

B
20.5
UL
1942
6816
EXB

No. d'ordre: 64

LA GENERATION TEMPORELLE DE LA SAGESSE.

chez les Poètes-théologiens

et

les premiers Physiologues.

Thèse présentée à la Faculté de
Philosophie de l'Université Laval pour
l'obtention du doctorat en philosophie.

par le Frère Clément Lockquell

B.A., L.Ph.

Québec, juin 1942.



PROPOSITIONES

Privatio, quamvis distinguatur ratione a materia, tamen non est entitative idem cum materia.

Aeternitas realiter et positive importat durationem et non solam uniformitatem a duratione abstractam. Aeternitas non constituitur formaliter per negationem mensurae, licet includat negationem limitatae mensurae. Aeternitas realiter et positive includit perfectionem mensurae secundum uniformitatem durationis; neque ista perfectio mensurae requirit formaliter, quoad sui constitutionem vel complementum, aliquid rationis: licet illud supponat, aut consequatur.

Misericordia est prima radix cujuslibet operis Dei.

Etiam Definitio naturalis potest esse dialectica.

Virtus boni viri est idem quod virtus principis. Virtus boni viri non est idem quod virtus boni civis.

Car qui peut nier que la sagesse n'ait été connue anciennement, et déjà nommée de ce beau nom, par où l'on entend la connaissance des choses, soit divines, soit humaines; de leur origine, de leur nature? Voilà ce qui fit autrefois donner le nom de sages à ces sept Grecs si fameux. Plusieurs siècles auparavant, Rome n'étant pas encore, il avait été donné à Lycurgue, contemporain d'Homère, et plus anciennement encore à Ulysse, et à Nestor, dans les temps héroïques. D'ailleurs, quand on a dit qu'Atlas portait le ciel sur ses épaules, que Prométhée avait été attaché sur le Caucase, et que tant Céphée, que sa femme, son gendre et sa fille, brillaient au nombre des astres; quelle raison aurait pu donner cours à ces opinions, si la science divine de l'astronomie, qui avait fait admirer ces grands personnages, n'eût servi de prétexte à ceux qui ont imaginé ces fables? Par la même raison, sans doute, tous ceux qui se sont attachés depuis aux sciences contemplatives, ont été tenus pour Sages, et ont été nommés tels, jusques au temps de Pythagore, qui mit le premier en vogue le nom de philosophes. Héraclide de Pont, disciple de Platon, et très-habile homme lui-même, en raconte ainsi l'histoire. Un jour, dit-il, Léon, roi des Philiens, entendit Pythagore discourir sur certains points avec tant de savoir et d'éloquence, que ce prince, saisi d'admiration, lui demanda quel était donc l'art, dont il faisait profession? A quoi Pythagore répondit, qu'il n'en savait aucun; mais qu'il était philosophe. Et sur ce que le roi, surpris de la nouveauté de ce nom, le pria de lui dire, qui étaient donc les philosophes, et en quoi ils différaient des autres hommes; "Il en est, répondit Pythagore, de ce monde, "et du commerce de la vie, comme de ces grandes "assemblées, qui se tiennent parmi nous à l'occasion des jeux publics. On sait que dans le "concours de ceux qui s'y rendent, il y a des "gens qui n'y sont attirés que par l'envie de se

"distinguer dans les exercices du corps, et d'y
"mériter la couronne; d'autres, qui n'y sont con-
"duits que par l'espoir d'y faire quelque profit,
"en vendant ou en achetant des marchandises; d'au-
"tres encore, qui, pensant plus noblement, n'y
"vont chercher ni profits, ni applaudissements,
"mais songent uniquement à voir ce qui s'y passe,
"et à faire leurs réflexions sur ce qui s'y pré-
"sente à leurs yeux. On en peut dire autant de
"tous les hommes, qui, passant d'une autre vie en
"celle-ci, comme on passe d'une ville ou d'une
"assemblée dans une autre, y apportent tous des
"vues différentes. Car tandis que les uns cher-
"chent la gloire, et les autres les richesses, il
"y a une troisième espèce d'hommes, mais peu nom-
"breuse, qui, regardant tout le reste comme rien,
"s'appliquent principalement à la contemplation
"des choses naturelles. Ce sont ces derniers qui
"se disent philosophes, c'est-à-dire, amateurs de
"la sagesse. Et comme à l'égard des jeux, il
"n'est rien de si honnête que d'y assister sans
"aucune vue intéressée, de même en ce monde la
"profession la plus noble est celle d'une étude
"qui n'a d'autre but que de parvenir à la con-
"naissance de toutes choses."

Cicéron,
Tusculanes, liv.V, c.3.

INTRODUCTION

Les premiers philosophes ne pourraient être appelés sages s'ils n'avaient au moins balbutié au sujet des premiers principes. (a) La sagesse est radicale en ce qu'elle est nécessairement connaissance par des principes absolument premiers. Par premiers principes il faut entendre ce d'où procèdent toutes choses et en quoi elles sont d'une certaine manière pré-contenues. Quand même les principes que ces philosophes auraient posés comme premiers n'auraient été en fait ni absolument premiers, ni même les principes véritables dans un genre donné, il faut au moins qu'ils les aient entendus comme causes absolument premières et universelles. Il est tout naturel qu'ils aient commencé par choisir des principes dans l'ordre des choses les plus rapprochées de nous et plus proportionnées à notre intelligence. Sous ce rapport leur sagesse était en vérité plus humaine que divine. Mais il fallait nécessairement que cet ordre eût été confondu avec l'ordre absolument universel, et qu'ils eussent cru y atteindre les causes les plus universelles.

Il fallait, si l'on veut, que les présocratiques eussent commis cette erreur; il fallait qu'ils

5

fissent cette confusion, sans quoi ils n'eussent été que ce que nous appelons aujourd'hui des 'savants'. Ils avaient, du moins, la notion de premier principe, d'ordre et de cause universels, ils avaient la notion de sagesse. Le développement de cette philosophie n'est que la tentative de rejoindre ces principes et cet ordre dans leur détermination propre et concrète. C'est en ce sens que la philosophie grecque était depuis l'origine une recherche déjà sage de la sagesse. Elle était pour ainsi ^{dire} prédéterminée, attirée et mue par la sagesse véritable comme par sa cause finale, principe premier. Depuis le début, cette philosophie, cet amour s'est laissé contraindre par la sagesse: elle était amie de la sagesse.

On a coutume de considérer l'avènement de la philosophie grecque avec Thalès comme un miracle, voulant exprimer par là une discontinuité absolue entre la philosophie grecque et tout ce qui l'avait précédée. Si elle n'est pas présentée comme s'opposant irréligieusement aux poètes théologiens, elle aurait eu tout au moins une origine, sous tous les rapports, indépendante et tout à fait première. C'est l'avis de la plupart des historiens modernes de la philosophie et des sciences. R. K. Hack est une des exceptions, d'ailleurs très remarquable. (b)

Cette séparation de la philosophie d'avec la poésie

et la théogonie, semble avoir été inventée pour donner une origine historique très lointaine et surtout hellène à cette conception pseudo-scientifique de la science qui consisterait à montrer que les choses "ne sont que cela". Thalès aurait été le premier de cette génération en soutenant que toutes choses, malgré leur immense variété, ne sont au fond que de l'eau, (de l'eau de robinet, si l'on veut.) La grandeur d'une intelligence se mesurerait à sa capacité de tout ramener à rien. C'est en cela que consisterait le caractère admirable de la science. Il est vrai qu'une telle conception est compatible avec un certain culte du génie, et une certaine admiration de soi.

Nous nous sommes proposé dans cette dissertation de relever, chez les premiers penseurs que la tradition la plus ancienne a appelés des Sages, les points qui ont le plus trait à la sagesse et pour lesquels ils nous semblent avoir mérité cette appellation.

Nous nous proposons de montrer non seulement l'unité et la continuité des débuts de la philosophie même, mais aussi le rapport très profond de la poésie théologique à la philosophie qui en est pour ainsi dire la continuation sur un plan nouveau. C'est la thèse de M. Hack à laquelle nous souscrivons. Toutefois, cet auteur s'est placé d'emblée au point de vue théologique. Nous croyons que sa thèse sera mieux défendue en nous plaçant au

point de vue de la sagesse qui nous paraît être le principe même de la continuité. Nous n'entendons pas soutenir que la philosophie s'est substituée à la poésie tout court. La poésie est un genre irréductible et son mode de connaître atteint des aspects de la réalité auxquels la pure intelligence elle-même ne peut atteindre. Cela est déjà vrai du sens. Nous voulions dire seulement que dans cette poésie se manifestait une tendance, une pensée dont la philosophie sera l'état de liberté.

On peut dire que l'on soutient aujourd'hui de manière assez générale qu'Aristote nous a donné sur ses prédécesseurs une vue réfractée. L'on prétend que ce qu'il nous en rapporte a été choisi par lui en fonction de son "système", et cela dans le but de montrer comment il a définitivement trouvé les vérités que ses prédécesseurs avaient seulement balbutiées. Que d'autre part il est pour eux trop sévère, et qu'il sousestime leurs efforts très remarquables. Du reste, quand il reconnaît leurs mérites, il le ferait avec condescendance.

Il nous semble que pour mériter ces reproches, Aristote se serait rendu coupable d'un manque de conviction et de sincérité invraisemblable. Du reste, ces reproches lui sont adressés par des auteurs qui n'acceptent pas sa doctrine et qui ne l'admettraient

qu'éclectique. Il n'est pas étonnant qu'ils trouvent exagérée l'estime dans lequel il tient les vérités qu'il a découvertes ou démontrées.

Nous considérons la philosophie d'Aristote comme une cause finale pour tous les philosophes qui l'ont précédé. Nous n'entendons pas par là que sa philosophie est un substitut pur et simple des doctrines de ses prédécesseurs. Platon est l'exception notable. La sagesse platonicienne contient une méthode qui émerge dans le néoplatonisme et qui atteint une éclosion éminente dans le *De Divinis Nominibus* de l'Aréopagite.

Quant à la sévérité de sa critique, n'est-elle pas fondée, comme l'était la sévérité de tous ces prédécesseurs les uns pour les autres? Quand une opinion a été démontrée fausse, elle est désormais vraiment fausse. Qui osera dire encore que l'eau est premier principe de toutes choses? Qui pourra admettre que Dieu est un mélange d'être et de non-être? Il peut être abominable et stupide de soutenir aujourd'hui une opinion jadis plausible et même très sage.

"The rationality of these philosophers, écrit M. Hack, was qualified and limited by many failings, but above all by their intense conviction that each of them possessed an exclusive revelation of the ultimate truth and the ultimate reality. The philosophers will follow the logos (argument or reason), as Socrates said,

"whithersoever it leads them," and we shall see that it often leads them into strange places."(c) Nous ne voyons là qu'une très grande qualité. Nous y voyons un signe de leur parfaite subordination à la vérité, à la fin qu'ils poursuivaient. On ne conçoit pas le prodigieux développement de la philosophie grecque sans ces innovations radicales, sans cette promptitude à la contradiction. Il s'agit en effet de principes premiers absolument universels. Cette attitude n'est-elle donc pas une manifestation éclatante de leur foi indéracinable dans la sagesse?

Si les philosophes grecs se contredisent furieusement les uns les autres, ils sont unis dans le principe de toute philosophie véritable — la Sagesse. Vues à la lumière de ce principe, de cette fin, leurs contradictions mêmes constituent une unité d'ordre aussi admirable que profonde.

A cette sagesse terrible et sans compromis opposera-t-on cette génération de pseudo-philosophes de bonne et amicale entente qui s'unissent sous le signe de la stérilité molle?

*La platon. ne s'est pas fait
pour s'entendre, mais pour
promouvoir la vérité.*

PREMIERE PARTIE

LES POETES - THEOLOGIENS.

1. Homère

2. Hésiode

H O M E R E

H O M E R E

- - - - -

En quoi Homère aurait-il été comme un précurseur de la philosophie grecque? ~~X~~ Il ne semble pas que ce soit en tant que poète, car le sujet et le mode poétiques sont radicalement différents du sujet et du mode philosophiques. Le poète, en effet, produit des imitations délectables lesquelles ont raison de terme comme telles. "Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est." (1) Bien que l'imitation poétique soit nécessairement l'imitation de quelque original, d'une chose ou d'une action, l'imitation n'est pas comme telle ordonnée à la manifestation de l'original. Au contraire, dans la poésie pure, l'original a raison de moyen seulement. L'imitation doit être meilleure à contempler que l'original. Les hommes de la tragédie doivent être plus remarquables que nous, soit meilleurs, soit pires, et cela est l'oeuvre du poète. "Comme la tragédie est l'imitation d'hommes meilleurs que nous, il faut imiter les bons portraitistes; ceux-ci, en effet, pour rendre la forme particulière de l'original, peignent, tout en composant des portraits ressemblants, en plus beau. Ainsi aussi le poète, quand il imite des hommes violents ou lâches

ou qui ont n'importe quel autre défaut de ce genre dans leur caractère, doit tels quels en faire des hommes remarquables: tel est, par exemple, Achille dans Agathon et dans Homère." (2) Le monde de la poésie pure doit être meilleur que le monde concret et plus intelligible. "La poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie raconte plutôt l'universel, l'histoire le singulier. L'universel, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement; c'est à cette représentation que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages; le singulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé." (3) ¶ Se mouvant entre le singulier et l'universel proprement dit, la représentation poétique séduit la raison en tant qu'elle est imitation naturellement délectable. Nous disons que la poésie séduit la raison: c'est à cause de la délectation liée à l'objet avec lequel elle constitue un terme quasi un par soi. "Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur." (4) La poésie n'est pas illustrative de l'universel proprement dit, ni du singulier comme tel. Elle tire plutôt le singulier vers l'universel quant à ce qui, dans le singulier, échappe à l'universel. C'est cela qui est suréle-

vé dans une représentation quasi universelle. C'est pourquoi la poésie est manifestative de ce qui n'est atteint ni dans la connaissance du singulier, ni dans notre connaissance de l'universel: ce qu'elle exprime ne peut être atteint dans ce qui est toujours et nécessairement; sous ce rapport son sujet échappe à la science. Il ne peut pas non plus être atteint dans le singulier qu'il dépasse par une certaine universalité intermédiaire. (5)

La philosophie au contraire porte sur l'universel proprement dit, et doit nous dire le pourquoi nécessaire dans ses raisonnements; en tant qu'elle est science, elle porte sur ce qui est (au moins selon l'intelligence), parfaitement séparable du singulier; elle est tournée vers des natures et des pourquoi en soi universels. Son pourquoi contraint par lui-même l'intelligence qui adhère à l'objet, non parce qu'il est délectable d'y adhérer, mais parce qu'il est vrai. La délectation sera pour la vérité elle-même et uniquement. Quand la philosophie emploierait des similitudes, ce ne serait que par accident, soit dans la cogitation préscientifique où l'on chemine vers un objet, soit dans la cogitation pour dépasser en quelque sorte les limites de son sujet adéquat.

La connaissance poétique n'est pas une inchoation même extrinsèque de la connaissance philosophique.

Elle porte sur un autre ordre d'objets, où elle est définitive et où d'une certaine manière elle se suffit. Elle diffère par là radicalement de la dialectique qui par sa nature même est "via", qui est intrinsèquement ordonnée à la science. L'oeuvre d'Homère n'est pas une oeuvre inachevée. Elle diffère aussi de la rhétorique qui est entièrement ordonnée à la persuasion en vue de l'action.

Il semble bien que la perfection poétique de l'oeuvre d'Homère tant appréciée par Aristote qui ne l'a jugé^é qu'au point de vue strictement poétique, devrait rendre^{l'avis} la question que nous faisons à son sujet, oïseuse. "Homère fait ses personnages supérieurs à la réalité." (6) "Homère, parmi les nombreux mérites qui le rendent digne d'éloges, a en particulier celui-ci que, seul d'entre les poètes, il n'ignore pas quelle doit être son intervention personnelle dans le poème. En effet, personnellement le poète ne doit dire que très peu de choses, car ce n'est pas en cela qu'il est imitateur. Or les autres sont en scène eux-mêmes à travers tout le poème et ils imitent peu de choses et peu souvent, tandis qu'Homère, après un court préambule, met aussitôt en scène un homme ou une femme ou quelque autre personnage caractérisé, c'est-à-dire qu'aucun de ses personnages n'est sans caractère, que

tous en ont un." (7) "Homère, lui, en même temps qu'il excella dans le genre élevé (seul en effet il composa des œuvres qui non seulement sont belles mais encore constituent des imitations dramatiques...)" (8)

Or, il est une tradition qui remonte à Xénophane, à Héraclite et Platon, qui voit dans Homère un éducateur dangereux en matière religieuse et philosophique. Il serait d'autant plus dangereux que son art poétique est plus parfait."

"Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les hommes, sont opprobre et honte: vols, adultères et tromperies réciproques." (9) Héraclite n'est pas moins catégorique: "Homère devrait être banni des concours et être fouetté, et Archiloque pareillement." (10) Et Platon: "(Les grandes fables) sont celles des deux conteurs Hésiode et Homère, et des autres poètes; car ce sont eux qui ont composé ces fables mensongères qu'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes. — Quelles sont ces fables, demanda-t-il, et qu'y blâmes-tu? — Ce qu'il faut blâmer d'abord et avant tout, répondis-je, c'est-à-dire de vilains mensonges. — Que veux-tu dire? — Qu'on représente en ces fictions les dieux et les héros d'une manière erronée, comme lorsqu'un peintre fait des portraits qui n'ont aucune ressemblance aux objets qu'il prétendait représenter." (11)

Les dernières années nous ont d'ailleurs livré un certain nombre d'études de critique historique où Homère est représenté comme un réactionnaire contre la religion de son temps. Les dieux de sa poésie seraient des représentations dérisoires des dieux du culte. L'on verrait en lui l'avant-coureur de l'esprit scientifique qui prendrait pied au niveau des présocratiques.

D'autres rejoignent une tradition que suppose la première et qui voyait dans Homère un homme profondément religieux, un poète théologien, voulant avant tout instruire son peuple sur la divinité, et sur les bonnes moeurs.

Plus récemment R. K. Hack a rejoint la position d'Aristote pour juger Homère en tant que poète." Upon closer examination, it is possible to discern that these apparently contradictory theories rest upon a common basis. They assume both that Homer set out to tell the truth about the gods, and that poetry can be treated as though it were the work of a professional theologian." (12)

Cette position est-elle tout à fait incompatible avec la supposition des premières? Ne reste-t-il pas possible de se demander quelles étaient par exemple les idées religieuses que suppose Homère? C'est précisément ce qu'a fait Hack avec un succès marqué.

Mais il importe de bien voir que la question à laquel-

le on répond ainsi est d'un autre ordre.

Si Homère traitait formellement des dieux en tant que pur poète, les dieux devraient figurer dans sa poésie en tant qu'oeuvres poétiques, en tant qu'imitations créées par le poète, c'est-à-dire des imitations plus remarquables que les originaux, de même qu'Achille est un héros meilleur que le héros historique.

Or, le seul fait qu'il est question des dieux dans l'oeuvre poétique d'Homère n'implique pas que les dieux y soient traités de manière poétique. Ils peuvent rester formellement extérieurs au drame. L'intervention de la divinité pour le dénouement de la fable sera considérée par Aristote comme une faute contre l'art dramatique. "Les dénouements de fable doivent résulter de la fable même, et non d'une intervention divine comme c'est le cas dans Médée, et dans l'Illiade quand il est question de se rembarquer: au contraire on ne doit recourir à l'intervention divine que pour les événements situés en dehors du drame, pour des événements qui se sont passés avant, événements que l'homme ne peut savoir, ou pour des événements qui se sont passés après et ont besoin d'être prédits et annoncés; car nous reconnaissons aux dieux le don de tout voir." (13)

Toutefois, Aristote se place ici au point de vue

de la poésie pure dont nous parlions plus haut. Mais il reste l'hypothèse qu'Homère serait un poète théologien. Dans ce cas il aurait pour but de faire mieux connaître la divinité: l'imitation poétique serait alors ordonnée à une plus grande manifestation de l'original. La poésie religieuse ne s'achève pas dans la seule imitation, mais celle-ci a raison de pur moyen. Le poète n'y a point d'empire sur l'original, mais il y est au contraire, entièrement soumis. Dans cette hypothèse, il faudrait juger Homère avant tout d'après la perfection qu'il attribue à la divinité et à son action dans le monde, et d'après la perfection des similitudes employées dans la manifestation.

Il faut exclure cette hypothèse. L'oeuvre elle-même, quelle qu'eut été l'intention d'Homère, ne manifeste pas cette ordination. Aristote semble souscrire à l'opinion de Xénophane: "Peut-être n'est-ce ni en mieux que les poètes les (dieux) racontent, ni en vrai, mais comme le dit Xénophane, 'conformément à l'opinion générale'." (14) Quand même ils les raconteraient en mieux, cela encore pourrait n'être qu'accidentel au drame. Le poète pourrait fort bien rendre les dieux meilleurs qu'ils ne sont dans l'opinion commune, dans le seul but de faire des imitations plus grandioses par exemple, mais qui auraient d'autant plus raison de terme ultime.

Si Homère n'est pas poète théologien, il reste

qu'il pourra être pour nous la source principale pour connaître les croyances religieuses de son époque. Bien que cette source ne soit pas la meilleure en soi, elle est la meilleure pour nous. La poésie d'Homère se meut dans l'univers tout entier. Elle a une certaine compréhension universelle par les choses qu'elle suppose. Bien qu'elle ne soit pas un exhaussement poétique de l'univers tout entier, les sujets qui y sont traités formellement n'en sont pas moins liés à l'universalité des choses.

La poésie d'Homère présuppose toute une théologie, que ce soit celle d'Homère, ou celle de l'opinion commune. Nous l'appellerons désormais théologie homérique. Or, quelle est cette théologie? C'est ce que Hack a mis à jour dans son chapitre consacré à ce sujet. Il ne prétend pas avoir montré ce qu'est très exactement la théologie qu'Homère suppose. Nous ne pouvons l'atteindre qu'à travers une oeuvre poétique qui la présuppose.

On pourrait même parler d'un certain cercle vicieux où fatalement nous nous engageons à vouloir déterminer cette théologie. L'intelligence de la poésie homérique dépend de la connaissance des croyances qu'Homère lui-même présuppose. Or, pour une large part, nous ne pouvons reconstituer ces croyances qu'au moyen d'une oeuvre qui les présuppose.

Néanmoins, Hack nous a montré d'une manière très

*le cercle vicieux
qui n'a pas pour fin
de se le représenter.*

suffisante que la poésie homérique suppose une conception de la divinité très supérieure à celle que la critique moderne avait permise.

Homère suppose l'univers régi par une puissance divine. La puissance est l'attribut de la divinité. Tantôt cette puissance appartient aux dieux pris comme collectivité, tantôt elle est appropriée à une divinité souveraine; cette divinité est parfois nommée, c'est alors soit Moira (Destin), soit Ouranos (Ciel), soit Zeus; Okéanos est la source de tous les êtres. Il est à remarquer que le mot Theos signifie souvent l'action de quelque puissance divine anonyme et pour ainsi dire impersonnelle. Ce n'est que plus tard que sera employé le vocatif de Theos.

Plus on s'élève dans la hiérarchie des dieux, moins ils deviennent personnels au sens anthropomorphique. Les dieux inférieurs s'avouent inférieurs en tant qu'ils sont anthropomorphiques. Les puissances naturelles personnifiées leur sont supérieures. Ce sont les dieux souverains qui sont les plus difficiles à distinguer les uns des autres. C'est surtout à leur sujet qu'on peut se demander s'ils sont vraiment plusieurs.

"Homer, dit M. Hack, is regularly treated as a convinced even though occasionally irreverent believer in personal polytheism. And so he is. But it is of

the utmost importance, to the understanding of Homer, to note that this description of his religious beliefs is far from being exhaustive or even roughly adequate, and that his religious world overflows the boundaries of personal polytheism. It would be equally true, although the phrase may sound like a contradiction in terms, to assert that Homer believes in impersonal theism." (15)

Quelque étonnant que cela puisse paraître à première vue, c'est dans ce caractère impersonnel d'une divinité souveraine qu'on peut trouver la conception la plus élevée de la divinité. Si l'on croyait cette divinité ineffable, innommable, c'est qu'on la concevait tout à fait transcendente. Si la notion que l'on se faisait de la personnalité était trop restreinte pour être compatible avec la transcendance absolue de la divinité souveraine, il valait mieux considérer celle-ci comme impersonnelle. En d'autres termes, quand même on aurait expressément nié le caractère personnel de la divinité souveraine, l'intention n'eut pas été de lui enlever une perfection, mais, au contraire, d'exclure de lui toute imperfection. Il fallait attendre que la notion même de personnalité fût purifiée avant de l'appliquer à la divinité souveraine.

Il est très remarquable que la théologie homérique voit dans la puissance l'attribut de la divinité. En

cela elle s'accorde parfaitement avec la conception que se faisaient de Dieu les peuples sémitiques. (16)

La Puissance est le nom divin connu le premier dans l'ancien testament. Il est pour ainsi dire le plus connu pour nous. "Notat S. Hieronymus, epist. 136 ad Marcellam, apud Hebraeos decem esse nomina Dei. Primum est 'el, id est fortis, ut vertit Aquila."— "Mystice, Deus SADDAI apparet Sanctis, quos facit sua sorte, etiam misera esse contentos, quosque sua gratia et donis spiritualibus cumulat, ac praesertim quos facit esse liberales in alios. S. Aegidius, socius S. Francisci, rogatus quis esset beatus, respondit: "Qui amat et non desiderat amari: qui servit, et servirī sibi non cupit: qui se bene erga alios gerit, non tamen eo fine, ut se erga illum vicissim bene gerant." Hic enim imitatur Deum SADDAI, de quo ait Psaltes, Psalm. XV, 2: "Dixi Domino: Deus meus est tu, quoniam bonorum meorum non eges." Deus enim omnibus se suaque communicat, et a nemine quidquam recipit, vel exspectat." (17)

Comme nous disions plus haut, la totalité de la puissance est parfois appropriée à une divinité nommée. "Homer not only feels at liberty to attribute causal power to an unnamed, and therefore more or less impersonal "god" or "daimon"; but he goes much farther, and often represents destiny as possessing

the whole sum of divine power. The idea of destiny or of fate is that of an impersonal and unalterable power which governs the succession of events; few altars are raised and few prayers are offered to destiny." (18) D'autre part, la plénitude de la puissance est parfois attribuée à Ouranos: le dieu le plus

x puissant que l'on peut invoquer en prêtant serment, car il poursuit de la manière la plus efficace le

X parjure. Il est aussi un Zeus père de tous les dieux.

"Homer may have used, and did use, the word "Zeus" in several different senses. The suggestion may at first seem faintly reprehensible. Our involuntary tendency is to exclaim, with Mr. Farnell, that "when Homer speaks of Zeus he meant Zeus." And it is perfectly true that we habitually think of a proper noun as surrendering its meaning en bloc: Zeus would mean Zeus as Smith means Smith. However, mental habits are not secure guides. The suggestion that in dealing with Homer we must ask which Zeus he means, just as we should now ask which Smith was meant, originally comes from Plutarch, who said that Homer often meant destiny or fortune when he used the word

"Zeus" (De Aud. Poet., 23E). "The depersonalized Zeus who is almost identical with destiny, and destiny itself, are preeminently divine, and they are also preeminently causal: they are the divine source

of all events, they are the power that rules the world." (19) Okeanos est la source de tous les êtres.

Ces dieux souverains sont-ils un même dieu? La puissance est-elle divisée parmi ces dieux? Y a-t-il une puissance souveraine dans laquelle les dieux nommés sont les premiers participants? Sont-ils des aspects d'un même dieu? On peut se demander si ces questions ne sont pas trop déterminées pour permettre une réponse dans une théologie toujours informe. Le fait que cette théologie nous est livrée très indirectement dans une oeuvre poétique ne fait qu'accroître la difficulté.

Le polythéisme suppose une conception très imparfaite de la divinité. Mais il ne faut pas juger de la même manière le polythéisme d'un peuple qui sans l'appui de la Révélation peu à peu chemine vers la connaissance du vrai Dieu, et le polythéisme d'un peuple déchu de la connaissance de Dieu. Il est chez les premiers une manière encore imparfaite de saisir la richesse de la divinité. Il faut que la divinité soit la Puissance même, la Vie même, souverainement intelligente, la Bonté même, la Justice même, et l'Origine première de toutes choses. L'on ne voit pas dès l'abord comment ces perfections peuvent être sauvées dans un être parfaitement un. En fait, l'indétermination dans laquelle est laissée cette

question de l'unité et de la multiplicité de la divinité ne permet même pas de la dire déterminément polythéiste.

Supposons néanmoins une plurification encore très poussée de la divinité. Cette plurification est normale dans la connaissance primitive de la divinité. En effet, plus une intelligence est inférieure, plus ses moyens de connaître sont multiples. Le proportionnement à l'intelligence inférieure se fait par division de lumière. Il est normal que l'intelligence humaine dans ses premiers balbutiements ne distingue pas aussitôt la pluralité en soi des choses, de la pluralité due à notre manière de les concevoir.

L'indétermination où cette théologie a laissé, par exemple les rapports entre la puissance souveraine du destin et la volonté d'un Zeus personnel. Tantôt le destin est considéré comme un dieu, tantôt il est comme une puissance impersonnelle et inaltérable qui gouverne la succession des événements. La confusion de cette conception pourrait s'expliquer à la lumière de notre théologie. Le destin signifierait tantôt la volonté immuable du tout-puissant, qui n'impose pas de nécessité aux choses malgré l'infailibilité de la prédestination; tantôt il signifierait le destin proprement dit: "dispositio rebus mobilibus inhaerens... quae cum ab immo-

bilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est." (20) Dans la théologie homérique l'on trouve affirmées à la fois une volonté immuable, la liberté, et le destin. Elle ne nous dit pas comment les concilier. Il était plus raisonnable de maintenir les trois affirmations et de nous laisser dans l'indétermination, que de recourir hâtivement à une conciliation simpliste par la négation, soit de la volonté immuable, soit de la liberté, soit du destin. Les Grecs se rendaient néanmoins profondément compte de la complexité de ce problème. Et quand Homère identifie le Destin avec ce qui devrait être, l'on peut y voir un pressentiment de la volonté antécédente de Dieu. "The whole speech of Zeus, in Book I of the Odyssey, should be consulted, and with it we should take into account the numerous passages in which Homer identifies divine Destiny with "that which ought to be," and so asserts the ultimate goodness of the universe." (21)

Comment concilier une haute conception de la divinité avec les caractères et les actions abominables de dieux même très élevés comme Zeus et Héra? Hack a montré que la divinité homérique, loin d'être universellement conçue à l'image glorifiée de l'homme, est principalement une réalité intelligente et volontaire tout à fait surhumaine et qui n'a de carac-

tère anthropomorphique que dans ses concrétisations inférieures. Elle n'est nullement une projection et une simple idéalisation de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, (ce serait le cas si les dieux d'Homère étaient des créations proprement poétiques). Au contraire, l'excellence dans l'homme, le caractère héroïque des hommes supérieurs, est dérivée d'une divinité existentiellement séparée de la nature humaine. Les héros doivent leur supériorité à une filiation divine. C'est le contact des dieux avec les hommes au travers la filiation, des dieux pères des héros, et par là chefs de familles humaines, qui est à l'origine des défauts et de la dégénérescence de certains dieux. Ce rapprochement des dieux nous les fait concevoir trop humains et leur attribuer des défauts dont l'homme est au fond l'original. Les dieux, infusant la divinité aux hommes, assument dans cette communication même une certaine souillure. Il y a là comme un retour de l'homme sur les dieux. "The anthropomorphism of these gods is essentially the price that greek religion paid for hero worship and the consequent attempt to relate certain gods to men." (22)

Mais le plus important, c'est que les dieux souverains ne peuvent être pères des héros et par eux chefs de familles humaines. "The gods to him (Homer) represented power. Some of these gods, the greatest among them, were thoroughly unhuman powers; even

Zeus, when Zeus means Destiny, is unhuman. Other gods, in accordance with universal Greek tradition, were the parents, by union with a mortal, of the heroes; and the greatest heroes were singled out to become the children, at one or more removes, of the greatest available gods. But only one of the greatest and more or less unhuman gods had a name which was sufficiently vague to render him available; a hero could not be the son of Moira or of Ouranos, but he could be the son of Zeus. Hence a vast burden of paternity was imposed upon Zeus, and after him upon those lesser gods whose names were also vague, unmeaning, and personal." (23) Loin de souiller les divinités souveraines, les défauts et la méchanceté des autres dieux ne font que ressortir davantage l'excellence des premières. Il y a dans ces dieux une négation de la divinité, négation qui nous certifie combien ils déchoient de la plénitude de la divinité.

Ce pluralisme véritable est-il polythéiste? Il l'est, si tout être surhumain est appelé un dieu. Etait-ce déroger aux dieux que de reconnaître parmi eux des méchants? Nous aussi, nous tenons qu'il y a des êtres surhumains méchants. De ce qu'il reconnaissaient certains dieux méchants, nous ne pouvons pas déduire que les grecs se faisaient de la

divinité même une conception indigne d'elle. Ces dieux étaient méchants par leur éloignement de la divinité. "Not Xenophanes, not Plato, was a more severe critic than Homer of the anthropomorphic gods when they did what was evil in the sight of man." (24)

Cette conception hiérarchique de l'univers des dieux manifeste le sens grec de la mesure. Elle monte avec proportion vers une divinité souveraine par des intermédiaires en partant de l'homme. Il est convenable que les dieux inférieurs soient un peu humains, et que les hommes supérieurs soient un peu divins. La hiérarchie des dieux semble tendre vers une divinité impersonnelle, ineffable, dont tous les dieux personnels tirent leur divinité. Cette conception hiérarchique se retrouvera chez Platon, Aristote, et les néoplatoniciens dont se servira l'Aréopagite. Elle est une inchoation de cette échelle de perfections toujours plus grandes, perfections dont la négation nous rapproche de plus en plus de Dieu en tant qu'il est ineffable.

Comment Homère pourra-t-il mériter les reproches de Xénophane, d'Héraclite et de Platon? Lui sont-ils adressés en tant qu'il est poète, ou en tant qu'il raconte les dieux et leur conduite conformément à la conception commune de son temps? Il semble plutôt que les reproches s'adressent aux deux.

"....il ne faut pas dire à un jeune auditeur qu'en commettant les plus grands crimes et en ne reculant devant aucune cruauté pour châtier l'injustice d'un père, il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'il ne fait que suivre l'exemple des premiers et des plus grands des dieux." (25) C'est en somme l'ambiguïté où Homère laisse la divinité de certains dieux qui rend leur présentation dangereuse; de même quand il accorde au héros des défauts incompatibles avec des caractères que les auditeurs seraient portés à imiter. La conception de la divinité était infiniment plus déterminée et plus pure avec Platon. Pour mériter le blâme il ne suffit pas qu'Homère eut mis de l'imperfection dans la divinité même, il suffit qu'il ait laissé une certaine ambiguïté qui prêterait à confusion chez l'auditeur. Il eut mérité le blâme si Dieu n'était que l'ensemble des dieux; si d'une part le divin était le meilleur et le meilleur à imiter, et si, d'autre part, ce meilleur avait encore les défauts qu'ont certains de ses dieux. Il ne faut pas que l'on puisse attribuer à Dieu autre chose que le bien. Tant qu'il reste possible d'attribuer à la divinité quelque défaut que ce soit, le récit est dangereux. Or, quand ce récit est bien fait, même quand il raconte seulement des choses admises de son temps, il est d'autant plus dangereux.

La conception de la divinité qui est sous-jacente à l'oeuvre d'Homère, et qui était relativement parfaite pour son temps, pouvait présenter à une époque postérieure un double danger, en tant même qu'elle était liée à une oeuvre de haute envergure poétique et très populaire. Le seul fait de raconter les dieux selon l'opinion commune de son temps en une forme très déterminée et appuyée par la fable, constituait une certaine cristallisation de croyances qui sans cet appui n'eurent pas entraîné cette fixation dilatoire, cette perpétuation de croyances désormais périmées. Homère pouvait être par son génie même la cause d'un délai dans la maturation de la pensée religieuse du peuple grec. Platon reconnaît néanmoins les mérites qu'Homère a eu comme éducateur de son peuple :

"Ainsi, Glaucon, repris-je, quand tu rencontreras des admirateurs d'Homère disant que ce poète a été l'instituteur de la Grèce, et que pour l'administration et l'éducation des hommes il mérite qu'on le prenne et qu'on l'étudie, et qu'on règle selon ses préceptes toute sa conduite, il faudra les saluer et les baiser comme des gens du plus grand mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques, mais se souvenir qu'en fait de poésie il ne faut admettre dans la cité que des hymnes aux dieux et des

éloges des gens de bien. Si au contraire tu y reçois la muse plaisante, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront ensemble dans ton Etat à la place de la loi et du principe que la communauté reconnaît en toute circonstance pour être le meilleur.

"Rien n'est plus vrai, dit-il.

"Voilà, repris-je, ce que je voulais dire, en revenant à la poésie, pour me justifier d'avoir précédemment banni de notre république un art aussi frivole: la raison nous en faisait un devoir. Disons-lui encore, pour qu'elle ne nous accuse pas de dureté et de rusticité, que ce n'est pas d'aujourd'hui que date la brouille entre la philosophie et la poésie, témoin ces traits: "La chienne glapissante qui aboie contre son maître, l'homme supérieur en sots bavardages, la bande des philosophes qui ont maîtrisé Zeus, ces penseurs qui coupent les idées en quatre, tant ils sont gueux,"et mille autres qui témoignent de leur vieil antagonisme. Malgré cela, protestons hautement que, si la poésie imitative qui a pour objet le plaisir peut prouver par quelque raison qu'elle doit avoir sa place dans une cité bien ordonnée, nous l'y ramènerons de grand coeur; car nous avons conscience du charme qu'elle exerce sur nous; mais il serait impie de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Toi-même, cher ami, ne sens-tu pas le charme de la poésie,

surtout quand tu la regardes dans Homère?

Je le sens vivement.

C'est donc justice de la laisser rentrer, quand elle se sera justifiée, soit dans un chant lyrique, soit dans toute autre espèce de mètre?" (26)

D'après ces considérations, le véritable précurseur de la philosophie grecque, ce n'est pas Homère, c'est le peuple grec dont les oeuvres poétiques d'Homère reflètent les croyances religieuses. La philosophie grecque ne sera que l'approfondissement de cet univers grandiose que l'oeuvre homérique nous laisse entrevoir. Si la critique moderne avait raison, la philosophie grecque serait une véritable déchéance de l'intelligence.

H E S I O D E

HÉSIODE

— — — — —

Hésiode demande l'origine des choses.

Les dieux ont raison de principe, ils sont puissances gouvernantes, mais quel est leur principe, et comment ont-ils procédé les uns des autres?

"Salut, enfants de Zeus, donnez-moi un chant ravissant. Glorifiez la race sacrée des Immortels toujours vivants, qui naquirent de Terre et de Ciel étoilé, ou de la noire Nuit, ceux aussi que nourrissait Flot Salé — dites-moi comment, avec les dieux, naquirent tout d'abord la terre, les fleuves, la mer immense aux furieux gonflements, les étoiles brillantes, le large ciel là-haut; — puis ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits, et comment ils partageaient leurs richesses, comment entre eux ils répartirent les honneurs, et comment ils occupèrent d'abord l'Olympe aux mille replis. Conte-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier." (27)

La poésie d'Hésiode est radicalement différente de celle d'Homère. L'invocation des Muses n'est pas purement poétique. La question qu'il pose n'a pas raison de forme comme ce devrait être dans la pure

poésie. On ne se repose pas dans la question elle-même. Elle a quelque chose de scientifique. L'intérêt est tourné principalement vers les originaux. L'homme religieux écoute. La réponse doit lui apprendre quelque chose sur l'objet de son culte. Les dieux mêmes sont le sujet de cette poésie. Hésiode est poète théologien.

Néanmoins, même comme poésie religieuse elle est défectueuse. La connaissance des originaux est encore trop imparfaite. Ce n'est pas une poésie religieuse qui consiste seulement dans un proportionnement de la divinité à notre intelligence au moyen de similitudes plus à notre portée. Elle est elle-même et en même temps un effort pour mieux connaître la divinité. L'original est encore mêlé à l'imitation. C'est une poésie qui précède la théologie proprement dite. En effet, il faut bien reconnaître la position de Platon, les poètes qui traitent de choses divines doivent se soumettre à la vérité en cette matière et en un sens la présupposer. Ils ne sont pas libres de considérer les dieux comme cela leur plaît.

La liberté dont jouit Hésiode à l'égard des dieux et qui lui attireront le blâme déjà adressé à Homère, était fondée sur l'imperfection de la connaissance de la divinité où les dieux sont encore

une matière en un sens opérable, matière à former. La divinité de cette poésie sera elle-même, et non seulement son imitation, dans une certaine mesure construite par le poète. Cette poésie théologique sera encore humaniste.

Il est vrai que toute poésie religieuse porte nécessairement la marque de l'homme. Ses imitations sont l'œuvre de l'homme. Mais dans la pure poésie religieuse, celle de la liturgie, par exemple, l'homme est artisan des imitations seulement. Il est entièrement subordonné à l'original, l'original lui-même n'a rien de construit par le poète.

On a raison de dire que la poésie d'Hésiode est très inférieure à celle d'Homère. Elle est déficiente dans la raison de poésie. Non pas parce qu'elle est théologique, mais plutôt parce que la théologie qui en principe la sous-tend n'est pas suffisamment séparée des imitations, elle n'est pas suffisamment théologique en ce sens que la théologie qu'elle devrait pouvoir présupposer est encore trop confuse pour livrer des originaux qui se tiennent tout d'abord par eux-mêmes.

Quand on se place au point de vue de l'évolution de la sagesse, ce mélange est normal. Et il convient que le précurseur de la philosophie ait été un poète, et surtout un Hésiode. En effet, comme dit Aristote,

la poésie est plus philosophique que l'histoire, c'est-à-dire que la pure narration, car elle est plus universelle. Homère racontait seulement les dieux. Chez Hésiode, un mode de connaître, en soi supérieur en tant que plus universel, leur est appliqué. Nous parlons de la supériorité du mode de connaître, et non des sujets en soi. La pensée poétique suppose d'ailleurs une certaine émancipation de la raison. La poésie est un art libéral. Le poète domine son œuvre, fruit de sa raison. Elle est une étape vers la liberté de la connaissance philosophique. (28) La raison du philosophe elle aussi doit dominer et davantage, bien que d'une autre façon. L'art libéral qu'est la poésie est signe d'une détermination que la raison a déjà acquise et qui devra croître en liberté pour atteindre à la sagesse spéculative, qui se définit par la pure liberté, car la sagesse ordonne et n'est nullement ordonnée.

Quelle réponse Hésiode reçoit-il à sa question?

"Donc, avant tout, fut engendré Abîme; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir.

D'Abîme naquirent Erèbe et la noire Nuit. Et de Nuit, à son tour, sortirent Éther et lumière du Jour. Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à

elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ciel étoilé, qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais. Elle mit aussi au monde les hautes Montagnes, plaisant séjour des déesses, les Nymphes, habitantes des monts vallonnés. Elle enfanta aussi la mer inféconde aux furieux gonflements, Flot — sans l'aide du tendre amour. Mais ensuite, des embrassements de Ciel, elle enfanta Océan aux tourbillons profonds, — Coïon, Crios, Hypérior, Japet — Thésis, Rhéia, Thémis et Météoréne, — Phœbé, couronnée d'or, et l'aimable Téthys. Le plus jeune après eux, vint au monde Cronos, le dieu aux pensées fourbes, le plus redoutable de tous ses enfants; et Cronos prit en haine son père florissant." (29)

L'idée dominante de cette conception c'est l'idée de procession à partir de principes de moins en moins nombreux et toujours plus simples qui préexistent néanmoins toutes les choses qui en procèdent. Tout a procédé d'Abîme ou Chaos qui fut le premier.

Pour la première fois apparaît un ordre que l'on peut dire sapientiel. Le premier principe n'est pas simplement premier parce qu'il est en un sens antérieur aux autres choses comme la fondation est antérieure à la maison. Il est purement et simplement premier en tant que toutes choses sortent de lui, qu'elles sont engendrées par lui, et en tant qu'il

les précontient en quelque façon. Cette théogonie nous livre vraiment un premier principe, principe d'origination, la sorte de principe essentielle à la sagesse, principe radical de l'ordre universel.

C'est sans doute pourquoi Hésiode, un des premiers sages, figure dans les Métaphysiques parmi ceux qui ont les premiers balbutié au sujet des principes de la sagesse métaphysique.

La Théogonie est un effort remarquable de voir les choses les unes dans les autres, de voir les choses dans leurs principes; elle demande de voir les choses non pas dans elles-mêmes seulement, elle ne se contente pas de les raconter, elle demande de les voir dans leurs principes; elle cherche la connaissance par les causes. Tant que l'on connaît une chose qui dépend d'une autre chose en elle-même seulement, on la connaît très imparfaitement. La connaissance parfaite consistera à la voir dans son principe, dans sa cause. La théogonie manifeste une tendance vraiment scientifique, voire sapientiale, car elle demande de voir toutes choses dans ce qui est absolument premier. Elle est une voie vers la science par les causes absolument suprêmes.

Hésiode apparaît à la fois dans les Métaphysiques et dans les Physiques. Dans les Physiques (30) parce qu'il avait posé Chaos, profondeur béante, comme

principe.

"...il semblerait qu'Hésiode ait pensé juste quand il a mis au commencement le chaos; voici d'ailleurs ses paroles: 'Le premier de tous les êtres fut le Chaos, puis la terre au large sein', comme s'il fallait qu'il existât d'abord une place pour les êtres; parce qu'il pensait avec tout le monde, que toute chose est quelque part, c'est-à-dire dans un lieu." (31)

Mais Aristote ajoute aussitôt que dans ce cas, le lieu n'est pas simplement lieu, mais il est une puissance admirable, prodigieuse, principe de toutes choses: "S'il en est ainsi, il y a une puissance admirable du lieu, la première de toutes; car ce sans quoi nulle autre chose n'existe et qui existe sans les autres choses est premier nécessairement: en effet, le lieu n'est pas supprimé quand ce qui est en lui est détruit." (32)

En d'autres termes, Aristote nous dit que le lieu d'Hésiode n'est pas lieu seulement, mais qu'il est "thauanté dunamis kai protera panteon". Pour cette raison, le lieu d'Hésiode doit être traité plutôt en métaphysique où il est question de ce genre de principe. Et il en est de même pour tous les premiers philosophes, les physiologues, qui apparaissent à la fois dans les Physiques et dans les Métaphysiques.

"On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir, le premier,

recherché quelque chose d'analogue, et, avec lui, tous ceux qui ont posé l'Amour ou le Désir comme principe dans les êtres, ainsi que Parménide, par exemple, l'a fait. Ce dernier, exposant la genèse du Tout: "Aphrodite a créé l'Amour, dit-il, le premier de tous les dieux." Et Hésiode: "Bien avant toutes choses, fut le Chaos, puis la Terre aux larges flancs, et l'Amour, qu'on admire entre tous les Immortels"; tant il fallait que se trouvât dans les êtres une cause capable de donner le mouvement et l'ordre aux choses! Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette découverte, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence." (33)

Le chaos a raison de principe d'où sortent les choses, et l'amour lui-même en sort, mais l'amour sera aussi principe moteur et unificateur. Ces principes sont des êtres multiples. Comme dit S. Thomas: "Sic autem populi (Hesiodus) chaos... ..quasi se reputat." Mais cette multiplicité est confusément surmontée par la procession de l'amour du chaos. Les premiers principes sont en un sens un, et en un autre sens, multiples. Nous rencontrons ici cette indétermination que nous avons constatée dans Homère.

Comme le dit saint Thomas, chaos est comme un principe matériel, mais un principe matériel auquel

il faut attribuer cette "théomasté dunamis" dont parle Aristote. Il ne faudrait pas négliger une raison très fondée à cette position. En tant que principe matériel le chaos répond à deux idées: il est le principe d'où sortent les choses, mais il est en même temps un principe qui reste intérieur aux choses. Chaos est antérieur à tout, et il est en même temps au-dedans de toutes choses. Cette intériorité ne demande pas une causalité matérielle, on trouve chez Hésiode la divinité liée au principe le moins parfait, au sujet. Ce sera le cas des physiologues. Nous reviendrons sur ce point. Néanmoins nous dirons au sujet d'Hésiode ce que dit S. Thomas au sujet d'Épédocle, - "et qui assequatur sententiam ejus, et accipiat sententiam, quam dicere voluit, et non ad verba, quae imperfecta et quasi balbutiendo dixit" (34) il voulait sauver l'empire total du premier principe de toutes choses qui demande qu'elle ne soient rien sans lui, il fallait que le premier principe reste intérieur aux choses, et la façon primitive de concevoir cette intériorité, n'est-ce pas à la façon d'un lieu?

D'ailleurs, il ne faut pas voir dans le Chaos l'informité seulement qui lui donne la raison de matière. Il faut y voir avant tout l'idée de pré-contenance infinie, plus semblable, du moins dans

l'intention, à l'infinie participabilité de l'essence divine qu'à la potentialité de la matière. Chacun n'est pas simplement ce d'où sont tirés les autres dieux; il les engendre, il a aussi raison d'efficace. Hésiode ont été le premier à rejeter l'interprétation qui plaît tant à la critique moderne. Cette critique se complait à attribuer aux premiers âges le seul résidu imparfait d'une séparation, d'une distinction introduite par une connaissance plus avancée. L'on pourrait montrer que, sous-jacente aux mots d'Hésiode qui retiennent dans les choses le principe d'où elles procèdent, se trouve exprimée une idée bien plus profonde que la conception purement spatiale que se font les critiques de notre conception de la séparation de Dieu et de ses œuvres, comme si Dieu n'était pas dans sa parfaite distinction des choses, plus intime à elles qu'elles ne le sont à elles-mêmes. (35) Que de ne voir chez les anciens que l'imperfection, cela peut sans doute répondre à un désir intime du critique.

Hésiode a accentué davantage une division des dieux que nous avons déjà trouvée chez Homère, en dieux puissances de l'univers impersonnels, et dieux anthropomorphiques conçus à l'image de l'homme et plus expressément objet du culte populaire. Les derniers sont les dieux olympiens dont Zeus est le

maître souverain. Le caractère personnel et historique de ces derniers est poussé beaucoup plus loin que chez Homère.

Hack fait à ce sujet des remarques d'une extrême importance: "The line of demarcation thus drawn between the two kinds of gods was obviously dangerous, and was ultimately fatal, to the anthropomorphic group. It is not that the danger was obvious to Hesiod; both kinds were to him still sacred and held in reverence. It is probable that Hesiod's zeal led him to enumerate some gods in each group who may never have received outer cult from any Greek; but since the few gods who may not have received outer cult are perfectly analogous to many others who did receive such cult, we are not entitled to stigmatize any of them as "non-religious." Hesiod was unable to foresee that his partial separation of the anthropomorphic gods from the gods who were powers of nature would in the long run prove ruinous to the anthropomorphic gods.

The anthropomorphic gods were now in the perilous position of being utterly dependant upon the faith of their worshippers; their lives hung by this thread; the moment any one ceased to believe in their real existence, that moment they ceased, for him, to exist. Contrast their position with that of the immortal powers of the universe, who will continue

70

to exist whether any human being believes in them or not. To tell the history of a god is to offer at least a partial explanation of that god; and Hesiod, by offering his explanation, which, although naive, gives him a right to be classified among those who try to philosophize, had derived the anthropomorphic gods from the far less anthropomorphic immortal powers of the universe. But it is clear enough to us that the anthropomorphic gods could not permanently endure either this or any other explanation." (36)

Nous entendons qu'Hésiode a poussé si loin les dieux anthropomorphiques dans le sens de la concrétion qu'ils seraient bientôt reconnus invraisemblables. "Hesiod still believes in and worships the anthropomorphic gods, no less than he believes in the gods who are explicitly powers of nature. Nevertheless, this pious theologian has begun the process which soon rendered belief in the anthropomorphic gods impossible to a few of the more thoughtful Greeks." (37)

Or, ce sont les dieux anthropomorphiques qu'Hésiode peut traiter avec la plus de liberté poétique. Les dieux puissances de l'univers tombent d'une certaine manière sous le sens, ou ils sont le fruit d'un certain raisonnement. Les dieux suspendus uniquement au culte, invérifiables, peuvent être

43

traités avec une plus grande liberté. Le but d'Hésiode n'était pas de les traiter poétiquement. Il voulait les rendre plus concrets. Mais le moyen de les rendre plus concrets, c'était de leur créer une personnalité et une histoire plus concrètes. Il faisait œuvre d'artisan. Il ne les voulait pas comme œuvres de son art. Ils étaient néanmoins le seul fruit de son art. En réalité il les traitait comme le poète traite ses imitations. La prédominance poétique, au lieu de faire mieux connaître les originaux, les a détruits. C'est que les originaux auxquels il voulait se soumettre n'avaient pas la conscience qu'il leur supposait. Son art a fait ressortir le caractère éristif des originaux qu'il voulait servir. Son art s'est converti en critique. Sans le vouloir, Hésiode a, par là, purifié la divinité.

Ce sont les dieux puissances de l'univers que nous trouverons toujours, sous une forme ou sous une autre, chez les préocratiques, eau, air, terre, feu, etc. C'est par eux qu'est réalisée la continuité entre la poésie, la théogonie, et la philosophie.

Il convient de remarquer que toutes les métaphores et les fables employées par Hésiode sont loin d'être des métaphores poétiques. "Zeus avale Métis" n'est

pas une métaphore poétique. Les métaphores et les fables poétiques doivent être par elles-mêmes intelligibles et délectables. Elles ne sont pas non plus employées uniquement dans le but de rendre plus accessible le transcendant par une sorte de division de lumière au moyen de similitudes empruntées aux choses plus près de nous. Il en est qui sont plutôt employées dans le but de rendre ce de quoi l'on parle obscur, et intelligible seulement à des initiés. C'est l'explication d'Aristote.

"Les disciples d'Hésiode et tous les théologiens se sont occupés seulement de ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, sans songer à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme nés des dieux, ils disent que les êtres n'ayant pas goûté le nectar et l'ambrosie sont nés mortels. Ces expressions avaient évidemment un sens satisfaisant pour eux, mais ce qu'ils ont dit au sujet de l'application même de ces causes dépasse la portée de notre compréhension. Si c'est en vue du plaisir, en effet, que les dieux touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambrosie ne sont nullement les causes de leur être; si c'est, au contraire, en vue de leur être, comment les dieux pourraient-ils être éternels, ayant besoin de nourriture? Mais les subtilités mythologiques ne méritent pas d'être soulevées

à un examen sérieux." (38)

Et saint Thomas précise:

"...apud graecos, aut naturales philosophos, fuerunt quidam sapientiae studentes, qui deinde se intromiserunt occultantes veritatem divinarum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii: sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis, ut dicit Simplicius in commento Praedicamentorum. Dicit ergo, quod sectatores Hesiodi, et omnes, qui dicebantur theologi, curaverunt persuadere sibi, et non alios aperuerunt; quia scilicet veritatem, quam intellerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulas confinxit." (39)

Et Saint Thomas en fait aussitôt l'application à Platon:

"Excusant se a diligentiori hujus opinionis investigatione; et dicit quod de illis, qui philosophari voluerunt "fabulose," veritatem scilicet sapientiae sub fabulis occultantes non est dignum cum studio intendere. Quia si quis contra dicta eorum disputaret secundum quod exterius sonant, ridiculosa sunt. Si vero aliquis velit de his inquirere secundum veritatem fabulis occultatam, manifesta est.

Ex quo accipitur quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios huiusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam aliis rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponuntur. (40)

Pourquoi cette occultation était-elle nécessaire? N'est-ce pas parce qu'il fallait cacher à l'entourage certaines vérités parce qu'on aurait ridiculisées et pour lesquelles l'école ont été persécutées? Socrate ne sera-t-il pas poursuivi pour ses idées sur la divinité? Nous sommes loin de la poésie pure. Les hommes qui sont prompts à poursuivre et à accepter toute la vérité sont le petit nombre. Et même la plupart de ceux qui paraissent faire de cette occupation une profession préfèrent l'amitié des hommes aux vérités plus dures, et dans leur cœur ils nient les vérités secrètes. La philosophie doit se protéger contre la masse où la sagesse se perd. Elle doit se garder contre ceux qui se livrent à la masse. Il est plus facile d'être assimilé à la masse, que d'assimiler la masse à la vérité et à la sagesse.

Les pères de l'Eglise, s'appuyant sur le "nolite sanctos dare canibus" recommandent un procédé semblable pour l'occultation des vérités les plus sublimes. (41) Dans l'Aréopagite on usera abondamment. Les postes théologiques sont au principe

d'une tradition qui s'est continuée à travers Platon et les néoplatoniciens dans les parties les plus profondes de la théologie catholique.

Il y a chez Hésiode une idée qui fait le pont aux religions dionysiaques et orphiques, c'est l'idée d'un recommencement cyclique de la race humaine comme solution à notre dégénérescence. La race humaine devrait être anéantie et reprise dans un cycle nouveau.

Dans cette doctrine pessimiste il y a néanmoins l'idée du retour comme moyen du salut pour l'humanité, comme moyen de rejoindre ce que la divinité attend de nous. Le moyen suggéré est un peu extrinsèque, puisqu'il requiert au préalable l'extinction de l'humanité. Mais il suggère en même temps combien il faut aller loin pour rejoindre la racine qui permettra d'atteindre à la bonté véritable. L'excellence de ce à quoi l'humanité est appelée demande une purification très profonde, si profonde qu'Hésiode croyait à la nécessité d'une "renaissance" de l'humanité et d'une génération nouvelle.

Le progrès le plus notable apporté par les théologies dionysiaques et orphiques, ce fut la reconnaissance dans tout homme d'une certaine participation à la divinité, et de la possibilité pour tout homme d'accéder à l'immortalité grâce à une puri-

fication effectuée par la pratique de certains rites. Grâce à la paternité divine des héros, il y eut dans la théologie d'Homère et d'Hésiode un certain rapprochement de la divinité et de l'humanité. Mais les héros étaient des exceptions. L'immortalité, propre à la divinité, était le privilège du petit nombre des hommes.

Or voici qu'une certaine divinité devient intérieure à tout homme. Ce que l'en avait projeté dans le héros extérieur au commun des hommes, devient un patrinisme de la nature humaine. Les dieux n'étaient pas bons du seul fait d'être des dieux. De même, l'homme n'était pas bon du seul fait d'avoir en lui quelque chose de divin. La méchanceté de certains dieux semble avoir fait le pont à la possibilité de voir dans tout homme quelque divinité. Tant le bien que le mal dans l'homme lui vient des dieux: le bien de Zagreus, le mal des Titans. La méchanceté que certains dieux avaient contractée de leur rapprochement des hommes dans la paternité des héros, revient maintenant des dieux aux hommes. Pour accéder à la véritable excellence il faut que tout homme, qu'il soit roi ou qu'il soit esclave, subisse une purification. (42)

Dans la nature raisonnable il y a une certaine divinité radicale qui nous permettra d'effectuer

un retour à la divinité bienheureuse et immortelle.

Cette doctrine des poètes théologiens grecs n'a-t-elle pas reçu la reconnaissance de l'Autorité souveraine? "Sicut et quidam vestrorum Postarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus."

Cet apport des religions du mystère se trouve toutefois latent dans 'Les Travaux et les Jours d'Hésiode'. N'avait-il pas reconnu que Zeus aisément ploie les superbes et exalte les humbles? "Muses de Piérie, dont les chants glorifient, vanez et dites Zeus, célébrez votre père, par qui tous les mortels sont obscurs ou illustres, connus ou inconnus, au gré de Zeus puissant. Aisément il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles, aisément il redresse les âmes torses et redresse les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais très haut. Entends sa voix: regarde, écoute; que la justice règle tes arrêts, à Toi! Moi, je vais à Paros faire entendre des vérités." (43)

DEUXIEME PARTIE

LES PREMIERS PHYSIOLOGUES.

1. Thalès

2. Anaximandre et Anaximène.