

Laval théologique et philosophique



Anaximène

Marcel De Corte

Volume 18, numéro 1, 1962

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020018ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Corte, M. (1962). Anaximène. *Laval théologique et philosophique*, 18(1), 35–58. <https://doi.org/10.7202/1020018ar>

Anaximène

Anaximène, fils d'Eurystrate, Milésien, « compagnon et auditeur » d'Anaximandre, naquit vers 586, si l'on en croit Apollodore qui fixe son *akmé* aux environs de la prise de Sardes par Cyrus (546). Nous ne connaissons rien de sa vie.*

Le seul élément dont nous disposions est l'affirmation de Théophraste relative à un ouvrage qu'il aurait écrit en « dialecte ionien, simple et sans prétention ». Ce jugement de l'auteur des *Opinions des physiciens* doit évidemment être mis en rapport avec celui qu'il avait émis sur « le style poétique » d'Anaximandre. De fait, les doxographies qui dérivent de Théophraste nous le présente comme un esprit clair, ordonné, plus savant, au sens moderne du mot, que philosophe ou que sage. Le disciple d'Aristote le considère manifestement comme le prolongement antithétique de son prédécesseur. Il occuperait, dans l'histoire de la philosophie, une place analogue à celle d'un cartésien du siècle des Lumières, infidèle à Descartes, « amoureux de la poésie » et ami des Roses-Croix. De fait, il semblerait, à lire les seules doxographies, qu'Anaximène ne soit que physicien.

Les historiens modernes ont repris cette tradition. « Le premier », écrit Gomperz avec enthousiasme, « c'est en cela que consiste son titre de gloire impérissable, il a assigné une cause réelle à toutes les modifications de la matière. » Et Tannery, se plaçant dans la perspective positiviste qui régnait encore au début du xx^e siècle, le juge manifestement supérieur à son maître. Abel Rey va jusqu'à prétendre qu'il construit le monde « par figures et mouvements », en pur adepte d'un mécanisme intégral !

L'examen attentif des documents va nous permettre de nuancer très fortement ces interprétations anachroniques.

Les ruines de l'œuvre d'Anaximène sont moins nombreuses que celles du système d'Anaximandre. Un texte de deux lignes est significatif et sans doute central : « De même que notre âme (*ψυχή*), qui est air (*ἀήρ*), nous rassemble par sa force (*συγκρατεῖ ἡμᾶς*), ainsi le souffle (*πνεῦμα*) et l'air enveloppent-ils (*περιέχει*) l'univers entier ». Aétius, qui le cite, ajoute que le souffle et l'air sont pour Anaximène synonymes. Suivent quatre ou cinq débris, extrêmement menus, charriés par le flot des doxographies : « le relâché », à propos du souffle ; le soleil est plat comme une feuille d'arbre ou comme une feuille d'or battu (*ὡς πέταλον*) ; le « petit bonnet de feutre » — la ronde des étoiles autour de la terre est comparée à une coiffure — ; les « clous » — les mêmes étoiles sont pareilles à des clous fixés dans

* Cette étude est un fragment du cours d'histoire de la philosophie grecque que nous avons eu l'honneur de professer à l'université Laval en 1959.

la sphère céleste — ; le soleil « est voituré » par l'air. Ajoutons-y un fragment que Diels considère comme l'œuvre d'un faussaire, mais dont la teneur nous paraît cependant refléter la pensée d'Anaximène : « L'air est quasiment incorporel, et puisque son écoulement (ἐκροια) engendre les réalités de notre univers, il est nécessaire qu'il soit dépourvu de tout lien qui en limite la puissance (ἄπειρον) et que son abondance soit telle qu'elle ne puisse jamais faire défaut. »¹

C'est sur ces textes que nous fonderons, *d'abord*, notre interprétation, comme nous l'avons fait pour Anaximandre. L'historien et l'exégète doivent partir, *en premier lieu*, des documents authentiques ou considérés comme tels pour des raisons valables. S'ils commencent par « les alentours » des documents et, dans le cas des textes présocratiques, par les doxographies, l'interprétation s'engage dans une voie qui aboutit fatalement à la falsification de l'histoire. Les doxographies représentent, en effet, un stade de la pensée grecque qui a presque totalement rompu avec la conception présocratique du monde. On chercherait en vain ce qu'il peut y avoir de commun entre Théophraste et ceux-là mêmes des Présocratiques qu'on serait tenté de qualifier de « scientifiques ». Le dernier des philosophes grecs qui ait compris la pensée présocratique en historien est Aristote, pour la raison paradoxale qu'il la considérait comme le point de départ de la philosophie dont sa propre pensée était le couronnement. On le lui a vivement et sottement reproché. Nous avons vu, à propos de Thalès, combien cette critique est fautive. Aristote est parfaitement conscient du lien qui unit le *mythos* et le *logos*. Il le met souvent en relief. Il sait que le mythe est « en quelque sorte » (πως) une connaissance dont la teneur n'est pas négligeable. Théophraste l'ignore totalement parce qu'il représente un nouveau point de départ de la philosophie grecque : l'exploitation d'un grand système, celui de son maître, par un type de raison *fatiguée* et vouée à la *seule analyse du passé*. L'intelligence, chez Théophraste, a perdu son caractère créateur. Pour employer ici le vocabulaire bergsonien, elle ne compose plus, elle n'a plus de « vision du monde », elle n'embrasse plus l'univers en sa totalité ; elle décompose. En d'autres termes, plus aristotéliens, elle n'est plus capable d'édifier une métaphysique, elle se borne à extraire de la

1. Diels condamne ce fragment parce qu'il contient les mots ἀσώματος et πλούσιος qui n'appartiennent pas au vocabulaire présocratique de l'époque. À ce compte, il faudrait également exclure le précédent qui contient le verbe συγκαταεί, absent de tous les textes présocratiques qui nous sont parvenus. Il est très vraisemblable que ce fragment, prétendument « gefälschtes », transmis par Olympiodore, contient des termes que les Ioniens n'ont jamais employés. Mais outre que l'idée qu'il exprime nous semble bien celle d'Anaximène, le mot ἐκροια date de Phérécyde et l'expression finale : διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν est le pendant exact d'une raison qu'Aristote attribue à Anaximandre comme preuve de l'ἀπειρον, cf. le texte cité par DIELS, t.I, p.85, 1.24, μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθορὰν.

Il est vraisemblable que cette combinaison de termes « modernes » et de termes « archaïques » et due à la façon très lâche de citer d'Olympiodore et aux facilités de substituer un mot à un autre.

construction philosophique antérieure les matériaux d'une physique, au sens presque moderne du mot, l'opposition de l'aspect ancien et qualitatif à l'aspect moderne et quantitatif se résolvant en fin de compte dans un commun accord sur la seule validité de la connaissance sensible et dans un commun oubli de l'être.

Cette conception strictement analytique et critique de la réalité, propre à Théophraste, a profondément retenti sur la conception de l'histoire inhérente à la doxographie. On peut même dire qu'elle a inversé la vision présocratique du monde. Celle-ci, comme la vision mythique, part de *l'origine* (ἀρχή). Elle est centrée sur le cycle de la génération et de la destruction universelles. C'est à *l'intérieur* du mythe que le *logos* se développe, à la manière de la théologie chrétienne au sein de la Révélation. L'histoire des « opinions des physiciens », selon Théophraste et selon ses successeurs, part au contraire du monde constitué. Elle est centrée sur les composantes de ce monde et sur la physique des quatre éléments. Le problème de l'origine subsiste sans doute pour Théophraste qui consacre un chapitre de son œuvre à l'ἀρχή des Présocratiques. Mais il n'est plus qu'une question *parmi d'autres*, plus essentielles selon lui. Les subdivisions de son histoire, telles que Diels les a reconstituées, le prouvent. Les titres en sont les suivants : principe, Dieu, monde, terre, mer, fleuves, Nil, soleil, lune, voie lactée, étoiles filantes, vent, pluie, grêle, neige, tonnerre, arc-en-ciel, tremblement de terre, animaux. Le *De Sensu* qui en subsiste, se présente sous le même aspect analytique qui non seulement refoule à *l'extérieur* la vision spécifique du mythe, mais la dénature en la plaçant au même niveau que les autres problèmes proprement « physiques ». Si l'on compare les données de Théophraste et celles des doxographies aux sources authentiques qui nous sont parvenues, *les niveaux* où se situent leurs substances respectives, sautent aux yeux les moins avertis. Ce n'est ni la même pensée, ni la même inspiration, ni le même vocabulaire, ni le même style parce que l'angle de vision, l'objet formel de la connaissance, est totalement différent. Théophraste et les doxographes ont changé le ton, la mesure, la clé, le registre des textes qu'ils avaient encore à leur disposition. Ces images musicales traduisent bien l'opération effectuée. Pour prendre un exemple grossier, mais suggestif, on peut transformer une marche funèbre ou une mélodie sacrée en rythme de kermesse. Lorsqu'on aborde les doxographies, il importe donc de les lire à travers les textes qui nous sont parvenus, si mutilés qu'ils soient. Il ne faut pas interpréter les documents gènuines à l'aide des doxographies, mais essayer, autant que possible, de retrouver dans les doxographies, l'écho assourdi, brisé, dilué, des textes mêmes et des sonorités originelles que les « opinions » rassemblées vaille que vaille véhiculent encore, malgré la transposition constante qu'elles ont opérée.

Cette méthode doit être rigoureusement appliquée à la pensée d'Anaximène, si nous voulons la comprendre. Les historiens modernes

l'ont sans doute plus déformée encore que celle de Thalès ou d'Anaximandre, faute de l'avoir mise en œuvre. Un Burnet, par exemple, reconstruit le système d'Anaximène comme si « l'air » était purement et simplement pour l'Ionien une substance physique, matérielle et tangible, une sorte de préfiguration de « l'air liquide » — ce sont ses propres termes — des physiciens et des chimistes contemporains. Il est difficile d'imaginer un plus flagrant anachronisme ! Une telle déviation est imputable aux doxographies qui ont submergé les rares textes que nous avons et qui ont complètement masqué la conception mythique du monde qu'ils cèlent.

En fait, la vision du monde d'Anaximène se situe dans le prolongement direct de la *Weltanschauung* de Thalès et d'Anaximandre. Le fragment que nous avons miraculeusement conservé et dont personne ne conteste l'authenticité, le manifeste éloquemment. « Le souffle ou l'air » entoure (*περιέχει*) l'univers, exactement comme les eaux primordiales des mythes méditerranéens, comme l'eau de Thalès, comme l'*apeiron* d'Anaximandre. Le *cosmos* est un Grand Vivant qui respire, comme celui de Thalès est plein d'âmes et de dieux, comme celui d'Anaximandre est un complexe de *perata* suspendus à l'*apeiron* originel.

Pourquoi cette substitution de « l'air » à « l'eau » et à l'*apeiron* ? Le premier point à noter est que « l'air » d'Anaximène n'a rien de commun avec ce que les modernes entendent par là. La traduction courante est elle-même une erreur funeste, tellement grosse d'inintelligibilité que les historiens de la philosophie grecque sont contraints pour la plupart d'imaginer de toutes pièces une interprétation de la pensée d'Anaximène qui laisse dans l'obscurité la plus épaisse et la plus totale la pièce essentielle de cette pensée : la nature de « l'air » lui-même. Sauf quelques vagues indications, aucun d'eux n'a voulu aborder ce problème. Partout, sa solution est esquivée. On chercherait en vain dans la littérature du sujet une réponse à cette question, pourtant capitale : « Pourquoi Anaximène a-t-il eu cette idée, apparemment bizarre, d'ériger l'air en *ἀρχή* de l'univers ? ».

Pour une raison très simple et toujours oubliée en raison de son caractère ingénu : pour la mentalité archaïque, « l'air » n'est nullement l'air que nous respirons, « l'air » est « un fluide » dans lequel baignent les êtres et les choses de telle sorte qu'ils entrent en communication et en sympathie les uns avec les autres. L'inspiration et l'expiration de l'air par l'homme ou par l'animal ne sont qu'un cas particulier de l'échange universel de « l'air ». Ce « fluide », d'autre part, n'a rien de physique au sens moderne : c'est un « fluide » *vivant*, *animé*, mi-physique, mi-spirituel, une sorte d'âme ou de souffle cosmique, tantôt visible, tantôt invisible, la mentalité archaïque n'étant pas du tout « cartésienne » et ne traçant aucune distinction entre l'âme et l'étendue. Lorsque Anaximène identifie l'âme individuelle (*ἡ ἡμέτερα ψυχή*) à « l'air » et qu'il sous-entend que « le souffle ou l'air » entourant l'univers est également une âme, il ne fait qu'admettre et systématiser

une très vieille conception propre à tous les peuples dits primitifs selon laquelle tous les éléments du monde sont en correspondance mutuelle par l'intermédiaire d'une « âme qui est de l'air ». Comme le manifeste l'étymologie, *ψυχή* et *anima* sont indubitablement apparentés à « l'air ». Et comme, dans la même conception, le semblable est connu, senti, affecté, par le semblable, il n'est nullement étrange que l'univers des êtres et des choses qui sont connus, sentis, ressentis, soit conçu, implicitement ou explicitement, sous l'aspect d'un grand Tout organique dont une âme, ou le souffle, ou « l'air » rassemble par sa force (*συγκρατεί*), selon l'expression même d'Anaximène, les parties ainsi conjuguées.

Le *θυμός* homérique est particulièrement remarquable à cet égard. Il est une entité matérielle, puisqu'il loge dans les poumons (*φρένες*), qu'il désigne quelque chose d'analogue à la respiration, à l'air inspiré et expiré, associé au sang qui afflue dans les mêmes organes, une sorte de fluide « vaporeux » pourvu de qualités sensibles, telles que la sécheresse et l'humidité, qui s'en va comme un souffle lorsque l'homme s'évanouit, qui se fond, se dissout, lorsque l'homme s'épuise, qui se mange même. Qu'il ait quelque chose de l'air est indubitable puisqu'il est lié aux poumons. Qu'il ait quelque chose du sang et, par suite, de la vie, ne l'est pas moins. Nägelsbach a relevé les textes qui le montrent. Circé dit à Ulysse et à ses compagnons : « Allons, prenez de ces mets et buvez de ce vin afin de retrouver en vos poitrines le même *θυμός* qui jadis vous a fait quitter le sol natal, votre rocher d'Ithaque. Vous voilà secs (*ἀσκελέες*) et *ἄθυμοι*, vous rappelant sans fin vos tristes aventures ».¹ Diorès frappé d'une pierre, tombe dans la poussière, tend désespérément les bras vers ses compagnons de combat et « rejette en un souffle » (*ἀναπνέει*) son *θυμός*.² D'un homme languissant, Homère dit qu'il dissout (*τήκειν*)³ son *θυμός* ou qu'il le consume (*ἀποφθινύθειν*).⁴ « Pourquoi restes-tu sur ton siège, pareil à un muet, dit Circé à Ulysse, tu te manges (*ἔδων*) le *θυμός*, sans plus vouloir toucher au manger et au boire. » Mais le *θυμός* revêt également un aspect moral : toutes les formes de l'émotion, particulièrement l'énergie (*μένος*) et le courage (*θάρσος*)⁵ relèvent de sa présence. Comme l'a montré Bruno Snell, le *θυμός* homérique n'est cependant pas alors une entité qu'on pourrait appeler « spirituelle », il reste toujours intimement lié à la matière, plus exactement au concret, confondu avec lui, il est l'organe, si l'on peut dire, des émotions et des mouvements qui s'y greffent. Les mots *μένος* ou *θάρσος* ne peuvent en aucune manière être pris dans un sens abstrait. Ils sont à leur tour

1. *Od.*, X, 460 ; cf. *Théog.*, 639.

2. *Il.*, IV, 522 ; cf. XX, 403.

3. *Od.*, XIX, 263.

4. *Il.*, XVI, 540.

5. ONIANS, *The Origin of the European Thought*, p.50.

des réalités mi-physiques, mi-morales et, à ce titre, ils sont « respirés ». « Les Achéens s'avançaient en silence, respirant le courage (μένος πνείοντες). »¹ L'auteur du *Bouclier d'Héraklès* traduit simplement cette attitude en disant des Béotiens qui s'élancent au combat, « qu'ils respirent au-dessus de leurs boucliers ».² Il ne s'agit pas ici de pures métaphores analogues à nos expressions : respirer la vengeance, fumer de colère, etc. . . . La langue homérique ignore cette relation comparative du concret et de l'abstrait. Elle fusionne les deux³ dans un symbole concret qui est à la fois une image de la réalité et la réalité elle-même. Autrement dit, « respirer » le μένος, c'est au sens propre du terme, faire entrer en soi un fluide qui vient du dehors, comme « expirer » le θυμός, c'est restituer au fluide épars dans le monde extérieur « l'air vivant » qui emplit les φρένες et qui est joint au sang. Le prouve le fait, si souvent attesté par Homère, que les dieux inspirent (ἐμπνευσε) le μένος aux héros.⁴

Le prouve également le souffle prophétique des devins. Seul, de toutes les âmes chétives qui errent, ombres vaines, dans l'Hadès, Tirésias a gardé les φρένες solides (ἐμπεδοί), « car, jusque dans la mort, Perséphone a voulu, que, seul, il conservât le νόον et qu'il puisse πεπνύσθαι parmi le vol des ombres ».⁵ Les autres son ἀφραδέες, sans φρένες, sans possibilité de « respirer l'air » du monde extérieur.⁶ Tirésias, quant à lui, et tout prophète vivant, peut recevoir en son θυμός ou en ses φρένες l'inspiration que lui communique la divinité.⁷ Le mot θυμόμαντις qu'emploie Eschyle⁸ ou celui de στερνόμαντις qu'utilise Sophocle⁹ soulignent bien l'association de « l'air » et de la divination.

Il en est de même du πνεῦμα et de l'inspiration poétique. Selon Démocrite, « tout ce qu'écrit le poète dans l'enthousiasme et sous l'effet d'un souffle sacré (μετ'ἐνθουσιασμοῦ και ἱεροῦ πνεύματος) est fort beau ».¹⁰ *Poetam bonum neminem . . . sine quodam adflatu quasi furoris*, commente Cicéron.¹¹ De même, Plutarque nous parle du πνεῦμα sacré et démonique que possèdent les Muses.¹² Les fameuses

1. *Il.*, III, 8.

2. V.23.

3. Bruno SNELL, *The Discovery of Mind*, ch.I. Cf. aussi *Il.*, XXI, 145 ; *Od.*, I, 89 II, 320 ; XVI, 529.

4. Par ex. *Il.*, X, 482 ; *Od.*, XXVI, 520.

5. *Od.*, X, 491.

6. *Il.*, XXIII, 100 ; *Od.*, XI, 476.

7. *Il.*, VII, 44 ; XII, 228.

8. *Pers.*, 224.

9. Fr.59.

10. DÉMOCRITE, fr. 18. Cf. A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les Philosophes présocratiques*, p.28 sq.

11. *De Orat.*, II, 46, 894.

12. T. II, 605 a.

« paroles aériennes » (ἔπεα ἀέρια) d'Homère et des poètes posthomériques ne sont pas une métaphore.¹ Elles ont leur siège dans les φρένες.² Cette croyance se retrouve chez de nombreux peuples primitifs. Malinowski en souligne la présence chez les indigènes de la Nouvelle-Guinée.³ Le souffle de la parole qui émane des φρένες atteint à son tour les φρένες de l'auditeur.⁴ Comme le note Onians, les formes visibles sont reçues dans les φρένες,⁵ ainsi que les odeurs,⁶ et même les sensations tactiles,⁷ selon Homère et de nombreux poètes. Une telle conception, qui peut nous paraître étrange, mais que les textes révèlent clairement, présuppose non seulement que « l'air » est le milieu fluide dans lequel les êtres de la nature sont immergés et le véhicule grâce auquel les connaissances sont transmises, mais qu'il y a une véritable relation « d'air » de l'objet connu au sujet connaissant. On comprend alors la célèbre théorie des εἶδωλα ou δέικελα de Démocrite qui sortent par émanations (ἀπορροαί) de la surface des objets⁸ et entrent dans les pores des organes. Ces simulacres, déjà esquissés chez Empédocle, seront repris par Épicure et par Lucrèce :

*Quae, quasi membranae, summo de corpore rerum
Dereptae, volitant ultro citroque per auras.*

Les εἶδωλα ne sont pas des miniatures des objets, mais leurs fantômes aériens, analogues à celui d'Iphthimé, la sœur de Pénélope, qui apparaît à celle-ci en un songe et puis s'évanouit dans les airs (ἐς πνοιᾶς ἀνέμων),⁹ ou à l'âme (ψυχή) d'un mort qu'Homère désigne du nom d'εἶδωλον.¹⁰ L'εἶδωλον s'apparente donc bien au souffle que la ψυχή représente.

L'âme est en effet, elle aussi, liée à la respiration, au souffle, (cf. ψύχειν) comme le θύμος à l'émanation, à l'exhalaison, à l'effluve

1. *Od.*, VIII, 408, etc. . . ; SAPPHO, fr. 1a. ZELLER-MONDOLFO, t.II, p.225, note très justement : « è pur certo che nell' ἀήρ di A., non meno che nei dei Pithagorici, appare dominante la preoccupazione di spiegare l'esistenza cosmica sul tipo dell' esistenza degli esseri viventi, condizionali e caratterizzati del fatto della respirazione. »

2. *Il.*, II, 213.

3. *Argonaute of the Western Pacific*, p.408, cité par ONIANS, *op. cit.*, p.2 et ch.IV dont nous nous inspirons ici.

4. *Il.*, X, 139 ; HÉSIODE, *Erga*, 274 ; *Hymne à Apollon*, 237 et 261 ; *Hymne à Hermès*, 421.

5. *Op. cit.*, ch.IV où tous les textes sont cités.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. LEUCIPPE, A29 et DÉMOCRITE, A135, 50. Diog.-L. parle tout naturellement à propos de Démocrite, des εἰδώλων ἐμπτώσεις (DIELS, t.II, p.84, 1.30). En tout cas, le mot εἶδωλον désigne originellement le spectre aérien chez Démocrite. Cf. CICÉRON, in DIELS, t.II, 112, 3.

9. *Od.*, IV, 796 sq.

10. Cf. *Od.*, XI, 222 et IV, 796.

(cf. *θυμῶν*), mais elle est plutôt le principe du souffle, de « l'air vivant » et du *θυμός* que ceux-ci mêmes, puisqu'ils disparaissent totalement au moment de la mort, tandis qu'elle subsiste, comme une ombre ou un fantôme, dans l'Hadès. Selon Onians,¹ Homère place le siège de l'âme dans la tête, la partie la plus noble et la plus sainte de l'homme, qui récapitule toute sa personne.

Que la *ψυχή* soit un fluide, une sorte « d'air », n'est toutefois pas douteux, la cause détenant en elle-même la substance de l'effet. L'importance et le caractère divinatoire que la mentalité archaïque accorde à l'éternuement en est la preuve. Une scène bien connue de l'*Odyssée* le manifeste. Pénélope confie une fois de plus ses espoirs à Eumée : « S'il revenait, Ulysse ! S'il rentrait au pays et retrouvait son fils ! Ces gens — les prétendants — auraient bientôt le paiement de leurs crimes. Sur ces mots, Télémaque éternua si fort (*μεγ' ἔπτᾱρεν*) que les murs, d'un écho terrible, retentirent. Pénélope, en riant, se tourna vers Eumée et lui dit aussitôt ces paroles ailées : Allons, va nous chercher cet hôte — il s'agit d'Ulysse déguisé en mendiant —, qu'on le voie ! N'as-tu pas entendu mon fils éternuer (*ἐπέπτασε*) à toutes mes paroles ? Ah ! Si c'était la mort promise à tous les prétendants ! »² Les *Problemata* d'Aristote expliquent l'aspect sacré de l'éternuement en soulignant que seul, de tous les autres souffles, il provient de la tête, la partie la plus noble de l'homme,³ parce qu'elle contient la *ψυχή*, principe de la vie, du *θυμός* et du *νόος*, source inconsciente et inaccessible de la conscience. Comme l'a très bien vu Rohde,⁴ « ce n'est pas la *ψυχή* qui assure à l'homme vie, conscience de lui-même, volonté et connaissance... sans elle, le corps ne peut percevoir, sentir et vouloir, mais il n'exerce pas ces attributions par la *ψυχή* ». C'est dire que, pour Homère, la *ψυχή* est un principe mystérieux sur lequel se greffent les organes conscients du *θυμός* et du *νόος*, ou, en d'autres termes, que la *ψυχή* est pour Homère une entité fluide distincte de tout le reste en l'homme et sur laquelle le poète ne savait rien d'autre sinon qu'elle est un principe auquel il rattachait une croyance relative à la divination.

Nous pouvons cependant aller plus loin dans l'exégèse et suppléer à cette « déficience » d'Homère. Le poète, n'étant nullement un philosophe ni un savant soucieux de cohérence, supposait, de toute évidence, bon nombre de choses connues de ses contemporains ou des gens de son époque lorsqu'il parlait incidemment de la *ψυχή*. Et notamment, s'il attribuait à la tête où siège la *ψυχή* un pouvoir prophétique, c'est qu'il se savait compris. De fait, l'inspiration prophétique de Calchas, le meilleur des devins selon l'*Iliade*, est un savoir des choses

1. P.13 sq.

2. *Od.*, XVII, 539 sq.

3. 962 a.

4. *Psyché*, p.4.

présentes (τὰ τ'έόντα) et une prévision des choses futures (τὰ τ'έσσόμενα).¹ Ce n'est pas une tautologie. On retrouve la même formule, élargie, chez Hésiode : les Muses insufflent (ένέπνευσαν) dans l'âme du poète la connaissance du passé, du présent et de l'avenir ;² chez Platon : « Toutes les fois qu'un tel homme . . . a pu avoir par lui-même, seul, dans la pureté de son examen et de ses aspirations, la perception de quelque chose qu'il ne connaît pas, chose passée, actuelle, future, . . . ne sais-tu pas . . . qu'il est, au plus haut degré en contact avec la vérité ? ».³ L'auteur du *Catalogue des vaisseaux* laisse entendre le même son de cloche : « Dites-moi, maintenant, Muses qui sur l'Olympe avez votre demeure, présentes en tout lieu, car vous êtes déesses, vous savez toutes choses, nous ne savons rien, sinon par oui-dire ; dites-moi donc quels sont, parmi les Danaens, les guides et les chefs »,⁴ littéralement « nous ne savons rien du κλέος, du bruit répandu, de l'ébranlement de l'air ». L'inspiration prophétique élève donc celui qui la reçoit au-dessus du temps et l'installe passagèrement dans l'éternité. L'auteur de l'*Axiochos* fonde même sur la prévision, mais scientifique cette fois, de l'avenir, sa preuve de l'immortalité de l'âme : « La nature n'aurait pas fixé pour l'éternité les phénomènes cosmiques, si, au dedans de l'âme, n'était pas réellement immanent quelque πνεῦμα divin grâce à quoi elle a pu acquérir la prévision et la connaissance de faits de si grande importance ».⁵ Toute la théorie platonicienne de l'enthousiasme poétique et divinatoire repose du reste sur la conviction qu'un savoir supratemporel est communiqué d'en haut à celui qui en reçoit la grâce.⁶ Il est clair que cette conception qui plonge indubitablement ses racines dans la mentalité archaïque, présuppose que l'âme humaine est capable, au moins temporairement, de s'élever au-dessus de la durée en vertu d'un don divin. Elle est alors en proie à un souffle (πνεῦμα) qui l'envahit et la constitue au-delà du temps mortel, périssable et oublieux. Elle accède à une connaissance supérieure, dont la nature est inconsciente ou supra-consciente, en tout cas inaccessible à la conscience diurne ordinaire. La divination par les songes repose sur des assises identiques. La ψυχή-πνεῦμα est donc en ce moment immortelle. Son statut est tout différent du θυμός qui disparaît et s'anéantit à la mort. C'est un souffle venu des dieux immortels qui lui confère une immortalité passagère. Homère n'ira pas plus loin : la ψυχή des morts n'est qu'une ombre inconsistante. Mais il nous suffit de constater que la ψυχή est selon lui capable d'immortalité en des instants privilégiés pour définir

1. *Il.*, I, 69.

2. *Théog.*, 31.

3. *Rép.*, IX, 571d.

4. *Il.*, II, 483.

5. 370c.

6. *Phèdre*, 245a, et tout le contexte ; *Ion*, 535b ; *Banquet*, 249b ; *Lois*, 682a, etc. . . .

son essence transcendante. C'est non seulement l'amorce de l'immortalité que les Orphiques et certains philosophes considéreront comme son attribut foncier, mais l'ébauche même de sa nature métaphysique telle que la fixe, pour la première fois, Anaximène : « Notre âme qui est *air, souffle* ». L'origine mythique et religieuse de la notion d'âme chez Anaximène n'est pas contestable. *L'air, le souffle* dont il est ici question est identique, quant à l'être, *οὔσα*, à *l'air* et *au souffle* qui enserment éternellement l'univers en son mouvement sans arrêt.

On comprend alors pourquoi Anaximène ait fait de « l'air » une divinité.¹ Il a approfondi en philosophe, comme son maître Anaximandre, des croyances archaïques, qui lui étaient données au préalable et qui présentaient les relations entre les êtres de la nature, le monde et le Divin, sous l'angle de ce qu'un esprit moderne appellerait prétentieusement une « pneumatologie ». La plupart des historiens contestent l'attribution d'un caractère divin à « l'air » d'Anaximène, sous prétexte que la divinité de « l'air » n'est affirmée que par des textes tardifs² qui seraient la reprojction sur l'Ionien de la théorie ultérieure de Diogène d'Apollonie. L'argument peut être retourné, car Simplicius nous affirme nettement que l'œuvre de Diogène est un ramassis d'emprunts faits à ses prédécesseurs.³ Du reste, si la pensée d'Anaximène continue la pensée de Thalès et celle d'Anaximandre qui divinisent indubitablement « l'eau » et l'*apeiron*, il n'est pas douteux qu'Anaximène ait considéré « l'air » comme divin. L'analyse de l'arrière-fond mythique où se déploie la pensée d'Anaximène et que nous venons d'effectuer ne laisse pas la moindre place à la contestation. Enfin, Démocrite rapporte que les *λόγιοι ἄνδρες*,⁴ c'est-à-dire les aèdes, les mages, les prophètes, les devins, les chamans, qui parcouraient le pourtour de la Méditerranée et les grandes villes de l'Ionie aux VII^e et au VI^e siècles, « élevaient leurs mains vers ce que les Grecs appellent aujourd'hui l'air, en disant : Zeus est, dit toutes choses, connaît tout, accorde et enlève la vie à tout être et est le roi de l'univers ».⁵ S'il en est ainsi, le fragment célèbre de Philémon que Diels rapproche de la philosophie de Diogène d'Apollonie⁶ se réfère plus vraisemblablement à celle d'Anaximène :

Celui auquel les actions présentes, passées et futures
n'échappent pas, qu'il soit dieu ou homme,
voilà mon nom à moi, l'Air,
qu'on appelle aussi Zeus,

1. DIELS, II, p.93, 1.6 sq.

2. En fait, Cicéron, saint Augustin et Aétius, cf. DIELS, note précédente.

3. DIELS, II, p.52, 1.31.

4. Le texte porte *λόγιοι ἄνθρωποι* que Diels traduit par « penseurs » ou par « sages », ce qui est manifestement une erreur d'après le contexte religieux.

5. DIELS, t.II, p.151, 1.11 sq.

6. T.II, p.68, 1.35 sq.

oui, c'est moi, c'est mon œuvre divine :

Je suis partout, je suis à Athènes, je suis à Patras, je suis en Sicile,
je suis dans toutes les villes, dans toutes les maisons, je suis en vous tous.
Il n'est pas d'endroit où l'Air ne soit.

L'Être présent partout connaît nécessairement toutes choses parce qu'il est l'Être partout présent.¹

Il est manifeste que ce passage reproduit la conception de l'inspiration prophétique et poétique que nous révèlent des textes très anciens et qu'il en élargit la substance « pneumatologique » aux dimensions de l'univers, comme le fait le fragment d'Anaximène dont nous nous efforçons d'éclairer l'arrière-plan.

Si la *ψυχή*, principe de vie, n'est autre que « souffle » et « air », elle est du même coup pourvue de la puissance génératrice. C'est là encore une croyance archaïque que les documents permettent de reconstituer. Anaximène n'aura plus alors qu'à conclure de l'âme-air individuelle, dotée du pouvoir procréateur, à « l'Air » universel, nanti du même attribut pour ériger celui-ci en *ἀρχή* de tout ce qui existe.

La démonstration est aisée. En effet, l'âme a son siège dans la tête, elle habite du même coup l'encéphale et le prolongement de la moelle épinière. Or si loin que nous pouvons remonter dans son histoire, nous nous apercevons que la biologie grecque considère la moelle du cerveau et de la colonne vertébrale comme la source de la semence mâle. Alcméon de Crotona, dit une doxographie, soutenait que le sperme provient du cerveau et de certaines autres parties du corps.² Hippon de Samos partage la même opinion.³ Pour Leucippe, la semence est *ψυχῆς ἀπόσπασμα*, ainsi que pour Zénon.⁴ Un fragment de Démocrite parle des « liens qui entourent l'âme — principe de vie — dans la moelle ».⁵ Il ne s'agit pas là d'une théorie « scientifique », mais d'une opinion populaire : Euripide prescrit à l'homme de modérer ses désirs amoureux et de ne point permettre que ceux-ci accèdent « aux parties les plus hautes de la moelle de l'âme »⁶ et, d'autre part, Hésiode assure que les mâles sont impuissants en plein été parce que « Sirius sèche leurs têtes »⁷ et que Zeus « enfante Athéna de sa tête ».⁸ Les Orphiques croyaient que Zeus avait engendré l'univers *διὰ κεφαλῆν*⁹ et, bien que ce texte soit indubita-

1. *Fr. Com. gr.*, Ed. T. Kock, 91, 4, t. II, p. 505.

2. I, p. 213, 1. 29.

3. I, 385, 19 et 386, 35 et 41.

4. II, 79, 27.

5. II, 131, 2.

6. *Hipp.*, 255 *πρὸς ἄκρον μυελόν ψυχῆς*. Ces textes sont cités par ONTIANS, *op. cit.*, p. 118.

7. *Trav.*, 586.

8. *Théog.*, 924, *ἔτικτε ἐκ κεφαλῆς*.

9. *Hymne XV*.

blement tardif, il est confirmé par le vers célèbre et indubitablement ancien :

Ζεὺς κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἕκ πάντα τελεῖται.¹

Comme le remarque Onians avec sagacité, on s'explique par là le tabou orphicopythagoricien de la viande. Le végétarisme n'est pas dirigé contre la chair, mais contre la chair que l'âme imprègne : il est fondé sur « une alimentation où il n'y a point d'âme », *ἄψυχος βορά*.²

Les philosophes et les savants de l'époque classique reprendront et systématiseront cette croyance populaire en « la moelle génératrice » (*γόνιμος μυελός*)³ tels Platon, Aristote et les auteurs du *Corpus Hippocraticum*. Il est curieux de noter à cet égard que Platon et Aristote ont à peu près la même théorie concernant l'éjaculation de la semence produite par l'encéphale ainsi que par la moelle et qu'ils l'associent tous deux au *πνεῦμα* générateur. Ce mécanisme est décrit dans le *Timée* en des termes qui rappelle étrangement les anciennes croyances et le système « pneumatologique » d'Anaximène : « La voie des liquides, par laquelle les breuvages, après avoir traversé le poumon, se dirigent par dessous les rognons, pour entrer dans la vessie — d'où un conduit les expulse, sous l'action d'un souffle (*πνεύματι*) —, les dieux l'ont perforée et mise en communication avec la moelle condensée qui descend de la tête par le cou et par l'épine dorsale. C'est cette moelle que nous avons appelée le sperme (*σπέρμα*). Elle a une âme et elle respire (*ἔμψυχος ὦν καὶ λαβῶν ἀναπνοήν*). L'ouverture par laquelle elle respire lui donne la concupiscence vitale de sortir au dehors (*τῆς ἐκροῆς*). Et c'est ainsi que la moelle a produit l'âme de la génération ».⁴ L'écoulement dont il est ici question doit de toute évidence être rapproché du *καθ' ἔκροϊαν τοῦτου τοῦ ἀέρος γινόμεθα* du fragment litigieux d'Anaximène et de *ἡ ἐκροή ἐπὶ σπέρματος* qui remonte à Phérécyde.⁵ On sait, d'autre part, que la semence (*σπέρμα*) est composée de souffle (*πνεῦμα*) et d'air⁶ pour Aristote, et que « l'air » est, à ce titre, cause génératrice. Il est, en même temps, cause efficiente. « La sortie de la semence (*σπέρμα*) est commandée par une poussée préalable de souffle (*πνεῦμα*) et il est manifeste que l'émission se produit sous l'effet du souffle (*ὑπὸ πνεύματος*), car il n'existe pas de jet à distance sans une pression de l'air ».⁷

1. KERN, *Orph. fr.*, 21 a, 2 ; 21, 1 ; 168, 2.

2. EUR., *Hipp.*, 852 ; PLATON, *Leg.*, VI, 782 c. Cf. LOBEK, *Agl.*, p.246 a ; ARISTOPH., *Ranos*, 1032. Voir aussi ROHDE, *Psyché*, p.366.

3. *Tim.*, 73d ainsi que DIELS, I, 101, 8 ; 366, 8 ; 284, 2 ; 356, 28 ; 366, 15 ; 367, 8 ; 367, 14 ; 368, 8 ; 371, 12 ; 466, 38 ; 488, 6 ; 480, 18.

4. 91a.

5. I, 51, 14.

6. *De Gen. An.*

7. *Hist. An.*, VII, 7, 586 a 15. Remarquez le *ὑπὸ* qui traite le *πνεῦμα* comme un être animé.

Il n'est donc pas douteux que la génération a pour cause un souffle (*πνεῦμα*) tant dans les croyances populaires que dans les exposés « scientifiques » des Anciens. Anaximène n'a eu qu'à la transposer à l'échelle cosmique. Aristote traduit cette représentation très concrète de « l'âme-air » individuelle et universelle propre à l'Ionien en des termes abstraits où la résonance primitive est encore audible : « Pour Diogène, comme aussi pour certains autres, — dont Anaximène —, l'âme, c'est l'air, car il pensait que l'air est le plus subtil de tous les êtres et le principe même ; et telle est la raison pour laquelle l'âme connaît et meut : en tant que l'air est premier et que le reste en dérive, il connaît, et en tant qu'il est le plus subtil des êtres, il est moteur ». ¹ Quoi de plus naturel, pour le symbolisme archaïque, que d'imaginer le mouvement de la vie et du monde ainsi que sa cause sous l'aspect de « l'air » ou du « souffle » dont la circulation est manifestement continue ?

C'est toutefois, à partir du sujet humain, à la manière archaïque encore, que l'Ionien s' imagine le mouvement qui engendre l'univers, le met en branle et en constitue les différentes parties. On n'a pas assez remarqué en effet que le mouvement rythmique de « condensation » et de « raréfaction » attribué par Anaximène à l'Air originel correspondait *exactement au rythme de l'émission séminale et de la respiration*. La « condensation » (*πυκνόν, πυκνούμενον, πύκνωσις, πυκνότης*) et la « raréfaction » (*μανόν, μανούμενον, μάνωσις, μανότης, ἀραιόν, ἀραίωσις, ἀραιότης*) sont des termes approximatifs et fallacieux parce qu'ils évoquent un processus mécanique, alors que les réalités qu'ils désignent dans les textes sont incontestablement organiques ou psychophysiques. C'est une loi sans exception : aucun des penseurs présocratiques ne dissocie la matière de l'esprit. Au binôme *πυκνόν-μανόν* s'associe constamment le binôme *ψυχρόν-θερμόν*, « froid » et « chaud », qui ne se rapporte pas davantage à des qualités matérielles, mais à un comportement humain : la virilité est associée à « la froideur », la féminité à « la chaleur ».

1. Le texte d'Hésiode cité plus haut en témoigne ;

2. Parménide agrège, dans un texte obscur, le caractère mâle, le Nord froid, la participation à la « densité » et, à l'inverse, les aspects féminins, la chaleur du Midi, l'absence de « densité » ou « la dissipation » ; ²

3. Aristote rapporte que « les mâles sont plus abondants lorsque la copulation s'effectue par vent du Nord » ; ³

4. Un vers de Parménide qui nous est parvenu isolé, fixe les mâles à droite dans le sein maternel et les femelles à gauche. ⁴ Or la

1. *De An.*, I, 2, 405 a 21.

2. *DIELS*, t.I, p.227, 1.7.

3. *De Gen. An.*, IV, 2, 766 b 35.

4. *DIELS*, ± 224, 15.

droite a, chez les peuples archaïques, un caractère favorable et la gauche un caractère défavorable. La table pythagoricienne des catégories rapproche la masculinité de la détermination, de l'ordre, du « lien » (πέρας), et la féminité de l'indétermination, du désordre, de « l'absence de liens » (ἄπειρον) ;¹

5. On sait, d'autre part, qu'Apollon, dieu de la mesure, était honoré chez les Grecs dans des cercles plutôt masculins, tandis que la démesure dionysiaque sévissait davantage dans les thyases de femmes.

C'est probablement à ce symbolisme de la virilité et de la féminité que se rattache la croyance à la nature « froide » de l'encéphale, de la moelle épinière et de la semence masculine,² qui sera « scientifiquement » observée plus tard par Aristote³ et par des médecins de l'école hippocratique,⁴ comme par Pline pour qui le cerveau est *omnium viscerum frigidissimum*.⁵ Un fragment mystérieux d'Empédocle paraît bien fournir la transition entre ces croyances mythiques et « la science ultérieure » :

τῶν δ' ὄσα ἔσω μὲν πυκνά, τὰ δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε,
Κύπριδος ἐν παλάμησι πλάδης τοιῆσδε τυχόντα . . .⁶

« Parmi les animaux dont le souffle générateur est dense à l'intérieur, mais pénètre la femelle à l'extérieur sous une forme diluée, et que les paumes de Cypris ont pourvus d'une humidité de cette espèce . . . ». L'interprétation est d'autant plus vraisemblable qu'Empédocle se détache, dans sa théorie de la génération, des spéculations primitives concernant la nature « froide » et dense du mâle et la nature « chaude » et dissipée de la femelle.⁷

Il est, par ailleurs, manifeste que l'acte procréateur et la fonction respiratoire s'accomplissent selon un rythme bipolaire de « condensation » et de « dilution », autrement dit d'une accumulation d'énergie vitale et d'une excrétion ou d'une expiration, d'une *tension* et d'une *détente*. Le mot χαλαρόν dont Plutarque attribue expressément l'emploi à Anaximène comme synonyme d'ἄραιον et de μανόν,⁸ le montre à suffisance : le verbe χαλάω, d'où il dérive, signifie « détendre », « laisser aller une énergie » et, comme le montrent les dictionnaires, il est utilisé pour signifier la détente d'un arc, des rênes, des brides,

1. ARIST., *Met.*, A, 5, 986 a 15 sq.

2. Selon Thalès, πάντων τὰ σπέρματα ὑγρά par opposition au « sec » (ξηρόν) provoqué par la chaleur. Cf. HÉRACLITE, in DIELS, I, 158, 9.

3. *De Part. An.*, 652 a 28, etc. . . . Dans *Hist. Ani.*, VII, 1, in fine le σπέρμα λεπτόν c'est-à-dire μανόν ou chaud est impropre à la génération.

4. *περί ἀρχῶν ἢ σαρκῶν*, I, 427.

5. *N. H.*, XI, 133.

6. DIELS, fr. 75, I, p. 338.

7. ARIST., *De Gen. An.*, IV, 1, 764 a 1 sq. Cf. DIELS, t.I, 300, 1 sq. avec d'autres textes.

8. DIELS, I, 95, 6.

des courroies, des outres, des voiles, des liens, du ventre, etc. . . . , bref de tout ce qui est serré, comprimé, contenu.

Nous pouvons maintenant saisir le sens exact des deux fragments qui nous restent d'Anaximène et comprendre la signification des doxographies qui décrivent sa cosmologie.

L'univers et tout ce qu'il renferme naît de l'écoulement (*ἔκρσις*) de « l'air » générateur, vivant et divin, exactement comme le monde et les êtres apparaissent à l'existence chez Anaximandre, à partir d'une « substance » divine qui lie sans être liée elle-même. Mais au système de son maître, d'allure presque statique et géométrique, Anaximène ajoute, contrairement à la plupart des interprétations proposées, une note vitaliste très prononcée. Des influences égyptiennes ont peut-être joué ici : certaines théogonies orientales attribuent, comme on sait, la naissance de l'univers à la semence d'un dieu.

« L'air » générateur et divin est *ἀπειρον*. Il est un réservoir illimité d'énergie procréatrice qu'aucune puissance supérieure ne contient en ses liens et sans doute le modèle de la panspermie et de l'universelle réserve séminale de Démocrite. Il est un « souffle » pur. Mais Anaximène, emprisonné dans ce schème symbolique de la parthénogénèse masculine du monde, se trouve aussitôt très embarrassé lorsqu'il tente, en philosophe qui effectue ses premiers pas, d'en déterminer l'ordre. Sa cosmogonie s'inspire, de toute évidence, d'une théogonie qui place « l'air » à l'origine du monde et qui, comme le suggère le texte de Démocrite cité plus haut, était professée par des *λόγιοι ἄνδρες*.¹ La conceptualisation d'un symbole religieux est en effet impossible, l'image concrète et la notion abstraite étant obtenues par des processus mentaux différents. Anaximène est ainsi amené, dans la mesure où il essaie, à la façon d'Anaximandre, de philosopher à l'intérieur du mythe, à introduire dans le symbole du souffle originel des éléments diversificateurs qui puissent expliquer la diversité du monde. Le souffle qui engendre le monde ne peut plus être une tension qui se décharge purement et simplement pour donner naissance à l'univers. Il y a de la diversité dans cet effet. Il faut qu'il y en ait en sa cause. Le souffle primordial doit donc être, lui aussi, à la manière de ses produits, en état perpétuel de tension et de détente, de charge et de décharge, de « densité » et de « dilution », de *πυκνότης* et d'*ἀραιότης*, d'« inspiration » et d'« expiration », de « froid » et de « chaud », peut-être comme l'est le poète ou le créateur que la divinité a envahi. Un texte d'Hippolyte le suggère nettement qui fait de l'« air » *ἀπειρον* « le principe d'où naissent les êtres qui sont, qui furent et qui seront, les dieux et les être divins, tandis que le reste provient de leurs descendants ». ² Il n'est pas improbable qu'il s'agisse là d'une compa-

1. Lesquels, rappelons-le, assimilaient « l'air » à Zeus.

2. DIELS, I, 92, 3. Ce texte suffit à condamner l'hypothèse de KIRK-RAVEN qui se fonde sur lui pour déclarer que « l'air » est l'air atmosphérique ! *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 146.

raison employée par Anaximène lui-même. « L'air » originel est au-dessus du temps, mais il pénètre néanmoins dans le temps ou plutôt il y retombe, car la pensée d'Anaximène est incapable de distinguer entre la cause créatrice absolue et transcendante et ses effets contingents. Dès lors, « l'air » procréateur sera lui aussi pourvu du même rythme. Introduire ici les concepts de « densité » et de « rareté » que la physique moderne applique aux gaz est derechef confondant et frôle l'absurde ! Devant cette confusion de la cause et de l'effet, les doxographes sont aussi embarrassés que ne devait l'être Anaximène. Le texte d'Hippolyte précité nous parle d'un état « uniforme » (ὁμαλώτατος) du souffle originel, « invisible » (ἄδηλος) à ce titre. Cet état « devient visible » aux sens « par le froid et le chaud, par l'humidité et le mouvement mû (τῷ κινουμένῳ) ». Le texte ajoute que « l'air primordial est en mouvement perpétuel (κινεῖσθαι δὲ αἰεί), car ce qui change » dans l'univers, c'est-à-dire toutes choses, « ne changerait pas si l'air n'était pas en mouvement ». ¹ Le terme ὁμαλός se retrouve dans le *Timée* où Platon nous assure, dans un parallélisme frappant avec le texte d'Hippolyte, que « la moelle génératrice . . . a été pourvue à l'origine par les dieux d'une humidité uniforme (ὕδρεια ὁμαλή) ». ² Or, s'il est vrai que la décharge séminale (μανόν-θερμόν) provient, comme nous l'avons vu, de l'accumulation (πυκνόν-ψυχρόν) dans la moelle, il est clair qu'ὁμαλός ne peut guère signifier que l'équilibre du « froid » et du « chaud », de la tension et de la décharge qui s'annulent. Ainsi « l'air » primordial contient-il *en puissance* le πυκνόν et le μανόν, le froid et le chaud, l'humide — analogue à la terre froide, immobile — et le mouvement mû, comme la semence selon Platon détient un certain degré d'humidité qui n'est ni trop ni trop peu (ὁμαλή). ³ Lorsque « l'air » procréateur passe à l'acte, ces oppositions internes apparaissent : les effets différents révèlent la présence d'une différenciation potentielle dans la cause. Il est vraiment impossible d'interpréter cet état ambigu autrement qu'Aristote qui fait de « l'air » d'Anaximène, comme des autres « principes » présocratiques du monde, une « cause matérielle », c'est-à-dire une cause qui n'a rien de « physique » et qui ne s'appelle « matérielle » qu'en tant que « contenant toutes choses en puissance » à la façon de la matière qui contient la forme de la statue. La confusion constante de la pensée mythique et de la pensée philosophique qui caractérise les Présocratiques n'offre place à aucune autre interprétation. Dès que la cause est mise sur le même plan que l'effet et l'origine concrètement conçue à la manière de ses produits concrets, comme le fait la conscience mythique, tous les aspects sensibles, divers et changeants du monde y refluent et la colorent implicitement de leur présence.

1. *Ref.*, 1, 7, 1. DIELS, *ibid.*

2. 73d, ὕδρεια est un certain degré de froid.

3. Il y a certainement ici, chez Platon, une allusion aux disputes d'école sur la froideur et la chaleur du σπέρμα, qui commencent avec Empédocle.

De « l'air » en mouvement mouvant perpétuel et nanti d'énergies potentielles en état simultané de tension et de détente, l'univers est donc issu. Il est très symptomatique que, « de l'air foulé » originel (*πιλουμένου*), Anaximène ait d'abord (*πρώτην*) fait surgir la terre,¹ comme dans les théogonies primitives. Nous sommes là encore en plein système d'images qui rappellent le Chaos et Gaia d'Hésiode.² La terre d'Anaximène est *πλατεία μάλα* comme celle d'Hésiode est *εύρυστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ*.³ Elle est la première créature en contact direct avec sa source, l'*ἄπειρον*, comme la terre de Xénophane, qui, pourvue d'un « lien » (*πέρας*) par en haut, plonge par en bas jusqu'à l'*ἄπειρον* lui-même d'où elle surgit (*τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται*).⁴ Elle est « voiturée » (*ἐποχεῖσθαι*) par l'air, comme l'attelage mythique qui apparaît fréquemment dans les initiations.⁵ Un texte d'Aristote relatif à la terre d'Anaximène rappelle exactement l'image de Xénophane : « la terre repose comme un couvercle sur l'air d'en bas (*κάτωθεν*).⁶ La relation du *πέρας* qu'est la terre à l'*ἄπειρον* qu'est l'air est donc immédiate, comme chez Anaximandre où le symbole du cercle est prépondérant, ainsi que nous l'avons démontré. L'emploi du verbe *περιέχειν* dans le fragment dit authentique de l'Ionien suffit au surplus à l'attester. Or, comme de la terre, sont nés le soleil, la lune et les astres, pourvus à leur tour d'un *πέρας*, il faut en conclure que l'*ἄπειρον* fluidique, et divin, qui lie sans être lié lui-même, pénètre l'univers en ses éléments constitutifs. C'est ce qu'exprime avec netteté Aétius lorsqu'il affirme que, selon Anaximène, « l'air est dieu » et qu'il faut entendre par là que « ses puissances pénètrent (*τὰς ἐνδηκούσας δυνάμεις*) les parties du monde pour les lier à leur tour.⁷

On retrouve une conception analogue, probablement héritée d'Anaximène, dans le *Corpus Hippocraticum* dont les relations avec la philosophie présocratique n'ont guère été exploitées jusqu'à présent. L'auteur du *De Morbo Sacro*, par exemple, est très proche de l'Ionien lorsqu'il assimile, en médecin (et non plus en philosophe) tributaire du mythe, l'intelligence à « l'air » : « Je regarde le cerveau (*ἐγκέφαλον*), écrit-il, comme l'organe ayant le plus de puissance en l'homme, car il nous est, quand il se trouve sain, l'interprète des effets que l'air produit (*τῶν ἀπὸ τοῦ ἀερός γινομένων ἐρμηνεύς*) ; or, l'air lui donne l'intelligence (*τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀήρ παρέχεται*) . . . tout le corps participe à l'intelligence dans la proportion où il participe à l'air . . .

1. DIELS, I, 91, 25 sq.

2. *Théog.*, 116.

3. Aétius la compare à une table : *τραπεζοειδῆ*. DIELS, I, 94, 22.

4. Fr. 28.

5. Cf. *Parménide* (fr.1.)

6. DIELS, I, 94, 24.

7. DIELS, I, 93, 13.

Quand l'homme attire en lui le souffle (*τὸ πνεῦμα*), ce souffle arrive d'abord au cerveau, et c'est de cette façon que l'air se disperse dans le reste du corps, laissant dans le cerveau sa partie active (*τὴν ἀκμήν*), celle qui est intelligente et connaissante (*ὅ τι ἄν ἔη φρονιμόν τε καὶ γνώμην ἔχει*). Je dis donc que le cerveau est l'interprète de l'intelligence. Mais les *φρένες* ont un nom qu'ils doivent au hasard et à l'usage, mais non à la réalité et à la nature. Je ne vois pas en effet quelle influence ils ont pour la pensée et l'intelligence . . . Quelques-uns disent que nous pensons par le cœur (*φρονέομεν τῇ καρδίῃ*) et que cet organe est ce qui éprouve chagrin et souci ; il n'en est rien . . . Avant toute partie du corps, le cerveau reçoit *l'impression de l'intelligence qui provient de l'air* (*τῆς φρονήσιος τοῦ ἤερος πρῶτος αἰσθάνεται τῶν ἐκ τῶν σώματι ἐνεόντων*).¹

C'est là le commentaire médical du fragment 1 d'Anaximène, transposé, selon le schème mythique inversé, du macrocosme au microcosme humain.

Une fois le principe « aérien » et « pneumatique » du monde pourvu d'un rythme potentiel de tension et de détente alternatives, l'explication de l'univers devient un jeu : tout ce qui est chargé d'énergie se modifie par tension plus ou moins accentuée, tout ce qui se décharge d'énergie se transforme à son tour par détente plus ou moins nette. C'est « l'air » primordial qui *impose* son rythme aux substances qualitativement différentes qui composent le monde et qu'il engendre. Plutarque qui paraît avoir eu en mains l'ouvrage d'Anaximène, le dit expressément : « les qualités du chaud et du froid » qui différencient les substances ne leur appartiennent pas en propre (*μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν τῇ οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμόν*), elles sont les résultantes des modifications générales qu'elles subissent (*πάθη κοινά*) et qui leur surviennent (*ἐπιγιγνώμενα*) à la suite des changements de rythme qu'elles reçoivent (*ταῖς μεταβολαῖς*).² Les substances froides sont « contractées » sur elles-mêmes, les substances chaudes au contraire sont en expansion. Ainsi, ajoute-t-il, en citant sans doute l'Ionien, l'air accumulé dans la bouche en sort-il froid lorsqu'il est comprimé à l'intérieur par le serrement des lèvres, et chaud lorsque la cavité buccale s'ouvre largement. On voit poindre ici, à travers le schème mythique, dynamique, énergétique et biologique, qui sert de principe d'explication à Anaximène, un autre schème, d'allure assez nettement mécanique. Il n'est pas malaisé d'en découvrir la cause. Dès qu'un système d'explication rationnelle s'introduit dans un système de symboles, il supplée aux déficiences des images par le bouche-trou de la déduction logique et de l'intelligibilité mécanique dont la structure est imaginaire, au même titre que le mythe. Les théories modernes de l'évolution et le freudisme illustrent ce tour de passe-passe. L'imagination « rationnelle »

1. HIPPOCRATE, *De Morbo Sacro*, § 16 et 17, éd. et trad. de LITTRÉ, t. VI, p. 390 sq.

2. DIELS, I, 95, 2.

prolonge l'imagination « irrationnelle ». Toutes deux se superposent à l'expérience du réel dont elles n'abstraient pas le contenu intelligible. Il semble donc bien que l'univers, pour Anaximène, soit une divinité qui engendre toutes choses, en les inspirant ou en les expirant alternativement.

C'est vraisemblablement ce mélange de dynamisme et de mécanisme, conséquence de la mixture du mythe et de la raison, qui a déterminé Théophraste et les doxographes à nous présenter Anaximène comme un « savant ». Ces auteurs tardifs, oublieux des symboles et des mythes sur quoi l'Ionien travaillait, ne nous ont transmis que les éléments les plus mécanisés et apparemment les plus clairs de son système. Ils n'ont pas éprouvé la tentation d'en rechercher la cause parce qu'ils se contentaient, à peu de frais, de l'explication mécanique, la seule qui leur paraît plausible. Ils ne se sont jamais demandé, par exemple, pourquoi le *πυκνόν* jouait un si grand rôle dans la philosophie d'Anaximène, alors que l'*ἀραιόν* ou *χαλαρόν* est limité à la portion congrue. En effet, le rythme de détente est simplement une seule fois mentionné : il engendre « le chaud » ou le feu (*πῦρ γίνεσθαι*).¹ Mais on chercherait en vain, dans les documents que nous avons, une précision quelconque à ce sujet. Le soleil est même un fragment de terre auquel la vitesse de rotation a communiqué la chaleur.² Les astres sont secrétés (*διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης-τῆς γῆς-ἀνίστασθαι*) par la terre et, lorsque leur humidité se raréfie, ils deviennent du feu, dit une doxographie,³ qu'une autre semble contredire puisqu'elle attribue à la résistance de l'air comprimé les révolutions célestes.⁴ La tension, au contraire, joue un rôle essentiel et très mécanisé : l'air comprimé devient vent, lequel devient nuage lorsque la compression augmente, puis, par compression croissante, apparaissent l'eau, la terre et enfin les pierres.⁵ Le monde où nous sommes est donc un monde régi par la *πυκνότης*, où l'énergie originelle s'est progressivement accumulée, et pour ainsi dire épaissie, où la *μανότης* ne joue qu'un rôle assez effacé, en tout cas un rôle dont Anaximène ne nous dit rien.

Comment expliquer ce primat de la tension, sinon en recourant à nouveau au mélange de mythe et de discours rationnel propre au

1. DIELS, I, 91, 16 ; 92, 7 (qui le répète), cf. 95, 5.

2. DIELS, I, 91, 30. Le soleil est comparé, nous l'avons vu, à un fragment d'or battu (*πέταλον*) probablement en forme de coupe (cf. les vases d'or de Mycène). Thalès comparait les astres à des coupes ou à des barques voguant « sur les eaux d'en-haut », à la manière des mythes égyptiens. Dans la représentation archaïque, la terre est corrélativement conçue comme une coupe ou comme un bassin aux bords relevés dont la Méditerranée occupe le centre. Cf. BERGER, *Gesch. d. Wiss. Erdkunde der Griechen*, Leipzig, 1908.

3. DIELS, I, 92, 14.

4. DIELS, I, 93, 41. C'est sans doute la vraie solution d'Anaximène puisque la doxographie précitée associe elle-même la chaleur au mouvement mù, c'est-à-dire passif : *τῷ κινουμένῳ*, I, 92, 5.

5. DIELS, 92, 8, 59.

système? En effet, tout ce qui a été, est et sera dans l'univers est le produit du souffle originel. Or, ce souffle premier ne peut l'engendrer que par une détente et, en quelque sorte, en se débordant. Mais, d'une part, la philosophie d'Anaximène est axée sur la virilité et sur la froide concentration de l'énergie. D'autre part, le monde où nous sommes est indubitablement plein de substances solides et tangibles. Le passage de la charge à la décharge que présuppose le schéma mythique ne pouvait s'y adapter sans plus. L'imagination logique et mécanique a pris alors la relève de l'imagination mythique défaillante. Elle a prolongé le rythme tension-détente au moyen du rythme détente-tension qui lui permettait de rejoindre les réalités de l'expérience et d'en expliquer la *πυκνότης*. Le discours rationnel s'est ainsi placé paradoxalement dans la ligne du mythe et l'a contredit, par impuissance de s'en dégager totalement. Mais, en retour, le mythe a réagi devant l'interprétation rationnelle de son contenu. Pour que l'univers qui est né d'une énergie accumulée puisse maintenir sa consistance, alors qu'il est issu d'un mouvement de dispersion, il a fallu qu'Anaximène revalorise en quelque sorte le pouvoir qu'il attribue à l'air divin. C'est pourquoi le souffle-originel *περιέχει*, entoure de ses liens puissants le *cosmos*, selon le symbole proposé par son maître Anaximandre. *Ἀναγκὴ στήναι*. Le propre du souffle est de souffler, mais il ne peut pas souffler perpétuellement, engendrer à jet continu. Il faut qu'il s'arrête et consolide son œuvre. L'image mythique du lien réapparaît alors. « L'air » est en effet assimilé au fleuve de Chronos qui entoure la terre, ainsi que le prouve le *Lexique* d'Hésychius qui semble même en faire remonter la croyance jusqu'à l'époque préhellénique : *᾽Ωκεανὸς ἀήρ, θάλασσα καὶ πόταμος ὑπερμεγέθης· φασὶ δὲ καὶ ὁμώνυμον αὐτοῦ ἐν Κρήτῃ*.¹

Mais le symbole du souffle s'impose à nouveau, et c'est la théorie des mondes innombrables qui réapparaît. En dépit de Burnet² et de Kirk-Raven,³ les preuves de cette palingénésie sont bien assurées. De Cicéron, Aétius et Simplicius,⁴ elles remontent à Théophraste, historien à œillères, mais qui ne prend pas de libertés avec les textes, bien qu'il les interprète selon une optique étroite.⁵ Les mondes sont innombrables parce qu'ils émanent perpétuellement de la respiration originelle du Fluide divin et qu'ils y retournent lorsque le décret du Destin en a fixé, « selon l'ordre du temps », l'ultime période. À vrai dire, aucun document ne l'affirme, mais le fait qu'Anaximène est le

1. S. V. ᾽Ωκεανός, cf. ᾽Ωκεανοῦ πόρον' τὸν ἀέρα εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσιν.

2. *Aurore de la Phil. gr.*, p. 83.

3. *The Presocr. Philos.*, p. 151.

4. CICÉRON *De Nat. Deor.*, 1, 10, 25. AETIUS, II, 1, 3. SIMPLICIUS, *Phys.*, 1121, 12. Cf. DIELS, I, 93, 6 et 16 et I, 86, 16.

5. Comme le prouve le texte précité de Simplicius qui puise largement dans les φυσικῶν δοξῶν.

disciple d'Anaximandre nous autorise à penser que le premier a dû s'inspirer de l'enseignement du second, relatif à la constitution et à la dissolution cycliques de l'univers, *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*.¹

L'armature du système d'Anaximène apparaît ainsi nettement. À l'arrière-plan, se situe la substance mythique d'un souffle ou d'un Air divin. Au premier plan, surgit l'univers des êtres et des choses tel que nous le connaissons. Le passage de l'un à l'autre s'effectue selon un procès où la pensée symbolique, avec son cortège d'images qui s'appellent analogiquement, est soumise à l'ordonnance de la pensée logique. Somme toute, la méthode d'Anaximène est encore très proche de la méthode qu'Hésiode adopte dans sa *Théogonie* où des divinités de plus en plus précises sortent successivement du chaos primordial et revêtent finalement une forme humaine. L'élément « expérimental » qu'on a parfois voulu y trouver, est inexistant, et l'allusion à la respiration alternativement chaude et froide est vraisemblablement tirée d'un vieux fonds ésoptique : « Arrière la bouche qui souffle le chaud et le froid ». Les métaphores dont les doxographies nous ont conservé quelques exemples, ont une allure à la fois savoureuse et populaire, tel « le bonnet de feutre », qui souligne encore leur ressemblance avec la mentalité paysanne d'Hésiode. Mais elles visent moins à éclairer le réel qu'à l'imaginer, moins à le rapprocher de l'expérience vulgaire qu'à l'encadrer dans la fiction. Il est remarquable en effet que ces métaphores, telles que les doxographies nous les ont transmises, ne sont guère ressenties par Anaximène comme des métaphores : elles sont la réalité elle-même et le soleil est vraiment « voituré » dans l'air. En dépit des essais, parfois emphatiques, que les historiens modernes ont tentés pour valoriser le système d'Anaximène et pour le placer, selon le schème évolutif, dans une position plus avancée que celle de son prédécesseur Anaximandre sur la ligne du *mythos* au *logos*, le dernier représentant de l'école milésienne « pense », selon les impératifs de la connaissance mythopoétique, que l'image et ce dont elle est l'image coïncident et que le nom et la réalité ne font qu'un. En fait, il n'y a ni progrès ni régression.² Il n'y a pas eu davantage une sorte d'ébauche conceptuelle, exprimée sous « la forme la plus amorphe et, si l'on peut dire, la plus protéique » d'un mélange originel où tout serait primordialement confondu et qui serait une sorte d'indéfini « plastique », principe des êtres définis.³ Il y a

1. Cf. Notre étude sur *Mythe et Philosophie chez Anaximandre*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1958, publié par l'Université de Québec. Ajoutons qu'Anaximène a dû s'inspirer aussi de la théorie des *ἐκπνοαί*, des « événements » par lesquels, selon Anaximandre, les grands cercles des astres respirent. Cf. *Fr. d. Vors.*, A, 11 et 21 ; ARISTOTE, *De part. an.*, I, 1, 640 b. Voyez aussi MONDOLFO, *L'infinito nel pens. dei gr.*, p.318.

2. Comme l'estime R. BACCOU, dans son *Histoire de la Science grecque*, Paris, 1931, p.81 : « Il est difficilement contestable que, tant au point de vue philosophique que scientifique, cela constitue une régression. »

3. Comme l'estime A. REY, dans *La Jeunesse de la Science Grecque*, p.89.

simplement la représentation mythique de « l'Air » — puisqu'il faut bien adopter ce terme et que les langues modernes ne nous en offrent point d'autre — de « l'Air » générateur, du « Souffle vital » qui symbolise le Principe dans les cosmogonies orientales.

Ainsi, la théologie d'Hermopolis assure-t-elle que l'univers est né d'un œuf dont la coquille (*souhé*) contient le souffle de la vie universelle (*souh*)¹ et la théologie de Thèbes fait-elle d'Amon, le dieu caché, le Roi des dieux, « le souffle vital qui demeure en toute chose ».² Ainsi encore, la théologie akkadienne décrit-elle le monde comme émanant des « quatre vents » qui surgissent de « la quadruple croissance de l'entendement » du dieu créateur Anon.³ Ainsi enfin, le récit de la *Genèse* attribue-t-il, dans le Code sacerdotal, la naissance du monde au Souffle d'Elohim qui plane sur les eaux.⁴

Le poème babylonien de la Création manifeste plus nettement encore cette théologie de « l'Air » qui se joint d'autre part à la grande image mythique du Cercle. Nous y lisons en effet qu'Apsu, l'Eau douce, et Tiamat, l'Eau salée, étaient intimement mêlés dans le Chaos primordial. De leur union naît un second couple de dieux, Lahmu et Lakanu, que les assyriologues interprètent comme signifiant « la vase » qui détermine l'apparition d'un grand cercle double : Kiskar, l'horizon terrestre, et Anshar, l'horizon céleste, intimement unis l'un à l'autre à leur tour. Anu, le dieu suprême du panthéon mésopotamien naît d'eux. Il n'est cependant pas, semble-t-il, le dieu créateur du Cosmos. Pour que l'univers existe, il faut que Kishar et Anshar soient séparés l'un de l'autre et se recouvrent. C'est l'œuvre d'Enlil, fils d'Anu et dieu de l'air. Anu est le dieu lointain qui personnifie la majesté royale et Enlil est son pouvoir exécutif. Son instrument créateur est décrit comme un filet ou un lacet qui enserre circulairement le monde.⁵

La mythologie onirique babylonienne fait appel à des conceptions analogues. « Le nom du dieu-rêve Zigigou ou Zagigou, rattaché à la racine *zâgou*, « souffler », montre bien la nature pneumatique du fait onirique. Le rêve, tout comme l'âme du mort et le souffle du vivant,

1. Cf. Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE, dans *La Naissance du Monde selon l'Égypte ancienne*, Paris, 1959, p.61.

2. *Ibid.*, p.67.

3. Cf. Paul GARELLI et Marcel LEIBOVICI, *La Naissance du Monde selon Akkad*, p. 135, avec traduction du texte original.

4. *Gen.*, 1, 2.

5. Cf. Henri FRANKFORT, *Kingship and the Gods, A Study of Ancien Near Eastern Religion as the integration of Society and Nature*, Chicago, 1948, p.234 sq. Cf. du même, avec la collaboration de Mrs. H. A. FRANKFORT, John A. WISLON, Thorkild JACOBSEN, *Before Philosophy*, London, Pelican Books, s.d., p.148. Nous y lisons : « La forme « politique » que revêt le cosmos mésopotamien enveloppe le monde entier existant, et en fait, tout ce qui est conçu comme réalité : les hommes, les animaux, les choses, les phénomènes naturels, aussi bien que les notions de justice et de droit, dans la forme d'un cercle.

est constitué d'une substance aérienne. Dans l'épopée de Gilgamesh, l'ombre d'Enkidou, remontant des enfers, est comparée à ce souffle mystérieux. Tout comme l'*eidolon* homérique, le *zagigou* est une image aérienne, un démon nocturne errant entre ciel et terre. Une tablette assyrienne nous apprend que le dieu-rêve An-za-gar est l'Enlil des rêves. Or Enlil, dans la religion suméro-akkadienne, est le dieu de l'atmosphère.¹

Le primauté créatrice que les Sumériens et les Assyro-babyloniens attribuaient à « l'Air » a pu influencer la pensée d'Anaximène, encore plongée dans le mythe. Les relations commerciales entre Milet et son *interland* étaient nombreuses et n'ont pas véhiculé que des marchandises. Ainsi, avec les capitaux américains qui affluent au Canada et en Europe, se glisse l'*American way of life*.

Il est vraisemblable que l'orphisme du VI^e siècle dont l'influence est bien attestée dans le bassin oriental de la Méditerranée a servi de catalyseur à cette théorie mytho-philosophique de « l'Air ». Pour ses adeptes, l'âme est « air », selon Aristote.² Les Pythagoriciens et les Atomistes reprennent cette idée.³ Et lorsque Platon cite la fameuse parole orphique : « nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste », il veut certainement dire par là que les racines de l'homme puisent leur nourriture dans l'Air divin.⁴

Mais la représentation mythique appelle à son secours, chez Anaximène, la stylisation de la représentation logique qui lui est apparentée au niveau de la pensée. L'originalité d'Anaximène est là, tout entière, dans cette contamination des architectures jumelles du symbolisme et du formalisme. On n'a pas assez remarqué, en effet, dans l'exégèse des philosophies présocratiques, les affinités du mythe et de la logique pure. L'objet du mythe est imaginaire, comme l'objet de la logique pure est l'être de raison qui n'a d'existence qu'au sein de la pensée et qui est l'analogue intellectuel de l'image. En essayant de rejoindre l'univers réel à partir de « l'Air » mythique, Anaximène ne pouvait pas ne pas rencontrer l'être de raison dans son effort pour dépasser le symbolisme de la mentalité archaïque. Il était le terme même de sa tentative de compréhension. Aussi longtemps que l'esprit humain ne parvient pas à dégager des données de l'expérience sensible les essences intelligibles qui s'y trouvent contenues, aussi longtemps qu'il est incapable d'*abstraire*, il s'engagera dans cette voie : à l'objet de l'intelligence qui est l'intelligible réel

1. Marcel LEBOVICI, *Les songes et leur interprétation*, Collection « Les sources orientales », t.II, Paris, 1959, p.65. Cf. *Beiträge zur Assyriologie*, t.v., p.655, pour le texte de la tablette.

2. ARISTOTE, *De An.*, I, 5, 410 b 28.

3. ARISTOTE, *Phys.*, IV, 6, 213 b : l'âme entre dans le corps avec l'*ἀναπνοή*. Comparez avec l'*ἀναθυμίασις* d'Héraclite, cf. *La vision philosophique d'Héraclite*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1960.

4. *Timée*, 90a. Cf. XÉNOPHON, *Mémor.*, I, 48.

immergé dans l'existence sensible, il substituera, faute de mieux, les êtres de raison qu'il construit, comme l'imagination forge ses symboles imaginaires. « Le dense » et « le rare » sont à cet égard des schèmes logiques, très voisins de l'imagerie mythique. Sans doute les doxographies en ont-elles accentué l'aspect quantitatif et mécanique, mais celui-ci était déjà latent dans l'entreprise même du Milésien : rendre l'univers physique aussi clair et aussi transparent pour la pensée qu'il ne l'est pour le mythe dont les images constituent son point de départ.

C'est ce qui explique la vogue du système d'Anaximène dès son apparition et l'influence qu'il exerça. L'univers du Milésien est une construction artificielle de l'esprit, que l'esprit traverse d'un bout à l'autre sans rencontrer d'obstacles, parce qu'il est son œuvre, exactement comme l'univers mythique est le poème de l'imagination que le poète comprend de part en part parce qu'il en est le créateur : un monde élaboré par l'homme est sans secret pour l'homme. La parfaite clarté du monde bâti par le logicien équivaut à la clarté parfaite du monde échafaudé par le magicien.

On comprend alors ce qu'il y a de juste dans le risque qu'Abel Rey assume en rapprochant Anaximène de Descartes : tout se fait ici et là « par figures et par mouvements », en un cas grossiers, dans l'autre, subtils. Le procédé de construction du monde est le même, malgré l'anachronisme. L'univers d'Anaximène et celui de Descartes se construisent à partir de l'homme et du sujet : *mundus est fabula*. La seule différence est que l'univers cartésien est un mythe amputé des racines profondes de la poésie, un *mythe logique* que son technicien projette dans l'existence, comme le poète y projette son œuvre, mais la nourrissant des sèves de la relation fondamentale qui relie l'être humain à l'être universel dans un *coesse*.¹ Anaximène se situe, quant à lui, dans l'intervalle, au point de jonction de la connaissance mythopoétique et de la connaissance logique. Il conserve le mythe évocateur du réel au point de départ et le prolonge de plus en plus dans le sens de la consistance logique à mesure qu'il touche au point d'arrivée. Cette mixture du mythe et du logique est fréquente. Quand le mythe apparaît, la logique pure l'accompagne. Et notre époque où les mythologies, du reste très dégradées, fourmillent est aussi celle des formalismes mathématiques et logiques.

Ainsi se clôt l'histoire de la première « école » ou du premier thyase philosophique grec. Elle englobe toute l'histoire de la pensée humaine. La préparation mythique et anonyme en est la première phase. De ce riche terreau, naît l'intelligence déjà classique de Thalès. C'est ensuite le romantisme luxuriant d'Anaximandre. Puis vient la tentation du mécanicisme sans mystère qui séduisit Anaximène.

MARCEL DE CORTE.

1. Cf. à ce propos notre ouvrage *L'essence de la poésie*, Paris-Bruxelles, 1943.