# LES CONCEPTS DE « CIVILISATEUR » ET DE « CIVILISATION » DANS LA PENSÉE DES GRECS ANCIENS

PAR

A. PIATKOWSKI

En abordant l'examen des concepts de « civilisateur » et de « civilisation » dans la pensée des Grecs anciens, par ailleurs systématiquement présentés dans les ouvrages de Waldemar Uxkull-Gyllenbach, *Griechische Kulturentstehungslehren*[1] et d'Adolf Kleingünther, Πρῶτος Εὑρετής [2], nous nous proposons comme but principal de faire valoir l'influence de la pensée hésiodique sur les théories postérieures au VII^e siècle, sans nous occuper cependant de la résonance de ces théories dans les œuvres littéraires.

Si la liste des travaux sur la civilisation grecque est assez imposante, une étude destinée à poursuivre le substrat philosophique des concepts de « civilisateur » et de « civilisation » dans la pensée de l'antiquité gréco-romaine manque encore. Les Grecs possédaient une pluralité d'étymons pour nuancer le concept du progrès matériel et spirituel qui aboutit à la vie des peuples civilisés : εὑρ- ; σοφ ;- Foικ- ; τρεφ- ; πολι- ; παιδ- ; ἐλευθερ-, mais aucun des mots formés par ces étymons ne correspond exactement à la notion moderne de « civilisation » qui accumule une pluralité de sens[3].

Dans la terminologie philosophique moderne les mots « civilisateur » et « civilisation » enferment des connotations diverses, selon les écoles et les auteurs [4].

---

[1] W. Uxkull-Gyllenbach, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin, 1924, Bibl. für Philosophie, 26, 48 p.

[2] A. Kleingünther, Πρῶτος Εὑρετής, Philologus, Supplementband, 26, I, n° 3, 1933, 66 p.

[3] Voir à ce propos Fr. Solmsem, *Hesiod and Aeschylus*, New York, Ithaca, 1949, p. 142 : "There is no Greek word which corresponds completely to, and covers every aspect of the English concept of « civilisation » and we may well be criticized for equating it with the crafts (τέχναι) ..." En vérité, il faut attendre jusqu'au V^e siècle pour rencontrer chez Anaxagore et Protagoras les premiers essais de définir la position de l'homme rationnel, opposé aux bêtes (*aloga*), en tant qu'inventeur de *téchnai*. Cf. Felix Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der* τέχνη, Mus. Helvetic., 18/3, 1961, p. 108.

[4] Dans un livre récent, intitulé *Introducere la filosofia culturii*, Ed. ştiinţifică, Bucarest, 1968, 339 p., le chercheur roumain Al. Tănase, après avoir délimité du point de vue concep-

Le terme de « civilisation » commun aux langues romanes repose sur le latin *ciuilis* qui réunit le sens de la qualité de citoyen avec celui de « courtoisie », « bonne éducation », « vues libérales » ; πολιτική, πολιτικῶς en grec correspondent, sans se confondre, au lat. *ciuilitas*, *ciuiliter* [5]. Il faut observer que les termes qui possèdent le thème πολι- et *ciui-* désignent des formes de civilisation urbaine et non rustique. L'opposition ἀγροῖκος : πολιτικός, ἀστεῖος en grec et *rusticus* : *ciuilis*, *urbanus* en latin est tout à fait nette. A côté de πολιτικός et de *ciuilis*, les termes ἐλευθέριος et *liberalis* ont acquis presque la même valeur sémantique, mais en partant d'une autre opposition spécifique au monde ancien, celle entre les hommes libres et les esclaves.

L'expression de la pensée grecque sur le progrès de la civilisation humaine correspond donc aux stades de développement de la société antique. Elle a subi les influences inhérentes du passage vers la pensée rationaliste, présenté d'une manière saisissante dans le livre de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*[6].

Dans la mythologie grecque l'attribut de « civilisateur » a été conféré aux grandes divinités olympiennes et chtoniennes, aux demi-dieux, à des personnalités légendaires, comme Orphée [7] ou Mousaios, mais jamais à un grand prêtre, comparable à Zamolxis. La voie choisie par un civilisateur mythique pouvait être diverse : l'instauration de l'ordre, l'introduction d'une culture agreste, des inventions techniques, l'éducation intellectuelle, le raffinement de l'esprit[8]. L'apparition de l'œuvre hésiodique marque dans l'histoire de la pensée grecque un essai de synchroniser les « âges » vécus par les générations des dieux et les « âges » des mortels, accompagné d'un essai non moins intéressant d'interpréter les actions de Zeus en tant que promoteur de la civilisation humaine.

---

tuel les termes de « valeur », de « culture » et de « civilisation », accorde, dans la seconde partie de l'ouvrage, une attention soutenue aux opinions et aux controverses actuelles qui se réfèrent à la terminologie, ou, pour mieux dire, à la propriété des termes utilisés. L'auteur énumère les arguments de ceux qui identifient les notions de « culture » et de « civilisation » ainsi que les arguments de ceux qui distinguent ou conditionnent ces notions, indiquant au cours de son exposé les principales zones d'investigation : la philosophie du progrès (Kant et Hegel), la morphologie historique (O. Spengler), la gnoséologie (Raymond Aron), etc. Dans le XV^e^ chapitre de la même section l'auteur fait une distinction entre le sens ethnographique et le sens historique de l'idée de « civilisation », qu'il considère comme des modalités complémentaires d'aborder le phénomène, à condition de garder leur autonomie.

[5] A ce propos, très instructif, l'article de P. Treves, *Polis et paideusis*, paru dans Atene e Roma, XII, 1967, p. 3—12.

[6] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 2^e^ éd., Stuttgart, A. Kröner, 1942. Plus récent, W. K. C. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origin of Life and the Early State of Man*, cap. V et VI, Methuen, Londres, 1957.

[7] Dans la bibliographie roumaine voir J. Coman, *Orphée, civilisateur de l'humanité*, Cahiers de Zalmoxis, II, Paris, Paul Geuthner, 1939, 51 p. Pour le problème, en général, W. Nestle, *op. cit.*, p. 11—13 et W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. française, Paris, Payot, 1956, ch. III, p. 52 et suiv.

[8] J. Coman, *Orphée*, p. 9 : « L'œuvre était toujours perfectible, la vie des promoteurs n'y suffisait jamais, pût-elle jouir d'une longueur de plusieurs générations. La place devenue libre devait être occupée par un autre, qui allait continuer le travail commencé. Ainsi, les héros civilisateurs se succédaient à la même entreprise, mais sériés par domaines et spécialités ».

L'âge où le travail comme moyen pour gagner la vie manque encore, considéré comme l'âge d'or, Hésiode le synchronise selon un modèle oriental avec le règne de Cronos (Koumarbi, El-Koumarbi). Les femmes n'existaient pas encore et les hommes se trouvaient dans la compagnie des immortels (*Theog.*, 50 ; 535 ; *Erga*, 108). Les autres âges sont contemporains du règne du Cronide Zeus, dieu des tempêtes, le Tešoub des Hourrites ; le poète prend un soin spécial de préciser les circonstances dans lesquelles ont été créées et puis anéanties les générations des âges d'argent, de bronze et celle de l'âge des héros ; cependant, aucun des poèmes hésiodiques ne donne des informations sur les débuts de la civilisation humaine ni sur les formes variées qu'elle embrasse.

En lisant avec attention le récit sur la succession des âges inséré dans *Les Travaux et les Jours* (v. 109—201), on observe que le poète n'a mis aucun ordre dans la description des étapes parcourues par l'humanité dans la voie de la civilisation ; les gens qui vivaient pendant les âges d'or et d'argent étaient sans doute des agriculteurs stables (*Erga*, v. 116—117 et 137). La race de bronze ne connaissait pas le pain (v. 146 οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον), mais, paradoxe, les hommes labouraient avec le bronze ! (v. 151, χαλκῷ δ'εἰργάζοντο· μέλας δ'οὐκ ἔσκε σίδηρος).

Abstraction faite de quelques allusions sur les moyens de travail et le mode de vie des générations successives, l'intérêt du poète est concentré tout entier sur l'évolution morale de la société humaine. Il considère les misérables conditions de vie à l'âge de fer comme la conséquence funeste de la désobéissance des mortels qui n'acceptent pas de leur gré les commandements de Zeus.

Pour comprendre la portée des réformes envisagées par le Cronide après le renversement de son père, dans les conditions d'une société où le travail devient la source de la vie, c'est-à-dire dans des conditions absolument différentes de celles de l'âge d'or — il faut recourir à l'autre poème hésiodique, la *Théogonie*. Zeus prend tour à tour en mariage Métis (la Prudence, l'Intelligence), épouse qui devait mettre au monde Athéna si, aux conseils de Gaia, Zeus n'avait englouti la future mère avec l'enfant qu'elle portait (*Théog.*, v. 890), puis Thémis (l'Equité), la mère des trois Hôrai, Eunomie (la Discipline), Diké (la Justice) et Eiréné (la Paix), puis Eurynomé, la mère des trois Grâces, Aglaé, Euphrosyné et Thalie, puis Mnémosyné, la mère des neuf Muses. Zeus lui-même porte l'épithète μήδεα εἰδῶς (*Théog.*, 545, 550, *passim*).

L'exégèse hésiodique moderne hésite donc à caractériser la succession des âges dans *Les Travaux et les Jours* comme une progressive décadence des conditions de la vie humaine, tout en reconnaissant l'extraordinaire variété des phases du mythe, imaginées par le poète [9]. Même du point de vue de la qualité intellectuelle, des mœurs et de la morale, est-ce qu'on peut parler d'une échelle toujours descendante qui se dirige vers l'abîme ? En quoi la génération de l'âge de fer est-elle pire que la sotte génération

---

[9] Voir mon compte rendu dans Studii clasice, VI, 1964, *Hesiod şi poemele hesiodice în lumina unor cercetări recente*. Excellente l'observation de Fr. Solmsen, *op. cit.*, p. 75 sur le fait que Zeus, loin de rompre avec le passé, prépare plutôt une intégration des divinités antérieures à son règne en incorporant dans l'ordre qu'il préside les valeurs et les aspects positifs contemporains de Ouranos et de Cronos.

de l'âge d'argent, détruite par Zeus lui-même, ou la dure génération de l'âge de bronze? Dans l'âge de fer on trouve au moins des exceptions louables (*Erga*, 225 et suiv.) qui, à côté des Îles des Bienheureux, où siègent les héros après leur mort (*Erga*, 171), représentent le prototype des *modèles* de la société idéale, ainsi qu'on les trouve plus tard dans la doctrine des religions mystiques, dans les utopies sociales ou dans les descriptions de contrées imaginaires des logographes. C'est une preuve incontestable de l'intérêt porté par Hésiode à la possibilité concrète d'une intervention consciente, grâce à l'éducation (παιδεία), dans toutes les formes et dans tous les aspects de la vie. Le mouvement des sophistes au V^e siècle, qui accorde une importance spéciale aux nouvelles définitions des termes *paideia* et *paideusis*[10], développe d'une manière multiple cette thèse dont la priorité appartient à Hésiode.

Par comparaison aux autres âges patronnés par Zeus, dans la description hésiodique de l'âge de fer il y a à remarquer deux particularités : a) l'ampleur de l'exposé, qui rebondit hors du cadre du mythe ; cette ampleur s'explique par le fait que le poète a une expérience personnelle de l'état des choses qu'il décrit ; b) le mal, du temps du poète, n'a pas encore infesté la société dans son ensemble : Ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν (v. 179).

La description de la cité idéale (le modèle), *Erga*, 225 et suiv. doit être considérée comme une sorte de transposition de l'âge d'or dans la contemporanéite, dont la réalisation dépend en exclusivité du libre arbitre. En opposant la misère humaine de l'âge de fer aux tableaux idylliques de la cité idéale, il n'y a aucun doute qu'Hésiode affiche une attitude sceptique sur la chance d'une telle conversion[11]. Mais, dans la lumière de cette interprétation, le thème central du mythe des âges nous paraît être celui de la balance entre le bien et le mal, entre la rébellion et la soumission volontaire (*Erga*, v. 280—281), balance dont le jeu est conditionné par la responsabilité des hommes rationnels (*Erga*, v. 276—279)[12] qui entendent se soumettre au légalisme imposé par le nouvel ordre institué par Zeus. Les punitions et les récompenses imaginées par le Maître du Ciel représentent les seuls moyens coercitifs connus, dès son temps, par le poète des *Travaux et des Jours*. Certes, l'abondance, la paix, la postérité heureuse, le respect de la Justice restent à l'âge de fer des phénomènes sporadiques, propres à un mode de vie différent de celui d'autrefois. Malgré leur zèle à faire prospérer les biens qu'ils possèdent, on doit ajouter que les hommes sages, chefs de famille, que le poète donne toujours pour exemple à son frère Persès, ne dépassent pas les limites d'une civilisation agraire où le progrès, grâce aux *téchnai*, est encore

---

[10] P. Treves, article cité, *passim*.

[11] Sur Hésiode, adepte d'un retour de l'âge d'or, voir I. Trencsényi-Waldapfel, *Von Homer bis Vergil*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1969, p. 86. Dans le même sens, S. Noica, *Aspecte ale timpului mitic la Hesiod*, Studii Clasice, XI, 1969, p. 16.

[12] M. Nilsson, dans *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, Paris, 1955, p. 39 et suiv., appelle la doctrine hésiodique une doctrine *légaliste* (car on obtient la bienveillance des dieux en se conformant avec rigueur aux lois et aux prescriptions divines). Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Law*, dans Symbolae Osloenses, XXXVIII, 1963, p. 5—21 et *Greek Peasants, Ancient and Modern. A Comparison of Social Values*, Manchester, University Press, 1970, p. 71 et suiv.

inconnu [13]. Cette impuissance de la part d'Hésiode à se détacher du modèle de « l'âge d'or » s'explique, si on considère les circonstances, par un fait réel : le poète, en dehors du voyage à Khalkis, n'a jamais quitté le milieu rustique où il habitait.

L'idée de progrès social grâce à la ἀγαθὴ Ἔρις est également absente dans l'œuvre du rhapsode béotien. L'uniformité des tableaux idylliques brossés par Hésiode, soit qu'il s'agisse de l'âge d'or, soit de la vie menée par la communauté « juste », est la meilleure preuve en ce sens. Beaucoup plus saisissants dans leur variété ressortent les tableaux bourrés d'aspects négatifs de la vie humaine ; l'accumulation progressive de ces tableaux dans la description de l'âge de fer est d'un grand effet artistique dû, en majeure partie, à la véhémence et à la sincérité de l'expression.

Les premiers pas de l'humanité dans la voie de la civilisation sont donc, selon le premier poète philosophe de la Grèce ancienne, conduits par les dieux ouraniens, patronnés par Zeus. C'est une voie laborieuse, semée de souffrance et de douleur, παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω (*Erga*, 218) dans laquelle Aidôs et Némésis ont la mission d'enfreindre les instincts, les passions mauvaises, les sentiments mesquins (Solmsen, *op. cit.*, p. 85) ; pour gagner la faveur des immortels, les hommes doivent mener non seulement une lutte âpre pour leur existence et la perpétuation de leur race, mais ils sont obligés à se comporter selon un code moral auquel Hésiode accorde une grande importance.

A côté du rôle réservé au Maître des Dieux le même poète nous enseigne quelles ont été les attributions des autres divinités dans l'œuvre civilisatrice des Ouraniens : Apollon (*Théog.*, 26—28), Hermès, le fils de Maïa, Athéna (*Erga*, 64), Héphaïstos, « le plus industrieux des petits-fils du Ciel » (*Théog.*, 63), Déméter, la grande divinité chtonienne (*Théog.* 912), suivie d'un cortège assez imposant de divinités agrestes dont la plupart possèdent des correspondants dans la mythologie du Proche-Orient. A l'activité de Déméter s'ajoute plus tard, sans se superposer, celle de Dionysos, honoré lui aussi comme fils de Zeus et, dans certaines variantes du mythe, honoré comme fils de Déméter. Ces dernières divinités se sont imposées dans la vie spirituelle de la Grèce ancienne par des cérémonies mystiques et des pratiques de magie qui continuent les cultes de la fertilité, dont les débuts sont préhelléniques.

A partir du VI^e siècle, lorsque l'individualisme triomphe et le patriotisme local laisse des traces profondes dans la pensée religieuse et philosophique (M. Nilsson, *op. cit.*, p. 84), on constate une prolifération impressionnante de divinités secondaires et de héros qui aident les actions civilisatrices des grandes figures du Panthéon. Parmi eux se trouvent Triptolème, en sa qualité de représentant d'Athènes, qui avait, elle aussi, la prétention d'être le berceau de la civilisation humaine, Prométhée, le titan considéré par Hésiode comme un opposant au règne de Zeus, Aristée chanté par Virgile, à l'origine une divinité thessalienne, Asclépios, un des

---

[13] Sur le schéma des valeurs humaines proposé par Hésiode, voir Paul Mazon, *Hésiode*, Les Belles Lettres, 1928, p. 95, note 1 et N. I. Barbu, *La hiérarchie des valeurs humaines chez Hésiode*, Studii clasice, X, 1968, p. 207—212.

fils d'Apollon, élève du sage Chiron, et Orphée, le réformateur, qui a joué un rôle décisif dans la direction prise par la religion dionysiaque [14]. Ce dernier cumule les traits de tous les εὑρεταί imaginés par les Grecs anciens, car « le grand principe de l'œuvre civilisatrice d'Orphée reste le travail »[15] et en plus, contribue par ses Κάθαρμοι ou Βίοι Ὀρφικοί, véritables codes de prescriptions rituelles et morales, au bonheur d'une humanité qui doit vivre dans une paix créatrice, perpétuelle, où les esprits seront adoucis par le charme de la musique et de la poésie. L'importance accordée par l'orphisme au travail et aux conditions de vie créées par la paix le rapproche de ce point de vue de la doctrine hésiodique (voir le schéma hésiodique tracé dans *Erga*, 227—238), pour ne plus parler du rôle joué dans les prescriptions orphiques par l'éducation, grâce à la poésie et à la musique.

Une différence fondamentale sépare pourtant l'orphisme, greffé vers la fin du siècle sur des préceptes pythagoriciens, des vues du poète béotien. Si Hésiode se contente de chercher des solutions pour le cercle restreint de la société agraire où il vit et dont il condamne avec véhémence l'incapacité de comprendre les commandements de son « âge », l'orphisme se déclare prêt à reconnaître l'évolution de l'humanité, marquée par différentes εὑρήματα, seul moyen de conduire l'humanité de l'état proche à celui des sauvages vers la civilisation. La secte, qui condamnait le canibalisme (O. Kern, 292, p. 303), interdisait à ses membres la consommation de la viande, en vertu de la théorie sur la métempsycose, mais aussi comme un appel à l'abstinence, afin d'éviter tout acte de cruauté. L'âge d'or, conforme à un point de vue plus réaliste, se déplace maintenant vers la contemporanéité et devient, à certaines conditions près, un idéal de vie réalisable, selon le vœu d'Hésiode.

Orphée, le Thrace, est considéré, de même qu'Enkidou des chansons mésopotamiennes, comme un mortel qui a réussi à apprivoiser les fauves et à introduire de nouvelles normes de comportement dans la société ; mais, en fin de compte, malgré ses mérites, il ne faut jamais perdre de vue que les principaux propagateurs de ces nouveaux principes de vie restent surtout Dionysos et Apollon, divinités qui se détachent nettement de la tutelle de leur père, le Maître du Ciel. La tradition mythologique s'est enrichie de nombreuses narrations sur les « voyages » des dieux à travers le monde, divinités rivales au début, qui ont fini par s'entendre, unies en vue de la fin qu'elles se proposaient.

Certaine concordance avec les thèses orpho-pythagoriciennes sur la possibilité d'évolution de la société humaine grâce au système rétributif des récompenses et des punitions est à signaler parfois dans la pensée philosophique contemporaine, comme par exemple, chez Empédocle d'Agrigente, *Frg.* 71 et 72 Diels[4]. Mais, le premier coup contre les schémas anciens qui mettaient en avant le rôle des « civilisateurs » de souche divine ne tarde pas à se faire sentir dans le mouvement idéologique de

---

[14] J. Coman, *op. cit.*, p. 40 et suiv.

[15] *Ibidem*, p. 15 ; p. 18. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, p. 54.

l'époque : il vient de la part de Xénophane, le poète philosophe qui proclame ouvertement l'importance de la raison, mise en face des problèmes qu'elle doit résoudre :

οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον
*Frg.* 16 Diehl[3] = 18 Diels[4]

La recherche, déterminée par la nécessité, est donc considérée par l'un des plus brillants représentants du rationalisme du VI[e] siècle comme l'impulsion primaire vers le progrès. C'est une conception matérialiste remarquable, exemplifiée dans un petit fragment qui concerne l'invention de la monnaie, due aux Lydiens (*Frg.* 3—4 Diels, I[4]; cf. Hérodote, I, 94). La rupture avec les croyances qui attribuaient aux dieux et aux héros toutes les inventions et la possibilité de sauver les âmes par des purifications est spectaculaire, d'autant plus que Xénophane reste convaincu que les mortels ont créé les images des dieux suivant leur propre image (*Frg.* 14 Diels, I[4]; et 16 Diels, I[4]) et qu'Homère et Hésiode ont été les promoteurs de cette direction de pensée. C'est également Xénophane qui a signalé pour la première fois l'importance des contacts entre les civilisations anciennes et modernes (*Frg.* 3 Diehl[3] qui commence par ἁβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν), en accordant la priorité aux facultés de la raison dans l'évaluation des valeurs humaines (*Frg.* 2 Diehl[3], surtout lignes 11—14).

En plus, si l'on considère les fragments élégiaques du poète qui attaquent le thème des particularités spécifiques des races humaines et des peuples vivant dans des conditions différentes, on peut regarder Xénophane comme le promoteur de la théorie anthropologique et comparée de l'évolution des civilisations. Son rôle dans l'acheminement vers la sophistique a été à coup sûr immense.

Le concept de la μίμησις pénètre dans les théories rationalistes concernant les débuts de toute civilisation humaine par les thèses proposées à ce sujet dans les interminables discussions sur la relation φύσει — νόμῳ, théories auxquelles participent presque tous les grands noms qui illustrent la pensée philosophique du V[e] siècle : Héraclite, le milésien Archélaos qui, d'après Diogène Laërce II, 16 avait introduit la philosophie matérialiste à Athènes, Anaxagore, Démocrite et bien d'autres.

Suivant la théorie de la μίμησις, les εὑρεταί, dans leur enseignement, sont partis des observations directes sur les phénomènes naturels, comme il résulte, par exemple, de cette assertion qu'on peut lire dans un des fragments restés d'Héraclite : ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν ... (*Frg.* 10 Diels, I[4]) suivie de nombreux exemples. On doit peut-être supposer l'influence du traité hippocratique Περὶ Διαίτης, lorsque Héraclite formule l'hypothèse que les *téchnai* sont le résultat des besoins impérieux ressentis par la nature humaine dans la lutte pour la survie (*ibidem*). Mais où trouver de préférence les modèles à imiter? Voilà une réponse formulée beaucoup plus tard par Démocrite dans son fameux Μικρὸς Διάκοσμος : Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς. ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκεσικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίᾳ, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνος, ἐν ᾠδῇ κατὰ μίμησιν *Frg.* 154 a, Diels, II[4] selon laquelle les meilleurs modèles à la disposition des εὑρεταί sont fournis

par les insectes et les animaux[16]. Démocrite, ainsi que son fameux précurseur dans le domaine de l'atomisme, Anaxagore ont médité tous les deux sur le rôle de la *téchné* dans le développement de la culture et de la civilisation en tant que produit de l'intelligence (νοῦς) conçue comme une faculté propre à la nature humaine, apte au perfectionnement par un contact ininterrompu avec le milieu naturel[17]. Dans les systèmes philosophiques du V^e^ siècle on trouve au moins trois ou quatre théories concernant les débuts de la civilisation humaine, basées sur le rapport entre la nécessité, χρεία, ἀνάγκη, τὸ ἀναγκαῖον et les facultés rationnelles.

Dans le domaine des spéculations philosophiques sur la marche de l'humanité vers les lumières de la civilisation, nourrie par de valeurs culturelles, la rupture avec la pensée hésiodique paraît être complète.

Si on quitte ce domaine et on s'engage dans les sentiers si nombreux et si attrayants de la pensée des sophistes on a la surprise de retrouver certaines thèses hésiodiques, passées, suivant le cas, par le filtre des préceptes orpho-pythagoriciens. Les contingences entre les doctrines des philosophes matérialistes et la sophistique du V^e^ siècle sont sans doute d'une importance capitale. Le scepticisme domine beaucoup de ces écrits au centre desquels s'agglomèrent les préoccupations sur la conduite humaine et sur la structure morale des individus. Un examen attentif des schémas formulés par les sophistes notoires du V^e^ siècle sur l'évolution sociale dévoile cependant l'existence, à côté des points de contact avec les matérialistes naïfs, d'une ligne étrangère au matérialisme ancien, que nous sommes tentés de qualifier comme « hésiodique ».

L'apport protagorien à ce problème nous est connu seulement à travers le pastiche de Platon, *Protagoras*, 320 c—322 d[18]. Dans la relation platonicienne on reconnaît aisément certaines influences étrangères aux vues rationalistes. Dans le mythe de Protagoras la naissance des races mortelles est décidée par la volonté du destin; les dieux façonnent les êtres vivants avec un mélange de terre, de feu et de « toutes les substances qui se peuvent combiner avec le feu et la terre »[19] — tout comme Hephaïstos avait pétri la forme de Pandore (*Erga*, 60 et suiv.). Pour expliquer l'infériorité de la race des humains par rapport aux autres races mortelles, Protagoras imagine le mythe de l'équilibre biologique, obtenu grâce à l'équilibre réparti par Prométhée et son frère, Epiméthée, entre la *polygonia* et *l'oligonia* (c'est le problème capital de la σωτηρία, si cher aux sophistes). Par la faute d'Epiméthée l'homme est exclu de cet ordre de la nature. Pour compenser les faibles ressources des hommes, Prométhée se décide de dérober « l'habileté d'artiste d'Hephaïstos et d'Athéna et, en même temps, le feu »[20]. Et c'est à Platon de conclure : « L'homme fut

---

[16] Voir Uxkull-Gyllenbach, *op. cit.*, p. 25 et suiv.; p. 30, et Karl Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, Hermes, 47, 1912, p. 492—513, surtout 511—512. Cf. Kleingünther, *op. cit.*, p. 109. On retrouve des échos de cette théorie chez Xénophon, *Oecon.*, 19, 18 et suiv. et chez Lucrèce, V, 136 et suiv.

[17] Uxkull-Gyllenbach, *op. cit.*, p. 10 et P. Friedländer, πολλὰ τὰ δεινά, Hermes, 69, 1934, p. 62.

[18] Uxkull-Gyllenbach, *Protagoras und die sophistische Theorie*, *op. cit.*, p. 15 et suiv.

[19] *Ibidem*, p. 31—32.

[20] Voir plus haut, p. 29, la mention de ces divinités dans l'*Erga* d'Hésiode.

mis en possession des arts utiles à la vie, mais la politique lui échappa : celle-ci, en effet, était auprès de Zeus » (321 d) [21].

Suivant la version de Platon, la théorie de Protagoras nous apparaît hybride, formée d'éléments hétérogènes. Le rôle primordial des dieux, comme force de la création, est reconnu ; mais les êtres humains sont pétris d'éléments qui appartiennent à la nature : πῦρ, γῆ καὶ τὰ ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται. L'influence du rationalisme ionien est ici indubitable. La participation des hommes « au lot divin », ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, une des idées fondamentales du schéma, en parfait accord avec la doctrine platonicienne, est expliquée par le rapt de « l'habileté d'artiste » et du « feu ». C'est seulement après avoir été mis en possession des « arts utiles à la vie » que l'homme, déjà participant au lot divin, devient un εὑρετής ; il invente le culte des dieux, le langage, « les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les aliments qui naissent de la terre » (322 a). Dans cette première étape de l'évolution les hommes vivaient encore dispersés (σποράδην), car les villes (πόλεις) n'existaient pas encore. Leur industrie (ἡ δημιουργικὴ τέχνη) s'avérait suffisante pour les nourrir, mais impuissante pour satisfaire aux besoins de défense contre les animaux. Une nouvelle phase de la civilisation humaine commence quand les hommes se rassemblent pour former des « villes ». Dans cette deuxième étape, faute de posséder l'art politique, « ils se lésaient réciproquement de telle sorte qu'ils recommençaient à se disperser et à périr » (cf. Thucyd., I, 1). Pour aider les mortels, Zeus, inquiet du sort de l'espèce humaine, envoie Hermès porter aux hommes la Pudeur et la Justice (Αἰδῶ τε καὶ Δίκην) « afin qu'il y eût dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié » [22].

C'est risqué d'attribuer entièrement à Protagoras cette théorie et ce l'est encore plus d'essayer de délimiter l'original protagorien des infiltrations platoniciennes. La double participation de la nature humaine au lot divin (la δημιουργικὴ τέχνη et la πολιτικὴ τέχνη)—car dans le mythe de Protagoras, Zeus n'est plus le θεὸς μισάνθρωπος du *Prométhée Enchaîné*[23] — la théorie des concepts innés de la divinité, de la justice et de la pudeur, l'intervention personnelle de Zeus éloignent pourtant d'une manière visible le schéma protagorien de la conception matérialiste d'un Xénophane ou d'un Démocrite, pour nous limiter aux penseurs déjà discutés.

Dans son commentaire sur le mythe de Protagoras, dans sa version platonicienne, Mario Untersteiner considère le schéma de la double participation de l'esprit humain à la θεία μοῖρα comme original et les deux phases de l'histoire de la civilisation humaine, imaginées par Protagoras, comme une synthèse suggérée au sophiste par sa propre théorie sur le progrès de l'intellect humain (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν) [24]. D'après

---

[21] « In diesem Rahmen liess sich die eigene Lehrpraxis des Sophisten einordnen, die sich auf den Satz stützt, dass dem Menschen in der Technik das einzige zuverlässige Mittel gegeben sei, sich gegen die unberechenbaren Mächte der Tyche zu behaupten », Heinimann, *op. cit.*, p. 108.

[22] Les passages du *Protagoras* sont cités d'après la traduction de A. Croiset, *Platon*, Les Belles Lettres, tome III.

[23] W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, III, tome 1, 1940, p. 286.

[24] Mario Untersteiner, *The Sophists* (trad. angl.), Philosophical Library, New York, 1954, p. 62 et suiv.

M. Untersteiner, Protagoras aurait été d'accord avec Eschyle quand il s'agissait de la doctrine de la participation de l'intellect humain à une force rationnelle transcendante, fût-elle d'un ordre inférieur ou, suivant la dialectique du réel, d'un ordre supérieur ; les moyens artistiques par lesquels le sophiste avait concrétisé sa pensée, les contes mythiques, tiennent de l'art des sophistes, qui ont souvent transfiguré leur doctrine par la richesse des mythes.

L'interférence entre la pensée du grand poète tragique et les théories des sophistes ont été souvent signalées et discutées dans les études de spécialité. L'influence de la pensée sophistique sur la littérature dramatique et historique des V^e^ et IV^e^ siècles a été non seulement fertile, mais aussi stimulante, dans la meilleure acception du terme[25].

Malgré les certitudes, vu le manque d'information directe sur les écrits des sophistes, nous devons, le cas échéant, avoir des réserves quand il s'agit du problème des parallélismes ou de celui de l'interdépendance des thèmes. Dans la théorie de la civilisation élaborée par Protagoras, ce qui nous paraît le plus important à mettre en évidence ne sont pas ses tentatives d'expliquer l'évolution de la « participation » humaine à la *moira* divine, mais sa manière de reprendre et de mettre en valeur certains côtés de la pensée hésiodique. Certainement, cette reprise doit être considérée dans l'ensemble des vues théoriques du sophiste, qui convergent vers un but suprême, l'éducation de l'homme en tant que citoyen, en tant que membre d'une organisation politique. Il faut observer que, si le sophiste dans la description de la première phase de la civilisation humaine, patronnée par Hephaïstos et Athéna, a utilisé des aspects tirés des *Erga*, il a déplacé sciemment l'influence directe de Zeus et de ses acolytes, Aidô et Diké, dans la deuxième phase, où abondent les aspects d'une civilisation de la *polis*, de l'Etat, la seule digne de correspondre aux intentions du Cronide. Cette transposition par rapport à Hésiode, qui ne connaissait que les aspects d'une civilisation agraire, nous paraît digne d'attention. Si l'on adopte le critère de Martin Nilsson, on ne peut qualifier que cette dernière phase du schéma protagorien comme celle de la légalité. M. Untersteiner a souligné avec raison la continuité des deux phases (*op. cit.*, p. 63), mais d'un point de vue spécial ; il n'en est pas moins vrai que cette continuité enferme une opposition des essences, marquée par un saut brusque (l'intervention de Zeus équivalant à la transition vers les formes de vie plus évoluées). En quelle mesure l'allégorie entrait en jeu dans les contes mythiques de Protagoras, on ne le saura jamais avec certitude.

Protagoras n'a pas été le seul sophiste a reprendre le fil de la pensée hésiodique. Un autre écrit, connu seulement à travers des comptes rendus tardifs, les Ὧραι de Prodicos (Diels, II[4], p. 270), bien que dominé par une vision différente de celle de Protagoras, contenait lui aussi une histoire de l'humanité depuis la création (chez Prodicos l'homme est toujours

---

[25] Même pour les œuvres des comédiographes qui raillaient les interminables discussions des sophistes sur les εὑρήματα. Voilà quelques exemples dans ce sens : Cratinos, Πανόπται ; Eupolis, Αἶγες ; Δῆμοι surtout *Frg.* 91 Kock = Protagoras, *Frg.* 3, Diels[4] ; Kokalos, Αὐτόλυκος. Une mention à part mérite la comédie de Platon le Comique, Σοφισταί, où Prométhée est appelé Νοῦς. Voir A. Garzya, *Le Tragique du « Prométhée Enchaîné » d'Eschyle*, Mnemosyne, XVIII, p. 122–123.

créé de boue) jusqu'à la vie organisée dans les cités et le respect des normes établies par convention [26].

Pour Prodicos, l'homme primitif pareil à une feuille d'arbre (cf. *Iliade*, VI, 146 ; Mimnerm., Diehl³, 2) est doué par la nature (φύσει) de tous les sens nécessaires à la perception et au développement de la raison. Les débuts de toute civilisation correspondent au moment où les hommes, quittant les cavernes, commencent à labourer la terre[27]. Les récoltes deviennent le produit de leurs efforts conjugués. Grâce à Xenophon (*Oeconom.*, V, 5, 17), nous savons que Prodicos conditionnait l'apparition des autres arts (les *téchnai*) de la culture de la terre : τὴν γεωργίαν τῶν ἄλλων τεχνῶν μητέρα καὶ τροφὸν εἶναι. Dans leur lutte pour se procurer la nourriture, les hommes, en butte aux bêtes sauvages et aux calamités naturelles, ont adoré les aspects et les forces de la nature, le Soleil, les Vents, les Eaux, etc. En Egypte, précisait Prodicos, les habitants de la région du Nil ont adoré le grand fleuve qui leur assurait la vie ; en Grèce on adorait Déméter (les cultures agricoles), Dionysos (la culture des vignobles), les Hôrai, c'est-à-dire, les Saisons. Le schéma de Prodicos peut être considéré comme une préfiguration de la théorie rationaliste d'Evhémère sur la naissance de la religion. D'accord avec Démocrite, pour Prodicos la religion n'est qu'on produit du sentiment de la peur, auquel s'ajoute, selon le cas, celui de la reconnaissance. Cette explication, d'ordre psychologique, a eu plus tard une grande résonance dans les œuvres de souche épicurienne. On reconnaît son influence dans le fragment du *Sisyphe* de Critias (*Frg.* 25 Diels, II⁴) qui, en allant encore plus loin que Prodicos, considérait la religion comme une véritable εὕρημα, une « invention » nécessaire dans le contexte de la vie sociale [28].

En s'engageant lui aussi sur les traces d'Hésiode, Prodicos considérait les efforts des humains, les πόνοι, comme la condition même du progrès. L'importance qu'il accordait au travail est primordiale car, par le travail, l'humanité s'élève à la vie des cités, en partant des cultures agricoles. Les εὑρόντες énumérés par Prodicos (chez Philodème, *De Piet.*, IX, 7) parmi lesquels se trouvaient Triptolème, Orphée, Mousaios, sont des personnages exceptionnels, divinisés, qui ont compris la portée du travail en tant que générateur de valeurs. Loin de considérer cette conception comme un symptôme tardif du soi-disant pessimisme hésiodique[29] qui opposait l'homme, éreinté de fatigue, aux autres espèces animales, il nous semble plutôt que Prodicos a impliqué dans son schéma de la civilisation une théorie personnelle de la *paideia*, car, chez le sophiste de Céos la nature elle-même offre une excellente source pour aiguiser les esprits et, par conséquent, pour préparer le terrain propice aux inven-

---

[26] M. Untersteiner, *op. cit.*, chap. XI.

[27] Pour nous faire une idée de la manière dont les Grecs s'imaginaient le monde des cavernes il suffit de lire la description des sites des Cyclopes, *Odys.*, IX, 106 et suiv., ou Euripide, *Hiket.*, 202 et suiv., imité par Diodore, I, 8 (7).

[28] K. Reinhardt, *op. cit.*, p. 510 ; M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 90.

[29] Voir M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 211, qui cite Q. Cataudella, *Intorno a Prodico di Ceos*, Studi di antichità classica offerti... a E. Ciaceri, Genève, 1940, p. 211 et W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge, University Press, 1962, p. 472.

tions. Chez Hésiode le rôle de διδάσκαλος était réservé à Zeus et à sa progéniture. Quand on commence à attribuer ce rôle à la Nature, on peut en déduire que l'influence de la philosophie de la nature est présente aussi dans certains compartiments de la *paideia*.



La distance qui sépare les concepts hésiodiques de ceux des philosophes et des sophistes qui appartiennent aux siècles suivants est assez grande si on la considère dans la perspective des trois modalités de transformation sociale, admises dans la pensée de l'antiquité, c'est-à-dire le progrès, le regrès et l'évolution cyclique[30]. Pour la mesurer il suffit de prendre comme termes de comparaison la théorie de Xénophane, qu'on pourrait qualifier comme anthropologique, ou celle d'Anaxagore, que W. Uxkull-Gyllenbach appelle anthropocentrique (*op. cit.*, p. 14), à la suite du fait que le philosophe regarde chaque phase, chaque aspect de la civilisation, comme un phénomène cosmique, subordonné à l'harmonie universelle[31].

En réalité, le rayonnement de l'œuvre hésiodique a été si puissant qu'il a continué sans arrêt à éclairer les écrits des successeurs, malgré les différences de conception. Les théories sophistiques sur les étapes de la civilisation humaine ont recueilli chacune à part, selon leur structure générale, les enseignements et préceptes des *Travaux et des Jours*, dont la vitalité est la meilleure preuve du bon sens qu'ils contiennent.

Dès la fin du VI^e siècle l'intérêt porté par les Grecs aux peuples étrangers et aux régions lointaines a suscité l'attention des penseurs sur un autre problème, non moins passionnant : où se trouve sur la terre le berceau de la civilisation humaine, sinon en Grèce, et, comme un pendant à ce problème, quel est le rapport entre la civilisation des Grecs et celle des « barbares »[32]. Le sophiste qui a envisagé pour la première fois cette question a été Antiphon, en suivant peut-être Hippias[33]. En fin de compte, les recherches sur les conditions de l'état naturel ont abouti à des tentatives encore plus ambitieuses, qui visaient à définir le stade des civilisations contemporaines par rapport aux stades antérieurs.

---

[30] J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, New York, 1955, p. 17 et suiv.

[31] « In dem System des Anaxagoras, für den ja das Urelement der νοῦς war, lag die anthropozentrische Anschauung notwendig begründet und musste, sobald sein Denken, wie es traditionsmässig nicht anders sein konnte, sich vom Makrokosmos zum Mikrokosmos wandte, sichtbar werden », Uxkull-Gyllenbach, *op. cit.*, p. 14.

[32] K. Reinhardt, *art. cit.*, Hermes, 47, 1912, *passim*, surtout p. 499.

[33] « [Hippias]... seinen Forschungen ist offenbar Antiphon gefolgt. Sein Staatsideal hat er vermutlich an den nicht griechischen Völkern demonstriert, deren Sitten er durch die Historiker kennen lernte und vielleicht schon miteinander verglichen hat ». Uxkull-Gyllenbach, *op. cit.*, p. 21—22. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, trad. ital., La nuova Italia, Florence, 1936, p. 483.

Sur le plan de la conscience sociale ces essais ont eu un résultat concret : au V^e^ siècle les Grecs ont acquis un profond sentiment de leur supériorité culturelle et politique, qu'ils expliquaient par la supériorité de leur *paideia*. Il suffit de lire le discours que Thucydide attribue à Périclès pour saisir toute la fierté avec laquelle les Athéniens considéraient leur apport à la civilisation humaine.

L'apport idéologique des concepts concernant les débuts et l'évolution de la civilisation dans le domaine de la littérature a été beaucoup discuté, surtout en ce qui concerne *Prométhée Enchaîné* et le *Sisyphe* de Critias. Mais, l'intégration de ces concepts dans les thèmes littéraires, surtout quand il s'agit d'une comparaison avec Hésiode, représente un sujet à part, qui mérite une attention spéciale, comparable à celle accordée par Fr. Solmsen à Hésiode et à Eschyle.