Document generated on 10/12/2024 12:36 a.m.

Laval théologique et philosophique

NADDAF, Gérard, *L'origine et l'évolution du concept grec de* Phusis

Yvon Lafrance

Volume 50, Number 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400850ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400850ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Lafrance, Y. (1994). Review of [NADDAF, Gérard, *L'origine et l'évolution du concept grec de* Phusis]. *Laval théologique et philosophique*, *50*(2), 439–442. https://doi.org/10.7202/400850ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

de continuité, cette théorie permet à l'auteur du *Versuch über die Transzendentalphilosophie* d'éviter le dualisme, fatal pour la philosophie transcendantale, entre sujet et objet, ce dernier pouvant être ramené à une production de la conscience pure comme spontanéité absolue, et de voir entre la conscience empirique (degré « n » de sensation) et la conscience pure (degré « 0 » de sensation) une échelle continue et ascendante d'activité rationnelle. À telle enseigne que la chose en soi substantielle, démasquée comme illusoire, doit rendre les armes devant la subjectivité créatrice de l'entendement infini dont notre esprit est lui-même une approximation.

En rationaliste qu'il est, Maïmon veut prendre au sérieux l'exigence de systématicité d'une raison qui aspire à incarner l'ordre total du réel. Il ne saurait donc plus y avoir de place pour une chose en soi qui échappe au pouvoir de détermination conceptuelle de la raison, pour une sensibilité dont les formes pures soient irréductibles au concept, pour un *a posteriori* qui n'obéisse pas au règne *a priori* de l'entendement. En l'Idée infinie de Dieu, *véritable fondement de la philosophie critique* d'après Maïmon, ces différences et ces oppositions disparaissent. Notre Moi fini participe, bien qu'imparfaitement, à cet Idéal d'intelligibilité du Moi absolu dont il a sans cesse à se rapprocher. Fichte, surtout, en prendra bonne note, et Maïmon n'aura pas été pour rien dans la maturation de sa propre pensée, et dans la genèse du mouvement de l'Idéalisme allemand. Paradoxalement Kant, dont l'intention était de ramener à des proportions plus modestes l'ambition de notre savoir *a priori*, servira ici de caution à une réhabilitation de la métaphysique pré-critique, qui n'exclut cependant pas l'attitude sceptique, cultivée jusqu'à la fin par Maïmon, puisque la vérité n'étant toujours qu'une approximation pour notre Moi fini perpétuellement en deçà du Moi pur, elle n'a jamais le caractère absolu qu'elle revêt dans l'entendement divin.

L'ouvrage de Sylvain Zac est instructif à plusieurs égards et vient compléter le livre de Martial Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, datant de 1929 et qui constituait à ce jour la seule étude substantielle, en français, sur cet auteur. Son exposé ne pèche cependant pas toujours par excès de clarté. Le chapitre consacré à la réinterprétation maïmonienne de la révolution copernicienne à partir des quatre acceptions du mouvement absolu (p. 129) est un peu abscons, bien qu'il ne faille évidemment pas sous-estimer les difficultés et les obscurités liées à la pensée même de Maïmon. On saura donc gré à M. Zac de nous avoir livré une étude aussi approfondie sur un philosophe aussi méconnu mais dont Kant et Fichte vont célébrer le génie et la pénétration d'esprit. Quelques remarques en terminant, pour déplorer d'abord les erreurs typographiques, assez nombreuses, qui jalonnent le texte : à la p. 122, on lit « maimonidienne » au lieu de « maïmonienne » ; la p. 138 rebaptise Schulze, l'auteur de l'*Aenésidème*, « Schulzer » ; la quatrième de couverture fait naître Maïmon en 1794, alors qu'il voit le jour en 1754 ; à la p. 244, on lit « Shtetl », alors qu'à la p. 7 et partout ailleurs on écrit « Stetl » (village juif de Lituanie), etc. La bibliographie (p. 266) ne respecte pas l'ordre alphabétique et oublie de mentionner que l'ouvrage de Berman, écrit en hébreu, a été traduit par Noah J. Jacobs, en plus de passer sous silence l'ouvrage de S. Atlas, *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maïmon*, Nijoff, 1964. Dans le cas de la littérature secondaire sur Maïmon, on peut se permettre d'être exhaustif...

Luc Langlois
Université Laval

Gérard Naddaf, **L'origine et l'évolution du concept grec de** *Phusis*. Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992, 603 pages.

Voici une étude originale sur l'origine et l'évolution du concept grec de *phusis* et qui implique des idées nouvelles sur le rapport entre les derniers dialogues de Platon. Le point de départ de cette

étude est le passage des *Lois* X, 888d8-890b2 (484-489) où l'Étranger Athénien explique à Clinias que l'impiété des jeunes et leur athéisme sont le produit direct des doctrines présocratiques sur l'origine de l'univers et du relativisme des sophistes qui en dérive. L'auteur voit dans ce passage une critique de toutes les *historia peri phuseôs* dont la structure tripartite comprenait une cosmogonie, une anthropogonie et une politogonie. En effet, pour les Présocratiques, une conception correcte de la nature de la société impliquait une bonne connaissance de la nature humaine, et celle-ci, à son tour impliquait la connaissance du cosmos. Les doctrines matérialistes et mécanicistes de ces *historia peri phuseôs* étaient, selon Platon, à l'origine du relativisme des Sophistes dont les thèses ne pouvaient que conduire les jeunes gens à l'impiété et à l'athéisme, et, par voie de conséquence, à la décadence de la cité.

Les derniers dialogues de Platon doivent être lus à la lumière de ce passage comme l'aboutissement d'une longue tradition d'*historia peri phuseôs*. L'*historia peri phuseôs* de Platon comprendrait le *Timée* qui contient une cosmogonie et une anthropogonie (346-351), le *Critias* qui donne une politogonie de la cité idéale (346-351 et 360-370), les *Lois*, et en particulier le livre III qui remplace l'*Hermocrate* qui ne fut jamais écrit et qui contient une politogonie de la cité réelle (450-474), et le livre X des *Lois* qui est l'aboutissement de l'*historia peri phuseôs* de Platon et où ce dernier apporte sa preuve physico-théologique de l'existence des dieux pour contrer le matérialisme des Présocratiques et le relativisme des Sophistes.

Au coeur de cette recherche se trouve donc le concept grec de *phusis*. Dans un premier chapitre (11-57) l'auteur fait une analyse linguistique du terme pour arriver à la conclusion que celui-ci désigne « l'origine, le processus et le résultat, bref, la croissance d'une chose dans son ensemble, de sa naissance (ou de son commencement) jusqu'à sa maturité » (61). Ainsi défini, le terme peut s'appliquer à l'univers, à l'homme et à la société et servir à constituer une cosmogonie, une anthropogonie et une politogonie (62). L'auteur montre dans le chapitre 2 (59-102) que ce schéma ternaire d'explication du cosmos se trouve déjà dans la pensée mythique archaïque comme on peut le voir dans le poème mésopotamien *Enouma Elish*, ainsi que dans la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours* d'Hésiode. Ces poèmes mythiques cherchent à expliquer l'état présent des choses en commençant par une explication de l'origine de la société, le tout étant placé sous la dépendance du dieu Marduk pour le poème mésopotamien et sous la dépendance de Zeus pour Hésiode. Tandis que dans le poème mésopotamien le processus de renouvellement exige un rituel religieux pour restaurer la pureté des origines, dans les oeuvres d'Hésiode, le processus de renouvellement ne dépend plus de Zeus, mais de l'activité humaine au sein de la cité. Hésiode est donc, selon l'auteur, le précurseur de toutes les cosmogonies de type « évolutionniste » et d'un modèle politique qui introduit l'idée de progrès humain (108-109). Dans les chapitres 3 (103-199) et 4 (201-266) l'auteur applique son schéma ternaire d'abord à l'*historia peri phuseôs* d'Anaximandre parce qu'il a été le premier à nous laisser un tel écrit et que c'est à travers son oeuvre que l'on peut suivre l'origine et le développement de la pensée rationnelle et voir que celle-ci suit le même schéma que la pensée archaïque (110). L'auteur passe ensuite à l'examen des autres *historia peri phuseôs*, de Xénophane à Démocrite, où l'on peut voir que sous des théories différentes sur l'origine du cosmos, se cache le même matérialisme qui n'accorde aucune place à l'esprit, même pas le *noûs* d'Anaxagore, et qui présente un type d'explication « évolutionniste » de l'univers. Cependant toutes ces *historia peri phuseôs* présentent une même théorie sur l'origine de l'homme à partir d'une humidité primordiale et pensent toutes que la société est le résultat d'un progrès humain (269-273).

Dans le chapitre 5 (267-337), l'auteur aborde l'autre aspect de la critique de Platon dans les *Lois* X, 888d8-890b2, celle dirigée contre les Sophistes. L'auteur consacre ce long chapitre au mouvement sophistique et cherche à montrer en quoi les doctrines présocratiques ont produit chez les Sophistes le relativisme d'où Platon faisait dériver l'athéisme de son temps. La méthode sophistique de l'antilogie et de la controverse peut très bien se rattacher à l'École éléatique, tandis que le relativisme

exprimé dans la thèse protagoréenne de l'homme-mesure pouvait se réclamer de la critique présocratique de la connaissance humaine aussi bien, d'ailleurs, que des contradictions entre les diverses explications cosmogoniques, anthropogoniques et politogoniques présentées par les Présocratiques. On comprend dès lors que la loi, la morale et les dieux soient devenus sujets de controverse et que dans l'application de la distinction *phusis-nomos*, les Sophistes soient arrivés à considérer loi, morale et dieux comme des produits de la convention humaine et non pas de la *phusis* (341-346).

L'*historia peri phuseôs* platonicienne est une tentative de rectification des *historia peri phuseôs* des Présocratiques et une réfutation du relativisme des Sophistes. L'auteur commence son exposé par le *Timée* auquel il consacre tout le chapitre 6 (339-442). Le *Timée* est la première étape de cette *historia* et il contient la cosmogonie et l'anthropogonie de Platon. Dans ce dialogue, Platon répond au matérialisme des cosmogonies présocratiques en faisant dépendre l'origine de toutes les choses du Démiurge qui travaille les yeux fixés sur les formes intelligibles et qui par son *noûs* les ordonne chacune à leur fin. En introduisant ainsi dans sa cosmogonie la figure du Démiurge et la notion d'âme du monde, Platon produisait un type « créationniste » d'explication de l'origine de toutes choses et montrait que l'ordre du monde était bien « intentionnel » (345-346). Comme *archê* de toutes les choses, le *noûs* platonicien avait ainsi priorité sur les éléments : eau, air, feu, terre dont se servaient les Présocratiques comme principes fondamentaux de leurs cosmogonies.

La seconde étape de l'*historia* platonicienne est constituée par le *Critias* et l'*Hermocrate* (= *Lois* III). Les deux dialogues appartiennent à la politogonie de l'*historia* : le premier relate la préhistoire d'Athènes à une époque où les Athéniens obéissaient aux meilleures lois, ce qui leur avait assurer la victoire sur les Atlantes ; le second, qui ne fut jamais écrit et dont le contenu, selon l'auteur, se retrouve dans le livre III des *Lois*, trace l'histoire de l'Athènes réelle qui était à l'origine de l'Athènes actuelle et cherche à expliquer comment les lois peuvent préserver une cité. La troisième étape est constituée par les *Lois* qui forment le sujet du chapitre 7 (443-535) où l'auteur analyse surtout le livre X pour montrer qu'il peut « être considéré comme l'aboutissement à la fois de l'*historia* platonicienne et finalement de tous les écrits de type *peri phuseôs* » (446). La conclusion (537-548) donne un résumé des principales thèses que l'auteur a établies au cours de sa recherche. L'ouvrage se termine sur une bibliographie (549-565), un index des passages cités (567-587), un index des auteurs modernes et contemporains (589-592), et un index des concepts (593-603).

L'ouvrage de Gérard Naddaf apporte une importante contribution à l'histoire de la pensée grecque de ses origines archaïques jusqu'à Platon. Il jette une lumière nouvelle sur toute cette tradition des *historia peri phuseôs* et surtout sur les derniers dialogues de Platon. La sobriété de langage qui convient à tout historien travaillant près de ses sources ne l'empêche pas de laisser entrevoir des aperçus originaux sur les rapports entre les écrits présocratiques et les derniers dialogues de Platon, entre certaines doctrines et certaines notions. Des idées brillantes et originales circulent à travers tout cet ouvrage. On regrettera cependant que l'auteur ait oublié la mention de l'ouvrage de notre compatriote, Paul Seligman, sur l'*apeiron* d'Anaximandre, et que l'on ne retrouve pas dans sa bibliographie (*The* apeiron *of Anaximander. A study in the origin and function of metaphysical ideas*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1962). Cette notion d'*apeiron* est centrale dans la cosmogonie d'Anaximandre. Lorsque l'auteur traite de l'âme du monde ou du Temps comme « image de l'éternité » (369 et 391), il ne semble pas conscient de la critique que R. Braque a déjà faite de ce passage du *Timée* (37d), et où il a montré que l'expression se rencontre pour la première fois chez Philon d'Alexandrie (Ie siècle après Jésus-Christ), qu'elle a été attribuée à Platon pour la première fois par Plotin et ainsi transmise par le Néoplatonisme (« Pour en finir avec le *Temps image mobile de l'éternité*, Platon, *Timée*, 37d », dans *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 11-71 ; voir notre compte rendu dans *Canadian Philosophical Review*, 4 (1984), p. 52-54). Dans sa recherche d'une définition du mythe (63-64), l'auteur aurait pu s'aider davantage de l'ouvrage de L. Brisson qui en donne une excellente définition et qui est pourtant cité dans sa bibliographie (*Platon,*

les mots et les mythes, Paris, Maspéro, 1982 ; voir notre compte rendu dans *Dialogue*, 22 (1983), p. 543-547). En parlant du dieu de Platon (375, 435, n. 122), la minuscule serait peut-être plus appropriée que la majuscule utilisée par l'auteur dans le cadre du polythéisme à l'intérieur duquel évolue la pensée de Platon. Je ne pense pas que le dieu de Platon puisse être identifié au Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Les arguments que donne l'auteur (352-355) pour montrer que « l'entretien de la veille », au début du *Timée* (17b-19b), résume l'ensemble de la *République*, et non seulement les passages du livre II, 369 au livre IV, 471, ne m'ont convaincu. Ils vont, me semble-t-il, au-delà du texte lui-même. Le schéma ternaire — cosmogonie, anthropogonie, politogonie — qui sert d'instrument d'interprétation pour l'historiographie de la pensée archaïque jusqu'à Platon présente quelquefois des difficultés pour la politogonie, comme le reconnaît l'auteur, dans son application aux fragments de Parménide (226-227), d'Empédocle (234) et de Philolaos (210-211). Ces difficultés tiennent à deux raisons : d'abord, le caractère fragmentaire des écrits présocratiques et ensuite, l'incertitude dans laquelle nous sommes pour déterminer l'ordre précis des fragments. Toute reconstruction de la pensée d'un Présocratique demeure donc toujours quelque peu arbitraire. L'ouvrage aurait besoin d'une bonne révision typographique, orthographique et syntaxique pour sa deuxième édition. Mais l'auteur mérite toute notre gratitude pour ce magnifique ouvrage et nous ne pouvons que lui souhaiter plein succès dans son projet futur de recherche sur le concept de *phusis* chez Aristote.

YVON LAFRANCE
Université d'Ottawa

Alain RENAUT, **Sartre, le dernier philosophe**. Paris, Le Collège de Philosophie—Grasset, 1993.

Ce livre d'Alain Renaut qui se veut l'ouvrage d'un « philosophe de l'histoire de la philosophie » (77), se situe dans la ligne de pensée de *L'Ère de l'individu* (1989) ainsi que de celle de sa collaboration avec Luc Ferry, le pamphlet *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (1985), *Itinéraires de l'individu* (1987) ainsi que *Heidegger et les Modernes* (1988). Son objet y est fondamentalement l'humanisme, un « humanisme post-métaphysique » qui évite les écueils du subjectivisme en prenant racine dans le monde, en même temps qu'il indique le danger de « dérive individualiste ».

Il ne s'agit pas là à proprement parler d'un livre sur Sartre, du moins au sens où son objet serait de circonscrire la pensée philosophique de Sartre et de mesurer, en les comparant, les lectures qui en sont faites, pour aboutir finalement à ce que l'on pourrait appeler une thèse, bref, à un renouvellement de la lecture de Sartre. Le livre de Renaut est un essai qui prend *prétexte* d'une partie — j'insiste — de l'oeuvre de Sartre, celle de l'ontologie phénoménologique (presque essentiellement *L'Être et le néant* (*EN*) et les *Cahiers pour une morale*, laissant délibérément de côté le *St-Genet*, la *Critique de la raison dialectique* (*CRD*) et l'immense étude sur Flaubert, *L'Idiot de la famille* (*L'Id*)). L'auteur tente de mesurer ce qui semble l'impasse symétrique de deux philosophies en filiation directe avec la phénoménologie de Husserl, et, disons-le, en rupture avec l'interprétation du criticisme que propose Alain Renaut, celles de Sartre et de Heidegger. Ces deux philosophies seront mises en parallèle tout au long de l'ouvrage. L'impasse en question tient essentiellement en ceci : une philosophie de la subjectivité qui tourne en une dérive individualiste pour l'un ; la problématique du *Dasein* et l'enracinement dans l'histoire de l'être (243-244) qui doit mettre fin aux métaphysiques de la subjectivité, ce qui implique la soumission de la subjectivité à l'histoire de l'être pour l'autre. L'essentiel est que Sartre, « le dernier philosophe », à défaut d'avoir pu penser un concept de sujet qui intègre autrui dans la conscience, une intersubjectivité constitutive, n'a pas réussi à sortir de la philosophie classique (246). Résumé brièvement, Renaut cherche à infléchir l'humanisme de Sartre