

Le religieux derrière la sagesse grecque: le retour d'un *logos* différent.

Luca Torrente

Tous les problèmes concernant l'origine apportent avec eux des difficultés considérables. Premièrement, il s'agit d'enquêter sur une période très éloignée dans le temps (les sources sont rares et leur interprétation est rarement sans ambiguïté), également on sait que l'indication de qu'est-ce que la naissance de quelque chose, comme peut être celle de la philosophie, a la capacité de nous dire quelque chose d'essentiel sur ce qu'est la chose dont nous recherchons l'origine. Cette affinité entre ce qui est l'origine et ce qui est essentiel se trouve dans le mot grec *arché*, qui doit être compris à la fois comme « commencement » ou le début, et à la fois comme « le principe », qui gouverne et commande. Au moment où nous allons enquêter sur ce qu'il y a à l'origine de la philosophie, immédiatement, nous nous demandons ce qu'est la philosophie. Nous nous tromperions si nous disions qu'on peut mener la première enquête sans la seconde et vice versa. Alors, quelle est l'origine de la philosophie? Ou peut-être dirons-nous: quelles sont les origines (le fait qu'il y a *un* début pourrait également être un mythe) de la philosophie? Et qu'est-ce que la philosophie?

L'historiographie du dix-neuvième et du vingtième siècle a interprété la naissance de la philosophie comme le déclin du mythe et la manifestation de la raison, étant alors en face aux insurmontables difficultés regardant une telle approche, pour expliquer comment et pourquoi cet événement, la soi-disant «miracle grec», c'est réalisé. Il y avait deux perspectives principales, dans ce cadre, qui se sont opposées: la première, avec Burnet, a compris les *logos* comme une création originale et unique du génie grec, lequel a permis non seulement la philosophie mais aussi la science (qui sont identifiées dans les premiers philosophes)¹. La seconde perspective, avec Cornford, a vu, par contre, dans la philosophie une «rationalisation des mythes»². Comme vous pouvez le voir au premier coup d'œil toutes les deux ont des limitations, lesquelles nous pourrions dire quelles sont contraires et complémentaires. D'un côté, on sous-estime l'influence du mythe et de la religion sur la philosophie; et d'un côté la philosophie semble être trop écrasée par la religion et le mythe. Il y a eu beaucoup de critiques que, à partir d'une correction partielle de la thèse de Cornford, ont essayé d'expliquer pour quels facteurs le processus de rationalisation des mythes a donné à la philosophie une physionomie sensiblement différente de celle des mythes eux-mêmes. En outre les études importantes de Farrington³ et de Thomson⁴, nous citons ici brièvement la position de Vernant, qui a vu la naissance de la philosophie comme une sorte de mutation mentale qui investit toutes les structures et les articulations de la société grecque⁵. Un point de vue différent, qui en partie est séparée des deux principales perspectives mentionnées ci-dessus, est soutenu par Kirk, pour lequel

1 J. Burnet, *Greek philosophy, Thales to Plato*, New York, St. Martin's Press, 1964, pp. 1-3

2 F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The origino f Greek philosophical thought*, Oxford, 1952, p. 187.

3 B. Farrington, *Storia della scienza greca*, trad. it. di G. Gnoli, Milano, 1964.

4 G. Thompson, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, trad- it- di P. Degli Innocenti, Firenze, 1973.

5 J.-P. Vernant, *mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Torino, Einaudi, 1978.

il n'y a pas d'une part le mythe, étant doué d'une essence intemporelle, et de l'autre la philosophie, comme pensée rationnelle, mais il y a des mythes comme «contes traditionnels» qui ont de la rationalité, auxquels suit la philosophie à travers une série de passages⁶. La perspective dont je voudrais vous parler aujourd'hui a été formulée par Giorgio Colli et est innovatrice à bien des égards, car il échappe aux canons d'interprétation de Burnet et Cornford. Selon Colli la plupart des interprétations concernant la pensée archaïque grecque sont une continuation des falsifications de l'historiographie péripatétique décrivant l'ère des savants comme une phase préparatoire et obscure de la pensée d'Aristote. Il faut alors chercher une méthode différente pour tenter de combler la distance qui nous sépare de ce monde incertain et mystérieux. Comme a indiqué Colli dans les *Critères d'édition* qui ouvrent le premier volume de *La sagesse grecque*, «Afin d'échapper au danger d'adapter cette pensée très lointaine aux schémas et aux problèmes de l'homme moderne et contemporain, on aura recours ici à une tentative inverse : plutôt que de chercher des appuis dans des interprétations de la sagesse grecque par le truchement de philosophes postérieurs, on tentera de remonter en amont de la sagesse, de découvrir ce qu'il y eut avant la sagesse, quel fut son arrière-plan»⁷. Donc, en entreprenant des recherches sur les origines de la philosophie, et plus généralement du *logos*, nous ne pouvons pas éviter de diriger l'attention vers la tradition la plus antique de la poésie et de la religion grecque et assumer que ces données soient interprétées philosophiquement. Cette interprétation doit se configurer suivant le type de celle suggérée par Nietzsche pour expliquer l'origine de la tragédie⁸, et donc se développera à travers des références à des éléments et des symboles mythico-religieux. Un autre élément de différence des points de vue proposés par Burnet et Cornford est la réinterprétation de la signification du mythe et de la raison, entre lesquels on peut ainsi établir un nouveau rapport. Colli, en effet, rapproche les deux termes à leur origine commune mystique-extatique, de façon que dans *La naissance de la philosophie* il affirme que «la folie est la matrice de la sagesse»⁹. Le mythe est donc la répercussion narrative, fragmentée et poétique de cette «folie» extatique, alors que la raison devient l'arme de destruction, qui en reparcourant la nécessité qui domine soi et le monde, révèle l'absence de sa fondation autonome. Cela implique que le problème de la relation entre le mythe et la raison n'est plus celle de la transition du mythe à la raison, car déjà dans le mythe agit une forme de *logos* qui a des caractères destructifs et non constructifs. Nous sommes maintenant confrontés à l'aspect le plus original de l'interprétation de la pensée présocratique grecque de Colli. Contrairement à Vernant et Detienne, qui ont souligné la corrélation entre le philosophe, le magicien, le chaman, l'initié aux mystères d'Eleusis et dionysiaque, Colli a l'intuition que simplement l'expérience mystique-extatique a une physionomie, une symbologie (Dionysos et Apollon) qui pour une nécessité intérieure, et non pour médiations extérieures (considérez, par exemple, le chaman qui, selon Vernant, devient philosophe suivant l'avènement de la *polis*) conduit à la naissance de la sagesse. Voilà expliqué la motivation d'une recherche qui veut aller derrière la sagesse. Colli a entendu comme le mythe et la raison ont une matrice commune, qui est l'arrière-plan religieuse de l'expérience mystique-extatique.

6 G. S. Kirk, *La natura dei miti greci*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 1993.

7 G. Colli, *La sagesse grecque*, tr. par M-J. Tramuta, Paris, Editions de l'éclat, 1990, p. 9.

8 G. Colli, *La naissance de la philosophie*, tr. par P. Farazzi, Paris, Editions de l'éclat, 2004, p. 16.

9 *Ibidem*, p. 24.

Mais comment pouvons-nous caractériser l'expérience religieuse grecque? Prenant un extrait du célèbre Walter F. Otto, on dira que «c'est l'expérience de l'ensemble comme une seule vie divine, comme réalité filtrée par un sens unitaire, une symphonie dans laquelle le sérieux et le ludique, les profondeurs de la nuit et la majesté de la lumière, encore plus qu'alterner sont présents simultanément ensemble»¹⁰. L'expérience grecque du divin est très particulière: elle incarne un *quid* d'inexpliqué, une vision contradictoire, ambiguë, profondément divisée, au point de se refléter dans des symboles d'opposés complémentaires. Ces traits sont démontrés très clairement par Detienne, qui affirme que, pour ce qui concerne les Grecs, «le monde divin est fondamentalement ambiguë»¹¹ et motive cette déclaration avec de nombreux exemples tirés de la mythologie et de la poésie grecque.

Vous pouvez alors voir dans cette ambiguïté, dans cette énigme l'arrière-plan religieux qui détermine l'élan vers la raison dialectique. Et c'est clairement visible dans les figures définies par Colli de Dionysos et Apollon. Pour le philosophe de Turin le choix du couple Apollo-Dionysos géré par Nietzsche est décisive, mais le contraste entre les deux divinités est assez trompeur. Pour Nietzsche, il y a d'un côté Apollo qui «est le dieu des représentations du rêve. Il est dans tous les sens le resplendissant: dans sa racine la plus profonde est le dieu du soleil et de la lumière, qui se manifeste dans le rayonnement»¹², il est "comme la magnifique image divine du *principium individuationis*, à travers ses gestes et ses regards il nous transmet toute la joie et la sagesse de "l'apparence", avec sa beauté»¹³. L'autre côté est Dionysos, le dieu de l'art comme excès ou comme ivresse, qui a un caractère à la fois terrifiant et joyeux. Il est le fondement obscur de l'illusion apollinienne et pour l'expérience extatique est capable de percer le voile de Maya et de briser les *principium individuationis*, afin de dissiper l'élément subjectif. Colli, cependant, nie un fort contraste entre les deux divinités, car pour la commune allusion à la sagesse il y a entre eux une affinité profonde¹⁴. Cette erreur provient du fait que Nietzsche, pour retracer le concept apollinien, a considéré que même si ils sont authentiques ces aspects, il sont aussi partiels et unilatéraux : «Il y a un aspect fondamental d'Apollon que laisse dans l'ombre la doctrine de Nietzsche, celui du dieu terrible, armé de flèches, imprévisible, lointain, vindicatif, anéantissant [...] le Lycien à l'arc assourdissant, l'asiatique, de même qu'il n'a pas perçu l'Hyperboréen extatique, chamanique»¹⁵. En outre, le sommet du culte d'Apollon, l'art de la divination, descend de la folie, comme le dit clairement Platon dans le *Phèdre*, quand il soutient que la mantique résulte, étymologiquement et, en substance, de la *mania*¹⁶. Ainsi il est échappé à Nietzsche, sous l'aspect de l'exaltation, la possession mystique, le lien vital qui existe entre Apollon et Dionysos. Les deux dieux grecs se fondent sur un fond commun, car la mania n'est pas seulement l'apanage de Dionysos sous la forme d'ivresse, mais aussi appartient à la nature mantique d'Apollon. Si nous décidons de prendre ces

10 W. F. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, Genova, il melangolo, p. 97.

11 M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, Laterza, p. 54.

12 F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 50.

13 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967; *La nascita della tragedia*, in 'Opere complete' III/1, tr. it. di S. Giannetta, Milano Adelphi, 1972, p. 24.

14 G. Colli, *La sagesse grecque*, op. cit., p. 24.

15 G. Colli, *Après Nietzsche*, tr. par P. Gabellone, Paris, Editions de l'éclat, 1987, p. 30.

16 Platon, *Phèdre*, tr. it. di R. Velardi, Milano, Rizzoli, 2006, pp. 177-179.

deux divinités en tant que principes qui éclairent les origines de la pensée grecque, et c'est ça le choix de Colli, alors nous ne trouverons pas absurde l'affirmation que «la folie est la matrice de la sagesse»¹⁷. En outre, la sagesse extatique, qui culmine dans les mystères d'Eleusis, et la sagesse mantique, avec le centre idéal près de l'oracle de Delphes, sont des formes de connaissance liées à l'inspiration divine et donc, pour le peuple grec, à la folie. Si nous voulons indiquer l'origine obscure de la sagesse, nous devons penser plus à Dionysos que à Apollon: c'est ce que Colli nous dit dans les premières pages de *La sagesse grecque*. Avec Dionysos la vie apparaît comme sagesse tout en restant vie frémissante, «l'outrecuidance du connaître qui se manifeste dans cette avidité à goûter toute la vie, et ses conséquences, l'extrémisme et la simultanéité de l'opposition, renvoient à la totalité, à l'expérience indicible de la totalité»¹⁸. Cette totalité est toujours contradictoires et Dionysos est le dieu de toutes les contradictions, il est l'impossible, l'absurde qui se montre réel avec sa présence, il «est vie et mort, joie et souffrance, extase et spasme, bienveillance et cruauté, chasseur et proie, taureau et l'agneau, mâle et femelle, désir et détachement, jeu et violence»¹⁹. Mais tout dans l'immédiat, dans l'âme intérieure de l'initié aux mystères d'Eleusis au moment de la contemplation époptique. Dans la figure de Dionysos cette sagesse est aussi nécessairement liée à l'excitation de la vie, n'a pas encore été exprimée ou objectivée, elle n'est pas encore apparue, elle est encore sans nom. En face à Dionysos qui a été caractérisé comme la source immédiate et vécu de la sagesse, nous avons de l'autre côté Apollon, le dieu qui transforme cet immédiat en discours et parole. Parce que Apollon est «le dieu de la sagesse, de manière explicite et manifeste»²⁰, sa connaissance est faite de mots qui viennent accordés aux hommes, même s'il, le "dieu qui frappe de loin" reste toujours à l'écart, quand il infuse la sagesse aux hommes, en particulier aux divinateurs. Les paroles donnés par Apollo, cependant, sont obscures, énigmatiques, contradictoires, comme obscur, énigmatique et contradictoire est le dieu qui les lance envers les hommes, comme s'ils étaient des flèches. Ces paroles obscures, qui en apparaissant se manifestent immédiatement comme une énigme insoluble, doivent être interprétés par celui que Platon dans le *Timée* appelle le *prophètes*²¹. Ici Platon établit une distinction essentielle entre l'homme mantique, possédé, délirant, appelé le «divinateur», et le «prophètes», c'est-à-dire l'interprète qui juge, réfléchit, raisonne, résout des énigmes, donne un sens aux visions du divinateur²². Le mot de l'oracle donc ne suffit pas pour la communication, il faut qu'il y ait un interprète qui «sobrement l'examine, la compare à d'autres paroles, de sorte qu'il en fasse découler d'autres paroles en un discours lié, cohérent et éclairant. C'est là que se situe la naissance de la raison, qui dans sa manifestation première se présente en expressions complexes, énigmatiques, proches encore de la matrice divine, mais qui est déjà sagesse individuelle»²³. C'est précisément l'expérience qu'on éprouve d'un contenu religieux comme un contenu énigmatique qui détermine l'élan vers son énucléation et son interprétation rationnelle. L'énigme grecque prend cette

17 G. Colli, *La naissance de la philosophie*, op. cit., p. 21.

18 G. Colli, *La sagesse grecque I*, op. cit., pp. 15-16.

19 G. Colli, *La sagesse grecque*, op. cit., p. 15.

20 *Ibidem*, p. 23.

21 Platone, *Timeo 72a-b*, tr. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2013, p. 213.

22 G. Colli, *La naissance de la philosophie*, op. cit., p. 43.

23 G. Colli, *La sagesse grecque*, op. cit., p. 27.

forme unique pour le fait qu'elle a été générée par un cosmos dominé par les symboles religieux et culturels d'Apollon et de Dionysos. La matrice de la sagesse est le défi que le dieu lance vers l'homme sous la forme d'une énigme menaçante, qui pour être résolue doit impliquer une transformation en connaissance humaine, en *dialeghestai*, et donc dans la construction de l'esprit théorique.

Nous avons dit, par conséquent, que la dissolution de l'énigme serait la sagesse du dieu, tandis que le *logos* dialectique, reste une énigme insoluble, car il ne réussit jamais d'atteindre le vrai sens de la sagesse divine. Le *logos*, ainsi structuré, est alors *étérodestructif*: comme une raison qui réfute la validité de tout argument (pensez aux armes rhétoriques des sophistes) détruit la foi en une réalité objective, mais en même temps, au moment où le *logos* forge ses outils conceptuels meilleurs et rigoureux, il apparaît insuffisant à exprimer ce dont il est expression. La raison échoue dans la tentative d'exprimer la parole énigmatique du dieu, elle n'est pas apte à interpréter quelque chose qui ne reflète pas un ordre rationnel, à partir de laquelle, cependant, le même *logos* a commencé. Dans les fragments des présocratiques est toujours présente la conscience de l'insuffisance du *logos*, inhérent à sa nature même. Pour ces sages la vie est une énigme dont la solution ne contient pas de sens, mais seulement la compréhension que le monde n'est rien de plus que le délire d'un dieu. C'est précisément le sens de l'énigme, c'est-à-dire d'en n'avoir aucun, étant une question menaçante, lancée par un dieu, dont la réponse est le dévoilement de sa double nature, contradictoire et ambiguë.

À un moment plus tard, quand la vie sera vécue avec moins d'instantanéité et l'expression du *logos* aura acquis une consistance plastique, apparaissant une unité auto-suffisante, alors il arrivera que la raison se déchaînera dans ses manifestations constructives et subjectives, et deviendra le monde de la philosophie et de la politique, le monde du sens. «À travers les transformations culturelles que nous avons évoquées, à travers l'enchevêtrement de la sphère rhétorique et de la sphère dialectique [...] va se modifier parallèlement la structure de la raison, du *logos*»²⁴.

Dans ce processus est essentiel l'avènement de l'écriture, comme forme d'expression privilégiée. Platon a inventé le dialogue en tant que genre littéraire et selon Colli se place à ce moment la naissance de la philosophie, qui se structure comme la littérature. La philosophie est donc l'exposition écrite des thèmes abstraits et rationnels étendus au contenu moral et politique. En effet Platon lui-même oppose à la "philosophie", comme littérature, la "sophia" des anciens sages qui ont utilisé la forme écrite seulement pour une fonction mnémotechnique. La condamnation de l'écriture comme en témoigne le mythe platonicien du dieu Thot et la septième Lettre semble être la clé qui permet une division entre ce que nous pourrions appeler l'ère des savants et l'ère de la philosophie écrite. Dans l'œuvre de Colli retourne cette critique et cette condamnation de l'écriture, qui est définie comme un outil qui rappelle artificiellement, et qui jusqu'à maintenant a montré sa nature perverse, dégénérant et dénaturant. Dans *La philosophie de l'expression* il est dit que «l'écrit abandonne quelque chose qui ressortit à la parole, suivant sa nature qui est d'exprimer quelque chose d'autre, mais il manque de vigueur manifestante, car l'acquisition en représentabilité [...] ne lui échoit que de façon accidentelle, non pas par un apport de clarté, mais en vertu de la persistance accessoire dans le temps de la matière écrite»²⁵. Le *logos* des sages, qui font encore une utilisation

24 G. Colli, *La naissance de la philosophie*, op. cit., p. 99.

25 G. Colli, *Philosophie de l'expression*, tr. par M-J. Tramuta, Paris, Editions de l'éclat, 1988, pp. 183-184.

saine de la raison, se compose de paroles qui font allusion aux événements de l'âme et que vous ne pouvez les comprendre si vous ne participez pas aux mêmes modes de vie. La parole constitutive de ce *logos* doit être vivante, prononcée, modulée, jetée contre les paroles des autres hommes, parce qu'elle veut exprimer l'immédiat de la vie vécue. La philosophie est alors un dialogue continu entre les hommes qui recherchent la vérité, pour lesquels le *logos* n'est jamais une fin, mais seulement le moyen par lequel ils essayent d'exprimer la totalité d'une vie qui, par sa nature, reste inexprimable. *Physis kryptesthai philei*. Naissance aime se cacher.