



L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt

Renée Koch Piettre

► To cite this version:

Renée Koch Piettre. L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt. Sociétés Plurielles, 2020, Varia, 10.46298/societes-plurielles.2020.6223 . hal-02508961

HAL Id: hal-02508961

<https://hal.science/hal-02508961>

Submitted on 16 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ARTICLE

L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par
S. N. Eisenstadt

Renée KOCH PIETTRE

Sociétés Plurielles, n° 3 Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt

Renée Koch Piettre

Directrice d'études émérite, École Pratique des Hautes Études, PSL

La pensée de Shmuel N. Eisenstadt a le rare mérite, si souvent décrié par les spécialistes, de se déployer dans la comparaison, sur une très vaste échelle¹. Elle a trouvé le terreau et les appuis nécessaires pour développer des travaux interdisciplinaires susceptibles de mettre à l'épreuve et de valider notamment le concept phare d'« âge axial », que l'on rapporte généralement à Karl Jaspers². Il résulte du recours à ce concept une extraordinaire fécondité, ne serait-ce d'abord qu'en termes de collaborations et de publications.

La théorie de l'âge axial

L'âge axial nous ferait entrer, par une forme d'irruption, de percée, de révolution soudaine [*breakthrough*], dans une histoire que j'appellerai ici « chaude », à la manière de Claude Lévi-Strauss, qui opposait les sociétés « chaudes » aux sociétés « froides » étudiées par l'ethnologie de son temps³, sociétés longtemps tenues

1. Le présent article est issu de la communication présentée dans le cadre du colloque "Legacies of Sh. N. Eisenstadt. From Philology to Sociology", programme interdisciplinaire « Sociétés plurielles », Inalco, 26-27 janvier 2016, organisé par Madalina Vârtejanu-Joubert et Vincenzo Cicchelli.

2. EISENSTADT, 1982 ; 1986. Cf. JASPERS. D'autres attribuent la paternité du concept à Lewis Mumford également (1956), voire le font remonter à John Stuart-Glennie (1841-1910 : nous trouvons donc en cette affaire le fondateur d'une ligue celtique, socialiste par ailleurs, cf. HALTON, 2014, notamment chap. 5).

3. LEVI-STRAUSS, 1973.

pour sans histoire ou plutôt sans mémoire historique autre que mythique : par le mythe, les sociétés froides ne se racontent pas leur passé, mais se persuadent de continuer à vivre en référence à des règles ancestrales (cependant, Lévi-Strauss ne pensait pas privilégier par cette distinction quelque société que ce soit : une société chaude pouvait selon lui se « refroidir », et inversement⁴). Eisenstadt introduit en quelque sorte – qu'on me permette cette exégèse – une explication de l'origine de ce que seraient des histoires « chaudes ». Une société, donc, entrant dans l'âge axial, serait aiguillonnée par un idéal oscillant entre une transcendance ultra-mondaine, appelant à se projeter hors du monde, à trouver son point d'appui hors du monde, et une visée utopique invitant au progrès politique, social, économique, technologique. Et cet idéal serait porté par des individus inspirés et charismatiques (ici Max Weber apparaît bien sûr comme une référence essentielle⁵) ou par une élite intellectuelle, morale et religieuse, souvent influente auprès du pouvoir ou carrément elle-même aux commandes du politique, mais toujours susceptible de développer une hétérodoxie. C'est justement cette hétérodoxie qui, au prix de multiples conflits, relancerait chaque fois la machine de l'Histoire, de manière différenciée à l'intérieur de chaque société. Ces individus ou ces élites, créateurs de visées appelant à dépasser les situations existantes, à briser les traditions opprimantes ou sclérosées, seraient eux-mêmes les porteurs d'une réflexivité toujours active, toujours susceptible d'introduire une remise en cause, et créatrice de ces « sociétés plurielles » tissées de multiples réseaux, inscrites dans le titre du programme de recherche qui m'invita à rédiger le présent article.

J'ai eu, dix années plus tôt, le privilège de participer au lancement d'une vaste entreprise éditoriale pilotée, en France et au sein d'un réseau international, par Christian Jacob. Il s'agissait d'explorer, en ce qui devait être initialement quatre volumes comparatistes que nous appelions, par plaisanterie, le « Tétrateuque », d'innombrables « lieux de savoir » ou communautés savantes à travers le monde et au long de l'Histoire. Or, c'est en lisant Eisenstadt que j'ai mesuré ce que notre mentor, Christian Jacob, entendait alors par le mot « réflexivité », concept phare qu'il souhaitait introduire comme axial en quelque sorte, dans le quatrième et dernier volume projeté. Deux volumes d'environ 1200 pages ont été publiés chez Albin Michel, et l'entreprise se poursuit en *Open access*⁶ : les cénacles savants, dans leur plus grande variété, formeraient le creuset d'une compulsive relance critique des traditions et des acquis.

4. Par exemple LEVI-STRAUSS, 1993 ; 1998. Cf. HARTOG, 2003, chap. 1 : « Anthropologie et régimes d'historicité » ; GOLDMAN, 2004 ; SALMON, 2008.

5. Voir EISENSTADT, 1968 ; 1971.

6. JACOB, 2007 ; 2011.

Que penser aujourd'hui (à l'heure où se multiplient les appels à la « décroissance » économique) de cette axialité qui serait le propre de sociétés travaillées par des élites capables de se projeter dans un « ultra-monde » à partir duquel elles puissent, soit se sublimer elles-mêmes, soit, surfant sur l'incertitude, transformer à la fois l'individu et la société, les appelant à un dépassement continu ?

Il y a bien évidemment une coïncidence – que pointait Jaspers et qu'il faut pouvoir expliquer –, entre l'apparition des prophètes d'Israël et celle des philosophes grecs, de Zoroastre, du Bouddha, de Confucius, voire de Mahomet. Le surgissement « quasi » simultané (à cette échelle de temps un ou deux millénaires ne comptent guère) du néolithique en de multiples endroits de la planète interroge de la même façon, et nous n'avons pas de mal à comprendre comment la révolution industrielle ou désormais, en accéléré, l'« anthropocène » ont pu intéresser la planète entière, sous des formes chaque fois différentes. Si l'on ne peut admettre la Mésopotamie ou l'Égypte qu'avec réticence dans ce concert des grands inspirés ou des grands illuminés de l'« âge axial », c'est d'ailleurs simplement parce que nous manquons de noms (encore que : Akhenaton, et pour certains Moïse⁷... ?) pour y reconnaître la percée d'individus de génie.

Je voudrais d'abord dire, pour rendre hommage à une des rares traductions françaises existantes d'un titre d'Eisenstadt⁸, à quel point ce concept – quand il examine, en s'appuyant sur la science de son temps, l'histoire du judaïsme, pour éclairer, à partir des premiers prophètes, l'histoire de l'actuel Israël dans sa dimension plurielle, simultanément religieuse, intellectuelle et politique – m'est apparu lumineux en ce qui concerne la dimension « civilisationnelle » (*i.e.* d'une civilisation à part entière) que, conformément à ses prémisses comme aux thèses d'Arnold Toynbee et de Max Weber, il assigne à l'extraordinaire odyssée du peuple juif à travers quelque trois mille ans d'histoire. Pour autant que je sache, Eisenstadt ne développe guère l'origine de ce destin : en son commencement, il y aurait eu l'émergence d'une élite intellectuelle pour élaborer un point d'appui hors du monde et vouloir en imprimer la vision dans les institutions. Et cela lui suffit, si du moins l'on ajoute, structurelle tout au long de l'histoire, la « conjonction d'une sphère socio-politique considérée comme l'arène majeure de l'application de la transcendance et la fragilité du centre politique lui-même⁹ ». Ici comme ailleurs dans l'œuvre d'Eisenstadt l'objectif n'est pas d'expliquer le commencement, mais

7. Voir notamment ASSMANN, 2001.

8. EISENSTADT, 2002. Voir notamment la préface de Vanessa RUGET, spécialiste d'Eisenstadt.

9. *Ibid.*, p. 36.

de rendre compte de ce qui existe – les grandes religions, les grandes civilisations – et ainsi de justifier la bigarrure du présent.

Je suggérerais volontiers un rapprochement – contradictoire – avec l'entreprise du Père Wilhelm Schmidt¹⁰, qui envoyait ses étudiants et missionnaires aux quatre coins du monde pour mettre à l'épreuve son hypothèse de l'existence d'un monothéisme originel dans toutes les sociétés et toutes les cultures : la thèse préexistait aux données et en orientait les relevés, mais elle s'inquiétait de l'obscurcissement d'une idée unique là où Eisenstadt interroge l'épiphanie d'une changeante pluralité.

D'autre part, présupposée par la théorie, l'irruption dans la pensée humaine d'un point d'appui mental situé non dans le monde réel mais dans un outre-monde, si elle permet la réflexivité critique et le dépassement du présent, fait peser aussi une menace de folie, de précipitation dans la mise en œuvre effective d'un projet démentiel. Eric Voegelin soulignait à quel point on assiste de notre temps aux méfaits de ce qu'il a appelé la « gnose », cette fuite hors de la réalité, qui culmina avec Hegel, au terme de laquelle l'homme, retournant les idéaux ascétiques et transcendants vers leur réalisation en ce monde, acharné à prendre la place de Dieu sur la terre, bâtirait des totalitarismes insensés¹¹. Que ce totalitarisme porte aujourd'hui le nom de la financiarisation ultra-libérale – autre nom de la volatilisisation accélérée des ressources de base de la vie – ou de la réaction nihiliste d'un islamisme radical, ce sont les mêmes nuages de fumées dévastatrices qui se répandent dans le monde : une telle « gnose » est, semble-t-il, en passe de réduire l'aventure humaine à un épisode géologique – voilà précisément ce qu'on appelle aujourd'hui l'anthropocène. La pensée et les idéaux religieux, ou le scientisme associé au progrès technologique et au perfectionnement du pouvoir politique, pourraient n'avoir apporté au total qu'une « fin de l'histoire » uniforme, par la vitrification de la planète Terre et la fin de l'aventure du vivant. À moins que, justement, la réflexivité ne provoque un sursaut appuyé par des idées neuves surgissant localement sur le terreau des civilisations plurielles, et ne leur permette d'imposer les formes de résistance adaptées à chaque situation, dans l'urgence où, globalement, nous sociétés plurielles, nous sommes prises toutes ensemble¹².

10. SCHMIDT, 1912-1955. Ordonné prêtre en 1892, passionné de linguistique, il fonda la revue et l'institut « *Anthropos* ».

11. VOEGELIN, 1956-1987. Songeons aujourd'hui à un président de la République qui se veut « Jupiter » !

12. On pourrait citer ici des travaux innombrables. Nommons simplement par exemple David Graeber, Antoine Garapon, Thomas Orcher...

L'âge axial et le cas particulier de la Grèce

Mais en ma qualité d'historienne des religions et d'helléniste, je vais me borner à interroger, à travers un petit nombre d'exemples, la validité de deux des hypothèses qui fondent ce concept d'axialité, à savoir :

- . premièrement, le caractère relativement indépendant de toutes les émergences civilisationnelles, plurielles elles aussi, correspondant à l'âge axial dans le continent eurasiatique ;
- . deuxièmement, la thèse du caractère parcellaire et incomplet, sur ce plan, de la civilisation grecque. Celle-ci selon Eisenstadt aurait développé surtout le versant politique, intra-mondain de cet essor, freinée qu'elle était tant par l'éclatement des cités et l'isolement des individus charismatiques, que par son attachement à des dieux trop proches des hommes, insuffisamment transcendants – du moins d'après ce qu'Eisenstadt expose, dans le premier volume de l'ouvrage collectif *Axial Age Civilizations*, en introduction au chapitre sur la Grèce ancienne.

Dans la dernière phrase de cette introduction, Eisenstadt considère en effet comme un symptôme de cette « axialité » bancale (après l'essor de Platon vers la réalité éternelle des idées), le « retour du roi-dieu », autrement dit d'une religiosité païenne dans les États hellénistiques, quand ils honorent leurs rois de titres divins : Antiochos II Théos, Antiochos IV Épiphane, Ptolémée I^{er} Sôter, Ptolémée XII Néos Dionysos... Ajoutons que, de fait, l'épicurisme, à la même époque, proposait tout uniment à des hommes le bonheur de Zeus¹³. Cette réticence d'Eisenstadt s'explique par sa théorie elle-même, si l'on se rappelle que l'âge axial doit permettre de se projeter dans un absolu, un outre-monde, par la représentation d'un dieu transcendant. Un dieu homme ne remplit évidemment pas cette condition. Il se trouve d'autre part que l'historiographie de la période hellénistique a longtemps tenu cette époque pour un recul par rapport à l'âge classique : Eisenstadt adopte visiblement ce point de vue.

13. Voir KOCH PIETTRE, 2005.

Émergences axiales : leur indépendance ? un miracle à chaque fois ? une diffusion ?

Sur le premier point, celui de l'indépendance des émergences axiales l'une par rapport aux autres, il me semble qu'il conviendrait de ne pas étudier le développement historique des civilisations concernées comme des systèmes clos. C'est ce que fait l'ouvrage sur *Les Origines de l'âge axial*, tout simplement d'abord parce que chaque chapitre est confié à un spécialiste de la culture concernée, chacun devant mettre à l'épreuve le modèle de l'âge axial sur son terrain particulier. Les « introductions » d'Eisenstadt dressent, sur chaque culture abordée par ses collègues, un bilan qui l'inclut ou l'exclut, un peu plus ou un peu moins, dans – ou de – l'âge axial. Peut-être Eisenstadt est-il influencé aussi par la démarche structuraliste, qui évalue chaque société et chaque culture comme un système non certes clos, mais soumis à ses propres déterminations. Aujourd'hui, par réaction contre le structuralisme, nous sommes influencés par la vogue de l'étude des échanges, des interconnexions, des essaimages coloniaux, etc. Les deux points de vue peuvent se combiner. Ne serait-ce pas les échanges interculturels, justement, qui, rapportés au contexte singulier de chaque société qui en est bénéficiaire, deviennent dans cette société le ferment d'une nouvelle interprétation de la tradition ? Une culture peut assimiler des apports extérieurs sans devenir caméléon.

Les cultures, si plurielles soient-elles déjà par elles-mêmes, ne sont évidemment pas imperméables les unes aux autres. Mais Eisenstadt traitait ces échanges comme secondaires par rapport aux fameuses « percées » d'individus inspirés. Quand, dans *Essays on Comparative Institutions*, publié en 1965, il discute Leach ou Lévi-Strauss, analysant le fonctionnement des classes d'âge ou des systèmes de parenté, il cherche à découvrir les noyaux d'émergence de « rôles » spécifiques dans une société. L'on avait, de son temps, renoncé au diffusionnisme, non sans raison. J'aimerais pourtant en évoquer un représentant modeste mais convaincu.

Il s'agit d'un anthropologue assez largement ignoré, Arthur Hocart, mort en 1939, que Marcel Mauss, dans une courte et émouvante nécrologie, caractérisa comme un homme « libre, courageux et bon ». Hocart avait bâti sa compétence d'ethnologue en arpentant, en zélé serviteur de l'administration coloniale britannique, les îles Fidji, Ceylan, l'Inde, et enfin l'Égypte. Il aurait sans doute reproché à Eisenstadt de partir d'un modèle défini, dans ses grandes lignes, une fois pour toutes, pour mesurer toutes les cultures à cette aune et noter alors tout ce qui les en distingue, en plus ou en moins, et les rendrait inaptés à entrer

dans la définition. Dans *The Life Giving Myth*¹⁴, il se plaint, relève le préfacier Rodney Needham, de ce lit de Procuste, « ces interminables classifications, définitions, distinctions », qui sont « le fléau des sciences humaines ». Or, depuis au moins Hegel (voir ses *Leçons sur la philosophie de la religion*), le fait de croire aux « individualités spirituelles » conduit en effet à des catégorisations qui rejettent dans un archaïsme immuable tout ce que Hegel appelait « religions de la nature ». L'histoire des religions, depuis qu'elle existe, n'a eu de cesse de construire des classifications obéissant à un principe d'évolution au sommet desquelles se trouvait jusqu'à il y a peu, tout aussi immuablement, le christianisme : voir par exemple Chantepie de la Saussaye dans son *Manuel d'histoire des religions* (1887), ou la vision grandiose de Frazer qui au terme de son *Rameau d'or* voyait se succéder, dans une évolution positive de l'humanité, mais à des rythmes différents selon les peuples, magie, religion puis raison. Pour Hocart, les soi-disant « sauvages » des historiens des religions d'une part représentent souvent les débris de civilisations passées, avec une histoire aussi longue que la nôtre, ou bien, « touchés par les civilisations successives », « ils ont toujours marqué un temps de retard, un peu comme les élégantes de province qui adoptent une mode avec une saison de retard sur les Parisiennes¹⁵ ». Ce temps de retard, mesuré aux ères géologiques, correspond d'ailleurs à une quasi simultanéité, où les derniers venus contribuent immédiatement aux progrès des autres, par ce qu'ils apportent autant que par ce qu'ils intègrent et interprètent, enrichissent (la traduction, disait Walter Benjamin, est croissance de la langue¹⁶). Hocart est un diffusionniste, sans excès. Il pense tout simplement que les hommes voyagent, et les idées avec eux. Aussi les « grandes religions » ne sont-elles pas l'apanage d'un seul peuple : « Le bouddhisme s'est développé partout, sauf là où il est né, au nord de l'Inde ; quant au berceau du judaïsme et du christianisme, il est aujourd'hui [Hocart, rappelons-le, est mort en 1939] aux mains des musulmans. »

Mieux, dirais-je, les « sauvages » sont en réalité d'apparition la plus récente (ce sont les Européens qui les ont nommés tels quand ils ne les ont pas réduits à cet état), de la même façon que les « païens » ont été inventés par les chrétiens dans leur effort de se distinguer de ce qui les précédait. En d'autres termes, les païens et les sauvages sont directement issus de l'âge axial ou post-axial, pour servir de représentants d'une altérité à rejeter, prompte à disparaître ou à se transmuier : à peine les a-t-on découverts que déjà ils ne sont plus.

14. HOCART, 1973, p. 51.

15. *Ibid.*, p. 211.

16. BENJAMIN, 1980.

Revenons alors à la divinité des rois hellénistiques : était-elle une régression vers un paganisme qui n'existait pas encore ? Elle ne relève d'aucune pensée plus primitive que celle des Anglais honorant leur reine :

Je connais un éminent savant —, écrit Hocart —, qui n'a jamais pu admettre qu'Antiochus Épiphanes pouvait fort bien assumer sa divinité sans pour autant être un mythomane ou un charlatan, mais tout simplement un homme sincère qui appliquait les principes de son temps¹⁷.

Un rendez-vous manqué de la Grèce ancienne avec l'âge axial ?

S'agissant pourtant de la Grèce, on ne peut qu'être de l'avis d'Eisenstadt qui fait remonter la césure la plus décisive, celle qui élabore une nouvelle pensée sur le monde et sur les dieux, non pas au christianisme, mais à la philosophie.

Cette philosophie ne résultait pourtant pas d'une génération spontanée, d'un « miracle grec », si remarquables qu'aient été ses grands noms. Elle résultait en partie d'une ouverture sur le monde. Nous l'admettons sans peine pour l'époque hellénistique, et les influences n'étaient sans doute pas à sens unique. Cléarque de Soles, citant son maître Aristote, reconnaissait une haute sagesse aussi bien aux Mages perses, aux « Gymnosophistes » indiens et aux Juifs¹⁸, auxquels il attribuait une origine indienne¹⁹. Cléarque évoque en effet dans le passage concerné (d'un dialogue sur le sommeil) un entretien de son maître Aristote avec un Juif « qui était Grec non seulement de langue, mais aussi d'esprit ». Théophraste de son côté, disciple direct d'Aristote, tenait les Juifs pour la première nation à avoir aboli le sacrifice humain. Hermippe de Smyrne (auteur de vies de grands hommes), à la fin du III^e siècle, disait que Pythagore avait été le disciple de penseurs juifs²⁰. Il y a donc un paradoxe à vouloir que la philosophie grecque ait oublié son élan vers l'absolu au moment même où les sources nous disent qu'elle rencontra la spiritualité indienne ou juive. Mais bien sûr, elle mesurait ces enseignements nouveaux à son aune propre. Elle-même trouvait en même temps à l'est comme à l'ouest un extraordinaire terrain d'expansion. Alexandre venait

17. HOCART, 1973, p. 213.

18. Fr. 6 Wehrli = Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX, 5.

19. Voir Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 22, 179.

20. Voir STERN, 1974/1980, n° 4 et 15 (Théophraste) ; n° 25 (Hermippe).

de faire sauter le verrou perse qui mettait obstacle aux échanges grecs tant avec la Syrie qu'avec l'Inde : par là lui-même ou ses successeurs installaient bientôt le grec partout et en faisaient la langue administrative et d'échange qui permit à un Juif ou à un Indien de discuter avec un Grec et de faire valoir sa « sagesse barbare », selon le mot de Momigliano²¹. Du vivant encore d'Épicure (mort en 270), sa doctrine atteignit et offusqua les oreilles des Romains, au témoignage de Plutarque, par la bouche d'un certain Cinéas, diplomate auprès du roi Pyrrhus²². Ajoutons qu'on a pu postuler une influence épicurienne, dont je ne jurerais pas, sur le bouddhisme de l'empereur Asoka à la même époque, en Inde, à l'autre extrémité du territoire exploré par les Anciens²³. En tout cas, au même moment, dans l'actuel Afghanistan, le disciple d'Aristote Cléarque de Soles faisait graver les sentences des Sept Sages copiées à Delphes, ombilic du monde, sur une stèle du sanctuaire héroïque d'un dénommé Cinéas, fondateur ou bienfaiteur d'une cité hellénistique d'Afghanistan, Aï Khanoum. Ce site archéologique, au bord de l'Amou Daria²⁴, a livré aussi, depuis, un fragment de philosophie platonicienne possiblement tiré d'un dialogue perdu d'Aristote²⁵.

L'adoption de l'écriture alphabétique

Mais cette ouverture ne commence pas au IV^e siècle seulement. Les Grecs avaient conscience d'une dette envers l'Orient bien avant Aristote. À commencer par le sentiment, confirmé par l'histoire, de devoir aux Phéniciens leur alphabet, auquel ils ajoutèrent l'apport décisif des voyelles. Hécateé de Milet, auteur du VI^e siècle avant notre ère, dans un ouvrage sur les Danaïdes, attribuait la transmission des caractères phéniciens à Danaos, venu d'Égypte avec ses cinquante filles. Hérodote (V, 57-61), lui aussi natif de la côte ionienne, au V^e siècle avant notre ère, affirmait

21. MOMIGLIANO, 1975 ; voir aussi 1978, p. 53.

22. Plutarque, *Pyrrhus*, 20.3 (§366).

23. Pour un retour sur cette thèse et la bibliographie afférente, voir YAILENKO, 1990.

24. Voir la lumineuse présentation de l'inscription par ROBERT, 1968. Traduction : (à gauche) « Ces sentences des anciens se trouvent dans le sanctuaire pythique sacro-saint. C'est Cléarque qui les y copia minutieusement et les mit ici, dans l'enclos resplendissant [consacré à] Cinéas. » (À droite, des maximes delphiques) « Dans l'enfance, sois modeste. Dans la jeunesse, sois robuste. À l'âge mûr, sois juste. Dans la vieillesse, sois judicieux. À l'heure de la mort, sois sans affliction. »

25. Voir en dernier lieu, et pour l'hypothèse que le médiateur de cette diffusion a pu être, une fois de plus, le disciple d'Aristote Cléarque de Soles, HOFFMANN, 2016, p. 165-232. En général sur la diffusion de la culture grecque, voir BOUFFIER, 2012.

que l'écriture grecque résultait d'une adaptation des caractères phéniciens importés par le fondateur mythique de Thèbes de Béotie, Cadmos²⁶, et la colonie phénicienne des Géphyriens, qui l'accompagnaient et s'installèrent en Béotie. Les Grecs n'appelaient-ils pas leur alphabet *phoinikeia*, les « choses phéniciennes » (ou bien les « choses pourpres », du nom que l'on donnait à la pourpre tirée des rivages de la Phénicie, du fait que l'on faisait souvent ressortir par une coloration rouge sombre les inscriptions gravées dans la pierre) ?

Mais que cet alphabet nouveau, adapté à leur langue, ait été d'emblée interprété par les Grecs à partir de leur culture symbolique et religieuse propre, c'est ce que nous montrent d'émouvants témoignages découverts près du sommet du mont Hymette, un massif montagneux de l'Attique qui s'étire au sud-est d'Athènes sur quelque 16 kilomètres²⁷.

Il s'agit d'inscriptions sur vases datées entre 700 et 575 avant notre ère, c'est-à-dire parmi les plus anciens témoins de l'usage de l'écriture alphabétique en Grèce (outre la fameuse coupe de Nestor et le vase attique dit du Dipylon). Elles étaient incisées sur la surface extérieure et parfois interne de coupes et de *skyphoi* [gobelets] à décoration géométrique. L'ensemble forme donc un des premiers exemples d'écriture attique.

Les inscriptions ont pu être réparties en deux groupes :

- . le premier groupe comporte une invocation du type « Ô Zeus Sémios, [Untel m'a dédié à Zeus Sémios] » ou, le vase parlant à la première personne, présente l'énoncé « J'appartiens à Zeus Sémios ». Ce Zeus Sémios est le dieu bien connu des phénomènes météorologiques, tenus pour des signes envoyés par le dieu [*sēmata*]. Il se distingue pourtant des autres Zeus qui président aux mêmes phénomènes ailleurs, sous une autre épiclèse. Il est en effet remarquable qu'il ait pu, en qualité de dieu des signes du ciel, être honoré de signes d'écriture : *sēmata* est le mot qu'emploie Homère (*Iliade*, VI, 169), pour désigner des signes écrits, dans l'un des deux seuls passages homériques où l'on peut reconnaître l'évocation d'un embryon d'écriture.
- . Les fragments de céramique du second groupe d'inscriptions révèlent des séries d'alphabets. Ils suggèrent que quelques-uns des premiers visiteurs

26. Selon le mythe, Cadmos serait parti de Tyr ou de Sidon, sur l'ordre de son père Agénor, à la recherche de sa sœur Europe enlevée par Zeus.

27. Voir LANGDON, 1976.

venus jusqu'à ce sanctuaire n'étaient encore que des apprentis de l'écriture, impression confirmée par la grossièreté de certaines mains. Les scribes novices de plusieurs graffiti expriment leur fierté devant leur copie en insistant sur le fait que l'inscription est de leur propre main. « Untel a écrit cela lui-même »... Un tesson contient la phrase isolée : « Ainsi qu'il a écrit ». Nous avons donc affaire aux noms et signatures des maladroits scribes eux-mêmes. Voilà de la réflexivité à l'état pur : le scribe se désigne lui-même comme écrivant. Du même mouvement, il reconnaît une nouveauté, s'en instruit, se félicite de son propre progrès et le dédie à son dieu. « Écrire devait être encore si nouveau que l'on mettait en valeur le fait de réaliser ce geste²⁸. » Et, comme par hasard, ce don était offert au dieu qui jusque-là distribuait les signes – mais les signes météorologiques qui valaient présages – : Zeus Sémios.

Les scribes étaient fiers de leur travail, et cette fierté, ils n'ont pu l'exprimer autrement que par la tradition, la dédicace de leurs tracés approximatifs au dieu approprié. La nouveauté venait d'ailleurs, mais on la subordonna au culte, et jamais d'ailleurs, en Grèce, le culte ne se subordonna à l'écrit. On sait que Platon encore, dans le *Phèdre*, tenait l'écriture pour inférieure à la parole.

Une écriture non sacralisée

Quand un certain Nicomaque, sur commande de l'Assemblée athénienne, eut travaillé trois bonnes années à graver vers 400 avant notre ère les lois religieuses remontant à Solon ou à Dracon, il se trouva un concitoyen pour le citer en justice au motif qu'il avait rajouté des sacrifices à la tradition connue par l'usage, et par là réclamé un salaire qui pesait indûment sur les deniers publics²⁹. L'écriture en elle-même n'a pas d'autorité. On raille les grimoires des Orphiques prétentieux³⁰, Aristophane se moque des fatras d'oracles que les devins sortaient de leurs havresacs³¹, et Socrate n'a guère de respect pour les livres d'Anaxagore qui se vendent trois sous sur le marché³². On gravait les lois dans le marbre, mais on

28. *Ibid.*, 46.

29. LYSIAS, discours *Contre Nicomaque*.

30. EURIPIDE, *Hippolyte*, 952-954.

31. Par ex. ARISTOPHANE, *Paix*, 1052-1119.

32. PLATON, *Apologie de Socrate*, 26d-e.

pouvait les contester dès le lendemain, fût-ce à ses risques et périls. Cependant, dès qu'un individu s'élevait un peu trop haut, il risquait l'ostracisme : deux noms écrits sur un tesson de poterie par un quelconque paysan condamnèrent le vainqueur de Marathon, Miltiade, et son fils Cimon, dès l'année qui suivit la victoire : Miltiade en mourut la même année. Et il y a une belle histoire sur la manière dont Aristide le Juste écrivit lui-même son propre nom sur l'*ostrakon* que lui tendait un paysan incapable d'écrire lui-même le nom de celui qu'il voulait ostraciser³³.



Figure 1

Ostrakon portant le nom d'Aristide, fils de Lysimachos (ostracisé en 482 av. n. è.).
 Larg. max. 11,5 cm. On a découvert sur l'Agora d'Athènes 68 *ostraka* à son nom.

Voir LANG, 1990, inv. P 20399.

Photo : Agora Excavations.

Faut-il donc considérer que les individus d'élite étaient brimés par la démocratie grecque, que les grands inspirés n'eurent pas d'audience en ce pays ? Or ces mêmes individus étaient des citoyens zélés, comme Socrate qui ne pensa pas devoir se sauver de la mort en contrevenant aux lois de sa cité. Platon le penseur mystique eut certes des projets utopiques de réforme politique et crut même pouvoir trouver l'oreille d'un prince pour les concrétiser. Mais dès qu'il s'était agi d'en imaginer précisément la mise en œuvre, ce sont les procédures traditionnelles qu'il mettait à contribution. Par exemple, le jugement nocturne solennel des rois atlantes passe, dans le *Critias*, par une forme de « réoralisation » de la loi de Poséidon inscrite sur une stèle d'orichalque dans le sanctuaire du dieu. Conformément à la doctrine platonicienne, le but était de se rapprocher de la Justice divine, située dans ce qu'Eisenstadt appellerait l'ultra-monde, au ciel des Idées, pour pouvoir émettre des sentences inspirées par la Loi elle-même. Platon imagine dans son mythe un scénario compliqué : pour s'élever jusqu'à la Loi, les rois atlantes, raconte-t-il,

33. PLUTARQUE, *Aristide*, 7.5-6 (323). Aristide fut ostracisé en 483 av. n. è. Cf. fig. 1. Voir LANG, 1990 ; FORSDYKE, 2005.

offraient à leur dieu Poséidon le sacrifice d'un taureau dont le sang viendrait inonder la stèle et s'introduire dans le creux des caractères gravés. Le sang sacrificiel allait ainsi pouvoir être prélevé sous forme de caillots encore malléables, portant imprimés les signes écrits : on mélangerait ces caillots au vin dont les rois feraient libation et qu'ils allaient boire en prononçant un serment solennel, ingurgitant en quelque sorte la loi avant de se juger mutuellement sous le ciel nocturne, le regard fixé sur les astres (tenus ailleurs, par Platon, pour une image mobile de l'éternité³⁴). En somme, la religion traditionnelle, on le voit, n'était pas un obstacle à l'utopie politique de Platon et l'écriture s'y introduisait non par son sens mais par sa matérialité même. Le rite définit ici les conditions du politique et fournit les matériaux de l'imagination réformatrice. La tradition ne plomba pas Platon, elle le servit.

En guise de conclusion : l'*unicum* de Diogène d'Cénoanda

Donnons pour finir un exemple d'usage de l'écriture qui nous projette au second siècle de notre ère et nous révèle un Grec imbu d'une doctrine entièrement matérialiste, à savoir l'épicurisme. Il s'agit de Diogène d'Cénoanda (du nom d'une cité de Lycie), qui formula l'utopie d'un cercle d'amis adonnés à l'agriculture et à la philosophie. Manquait-il de spiritualité ? Il était si persuadé de l'excellence de sa doctrine de salut qu'il voulut mettre sous les yeux du plus grand nombre sa sagesse pratique et son évidence rationnelle, développée dans ses propres écrits mêlés à ceux d'Épicure. C'est pourquoi il fit construire à ses frais, sur la place publique, un grand portique d'au moins 80 mètres de long et 4 mètres de haut, et le fit couvrir d'inscriptions qui se présentaient comme autant de papyrus déroulés, sur sept niveaux. Sept papyrus déroulés, de largeurs différentes avec des hauteurs de lettres et des largeurs de colonnes différentes : ces livres sur pierre comportaient un condensé de la physique épicurienne par notre Diogène, un condensé de l'éthique épicurienne (*Id.*), deux lettres encore, « à Antipater » et « à Dionysios » (*Id.*), des maximes (*Id.*) , des conseils encore du commanditaire à sa famille et à des amis, enfin d'autres textes de Diogène et d'Épicure lui-même, et sur trois niveaux successifs, en haut de l'inscription, un traité, toujours par Diogène, sur le vieil âge.

Dans un passage que je propose pour finir, on voit Diogène exposer un projet universaliste et généreux. L'inscription représente en même temps la réalisation de ce projet et un catéchisme du salut :

34. Voir le commentaire à ce passage du *Critias* par MEZZADRI, 2010.

Les choses que lui [le corps] recherche sont petites et faciles à se procurer, et à leur jouissance l'âme aussi peut participer et ainsi passer une vie agréable. Mais celles que l'âme recherche sont grandes et difficiles à se procurer, n'aident en rien la nature et apportent en plus des dangers [...] J'ai voulu en utilisant ce portique mettre en public les remèdes du salut que nous avons mis [entièrement] à l'épreuve [...] ³⁵.

Ce que nous montre le dossier grec, c'est que l'émergence de la rationalité philosophique, ainsi que de l'écriture qui en permet les échanges et la diffusion, s'est servie de la tradition, l'enrichissant même sans la nier. Il nous montre d'autre part qu'il est possible de subvertir les codes sociaux sans recourir à une vision transcendante. Du traditionalisme, du rationalisme, du matérialisme grec il ne résulta nullement une entrée manquée dans l'âge axial. Le monothéisme a pu n'être pas la seule voie d'une pensée qui, comme celle du sensualiste Épicure selon Lucrèce³⁶, s'avance en ses conceptions jusqu'au-delà du monde pour fonder un salut. Il nous suggère aussi qu'un modèle sociologique, malgré son efficacité – et celui d'Eisenstadt est extraordinairement efficace –, ne suffit pas à rendre compte, ni des rationalités ou des spiritualités singulières, ni de leur aptitude à inventer du neuf avec de l'ancien, ni surtout de la fécondité, pour l'ouverture spirituelle, des manipulations les plus concrètes, bref : de la complexité et de l'imprédictibilité de l'aventure humaine.

Bibliographie

Sources

DIOGÈNE D'CÉNOANDA, 1996, *La Philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Cénoanda*, édité par ETIENNE Alexandre & O'MEARA Dominic, Éditions universitaires/Éditions du Cerf, Fribourg/Paris, 1996, 138 p.

35. DIOGÈNE D'CÉNOANDA, fr. 2 col. 1-2 et fr. 3 col. VI Smith, traduction A. Etienne et D. O'Meara.

36. LUCRÈCE, III, 14-18 : « À peine ta doctrine commence-t-elle de sa voix puissante à proclamer ce système de la nature, issu de ton divin génie, qu'aussitôt se dissipent les terreurs de l'esprit ; les murailles de notre monde s'écartent ; à travers le vide tout entier je vois s'accomplir les choses. À mes yeux apparaissent la puissance des dieux et leurs paisibles demeures... » (trad. A. Ernout).

LUCRÈCE, 1966, *De la nature*, t. I, texte établi et traduit par ERNOUT Alfred, Les Belles Lettres, Paris, 125 + XXXI p.

Études

ASSMANN Jan, 2001 [1997], *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Aubier, Paris, 412 p.

BENJAMIN Walter, 1980, „Die Aufgabe des Übersetzers“ [La tâche du traducteur] in *Gesammelte Schriften*, IV, 1, Frankfurt-am-Main, p. 9-21.

BOUFFIER Sophie 2012, *Les Diasporas grecques : du détroit de Gibraltar à l'Indus (VIII^e s. av. J.-C. à la fin du III^e s. av. J.-C.)*, SEDES, Paris, 288 p.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE Pierre D., 1904, *Manuel d'histoire des religions*, Armand Colin, Paris, 712 p.

EISENSTADT Shmuel N. (dir.), 1968, *Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago, 370 p.

EISENSTADT Shmuel N., 1971, “Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of non-European Modernity” in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 32, p. 29-52. DOI : <https://doi.org/10.3406/assr.1971.1864>.

EISENSTADT Shmuel N., 1982, “The Axial Age: the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics” in *Archives européennes de sociologie*, n° 23/2, p. 294-314.

EISENSTADT Shmuel N. (ed.), 1986, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 600 p.

EISENSTADT Shmuel N., 2002, *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, Éd. Complexe, Bruxelles, 155 p.

FORSDYKE Sara, 2005, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of expulsion in Ancient Greece*, Princeton Univ. Press, Princeton/Oxford, 376 p.

FRAZER James G., 1981-1984 [1911-1915], *Le Rameau d'or*, éd. fr. par N. BELMONT & M. IZARD, 4 vol., Robert Laffont (coll. « Bouquins »), Paris.

- GOLDMAN Marcio, 2004, « Lévi-Strauss et les sens de l'histoire » in *Les Temps Modernes*, n° 628, p. 98-114.
- HALTON Eugene, 2014, *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, Palgrave MacMillan, New York, 145 p. DOI : 10.1057/9781137473509.0008.
- HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris, 272 p.
- HEGEL Georg W.F., 1998, *Leçons sur la philosophie de la religion. Introduction : le concept de religion*, vol. 1, PUF, Paris, 511 p.
- HEGEL Georg W.F., 2010, *Leçons sur la philosophie de la religion. Les Religions antiques, africaines et occidentales*, vol. 2, Vrin, Paris, 480 p.
- HEGEL Georg W.F., 2004, *Leçons sur la philosophie de la religion. La Religion accomplie*, vol. 3, PUF, Paris, 496 p.
- HENRICHS Albert 2003, "Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis" in YUNIS Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 38-58.
- HOCART Arthur, 1973, *Le Mythe sorcier et autres essais*, Payot, Paris, 264 p.
- HOFFMANN Philippe, 2016, « La philosophie grecque sur les bords de l'Oxus : un réexamen du papyrus d'Aï Khanoum » in JOUANNA K, SCHILTZ V., ZINK M. (dir.), *Actes du Colloque « La Grèce dans les profondeurs de l'Asie »*. *Cahiers de la Villa « Kerylos »*, 27, Diffusion De Boccard, Paris, p. 165-232.
- JACOB Christian (dir.), 2007, *Lieux de savoir : espaces et communautés*, vol. 1, Albin Michel, Paris, 1282 p.
- JACOB Christian (dir.), 2011, *Lieux de savoir : les mains de l'intellect*, vol. 2, Albin Michel, Paris, 992 p.
- JASPERS Karl, 1954 [1949], *Origine et sens de l'histoire*, Plon, Paris, 359 p.

- KOCH PIETTRE Renée, 2005, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Belin, Paris, 300 p.
- LANG Mabel L., 1990, *The Athenian Agora. Results of the Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. XXV. The Ostraka*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, XVI + 188 p.
- LANGDON Merle K., 1976, *A Sanctuary of Zeus on Mont Hymettos*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, XI + 118 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 446 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1998, « Retours en arrière » in *Les Temps modernes*, n° 598, p. 66-69.
- MEZZADRI Bernard 2010, « Le sacrifice des rois atlantes : entre réoralisation de l'écrit et solution de la démocratie » in CARTRY M., DURAND J.-L., KOCH PIETTRE R. (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, n° 138), Turnhout, p. 391-419.
- MOMIGLIANO Arnaldo, 1975, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge/Mondon/New York/Melbourne, 174 p.
- MOMIGLIANO Arnaldo, 1978, « Juifs et Grecs » in *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme, actes du colloque tenu du 16 au 20 juin au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*, Mouton, Paris/New York/La Haye, p. 47-64.
- ROBERT Louis, 1968, « De Delphes à l'Oxus » in *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, p. 416-457. DOI : <https://doi.org/10.3406/crai.1968.12291>
- RUGET Vanessa, 2002, « Préface » in EISENSTADT Shmuel N. , *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, Éd. Complexe, Bruxelles, p. 7-17.
- SALMON Gildas, 2008, « Comment les sociétés froides se transforment-elles ? Reproduction et altération des systèmes symboliques chez Lévi-Strauss » in *Klesis – Revue philosophique*, p. 46-63.

SCHMIDT Wilhelm, 1912-1955, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol., Aschendorffsche Verlagshandlung, Münster i. W.

STERN Menahem, 1974/1980, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vol, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.

VOEGELIN Eric, 1956-1987, *Order and History*, 5 vol., University of Missouri Press (coll. *Collected Works*, vol. 14-18), Baton Rouge.

YAILENKO Valeri P., 1990, « Les maximes delphiques d'Aï Khanoum et la formation de la doctrine du *dhamma* d'Asoka » in *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 16/1, p. 239-256.

Résumé : Nous discutons la pertinence du concept d'âge axial chez Eisenstadt appliqué à la Grèce ancienne. Selon Eisenstadt, la Grèce, malgré ses philosophes, était restée trop peu idéaliste pour entrer pleinement dans l'âge axial. Rappelant le diffusionnisme de Hocart et le structuralisme de Lévi-Strauss, nous montrons que les influences orientales, tant à l'époque hellénistique que dès l'adaptation de l'écriture phénicienne, ont toujours été subordonnées par les Grecs à leurs traditions propres.

Mots-clefs : Anthropologie, études anciennes, âge axial, Eisenstadt, Hocart, judaïsme, philosophie grecque, écriture alphabétique, Cléarque de Soles, Épicure.

The Axial Age: New Thoughts on S. N. Eisenstadt' Concept

Abstract: We discuss the relevance of the axial age concept of Eisenstadt in its application to Ancient Greece. According to Eisenstadt, Greece, despite its philosophers, had remained not idealistic enough to enter fully into the axial age. Recalling the diffusionist theory of A. Hocart and Levi-Strauss' structuralism, we show that the Oriental influences, both in the Hellenistic era and since the Greeks adapted the Phoenician writing, have always been subordinated by the Greeks to their own traditions.

Keywords: Anthropology, Classics, Axial Age, Eisenstadt, Hocart, judaism, Greek philosophy, alphabetic writing, Clearchus of Soli, Epicurus.

Das Axiale Zeitalter: Eine Rückkehr zur Bearbeitung des Konzeptes von S. N. Eisenstadt

Resumen: Wir besprechen die Relevanz des Axialen Alter-Begriffes von S. N. Eisenstadt in seiner Anwendung an Griechenland. Nach Eisenstadt war Griechenland, trotz seiner Philosophen, nicht idealistisch genug geblieben, um völlig ins axiale Alter hereinzukommen. Wir zeigen, dass die östlichen Einflüsse, sowohl in der Hellenistischen Ära, als auch als die Griechen das Phönizier-Schreiben anpassten, immer durch die Griechen ihren eigenen Traditionen untergeordnet worden sind.

Schlüsselwörter: Anthropologie, Klassik, Axiales Zeitalter, Eisenstadt, Hocart, Judaismus, griechische Philosophie, alphabetisches Schreiben, Clearchus von Soli, Epicurus.