et de l'illusion des sens. Mais si l'on refuse que le monde empirique soit une apparence, si les choses ne peuvent être dérivées du néant pas plus qu'elles ne peuvent être tirées d'un être unique, il faut qu'elles contiennent en elles-mêmes un être véritable. Leur matière et leur contenu doivent absolument être réels, et tout changement ne peut que se rapporter à la forme, c'est-à-dire à la position, à l'ordre, au groupement, au mélange et à la dissolution de ces entités éternelles qui existent simultanément. Il en va alors comme au jeu de dés : ce sont toujours les mêmes dés, mais qui, tombant tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, ont pour nous une signification différente. Toutes les théories plus anciennes s'étaient référées à un élément originel, matière et cause du devenir, que ce soit l'eau, l'air, le feu ou l'Indéfini d'Anaximandre. Anaxagore, au contraire, affirme que jamais le semblable ne peut sortir du dissemblable, et que le changement ne sera jamais explicable à partir de l'être unique. On aura beau s'imaginer cet élément, une fois posé, comme plus subtil ou plus dense, on ne parviendra jamais à expliquer par une telle augmentation ou réduction de la densité ce qu'on souhaitait expliquer : la pluralité des qualités. Mais si le monde est effectivement plein des qualités les plus diverses, celles-ci doivent alors, si elles ne relèvent pas de l'apparence, avoir un être. C'est-à-dire qu'il faut qu'elles soient éternelles, sans devenir, impérissables et dotées dans leur ensemble d'une existence perpétuelle. Or elles ne peuvent pas être une apparence puisque la question de l'origine de l'apparence demeure sans réponse ou plutôt se donne à elle-même la réponse : non ! Les penseurs les plus anciens avaient voulu simplifier le problème du devenir en posant une substance unique qui portait en son sein les virtualités de tout devenir. A présent, on affirme au contraire : il y a d'innombrables substances, mais elles ne se multiplient jamais, ni ne réduisent leur nombre, et jamais elles ne se renouvellent. Seul le mouvement les mélange en des combinaisons toujours nouvelles comme dans un jeu de dés. Mais Anaxagore a prouvé contre Parménide que le mouvement est une vérité et non une apparence, et

ce, à partir du caractère indubitablement successif de nos représentations dans la pensée. Du seul fait que nous pensons et avons des représentations, nous avons donc, de la façon la plus immédiate, l'intuition de la vérité du mouvement et de la succession. Ainsi l'être unique, immobile, figé et mort de Parménide se trouve de toute façon écarté : il y a une multiplicité d'êtres, aussi sûrement que ces multiples êtres (existences, substances) sont en mouvement. Le changement est mouvement, mais d'où vient le mouvement? Ce mouvement ne laisse-t-il pas absolument intact l'être véritable de ces multiples substances indépendantes et isolées, et ne leur est-il pas en son fond nécessairement étranger, conformément au concept le plus strict de l'être? Ou bien appartient-il malgré tout aux choses elles-mêmes? Nous nous trouvons en face d'un choix décisif : suivant le côté vers lequel nous nous tournerons, nous nous retrouverons sur terrain d'Anaxagore, d'Empédocle ou de Démocrite. Il faut poser ce problème crucial : s'il y a de nombreuses substances et quelles sont en mouvement, quel est le principe qui les meut? Se meuvent-elles réciproquement? Est-ce seulement la pesanteur qui les meut? Ou bien y a-t-il dans les choses elles-mêmes des forces magiques d'attraction et de répulsion? Ou bien le point de départ du mouvement se trouve-t-il en dehors de cette pluralité de substances réelles? Ou, pour poser la question plus rigoureusement, lorsque deux choses témoignent d'une succession, d'un changement réciproque de position, cela vient-il d'elles-mêmes? Et faut-il l'expliquer de façon mécanique ou par la magie? Ou bien si ce n'était pas le cas, y a-t-il un troisième terme qui les meut? C'est un problème délicat, car même en concédant qu'il y ait plusieurs substances, Parménide aurait toujours encore pu prouver contre Anaxagore l'impossibilité du mouvement. Il aurait pu dire en effet : prenez deux êtres existant de façon autonome, chacun doté d'un être tout à fait différent, autonome et absolu - et les substances d'Anaxagore sont de cette espèce - jamais ils ne pourront se heurter, ni se mouvoir, ni s'attirer; il n'y a entre eux aucune causalité, aucun pont, ils n'entrent pas en contact, ne se gênent pas, n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Le heurt serait tout aussi inexplicable que l'attraction magique : deux choses totalement étrangères ne peuvent exercer aucune influence l'une sur l'autre, ne peuvent donc ni se mouvoir, ni être mues. Parménide aurait même ajouté : la seule issue qui vous reste est d'attribuer le mouvement aux choses elles-mêmes; mais tout ce que vous connaissez et apercevez en fait de mouvement n'est qu'une illusion et non pas un mouvement véritable. Car le seul type de mouvement qui pourrait convenir à ces substances absolues et autonomes ne serait qu'un mouvement spécifique et interne, sans efficace. Or vous admettez justement le mouvement pour expliquer les effets de changement, le déplacement dans l'espace, l'altération, bref, les causalités et les relations des choses entre elles. Or ces effets ne seraient justement pas expliqués et resteraient aussi problématiques qu'avant. C'est pourquoi on ne voit absolument pas pour quelle raison il serait nécessaire d'admettre un mouvement puisqu'il ne produit nullement le résultat que vous attendez de lui. Le mouvement ne fait pas partie de l'essence des choses et leur est à jamais étranger. Pour se soustraire à de tels arguments, les adversaires de l'unité immobile des Eléates se laissèrent abuser par un préjugé dérivé de la sensibilité. Il semble irréfutable que tout être véritable soit un corps qui occupe et remplit l'espace, un fragment de matière, infime ou considérable, mais en tout cas étendu dans l'espace : si bien que deux ou plusieurs fragments

semblables ne peuvent se trouver dans un seul endroit. En adoptant cette hypothèse, Anaxagore, comme plus tard Démocrite, admettait qu'ils devaient se heurter, si leurs mouvements les faisaient se rencontrer, qu'ils se disputaient le même espace, et que cette lutte était précisément la cause de tout changement. En d'autres termes, il ne concevait pas ces substances totalement isolées, radicalement différentes et éternellement immuables, comme étant absolument différentes, mais comme possédant toutes cependant, outre une qualité spécifique, absolument particulière, un substrat tout à fait similaire, une parcelle de matière remplissant un espace. Dans leur participation à la matière, ces substances étaient toutes égales et c'est pourquoi elles pouvaient agir les unes sur les autres, c'est-à-dire se heurter. En général, tout changement ne dépendait en rien de la diversité de ces substances, mais de leur similitude en tant que matière. L'hypothèse d'Anaxagore repose ici sur une bévue en matière de logique, car l'être véritable doit être en soi absolument nécessaire et homogène; il ne peut donc rien présupposer qui soit sa cause, alors que toutes les substances d'Anaxagore dépendent au préalable d'un élément qui les conditionne, la matière, dont elles supposent l'existence. La substance « rouge », par exemple, n'était justement pas pour Anaxagore le « rouge en soi » seulement, mais en plus, secrètement, un fragment de matière dépourvu de qualité. C'est seulement grâce à cette matière que le « rouge en soi » pouvait agir sur d'autres substances, non pas au moyen du rouge mais de ce qui n'est ni rouge, ni coloré, ni en général défini par une qualité. Si le rouge était pris strictement comme rouge, comme la substance rouge elle-même, donc indépendamment de ce substrat, Anaxagore n'aurait certainement pas pu parler d'une action du rouge sur d'autres substances, ni ajouter que le « rouge en soi » propage par le choc le mouvement reçu du « charnel en soi ». Il serait alors clair qu'un tel être véritable ne pourrait jamais être mû.

CHAPITRE 15

Il faut tourner un moment nos regards vers les adversaires des Eléates, si l'on veut apprécier à leur juste valeur les avantages extraordinaires de l'hypothèse de Parménide. Quelles difficultés, que Parménide avait éludées, attendaient Anaxagore et tous ceux qui croyaient à la pluralité des substances, quand se posait la question : combien y a-t-il de substances? Anaxagore fit le saut, ferma les yeux et dit : « une infinité ». Ainsi, faisait-il du moins l'économie de la preuve incroyablement difficile à fournir, de l'existence d'un nombre défini de substances élémentaires. Comme celles-ci devaient exister en nombre infini sans s'accroître et sans changer depuis des éternités, il y avait dans cette hypothèse la contradiction d'une infinité close et qui devait être pensée comme achevée. Bref, la pluralité, le mouvement, l'infinité, chassés par la stupéfiante proposition parménidienne sur l'être unique, revenaient de leur exil et lançaient leurs traits sur les adversaires de Parménide, leur infligeant des blessures impossibles à guérir. Manifestement, ces adversaires n'avaient pas la conscience bien nette de la force redoutable de ces pensées de l'Eléate : « Il ne peut y avoir aucun temps, aucun mouvement, aucun espace, car toutes ces notions nous ne pouvons nous les représenter qu'infinies, c'est-à-dire d'abord infiniment grandes, et ensuite infiniment divisibles; or tout ce qui est infini n'a pas d'être, n'existe pas »; ce dont personne ne doute, si l'on prend au sens strict le mot être et si l'on tient pour impossible l'existence d'une chose contradictoire, par exemple celle d'une infinité écoulée. Mais si justement la réalité nous montre toute chose uniquement sous la forme de l'infinité achevée, il est évident qu'elle se contredit elle-même, qu'elle n'a donc pas de réalité vraie. Or si ces adversaires avaient voulu objecter : « Mais la succession est présente dans votre pensée elle-même; votre pensée pourrait donc elle aussi ne pas être réelle, et ne rien pouvoir démontrer non plus », Parménide aurait peut-être pu répondre de la même façon que Kant dans un cas analogue, face à un reproche semblable : « **Je peux dire il est vrai** que mes représentations se succèdent, mais cela signifie seulement que nous en sommes conscients comme d'une série temporelle, c'est-à-dire selon la forme du sens interne. C'est pourquoi le temps n'est pas une chose en soi, ni une condition objectivement attachée aux choses. » Il faudrait donc distinguer entre la pensée pure, qui serait intemporelle comme l'être de Parménide, et la conscience de cette pensée; la conscience traduirait déjà la pensée dans la forme de l'apparence, c'est-à-dire de la succession, de la pluralité et du mouvement. Il est vraisemblable que Parménide aurait usé de cette échappatoire. Au reste, il faudrait alors lui objecter ce que A. Spir dans *Pensée et Réalité* objecte à Kant : « Or il est clair, premièrement que je ne peux rien savoir d'une succession en soi, si je n'ai pas en même temps dans ma conscience l'enchaînement des éléments qui la composent. La représentation d'une succession n'a donc rien de successif en elle-même; elle est par conséquent tout à fait différente de la succession de nos représentations. Deuxièmement, l'hypothèse de Kant implique des absurdités si évidentes qu'on est étonné quelles soient passées inaperçues. Suivant cette hypothèse, César et Socrate ne sont pas réellement morts, ils sont encore aussi vivants qu'il y a deux mille ans et semblent seulement être morts par suite d'une disposition de mon " sens interne ". Les hommes de l'avenir vivent déjà maintenant et s'ils ne se

manifestent pas encore comme des vivants, c'est également à cause d'une disposition de mon " sens interne ". La question qui se pose ici avant tout est celle-ci : comment le commencement et la fin de la vie consciente elle-même accompagnée de tous ses sens externes et internes peuvent-ils exister seulement dans la conception du sens intime? Le fait est précisément qu'on ne peut absolument pas nier la réalité du changement. Jetez-le par la fenêtre, il rentrera par le trou de la serrure. On dira : " Il m'apparaît seulement que les états et les représentations changent. " Mais cette apparence elle-même est quelque chose d'objectivement donné et la succession a en elle une réalité objective indubitable; il y a là réellement une chose qui en suit une autre. Par ailleurs, il faut remarquer que toute la critique de la raison ne peut être fondée et légitime que si nos représentations elles-mêmes nous apparaissent telles qu'elles sont. Car si les représentations aussi nous apparaissaient différentes de ce qu'elles sont réellement, on ne pourrait alors énoncer aucune affirmation valable à leur sujet, et par conséquent on ne pourrait établir aucune théorie de la connaissance et aucune recherche " transcendantale " objectivement valides. Il est en tout cas hors de doute que nos représentations elles-mêmes nous apparaissent comme successives. Or, la considération de cette succession indubitable et de cette mobilité a poussé Anaxagore à formuler une hypothèse remarquable. Visiblement les représentations se mouvaient d'elles-mêmes et pourtant n'étaient pas mues, et il n'y existait aucune cause de leur mouvement qui leur fût extérieure. Il y a donc, dit-il, quelque chose qui porte en soi l'origine et le commencement du mouvement; mais il remarque en outre que cette faculté représentative ne se mouvait pas seulement elle-même, mais qu'elle animait également quelque chose de tout à fait différent, le corps. Il découvre donc, dans l'expérience la plus immédiate, une action des représentations sur la matière étendue qui se révèle comme la mise en mouvement de cette matière. Il a considéré cela comme un fait; ce ne fut qu'accessoirement qu'il se piqua d'expliquer ce fait. Il se tenait pour satisfait de posséder un schéma régulateur pour rendre compte du mouvement universel, qu'il considérait maintenant ou bien comme un ébranlement des vraies substances indépendantes par l'élément représentatif, le Nous, ou bien comme le mouvement causé par ce qui était déjà mû. Le fait que ce dernier type de mouvement, la transmission mécanique des mouvements et des chocs posait, suivant sa propre hypothèse de base, également un problème, lui a probablement échappé. L'aspect banal et quotidien de l'effet de choc fit certainement que sa perception de ce que cet effet comportait d'énigmatique fut éteinte. Au contraire, il sentait fort bien le caractère problématique, voire contradictoire d'une action de la représentation sur des substances existant en soi, et c'est pourquoi il a cherché aussi à ramener cette action à un phénomène mécanique de poussée et de choc qu'il tenait pour explicable. Le Nous était bien en tout cas une telle substance possédant un être en soi, et il le définit comme une matière extrêmement délicate et subtile, dotée d'une qualité spécifique, la pensée. Si l'on admettait une propriété de ce genre, l'action de cette matière sur une autre devait nécessairement être exactement du même ordre que celle qu'exerce une substance différente sur une troisième, c'est-à-dire une action mécanique qui meut par poussée et choc. Toujours est-il qu'il tenait maintenant une substance, qui se mouvait elle-même et mouvait autre chose, mais dont le mouvement ne provenait pas de l'extérieur et ne dépendait de nulle autre. Il semblait à cet égard

presque indifférent de savoir comment il fallait penser ce mouvement spontané : il devait être à peu près semblable au mouvement de va-et-vient spontané de fines petites boules de mercure. De toutes les questions qui concernent le mouvement, aucune n'est plus embarrassante que celle de son origine. En effet, si l'on peut expliquer tous les autres mouvements comme des conséquences et des effets, il faut cependant toujours expliquer le premier mouvement et son commencement; mais pour des mouvements mécaniques, le premier maillon de la chaîne ne peut en aucun cas consister en un mouvement mécanique, car cela signifierait recourir au concept contradictoire de cause de soi. En revanche, il ne convient pas non plus d'attribuer un mouvement particulier aux êtres éternels et nécessaires qui leur appartiennent pour ainsi dire dès l'origine comme un corrélat de leur existence. Car il est impossible de se représenter le mouvement sans une direction et une tendance, donc sans une relation et une fonction, mais une chose n'a plus d'existence autonome et nécessaire si elle se rapporte par nature nécessairement à une autre chose qui existe en dehors d'elle. Dans cette aporie, Anaxagore crut trouver aide et salut dans ce Nous qui se meut par lui-même et ne dépend de rien, et dont l'essence est précisément assez obscure et voilée pour dissimuler en outre que le fait de le postuler implique également en son principe cette même *causa sui* interdite. Pour la pensée empirique, il va même de soi que la représentation n'est pas une *causa sui*, mais une action du cerveau; bien plus, elle doit nécessairement admettre que c'est une étrange extravagance que de séparer l'« esprit » comme produit du cerveau de sa cause et, malgré cette séparation, de s'imaginer qu'il existe. C'est là ce qu'a fait Anaxagore, il a oublié le cerveau, son étonnante faculté esthétique, sa finesse et la complexité de ses circonvolutions et de ses processus. Il décréta l'existence de l'« esprit en soi ». Cet « esprit en soi » était doué d'un certain arbitraire; la seule de toutes les substances, il possédait un libre arbitre. Magnifique découverte ! Il pouvait commencer à n'importe quel moment à faire mouvoir les choses hors de lui ou au contraire ne s'occuper que de lui-même pendant d'immenses laps de temps. Bref, Anaxagore s'est permis d'admettre qu'il y a eu à une époque originelle un premier mouvement; c'était là le germe de tout ce qu'on nomme le devenir, c'est-à-dire de toute altération, donc de tout déplacement, de toute révolution des substances éternelles et de leurs particules. Même si l'esprit est lui-même éternel, il n'est cependant nullement contraint de s'épuiser de toute éternité à mouvoir en tous sens des fragments de matière, et dans tous les cas, il y a eu une époque et un état de ces fragments peu importe qu'ils aient été de courte ou de longue durée au cours desquels le Nous n'avait pas encore agi sur eux et où ils n'étaient pas encore mus. Cette époque correspond, chez Anaxagore, à celle du chaos.

CHAPITRE 16

Le chaos chez Anaxagore n'est pas une idée immédiatement transparente : pour la saisir, il faut avoir compris la conception que notre philosophe s'est faite de ce qu'on appelle le devenir. Car, avant tout mouvement, l'état des diverses substances élémentaires ne saurait nécessairement produire par lui-même un mélange absolu de toutes les « semences des choses », suivant l'expression d'Anaxagore, mélange qu'il imaginait comme une interpénétration de toutes choses jusque dans leurs plus petites parties, après que toutes ces substances élémentaires ont été pilées comme dans un mortier et dissoutes en atomes de poussière, de façon à pouvoir être agitées et mêlées dans ce chaos comme dans un creuset. On pourrait dire que cette conception du chaos n'a rien de nécessaire, il aurait suffi au contraire d'admettre un état arbitraire et fortuit de toutes ces substances et non leur division à l'infini. Il aurait suffi qu'elles fussent juxtaposées sans ordre. Le mélange n'était pas indispensable, encore moins un mélange aussi total. Comment Anaxagore est-il donc parvenu à cette conception complexe et difficile? Comme nous l'avons dit, par son interprétation du devenir empiriquement donné. Il a puisé d'abord dans son expérience un principe extrêmement surprenant au sujet du devenir et, de ce principe, est sortie comme sa conséquence nécessaire cette doctrine du chaos. Ce fut par l'observation des processus de la naissance dans la nature, et non en revenant à son premier système, qu'Anaxagore a adopté la doctrine suivant laquelle tout naît de tout: telle était la conviction de ce penseur de la nature, fondée sur une induction composite qui au fond était bien entendu radicalement insuffisante. Il donnait la démonstration suivante : si même le contraire peut naître du contraire, le noir du blanc, par exemple, alors tout est possible; or c'est ce qui arrive lorsque la neige blanche en fondant se change en eau noire. Il a expliqué la nutrition du corps par le fait qu'il devait y avoir dans les aliments des particules, invisibles à force de petitesse, de chair, de sang ou d'eau qui, dans la nutrition se séparaient et s'unissaient aux substances analogues du corps. Mais si tout peut naître de tout, le solide du liquide, le dur du mou, le noir du blanc, la chair du pain, c'est donc aussi que tout doit être contenu dans tout. Les noms des choses ne font alors qu'exprimer la prépondérance d'une substance sur les autres qui n'apparaissent qu'en masses inférieures, parfois imperceptibles. Dans l'or, c'est-à-dire dans ce qu'on désigne de par sa substance principale du nom d'or, il doit aussi se trouver de l'argent, de la neige, du pain et de la chair, mais en particules très fines; l'ensemble est nommé à partir de la substance dominante en fonction de l'or. **Mais comment est-il possible qu'une substance** prédomine et remplisse une chose avec plus de densité que n'en possèdent les autres? L'expérience montre que c'est seulement par le mouvement que cette prépondérance est produite peu à peu, que la prépondérance est le résultat d'un processus que nous appelons communément le devenir. Par contre, le fait que tout est dans tout n'est pas le résultat d'un processus mais au contraire la présupposition de tout devenir, de tout mouvement et, par là, précède tout devenir. En d'autres termes, le monde empirique nous enseigne que le semblable est continuellement ramené au semblable, par exemple dans la nutrition, et que donc originellement le semblable ne se trouvait pas réuni et confondu, mais séparé. Bien plutôt, dans les processus empiriques qui se déroulent sous nos yeux, le semblable est

constamment tiré du dissemblable et entraîné au-delà (par exemple, les parcelles de chair sortant du pain lors de la nutrition, etc.). Ainsi le mélange des différentes substances représente la forme primitive de la constitution des choses et il est antérieur dans le temps à tout devenir et à tout mouvement. Si donc tout ce qu'on appelle le devenir est une dissociation et présuppose un mélange, la question se pose alors de savoir quel degré ce mélange, cet amalgame devaient avoir atteint à l'origine. Bien que le processus soit un mouvement du semblable vers le semblable, le devenir durant déjà depuis un immense laps de temps, on reconnaît cependant à quel point même à présent sont contenus en toutes choses des restes et des grains de semence de toutes les autres, qui attendent d'être dissociées, et de quelle façon un état de prépondérance de l'une d'elles ne se produit qu'ici ou là. Le mélange originel doit avoir été complet, c'est-à-dire doit être allé jusqu'à l'infiniment petit, puisqu'il faut un temps infini pour le démêler. Dans ce phénomène, on s'en tient fermement à l'idée que tout ce qui possède un être véritable est divisible à l'infini, sans perdre jamais sa qualité spécifique. Suivant ces présupposés, Anaxagore se représente l'existence du monde à l'origine à peu près comme une masse poussiéreuse de parcelles infiniment petites mais pleines, dont chacune a sa simplicité propre et possède une qualité unique, de telle façon cependant que chaque qualité spécifique soit représentée dans une infinité de points particuliers. Aristote a appelé de tels points des homoïomères, en considérant que ce sont les parties homologues d'un tout homologue à ses parties. Mais on se tromperait lourdement si on assimilait cet amalgame originel de toutes ces parcelles, de ces « semences des choses », à l'élément primordial d'Anaximandre; car ce dernier, qui est nommé l' « Indéfini », est une masse entièrement uniforme et homogène, alors que le premier est un agrégat de matières. Sans doute on peut dire de cet agrégat de matières ce qu'on disait de l' « Indéfini » d'Anaximandre, comme le fait Aristote : il ne peut être ni blanc, ni gris ni noir, ni d'une quelconque couleur, il est sans goût ni odeur et, considéré comme une totalité, il ne peut avoir de détermination ni quantitative, ni qualitative. La similitude de l' « Indéfini » chez Anaximandre et du chaos originel chez Anaxagore ne va pas plus loin. Mais en dehors de cette ressemblance négative, il se distingue de façon positive en ce que le second est composé et que le premier est une unité. Avec son hypothèse du chaos, Anaxagore avait au moins sur Anaximandre l'avantage de n'avoir pas besoin de déduire la pluralité de l'unité, le devenir de l'être. Il lui fallait à vrai dire concéder une exception à son mélange total des semences : le Nous n'était pas à l'origine et n'est jamais, même en l'état actuel, mélangé à aucune chose. Car s'il était seulement mêlé à un être, il devrait alors suivant une infinité de divisions résider en toutes choses. Cette exception est extrêmement suspecte du point de vue logique, d'abord à cause de la nature matérielle précédemment exposée du Nous; elle a quelque chose de mythologique et semble arbitraire. Mais elle est pourtant suivant les prémisses d'Anaxagore d'une stricte nécessité. L'Esprit, d'ailleurs divisible à l'infini, comme tout autre élément, mais seulement par lui-même et non par d'autres éléments, se divisant quand il le faut et se rassemblant en masses tantôt grandes tantôt petites, conserve de toute éternité une masse et une qualité identiques. Et ce qui en cet instant est Esprit, chez les animaux, les plantes, les hommes et dans tout l'univers, l'était aussi sans accroissement ni diminution, quoique avec une autre répartition, il y a un millénaire.

Mais chaque fois qu'il a eu un rapport avec une autre substance, il ne lui a jamais été mêlé, mais s'en est emparé volontairement, l'a mue et l'a dirigée à son gré, bref l'a dominée. Lui qui est seul à posséder le mouvement, est seul également à posséder la domination dans le monde, et il la manifeste en communiquant le mouvement aux germes des substances. Mais dans quel sens les meut-il? Ou bien peut-on imaginer un mouvement sans direction et sans voie? L'Esprit est-il aussi arbitraire que cela dans ses impulsions, quand il les donne ou quand il ne les donne pas? Bref, est-ce que le hasard règne dans le domaine du mouvement, c'est-à-dire l'arbitraire le plus aveugle? Arrivés à ce terme, nous touchons au saint des saints des conceptions d'Anaxagore.

CHAPITRE 17

Que fallait-il faire de cette confusion chaotique qui règne dans l'état originel antérieur à tout mouvement pour que sorte d'elle, sans que s'y ajoutent des substances et des forces nouvelles, le monde tel qu'il existe avec le cours régulier des astres, les divisions réglées du temps en années et en jours, l'ordre et la beauté varies, bref, pour que le chaos devienne le cosmos? Cela ne pouvait être qu'une conséquence du mouvement, mais d'un mouvement déterminé et intelligemment dirigé. Ce mouvement lui-même est l'instrument du Nous, et son but serait l'extraction complète du Même, un but qui n'avait pas encore été atteint jusqu'ici puisque le désordre et le mélange originels étaient infinis. Ce but ne peut être visé qu'à travers un processus gigantesque, on ne peut pas subitement le faire surgir d'un coup de baguette magique. S'il est obtenu un jour, en un moment du temps infiniment éloigné, que tout ce qui est semblable soit rassemblé, et que désormais les substances primitives reposent indivises côte à côte dans un bel ordre, quand chaque particule aura retrouvé sa partie et ses pareilles, quand la grande paix succédera à la grande division et au grand éparpillement des substances, et qu'il n'y aura plus rien d'épars et de divisé, alors le Nous retournera à son mouvement spontané et n'ira plus lui-même errer de par le monde, divisé en masses tantôt plus, tantôt moins denses, sous forme d'esprit végétal ou animal, et n'ira plus s'installer dans d'autres matières. Entre-temps, sa tâche n'est pas encore achevée : mais le type de mouvement que le Nous a conçu pour l'accomplir se montre merveilleusement approprié à ses fins; car grâce à lui, à chaque instant sa tâche progresse vers son accomplissement. Il s'agit là en effet d'un mouvement de type circulaire continu et concentrique. Il a commencé en un point quelconque de l'amalgame chaotique, sous la forme d'une légère rotation. Ce mouvement circulaire parcourt en cercles toujours plus grands tout l'être existant, expulsant partout le semblable vers le semblable. Cette révolution en spirale rapproche d'abord tout ce qui est épais de l'épais, tout ce qui est subtil du subtil, et de même tout ce qui est obscur, clair, humide, sec, de son semblable. Mais au-dessus de ces catégories générales, il en existe encore deux qui sont plus englobantes, à savoir L'Ether, c'est-à-dire tout ce qui est chaud, léger et subtil, et L'Air, c'est-à-dire tout ce qui est obscur, froid, lourd et massif. La séparation des masses éthérées et des masses aériennes produit, et c'est là le premier effet de cette roue qui tourne en décrivant des cercles toujours plus grands quelque chose de semblable au tourbillon que chacun peut faire dans une eau stagnante les particules lourdes sont entraînées vers le centre et s'agglomèrent. Ainsi ce cyclone se forme-t-il en progressant à travers le chaos, vers l'extérieur en tirant sa forme des particules éthérées, subtiles et claires, et, vers l'intérieur, des particules nuageuses sombres et humides. Puis, dans la suite de ce processus, l'eau se sépare de cette masse aérienne qui s'amalgame au centre, puis la terre à son tour se sépare de l'eau, et, de la terre, sous l'effet d'un froid terrible, les roches. à leur tour quelques masses rocheuses viennent à être arrachées à la terre et sont projetées par la violence de la rotation dans la région de l'Ether lumineux et torride. Là, portées à incandescence au sein de cet élément igné et emportées dans le mouvement circulaire de l'Ether, elles rayonnent de lumière, et, devenues soleils et astres, elles réchauffent et éclairent la terre, sombre et froide en elle-même. Toute

cette conception est admirable de hardiesse et de facilité, et n'a rien de commun avec cette téléologie gauche et anthropomorphique qu'on a associée fréquemment au nom d'Anaxagore. Cette conception tire précisément sa grandeur et sa fierté de ce qu'elle déduit du cercle en mouvement la totalité du cosmos et du devenir, tandis que Parménide considérait l'être véritable comme une sphère immobile et morte. Aussitôt que ce cercle est mis en mouvement et que le Nous le fait tourner, tout ce qui est ordre, régularité et beauté dans le monde résulte naturellement de cette première impulsion. Quel tort ne fait-on pas à Anaxagore lorsqu'on lui reproche de faire preuve dans son système de cette sage abstention à l'égard de la téléologie, et qu'on parle avec mépris de son Nous comme d'un deus ex machina. Au contraire, pour avoir justement écarté les interventions miraculeuses d'ordre mythique et théiste, aussi bien que les motifs et les fins anthropomorphiques, Anaxagore aurait pu tenir un discours aussi fier que celui dont a usé Kant, dans son Histoire naturelle du ciel. N'est-ce pas une pensée sublime que de réduire complètement cette magnificence du cosmos et cette admirable ordonnance dans le cours des étoiles à un pur et simple mouvement mécanique et pour ainsi dire à une figure mathématique animée; donc d'écarter les intentions et les manipulations d'un dieu mécanicien, pour n'avoir recours qu'à un type de vibration qui, une fois déclenchée, se poursuit de façon nécessaire et déterminée, et atteint à des effets qui égalent le plus sage calcul de l'intelligence et la finalité la plus concertée, et qui ne sont pourtant rien de tel. « Je jouis du plaisir, dit Kant, de voir se créer sans l'aide de fictions arbitraires, sous l'impulsion des lois établies du mouvement, une totalité bien ordonnée qui ressemble tant à ce système du monde qui est le nôtre, que je ne puis m'empêcher de le tenir pour être celui-là même. Il me semble qu'on pourrait dire ici en un certain sens et sans présomption : donnez-moi de la matière et j'en tirerai l'édifice d'un monde ! »

CHAPITRE 18

En supposant même qu'on aille jusqu'à considérer ce mélange primitif comme le résultat d'une déduction correcte, il semble pourtant à première vue que quelque réflexion tirée de la mécanique vient se placer en travers de cette grande esquisse du système du monde. En effet, même si l'Esprit suscite en un point un mouvement circulaire, il est difficile de se représenter la manière dont il se poursuit, surtout s'il doit être infini et entraîner peu à peu tous les corps existants. On pourrait croire au premier abord que la pression du reste de la matière écraserait nécessairement ce petit mouvement circulaire à peine suscité. Pour que cela n'arrive pas, il faut supposer que le Nous moteur, pour sa part, entre en action soudainement et avec une force redoutable, et que son mouvement est si rapide qu'il nous faut l'appeler un tourbillon, le même tourbillon que Démocrite avait lui aussi imaginé. Et comme ce tourbillon doit avoir une force infinie pour ne pas être paralysé par le poids de la totalité du monde infini qui pèse sur lui, il sera infiniment rapide, car la force ne peut se révéler à l'origine que dans la rapidité. En revanche, plus les cercles concentriques s'élargissent, et plus ce mouvement se ralentit. Si le mouvement pouvait un jour atteindre l'extrémité du monde infiniment étendu, il faudrait alors que la rotation ait déjà une vitesse infiniment réduite. Inversement, si nous imaginons le mouvement infiniment grand, c'est-à-dire infiniment rapide, autrement dit à son tout premier déclenchement, il a donc fallu aussi que le cercle initial soit infiniment petit. Nous avons ainsi à l'origine un point tournant autour de lui-même, et dont le contenu matériel était infiniment réduit. Mais ce point n'expliquerait nullement la continuation du mouvement : on pourrait s'imaginer une quantité de points de la masse originelle tournoyant sur eux-mêmes et la masse tout entière demeurerait cependant immobile et indivise. Si au contraire, ce point matériel infiniment petit, saisi et lancé par le Nous, était poussé non pas à tourner sur lui-même, mais à décrire une circonférence qu'on pourrait élargir à volonté, cela suffirait déjà à heurter, à pousser plus loin, à lancer, à faire rebondir d'autres points matériels et ainsi à susciter peu à peu une agitation qui s'étendrait et gagnerait de part en part, et dont premier résultat serait nécessairement la séparation des masses aériennes d'avec les masses éthérées. Tout comme le déclenchement du mouvement est lui-même un acte arbitraire du Nous, le mode de ce déclenchement l'est aussi, dans la mesure où le premier mouvement décrit un cercle dont le rayon, de quelque longueur qu'il soit, est choisi comme plus étendu qu'un point.

CHAPITRE 19

Or on pourrait à vrai dire se demander ici par quelle inspiration subite le Nous s'est mis, à l'origine, à heurter un quelconque petit point matériel parmi un nombre immense de points et à le faire virevolter en une danse tourbillonnante, et pourquoi cette idée ne lui est pas venue, plus tôt. A quoi Anaxagore aurait répondu : il a le privilège de l'arbitraire, il peut commencer à un moment quelconque, il ne dépend que de lui-même, alors que tout le reste est déterminé de l'extérieur. Il n'est contraint de se soumettre à aucun devoir ni non plus à aucun but. S'il a déclenché un jour ce mouvement et s'est fixé un but, cela n'a été - la réponse est difficile, seul Héraclite pourrait la dire - qu'un jeu. Telle semble toujours avoir été la solution ou l'explication ultime que les Grecs avaient sur les lèvres. L'Esprit, pour Anaxagore, est un artiste, et précisément, le tout puissant génie de la mécanique et de l'architecture qui crée avec les moyens les plus simples les formes et les routes les plus grandioses et pour ainsi dire une architecture mobile, mais toujours à partir de cet arbitraire irrationnel qui appartient foncièrement à l'artiste. C'est comme si Anaxagore nous renvoyait à Phidias et, face au prodigieux chef-d'œuvre, le cosmos, comme face au Parthénon, nous rappelait ceci : le devenir n'est pas un phénomène moral, mais un phénomène artistique. Aristote raconte qu'Anaxagore à qui l'on demandait comment l'existence en général pouvait avoir une valeur à ses yeux, avait répondu : « Elle ne vaut que par la contemplation du ciel et de l'ordre général du cosmos. » Il traitait les questions de physique avec la même piété et la même crainte initiatique que nous éprouvons en face d'un temple antique; sa doctrine devint une sorte d'acte religieux pour libres esprits et il se protégeait, par *l'odi profanum vulgus et arceo*, en choisissant prudemment ses disciples parmi la plus noble et la plus haute société athénienne. Dans cette communauté fermée des anaxagoréens d'Athènes, la mythologie du peuple n'était plus admise que comme un langage symbolique; tous les mythes, tous les dieux, tous les héros n'avaient plus que la valeur de hiéroglyphes pour l'interprétation de la nature, et l'épopée d'Homère elle-même ne devait plus être que le chant canonique qui célébrait le règne du Nous, les luttes et les lois de la Physis. De temps à autre, un accent sorti de cette société d'esprits libres et sublimes parvenait jusqu'au peuple; et c'est surtout le grand Euripide, qui toujours audacieux et novateur, a osé exprimer à voix haute, par la bouche des masques tragiques, maintes pensées qui pénétraient comme des flèches dans l'esprit de la masse et dont elle ne se libérait que par des caricatures bouffonnes et des parodies grotesques. Mais le plus grand des anaxagoréens est Périclès, l'homme le plus puissant et le plus noble qui fût jamais; et c'est justement à propos de lui que Platon dépose le témoignage du fait que seule la philosophie d'Anaxagore avait donné à son génie son envergure sublime. Quand il s'adressait à son peuple en orateur public, dans la beauté inflexible et l'immobilité d'un Olympien de marbre, et que, serein, drapé dans son manteau sans en déranger les plis, sans qu'aucun trait de son visage ne bouge, sans sourire, d'une voix égale et forte, parlant donc non pas du tout en Démosthène mais précisément en Périclès, quand il déchaînait le tonnerre et les éclairs, montrant tour à tour l'anéantissement et le salut, il semblait l'abrégé du cosmos d'Anaxagore, l'image du Nous qui s'est construit la demeure la plus belle et la plus digne de lui, et pour ainsi dire

l'incarnation visible dans l'homme de la force de l'Esprit, cette force constructrice, motrice, sélective, ordonnatrice, qui embrasse un vaste horizon et qui garde l'indétermination propre à l'artiste. Anaxagore lui-même a dit que l'homme est l'être le plus raisonnable ou qu'il devrait abriter en soi le Nous à un plus haut degré de plénitude que les autres êtres, pour cette seule raison qu'il possédait un organe aussi admirable que la main. Il en a tiré la conclusion que le Nous, suivant le degré et la masse selon lesquels s'approprie un corps matériel, bâtit toujours à partir de cette matière des instruments correspondant à son degré quantitatif, donc les instruments les plus beaux et les mieux appropriés à leur fin, lorsqu'il apparaît lui-même dans sa plus grande plénitude. Et de même que l'acte du Nous le plus merveilleux et le plus opportun devait être ce mouvement circulaire originel, car l'Esprit était alors indivis et rassemblé sur lui-même, de même l'effet du discours de Périclès a dû souvent apparaître à Anaxagore qui l'écoutait comme le symbole de ce mouvement circulaire originel. Car, là aussi, il devinait d'emblée un tourbillon de pensées en action, doué d'une force terrible, mais bien ordonnées, qui s'emparait peu à peu en cercles concentriques des auditeurs les plus proches jusqu'aux plus éloignés, les entraînant irrésistiblement, et qui, lorsqu'il avait atteint sa fin, avait transformé le peuple tout entier en lui imposant un ordre et des distinctions. Chez les philosophes plus tardifs de l'Antiquité, la manière dont Anaxagore usait de sa conception du Nous pour expliquer l'univers provoquait l'étonnement et leur paraissait même à peine admissible; il leur semblait qu'il avait découvert un magnifique instrument, sans l'avoir bien compris. Et ils ont cherché à rattraper ce qui avait été négligé par l'inventeur. Ils n'ont donc pas compris ce que signifiait qu'Anaxagore eût renoncé, guidé par le plus pur esprit de la méthode scientifique, à poser la question de la finalité des choses (cause finale), en ne posant de toute façon et avant tout que la question de la causalité (cause efficiente). Anaxagore n'a fait appel au Nous que pour répondre à cette question spécifique : « Pour quelle raison y a-t-il du mouvement et d'où vient qu'il y ait des mouvements réguliers? » Or Platon lui reproche de n'avoir pas démontré comme il aurait dû le faire que chaque chose à sa manière et à sa place se trouve dans l'état le plus beau, le meilleur et le plus adapté à sa fin. Mais Anaxagore n'aurait pas eu l'audace de l'affirmer dans aucun cas particulier. Pour lui, ce monde effectif n'était pas même le plus parfait qu'on puisse imaginer, car il voyait toutes les choses naître de toutes les autres, et il avait découvert que la séparation des substances par le Nous n'était accomplie et achevée ni à l'extrémité de l'espace plein du monde, ni chez les êtres individuels. Son besoin de connaître s'est parfaitement satisfait d'avoir découvert un mouvement qui, par sa simple continuation, peut, à partir d'un chaos où règne une complète confusion, créer un ordre visible, et il s'est bien gardé de se poser la question de la cause du mouvement, ainsi que celle de la finalité rationnelle du mouvement. Si le Nous avait en effet à réaliser grâce au mouvement une fin dont la nécessité serait commandée par son essence, il ne serait plus réservé à son libre arbitre de faire commencer le mouvement à un moment quelconque. Dans la mesure où le Nous est éternel, il aurait dû également être déjà déterminé de toute éternité par cette fin et il n'y aurait pu alors y avoir aucun moment du temps où le mouvement n'aurait pas encore eu lieu, et, bien plus, la logique aurait interdit qu'on admette que le mouvement ait eu un point d'origine : et, par voie de

conséquence, la conception du chaos originel, fondement de toute l'interprétation anaxagoréenne du monde, aurait été à son tour insoutenable du point de vue logique. Pour échapper à de telles difficultés créées par la téléologie, Anaxagore a toujours été contraint de souligner et de défendre le point le plus fort de sa doctrine, à savoir que l'Esprit est arbitraire : tous ses actes, y compris le mouvement initial, sont des actes de la « libre volonté », tandis qu'en revanche tout le reste de l'univers, après l'instant primordial, s'édifie conformément au strict déterminisme et même au déterminisme mécanique. Or cette volonté absolument libre ne peut être conçue que comme dépourvue de but, à peu près comme le jeu de l'enfant ou l'instinct de jeu chez l'artiste. C'est une erreur que d'attribuer à Anaxagore la confusion que commettent habituellement les téléologues qui, pleins d'admiration devant l'extraordinaire adaptation aux fins, devant l'accord des parties avec le tout, spécialement dans le monde organique, présupposent que ce qui existe pour l'entendement a aussi été introduit par l'entendement et que ce qu'ils n'établissent qu'inspirés par le concept de finalité doit aussi avoir été produit par la nature au moyen d'une réflexion et de concepts téléologiques (Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre II, chap. XXVI, « De la téléologie »). Mais dans l'esprit d'Anaxagore, l'ordre et la finalité des choses ne sont au contraire que le résultat direct d'un mouvement mécanique aveugle; et ce n'est que pour pouvoir déclencher ce mouvement, pour sortir à un moment quelconque de l'immobilité du chaos où règne la mort, qu'Anaxagore s'est résolu à admettre le Nous doué d'arbitraire et ne dépendant que de lui-même. Il a précisément accordé une valeur à la propriété du Nous d'être arbitraire, donc de pouvoir agir de façon absolument indépendante, indéterminée, sans être gouverné ni par des causes, ni par des fins.

FIN DU LIVRE

