



HAL
open science

Le rôle du noos/noein dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans Les Travaux et les Jours

Karin Mackowiak

► **To cite this version:**

Karin Mackowiak. Le rôle du noos/noein dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans Les Travaux et les Jours. *Methodos: savoirs et textes*, 2016, La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique, 16, pp.2-23. 10.4000/methodos.4431 . hal-01510720

HAL Id: hal-01510720

<https://hal.science/hal-01510720>

Submitted on 19 Apr 2017

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.

Karin Mackowiak

Le rôle du *noos/noein* dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours*

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Karin Mackowiak, « Le rôle du *noos/noein* dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours* », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 25 janvier 2016, consulté le 16 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4431> ; DOI : 10.4000/methodos.4431

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://methodos.revues.org/4431>

Document généré automatiquement le 16 mars 2016.

Les contenus de la revue Methodos sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Karin Mackowiak

Le rôle du *noos/noein* dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours*

Hésiode et l'historiographie du *noos* ou comment renouveler la problématique ?

- 1 Dans les nombreux travaux qui le mettent en relation avec le *noos/noein*, Hésiode est le plus souvent traité avec Homère.
- 2 Deux raisons expliquent cet angle d'approche : 1. l'appartenance des deux poètes à la tradition épique ; 2. la difficulté à traduire dans notre mode de pensée l'idée de « *noos* », concept abstrait et éloigné de la rationalité moderne.
- 3 Construit par une même forme de pensée et d'expression poétique, le *noos/noein* a permis la convergence de deux aèdes pourtant différents. Assigner au poète d'Ascra une place dans la problématique du *noos* nécessite donc d'établir un bilan sur deux points de l'historiographie.

Noos hésiodique et *noos* homérique

- 4 Hésiode emploie le même langage qu'Homère, décrit le corps humain et son fonctionnement psychique à l'unisson de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée* : le *noos/noein* est ancré dans une commune conceptualisation des activités cognitives et il appartient à une semblable vision du monde¹. Adoptant ce point de vue, un certain nombre de chercheurs situèrent le *noos* hésiodique dans une position conjointe à celui d'Homère ou alors sur un terrain intermédiaire placé entre épopée narrative et poésie lyrique (ou élégiaque), sans oublier les présocratiques. Localiser Hésiode dans une histoire de la pensée intellectuelle ou spirituelle où il était considéré comme un proto-philosophe ne faisait que conforter l'ensemble².
- 5 Certaines études ont bien sûr voulu insister sur l'idée spécifiquement hésiodique de *noos/noein* afin d'en cerner les originalités³. Mais si des singularités sont reconnues par rapport à Homère, ce n'est le plus souvent qu'à titre ponctuel, par exemple au niveau d'occurrences textuelles qui viennent souligner des clivages conceptuels entre les deux aèdes⁴. Langage épique oblige : placée dans la perspective d'un temps long, la plupart des analyses concourent à souligner le creuset littéraire commun à deux poètes d'où ne sortent, logiquement, que quelques évolutions de détail du *noos/noein*.
- 6 Il n'y a donc pas de bilan global ni d'approche systématique de la faculté noétique dans Hésiode, encore moins d'études qui mettent en valeur ce concept dans son rôle d'élaboration d'un système de pensée ou d'un projet de vérité programmatique. Or, l'usage hésiodique du *noos* pose directement ces questions susceptibles de renouveler la problématique dans une mesure fut-elle modeste. Articulé à la parole de l'aède, le *noos* doit être mis en valeur du point de vue de l'usage supposé personnel qu'en fit le poète. Or, Hésiode attribue aux destinataires de son poème *Les Travaux et les Jours* un usage bien explicite de leur *noos* : ces derniers sont censés en disposer mais ils s'en servent de façon fort médiocre. Une conception particulière de l'intelligence se dégage alors en tant qu'activité psychique d'abord adaptée à un discours, à une didactique : le poème est donc, certes, épique mais il manipule le concept noétique dans un sens qui donne au fonctionnement psychique des individus un relief particulier.
- 7 Il convient alors de revenir sur la publication majeure de S. Darcus Sullivan qui, en 1995⁵, élaborait sur Hésiode une synthèse consacrée à la conception de l'individu et à ses modes d'agir. En abordant le *noos*, l'auteure insiste sur l'idée de *dikè* et son importance dans la vie sociale du poète d'Ascra. Cet ouvrage de référence établit une triple relation entre la justice et le *noos* hésiodique : i/ la justice explicite le *noos* ; ii/ elle construit, de même, une hiérarchie entre les créatures dont le *noos* est constitutif ; iii/ enfin, la *dikè* relève d'une dimension morale à l'instar du *noos*. Ces questions avaient déjà été abordées par J.R. Warden et K. von Fritz⁶. Reste que Hésiode fut continuellement traité sur une ligne d'évolution globale des représentations

des activités psychiques ce qui explique pourquoi le *noos* fut somme toute relégué à l'arrière-plan de la justice : celle-ci tient toujours la première place dans la pensée d'Hésiode. Le *noos* est alors comme pris de biais : S. Darcus Sullivan s'attache à placer Hésiode dans la continuité de traditions anciennes qui ne cesseront de s'épanouir dans la suite de l'histoire. Si des remarques sont formulées sur l'opposition *dikè-hubris* qui rend compte des différents comportements humains et élabore, de loin en loin, une association avec le *noos*, le système de pensée d'Hésiode et ses articulations internes autour de la faculté noétique reste à être approfondis. En outre, S. Darcus Sullivan souligna ce qu'il y a d'utile à cibler l'usage que les poètes font des concepts éthiques et psychiques⁷ : ces considérations furent toujours reprises par l'élite des penseurs avant d'être diffusées à l'ensemble de la société. Or, R. Hunter a récemment démontré l'intérêt d'aborder sous l'angle de la réception d'Hésiode par les anciens la spécificité de sa vision du monde⁸ : c'est une raison de plus de mieux distinguer Hésiode d'Homère et d'étudier en particulier les *Travaux et les Jours*.

8 À l'échelle de l'œuvre hésiodique, S. Darcus Sullivan avait déjà relevé dans les *Erga* vingt-six mentions du *noos/noein*⁹. C'est peu par rapport à la centaine de renvois dans Homère. Mais il se trouve que ce sont les *Travaux* qui regroupent l'essentiel des occurrences hésiodiques – une vingtaine :

« ... τὴν μὲν ἐπαινέσσειε νοήσας,

ἢ δ' ἐπινομήτη » (v. 12) :

« L'une sera louée de qui la comprendra, l'autre est à condamner »¹⁰

[à propos de l'exposé des deux Éris dont l'une est positive, comprise par certains hommes grâce à leur *noos*, tandis que l'autre est mauvaise]

« ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος

Ἑρμείην ἠνωγε... » (v. 67-68) :

« tandis qu'un esprit imprudent, un cœur artificieux seront (...) mise en elle par Hermès le Messager »

[à propos de la création de Pandora que les hommes dénués de réflexion ne verront pas comme un mal mais la femme est pourvue d'un *noos* « de chien » (κύνεόν)]

« αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχε, νόησε » (v. 89) :

« Il accepte et, quand il subit son malheur, comprend »

[Épiméthée accepte Pandora, le don des dieux, mais comprend trop tard le mal]

« Οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι » (v. 105) :

« Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus »

[à l'issue de l'épisode de Pandora et de la jarre, après que tous les maux se furent répandus sur la terre suivant la volonté de Zeus]

«... χρυσέω οὔτε φυῆν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα » (v. 129) :

« Ceux-là ne ressemblaient ni pour la taille ni pour l'esprit à ceux de la race d'or »

[mythe des races : à propos des hommes d'argent dont la taille et le *noos* sont bien inférieurs à ceux des hommes d'or]

«... γηρύετ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὅαίη

δημος ἀτασθαλίας βασιλέων οἱ λυγρὰ νοεῦντες... » (v. 260-261) :

« ... et elle lui dénonce le cœur des hommes injustes : il faut que le peuple paie pour la folie de ses rois... »

[lors du passage où la déesse Dikè va s'asseoir sur les genoux de Zeus pour lui dénoncer les injustices des rois]

« πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας... » (v. 267) :

« L'œil de Zeus, qui perçoit tout et saisit tout... »

[dans la suite des précédents vers, le *noos* de Zeus comprend et voit tout]

« Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση » (v. 286) :

« Je te parlerai en homme qui veut ton bien, grand sot de Persès »

[vers qui introduit la partie du poème consacrée au travail, où le poète s'adresse à son frère pour l'instruire]

« Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήση

φρασσάμενος... » (v. 293-294) :

« Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit... »

[quelques vers plus loin, Hésiode dresse le portrait de l'homme idéal pourvu d'un noos infaillible]

« ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοήη μήτ' ἄλλου ἀκούων

ἐν θυμῷ βάλλεται... » (v. 296-297) :

« Mais celui qui ne sait ni voir par lui-même ni accueillir les conseils d'autrui... »

[toujours à l'adresse de Persès, l'homme qui ne sait réfléchir ni écouter n'est bon à rien]

« ... εὐτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ

ἀνθρώπων... » (v. 323-324) :

« ... quand le gain dupe l'esprit de l'homme... »

[à propos de l'enrichissement qu'on peut diversement acquérir ainsi que de l'excès privant l'homme de toute raison]

« Μηδὲ γυνή σε νόον πυγαστόλος ἐξαπατάτω

αἰμίλα κωτίλλουσα... » (v. 373-374) :

« Qu'une femme n'aille pas non plus, avec sa croupe attifée, te faire perdre le sens... »

[... car « son babil flatteur n'en veut qu'à ta grange » : celui qui se fie aux femmes perd le bon usage du *noos*]

« Ἄλλοτε δ' ἄλλοιός Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο,

ἀργαλέος δ' ἄνδρεςσι καταθνητοῖσι νοῆσαι » (v. 483-484) :

« Mais la pensée de Zeus qui tient l'égide a des retours difficiles à pénétrer pour les mortels »

[il faut faire chaque chose en son temps, notamment les labours, même si le noos de Zeus qui décide de la pluie est dur à comprendre pour les hommes]

« ἀλλὰ καὶ ὡς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο » (v. 661) :

« Mais je ne t'en dirai pas moins les desseins de Zeus qui tient l'égide »

[à propos de l'art de naviguer dont le poète connaît les secrets par Zeus et ses filles, les Muses]

« ἀλλὰ νυ καὶ τὰ

ἄνθρωποι ρέζουσιν ἀδρεῖησι νόοιο » (v. 684-685) :

« Les hommes en usent néanmoins, parce que leurs âmes sont aveugles »

[à propos du recours des hommes à la navigation à cause de l'argent bien que la mer soit dangereuse]

« σὲ δὲ μή τι νόος κατελεγχέτω εἶδος » (v. 714) :

« que ton cœur toujours fasse honneur à ton visage »

[concernant l'amitié dont il faut cultiver la fidélité car l'amitié changeante est malheureuse]

« μάλα γάρ τε νόον πεπυκασμένους ἐστίν » (v. 793) :

« et le voilà doué d'un esprit fort subtil »

[les enfants qui naissent le vingtième du mois feront de bons juges pourvus d'un noos soucieux de vérité]

9 À observer l'articulation du *noos/noein* dans le langage d'Hésiode, les déclinaisons du substantif et la conjugaison du verbe à la voix active confèrent à la faculté noétique des traits typiquement épiques. Comme dans Homère, le *noos* correspond à un agent indépendant dans l'homme, actif en lui sans en être dissociable et mis à sa disposition (*Travaux*, v. 685) : le *noos* est donc en étroite relation avec la personne (*Travaux*, v. 793). Des influences extérieures peuvent impacter la faculté noétique : lorsqu'il s'agit du gain (*Travaux*, v. 686) ou d'une action

divine (*Travaux*, v. 67), le *noos* apparaît alors dans sa variabilité voire sa vulnérabilité car il est susceptible d'être affaibli, corrompu ou mauvais. En même temps, le *noos* est doté de contours clairs : considéré comme un attribut humain, il est objectivé lorsqu'il est décrit *per se* comme le suggère le v. 483 des *Travaux*, avec l'usage implicite d'εἶμι. Un autre trait épique, mais accentué par Hésiode comme l'avaient relevé S. Darcus Sullivan et K. von Fritz¹¹, est la tromperie capable d'affecter le *noos*. C'est le cas lorsque celui-ci, susceptible d'être bon, ne correspond pas à l'apparence avantageuse de la personne : il peut alors être nourri, sans se dévoiler, de mauvais desseins (*Travaux*, v. 323 ; 373 et 714). Aussi l'opposition appuyée entre le *noos* et l'εἶδος est-elle particulièrement claire dans la Pandora des *Travaux* et va dans le sens d'une intériorisation du *noos* dans la personne comme l'a également souligné F. Krafft¹². Suivant l'angle de vue hésiodique, ce décalage entre le *noos* et l'honnêteté des intentions qu'on est en droit d'attendre de la personne pose un problème de relations d'individu à individu et pèse sur l'harmonie sociale. Enfin, le corpus des *Travaux* mentionne le *noos* d'une divinité en particulier : celui de Zeus (v. 105 ; 267 ; 483 ; 661) dont il était déjà question dans l'*Illiade* d'Homère (VIII, 10 ; VIII, 422 ; XIV, 160 et 252 ; XV, 242 et 461 ou XVI, 103 et 176).

10 Mais l'appartenance du *noos* hésiodique au giron épique n'est pas seulement garantie par la similitude des représentations des activités psychiques entre deux poètes¹³. L'unité de sens se mesure à l'intérieur même de l'œuvre hésiodique où des correspondances conceptuelles s'observent. Aussi la *Théogonie* et les *Fragments* reprennent-ils certaines des caractéristiques du *noos* des *Travaux* comme : l'idée des influences extérieures qui s'exercent sur la capacité noétique (*Théogonie*, v. 122 ou *Fragments*, 239.1.3 Merkelbach-West) ; le fait que le *noos* est étroitement en cohésion avec la volonté, notamment celle de Zeus, et avec l'accomplissement de ses plans (*Théogonie*, v. 1002 = *Travaux*, v. 105) ; enfin, le fait pour le *noos* de correspondre à une « vision intérieure claire » (*Théogonie*, v. 836 et *Travaux*, v. 267), sorte de « geistiges Sehen », de « long-range vision » ou d'« inner vision » suivant les expressions de B. Snell, K. von Fritz et S. Darcus Sullivan¹⁴. Deux dimensions du *noos* sont particulièrement importantes chez Hésiode : la relation établie avec Zeus et avec une capacité de vision.

Difficulté de traduction du concept de *noos*

11 Mais les références scientifiques auxquelles cet exposé renvoie font également songer au périple méthodologique de l'explication et de la signification du concept noétique. La difficulté à traduire le *noos/noein* et à élucider le sens historique de sa construction devait également impacter l'approche de ce concept dans Hésiode : outre son appartenance au genre épique, c'est la seconde raison qui explique l'absorption du *noos* selon Hésiode à un ensemble conceptuel plus large.

12 Il est vrai que les occurrences du *noos/noein* dans les *Travaux* rappellent de suite les questions linguistiques et philosophiques posées dans leur sillage : on sait combien il est difficile de trouver à la faculté noétique un équivalent dans la conception moderne de l'individu. Dans sa traduction de l'activité psychique à l'œuvre, P. Mazon, qui édita au siècle dernier le texte des *Travaux*, usa de divers ordres d'idées pour rendre compte du *noos/noein* : « comprendre » (v. 12 ; 89), « esprit » (v. 67 ; 129 ; 323 ; 793), « cœur » (v. 260 ; 714), « percevoir » (v. 267), « être de bon conseil » (v. 286) ou « se rendre aux bons avis » (v. 296), « sens » (v. 373), « pensée » (v. 146 ; 483), « desseins » (v. 105 ; 261 ; 661). En 1928, P. Mazon travaillait suivant les vues établies par des chercheurs comme J. Boehme¹⁵ : le *noos* était d'abord une activité purement intellectuelle. Puis des savants comme K. von Fritz¹⁶ mirent en valeur sa dimension de volition sans que soient résolues, après le délaissement des racines indo-européennes¹⁷ pour la considération du mycénien¹⁸, toutes les questions de méthodologie linguistique : parmi celles qui continuaient à poser problème se trouvait la question de savoir qui du substantif « *noos* » et du verbe « *noein* » précédait l'autre¹⁹.

13 Les chercheurs s'accordent aujourd'hui à définir le *noos/noein* comme une qualité d'intelligence²⁰. Cette entité psychique embrasse un large spectre d'activités : elle est caractérisée par une dimension intellectuelle et de volonté de la part du sujet²¹ sans exclure l'émotion, et elle rejoint en même temps le champ moral : c'est bien l'une des activités psychiques les plus importantes de l'individu selon la vision grecque. Le *noos* est doté d'une

substance du fait de sa présence ou de son absence dans la personne²² et pourrait prendre, selon R. Stefanelli²³, la forme d'un parcours mental compris du point de vue d'un soi conscient, construit par le sujet.

14 Parmi ces approches générales du *noos*, dont les chercheurs, suivant leurs vues, mesurent le degré de compatibilité d'un auteur grec à un autre, Hésiode trouve, certes, ses marques mais toujours dans le cadre d'une évolution historique générale du concept noétique, pensé pour lui-même et à l'échelle de la pensée grecque tant sa traduction pose problème.

15 Ce sont autant de paramètres de la recherche qui finirent donc par "extrader" Hésiode de son système de pensée propre, c'est-à-dire de l'unité d'intention des *Travaux* constamment immergé dans un tout général, dans le grand champ philosophique et linguistique du *noos*. Mais l'historien qui s'empare de la question, et qui est familier à l'originalité de la poésie d'Hésiode comme à l'univers de ses représentations, a des raisons d'aborder le *noos* hésiodique autrement que via le grand tableau évolutif des conceptions grecques de l'individu. Hésiode n'est pas seulement une étape sur le long parcours des siècles. Son usage du *noos/noein* intègre une autre dynamique historique, en interaction avec ses objectifs poétiques propres et les circonstances particulières, d'ordre social, qui les ont guidés. Or, il y a dans le champ sémantique du *noos* récapitulé plus haut des occurrences qui, sans avoir été prises en compte par S. Darcus Sullivan, nous mettent sur la piste de nouvelles réflexions relatives aux spécificités de l'usage hésiodique de la faculté noétique.

16 Chez le poète d'Ascra, la dimension morale du *noos* est fondamentale : sans avoir un caractère unique²⁴, elle singularise la pensée hésiodique bien davantage que ne l'ont dit les chercheurs²⁵. Pour l'étudier, il s'agit alors de se concentrer plus particulièrement sur trois types d'occurrences : la mise en relation du *noos* avec le πανάριστος (*Travaux*, v. 293) ; sa mise en opposition avec le νήπιος (*Travaux*, v. 286) ; et, dans ces associations où aucun concept fonctionne sans l'autre, une troisième donne vient s'ajouter aux deux premières, à savoir l'important *noos* de Zeus (*Travaux*, v. 105 ; 267 ; 483 ; 661). Ce dernier sert de modèle à l'intelligence humaine.

17 Ces trois points permettent de déplacer l'articulation du *noos* d'un niveau linguistique à un autre davantage rhétorique qui intègre le concept noétique dans une logique de valeurs ; et d'aller plus avant dans les relations du *noos* avec la didactique des *Travaux*, réalité évoquée par les chercheurs intéressés par le *noos* mais toujours survolée²⁶. Or, la didactique de ce poème ne peut être séparée de son volet éthique et le *noos* se trouve être simultanément en rapport avec ces deux dimensions.

La dimension morale du *noos* dans Hésiode et ses enjeux poétiques

18 Hésiode forge ses singularités à l'intérieur d'un univers épique au sein duquel il parvient à créer une distanciation par rapport à Homère. Ce procédé qui a été plus largement mis en valeur au plan des études hésiodiques et à celui du fonctionnement de la poésie épique²⁷ mérite, à titre expérimental, d'être appliqué à la question du *noos*²⁸. Or, parmi bien d'autres représentations communes à Homère et à Hésiode, ce concept est une passerelle entre deux modes de pensée où l'appropriation le dispute à l'héritage.

19 D'un côté, Hésiode développe à souhait le *noos* de Zeus déjà décrit par Homère. Il est caractérisé comme étant incontournable, impossible à ignorer dans les *Travaux*, v. 105 (= *Théogonie*, v. 613) : «... οὗ πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι ». Il relève, dans *Travaux*, v. 267 d'un type d'omniscience, associé à la vision infaillible de Zeus sur l'ordre des événements et l'accomplissement de toute action humaine (= *Fragment* 10(a) 1.97 Merkelbach-West) : « πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας ». Le *noos* de Zeus est aussi difficile d'accès au commun des mortels occupés par les travaux des champs comme cela ressort dans *Travaux*, v. 483 : « Ἄλλοτε δ' ἄλλοιὸς Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο, ἀργαλέος δ' ἄνδρεςσι καταθητοῖσι νοήσαι ». Il est pourtant accessible au poète au v. 661 : « ἀλλὰ καὶ ὧς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο ». Sur le plan de l'héritage, Hésiode reprend donc des lieux communs homériques, notamment l'idée selon laquelle le *noos* de Zeus est plus fort que celui des humains (*Iliade*, XVI, 688).

- 20 De l'autre côté le *noos* est associé par antinomie au *νήπιος* dans *Travaux*, v. 286 : « Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση ». Nous sommes ici dans le domaine de l'appropriation car le *noos* est articulé au problème, très spécifiquement hésiodique, des relations entre le poète et Persès.
- 21 Or, via les interjections du vocatif *νήπιε* qui qualifient à trois reprises Persès (v. 286 ; 397 ; 633)²⁹, le *noos* se trouve intégré à une stratégie d'évaluation de la valeur des personnes dans laquelle intervient encore le *πανάριστος* (v. 293) : celui-là est l'individu précisément pourvu du *noos* quand le *μέγα νήπιε* n'en a pas ; sans compter que l'expression de « grand sot », qui confine à l'insulte, rattache l'ensemble de ces concepts à une didactique de type coléreuse proche d'Homère³⁰ mais entièrement tournée vers une édification adaptée à la situation. Il est possible de reconnaître dans le *πανάριστος* Hésiode lui-même en face de qui se trouve le « grand sot » de Persès.
- 22 Le *noos* participe à l'élaboration d'un discours, d'une parénèse qu'il serait erroné de limiter à des conseils agraires. L'enjeu est celui d'un comportement moral qui impacte les relations entre Hésiode et son frère, et, par suite, l'harmonie sociale elle-même dont on sait combien elle occupe déjà Homère en d'autres temps et lieux³¹. Mais à Ascra, l'usage du *noos* fait ressortir un système de valeurs sinon différent du moins retravaillé : le concept est articulé à une idée de justice et cela sert un enseignement qui élève le poète sachant au-dessus de Persès l'ignorant. De fait, le *noos* se trouve, via le *νήπιος*, intégré à une stratégie de composition propre aux discours colériques mais construit par Hésiode sur un schéma spécifique³².
- 23 Au-delà des relations entre Hésiode et Persès, à quelle édification le *noos* hésiodique travaille-t-il ?
- 24 Pour y réfléchir, il convient de mettre le concept noétique en réseau non seulement avec des attributs moraux mais aussi avec des images poétiques issues de la créativité d'Hésiode et qui forment système.
- 25 En effet, les associations du *noos* avec le *νήπιος*, le *πανάριστος* et Zeus créent d'évidence une hiérarchie des individus dont la qualité dépend (entre autre) de leurs facultés noétiques. Parlant de « hiérarchie », une problématique déjà bien étudiée par les chercheurs se présente à nous : celle des distinctions de genre établies par les poètes épiques sur la base des capacités noétiques. Comme attribut de l'humanité, le *noos* est notamment ce qui permet de distinguer les hommes des animaux. Ce point de vue existe déjà dans Homère³³. Dans Hésiode, cependant, il n'échappe pas qu'un élément supplémentaire vient définir le genre humain et fonctionner en parallèle avec le *noos* : la *dikè*. La « hiérarchie » des créatures s'en trouve-t-elle modifiée ?
- 26 S. Darcus Sullivan a bien cerné la *dikè* comme constitutive de l'action humaine, les animaux – et notamment l'épervier qui s'attaque au rossignol (*Travaux*, v. 202sq) – étant incapables d'agir dans le sens de la justice. Hésiode peut, certes, être rapproché de Solon ou de Sémonide afin que soit mis en valeur, dans le cadre d'un procédé *a contrario*, le rôle de la justice comme fondement de la société humaine³⁴. J.R. Warden a également parlé du « *noos* éthique » d'Hésiode³⁵. Cependant, il reste à cibler ce qu'il y a de singulièrement hésiodique dans ce registre et à mettre en relation le *noos* avec la justice en ce que l'un explicite l'autre tout comme la justice, dans l'autre sens, révèle la qualité du *noos* d'un individu.
- 27 Cette articulation l'un dans l'autre du *noos* et de la *dikè*, à la fois présents ou absents dans la personne ou agissant ou non en elle – toujours de pair –, est de nature à agréger telle ou telle personne à l'humanité quand celle-ci prend en compte la justice ou, au contraire, à l'animalité, quand la personne néglige à la fois *noos* et *dikè*. Dans Hésiode, mépriser la *dikè* revient à ignorer une forme de réflexion ou de vision. Le *noos* de Zeus intervient à titre paradigmatique dans ce cadre : puissant et suprahumain, voyant par-delà tout, la capacité noétique exceptionnelle du dieu est là qui agit toujours suivant la justice, punit les mauvaises actions et récompense les bonnes.
- 28 Le *noos* de l'homme qui sait en user est alors particulièrement mis en valeur sous l'aspect de la vision (mentale) de l'avenir qu'il procure, agissant de pair avec le respect de la *dikè*. Cette association d'idées n'est jamais explicitée telle qu'elle dans les *Travaux* mais diversement expliquée, sous trois angles différents et successifs. Les images poétiques d'Hésiode viennent alors nous éclairer.

- 29 Le diptyque des cités juste et injuste (v. 225-247) est un premier passage qui met en scène la logique imparable des actions humaines dans le temps selon que ces dernières sont justes ou injustes : ceux qui trament de mauvaises actions (*σχέτλια ἔργα*, v. 238) provoquent les malheurs pour la communauté tout entière minée par les conflits, la guerre et la stérilité ; ceux qui, au contraire, « rendent des sentences droites et jamais ne s'écartent de la justice » (v. 225-226), préparent le bonheur futur de leur communauté qui s'épanouira graduellement comme la végétation. Cela fait de la cité juste une « cité florissante » (*ἀνθεῦσιν*, v. 227) : c'est une métaphore poétique qui transpose à l'échelle collective un type d'individu décrit ailleurs : celui qui « après réflexion, voit ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux » : le *πανάριστος* (v. 293-294). Il y a toujours la formulation – imagée pour le diptyque des cités – d'une prise de conscience de ce qui adviendra par la suite lorsqu'on perpète des actions bonnes ou mauvaises. Or, cette sorte de vision de l'avenir appartient en propre à l'homme pourvu de *noos*.
- 30 La leçon est à méditer, et explicitée dans le passage suivant (v. 248-273) où l'« œil de Zeus » (*Διὸς ὀφθαλμὸς*, v. 267), inséparable de son « *noos* » (*νοήσας*, v. 267) qui « perçoit tout et saisit tout » (« *πάντα ἰδὼν ... καὶ πάντα νοήσας* », v. 267), est renforcé par la surveillance de trente milliers d'Immortels gardiens des hommes mortels (« *Τρις γὰρ μύριοι εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων* », v. 252-253). Cette autre image poétique explique la nécessité de voir plus loin et de comprendre le fonctionnement de l'univers qui est placé sous la surveillance on ne peut plus « ophthalmique » d'un Zeus de justice. Ce point est central dans l'enseignement d'Hésiode. Et, la correction par les rois injustes de leur comportement immoral, aussi : à écouter le poète, ce que voit plus particulièrement Zeus est « le *noos* des hommes injustes » (« *ἀνθρώπων ἀδίκων νόον* », v. 260) et les « *βασιλέων οἱ λυγρὰ νοεῦντες* » (v. 261) : négligeant la justice, ceux-ci sont, de leur côté, incapables de visualiser les malheurs qu'ils trament dans leurs « formules torses » (*δίκαζ σκολιῶς*, v. 262). *In fine*, ces hommes se disqualifient eux-mêmes tout à la fois comme rois et comme êtres humains : inférieurs à Zeus, ces rois ne sauraient lui ressembler ; et, en persévérant dans l'injustice, ils tendent vers l'animalité. La fable de l'épervier et du rossignol (v. 202-212), explicitement adressée aux rois, rappelle le caractère animal de celui qui agit avec injustice et violence³⁶. Un discours à la fois ciselé et cohérent se construit alors à propos des individus incapables de voir clair dans l'avenir.
- 31 Cette vision du monde centrée sur la qualité des créatures est reformulée dans un troisième passage, des v. 274 à 285, où la tonalité est davantage d'ordre cosmologique sans toutefois perdre de vue la dimension éthique du propos. Zeus a fait la nature : les animaux ignorent la justice et se dévorent entre eux tandis que les hommes, à qui le dieu a donné la justice, ont le choix entre la prospérité et le malheur, entre un avenir radieux et un autre amer. Le *noos* humain est implicitement présent dans ces vers, mesuré encore une fois au *noos* paradigmatique de Zeus. Mais c'est également la faculté noétique du poète elle-même qui se donne à voir : Hésiode n'apparaît-il pas, finalement, comme celui capable de distiller tout cet enseignement ? Toujours est déclinée la même leçon : le *noos* appartient en propre aux hommes et, avec lui, la capacité de comprendre les conséquences de leurs actions dans l'avenir.
- 32 Comme dans Homère, le *noos* est un attribut spécifiquement humain. Mais Hésiode précise ce point de vue et le module en fonction des objectifs de son enseignement : la justice aussi est un don de Zeus et il appartient aux hommes de la respecter ou non, montrant par là leur appartenance ou non au genre humain comme la qualité de leur *noos*. Celui du poète semble d'ailleurs être au sommet d'une hiérarchie élaborée pour la circonstance.
- 33 Parlant de « qualité du *noos* », il convient donc de voir dans l'enseignement hésiodique une hiérarchie des créatures d'un nouveau type. Adaptée à un enseignement éthique qui reprend à son compte un point de vue homérique (*noos*=humanité/absence de *noos*=animalité), cette hiérarchie est enrichie du paramètre de la justice dont il convient de mesurer l'importance. La *dikè* est refondue sur le socle d'une amplification éthique et abstraite de la Justice, visible dans sa personnification (v. 256). Cette *Dikè* peut être comprise comme principe supérieur de fonctionnement cosmique³⁷. Mais ce n'est pas tout : une symétrie parfaite et sans précédent est alors élaborée entre le *noos* et la *dikè*. Et il ne suffit pas de souligner le caractère

spécifiquement humain de ces deux attributs ni leur fonctionnement en indissociation dans la pensée hésiodique: le choix de respecter ou non la justice révèle chez les hommes une forme de réflexion ou d'irréflexion sur leurs actes comme une vision claire ou non de l'avenir. Face à cette articulation du concept noétique dans un langage et des valeurs épiques traditionnelles, l'historien voit la trace d'un type de débat social : si les individus sont évalués suivant un *noos* aux ressorts fondamentalement éthiques, ils participent aussi d'une dimension "politique" de la pensée hésiodique.

34 Qu'entendre par là ? Pour Hésiode, il existe désormais une élite d'êtres humains qui sait user de son *noos* en respectant la justice et qui sait voir l'avenir ; en-dessous de cette élite existent des ignorants, ou plutôt des aveugles, ceux qui ne voient pas les conséquences causées par leur injustice. On reconnaît à nouveau dans ces deux profils le *πανάριστος* d'un côté et le *μέγα νήπιε* de l'autre : Persès ; et, au-delà, toute la distance créée entre le maître et ceux à qui il enseigne³⁸. Or, il y a dans cet agencement du concept noétique une double dimension de type politique : au sens figuré du terme, le poète, via sa ressemblance avec le *πανάριστος*, s'insère dans une hiérarchie des créatures pensantes et travaille à l'autorité de sa parole, à son statut ; au sens restreint du terme ensuite, Hésiode déploie une pensée politique en s'adressant, via sa manipulation du *noos*, aux rois. L'un ne va pas sans l'autre : Hésiode met en cause l'autorité des *basileis* pour mieux s'y confronter en tant que poète sachant. L'historien observe donc une véritable mise en dynamique du *noos* dans un discours qui élargit les perspectives d'un poème traditionnellement épique puisque Hésiode prétend s'imposer dans l'énonciation d'une vérité. Celle-ci rejoint la pratique d'une parole poétique et une sorte d'enjeu du pouvoir.

35 L'édification à laquelle les *Travaux* participent concerne l'explication d'une vérité à laquelle seul le poète a accès du fait de son contact avec les Muses. L'invocation du poème (v. 1-10) mentionne la volonté d'expliquer des vérités à Persès (*τὰ ἐτήτυμα*). Celles-ci s'ancrent dans l'existence de deux réalités conjointes que le poète sait voir : l'existence d'une bonne *éris* et d'une mauvaise. La seconde est fort répandue nous dit Hésiode, elle est faite de conflits et concerne Persès et les rois corrompus. La première est émulation saine et requiert *de facto* le *noos* car elle nécessite d'être enseignée : cela sous-entend que tous les hommes ne la comprennent pas. Hésiode si.

36 Dès le début du poème se trouve donc affirmée une inégalité foncière entre individus selon qu'ils sont capables de comprendre ou non, de faire preuve d'intelligence ou non, de donner des conseils ou non. Or, le *πανάριστος* qui voit plus et mieux que le commun, est celui-là même capable de guider les individus, ou plutôt ceux qui le veulent bien, le sot de Persès, confiné aux antipodes de l'homme noétique, n'étant même pas sûr d'entrer dans la catégorie médiane des personnes prêtes à écouter : il est *ἀχρήσιος ἀνὴρ* (v. 297). Joint au fait que le nom d'« Hésiode » est peut-être un renvoi à « celui qui guide » ou à « celui qui émet la voix »³⁹, il y a effectivement tout lieu d'identifier le *πανάριστος* au poète lui-même. Sur la base du *noos*, qui lui procure une vision particulièrement claire de l'univers, Hésiode s'auto-promeut sans doute à la tête d'une hiérarchie des êtres humains faisant de la faculté noétique, ce constituant psychique traditionnel de l'individu, un marqueur distinctif de supériorité, et d'autorité poétique. Outre qu'il contribue à constituer la personne, le *noos* confère donc également une légitimité : celle qui conduit à donner à la parole du poète une reconnaissance.

37 Cette autorité poétique s'exprime à la fois dans toute sa simplicité et toute sa grandeur aux v. 483-484 des *Travaux*. Ceux-ci doivent être recoupsés avec les v. 661-662 : quand Hésiode chante

« la pensée de Zeus (*Ζηνὸς νόον*) qui tient l'égide a des retours difficiles à pénétrer pour les mortels »

l'affirmation selon laquelle

« je ne t'en dirai pas moins les desseins de Zeus (*Ζηνὸς νόον*) qui tient l'égide, car les Muses m'ont appris à chanter un hymne merveilleux »

est un signe distinctif du poète sachant : Hésiode dit, en substance, être le seul à pouvoir accéder au *noos* de Zeus.

38 Cette affirmation est fondamentale à l'échelle des *Travaux* comme de l'œuvre hésiodique : en effet, elle revient dans les *Fragments* 43(a) 1.52 ; 43(a) 1.76 ; 303 1.2 (Merkelbach-West) où

les hommes « ne savent pas » (οὐ... ἤιδει) le *noos* de Zeus⁴⁰ quand, au contraire, le poète est capable de le « dire » (ἔρῳ).

39 Sans conteste, nous nous trouvons en présence d'un maître de vérité qui affirme sa capacité à transcender à la fois le savoir humain ordinaire et la réalité visible et accessible à tout un chacun. L'historiographie d'Hésiode a déjà fait valoir la manière dont le poète s'affirmait être proche de Zeus : s'il n'est évidemment pas son égal, il constitue du moins son représentant le meilleur et le plus véridique⁴¹. En outre, si un savoir tiré de l'expérience est bien présent dans Hésiode⁴², celui tiré de l'inspiration poétique est de loin le plus important pour comprendre l'originalité de la faculté noétique établie par le poète. Car « dire le *noos* de Zeus », c'est participer à un savoir divin à côté duquel le savoir humain est négligeable. C'est dépasser les limites étroites de lieu et de temps qui caractérisent la vision humaine ordinaire inévitablement liée à un seul point de vue qui en exclut d'autres⁴³. Or, le poète, quant à lui, sait en dire plusieurs.

40 C'est dans ce sens que les deux *éris* décrites aux v. 11sq, dont « l'une sera louée de qui la comprendra » (ἐπαινέσσειε νοήσας, v. 12), se dédoublant d'une autre dont le poète aussi sait dire les conséquences – exactement comme pour le diptyque des cités juste et injuste, ou pour les actions bonnes et mauvaises des hommes – c'est dans ce sens, donc, que le poète manifeste un *noos* exceptionnel qui va au-delà de la vision ordinaire et qui en fait un voyant. Comme Homère qui affirme le même voir/savoir dans l'*Illiade* II, 484-487, Hésiode sait voir ce qui est invisible au commun des mortels et sait en particulier accéder au plan divin comme au passé et à l'avenir.

41 Or, s'il est encore un argument permettant l'hypothèse d'une originalité hésiodique par rapport à Homère, c'est l'usage didactique que le poète d'Ascrea sait faire de son voir/savoir dans les *Travaux* aux v. 106 et suivants.

42 Contrairement à l'*Illiade*, le poème d'Hésiode ne se concentre pas sur une narration de faits censés s'être déroulés dans le passé héroïque. L'édification est tournée vers une vérité valable pour le présent. Et pourtant Hésiode s'aventure par moment dans un temps des origines qui pose directement la question du *noos* exceptionnel du poète et de sa capacité à franchir les espaces temporel et spatial ordinaires auxquels le commun des mortels est limité : ce temps des origines est celui du mythe des races (v. 106-201).

43 Il ne saurait être question, ici, d'aborder ce récit avec exhaustivité⁴⁴. Il nous intéresse pourtant dans la mesure où il présente une occurrence pour le moins symptomatique de *noos* humain : celle du v. 129, quand il est question des hommes d'argent qui « étaient inférieurs en esprit, et de beaucoup, aux hommes d'or » (traduction de P. Mazon). Ce « génos » exprime de manière complète, et sous la forme d'une nouvelle métaphore poétique, l'association antinomique entre *noos* et νήπιος ; et comme il ne s'agit pas, ici, de Persès, la question qui se pose est aussi celle de savoir à qui Hésiode pense lorsqu'il décrit cette sorte d'hommes.

Le *noos* exceptionnel d'Hésiode et sa confrontation aux rois

44 La thèse d'hommes du passé, d'un *génos* ayant vécu en des temps lointains et décrit dans le cadre d'une anthropogonie, ne satisfait pas entièrement⁴⁵. Une question est de savoir ce que viendrait faire un récit des origines humaines exposé *per se* dans un poème qui commence par admonester Persès (v. 11-41), qui oppose *de facto* l'inspiré des Muses qui sait (v. 1) et le « pauvre sot » ignorant (v. 40), un cadre clair s'il en est, repris à la suite jusqu'aux v. 483 et 661 au moins. Certes, les histoires de Prométhée et de Pandora viennent s'intercaler entre les v. 42 et 105, jusqu'au seuil du mythe des races (v. 106-201), créant un ensemble d'histoires des origines que les chercheurs ont tenté d'éclairer les unes par rapport aux autres⁴⁶. Mais ces passages, s'ils peuvent être vus d'un seul tenant, continuent, d'un autre côté, à rappeler la faculté de voyance de l'aède capable de raconter des récits remontant aux origines. Autrement dit, cette « suite des récits d'origines » développée des v. 42 à 201 ne doit pas être coupée du reste du poème⁴⁷. Elle n'est pas sans lien avec : i/ l'affirmation de l'autorité du poète ; ii/ sa possibilité de voir ce que l'ordinaire ne sait pas ; et iii/ sa capacité d'accéder à un espace-temps hors de la réalité visible. Ce sont là autant d'arguments qui réitèrent à leur façon le *noos* exceptionnel d'Hésiode. Il convient encore de souligner que si un lien existe, certes, entre

les récits de Prométhée, de Pandora et des cinq races, expliquant pourquoi ils s'enchaînent les uns les autres, il peut s'agir d'une relation informelle ou lâche, donnant à l'auditoire un panorama des origines compatible avec certains grands repères théogoniques⁴⁸. Mais ce n'est qu'un aspect du mythe des races lequel semble élaborer avec l'ensemble des *Travaux* une dynamique plus riche que celle tournée vers les seules histoires d'origine.

45 C'est pourquoi il est intéressant de relever l'apparition du *noos* au sein de ce récit : s'il n'est pas question de proposer une interprétation de l'ensemble du mythe en fonction de ce seul concept, il nous suffit, ici, de relever que des représentations relatives à l'activité psychique des individus, et visibles ailleurs dans les *Travaux*, traversent cette histoire. Et, avec ces représentations, se trouve à nouveau déclinée l'idée d'une évaluation de la qualité des êtres humains, la même qui organise un clivage entre Hésiode et Persès, l'homme sachant ou voyant et celui ignorant ou aveugle. Or, l'*argurèion génos* reprend point par point cette association d'idées et l'existence d'une hiérarchie entre les êtres humains : les hommes d'argent restituent alors le système de valeurs établi par l'opposition entre *noos* et νήπιος, et ce au moyen de nouvelles images poétiques.

46 Une caractéristique bien connue concerne les hommes d'argent : ils restent auprès de leur mère pendant cent ans (v. 130). C'est dire qu'ils sont marqués par une immaturité profonde, tels des enfants, (παῖς, v. 130), ce que vient confirmer au même vers « μέγα νήπιος ». Les hommes d'argent sont bien inférieurs aux hommes d'or dont ils ne partagent « οὔτε φῦν ... οὔτε νόημα » (v. 129).

47 À ce tableau peu enviable où l'immaturité puérile pourrait évoquer celle du sot Persès incapable même de prendre de bons avis (v. 296-297), s'ajoutent deux autres caractéristiques : ces "grands enfants" vivent reclus (ἐνὶ οἴκῳ, v. 131) ; ils refusent en outre de « sacrifier aux saints autels des Bienheureux selon la loi des hommes qui se sont donnés des demeures » (v. 136-137). À l'immaturité, les hommes d'argent surajoutent donc un autre défaut : ils sont asociaux. Le *noos*, que la poésie épique – et Hésiode en particulier – rattache à la conscience d'œuvrer dans le sens de l'harmonie sociale en respectant le lot de chacun, fait ici l'objet d'un déni clair et net puisque l'*argurèion génos* refuse même leurs honneurs aux dieux. C'est injuste et Hésiode dit bien l'ὑβρις de ces hommes (v. 134).

48 L'absence de *noos* concorde à nouveau avec l'absence de justice. L'infériorisation des hommes d'argent par rapport à ceux d'or est palpable : ces derniers sont caractérisés, comme l'avait avancé J.-P. Vernant⁴⁹, par la justice. L'argent vient donc nettement introduire une note différentielle, un écart par rapport à la *dikè* qui coïncide aussi à la faillite du *noos*. De plus, ces individus immatures qui ne voient pas les conséquences de leurs actions désastreuses, par manque ou par dysfonctionnement du *noos*, sont associés à un environnement dans lequel ils restent confinés : les hommes d'argent vivent littéralement dans "les jupes de leur mère"⁵⁰.

49 Nous sommes ici au cœur de l'élaboration d'une image poétique, d'une vignette ou d'une métaphore destinée à frapper l'auditoire. Il faut remarquer combien l'immaturité de ces hommes réside dans leur inaptitude à mesurer les conséquences de leurs actions catastrophiques : il leur manque littéralement cette « inner vision » si caractéristique du *noos*. Les hommes d'argent sont donc frappés d'une espèce de cécité. Or, une question à poser est de savoir dans quelle mesure le poète n'explique pas cette cécité par le biais du mode de vie reclus de ces individus : ceux-ci ne savent que vivre dans leurs demeures ; ils sont donc incapables de voir la lumière et de sortir de leur maison comme ils sont incapables de quitter leur enfance. La question se pose d'autant plus que les νήπιοι qu'ils sont participent, comme Persès, d'une vision courte. Ainsi, ces hommes sont, eux aussi, en tous points opposés au poète voyant : l'inconséquence de leurs actes débouche logiquement sur leur fin désastreuse : l'*argurèion génos* est enseveli par Zeus dont il n'a pas eu l'intelligence de prévoir le courroux. Cette race n'est-elle pas (entre autre) une métaphore de l'absence ou du dysfonctionnement de la faculté noétique ?

50 Il est remarquable d'observer combien le recours à des localisations spatiales vient, dans la poésie d'Hésiode, souligner l'enjeu des capacités noétiques. Des paysages symboliques accompagnent à plusieurs reprises les hommes dotés d'un *noos* digne de ce nom et ceux qui n'en ont pas.

51 Le passage relatif au πανάριστος mérite alors notre attention :

« De la misère, on en gagne tant qu'on veut, et sans peine : *la route est plane*, et elle loge tout près de nous. Mais, devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur. *Long, ardu est le sentier qui y mène, et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime*, et le voici dès lors aisé, pour difficile qu'il soit. Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux » (v. 287-294).

52 Le πανάριστος est mis en scène marchant sur un sentier abrupt mais il finit par atteindre un sommet. Et Hésiode use de cette vignette spatiale en s'adressant au « μέγα νήπιε Πέρση » (v. 286).

53 Il y a vraisemblablement dans ces descriptions paysagères une pédagogie destinée à expliciter le message selon lequel il existe différentes sortes d'hommes qui ne se valent pas entre eux car la qualité ou le fonctionnement de leur *noos* diffère considérablement. Ainsi, les hommes d'argent, qu'ils appartiennent ou non au passé, retranscrivent *aussi* sur un mode poétique et métaphorique l'idée d'une limitation de la pensée chez certains individus du présent d'Hésiode. Le point commun entre les hommes d'argent et Persès est saisissant : tous sont marqués par la faiblesse de cette « vision intérieure » envers l'avenir, capacité si importante du *noos*. Si les hommes d'argent devaient appartenir au passé, il faudrait croire à cette cécité mentale persistante chez certains êtres humains depuis les origines. Ce défaut, encore propre aux sots du présent d'Hésiode, est susceptible de caractériser les hommes ordinaires, restreints dans leur possibilité de vision et cantonnés dans d'étroites limites de lieu et de temps, celles que le poète prétend dépasser.

54 Les νήπιοι, quels qu'ils soient, s'opposent décidément en tout point au πανάριστος. À tirer les leçons des v. 287-294, cette antinomie s'exprime comme suit : quand le νήπιος cède à la facilité, refuse l'effort et s'enlise dans les enfantillages, il est en même temps confiné dans un espace étroit, sous-entendu dans une situation où la vision du monde lui fait défaut. Au contraire, le πανάριστος sait voir au moyen d'un effort sur une route longue et âpre. Il atteint le sommet et dispose en conséquence d'une vision ample et large, au-dessus de quiconque. Il voit tout.

55 Hésiode d'un côté, Persès de l'autre... et peut-être aussi les rois eux-mêmes, mis du même côté de l'injustice. Les *basileis* sont-ils visés dans ces individus qui font l'objet d'une critique au v. 40 ? Ceux qui

« ne savent pas combien la moitié vaut plus que le tout, ni quelle richesse il y a dans la mauve et l'asphodèle » !

56 Ce sont, dit Hésiode, les... νήπιοι (début du v. 40). Quelques remarques s'imposent alors sur la végétation mentionnée ici. La mauve et l'asphodèle sont des plantes alimentaires en temps de disette⁵¹. Dire qu'elles correspondent à une richesse ou un profit (ὄνειαρ) revient à créer, dans ce vers, une ironie acerbe : en effet, elles sont une « richesse » uniquement pour le sot qui ne sait pas les évaluer. Elles disent en même temps l'appétit insatiable et aveugle de ceux qui dévorent jusqu'à ne plus voir l'absurdité de leur situation puisqu'ils courent à leur perte. On songe alors à l'appétit démesuré et sans nuance de l'épervier, cet animal sans *noos* et sans justice déjà associé aux mauvais rois, et, surtout, aux *basileis dorophagoi* (v. 264), les mêmes qui font preuve d'ἄδικον νόον (v. 260) et qui sont plein d'ὑβρις. De ces hommes, la vierge Dikè vient se plaindre auprès de son père, Zeus, lui dont le regard est si vaste (v. 229).

57 Hésiode, dans la pure tradition épique, semble donc avoir élaboré tout un système de valeurs morales dont l'une des finalités essentielles est d'affirmer son autorité de poète, de sachant et de voyant, détenant des vérités qu'il sait transmettre grâce à la vision sans équivalent de son *noos*. En contraste sont décrites toutes sortes d'individus manquant de vision intérieure, au *noos* faible ou dissonant (quand c'est contrasté avec l'εἶδος, v. 714) puisque leurs actes injustes, tournés vers le κέρδος, gain facile, immédiat (v. 323), sont l'aveu d'une cécité envers l'avenir. Ces hommes-là dévoilent comme une tare ce qui devrait être un profit : un bon *noos*, tel celui du vrai juge doué d'un « esprit fort subtil » (νόον πεπυκασμένους, v. 793). Ce juge, c'est le bon roi dont le *noos* sait voir, est proche de celui de Zeus comme de celui du poète lui-même. À l'opposé se trouvent les mauvais *basileis* avides de richesses absurdes et d'un appétit vorace qui les rapproche des animaux.

58 Deux sortes d'hommes vivent donc en ce monde, fort inégaux de nature. La démonstration est menée par un poète qui travaille à sa propre stratégie d'autorité et qui, en même temps, se

mesure aux rois. Il les met en cause et les infériorise dès lors que leur attitude envers la justice, révélatrice de la qualité de leur *noos*, est méprisable.

59 Encore une fois, il y a de la pensée politique dans cette manipulation du *noos* par un poète qui réfléchit à sa société et ses membres éminents. Qui sont-ils vraiment ? De vrais rois ? Ou seulement des faquins corrompus par des Persès qui leur ressemblent ? Des mauvais juges corruptibles ne voyant que leur intérêt présent, aveugles vis-à-vis de l'avenir ? Ils cèdent aux présents et à la facilité, ne fournissent aucun effort contrairement au *πανάριστος* dont il y a lieu de croire qu'il est proche du *θεῖος ἀνὴρ* (v. 731) ; alors que Persès – autre ironie acerbe – n'est sans doute "que" *διὸν γένοϛ*⁵².

60 Le *noos* dans Hésiode est finalement connecté à une importante dimension sarcastique. À l'instar du *πανάριστος* qui manifeste un mode de pensée à la fois pratique et théologique tourné vers l'avenir⁵³, il est demandé aux rois de faire un effort, à l'image de ce « sentier âpre » qui mène aux cimes, effort probablement éthique et intellectuel. Une nouvelle image du monde en ressort, une hiérarchie des créatures aux ressorts parfois politiques⁵⁴. L'évaluation des hommes suivant le *noos* est clivante : elle remet en cause l'élite des hommes en disant que ceux qui s'affirment être au-dessus de leurs congénères, au sommet, ne le sont pas. C'est le poète qui occupe la plus haute position, et les rois justes. Et comme l'aède construit un système de pensée par certains aspects très original, adapté à une situation particulière, il n'est pas vraiment Homère.

61 Si la conceptualisation du *noos/noein* est similaire, Hésiode l'articule dans une autre priorité, didactique et sociale. Sur ce point, le *noos* hésiodique ne peut pas être simplement placé sur une ligne d'évolution des concepts psychiques et philosophiques : c'est un monde à part.

62 Mais le *noos* ne fonde qu'en partie la pensée hésiodique. Cela explique pourquoi il n'est pas absolument central dans les études portant sur le poète d'Ascra. Pourtant, il côtoie des images poétiques dont il faut se servir afin de comprendre la façon dont le *noos* est manipulé et à quels fins. Il tient alors une importance certaine à laquelle pourrait se référer, par exemple, les *Travaux* au v. 108 :

« Car dieux et mortels ont même origine ».

63 Ce fameux vers débute le mythe des races et a été commenté par l'historiographie qui a interrogé son caractère authentique⁵⁵ – P. Mazon l'a considéré comme corrompu. Or, ce passage mérite d'être interrogé du point de vue du *noos*. En mentionnant ce que les hommes et les dieux ont en partage, ne pourrait-il renvoyer à cette croyance grecque archaïque palpable d'Homère aux présocratiques : l'idée selon laquelle les dieux et les hommes disposent du même *noos*⁵⁶ ?

64 « *ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι* » pose la question de savoir si Hésiode ne renvoie pas à cette substance commune aux hommes et aux dieux. Or, au début du mythe des races, les hommes d'or sont remarquablement proches des dieux jusqu'à devenir immortels, vraisemblablement récompensés de leur justice ; puis il y a un déclassement qui commence avec le *génos* d'argent, et toute une galerie d'humains dont les actions sont sanctionnées de manière négative par un dieu, Zeus, dont ils sont toujours plus éloignés. Au fil du récit – ce qui ne signifie peut-être pas exclusivement au fil d'âges – les hommes s'éloignent toujours davantage du divin du fait de leurs actions : n'est-ce pas parce que leur *noos* est, par rapport à celui de Zeus, de plus en plus faible, aveugle, voire débile ? De cette incapacité notoire à mesurer les conséquences des actes les plus sacrilèges, comme c'est visible chez les hommes de fer ? Le mythe des races n'a de sens qu'à travers l'extinction successive de différentes sortes d'hommes en raison de leur mode d'agir. Avec le *chruséon génos* existaient des hommes qui agissaient comme les dieux ; avec le *sidéréion génos*, plus aucun acte ne ressemble au mode d'agir divin. Que signifie donc « l'origine » pour Hésiode ? Il y a dans ce récit le déploiement d'une pensée difficile à pénétrer mais remarquablement originale. Or, le *noos* pourrait intervenir dans l'agencement de ce mythe, où il apparaît explicitement.

65 Deux ultimes remarques s'imposent alors à propos de la faculté noétique dans Hésiode : en raison de son intégration à l'autorité poétique, le *noos/noein* se trouve connecté à la problématique de la vérité dénonçant l'illusion ainsi que de la vérité-lumière.

- 66 L'idée d'une vérité-lumière est organisée dans la vision, le regard auquel Hésiode attache une importance certaine, surtout celui de Zeus, divinité noétique par excellence. Au regard perçant, synonyme d'un *noos* doté d'une vision hors pair, correspond l'idée de clarté que le poète a su traiter de différentes manières. Le socle reste bien homérique : l'œil de Zeus, divinité « au vaste regard » (εὐρύοπα), que les *Travaux* mentionnent aux v. 239, 267 ou 281 existe déjà dans l'*Illiade*, V, 265 ; VIII, 442 ; XIII, 732 ou XXIV, 331. Mais le traitement du *noos* de Zeus dans les *Travaux* est davantage cohérent avec celui de la *Théogonie* où, par exemple, l'erreur de Cronos s'ancre dans le manque d'observation et de prise de conscience envers l'avenir (v. 486-489). Quand Cronos manifeste une sorte d'aveuglement, Zeus au contraire agit en toute lumière avec son foudre flamboyant (*Théogonie*, v. 504-505). Le Cronide apparaît de même lorsqu'il combat Typhon : il est pourvu de cette lumière intérieure et, à voir le monstre, comprend simultanément le danger qu'il représente : Zeus sait alors évaluer la situation (*Théogonie*, v. 836-838).
- 67 L'importance accordée à une divinité dont l'excellence du *noos* se confond à celle du regard s'explique par le fait que le poète lui-même, voyant au loin et voyant clair, en pleine lumière, tend sans doute à s'identifier à Zeus dans sa capacité noétique à voir et à dire ce qui *est* réellement⁵⁷.
- 68 Cette forme d'identification symbolique du poète à Zeus apparaît ensuite comme la condition *sine qua non* via laquelle Hésiode peut bâtir son projet de vérité (τὰ ἐτήτυμα) et la faire accepter comme telle : dans une vision du monde archaïque où l'ἀλήθεια en elle-même n'existe pas et où la réalité procède de la perception qu'en a le sujet⁵⁸, la détention d'un *noos* qui vaut plus que celui du commun est aussi la seule manière d'imposer une vision de la réalité aux autres et de prétendre affirmer ce que cette réalité, au-delà des apparences, *est* vraiment. Encore faut-il que les autres l'acceptent. Dans ce but, Hésiode a donc cultivé, je crois, le *noos* propre à l'individu-poète en le faisant tout particulièrement coïncider avec cette qualité de justice ou de moralité comprise comme une disposition de l'esprit à édicter le vrai : tout comme Nérée qui est « ἀφευδέα καὶ ἀληθέα » (*Théogonie*, v. 233), qui respecte la loi, fait des plans justes et est capable d'une voyance totale, Hésiode, qui est du côté de la justice et de Zeus, justifie le caractère véridique de ses dires sur la foi de paramètres religieux (divinatoires) et tenant à la sagesse sociale (harmonie et sociabilité). Cette parole est en tous points opposée aux « Ψευδέας Λόγους » (*Théogonie*, v. 229) qui sont les enfants de la nuit, distordent ce qui *est* comme certains prennent plaisir à déformer la *dikè*... ces rois notamment qui distordent beaucoup parce que, ignorant la réalité, ils ignorent en même temps la vérité et l'avenir.
- 69 Au πανάριστος, grâce à son *noos*, de le leur dire. C'est un fonctionnement psychique en pleine action, avec toutes ses conséquences, qui est traité dans Hésiode et ce, du point de vue d'un discours éthique qui opère une nouvelle catégorisation des êtres humains suivant leur lucidité, leur faculté à voir le monde en pleine lumière, à condition de bien vouloir accepter la parole du poète.

Bibliographie

Austin, Colin (2008), « Pandore, Prométhée et le mythe des races (*Th.* 507-616, *Op.* 42-201) : l'apport des papyrus », in Guido Bastianini et Angelo A. Casanova (dirs.), *Esiodo. Cent'Anni di papiri. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 7-8 Giugno 2007*, Firenze, Casalini Libri, p. 71-81.

Boehme, Joachim (1929), *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Berlin, B.G. Teubner.

Bona Quaglia, Luciana (1973), *Gli 'Erga' di Esiodo*, Torino, Colonna.

Bonnafé, Annie (1983), « Le rossignol et la justice en pleurs (Hésiode, 'Travaux' 203-212) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, p. 260-264.

Brunschwig, Jacques (1996), « La connaissance », in Jacques Brunschwig et Geoffrey Lloyd (dirs.), *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, p. 112-132.

Calame, Claude (1996), « Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 169-189.

- (2004), « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », *Kernos*, 17, p. 67-102.
- (2006), *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- Carrière, Jean-Claude (1991), « Mystique ou politique dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. L'authenticité et les enjeux du vers 108 », in Nicole Fick et Jean-Claude Carrière (éds.), *Mélanges Étienne Bernard*, Paris (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 444), p. 61-119.
- Chase Green, William (1936), « Fate, Good, and Evil in Pre-Socratic Philosophy », *Harvard Studies in Classical Philology* 47, p. 85-129.
- Cornford, Francis M. (1950), *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crubellier, Michel (1996), « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *les Travaux et les Jours* », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 431-463.
- Currie, Bruno G.F. (2007), « Heroes and Holy Men in Early Greece : Hesiod's *theios aner* », in Alessandra Coppola (dir.), *Eroi, eroismi, eroizzazioni : dalla Grecia antica a Padova e Venezia. Atti del convegno internazionale di Padova, 18-19 settembre 2006*, Padova, S.A.R.G.O.N., p. 163-203.
- Darcus Sullivan, Shirley (1980), « How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets », *Glotta* 58(1/2), p. 33-44.
- (1990), « The Psychic Term Νόος in the Poetry of Hesiod », *Glotta* 68, 1990, p. 68-85.
- (1995), « The Mind and Heart of Zeus in the Poetry of Hesiod », *Archiv für Begriffsgeschichte* 38, p. 34-47.
- (1995), *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, Leiden, New York, Cologne, Brill (Mnemosyne, Suppl. 184).
- (1996), « Disturbances of the Mind and Heart in Early Greek Poetry », *L'Antiquité classique* 65, p. 31-51.
- Detienne, Marcel (1994), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, l'Ouverture.
- Dijk, Gert-Jan van (1997), *Ainoi, Logoi, Mythoi. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden, New York, Cologne, Brill (Mnemosyne, Suppl. 166).
- Fakas, Christos (2001), *Der Hellenistische Hesiod. Arats Phainomena und die Tradition der antiken Lehrepik*, Wiesbaden, Reichert.
- Fränkel, Hermann (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München, Beck.
- Fritz, Kurt von (1943), « Noos and Noein, in the Homeric Poems », *Classical Philology* 38(2), p. 79-93.
- (1945), « ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) : Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology* 40(4), p. 223-242.
- Gaskin, Richard (1990), « Do Homeric Heroes Make Real Decisions ? », *The Classical Quarterly* N.S. 40(1), p. 1-15.
- Georgopoulou, Nikolitsa (1993), « Die symbolische Triadik im kosmogonisch-anthropologischen Mythos des Hesiod », *Symbolon* 11 (N.S.), p. 121-135.
- Hamilton, Richard (1989), *The Architecture of Hesiodic Poetry*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Ghidini Tortorelli, Marisa (1976), « Sull'authenticità di Esiodo, *Erga* 108 », *La Parola del Passato* 31, p. 469-472.
- Hunter, Richard (2014), *Hesiodic Voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huxley, Anthony J. § Oleg Polunin (1965), *Flowers of the Mediterranean*, Londres, Chatto & Windus.
- Itgenshorst, Tanja (2014), *Denker und Gemeinschaft. Polis und Politisches Denken im archaischen Griechenland*, Paderborn, Schöningh.
- Kaplanian, Patrick (2011), *Mythes grecs d'origine, 1. Prométhée et Pandora*, Paris, L'Entreligne.

- Kirk, Geoffrey S. (1962), « The Structure and Aim of the Theogony », in *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 7, p. 61-107.
- (1970), *Myth. It's Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University Press.
- Koenen, Ludwig (1994), « Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic destruction in Hesiod and the Catalogue of Women », *Transactions of the American Philological Association* 124, p. 1-34.
- Koning, Hugo H. (2010), *Hesiod : The other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden, Boston, Brill (Mnemosyne, Suppl. 325).
- Koziak, Barbara (1999), « Homeric Thumos : The Early History of Gender, Emotion and Politics », *The Journal of Politics* 61(4), p. 1068-1091.
- Krafft, Fritz (1963), *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Göttingen (Hypomnemata, 6).
- Krischer, Tilman (1984), « Νόος, νοεῖν, νόημα », *Glotta* 62, p. 141-149.
- Kumaniecki, Kasimierz (1963), « The Structure of Hesiod's Works and Days », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 10, p. 79-96.
- Lamberton, Robert (1988), *Hesiod*, New Haven, Yale University Press.
- Lardinois, André P.M.H. (2003), « The Wrath of Hesiod : Angry Homeric Speeches and the Structure of Hesiod's Works and Days », *Arethusa* 36(1), p. 1-20.
- Leclerc, Marie-Christine (1992), « L'épervier et le rossignol d'Hésiode : une fable à double sens », *Revue des Études Grecques* 105, p. 37-44.
- Leshner, James H. (2009), « Archaic Knowledge », in William Wians (éd.), *Logos and Muthos. Philosophical Essays in Greek Literature*, New York, Suny Press, p. 13-28.
- Levet, Jean-Pierre (2008), *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque d'Hésiode à la fin du V^e s.*, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Études Anciennes, 136).
- Lovatt, Helen (2013), « Hesiod and the Divine Gaze », *Helios* 40(1-2), p. 143-166.
- MacKenzie, R. (1923), « i) NOOS ; ii) TA ANAXILEA », *The Classical Quarterly* 17(3-4), p. 195-197.
- Manakidou, Flora P. (2006), « Autour de la structure des Travaux et les Jours d'Hésiode. La « dualité » du cosmos hésiodique », *Gaia* 10, p. 149-167.
- Martin, Richard P. (2005), « Epic as Genre », in John Miles Foley (éd.), *A Companion to Ancient Epic*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell, p. 9-19.
- Mathieu, Jean-Marie (2004), « Hybris-Démésure ? Philologie et traduction », *Kentron* 20(1-2), p. 15-45.
- Meier-Brügger, Michael (1990), « Zu Hesiods Namen », *Glotta* 68, p. 62-67.
- Meier Tetlow, Elisabeth (2005), *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*, New York, London, Continuum.
- Meyer, Eduard (1966), « Hesiods Erga und das Gedicht von den Fünf Menschengeschlechtern », in Ernst Heitsch (dir.), *Hesiod*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 44), p. 471-522.
- Most, Glenn W. (2006), *Hesiod : Theogony, Works and Days, Testimonia*, Cambridge Mass.
- Naddaf, Gérard (1986), « Hésiode, précurseur des cosmogonies grecques de type évolutionniste », *Revue de l'Histoire des Religions* 203(4), p. 350 et p. 339-364.
- Nagy, Gregory (1996), « Autorité et auteur dans la Théogonie hésiodique », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 41-51.
- (2009), « Hesiod and the Ancient Biographical Traditions », in *Brill's Companion to Hesiod*, p. 271-311.
- Neitzel, Heinz (1975), *Homer-Rezeption bei Hesiod. Interpretation ausgewählter Passagen*, Bonn, Bouvier Verlag H. Grundmann.
- Nelson, Stephanie A. (1997), « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *Classical Journal* 2, p. 235-247.
- Nelson, Stephanie A. (1998), *God and the Land. The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- (2005), « Hesiod », in John Miles Foley (éd.), *A Companion to Ancient Epic*, p. 330-343.

- Novo Taragna, Sandra (2006), « Quando il guadagno inganna l'animo degli uomini (Hes. *OP.* 323-324): su *kerdos* e *noos* in Omero e in Esiodo », *Prometheus* 32(1), p. 25-33.
- Panagiotou, Konstantinos (1983), *Die Ideale Form der Polis bei Homer und Hesiod*, Diss. Bochum, Bochum.
- Papazizos, Antonis (1998), « Modes de pensée chez Hésiode et négation de l'autorité absolue », *Minerva* 12, p. 17-39.
- Pucci, Pietro (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore, London.
- (1996), « Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 191-210.
- Ready, Jonathan L. (2007), « Homer, Hesiod, and the Epic Tradition », in Harvey A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 111-140.
- Rosen, Ralph M. (1997), « Homer and Hesiod », in Ian Morris et Barry B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill (Mnemosyne, Suppl. 163), p. 463-488.
- Rzach, Aloisius (1912), s.v. Hesiodos, in Georg Wissowa (dir.), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VIII, 1, col. 1167-1240.
- Sablon, Vincent du (2014), *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque. Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Louvain, Namur, Peeters, Paris.
- Saintillan, Daniel (1996) « Du festin à l'échange : les grâces de Pandore », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 315-347.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1997), « The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology », in Olga Palagia (ed.), *Greek Offerings. Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, Oxford, Oxbow Books (Oxbow Monograph 89), p. 1-21.
- Snell, Bruno (1994), *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, Éditions de l'Éclat.
- Stefanelli, Rossana (2009), « Νόος ovvero la « via » del pensiero », *Glotta* 85, p. 217-263.
- Sorel, Reynal (1994), *Les cosmogonies grecques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Strauss Clay, Jenny (1994), « The Education of Perses : From 'Mega Nepios' to 'Dion Genos' and Back », in Alessandro Schiesaro, Phillip Mitsis et Jenny Strauss Clay (eds.), *Mega nepios : il destinatario nell'epos didascalico. The Addressee in Didactic Epic*, Pisa, Giardini (Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, 31), p. 23-33.
- Strauss Clay, Jenny (2003), *Hesiod's cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2009), « *Works and Days* : Tracing the Path to *Arete* », in Franco Montanari, Antonios Rengakos et Christos Tsagalis (eds.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Boston, Brill, p. 71-90.
- Thalman, William G. (1984), *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Tilg, Stephan (2003), « Grosser Narr und Göttlicher Spross (Μέγα νήπιε Πέρση V. 286, 633 ; Πέρση, δῖον γένος V. 299) : zur Arbeitsparainese in Hesiods *Werken und Tage* », *Hermes* 131(2), p. 129-141.
- Tumová, Jana (1974), « Antike Bearbeitung des Mythos von den vier Zeitaltern », *Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského, Graecolatina et Orientalia*, 6, p. 3-46.
- Verdenius, Willem J. (1962), « Aufbau und Absicht der *Erga* », in *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Genève (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 7), p. 109-159.
- Vernant, Jean-Pierre (1990), « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet (éds.), *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, p. 13-43.
- Warden, John R. (1971), « The Mind of Zeus », *Journal of the History of Ideas* 32(1), p. 3-14.
- West, Martin L. (1978), *Hesiod Works and Days*, Oxford, Oxford University Press.
- Zeitlin, Froma I. (1996), « L'origine de la femme et la femme origine : la Pandore d'Hésiode », in Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (dirs.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Éditions du Septentrion (Cahiers de Philologie, 16), p. 349-380.
- Zhang, Wei (2009), « The Poet as Educator in the *Works and Days* », *The Classical Journal* 105(1), p. 1-17.

Notes

- 1 F. Krafft (1963), *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod*, Göttingen, p. 34.
- 2 F. M. Cornford (1950), *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge, CUP, p. 95 ; G. Naddaf (1986), « Hésiode, précurseur des cosmogonies grecques de type évolutionniste », *Revue de l'histoire des religions* 203(4), p. 350 et p. 363-364 ; M. Detienne (1994³), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, L'Ouverture, p. 13. Pour H. Fränkel (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München, Beck, p. 145-146 et p. 579, Hésiode présente des conceptions concernant « Körper und Seele. Aus diesen, und vielen andern Elementen bildete sich die klassische Denkart und Lebensform ».
- 3 S. Darcus Sullivan (1980), « How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets », *Glotta* 58(1/2), p. 33-44 ; (1995), *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, Leiden, New York, Cologne, Brill, p. 182sq ; (1995), « The Mind and Heart of Zeus in the Poetry of Hesiod », *Archiv für Begriffsgeschichte* 38, p. 34-47 ; (1990), « The Psychic Term Νόος in the Poetry of Hesiod », *Glotta* 68, p. 68-85 : ces travaux ont servi de base à la présente étude. Citons également F. Krafft (1963), *Vergleichende Untersuchungen*, p. 35sq, p. 53sq. et p. 79 ; K. von Fritz (1945), « ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) : Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology* 40(4), p. 223-242 ; J. R. Warden (1971), « The Mind of Zeus », *Journal of the History of Ideas* 32(1), p. 3-14.
- 4 Voir par exemple S. Novo Taragna (2006), « Quando il guadagno inganna l'animo degli uomini (Hes. OP. 323-324) : su *kerdos* e *noos* in Omero e in Esiodo », *Prometheus* 32(1), p. 25-33.
- 5 S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, cité note 3.
- 6 Respectivement : « The Mind... », p. 8 ; « ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ... », p. 225.
- 7 S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 6.
- 8 R. Hunter (2014), *Hesiodic Voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, p. 26-27 ou p. 123sq.
- 9 S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 18sq. ne présente que les mentions les plus essentielles récapitulées dans « How a Person... », p. 39sq. et dans « The Psychic Term... », appendices 1 et 2, p. 82-85.
- 10 La traduction ici employée est celle de P. Mazon, Les Belles Lettres, 1993² (éd. orig. : 1928). Élégante mais vieillie par certains aspects, cette traduction sera corrigée ou commentée si nécessaire.
- 11 Respectivement : « How a Person... », p. 41 ; « ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ... », p. 225-226.
- 12 F. Krafft (1963), *Vergleichende Untersuchungen...*, p. 47-48.
- 13 Pour des antécédents homériques aux représentations hésiodiques du *noos*, voir : *Iliade*, X, 391 ; IX, 554 ; XIV, 217 ; XXIII, 604 (à propos de l'influence de forces extérieures sur le *noos*) ; *Iliade*, XIV, 61-62 ; XV, 80, 129 et 509 ; XXIV, 354-355 (à propos du *noos* comme vision intérieure) ; *Iliade*, IV, 309 ; XIII, 732 ; XI, 813 ; XX, 133 (à propos du *noos* à la disposition des hommes et de sa force de contrôle) ; *Iliade*, X, 391 ; XII, 254-255 ; XIII, 732 ; *Odyssée*, XVIII, 130-137 (à propos d'influences extérieures sur le *noos*, de sa variabilité ou de sa vulnérabilité) ; *Iliade*, XVIII, 419 ou *Odyssée*, X, 240 (à propos de la conscience du *noos* et de son identification comme un attribut humain) ; *Iliade*, XIV, 160 (à propos de la tromperie dont est victime le *noos*).
- 14 B. Snell (1994³), *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, Éditions de l'Éclat, p. 31 (« geistiges Sehen » traduit par « œil intérieur ») ; K. von Fritz (1943), « Noos and Noein, in the Homeric Poems », *Classical Philology* 38(2), p. 83 ; S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 19.
- 15 Joachim Boehme (1929), *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Berlin, B.G. Teubner.
- 16 Kurt Von Fritz (1943), « Noos and Noein... », p. 79-93.
- 17 Voir par exemple R. MacKenzie (1923), « i) ΝΟΟΣ ; ii) ΤΑ ΑΝΑΧΙΛΕΑ », *The Classical Quarterly* 17(3-4), p. 195-197.
- 18 Rossana Stefanelli (2009), « Νόος ovvero la « via » del pensiero », *Glotta* 85, p. 217-263.
- 19 Tilman Krischer (1984), « Νόος, νοεῖν, νόημα », *Glotta* 62, p. 141-149.
- 20 J.H. Leshner (2009), « Archaic Knowledge », in *Logos and Muthos. Philosophical Essays in Greek Literature*, New York, Suny Press, p. 13-28.
- 21 Sur le « je » dans la poésie épique et la cohérence des éléments intellectuels et appétitifs, rendus au moyen du *thumos* et du *noos*, voir R. Gaskin (1990), « Do Homeric Heroes Make Real Decisions ? », *The Classical Quarterly*, NS 40(1), p. 3-6.

- 22 Voir S. Darcus Sullivan (1996), « Disturbances of the Mind and Heart in Early Greek Poetry », *L'Antiquité classique* 65, p. 41sq. ou *Psychological and Ethical Ideas...*, chapitre 2 où le *noos* est cerné au moyen de ses recouplements et divergences avec la *phrēn* et le *thumos*.
- 23 Rossana Stefanelli (2009), « Νόος ovvero... », p. 237.
- 24 La dimension morale du *noos* existe déjà dans Homère lorsqu'il est question d'un *noos* bon (c'est-à-dire prudent ou avisé) ou mauvais (irréfléchi), sage ou sans vergogne : voir *Odyssée*, I, 66 ; XIII, 255 ou *Illiade*, XIII, 732-733 ; XV, 129 ; XXIII, 590 ; XXIV, 354.
- 25 S. Darcus Sullivan, (1980), « How a Person... », p. 43-44 et (1990), « The Psychic Term... », p. 80 reconnaît une certaine importance morale et intellectuelle du *noos* dans Hésiode, à l'égal des Lyriques. Sur l'importance du *noos* de Zeus dans la pensée hésiodique, voir encore Barbara Koziak (1999), « Homeric Thumos : The Early History of Gender, Emotion and Politics », *The Journal of Politics* 61(4), p. 1068-1091 (Homère, poète par excellence du *thumos*) et J.R. Warden (1971), « The Mind of Zeus », p. 8-9. K. von Fritz (1945), « ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ... », p. 226 souligne l'attention d'Hésiode vis-à-vis de l'ἀπάτη, l'apparence trompeuse à laquelle le *noos* peut se trouver associé. Certaines de ces observations doivent trouver un prolongement dans les présentes réflexions.
- 26 Voir par exemple S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 186 ou J.H. Leshner (2009), « Archaic Knowledge », p. 20-22.
- 27 Pour des bilans sur la question des ressemblances/dissembances entre Homère et Hésiode, se reporter à : R.P. Martin (2005), « Epic as Genre » in *A Companion to Ancient Epic*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell, p. 9-19 ; S.A. Nelson (2005), « Hesiod » in *A Companion to Ancient...*, p. 330-343 ; R.M. Rosen (1997), « Homer and Hesiod », in *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill, p. 463-488. Des rapprochements divers ont été établis entre Homère et Hésiode à titre ponctuels ou sur des thématiques spécifiques : voir par exemple K. Panagiotou (1983), *Die Ideale Form der Polis bei Homer und Hesiod*, Bochum ; H. Neitzel (1975), *Homer-Rezeption bei Hesiod. Interpretation ausgewählter Passagen*, Bonn, Bouvier Verlag H. Grundmann. De même, un certain nombre de chercheurs considèrent qu'Hésiode et Homère puisent dans un répertoire épique commun : voir H.H. Koning (2010), *Hesiod : The other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden, Brill, p. 34sq. ou R. Lamberton (1988), *Hesiod*, New Haven, Yale University Press, p. 22.
- 28 Ce que fit S. Darcus Sullivan (1995), « The Mind and Heart... », p. 42, à propos du *noos* de Zeus et de ses spécificités chez Hésiode : il est particulièrement puissant, ne peut être éludé et est caché aux hommes.
- 29 Sur ce terme, voir J. Strauss Clay (1994), « The Education of Perses : From 'Mega Nepios' to 'Dion Genos' and Back », in *Mega Nepios : il destinatario nell'epos didascalico. The Addressee in Didactic Epic*, Pisa, Giardini, p. 23-33, et S. Tilg (2003), « Grosser Narr und Göttlicher Spross (Μέγα νήπιε Πέρση V. 286, 633 ; Πέρση, δῖον γένος V. 299) : zur Arbeitsparainese in Hesiods *Werken und Tagen* », *Hermes* 131(2), p. 129-141.
- 30 Voir par exemple *Illiade*, XXI, 99 ; 410 ; 474 ou 585 pour l'emploi de νήπιος.
- 31 Sur l'incapacité, désastreuse pour la vie sociale, de certains individus à donner leur juste part aux autres, voir *Illiade*, XIX, 172-183 (Agamemnon et Achille) ou *Odyssée* IX, 175-176 où ce type de comportement, rapporté à Polyphème, relève d'un dysfonctionnement du *noos*.
- 32 À propos des différentes stratégies rhétoriques du type des « angry speeches » et des particularités d'Hésiode dans ce domaine, voir A.P.M.H. Lardinois (2003), « The Wrath of Hesiod : Angry Homeric Speeches and the Structure of Hesiod's Works and Days », *Arethusa* 36(1), p. 1-20.
- 33 S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 21 avec renvoi, note 18, à l'étude de T. Jahn (1987), *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, (Zetemata, 83).
- 34 S. Darcus Sullivan (1995), *Psychological and Ethical Ideas...*, p. 24, p. 185, p. 186 et p. 235.
- 35 J.R. Warden (1971), « The Mind of Zeus », p. 8-9.
- 36 Pour une mise au point bibliographique sur cette fable, fort discutée, voir G.-J. van Dijk (1997), *Ainoi, Logoi, Mythoi. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden, New York, Cologne, Brill, p. 129-131 ou J. Strauss Clay (2009), « Works and Days : Tracing the Path to Arete », in *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Boston, Brill, p. 82. Sur l'identification, majoritaire, du roi dans la figure de l'épervier, voir : A. Bonnafé (1983), « Le rossignol et la justice en pleurs (Hésiode, 'Travaux' 203-212) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, p. 260-264 ; Claude Calame (1996), « Le proème des Travaux d'Hésiode, prélude à une poésie d'action », in *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, p. 188 ; P. Pucci (1996), « Auteur et destinataires dans les Travaux d'Hésiode », in *Le métier du mythe*, p. 195 et (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, p. 61sq ; J.L. Ready (2007), « Homer, Hesiod, and the Epic Tradition », in *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, CUP, p. 136. Plus récemment, Vincent du Sablon (2014), *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque. Τημή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Louvain, Namur, Paris, Peeters, p. 236sq. voyait dans ces animaux un double-sens (le mauvais roi menaçant le poète et Zeus menaçant les rois négligents),

en suivant M.-C. Leclerc (1992), « L'épervier et le rossignol d'Hésiode : une fable à double sens », *Revue des Études grecques* 106, p. 37-44 et S.A. Nelson (1997), « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *Classical Journal* 2, p. 235-247. Sur l'équivalence établie par Hésiode entre injustice et violence, voir J.-M. Mathieu (2004), « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », *Kentron* 20(1-2), p. 15-45.

37 Dikè vient en effet dénoncer l'ἄδικον νόον des hommes, venant renforcer « l'œil de Zeus » (v. 267) mais aussi la surveillance des trente milliers d'immortels qui, de par Zeus, sont les gardiens des mortels (v. 252-253). Il est également possible de voir dans cette image de l'univers la reproduction de procédures judiciaires : les actions injustes sont suivies de la plainte auprès du juge puis de la sanction de ce dernier : la Justice est donc érigée en principe supérieur, à la fois moral et cosmique. En développant l'image de la jeune vierge venant pleurer sur les genoux de son père, Hésiode élabore une valeur déjà présente dans la *Théogonie* où Dikè apparaît au v. 902, enracinée aux origines de l'univers.

38 Sur cet écart, voir F.P. Manakidou (2006), « Autour de la structure des *Travaux et les Jours* d'Hésiode. La « dualité » du cosmos hésiodique », *Gaia* 10, p. 157. Sur l'identification du πανάριστος à Hésiode lui-même, voir W. Zhang (2009), « The Poet as Educator in the *Works and Days* », *The Classical Journal* 105(1), p. 12 et note 34.

39 Sur Hésiode, « celui qui émet la voix », voir G. Nagy (1996), « Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique », in *Le métier du mythe*, p. 43-44 et p. 52, et (2009), « Hesiod and the Ancient Biographical Traditions », in *Brill's Companion...*, p. 271-311. M. Meier-Brügger (1990), « Zu Hesiods Namen », *Glotta* 68, p. 62-67 interprète « Hesiodos » comme « celui qui indique la route ». Dans le même sens voir G.W. Most (2006), *Hesiod : Theogony, Works and Days, Testimonia*, Cambridge, Mass., p. XV.

40 Fragments 43(a) 1.51-52 : « ἀ]νδρῶν δὲ προῦξεσκε νοήματά τε πραπ[ί]δας τε, ἀλλ' οὐ πως ἦιδει Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο ». Fragment 43(a) 1.75-6 : « ἀλλ' οὐ τι Διὸς νόον αἰγιόχοιο ἔγνω ». Fragment 303.1.1-2 : « μάντις δ' οὐδ' εἷς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ὅστις ἄν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο ». *L'Iliade* affirme déjà cette croyance en VIII, 143.

41 Voir J. Strauss Clay (2003), *Hesiod's cosmos*, Cambridge, CUP, p. 140 ou p. 142 pour la relation privilégiée du poète avec Zeus et non plus seulement avec les Muses comme cela fut longtemps avancé, par exemple par Philippe Rousseau (1996), « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », in *Le métier du mythe*, p. 96 et p. 98.

42 R. Hunter (2014), *Hesiodic Voices. Studies in Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge, CUP, p. 48sq.

43 J. Brunschwig (1996), « La connaissance », in le *Savoir grec*, Paris, Flammarion, p. 116.

44 Sur le poète qui sait remonter aux origines, voir Claude Calame (2004), « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », *Kernos* 17, p. 70-75 et p. 97-98.

45 En raison de la temporalité exclusivement linéaire attribuée au mythe des races depuis la philologie allemande (par exemple par Eduard Meyer (1966), « Hesiods Erga und das Gedicht von den Fünf Menschengeschlechtern », in *Hesiod*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 471-522) puis remise en cause par le structuralisme lequel a été discuté à son tour : voir L. Koenen (1994), « Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic destruction in Hesiod and the Catalogue of Women », *Transactions of the American Philological Association* 124, p. 1-34 ; S.A. Nelson (1998), *God and the Land. The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, New York, Oxford, Oxford University Press, p. 68, p. 70 ou p. 138 ; C. Sourvinou-Inwood (1997), « The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology », in *Greek Offerings. Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, Oxford, Oxbow Books, p. 1-21 ; J. Strauss Clay (2003), *Hesiod's cosmos*, p. 86-88, p. 92 et p. 96 ; P. Kaplanian (2011), *Mythes grecs d'origine, I. Prométhée et Pandora*, Paris, L'Entreline, p. 145-146.

46 Depuis au moins A. Rzach (1912), *s.v.* Hesiodos, *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, G. Wissowa (dir.), VIII, 1, col. 1181-1182. Voir encore : M. Crubellier (1996), « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *les Travaux et les Jours* », in *Le métier du mythe*, p. 431-432 et p. 447-448 ou F.I. Zeitlin (1996), « L'origine de la femme et la femme origine : la Pandore d'Hésiode », in *Le métier du mythe*, p. 363-364. ; N. Georgopoulou (1993), « Die symbolische Triadik im kosmogonisch-anthropologischen Mythos des Hesiod », *Symbolon* 11, p. 130 et p. 132 ; G.S. Kirk (1970), *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University Press, p. 229 ; R. Sorel (1994), *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, p. 44 ; M.L. West (1978), *Hesiod Works and Days*, Oxford, Oxford University Press, p. 178.

47 Comme l'a suggéré Claude Calame (2006), *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, p. 85. Une vision récente inverse, conservant au mythe ses aspects d'origine à la lettre est : P. Kaplanian (2011), *Mythes grecs d'origine*, p. 253-254.

48 On pense à l'antériorité de Cronos par rapport à Zeus au moment de l'existence des hommes d'or mais l'ajustement du mythe au grand scénario de la *Théogonie* n'est peut-être pas aussi étroit que l'indique J. Strauss Clay (2003), *Hesiod's cosmos*, p. 8 ou p. 96.

49 J.-P. Vernant (1990), « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », in *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, p. 13-43.

50 Sur la forte association, chez Hésiode, de la femme à l'intérieur de l'*oikos*, voir *Travaux*, v. 519-521 ou E. Meier Tetlow (2005), *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*, New York, London, Continuum, p. 29-30.

51 Sur la mauve (*malva sylvestris*) et l'asphodèle (*asphodelus microcarpus/ aestivus/ramosus*), fleurs printanières associées à la soudure, voir A.J. Huxley et O. Polunin (1965), *Flowers of the Mediterranean*, Londres, Chatto & Windus, p. 124 et p. 208, fig. 98 et 233.

52 Sur ces deux expressions, voir les interprétations de B.G.F. Currie (2007), « Heroes and Holy Men in Early Greece : Hesiod's *theios aner* », in *Eroi, eroismi, eroizzazioni : dalla Grecia antica a Padova e Venezia*, Padova, S.A.R.G.O.N., p. 163-203 et S. Tilg (2003), « Grosser Narr... », p. 129-141.

53 Sur les différents modes de pensée présents dans Hésiode, voir A. Pappas (1998), « Modes de pensée chez Hésiode et négation de l'autorité absolue », *Minerva* 12, p. 17-39.

54 Sur le type de pensée politique tout à fait particulier qui émerge au début de l'époque archaïque et qui fait valoir les capacités exceptionnelles de réflexion du poète, voir T. Itgenshorst (2014), *Denker und Gemeinschaft. Polis und Politisches Denken im archaischen Griechenland*, Paderborn, Schöningh, p. 30 ou p. 65.

55 Pour des discussions de l'authenticité de ce vers, voir les indications bibliographiques de L. Bona Quaglia (1973), *Gli 'Erga' di Esiodo*, Torino, Colonna, p. 121-130 ; M. Ghidini Tortorelli (1976), « Sull'authenticità di Esiodo, Erga 108 », *La Parola del Passato* 31, p. 469-472 (notes 1 à 5) ; J.-C. Carrière (1991), « Mystique ou politique dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. L'authenticité et les enjeux du vers 108 », in *Mélanges Étienne Bernard*, Paris, p. 61 note 1 ; C. Austin (2008), « Pandore, Prométhée et le mythe des races (*Th.* 507-616, *Op.* 42-201) : l'apport des papyrus », in *Esiodo. Cent'Anni di papiri*, Firenze, Casalin Libri, p. 78-79.

56 J.R. Warden (1971), « The Mind of Zeus », p. 11 écrit à l'issue de son exposé : « For Homer, the *noos* of Zeus and the *noos* of man were the same in kind. For Heraclitus, Parmenides and Anaxagoras, if not for Xenophane himself, the mind of man remains the same in kind as the mind that controls the universe. This is a crucial point ». À ce propos, voir le *noos* selon Anaxagoras analysé par W. Chase Green (1936), « Fate, Good, and Evil in Pre-Socratic Philosophy », *Harvard Studies in Classical Philology* 47, p. 118-122.

57 Selon H. Lovatt (2013), « Hesiod and the Divine Gaze », *Helios* 40(1-2), p. 158, une identification symbolique à Zeus est admissible dans la mesure où Hésiode, en créant le poème, imite la création du monde par le dieu, dans la mesure aussi où il a un « visual power like Zeus ».

58 J.-P. Levet (2008), *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque d'Hésiode à la fin du V^e s.*, Paris, Les Belles Lettres, p. 14-15.

Pour citer cet article

Référence électronique

Karin Mackowiak, « Le rôle du *noos/noein* dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours* », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 25 janvier 2016, consulté le 16 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4431> ; DOI : 10.4000/methodos.4431

À propos de l'auteur

Karin Mackowiak

Université de Franche-Comté, ISTA

Droits d'auteur



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Mettre le *noos* en relation avec les idées de « panaristos » et de « méga nèpios » permet d'étudier les spécificités du concept noétique chez Hésiode lequel est le plus souvent amalgamé, dans les recherches sur l'évolution historique du *noos/noein*, à Homère. La présente étude propose d'articuler davantage le *noos/noein* dans les objectifs poétiques propres aux *Travaux et Jours* d'où émerge une vision particulière de l'activité psychique de l'individu grec archaïque, depuis le sot ignorant (Persès et les mauvais rois) jusqu'au poète sachant (Hésiode lui-même). Il convient également de montrer comment Hésiode établit une nouvelle hiérarchie des créatures sur la base du *noos* qui devient consubstantiel à la *dikè*. Ensemble, ces deux paramètres sont insérés dans un discours à la fois poétique et politique où s'illustre entre autre le mythe des races. Le *noos* sert tout particulièrement l'autorité poétique d'Hésiode contre celle des rois et révèle une vision à part de l'intelligence.

Noos/Noein in Hesiod's thought: its function and meaning in the Works and Days

By studying the history of *noos/noein* in Greek archaic thought, researchers often read Hesiod like Homer but there seem to be some Hesiodic characteristics in description of *noos*. Although he belongs to the same epic tradition as Homer, Hesiod is worth to be approached in a new way, in the light of our subject asking the peculiar place of his thought in the archaic history of Greek *noos/noein*. If S. Darcus Sullivan has already treated Hesiodic *noos*, integrating it in a general approach of archaic epic, the present article goes thoroughly, considering the *Works and Days* which offers the majority of references to hesiodic *noos/noein* in their didactic purpose. Now, this well-known poetic dimension has an impact on the description and treatment of *noos/noein*. In order to clarify a system of values that emerge from this, I chose to stress more specifically three points characterizing *noos/noein* in the *Works and Days*: its association with the *panaristos* (v. 293), the perfectly good man thinking rightly thanks to a perfect use of *noos*; its opposition to the *nepios*, the ignorant if not fool man; and the *noos* belonging to Zeus. The linguistic approach that was in so far done by the researchers is, then, directed toward a rhetoric approach which interests the historian.

A first step sees how Hesiod is placed, compared with Homer, between heritages and appropriations: Hesiod has the same approach of psychic behavior than Homer and takes in outline the attributes of Zeus's *noos* in the *Iliad*. But in the same time Hesiod has to elaborate a speech both against Perses and a trial, a peculiar situation which give to the traditional epic approach of *noos*, already connected by S. Darcus Sullivan with *dike*, a dimension apart. Indeed, *noos* is a crucial issue, both ethical and social, including a kind of philosophical discourse. One stake consists to push Perses ignorants side as the word *nepios* shows, signifying the failure of Perses to use his *noos* in a good way. In the same time the poet, who is integrated in a didactic process, seeing better what the common sense (and above all Perses) not understands, must certainly be identified as the *panaristos*: he is the only one able to say that the correct use of *noos* is, in fact, the application of justice and a future pledge. Serving this point of view, an original poetic creativity must be emphasized, bringing in its wake the just and unjust cities (v. 225-247) or the fable of the hawk and nightingale (v. 202-212). These passages in turn are a kind of philosophical reflection focused on a hierarchy of creatures based around *noos* and the respect for *dike*, those who have (or act with justice) being men, those who do not (or act wrongly) being animals. Again, the atmosphere could be trivially epic because these ideas were already Homeric. But considering that a concrete and social challenge is the key of the *Works and Days*, this philosophical point of view is likely to involve the kings, directly responsible in the trial between Hesiod and Perses. As shown in the complete list of Hesiodic references to *noos/noein* this study establishes, the poetic use of *noos* is clearly connected with the judges and devouring gifts kings (v. 260-261; 267 and 793). A less explicit association appears in v. 129 concerning the silver men in the myth of the five races. It seems a last original poetic creation this article propose to explain: the silver men, living hundred years near their mother and far of the respect

for justice, doing a wrong use of their noos, considered like child and nepioi, look like, point by point, the bad kings described elsewhere in the poem. It seems that Hesiod depicted the elite members of his time in a way showing them deprived of the good use of noos, deprived also of a standard human status. The poet, on the contrary, being able to see these things and directly associated to the Muses and Zeus himself, announces the future and the god's wrath. Against the ignorant and unjust men, the eye and the noos of Zeus, put together in the same field of light and long-range vision, will exercise the punishment whereas Hesiod, provided with an exceptional noos, affirms his poetic and status against that of kings.

Entrées d'index

Mots-clés : Hésiode, Travaux et les Jours, panaristos, méga nèpios, Zeus, dikè, vision, créativité poétique, Homère, langage épique, hiérarchie des créatures, Persès, rois, mythe des races

Keywords : Hesiod, Works and Days, panaristos, mega nepios, Zeus, dike, inner vision, poetical creativity, Homer, epic language, hierarchy of creatures, Perses, kings, myth of the five races