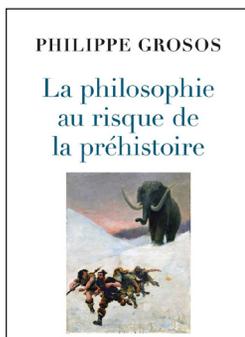


COMPTES RENDUS

LIVRES



GROSSOS PH. (2023) – *La Philosophie au risque de la préhistoire*, Paris, Cerf, 207 p., ISBN : 9782204155502, 18 €.

Que peut nous apprendre la préhistoire sur la philosophie ? Philippe Grosos propose d'inverser la posture traditionnelle du philosophe : il s'agit moins

de penser grâce à la philosophie une matière étrangère qui fournirait un riche terrain à la réflexion que de comprendre comment l'archéologie peut permettre de penser autrement la philosophie elle-même. *La Philosophie au risque de la préhistoire* s'ouvre par une préface de Jean Guilaine, qui incite à comprendre le Néolithique comme le début de notre monde, mais aussi comme une rupture avec le Paléolithique, rupture caractérisée par la « mutation d'un axe horizontal, où l'homme côtoyait la bête, à un axe vertical dont il occupe désormais le sommet » (p. 10). L'ouvrage, outre l'introduction, la conclusion et un index des noms propres, comporte trois parties, intitulées respectivement « Émergence – La philosophie : conditions et lieu de naissance », « Instauration – La place de l'homme », et « Réserve – Un pas de côté ».

L'introduction suggère d'inscrire la philosophie dans la longue durée : plutôt que de s'attacher à son pouvoir de créer des concepts, il s'agirait de s'interroger sur ce dont elle hérite, en questionnant l'ontologie dont elle dépend. On peut alors faire une archéologie de la philosophie – non pas au sens que prend ordinairement ce terme dans le langage philosophique, où il relève d'une pensée de la fondation et n'analyse que des discours, mais en revenant à son sens non métaphorique, c'est-à-dire en se confrontant à l'archéologie préhistorique. Selon cette perspective, la philosophie naît en Grèce au second âge des métaux : loin d'être « fondement, origine et commencement de toutes choses en général, et de celles de l'esprit en particulier » (p. 38), l'Antiquité hellénique est tardive, de sorte que la philosophie doit être comprise comme une lointaine conséquence du processus de néolithisation, dont on ne peut comprendre le mode d'être au monde qu'en le comparant avec celui qui avait cours au Paléolithique.

Dans la première partie, Philippe Grosos propose de considérer l'art comme une voie d'accès aux ontologies, c'est-à-dire aux cadres dans lesquels la pensée « se déploie et s'oriente » (p. 43), du Paléolithique et du Néolithique. L'art paléolithique met l'animal à l'honneur et ne représente que rarement l'homme, manifestant ainsi

une proximité profonde avec les autres vivants et un mode d'être qualifié de « participatif ». Au Néolithique, l'art figuratif met l'accent sur la présence et les activités de l'homme, celui-ci devenant « le centre rayonnant à partir duquel tout autre vivant devient visible voire prend sens » (p. 59), selon un mode d'être dit « présentiel » – même si la logique de l'indistinction homme-animal travaille encore certaines populations, en Égypte notamment. L'apparition de l'écriture, sur laquelle prend appui la philosophie, dépend de cette ontologie présenteielle, car c'est cette dernière qui rend centrales les préoccupations humaines et pousse à vouloir les noter. Enfin, pour que la philosophie elle-même puisse apparaître, en Grèce plutôt qu'à Sumer ou en Égypte, il faut une rupture avec les mythes anthropogoniques s'efforçant de penser la provenance de l'homme : la prédominance d'une pensée cosmogonique (via le concept de *phusis* en particulier) et celle du *logos* sur les *muthos* permettent de rompre définitivement avec toute dimension post-participative qui pouvait subsister au sein de l'ontologie présenteielle.

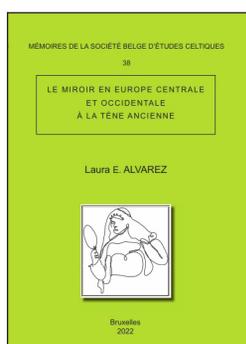
La seconde partie de l'essai questionne la place de l'humain dans cette ontologie, caractéristique du monde grec lors de la naissance de la philosophie : par rapport aux dieux, aux bêtes, et aux autres hommes. La place centrale de l'homme se lit ainsi dans le rapport au sacré : même si le Néolithique voit l'invention des divinités, les philosophes de Platon et d'Aristote attestent que celles-ci ne sont conceptualisées qu'en fonction de l'homme – questionner le divin conduit à prescrire à l'homme une vocation, dans la recherche de la justice, de la vertu ou de la vérité. La place centrale de l'homme se lit dans le rapport à l'animal : Platon n'étudie pas spécifiquement les animaux, mais conçoit l'homme comme un être vivant qui doit rompre avec la bestialité ; Aristote, bien que s'intéressant précisément aux animaux dans plusieurs traités, présente certaines espèces au prisme de la réalité agro-pastorale de son temps, et singularise l'homme par son puissant intellect – l'attention accordée aux animaux est alors celle de l'étude plus que du vécu commun. La place centrale de l'homme se lit enfin dans l'attention portée par la philosophie naissante à la question politique : l'existence sédentaire entraîne une exigence de rationalité pour vivre vertueusement dans une cité juste ; par ailleurs, la prédominance de l'individu sur le rapport à l'environnement conduit Platon et Aristote à valider certains préjugés de leur temps concernant la subordination des femmes ou des esclaves, la centralité de l'humain étant aussi celle de l'homme masculin et du citoyen.

La dernière partie de l'ouvrage montre que la philosophie n'a pas seulement entériné une ontologie qui lui pré-existait : elle a aussi tenté de penser un écart avec les réalités de son époque. Philippe Grosos rappelle à quel point les conflits imprègnent l'histoire de la Grèce antique, de l'effondrement des citadelles mycéniennes à la montée en puissance des empires macédonien puis romain. La mortalité sur le champ de bataille, le coût économique de la guerre et sa pesanteur sociale conduisent les philosophes à déployer un désir de politique pour préserver la paix, et résister ainsi aux effets les plus destructeurs de l'ontologie présente. Cette réserve critique s'élabore en deux voies distinctes chez Platon et Aristote : le premier, déçu par la condamnation de Socrate et par ses propres mésaventures siciliennes, exprime l'exigence d'un franc-parler, dans une proximité distante par rapport à la vie de la cité qui permette le rappel constant d'un idéal de vertu ; chez le second, la politique est inséparable d'une éthique de la vie bonne, qui passe par la recherche d'institutions justes, mais aussi, puisque le Stagirite est le contemporain de la fin de la cité grecque, par la transformation de soi induite par le mode de vie théorique – de sorte que l'étude en vient à constituer en elle-même une réponse possible au « rapport décevant que la philosophie entretient toujours à son temps » (p. 192), en dehors du champ politique.

En somme, pour comprendre ce en quoi consiste la philosophie, il ne suffit pas de penser en grec ni de s'intéresser au monde biblique : il faut remonter jusqu'au Paléolithique, pour se rendre capable, par contraste, de saisir quel mode d'être au monde caractérise le processus de néolithisation. Au bout de ce processus, la naissance de la philosophie vient entériner l'ontologie présente, tout en aménageant à son égard une distance critique.

L'ouvrage se présente sous la forme d'un essai : il comporte peu de notes, pas de bibliographie ni d'illustrations, mais un dialogue stimulant avec des penseurs, philosophes et historiens de l'Antiquité à nos jours. Bien informé par les données de l'archéologie préhistorique, il invite à ressaisir la tradition philosophique en l'insérant dans une temporalité plus longue : regarder les auteurs grecs comme l'une des conséquences d'un lent processus plutôt que comme un point de départ renouvelle le regard porté sur l'origine de la philosophie. On peut analyser l'impact d'idées philosophiques dans l'invention de l'archéologie préhistorique au XIX^e siècle ; il s'avère assez palpant de faire l'inverse en lisant Philippe Grosos, et de pister, grâce à l'archéologie préhistorique, le rôle de conceptions héritées de la préhistoire dans l'invention de la philosophie durant l'Antiquité hellénique. Si la mutation de l'image de l'homme et de sa place par rapport à l'animal entre Paléolithique et Néolithique avait déjà été suggérée par les préhistoriens, attentifs au changement des formes graphiques, il fallait un philosophe pour percevoir ce que ce point de bascule signifie pour sa propre discipline. L'ouvrage joue ainsi le rôle de passerelle entre tradition philosophique et préhistoire. Cela signifie deux choses : que méthodologiquement, on peut s'intéresser à la préhistoire en philosophe sans renoncer aux grands textes fondateurs (et sans pour autant plaquer sur les arts préhistoriques ce que les philosophes de l'art ont pu ultérieurement penser) ; et qu'historiquement, il y a quelque chose comme une continuité à penser entre Néolithique et Antiquité, confirmant s'il en était besoin que beaucoup des grandes césures qui servent de repères historiques sont à relativiser.

Ségolène LEPILLER



ALVAREZ L. (2022) – *Le Miroir en Europe centrale et occidentale à La Tène ancienne (image des traditions et reflet des échanges)*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques (coll. Mémoires de la Société belge d'études celtiques, 38), ISBN : 9782204155502, 144 p., 17 €.

Ce volume est fondé sur un mémoire de maîtrise soutenu à Bruxelles en 2016 sous la direction du professeur E. Warmembol. À travers l'étude minutieuse de trois objets, il analyse avec rigueur ce que cette catégorie d'objets peut nous apprendre sur les techniques, la symbolique, le style celtique, bien au delà des modèles méditerranéens.

L'analyse de l'auteur s'organise autour de quatre axes : le contexte de découverte, l'iconographie, la technologie, et une mise en perspective par rapport aux miroirs méditerranéens.

À Courcelles-en-Montagne, le miroir appartenait à des sépultures périphériques d'un grand tumulus. Celui de Hochheim-am-Main est également dans un contexte funéraire, mais le lieu de découverte reste imprécis. Celui de Reinheim Katzenbuckel provient d'une grande sépulture sous tumulus datée du premier quart du IV^e s. av. J.-C. Laura E. Alvarez décrit longuement le riche mobilier et les dépôts associés à cette sépulture et aux tumulus voisins.

Dans sa description du miroir de Courcelles-en-Montagne, elle mentionne des cercles gravés sur la face interne mais elle ne les dessine pas. Le manche est le mieux conservé des trois miroirs étudiés, mais aussi le plus sobre puisque la tête et les bras, symétriques sur les deux faces, sont réduits à leur plus simple expression. Sur le miroir de Reinheim les bras sont détachés de la tête et relevés ; une coiffe en feuilles de gui, comme celle de la statue du Glauberg, recouvre la tête. Les bras sont détachés du corps sur le manche de Hochheim et la tête est perchée sur un long cou. Les têtes des deux faces sont légèrement différentes, les traits accentués. Les avant-bras sont très longs. Laura E. Alvarez reconnaît ici le symbolisme de