



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**1 | 1988**  
**Varia**

---

## Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques

André Motte

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/109>

DOI : 10.4000/kernos.109

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1988

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

André Motte, « Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques », *Kernos* [En ligne], 1 | 1988, mis en ligne le 31 janvier 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/109> ; DOI : 10.4000/kernos.109

---

**PHILOSOPHIE ET RELIGION  
DANS LA GRÈCE ANTIQUE. APERÇU THÉMATIQUE  
ET PERSPECTIVES MÉTHODOLOGIQUES**

Nombreux sont les travaux qui, depuis plus d'un siècle, ont été consacrés à l'étude des rapports entre la philosophie et la religion des anciens Grecs. Inspirés de points de vue parfois très divergents, ils ont mis en lumière la complexité de cette problématique et les multiples facettes qu'elle comporte. Il serait vain de prétendre en dresser ici un bilan critique et détaillé. Ce que je propose, beaucoup plus modestement, c'est un exposé des orientations majeures que peut prendre cette recherche, avec l'espoir d'en faire apparaître aussi l'intérêt. Les ouvrages cités le seront plutôt à titre d'exemples que de modèles. Que l'on veuille bien tenir aussi pour provisoires les remarques de portée méthodologique qui précèdent et accompagnent ce bref inventaire.

Le caractère pluridisciplinaire de cette rencontre m'a suggéré une manière assez inhabituelle d'aborder le sujet en posant une double question que chacune de nos disciplines ici représentées pourrait, *mutatis mutandis*, faire sienne : qu'est ce que l'étude de la philosophie des Grecs peut apporter à notre connaissance de leur religion ? Et inversement : en quoi la connaissance de cette religion est-elle utile, voire indispensable à l'histoire de la philosophie ?

Si pareille démarche est de nature à flatter nos habitudes invétérées de spécialistes, il faut être conscient cependant qu'elle consiste à projeter d'emblée dans la culture antique, par le biais de concepts qui reflètent notre propre histoire et nos méthodes modernes d'investigation, des découpages qui ne lui sont peut-être pas tout à fait appropriés. En l'occurrence, pouvons-nous lui appliquer ces catégories bien tranchées du philosophique et du religieux qui nous semblent d'autant plus aller de soi qu'elles sont depuis longtemps consacrées par deux disciplines nettement distinguées ? Il n'est pas sûr, à vrai dire, que nous soyons à même d'en proposer sur le champ une définition qui recueillerait une adhésion unanime.

Raison de plus, au moment d'investir une terre qui nous est partiellement étrangère, de baliser prudemment notre champ d'investigation.

\*

On remarquera, tout d'abord, que les Grecs n'ont pas forgé de terme qui soit l'équivalent de notre substantif «religion»<sup>1</sup>. La raison en est peut-être que le phénomène religieux est manifestement chez eux quelque chose de plus diffus, de moins homogène et de moins identifiable qu'il ne l'est pour nous, lorsque nous nous référons du moins aux paradigmes des grandes religions modernes dans la situation actuelle de leur développement. Ces religions, qui peuvent se réclamer d'un fondateur et s'appuient sur des livres sacrés, requièrent une adhésion consciente à une orthodoxie et à une orthopraxie qu'elles ont la volonté, et souvent les moyens, de faire prévaloir. Elles ambitionnent de se propager, se font concurrence, et elles se sont heurtées, en Occident, au phénomène largement répandu de la sécularisation de l'Etat et de la politique, du droit, de la morale, de l'art, de la philosophie. Les communautés qu'elles forment ne coïncident pas avec les sociétés civiles; l'attitude religieuse est une affaire privée. La distinction entre le sacré et le profane y revêt des contours assez nets, dût-on faire place parfois à la notion d'un «sacré résiduel».

Bien qu'elle porte sans doute en germe certaines de ces transformations, la civilisation grecque n'a rien connu de tel sur une aussi large échelle, et la religion qu'elle véhicule y apparaît d'une tout autre nature. Edifiée sur un vieux fonds naturaliste, elle est faite essentiellement de traditions ethniques longuement accumulées et elle a lié étroitement son destin à celui des cités. Lorsque des cultes importés viendront concurrencer les dévotions civiques, il est rare qu'on choisisse d'adhérer à ceux-là au prix d'un rejet de celles-ci. La tendance dominante est à l'intégration et au syncrétisme. Quant au divin que les Grecs appréhendent, il constitue, a-t-on dit justement, «le tréfonds de tout être et de tout advenir»<sup>2</sup>; les dieux sont

---

<sup>1</sup> On peut lire à ce sujet les remarques de J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Genève, 1958, p. 11-17.

<sup>2</sup> W. OTTO, *Les Grecs et leurs dieux*, trad. franç., Paris, 1981, p. 35.

comme le train naturel du monde. Et, toujours à propos de la Grèce antique, J.-P. Vernant observe qu'on y trouve des formes et des degrés de sacré plutôt qu'une polarité «sacré-profane<sup>3</sup>». La culture grecque baigne tout entière dans une *aura* que, faute de mieux peut-être, nous continuerons à qualifier de religieuse.

La difficulté que nous éprouvons à y circonscrire cet élément avec précision trouve une illustration exemplaire dans le vieux débat qui concerne la nature du mythe et de la mythologie, débat qui connaît aujourd'hui de nouveaux rebondissements<sup>4</sup>. On a sans doute raison de vouloir distinguer la mythologie de la religion et de rapporter par priorité celle-ci à ce qui relève du domaine cultuel. Par nature, en effet, le culte est voué à la *θεραπεία τῶν θεῶν*, tandis que le langage mythique n'y est pas nécessairement astreint; il se prête à bien d'autres usages, littéraire, dramatique, réflexif, pédagogique... Il serait cependant paradoxal et simpliste de prétendre qu'un mythe est étranger à la religion dès lors qu'il ne présente aucun rapport immédiat avec le culte. On ne peut arbitrairement réduire ainsi le religieux au cultuel. Le fait, d'autre part, qu'existent de nombreux ensembles complexes où mythe et rite sont organiquement liés – la vieille question d'une antériorité de l'un ou de l'autre étant à mon sens un peu vaine – devrait mettre en garde contre les formules lapidaires que l'on rencontre parfois aujourd'hui. Dire que «la religion grecque n'est pas dans ce qu'on raconte mais dans ce qu'on fait<sup>5</sup>» est une manière peu adéquate d'opposer le mythe et le culte. L'un aussi bien que l'autre peut faire partie intégrante d'une liturgie. J'incline à considérer, pour ma part, que l'élément mythopoétique est une des composantes essentielles de la religion grecque, même s'il lui est arrivé souvent de la déborder<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J.-P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 11; voir aussi mon étude sur *L'Expression du sacré dans la religion grecque*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-neuve, 1986, p. 109-182 (= chap. I : Le vocabulaire du sacré).

<sup>4</sup> Cf. notamment M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981; L. COULOUBARITSIS, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1986, dont je rends compte dans ce numéro, et l'article que ce même auteur publie ici-même.

<sup>5</sup> F. ROBERT, *La religion grecque*, Paris, 1981, p. 9.

<sup>6</sup> Sur la caractère religieux du mythe, voir les contributions de J. RUDHARDT rassemblées dans *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, 1981 (*Cahiers Vilfredo Pareto*).

Ce n'est pas sur la base de critères purement formels et abstraits, en refusant de prendre en compte l'intentionnalité qui sous-tend chaque expérience et en oriente l'expression, que l'on peut espérer faire ici la part du religieux et de ce qui ne l'est pas. L'étude d'une religion doit viser à scruter la relation que des sujets humains, collectivement et individuellement, entretiennent avec les puissances surnaturelles dont ils perçoivent la présence et dont ils s'éprouvent dépendants, tant au niveau de la pensée et de l'affectivité qu'à celui de l'agir. L'exploration de ce «sacré-vécu<sup>7</sup>», dans un temps et un espace donnés, est certes difficile et délicate à mener, et tant s'en faut que les témoignages existant permettent toujours d'y parvenir. Mais pareille visée peut indiquer à tout le moins des lieux de convergence pour notre entreprise pluridisciplinaire : rechercher à travers les expressions multiples du sacré – rituelles, verbales, iconographiques, architecturales, musicales... – l'unité complexe et signifiante d'expériences religieuses vécues par le peuple grec.

\*

Des remarques similaires peuvent être faites au sujet de la notion de philosophie. Selon la conception que, d'ordinaire, nous nous en faisons aujourd'hui, nous n'avons aucune peine à différencier la philosophie de la religion, et il nous arrive souvent de les opposer. L'une est toujours une création individuelle; l'autre possède par nature une dimension sociale. L'une est essentiellement une oeuvre de pensée, méthodiquement élaborée et s'énonçant en un discours, de préférence écrit; l'autre véhicule sans doute une *Weltanschauung* et, au besoin, professe des doctrines, mais, parce qu'elle mobilise d'autres instances en l'homme, elle est toujours davantage que cela. Il reste que le terrain commun de leur rencontre et le lieu privilégié de leurs affrontements est bien celui d'un discours visant au vrai, la première ne misant pour ce faire que sur les ressources de la raison humaine, la seconde se réclamant quant à elle d'une vérité transcendante.

---

<sup>7</sup> J'emprunte cette expression au bel ouvrage de M. MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, p. 9, dont je partage largement les vues.

C'est souvent à la lumière de semblables critères – on pourrait assurément en ajouter d'autres – qu'ont été envisagés les rapports entre la religion de la Grèce antique et la philosophie dont elle a été la terre natale. Longtemps, on a salué en celle-ci l'avènement de la pensée individuelle et rationnelle, tandis que celle-là était créditée d'une pensée pré-réflexive, voire pré-logique, que domine l'affectivité. Il a fallu, on le sait, nuancer fortement cette opposition entre le λόγος et le μῦθος, et les controverses à ce sujet sont loin d'être closes<sup>8</sup>. Mais c'est d'un autre point de vue que mérite d'être également soulignée ici l'inadéquation de certaines de nos habitudes mentales quand nous entreprenons l'étude de la philosophie ancienne. Je voudrais dire d'emblée combien je me suis senti ici conforté dans un diagnostic déjà ancien, mais resté au stade de l'intuition plutôt que de la conviction solidement étayée, par un livre magistral que Pierre Hadot a publié en 1981 et qui vient de connaître une réédition : *Exercices spirituels et philosophie antique*<sup>9</sup>. Riche d'informations et de perspectives neuves, cet ouvrage nous invite à revoir certaines de nos démarches.

Quand nous pensons aujourd'hui «philosophie», nous songeons prioritairement à des spéculations abstraites, à des théories intellectuelles, à des systèmes de pensée codifiés dans des oeuvres. Il ne nous viendrait guère à l'esprit de donner le titre de philosophe, si ce n'est dans une acceptation très large du mot, à quelqu'un qui n'aurait rien écrit. Tel fut pourtant le cas de celui que toute une tradition reconnaît depuis l'Antiquité comme «le père de la philosophie», Socrate. Et l'on pourrait citer bien d'autres exemples chez les Anciens. Ce simple fait, en apparence anodin, est révélateur de ce qu'évoquait habituellement pour eux la φιλοσοφία : une quête de sagesse, d'un progrès qui est tout à la fois intellectuel, moral et spirituel, d'une vie plénière et plus authentique que favorise une recherche lucide du vrai. Philosopher, pour évoquer certains thèmes que développe Pierre Hadot, c'est apprendre à vivre et à méditer, à dialoguer, à mourir aussi. J'ajouterais volontiers «à prier», tant cette

---

<sup>8</sup> Notre collègue L. COULOUBARITSIS est aussi intervenu dans ce débat, apparenté au précédent, et il y apporte des points de vue nouveaux. Voir la bibliographie citée dans son article. Cf. aussi J. RUDHARDT, *op. cit.* (*supra* n. 6) et L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982.

<sup>9</sup> Paris, Etudes augustiniennes, 1981 (2e éd. revue et augmentée, 1987). Voir aussi la leçon inaugurale de Pierre HADOT au Collège de France (Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine), Paris, 1983.

préoccupation est elle aussi fréquente chez les sages de l'Antiquité. Soins de l'âme, médecine de l'âme, *τρόπος τοῦ βίου*, *ars vitae*, *recta vivendi via*, voilà quelques formules par lesquelles les Anciens, tant latins que grecs, bien qu'avec des nuances qui pouvaient être très différentes, aimaient évoquer ce que la philosophie représentait à leurs yeux, son éminente valeur d'éducatrice et de maîtresse de vie.

Que cette quête de sagesse ait débouché, le plus souvent, sur ce que nous appelons des théories<sup>10</sup>, et que celles-ci fassent de notre part l'objet d'une curiosité légitime et même prioritaire, je ne songe nullement à le nier. La question est seulement de savoir si, en ne considérant la philosophie ancienne que comme une succession de doctrines, nous ne l'amputons pas d'une dimension qui lui est essentielle et si nous ne nous exposons pas ainsi à fausser quelquefois les théories elles-mêmes. En ce sens, et pour faire bref, je dirais que nous avons peut-être trop d'histoires de la philosophie, et pas assez d'histoires des philosophes.

La prise en considération de cette dimension existentielle que revêt, chez les Grecs, la philosophie n'est pas sans incidence sur la manière de concevoir ses rapports avec la religion. D'une part, elle conduit à étendre cet examen au-delà des seuls contenus et modes

---

<sup>10</sup> Je voudrais répondre ici à une objection que l'on peut faire à cette présentation des choses, forcément simplifiée. N'est-ce pas à un philosophe ancien, Aristote, que nous devons cette opposition entre le «théorique» et le «pratique», qui recouperait une autre distinction qui nous est familière, celle de la science et de la sagesse? C'est bien à tort, me semble-t-il, que l'on interpréterait dans ce sens la pensée du Stagirite, car la distinction qu'il opère entre le *θεωρεῖν* et le *πράττειν* trouve sa place dans une interrogation qui est fondamentalement éthique : quelle est l'activité qui réalise le mieux le bien humain et procure le plus grand bonheur? Aussi bien le mot *θεωρία* n'a-t-il pas chez lui le sens de «théorie», de construction intellectuelle méthodique, mais désigne l'activité de contemplation, considérée comme le mode de vie le plus excellent parce qu'elle conjoint l'esprit aux réalités les plus hautes et fait que l'homme, autant que faire se peut, se rend semblable à la divinité. Cette activité peut certes s'accompagner de la production de «théories», mais celles-ci ne constituent pas des fins en soi; ce qui importe, c'est l'exercice de cette sagesse suprême, théorétique, qu'est la *σοφία*. Le but, en l'occurrence, est moins de faire des théories au sujet du cosmos, que de le connaître et le contempler. Semblablement dans l'ordre pratique, ainsi que le souligne vigoureusement l'*Ethique à Nicomaque*, ce n'est pas la spéculation sur l'action morale qui constitue la fin, mais le bien agir.

de pensée, à s'interroger aussi sur le sens des pratiques et des démarches, à prêter attention aux contextes culturels et sociaux particuliers, à faire droit aux questions anthropologiques que cette problématique soulève. D'autre part, elle amène à constater et à mieux comprendre le fait que certaines philosophies ont pu s'instituer en véritables religions, avec la dimension communautaire, l'appareil institutionnel et les finalités spécifiques que comportent celles-ci.

\*

Notre champ étant ainsi provisoirement délimité et muni de quelques repères stratigraphiques qui permettent d'orienter la recherche, venons-en à la première des deux questions posées : que peut apporter l'étude de la philosophie ancienne à notre connaissance de la religion traditionnelle ? C'est une évidence tout d'abord que les oeuvres conservées des philosophes, ainsi que la littérature qui les concerne, au même titre d'ailleurs que les écrits de la plupart des écrivains anciens – ce fait est très significatif de la religiosité qui imprègne cette culture – abondent en références de toutes sortes : vocabulaire religieux, *realia* du culte et institutions, croyances, mythes et symboles, dévotions particulières, piété et impiété, événements de la vie religieuse, etc. Certains de ces témoignages peuvent être fort précieux, étant parfois uniques ou permettant d'en recouper d'autres. D'une manière générale, on peut dire sans doute qu'ils sont d'autant plus fiables pour l'étude objective des faits religieux qu'ils sont occasionnels et s'insèrent dans un contexte de préférence descriptif : évocations incidentes, exemples, anecdotes, mise en scène, etc.

Mais les philosophes, en l'occurrence, sont rarement des témoins passifs qui ne feraient que refléter un état de choses. Chez eux, les mentions religieuses s'expliquent le plus souvent par un intérêt direct qu'ils portent à ces réalités et par une implication personnelle, soit qu'ils émettent des critiques à l'encontre de certains éléments traditionnels de la religion, voire les remettent en cause globalement en adoptant une forme d'agnosticisme ou d'athéisme, soit qu'ils se lancent positivement dans des entreprises de réforme, catéchétiques ou même institutionnelles, comme on le voit chez

Platon, soit qu'ils exploitent aussi certaines données en les interprétant et en les transposant, soit enfin, plus fondamentalement encore, qu'ils s'interrogent sur les origines mêmes, psychologiques ou politiques, des comportements religieux. C'est, on le devine, toute une gamme d'attitudes que les philosophes ont adoptées à l'égard de la religion grecque et que, de surcroît, ils cumulent souvent. La seule généralisation que l'on pourrait s'autoriser ici concerne l'intérêt constant qu'ils ont accordé à ces traditions.

De ces phénomènes souvent complexes de distanciation à l'égard de la religion que l'on vient d'esquisser, la philosophie ne détient pas le monopole; elle les a du moins cristallisés et portés à un degré de radicalité jamais atteint. A l'échelle de l'histoire culturelle de la Grèce, de l'Occident, voire du monde entier, il s'agit là sans aucun doute d'un fait d'autant plus capital qu'il était inédit<sup>11</sup>. Mais, à plus d'un titre, il intéresse aussi, directement ou indirectement, notre question.

On pourrait faire état ici d'études nombreuses et très diverses. A travers le langage que les philosophes n'ont cessé d'emprunter aux mystères, on a pu tenter, par exemple, de reconstituer certains éléments liturgiques que comportaient ces cultes secrets<sup>12</sup>. Les jugements qu'ils portent sur les traditions religieuses<sup>13</sup> peuvent être précieux pour l'histoire des mentalités; ils nous renseignent sur la manière dont la religion était vécue et pratiquée. Les réactions, parfois vives, qu'ont suscitées certaines doctrines introduites par la philosophie nous informent sur la manière dont fonctionnait le système politico-religieux des cités et sur les limites qu'il leur est arrivé de poser à la tolérance<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> On trouve dans l'ouvrage de M. DESPLAND *La religion en Occident*, Paris, 1979, un chapitre consacré à la prise de conscience du fait religieux chez les Grecs.

<sup>12</sup> Voir en particulier P. BOYANCÉ, *Sur les Mystères d'Eleusis*, in *REG*, 75(1962), p. 460-482, et tout récemment : Christoph RIEDWEG, *Mysterien-terminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, de Gruyter, 1987, qui rassemble une bibliographie abondante sur le sujet.

<sup>13</sup> L'ouvrage de P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, est consacré principalement, mais non exclusivement, aux philosophes, de Thalès à Plutarque; il est assez vieilli mais non encore remplacé.

<sup>14</sup> E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes*, Liège-Paris, 1930.

Etudier l'impact qu'ont pu avoir, à différentes époques et sur plusieurs aspects de la religion traditionnelle, les conceptions développées par les philosophes, soit dans le sens de certains rejets, soit dans le sens de l'adoption de certaines nouveautés, serait d'un grand intérêt. De telles recherches, cependant, sont particulièrement délicates à mener lorsqu'on veut les étendre au-delà de faits singuliers pour tenter de cerner la mentalité régnant au cours d'une période déterminée. Il n'est guère, jusqu'ici, que le phénomène de l'athéisme, au sens ancien du terme, qui ait été en ce sens exploré<sup>15</sup>.

Pour clore cette trop brève revue, je voudrais indiquer l'intérêt qu'il y aurait aussi à examiner de façon systématique les mentions religieuses que comptent en abondance les oeuvres de certains philosophes; on aurait chance quelquefois d'y glaner des informations nouvelles, mais on pourrait aussi y trouver, par delà les gauchissements inévitables, un reflet de la religion telle qu'elle existait à leur époque. Je pense en particulier aux écrits néo-platoniciens : il est normal qu'on les ait prioritairement exploités pour sonder la pensée religieuse de leurs auteurs, mais les témoignages qu'ils contiennent pourraient s'avérer également utiles pour l'étude d'une période trop peu explorée de la religion grecque<sup>16</sup>.

\*

La seconde question posée concentre cette fois l'intérêt sur la philosophie elle-même et sur les philosophes : en quoi la connaissance de la religion traditionnelle importe-t-elle à leur étude ? Les deux questions se trouvent en fait étroitement liées, et le peu qu'on ait pu dire au sujet de la première suggère déjà que la philosophie grecque ne peut en aucune manière s'étudier en vase clos. C'est particulièrement évident pour sa première période, dite présocratique, là où l'on est amené, inéluctablement, à poser la question des origines. Il fut un temps où, dans la foulée d'un rationalisme étroit, les premiers philosophes étaient souvent perçus comme si, ayant

---

<sup>15</sup> A.B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, 1922; W. FAHR, *Theous nomizein. Zum Problem der Anfänge der Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, 1969; de nouvelles recherches sont actuellement entreprises par un collègue polonais, Marek WINIARCZYK, à qui l'on doit déjà *Wer galt im Altertum als Atheist ?*, in *Philologus*, 128(1984), p. 157-183.

<sup>16</sup> Dans la voie qu'a ouverte, par exemple, E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, 1933.

débarqué d'une autre planète, ils avaient apporté dans leurs bagages la raison et la science qui devaient libérer la Grèce de l'obscurantisme religieux où elle s'enlisait jusqu'alors. Dans un ouvrage qui fit date, au début de ce siècle et dont le titre à lui seul est comme le manifeste d'un changement complet de perspective : *From Religion to Philosophy*<sup>17</sup>, F.M. Cornford réagit contre cette conception empreinte de préjugés et dénuée de tout sens historique. Il s'attache à montrer que la pensée des premiers philosophes reste très largement tributaire d'un système de représentations religieuses qu'ils transposent en termes plus abstraits; il prend soin aussi de distinguer dès le départ deux courants d'inspiration nettement différents, l'un de tendance plus scientifique, l'autre de tendance mystique<sup>18</sup>, qui prolongent eux-mêmes des courants déjà présents dans la culture ambiante. Ces vues se sont, depuis lors, largement imposées et elles ont été enrichies par de nombreux travaux. On ne peut passer sous silence les fines études que l'on doit à J.-P. Vernant<sup>19</sup>; il a mis l'accent sur les conditions sociales et politiques de l'avènement de la pensée philosophique et il a fait voir également certaines transformations psychologiques qu'elle implique. Touchant précisément le problème qui nous préoccupe, sa position nuancée me semble résumée d'une manière particulièrement heureuse dans cet extrait d'une étude plus récente :

---

17 En sous-titre : *A Study in the Origins of Western Speculations*, Cambridge, 1912.

18 Dans la lignée de F. Nietzsche, K. JOEL (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Iéna, 1903) avait proposé, quant à lui, une interprétation mystique de la philosophie ionienne elle-même.

19 En particulier : *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, et *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965, ouvrages qui ont connu plusieurs rééditions. Un jalon important dans ce type de recherche *from religion to philosophy* fut également l'ouvrage très érudit de P.M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949. Concernant l'influence persistante d'une pensée mythopoétique chez les premiers philosophes, je voudrais citer aussi les belles contributions de mon maître, M. DE CORTE au sujet d'Anaximandre [*Laval théol. et philos.*, 14(1958), p. 9-29], d'Anaximène [*Ibid.*, 18(1962), p. 35-58], et d'Héraclite [*Ibid.*, 16(1960), p. 189-236]. Si licet parua componere magnis, qu'on me permette de mentionner encore mon ouvrage *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973, qui s'attache à montrer comment certains symboles hérités du passé religieux le plus lointain de la Grèce et étroitement liés à des schèmes de pensée se retrouvent encore vivants chez les philosophes. Sans prétendre épuiser ce domaine fécond de recherche, je citerai enfin l'étude très documentée de J. LORITE MENA, *Du mythe à l'ontologie*, Paris, 1979.

Dans ses traits fondamentaux et dans les lignes de son développement, la philosophie grecque se présente ainsi comme l'héritière de la religion hellénique. La recherche philosophique se situe dans le cadre même que la religion avait institué. Cependant, le divin, au lieu d'être le domaine d'une révélation mystérieuse et secrète, devient l'objet d'une étude érudite. Il ne se prête plus seulement à une vision, toujours plus ou moins ineffable; il doit être exprimé dans un discours, il fait l'objet d'une démonstration argumentée, soumise à discussion et à critique<sup>20</sup>.

L'attention s'est aussi portée sur le type nouveau d'homme et de sage qu'incarnent certains philosophes. Ici encore, c'est à un constat de dépassement dans une continuité, plutôt que de rupture, que l'enquête aboutit : l'inspiration dont ils se réclament et la notion d'*ἀληθεία* qu'ils élaborent en font les héritiers des poètes et des antiques «maîtres de vérité»<sup>21</sup>.

L'importance des éléments religieux et mythiques est bien loin de faiblir lorsqu'on quitte la période obscure et fascinante des origines de la philosophie<sup>22</sup>. Loin d'avoir mis un terme à l'expression mythique de la pensée, les philosophes n'ont pas cessé d'en exploiter les ressources, même après s'être forgé un nouvel instrument de réflexion. En outre, et de très bonne heure, ils ont entrepris de «sauver» certaines traditions mythiques par une méthode d'interprétation allégorique qui a perduré durant toute l'antiquité

<sup>20</sup> *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 58. La préoccupation pour le divin dont les philosophes présocratiques s'efforcent d'épurer la notion est fort bien mise en lumière dans l'ouvrage de W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, trad. franç., Paris, 1966.

<sup>21</sup> Cf. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967. Voir aussi W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nuremberg, 1962. Dans une contribution récente (*Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987), P. HADOT montre que «les idées de révélation et d'inspiration ont toujours joué un grand rôle dans la tradition philosophique grecque» (p. 23).

<sup>22</sup> L'explication de ces origines a suscité bien d'autres interprétations que celles qui viennent d'être évoquées, lesquelles sont loin d'ailleurs de toujours s'accorder. Le plus souvent, cependant, l'héritage religieux est pris en référence. On sait, par exemple, qu'Ortega y Gasset a défendu l'idée selon laquelle c'est le vide d'être survenu dans les dieux grecs qui a donné le branle à la philosophie, faisant surgir le sentiment d'un manque et le désir de le combler par une interrogation sur les choses de la nature [Cf. Maria ZAMBRANO, *Des dieux grecs*, in *RMM*, (1964), p. 157-171]. G. COLLI décèle quant à lui une continuité entre l'extase mystique liée au délire divinatoire et le développement postérieur du rationalisme : *La nascita della filosofia*, Milan, 1975 (trad. franç., Lausanne, 1981).

païenne et chrétienne<sup>23</sup>. On sait enfin comment, à l'extrême fin de son histoire, en particulier chez Proclus, la philosophie tend à se confondre avec une véritable mythologie.

Pour suivre la pensée de bon nombre de philosophes anciens et pour en comprendre certaines orientations, ce n'est pas seulement aux traditions mythiques qu'on est invité à se reporter, mais aussi aux expériences culturelles. Il n'est que de rappeler ici l'influence continue des mystères dont il a déjà été question. Mais la référence à d'autres cultes, à l'ambiance des fêtes et à des expériences religieuses diverses, telles que l'extase, s'impose pareillement à l'historien de la philosophie<sup>24</sup>. La connaissance de la religion grecque n'est pas pour lui un luxe dont il pourrait aisément faire l'économie.

\*

Il ne faudrait certes pas donner l'impression que toute la philosophie grecque se réduit à un discours religieux ou relatif à la religion. Il est trop évident qu'elle nourrit d'autres intérêts, qu'elle connaît d'autres langages et qu'elle exploite bien d'autres matériaux. Notre parcours n'est pourtant pas terminé, et il se pourrait bien que la manière choisie pour aborder le sujet ait laissé s'échapper jusqu'ici la question qui présente peut-être le plus d'intérêt : quelle a été la religion personnelle des philosophes grecs ? C'est la question qu'examine D. Babut dans un petit ouvrage qui parcourt d'un bon pas l'histoire de la philosophie depuis les origines jusqu'à l'époque hellénistique<sup>25</sup>; travail de synthèse, il laisse parfois le lecteur sur sa faim, mais il est de qualité et d'un apport substantiel. Ce que l'auteur étudie sous cet intitulé, ce sont les jugements portés par les philosophes sur la religion traditionnelle, mais aussi les conceptions qu'ils ont eux-mêmes développées positivement au sujet de la nature

---

<sup>23</sup> Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, 2e éd., 1976; pour les origines : M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, 1962.

<sup>24</sup> On peut citer, parmi les essais les plus récents : A. BATTEGAZORE, *Gestualità e oracularità in Eraclito*, Gênes, 1979; K. ALBERT, *Kult und Metaphysik bei Plato*, in *SSR*, 5(1981), p. 5-14; A. FRANCOIS, *Le genre de vie parméniénien et les techniques de l'extase dans la Grèce archaïque*, in *Mélanges Ph. Marçais*, Paris, 1985, p. 15-66.

<sup>25</sup> *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, Paris, 1974.

divine, de ses rapports avec l'homme et de la piété qui doit animer celui-ci. L'enquête montre bien, en particulier, que la plupart des systèmes philosophiques étudiés, s'ils prennent des distances à l'égard de la religion des cités, s'achèvent en une théologie et ne s'apparentent guère à une *Aufklärung*.

Le contenu de cette étude suggestive qui s'appuie constamment sur les textes et est toute en nuances serait mieux reflété peut-être par un titre tel que «La pensée religieuse des philosophes». Cette dimension est certes capitale pour qui s'interroge sur leur religion, mais ce ne sont pas seulement les théories et les conceptions en elles-mêmes qui méritent ici examen. Quels ont été le rôle et l'importance de l'élément religieux dans cette quête d'une sagesse totale à laquelle les philosophes ont aspiré ? Quelle expérience soutend et oriente leur réflexion ? Quelle est la part du religieux dans les exercices spirituels en quoi consiste aussi la pratique de la philosophie chez les Grecs ?

Si les écrits mêmes des philosophes, en dépit de leur caractère souvent fragmentaire, restent la source principale qui doit ici orienter la recherche de l'historien, les autres sources biographiques peuvent être aussi d'un apport important et, plus généralement encore, les témoignages qui concernent l'organisation des écoles philosophiques, l'ambiance qui y régnait et les pratiques qui y avaient cours<sup>26</sup>. En confrontant l'ensemble de ces renseignements, on parviendrait peut-être à mieux cerner, chez certains philosophes, le sens religieux de leur démarche et l'on s'apercevrait que ce sont bien des religions qu'ils ont à leur manière visé à instituer, religions dont la réflexion théologique forme désormais l'armature, mais qui n'en commandent pas moins toute l'existence, religions éminemment personnelles aussi, par certains côtés, mais qui ne méconnaissent pas pour autant la dimension communautaire du salut qu'elles prétendent apporter. Du pythagorisme au néoplatonisme, en passant par l'Académie, le Lycée, le Portique et le Jardin, la matière est riche et, au demeurant, très diversifiée.

---

<sup>26</sup> Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 2e éd., Paris, 1972, un ouvrage trop peu fréquenté par les historiens de la philosophie.

En ce qu'elle est l'héritière de traditions qu'elle n'a que très rarement récusées globalement, mais que, le plus souvent, elle prolonge et exhausse, la philosophie forme un chapitre important et significatif de l'histoire religieuse de la Grèce. Mais l'histoire de la religion des philosophes, pour une part, reste encore à faire. Je me réjouirais que cette contribution soit un encouragement à en poursuivre l'étude.

André MOTTE

Université de Liège  
Place du XX-Août 32  
B - 4000 LIEGE