



HAL
open science

L’Invention de la Nature en Grèce ancienne

Arnaud Macé

► **To cite this version:**

Arnaud Macé. L’Invention de la Nature en Grèce ancienne. Etudes classiques. Université Paris Sorbonne, Paris IV, 2013. tel-01947550v1

HAL Id: tel-01947550

<https://hal.science/tel-01947550v1>

Submitted on 18 Dec 2018 (v1), last revised 22 Jun 2019 (v2)

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.

UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE MONDES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX
HABILITATION À DIRIGER LES RECHERCHES

OUVRAGE ORIGINAL

L'invention de la Nature en Grèce ancienne

Arnaud MACÉ

Présenté en soutenance le 15 novembre 2013

Devant un jury composé de :

Luc Brisson, CNRS, Paris

Paul Demont, Université Paris-Sorbonne (garant de l'habilitation)

Marie-Laurence Desclos, Université Pierre-Mendès-France, Grenoble

Bruno Karsenti, EHESS, Paris

Sir Geoffrey E. R. Lloyd, University of Cambridge, Needham Research Institute

Ce manuscrit a déjà beaucoup bénéficié du fait que Paul Demont en ait accompagné l'accomplissement. Il s'est encore amélioré grâce à une lecture précise et suggestive de Christine Hunzinger. Il manifesterait plus encore les imperfections dont son auteur est seul responsable sans la lecture vigilante qu'en ont fait Sonia Buchman, Bernadette Fleury, Yola Le Cañec, Camille Lotteau, Annabelle Ritt, Maximin Sanson et Gaëlle Vassogne.

Sauf mention contraire, toutes les traductions du grec sont les nôtres.

Introduction

§ 1. La préhistoire de la nature : une équation à trois inconnues

Pénétrer la préhistoire de la nature, c'est d'abord apprendre à regarder l'ensemble de ce qui existe en se passant de cette catégorie, en contemplant toute chose par les yeux d'humains qui n'en avaient pas l'usage. Cette absence, si elle caractérise la Grèce archaïque, n'en est pourtant pas le privilège : les peuples humains sont si nombreux à avoir trié autrement la somme des êtres et des choses, que c'est plutôt l'invention de la nature, comme schème de classification, qui est l'exception¹, même si cette manière singulière de ranger les choses, apparue dans le creuset athénien du IV^e siècle avant J.-C., a accompagné le développement des sciences modernes en Occident et leur propagation à l'ensemble du monde connu au XX^e siècle, non pas comme une frontière intangible entre monde naturel et monde humain, mais comme un partage sans cesse contesté, déplacé, refondé². Aussi, en considérant les vestiges de la Grèce archaïque, est-ce un double exercice de déplacement qui est imposé au lecteur du XXI^e siècle, dont le point de vue a été modifié par cette histoire : c'est à la fois plonger dans un monde où la nature n'existe pas, où les événements, les êtres et leurs propriétés s'agencent et se distribuent selon d'autres règles, et, simultanément, découvrir le terrain où cette façon très particulière de ranger les choses qu'est la nature trouve les conditions de sa lente émergence.

Quelques siècles de culture grecque, du VII^e siècle au début du IV^e siècle, présentent une énigme : le terme qui devait finir par y désigner exactement le grand ensemble que nous appelons Nature (désormais avec une majuscule pour ce sens), avec ses arbres, ses arcs-en-ciel et ses poissons, éventuellement différencié si on le souhaite de ce à quoi nous aimons l'opposer encore –

¹ Pour une présentation systématique des manières de classer les êtres qui permet de faire apparaître l'invention de la nature comme une façon particulière de le faire, on pourra lire P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Pour une histoire de la maturation des systèmes de classification primitifs qui ne connaissent pas le classificateur naturaliste, voir É. Durkheim, et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique 1901-1902*, VI, 1903, p. 1-72.

² Sur l'idée que l'institution et la contestation de ce partage sont un trait de l'histoire des sciences en Occident, voir l'introduction au volume S. Haber, et A. Macé, *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 7-19.

le culturel, le légal, l'artificiel, le social, le technique – s'est longtemps refusé à le faire. Collingwood, dans son histoire de l'idée de Nature à travers les âges, énonçait avec justesse la différence qu'il fallait respecter entre l'idée moderne de Nature et celle des Grecs de l'époque archaïque. Qu'est-ce que la Nature ? Voilà une question que l'homme moderne traduit de la manière suivante : « quels genres de choses existent dans le monde naturel (*in the natural world*) ? ». Le plus souvent, dans les langues européennes modernes, continuait-il, le mot nature est utilisé dans un sens collectif, désignant la somme ou l'agrégat des choses naturelles ; au contraire, pour les penseurs ioniens du VI^e siècle avant J.-C. – mais la remarque pourrait être étendue à toute la littérature de langue grecque de l'époque archaïque –, la nature « ne signifia jamais le monde ou les choses qui en viennent à le constituer (*never meant the world or the things which go to make up the world*) »³. La façon dont Collingwood s'exprime est significative : si la « nature » ne signifia jamais le monde ou l'ensemble des choses qui s'y produisent, c'est qu'« elle » signifiait autre chose. Mais ne répondons pas trop vite à cette question. Continuons à reconnaître le terrain, en partant du plus familier.

Il y a bien un moment, en Grèce ancienne, où nous commençons à rencontrer quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons la Nature. Aristote, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, affirme ainsi, à propos d'Empédocle, que ceux qu'il appelle les « penseurs de la nature » (οἰ φυσιολόγοι), « mettent en ordre la nature tout entière (τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν), en se saisissant du principe selon lequel le semblable va vers le semblable (ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον) »⁴. Dans un texte qui fut probablement écrit dans le même demi-siècle dans l'entourage de Platon, on lit que « la nature tout entière est modelée selon l'espèce et le genre (εἶδος καὶ γένος ἀποτυποῦται πᾶσα ἢ φύσις) »⁵. Plusieurs idées sont ainsi reliées : qu'il y a une « nature », qu'elle constitue un tout – ce dont témoignent les adjectifs ὅλος et πᾶς qui lui sont associés – et que cette totalité est caractérisée par une mise en ordre (exprimée par le verbe διακοσμέω), qu'on l'illustre en faisant appel à l'idée d'une loi d'attraction ou à une organisation générale en genres et espèces. À cela s'ajoute, pour Aristote, la conscience qu'il y a là une découverte que sa génération n'a pas faite, mais qui n'est pas si ancienne qu'on en ait perdu la trace. Le maître d'Aristote, Platon, actif au cours de la première partie du IV^e siècle, pourrait bien avoir transmis ces idées à son disciple. On trouve en effet déjà chez lui une conscience similaire :

³ R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945, p. 44.

⁴ Aristote, *Aristotelis Ethica Eudemia, Eudemi Rhodii Ethica*, éd. par F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1884, H 1, 1235a 9.

⁵ Pseudo-Platon, *Epinomis*, 990e4-991a1 in Platon, *Platonis opera V*, éd. par J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1907.

φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.⁶

Les sages disent, ô Calliclès, que le Ciel, la Terre, les dieux et les hommes partagent la communauté, l'affection, l'ordre, la tempérance, la justice, et ils appellent le tout, en raison de cela, « ordre », mon cher, et non « désordre » et « absence de frein ».

Si l'on ne trouve pas là le terme φύσις, on a bien ici le tout dont parle Aristote, tout dont on peut aussi énumérer les parties – la Terre et le Ciel, les hommes et les dieux – les premiers vivant sur la terre et les seconds ayant pour demeure commune le Ciel lui-même, si on se réfère au début de la *Théogonie* d'Hésiode. Le Socrate de Platon explicite aussi ce que nous disait Aristote : les savants trouvent dans le tout un certain lien qui fait tout tenir ensemble. Cela semble d'autant mieux expliquer l'emploi par Aristote du verbe διακοσμέω, qui semble être une figure de style – les savants ont-ils vraiment arrangé les étoiles et les dieux ? Socrate nous explique plus simplement que les savants ont découvert que les éléments du tout partageaient un certain ordre et que c'est pour cette raison qu'ils l'appellent κόσμος. Il semble que Platon, et Aristote à sa suite, tiennent à nous rappeler l'origine d'une métaphore qui n'est peut-être plus toujours perçue. Il n'est pas sûr en effet que le jeu de mots soit explicité par un auteur de la génération de Platon, Xénophon, lorsqu'il livre la même information que le *Gorgias* sur cette appellation que les savants donnent au tout. Xénophon explique ainsi que Socrate n'examinait pas « ce que ceux qui professent le savoir appellent 'κόσμος' (ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος) », en se penchant par exemple sur les phénomènes célestes⁷. Nous trouvons la même information que le *Gorgias*, mais on est ici tenté de traduire tout simplement par « monde » ou « univers »⁸. C'est aussi le cas dans un texte situé dans le traité médical que l'on attribue traditionnellement à Polybe, le gendre d'Hippocrate, et que l'on date avec probabilité de la dernière décennie du V^e siècle⁹, *La Nature de l'homme*. C'est le texte le plus ancien pour lequel nous pouvons assurer qu'on y emploie κόσμος au sens d' « univers » ou de « monde » et non au sens traditionnel d' « arrangement », d' « ordre ».

Ὡς γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων καὶ τῶν θερμῶν καὶ τῶν ψυχρῶν

⁶ Platon, *Gorgias*, 507e6-508a4, in Platon, *Platonis opera III*, éd. par J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1903.

⁷ Xénophon, *Mémorables*, trad. par L.-A. Dorion, éd. par M. Bandini, Paris, France, Les Belles Lettres, 2000, I, 1 § 11, 5-6, nous traduisons. Nous revenons sur ce texte en III §1 d.

⁸ Louis-André Dorion choisit « monde » dans la traduction qui accompagne l'édition de M. Bandini.

⁹ Sur l'identification de l'auteur et la datation, voyez la notice introductive de J. Jouanna, in Hippocrate, *La nature de l'homme*, éd. par J. Jouanna, Berlin, Allemagne, Akademie Verlag, 2002.

καὶ τῶν ξηρῶν καὶ τῶν ὑγρῶν, οὐ γὰρ ἂν μείνειε οὐδὲν οὐδένα χρόνον ἄνευ πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ἀλλ' εἰ ἔν τί γε ἐκλίποι, πάντ' ἂν ἀφανισθεῖη· ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης πάντα ζυνέστηκέ τε καὶ τρέφεται ὑπ' ἀλλήλων.¹⁰

En effet, de même que l'année participe tout entière à tous – au chaud, au froid, au sec et à l'humide – aucun ne demeurerait le moindre temps sans tous les autres qui se trouvent dans l'univers ; si l'un manque, alors tous disparaissent : ils sont tous en effet composés par la même nécessité et se nourrissent les uns les autres.

L'univers révèle bien une amitié, comme le voulait Socrate : une solidarité telle qu'aucun ne pourrait survivre si tous ne sont présents. Que l'un manque à la chaîne et tous disparaissent. Nous apprendrons à reconnaître le type de communauté qui est ici décrit, et qui trouve aussi son origine dans la pensée archaïque. Il est bien un tout où toutes les choses sont reliées par leur commun assujettissement à une loi commune. Platon et Aristote nous rappellent donc que c'est en raison de cet ordre général que les savants en sont venus à appeler le tout un κόσμος : c'est parce que ce mot signifie tout d'abord « ordre » ou « arrangement », c'est-à-dire le produit de l'activité que nomme le verbe διακοσμέω, produit que l'on peut aussi nommer διάκοσμος. Nous trouverons à confirmer amplement cette suggestion en nous tournant vers l'usage du verbe et des substantifs chez les présocratiques, notamment chez Héraclite, Xénophane, Parménide et Anaxagore. Nous trouverons alors tout particulièrement chez Parménide et Anaxagore l'explicitation de cette opération décrite par le Socrate du *Gorgias* : le fait pour les savants d'avoir nommé « arrangement » ce tout auquel ils trouvaient tant d'ordre. En lisant Parménide, nous en viendrons même à prendre Aristote au mot, en nous laissant suggérer que les savants au bout du compte sont peut-être ceux qui ont eux-mêmes mis en ordre le tout.

Si l'on revient sur un détail du texte de Xénophon, on s'aperçoit qu'il utilise aussi le terme φύσις en conjonction avec l'information sur le fait que les savants appellent leur objet un κόσμος. Alors que la φύσις est pour Aristote synonyme de la totalité qui est mise en ordre, elle est certes pour Xénophon aussi l'objet de ceux qui étudient l'univers, mais non pas en tant que totalité organisée : ceux qui s'adonnent à cette étude discutent « au sujet de la φύσις de toutes choses (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως) »¹¹. L'affirmation que le tout était devenu l'objet des savants sous le nom de κόσμος est donc indépendante de l'usage du terme φύσις pour dire cette même totalité : on peut

¹⁰ *Ibid.*, VII 8, p. 184, 19 – 186, 1-3.

¹¹ Xénophon, *Mémoires*, *op. cit.*

dire aussi que ceux qui étudient l'Univers examinent la φύσις de toutes les choses. Nous verrons que cet usage est typique des écrits de cette période de gestation du concept de Nature, entre la moitié du V^e siècle et celle du IV^e siècle avant J.-C. On y parle d'une connaissance du tout considéré comme un « ordre » et qui consiste à connaître la « φύσις » de toutes choses, de chaque type de chose, un à un. C'est bien là ce que voulait nous dire Collingwood¹². Faisant usage du mot φύσις (*phusis*), les Grecs de l'époque archaïque ne l'ont pas distribué comme une catégorie rassemblant tout ce qui n'est pas social ou culturel : ce n'est pas ainsi que l'on distribuait les mots sur les choses, et donc pas ainsi qu'on classait celles-ci. Loin d'être un collectif, la φύσις archaïque est en effet distributive. Elle est toujours la φύσις de quelque chose : ainsi celle « du *molu* », de cette plante dont Hermès révèle à Ulysse les propriétés et le nom divin afin qu'il ne succombe pas au charme de Circé¹³. Au contraire, il faut attendre le IV^e siècle pour que paraissent des occurrences du terme qui se réfèrent assurément à un ensemble de choses. La question qui anime le présent ouvrage est précisément celle de cette transition : pourquoi et comment une idée qui convenait à une manière particulière de connaître les choses à partir de ce qui leur revient en propre à chacune en vint-elle à porter une nouvelle épistémologie stimulée par l'idée que ce qu'il y a à connaître, c'est un tout organisé? La réponse à cette question est une équation à trois inconnues. Il nous faut tramer une histoire qui doit finir par réunir trois choses : un tout, composé notamment du Ciel et de la Terre ; l'ordre que manifeste ce tout ou la « mise en ordre » qui a été la sienne ; la φύσις de chacune des choses qui le composent – une histoire de la totalisation, de l'ordonnancement et de la distribution ; une histoire de la fusion progressive de ces trois opérations, à travers une lente construction à partir d'un lieu où le terme φύσις servait à décrire les choses et les êtres, saisis à chaque fois dans leur spécificité, pour parvenir à celui où le même terme est en capacité de désigner le tout au sein duquel l'homme s'inscrit, et son ordre. Il se pourrait qu'à son émergence la Nature nous paraisse très différente de ce que nous connaissons. Il se pourrait même qu'elle soit née plusieurs fois, avec des visages différents, et que celui que nous trouvons le plus familier aujourd'hui ne soit pas le plus important de ceux qu'elle a d'abord revêtus.

Avant d'approfondir ces différents points, il convient de prendre la mesure des matériaux et des méthodes dont nous disposons pour faire une telle histoire. Quels vestiges faut-il examiner pour

¹² Pierre Hadot, dans un ouvrage qui a, comme celui de Collingwood, l'ambition de suivre l'idée de Nature à travers les âges, pose lui aussi de cette manière la question du déploiement de la Nature en Grèce ancienne : celle du passage progressif « de l'emploi relatif à l'emploi absolu », voyez le premier paragraphe du deuxième chapitre (« de la *phusis* à la Nature »), P. Hadot, *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, France, Gallimard, 2004. Toute la question reste de savoir quel sens donner au terme φύσις dans des passages précis : l'histoire de ce déploiement prendra alors des visages très différents.

¹³ Homère, *Homeri Odyssea*, éd. par P. von der Mühl, Bâle, Suisse, Helbing und Lichtenhalm, 1962, X 302-306. Voir notre analyse du passage, chapitre I §1c.

découvrir les linéaments d'une telle histoire de l'esprit ? Celle que nous considérons relève des modes de classification par lesquels l'homme, comme tout vivant, polarise et organise son environnement. Elle est accessible pour chacun d'eux par le recueil des traces d'un traitement des choses et des êtres, d'une organisation de l'espace ou du temps : l'organisation sociale et la forme des échanges, les pratiques rituelles, le travail et les gestes techniques, les récits, les mythes et les discours de toute sorte, forment le matériau traditionnel des études anthropologiques. Parce qu'elle se concentre sur l'apparition de classificateurs qui s'expriment dans certains termes, notre enquête a pour objet primaire des mots, en tant qu'ils sont, à travers l'ensemble des pratiques humaines, porteurs d'une empreinte des choses, grâce au système de leur distribution. En étant tout simplement distribués, les mots relient les choses, les événements ou les relations qui reçoivent la marque d'un même signe ; ils créent en outre des liens supplémentaires entre les groupes de choses qui portent des mots qui ont entre eux les affinités d'une parenté ou d'une opposition. Il convient d'isoler les termes qui permettent de mesurer l'évolution des distributions pertinentes, et d'examiner l'ensemble de leurs occurrences dans les traces qui nous sont parvenues des productions signifiantes des Grecs de l'époque archaïque¹⁴.

L'histoire de l'apparition d'une représentation comme celle de la Nature n'est pas le fait d'un seul penseur : c'est la mutation de l'expérience des choses faites par l'ensemble des locuteurs d'une langue. Elle ne se fait pas non plus en dehors de la multiplicité des prises de paroles de chacun d'eux. L'histoire que nous proposons n'est donc pas celle des mentalités ou de toute autre forme de représentation qui se retirerait en dessous ou au dessus de l'ensemble des actes de paroles effectifs. La question anthropologique de l'apparition d'une classification doit être soumise au filtre d'un travail patient de délimitation, de recueil et d'interprétation d'un ensemble pertinent d'actes de signification. Dans le cas de la Grèce archaïque, une portion significative d'une production importante de signes nous est parvenue, notamment celle qui correspond à la transcription d'œuvres poétiques issues d'une tradition orale très riche, bientôt prolongée par une intense production écrite. C'est à la fois la nature de cette poésie et l'ampleur de son rôle social qui en fait un matériau sans pareil pour l'étude des classifications primitives. L'épopée que l'on associe au nom d'Homère constitue la somme considérable d'un savoir commun, le patient recueil d'un monde, avec ses dieux et ses astres, sa géographie céleste, terrestre et souterraine, ses minéraux et sa végétation, ses hommes et ses bêtes, ses mœurs publiques et privées, ses espaces exposés où s'affrontent les

¹⁴ Pour une présentation de cette méthode fondée sur la distribution des termes sur les choses, voir A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, J. Millon, 2012, p. 9-14.

discours et les armes, ses moments d'intimité où se disent les mots qu'une seule personne attend. Les faits et gestes extraordinaires des héros et des dieux y sont offerts à tous parce qu'ils sont situés dans un décor où prolifèrent les choses connues de tous et toutes ; plus encore, ces faits et ces gestes qu'aucun membre du public n'a jamais vus – Zeus enlacer Héra sur le sommet du mont Ida ou Achille galvaniser ses troupes – , sont rendus audibles et visibles par l'analogie constante avec deux champs principaux d'expérience : les techniques humaines et les manifestations naturelles. Le geste du charpentier qui resserre les solives avant la tempête permet de voir l'effet de la parole du chef sur les rangs des hommes¹⁵, le vent qui couche les blés sert à faire voir la rumeur qui agite l'armée¹⁶, le fracas automnal des vans qui soulève un nuage de poussière sert à imaginer le choc des armes¹⁷ – la richesse analogique déployée pour donner accès à l'exceptionnel en s'appuyant sur les expériences les plus courantes d'une vie souvent rurale, fondée sur l'artisanat et animée par de multiples rites collectifs et pratiques d'assemblées menées aux yeux de tous dans de petites communautés, fait de la poésie épique une véritable encyclopédie des pratiques et techniques archaïques. Déroulant le paysage total d'un monde extraordinaire en le soumettant aux mots et des images issus des pratiques les plus répandues, l'épopée est aussi le recueil d'un traitement des choses et des êtres. C'est peut-être aussi ce qui donne à cette poésie la place centrale qui fut la sienne, au cœur des collectivités humaines, en charge de la mémoire des actes et des choses, dépositaire d'un monde commun¹⁸. Le poète-chanteur est l'un des personnages que les anciens Grecs appellent un « travailleur public », au sens de celui qui œuvre pour la communauté, à côté du médecin, du héraut, du charpentier ou du devin, dont les prestations sont toutes un bénéfice pour la collectivité¹⁹. La prestation de l'aède, outre le divertissement, est aussi tout simplement le bénéfice de la connaissance d'un monde.

Sans cette importance sociale de la poésie archaïque et la chance que ses œuvres fondamentales nous aient été conservées, l'histoire de l'invention de la Nature en Grèce ancienne ne nous saurait probablement plus accessible. C'est parce que l'entreprise de connaissance des choses a pris une forme poétique et parce que cette poésie a dû faire usage des schèmes de la pratique par lesquels les hommes distribuent les choses et les êtres, que l'entreprise de lire l'évolution des classifications primitives dans le poème a un sens. Cela infléchit aussi la manière dont on peut le

¹⁵ *Il.* XVI 210-217.

¹⁶ *Il.* II 147.

¹⁷ *Il.* V 494-506.

¹⁸ Pour une telle présentation de la poésie archaïque, voir L. Brisson, « Les poètes ou le savoir et les valeurs partagés », in L. Brisson, A. Macé et A.-L. Therme (éds.), *Lire les présocratiques*, Paris, France, PUF, 2012, p. 31-44.

¹⁹ Voir sur ce point A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », in A. Macé (éd.), *Le Savoir public, la vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, France, 2013, p. 103-165, p. 108-114.

faire : les mots dont on cherche à établir l'œuvre classificatrice sont inscrits dans une langue poétique riche de nombreuses analogies et d'images, et c'est aussi dans le suivi de ces motifs que le contour d'une classification se dessine. Nous allons voir que le travail sur ces images est essentiel à la reconstitution de la signification des termes à partir de la diversité de leurs occurrences.

Le contexte poétique archaïque impose à une question anthropologique le traitement littéraire que son matériau exige. Il impose en outre les corpus dans lesquels les schèmes qui s'y développent feront l'objet d'une évolution. C'est aussi parce qu'elle est un projet de connaissance que la poésie épique a stimulé de nouvelles formes littéraires où ont pu être approfondis les différents éléments qu'elle avait commencé à mettre en place, et poursuivi le travail de mise en relation des schèmes qu'elle avait initié : les différentes formes de poésie et de prose qui se développent à l'époque archaïque et jusqu'au début de l'époque classique sont le terrain où nous poursuivrons le travail de constitution de la Nature initié par l'aède. Nous allons revenir sur cette évolution littéraire et sur la continuité qu'elle suppose entre des genres d'écriture – tels que la poésie théogonique et les traités médicaux – que l'on tient parfois pour séparés par des révolutions culturelles telles que l'invention de la rationalité ou de la science. Il faut commencer néanmoins par présenter plus précisément les schèmes, issus de la pratique humaine et des choses qui la suscitent, qui ont dû se déployer dans la poésie pour donner naissance par leur rencontre au tout qui serait un jour appelé Nature, dans une littérature différente, née d'un approfondissement du projet de connaissance des choses hérité de l'épopée. Il nous faudra alors introduire une certaine complexité dans une histoire qui n'est pas tout à fait linéaire : la diversité des schèmes impliqués ouvre à leurs rencontres mutuelles une certaine liberté combinatoire, et permet de multiples façons d'en venir à faire la Nature.

§ 2. Avant la Nature : l'aspect des choses singulières et le grand arbre cosmique

Deux de nos inconnues lèvent quelque pan du voile si nous regardons de plus près les usages archaïques du verbe φύω, des substantifs φύσις et φύή, et de tous leurs composés. Il faut commencer par circonscrire, au fil des traces qui nous sont parvenues des usages linguistiques des locuteurs de langue grecque de l'époque archaïque, toutes les choses qui ont pu recevoir le terme de φύσις ou φύή, comme toutes les choses qui ont pu être sujet et objet du verbe φύω. Les régularités mises au jour par un tel relevé permettent de circonscrire le faisceau de choses, de dispositions ou d'événements en tous genres qui ont en commun d'être prélevés dans le réel par la même famille de mots. C'est de cette manière que l'enquête philologique prend une dimension anthropologique, au

sens où nous définissons l'anthropologie, à savoir comme l'étude des classifications par lesquelles les populations humaines se signalent, parmi les vivants, par des manières spécifiques d'organiser et de distribuer les choses. Cette méthode permettra de ne pas être trop vite emporté par l'intensité de certains débats, tels ceux qui concernent le terme φύσις depuis l'Antiquité²⁰. Nous tiendrons ce désaccord pour un élément important de l'histoire de la notion de φύσις, qui reflète à la fois le contexte polémique et instable dans lequel l'idée de Nature a pu faire son apparition, en prenant des visages multiples²¹, et le potentiel heuristique d'une notion capable de connaître une amplitude de signification telle qu'elle semble avoir pu, au moins à un stade assez mûr de son histoire, ainsi pour Aristote au IV^e siècle, signifier aussi bien les éléments constitutants, la naissance, la croissance et le processus de développement, la constitution et la forme qui résultent de ce développement, la réalité profonde et son aspect²². La richesse de cette palette est aussi l'empreinte de toutes les questions auxquelles le terme a permis de donner une expression. Il n'est pas indifférent en outre, comme nous le verrons, que la Nature naisse au sein d'un débat sur la façon dont il faut penser la relation entre plusieurs des éléments que le terme φύσις permet de désigner. Nous nous garderons donc de réduire toutes les occurrences du terme à l'unité d'un sens commun : les historiens de la philosophie ont peut-être parfois succombé à cette tentation, de telle sorte que le débat entre partisans d'un sens substantiel ou essentiel²³ et ceux d'un sens génétique²⁴ ne semble pas avoir de fin, si la seule issue d'un tel combat se trouve dans la soumission de toutes les occurrences au même sens. Il faut prudemment parcourir la diversité des occurrences en acceptant que les emplois d'un terme puissent faire venir au premier plan des significations différentes : l'affinité entre les usages d'un même terme ne se situe pas nécessairement dans l'unité du sens, mais peut se trouver dans des représentations d'une autre nature qui offrent un terrain commun aux différentes situations de

²⁰ On peut prendre l'exemple de la façon dont Galien constate la diversité des sens du terme et la nécessité de les distinguer pour parvenir à une lecture cohérente d'une œuvre comme celle d'Hippocrate, voir J. Jouanna, « La notion de nature chez Galien », in J. Barnes et J. Jouanna (éds.), *Galien et la philosophie: huit exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, 2003, p. 229-268.

²¹ L'idée que la représentation de la nature n'apparaît pas en Grèce ancienne de manière uniforme, mais au cœur de controverses scientifiques qui lui donnent d'emblée un aspect disputé a été défendue par G. E. R. Lloyd, « The Invention of Nature », in *Methods and problems in Greek science*, Cambridge, 1991, p. 417-434.

²² C'est là l'ensemble des sens du terme énumérés au chapitre IV 4 de la *Métaphysique*, voir Aristote, *Aristotle's Metaphysics*, éd. par W. D. Ross, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1924, 1014b16-1015a19.

²³ C'est le sens de « substance première » proposé par J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London, Royaume-Uni, 1892, voir la paragraphe VII de l'introduction, p. 12-15. Le titre περί φύσεως signifierait « au sujet de la substance première ».

²⁴ Les promoteurs de cette hypothèse sont W. A. Heidel, « Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 45, n° 4, janvier 1910, p. 79-133; F. J. E. Woodbridge, « The Dominant Conception of the Earliest Greek Philosophy », *The Philosophical Review*, vol. 10, n° 4, juillet 1901, p. 359-374. Plus récemment, en choisissant le sens dynamique, Gérard Naddaf s'est inscrit dans cette lignée, G. Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck, 2008, voir en particulier le premier chapitre, qui retrace les débats sur le sens du terme au long du XX^e siècle.

référence²⁵. Nous appellerons une telle représentation un « schème », afin de souligner le rôle de l'imagination dans la constitution de synthèses de l'expérience autour desquelles gravitent les sens différents d'un même terme, aussi bien que les usages divers d'un terme non polysémique. Relier les différentes occurrences d'un terme peut se faire par l'explicitation des images qu'elles évoquent, qui le relie aussi à d'autres mots. Cela suppose au préalable de circonscrire les situations de référence pour délimiter des « domaines de référence », éventuellement en commençant par un état premier de la langue²⁶. On approche ainsi des sens d'un mot en les prenant en tenaille, d'un côté par la délimitation de l'ensemble des choses auxquelles il est distribué, de l'autre par l'explicitation des schèmes qui régulent cette distribution.

Ainsi les formes actives et médio-passives de φύω sont unies, à travers l'ensemble des occurrences de la période archaïque, disons jusqu'à Eschyle inclus, par le fait qu'elles concernent toujours des choses qui poussent, majoritairement des végétaux (fleurs, arbres) ou des parties de végétaux (racines, rameaux, fleurs, fruits, rejets), mais aussi tout ce qui, sur les animaux, pousse, tombe et repousse à la manière de ces choses végétales (poils, cheveux, dents, cornes). Cette spécificité est conforme aux analyses étymologiques qui signalent que le grec φύω, contrairement à d'autres verbes indo-européens eux aussi associés à l'idée de « croître », de « pousser », n'a pas étendu cette signification vers des sens plus généraux²⁷. Cela ne peut exclure néanmoins que certaines situations de référence introduisent une polysémie et que l'on traduise par exemple les formes médio-passives en français par « pousser », « croître », « éclore » ou « naître ». Il y a

²⁵ Nous nous appuyons ici sur le type d'assouplissement proposé par P. Demont de la position sémantique d'E. Benveniste, telle qu'elle s'exprime par exemple dans l'idée que la polysémie n'est qu'un phénomène de référence, résultant « de cette capacité que la langue possède de subsumer en un terme constant une grande variété de types et par suite d'admettre la variation de la référence dans la stabilité de la signification », É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, France, Gallimard, 1976, II, p. 98. Une telle conception condamne la polysémie à n'être qu'une homonymie. Une conception plus souple consiste à trouver à autre niveau que celui du sens ce qui fonde l'affinité des différents sens d'un terme dans un fait culturel plus général, que P. Demont appelle un « universel de la langue », voyez P. Demont, « La polysémie d'un verbe grec : τρέφω, “cailler, coaguler, nourrir, élever” (Homère, Hésiode, Aristote, Météor. 354 b 36) », in P. Salat, F. Desbordes, A. Le Boulluec [et al.] (éds.), *Questions de sens: Homère, Eschyle, Sophocle, Aristote, Virgile, Apulée, Clément*, Paris, France, Presses de l'École Normale Supérieure, 1982, p. 111-122.

²⁶ Harald Patzer, auteur d'une des études les plus précises sur l'ensemble des occurrences archaïques et classiques de φύσις et de φύω, appelle l'« Urbereich », le domaine de référence originel d'un terme, voir H. Patzer, *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Wiesbaden, F. Steiner, 1993.

²⁷ A. Burger propose, comme liste de verbes indo-européens ayant le sens de « croître, pousser » : arménien *boys* : « plante », *busanim* : « je pousse », russe *bylĭ* : « herbe », tchèque *byl* (plante). Il ajoute les noms indo-iraniens de la Terre : *bhūh* et *bhūmh*, à comprendre aussi à partir de « croître ». Or A. Burger ajoute que l'indo-iranien, le slave, le baltique, le germanique et l'italo-celtique s'accordent à tirer de la racine soit des formes supplétives, soit un substitut complet du verbe « être », selon des formes très diverses, ce que ne fait pas le grec homérique, voir A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, Paris, H. Champion, 1925, p. 1-2. Olivier Masson confirme cette idée de la proximité de φύω avec le sens concret, voir l'étymologie p. 1235, P. Chantraine, J. Taillardat, J.-L. Perpillou [et al.], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, éd. par M. Lejeune, Paris, France, Klincksieck, 1980.

quoiqu'il en soit une image derrière ces différents usages, dont il convient de déployer les contours. Φύω, à travers ses sujets et ses objets, circonscrit un type de choses, concernées par un type spécifique de devenir, un type de croissance qu'un certain nombre d'éléments permettent de décrire par un curieux mélange d'identité (la même chose semble se prolonger dans ce qu'elle fait pousser, ainsi la branche dans le bourgeon)²⁸ et d'altérité (la fleur, en tant qu'elle pousse – en devenant le sujet de la forme médio-passive – acquiert une forme d'autonomie d'existence, d'affirmation d'indépendance). Un processus particulier est ainsi induit, qui ouvre une dimension que l'on a pu appeler « pré-individuelle »²⁹, c'est-à-dire une dimension où l'affirmation singulière d'existence ne rompt pas un processus plus profond de déploiement, le prolonge et s'y résorbe. Corrélativement, un tel mode d'être se caractérise par la convertibilité du processus en structure et de la structure en processus³⁰ : l'arbre permet de penser sa forme comme le résultat d'un processus et sa pousse même comme ce qui s'illustre à tout moment dans sa forme. Nous appelons cet ensemble le schème de la pousse – pour respecter la différence entre l'arbre et le cheveu –, ou, plus simplement, le schème de la croissance végétale, en assimilant le cheveu au mode d'être de la feuille : nous tirons ce schème du parcours de la diversité des usages de φύω à l'époque archaïque et nous le posons comme l'universel qui unit toutes ces occurrences.

Or, à suivre le déploiement de ce schème dans la langue, on découvre les linéaments d'une histoire primitive de l'Univers. Notre deuxième chapitre est consacré à celle-ci. Dans le corpus homérique, auxquels les Hymnes sont en cela fidèles, la croissance végétale s'affirme dans les confins sauvages, sur les sommets de montagnes où poussent des arbres immenses, sur les rivages luxuriants de rivières et de mers lointaines. Cette force divine est une source pour penser d'autres phénomènes, ainsi l'enracinement, la stabilité, l'embrassement, le passage des générations. C'est à la faveur de ces analogies, semble-t-il, que la pousse des végétaux offre un modèle pour penser l'Univers lui-même. Il advient ainsi chez Hésiode un approfondissement frappant : poursuivant l'inspiration homérique qui fait rayonner la luxuriance du végétal dans les confins du monde connu, Hésiode descend placer au fond des enfers des racines fantastiques, celles de la Terre, du Ciel, de la mer, du Tartare. Il finit même par imaginer que le monde a des racines infinies qui plongent dans un gouffre infini. Nous entreprendrons de montrer que chez Hésiode, à travers l'usage du schème de la

²⁸ Harald Patzer a bien analysé la dimension d'identité présente dans le schème, H. Patzer, *Physis : Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Wiesbaden, F. Steiner, 1993, p. 224-226.

²⁹ Nous évoquons ici le concept qui fournit à Gilbert Simondon le concept de nature que lui inspire la lecture des penseurs présocratiques, comme phase qui précède la séparation de l'individu et du milieu, voir G. Simondon, *L'individuation : à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, Millon, 2005, p. 305.

³⁰ *Ibid.*, en particulier p. 559-565, pour la définition des rapports entre opération et structure, qui relèvent de ce que Simondon appelle l'allagmatique.

croissance végétale, et la convertibilité de la structure et de l'opération qu'il implique, la cosmographie, à laquelle nous prêterons une grande attention, devient la suggestion d'une cosmogonie. Cela nous amènera à faire de l'apparition du mode d'être végétal, dans la description du Tartare, une réinterprétation cosmographique de la *Théogonie* initiale, avec cette conséquence en retour que les premières générations divines sont aussi aspirées dans ce mode d'être. Nous poursuivrons l'effet de cette irruption du végétal dans la pensée cosmique, dont témoigne Hésiode, chez les penseurs ioniens. Chez Anaximandre, par exemple, la production du monde semble avoir pu être pensée comme la croissance d'un grand arbre. Le mode d'être végétal semble avoir fourni un schème adéquat pour penser la naissance des réalités cosmiques, par opposition à celui des vivants qui naissent de la reproduction de deux êtres sous le joug d'Erôs. Xénophane, à son tour, utilise le modèle végétal pour penser le devenir cosmique, et cette croissance de l'arbre cosmique finit par s'épanouir dans la deuxième partie du poème de Parménide. Cela nous amène à considérer d'une manière un peu différente le rapport que l'on établit entre l'explication cosmogonique des poètes et celle des penseurs ioniens. On insiste souvent sur le fait que la différence entre Hésiode et Anaximandre, c'est que, même si ce dernier embrasse le même territoire que le premier, il substitue en revanche à une explication des phénomènes physiques fondée sur les actions des dieux une autre qui représente les mêmes phénomènes comme des choses qui se développent « naturellement »³¹. On prend à l'appui de cette affirmation la représentation de la pousse de l'univers comparée à celle d'un arbre chez Anaximandre³². Or ce schème est précisément celui par lequel Hésiode avait commencé à penser une naissance des entités cosmiques qui précède la reproduction sexuée, comme un règne archaïque primordial tirant de son mode d'être végétal son antériorité primitive sur le mode d'être animal dont les hommes sont issus. La « science » ionienne naît d'approfondir le travail de la poésie sur le schème, plutôt que de s'en détourner. Laisser s'épanouir le schème de la croissance végétale, c'est découvrir le visage primitif de l'Univers : la pensée archaïque a trouvé dans ce schème ce qui donnait un mode d'être spécifique, plus fondamental que celui de l'homme, aux réalités cosmiques. Voilà une de nos trois inconnues.

Du verbe φύω ont été tirés différents substantifs, sur des radicaux à voyelle longue, comme φῶμα (la tumeur)³³ ou courte, soit devant une voyelle, comme φῶή³⁴, soit devant une consonne,

³¹ D. W. Graham, *Explaining the cosmos : the Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton, Princeton university press, 2006, p. 10-12.

³² *Ibid.*, p. 7.

³³ Voir A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, *op. cit.*, p. 9-10.

³⁴ Comme le précise A. Burger, « devant voyelle, le ũ est étymologique ; une forme comme φῶή peut être ancienne », *ibid.*

comme φύσις, ce dernier cas indiquant une formation plus récente³⁵. Aristote soulignera que pour entendre le sens du verbe, celui de croissance, de génération, dans ce substantif, il faut faire comme si on allongeaient le u³⁶. L'hypothèse la plus probable pour établir un rapport entre le sens de ces substantifs et celui du verbe est celle qui fait de ceux-ci l'expression du résultat achevé de l'action décrite par ce dernier³⁷. Si nous nous en remettons au schème de la croissance, la φύη et la φύσις manifesterait le résultat d'une croissance achevée. C'est une idée qu'Homère explicite par une analogie, en faisant expliquer à Ulysse que la φύη de Nausicaa évoque à ses yeux la beauté d'un rameau (θάλος 157), et qu'il n'a rencontré qu'une fois la même beauté, sous la forme d'une jeune pousse de datier en pleine croissance (φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον 163), près de l'autel d'Apollon, à Délos. La beauté, la prestance de Nausicaa sont bien saisies ici comme l'expression d'un développement : elle est une belle plante. Il revient alors au travail de parcours des occurrences de vérifier cette idée, et d'établir à chaque fois à quel point l'idée d'une croissance est encore exprimée par le terme – et doit figurer dans une éventuelle traduction – ou a disparu derrière l'avènement du résultat effectué. Nous présentons dans le premier chapitre les conclusions d'une enquête sur l'ensemble des occurrences archaïques des deux termes. Conformément à notre méthode nous n'approchons du sens qu'après avoir circonscrit l'ensemble des choses auxquelles les termes se réfèrent et explicité les schèmes qui unissent ces références.

Tandis que φύω, comme nous l'avons dit, se distribue auprès des choses qui poussent, φύσις et φύη, à l'époque archaïque, se distribuent presque uniquement auprès des êtres humains, au sein d'un complexe de termes qui relèvent d'une entreprise de connaissance des individus selon deux polarités : ce que leur corps manifeste immédiatement et les capacités qu'ils ont par ailleurs et qui ne se voient pas immédiatement – courir, se battre, parler. Nous développerons ce contexte d'une connaissance polarisée des êtres, pour y voir se dessiner l'idée que si ces deux termes sont plutôt spécialisés dans l'expression de l'un des pôles – celui des traits immédiatement apparents –, il revient pourtant à φύσις de désigner une synthèse plus riche, alliant les caractéristiques apparentes et les potentialités cachées. C'est le cas de la seule occurrence homérique, déjà évoquée, du terme φύσις, la seule aussi à concerner une plante et les caractéristiques qu'elle manifeste. Qu'est-ce que

³⁵ P. Chantraine affirme ainsi : « de la racine φύομαι le grec a tiré un abstrait φύσις 'nature', avec un u bref dans une racine dissyllabique, ce qui montre du premier coup que le mot est une création récente et ne répond pas au véd. *prabhuti-*. », P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, France, E. Champion, 1933, p. 277. A. Burger note aussi que φύσις doit avoir été formé plus récemment à partir du présent du verbe, voir A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, op. cit., p. 9.

³⁶ Aristote, *Métaphysique* 1014 b 16.

³⁷ Voir, pour φύσις, É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 78-79 : le terme désigne pour l'auteur « l'accomplissement (effectué) d'un devenir », « la 'nature' en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés ».

« montrer » la φύσις de cette plante ? C'est assurément révéler des signes qui permettent de la reconnaître. Il y a cette blancheur de lait des pétales, cette noirceur des racines, cette résistance à l'arrachage qui permettront à Ulysse de reconnaître cette essence parmi les autres et aux botanistes d'aujourd'hui de l'identifier sous les traits délicats et vivaces de la nivéole d'été³⁸. Nous apprendrons à reconnaître la structure qui organise cette liste de caractéristiques, entre la surface des traits immédiatement visibles et la profondeur des capacités – illustrée ici par le sol où les racines dissimulent leur résistance. Cette faculté à synthétiser l'ensemble des traits par lesquels un être peut être connu, confère une importance considérable au terme φύσις au sein d'une épistémologie archaïque consacrée à la connaissance singulière des choses à travers les traits qui leur reviennent en propre. Voici le visage de notre deuxième inconnue.

Toute la question est de comprendre comment nos deux premières inconnues sont susceptibles de se rencontrer. Une réponse assez simple se fait jour au cours de notre premier chapitre : les astres aussi ont des natures. Connaître le Ciel, par exemple, c'est peut-être connaître la φύσις de la Lune ou celle du Soleil ? Nous verrons en effet que selon Parménide, une telle connaissance de la φύσις des réalités cosmiques est au cœur du projet archaïque de connaissance, et qu'il manifeste la même structure : connaissance de la figure et connaissance des effets – forme et puissance³⁹. Nous verrons aussi que pour Parménide, c'est précisément dans le Ciel, conçu comme un grand arbre, que le verbe et le substantif se croisent le mieux : le Ciel a poussé et les natures de tous les astres sont comme les fruits multiples de cette grandiose croissance. Nous découvrirons néanmoins que cette rencontre n'aurait en réalité pas eu lieu sans l'entremise de notre troisième inconnue.

§ 3. Une histoire de la mise en ordre. Pratiques sociales et cosmologie.

Il nous reste à comprendre le sens exact de cette « mise en ordre » qui semble si nécessaire à la construction de la Nature. Le sens de l'usage du terme « κόσμος » à l'époque archaïque ne va pas sans débat. Certains ont tenté de l'expliquer en établissant une liaison spécifique entre la σοφία et le κόσμος : si « κόσμος » désigne l'objet principal du savoir, de la σοφία, il est naturel que le tout,

³⁸ S. Amigues, « Des plantes nommées moly », *Journal des savants*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 3-29.

³⁹ Nous présentons, sous le traits de cette épistémologie de la forme et de la puissance des choses, notre version d'une « métaphysique naïve des choses » propre à l'époque archaïque, suivant l'inspiration de A. P. Mourelatos, « Heraclitus, Parmenides and the naïve metaphysics of things », in *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008, p. 299-332.

devenant l'objet de la σοφία des savants présocratiques, soit le κόσμος par excellence⁴⁰. Mais la constitution de l'univers comme cosmos et l'attribution de cet objet au savant semblent avoir connu des voies différentes : d'un côté le terme σοφός semble avoir suivi le chemin de toutes les habiletés humaines⁴¹ avant de connaître une extension éthique et politique, puis cosmique⁴² ; de l'autre le tout semble avoir acquis le profil d'une chose mise en ordre à la faveur d'autres comparaisons, en particulier celle d'un ensemble d'opérations relatives au tri, au rangement et à la distribution. Encore faut-il distinguer entre les sens que l'on donne à de telles opérations, qui peuvent renvoyer à plusieurs types de pratiques en Grèce archaïque. Nous rencontrons à ce point une hypothèse influente sur la façon dont les pratiques liées à l'ordre pourraient avoir eu une vocation cosmologique en Grèce ancienne. La sociologie d'Emile Durkheim suggérait aux spécialistes de l'Antiquité, au début du siècle dernier, une hypothèse d'explication de la pensée cosmique primitive à partir d'un mécanisme de projection des structures sociales sur l'Univers⁴³. C'est une théorie qui a eu une influence significative sur les versants francophone⁴⁴ et anglophone de l'histoire de la cosmologie archaïque⁴⁵, notamment à travers une tendance à rechercher dans le Ciel les structures

⁴⁰ Telle est la tentative de Burkhard Gladigow qui veut lire dans les usages archaïques de σοφός et de σοφία l'indication d'un savoir consistant en une mise en ordre, plaçant chaque partie au sein d'un tout, voir B. Gladigow, *Sophia und Kosmos : Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophiê*, Hildesheim, G. Olms, 1965. Il nous semble qu'une telle idée, si elle convient tout à fait à des analogies présentes typiquement chez Platon, où le *kosmos* peut servir à décrire les prestations d'arts aussi différents que la médecine, l'architecture et la rhétorique, voyez *Gorg.* 503e-504d, semble en revanche plus difficile à tirer des occurrences de σοφία et de σοφός dans la littérature archaïque (pour une étude complète de celles-ci, on consultera F. Maier, *Der sophos-Begriff: zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Augsburg, W. Blasaditsch, 1970). Voyez de manière générale la critique de l'hypothèse de Gladigow par Adkins, A. W. H. Adkins, « Sophia », *The Classical Review*, vol. 21, n° 3, 1 décembre 1971, p. 391-393.

⁴¹ La revendication de σοφία et de τέχνη portée par le charpentier chez Homère, se trouve étendue, à travers tous les corpus poétiques qui mènent à Pindare et Eschyle, en passant par les *Hymnes*, Hésiode et Solon, non seulement à tout ce qui relève de la médecine, de la prophétie, de la construction et de la persuasion, mais encore aux activités gymniques et à tout ce qui relève des Muses. Voir sur ce point F. Maier et, plus récemment, C. Semenzato, « Les savoirs du chanteur-poète pindarique », in A. Macé (éd.), *Le Savoir public, la vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, France, 2013, p. 39-62.

⁴² Sur l'apparition d'une dimension éthique de la sagesse, notamment chez Xénophane, voyez Maier, *op. cit.*, p. 39-40. Sur l'apparition d'une dimension cosmique chez Solon et Xénophane, voir notre discussion A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*, p. 117-125.

⁴³ Voir É. Durkheim, et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *op. cit.* et É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan, 1912.

⁴⁴ L'influence de Durkheim est multiple en France. Elle n'est pas nulle en histoire de la philosophie, comme en témoigne l'intérêt de Léon Robin (voir L. Robin, « Platon et la science sociale », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 21, n° 2, mars 1913, p. 211-255), mais elle s'épanouit tout particulièrement à travers le rapprochement de la philologie et des sciences sociales effectué par Louis Gernet (L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, E. Leroux, 1917), prolongé par l'école d'anthropologie historique, autour de J.-P. Vernant. Sur la postérité de Durkheim dans les études classiques, voir P. Demont, « Hubris, "outrage", "anomie" et "démensure" de Gernet à Fisher », in M. Casevitz, P. Brilllet-Dubois et É. Parmentier (éds.), *Philologia: mélanges offerts à Michel Casevitz*, Paris, Maison de l'orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.

⁴⁵ Cornford adopte les théories de Durkheim dans le livre de 1912, F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, London, Royaume-Uni, E. Arnold, 1912. G. Vlastos poursuit certaines

politiques de la Grèce ancienne, tout particulièrement celles de la démocratie⁴⁶. La perspective du présent ouvrage s'appuie sur une réouverture du débat avec l'anthropologie, par delà l'histoire de son appropriation dans les études classiques au XX^e siècle.

Il s'agit d'abord de revenir à la source du modèle de la projection utilisé par Durkheim, laquelle doit être inconsciente : c'est précisément à la faveur de l'absence du classificateur naturaliste, c'est-à-dire dans l'inconscience de la distinction entre le naturel et le social, que les peuples primitifs projettent leurs structures de parenté sur l'Univers. Or l'élaboration du modèle de la croissance végétale, évoqué précédemment, donne une consistance ontologique et une altérité telles aux phénomènes cosmiques en Grèce ancienne qu'elles remettent en cause l'idée d'une telle indistinction entre ces domaines. Mieux encore, l'apparition de l'arbre à la racine des généalogies, c'est-à-dire des structures de parenté que les hommes projettent sur l'Univers, altère même la façon dont on peut lire l'ordre céleste à partir de la projection des structures sociales. Comme le montre un courant récent d'anthropologie de la Nature, les humains manifestent autant de capacité à comprendre leur propre parenté à partir de modèles naturels qu'à projeter la parenté sur l'Univers⁴⁷. L'étude de la cosmologie archaïque des Grecs confirme qu'il faut relativiser l'idée que l'humain est la seule source de projection des hommes : l'expérience des choses et de l'environnement peut s'avérer aussi formatrice pour la pensée humaine⁴⁸. Cette appréhension de la consistance propre de l'Univers n'empêche pas les structures sociales de servir pour penser ce dernier, mais elle modifie le sens de cet usage : les Grecs ne projettent pas leurs structures sociales, ils font des usages délibérés, multiples et complexes de ce matériau comme ressource analogique, c'est-à-dire pour penser des rapports au sein d'un autre niveau de réalité dont on a reconnu la spécificité. C'est à partir de cette

des questions soulevées par Cornford (voir note suivante).

⁴⁶ On trouve cette tendance après la guerre dans les deux aires culturelles que nous avons évoquées. Gregory Vlastos trouve dans les théories politiques de la justice et de l'égalité le sens des théories cosmologiques archaïques, voir G. Vlastos, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Classical Philology*, vol. 42, n° 3, juillet 1947, p. 156-178. En France, J.-P. Vernant recherche les structures géométriques communes à la pensée de la cité et à celle de l'Univers, voir J.-P. Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée*, n° 109, 1963, p. 82-92, réimprimé dans Vernant (1965), p. 201-215). Sa réflexion sur le point de rencontre de la politique et de la cosmologie à travers les structures de l'espace et du temps est stimulée par celle de P. Lévêque, et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964. Citons, plus récemment, en Italie, les recherches d'A. Capizzi décrivant la modification de la cosmologie au fur et à mesure de l'évolution des structures politiques, de la monarchie à la « république » cosmique, A. Capizzi, *La Repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma, Italie, Ed. dell'Ateneo, 1982.

⁴⁷ N. Bird-David, « The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters », *Current Anthropology*, vol. 31, n° 2, 1 avril 1990, p. 189-196, voir les développements de P. Charbonnier, *Sociétés de nature et nature du social, perspectives philosophiques sur l'anthropologie de la nature*, Besançon, Université de Franche-Comté, 2011, p. 323-326.

⁴⁸ C'est l'une des remises en causes fondamentales du modèle de la projection qui ressort du travail de Philippe Descola, voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit.

double correction que nous revenons vers les débats sur la nature des catégories sociales qui nourrissent la pensée cosmique des Grecs.

Cornford entreprenait de montrer que l'ordre de l'univers apparaît dans la culture grecque à la faveur d'une transposition des pratiques de distribution, comme en témoigne la façon dont Hérodote se représente la fonction des dieux, qui « ayant institué toutes choses avec ordre (κόσμος θέντες τὰ πάντα πρήγματα) possédaient toutes les parts (καὶ πάσας νομὰς εἶχον) »⁴⁹ : une loi de répartition des destins s'impose aux dieux d'Homère, une loi de distribution des parties de monde et des fonctions assigne aux dieux leurs prérogatives, et les premières cosmologies présocratiques doivent être comprises dans ce contexte⁵⁰. Les anciens Grecs, dès la période la plus ancienne à laquelle il nous est donné, grâce notamment à la littérature, d'observer leurs usages linguistiques, manifestent une tendance très régulière et très constante à penser le plus grand nombre des phénomènes comme ayant fait ou devant faire l'objet d'une distribution. Cela renvoie d'abord à des pratiques concernant tous les objets qui font effectivement l'objet d'une distribution dans la société archaïque, c'est-à-dire le butin, le gibier, les parts de l'animal sacrifié et l'héritage⁵¹. Un très riche vocabulaire décrit l'ensemble de ces pratiques, la division des parts, la manière de les distribuer, le fait de distribuer et d'être récipiendaire de la distribution de la μοῖρα (la part), à toutes les façons de les distribuer (διανέμω, νέμω) et de les recevoir (λαγχάνω et tous ses composés). Cette richesse tient certainement au fait que les Grecs se sont perçus, dans des aspects fondamentaux de leur existence, comme récipiendaires d'une distribution dont l'agent est plus qu'humain. Si les phénomènes de distribution de parts concernent de prime abord plusieurs contextes pratiques très précis comme la répartition du butin, de la chasse, de la nourriture et de l'héritage, on a affirmé qu'ils sont aussi la matrice des conceptions grecques du droit et de la loi⁵², et plus généralement d'idées comme celle du destin, du bonheur, du malheur, de la mort⁵³. Dans une certaine mesure, cette hypothèse s'avère

⁴⁹ Hérodote, *Histoires*, éd. par P.-E. Legrand, Paris, France, les Belles Lettres, 1936, II 52, 4-5.

⁵⁰ Il s'agit de la thèse de Cornford, développée dans le premier chapitre de l'ouvrage de 1912, F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, op. cit., p. 1-39.

⁵¹ Pour un tour d'horizon de ces pratiques telles qu'elles sont représentées dans les poèmes homériques, voyez B. Borecký, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek : the use and the meaning of lagchanō, dateomai, and the origin of ison echein, ison nemein, and related idioms*, Univerzita Karlova, Prague, 1965, 9-30.

⁵² Rudolf Hirzel insistait sur le fait que le vocabulaire politique de l'isonomie devait être compris à partir de ces pratiques de distribution, en rapportant l'étymologie des termes ἰσονομία, εὐνομία, αὐτόνομος non pas à l'idée de loi (νόμος) mais à partir des verbes de νέμω (distribuer), R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes : ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, S. Hirzel, 1907, p. 242 et suivantes. Louis Gernet s'appuie à son tour sur ces analyses pour défendre l'idée que le terme νόμος lui-même vient de cette source distributive, voir L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, op. cit., p. 6-7. Ce n'est que dans le débat du V^e siècle, selon Gernet, que l'on verrait le terme νόμος commencer à prendre le sens de coutume et commencer à connoter, chez Hérodote, le « conventionnel », « l'artificiel » et à s'opposer à la φύσις, voir p. 26-27. Nous y reviendrons, III § 2 c.

⁵³ Voir sur ce point W. C. Greene, *Moira : Fate, Good, and Evil, in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard

féconde : la φύσις apparaît bien parmi les objets que les Grecs de l'époque archaïque ont pensés comme fondamentalement distribués. Nous explorerons ainsi au cours du premier chapitre les textes archaïques et classiques qui manifestent la conception selon laquelle les natures des choses sont bien distribuées à celles-ci selon une modalité similaire à celle qui préside aux pratiques de distribution connues dans la société archaïque. Cela nous permettra de montrer que la cosmologie archaïque étend simplement ce schème à l'ensemble des réalités.

Cette dimension de la pratique doit néanmoins être approfondie afin de donner les meilleurs résultats dans le cadre d'une lecture analogique. En toute rigueur, une structure analogique – et non plus simplement une forme de projection inconsciente –, quel que soit le sens dans lequel se fait la transposition, doit avant tout manifester la répétition des mêmes rapports aux différents niveaux où elle se déploie. Il est indispensable d'explicitier les formes élémentaires qui régissent le phénomène de distribution si l'on veut espérer reconnaître à un autre niveau de l'analogie le déploiement des mêmes formes. Nous nous appuyerons tout particulièrement sur la typologie de lots communs et individuels produits par les pratiques de distribution pour faire apparaître plus précisément le fait que l'élaboration de la pensée cosmologique, d'Hésiode à Parménide, passe par une complexification des modèles de distribution d'abord envisagés dans les versions les plus traditionnelles de la distribution des natures, qui sont toujours des distributions individuelles – la fable, où nous lisons la persistance de ce modèle rudimentaire, doit représenter une espèce comme un individu afin de pouvoir penser le fait qu'un dieu lui distribue les éléments de sa nature. On distribue des lots individuels à des individus. Un usage analogique robuste du schème ne peut pourtant pas faire l'économie de la question du commun : qu'est-ce pour un ensemble de choses d'avoir des caractéristiques communes ? Ou bien un environnement ou un milieu commun ? Ce sont là deux formes du commun, le commun inclusif et le commun exclusif, dont l'articulation est au cœur de la pensée ancienne de la cité⁵⁴. Nous verrons que la pensée archaïque de l'univers a aussi besoin de cette articulation. Ce qui ne nous ramène pas au modèle de la projection, mais confirme que la pensée grecque du social est suffisamment articulée pour que les catégories sous-jacentes à l'organisation de la cité en aient été explicitées et utilisées pour penser l'organisation de l'Univers.

On s'apercevra d'autant mieux de ce phénomène en constatant que le schème distributif ne suffit pas à expliquer à lui seul les formes d'ordre qui apparaissent dans la pensée cosmique. La pensée archaïque de l'univers, afin de résoudre le difficile problème de la constitution des natures de

University Press, 1944.

⁵⁴ Pour la présentation de cette distinction sur le terrain de la conception ancienne du partage des choses privées et de la chose publique, voir A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., p. 16-20. Voir p. 32-38 pour leur nécessaire articulation sur le terrain politique.

toutes choses à partir d'un schème distributif, en vient à soutenir ce dernier d'un autre schème, issu d'une pratique différente. Les contextes archaïques d'usage de κόσμος sont plus riches que la seule référence aux pratiques de distribution, quand bien même ils s'y réfèrent aussi – comme en témoigne l'affinité entre les expressions homériques κατὰ κόσμον et κατὰ μοῖραν. La distribution doit être approfondie par des processus qui, du reste, dans la pratique militaire, peuvent la précéder. Nous constaterons en effet l'acclimatation progressive des verbes désignant chez Homère des activités de tri et de rangement (διακοσμέω, διακρίνω, ἀποκρίνω, κρίνω) dans la pensée cosmologique archaïque. Or ce vocabulaire, dans les poèmes homériques, ne renvoie pas directement au contexte de distribution des parts, mais plutôt à l'expérience pastorale du tri et du rangement des bêtes, et à l'expérience militaire du tri et du rangement des hommes sur le champ de bataille : c'est dans ce contexte que se rencontre l'ensemble de ces termes qui vont permettre de comprendre la mise en ordre du tout. Or, en suivant ce fil, on s'aperçoit que la pensée cosmique, d'Anaximandre à Anaxagore, fait usage d'un schème de tri et de rangement dont la structure provient directement de l'expérience du tri des hommes. C'est un maillon décisif pour reconstituer la description archaïque de l'ordre cosmique : la représentation du tout comme un ensemble de parts bien distribuées, propre à la poésie, ne passe dans la cosmologie présocratique qu'en étant refondée sur un grand processus de tri du matériau fondamental qui pourra ensuite être distribué de manière systématique à travers l'ensemble des natures. Nous verrons que le schème du tri est suffisamment puissant pour réintégrer celui de la distribution comme un simple cas particulier – ranger des hommes ou des bêtes en groupes de différentes tailles, c'est procéder à de multiples distributions. Le schème du tri, appliqué au problème de la distribution universelle des natures, fait de chacune de celles-ci un arrangement où se regroupe une multiplicité d'éléments précédemment triés. C'est chez Anaxagore que cette intégration des schèmes atteint son apogée.

Voici donc noués tous les fils de notre préhistoire de la Nature : une pensée cosmique stimulée par le schème de la croissance végétale en vient à être progressivement informée par l'usage de schèmes issus de la pratique des hommes : la distribution de parts et le rangement des hommes sur le champ de bataille. L'univers devient une chose dont la pousse spontanée se traduit par un phénomène de distribution, lui-même analysable en termes de tri. Ce qui n'est pas encore une Nature est en train de naître sous la conjonction de ces trois schèmes de la pensée archaïque – l'arbre, la distribution et le tri. Cette conjonction n'est pas sans ambiguïté néanmoins, car il existe plusieurs façons d'articuler la croissance, le tri et la distribution des natures selon que l'on met en avant la dimension distributive ou la dimension génétique. Nous explorerons notamment la façon

dont Anaxagore et Empédocle permettent d'explorer ces différentes possibilités.

§ 4. L'invention de la Nature au sein du discours philosophique et médical

Notre enquête conserve la méthode de parcours de toutes les occurrences des termes évoqués jusqu'à la fin de l'époque archaïque, jusqu'à la génération d'Eschyle et Pindare. Nous abordons l'époque classique, de la moitié du V^e siècle à la moitié du IV^e siècle, avec une méthode plus sélective et plus adaptée peut-être à la forme de débat scientifique qui se déploie alors, et permettra l'émergence de l'idée de Nature sur le fondement d'une réappropriation de la pensée archaïque de l'univers. Le débat qui se développe au sujet de « l'enquête sur la nature » et des discours « sur la nature » en est le théâtre. Nous y consacrons notre troisième chapitre. L'hypothèse que nous présentons est que cette formule, « l'enquête sur la nature », véritable création de la fin du V^e siècle, est l'expression de projets de connaissance nouveaux, issus notamment des écoles médicales hippocratiques et de la façon dont les auteurs qui y évoluent s'approprient la pensée présocratique, notamment celle d'Empédocle et d'Anaxagore, tous deux porteurs d'une synthèse des schèmes archaïques. Or, sophistes et médecins importent avec les théories de ces auteurs les ambiguïtés qui accompagnent ces différentes synthèses. Ils réalisent ce faisant aussi de nouvelles synthèses, soumettant le plus grand nombre de réalités aux mêmes régimes d'explication, ouvrant l'âge de nouvelles formes analogiques, unissant des champs moins hétérogènes que ne le faisaient les analogies de l'époque archaïque.

Certains médecins trouvent, à juste titre, chez ces penseurs l'idée que le mode de constitution de toutes choses pourrait être pensé selon un modèle général, celui du caillage ou de la coagulation, dont nous verrons qu'il parvient à absorber le schème archaïque de la croissance végétale. Or c'est ce schème de la coagulation qui réunit tous les verbes utilisés aussi bien par les auteurs médicaux que par Platon pour décrire le mode de connaissance propre au projet d'un savoir « sur la nature » en cette fin de V^e siècle et en ce début de IV^e siècle. Un savoir sur les natures de toutes choses se fonderait sur une théorie du mode de production de toutes choses sur un tel modèle. Mais ce n'est pas le seul modèle d'un programme de savoir sur la nature à la même époque : on trouve aussi, dans la littérature médicale, un autre programme, assumé par les auteurs qui le décrivent, celui d'une description des natures de toutes choses comme puissances d'agir et de pâtir, permettant d'insérer toutes les natures au sein du système de leurs interactions. D'un côté l'enquête semble avoir pour objet la constitution des natures de toutes choses à partir de causes élémentaires, de l'autre, elle a

pour objet la division des natures de chaque chose qui déterminent leur puissance de produire des effets et d'en subir. Nous verrons qu'il existe au moins encore une troisième façon de considérer l'enquête sur la nature – une forme radicalisée de la version génétique, soumise à la nécessité.

Ces débats donnent un contexte à la question de savoir quelles formes, multiples et hétérogènes, de totalisation de la Nature se font jour, principalement dans le premier IV^e siècle. On voit en effet apparaître d'un côté une version régionale de la Nature : la Nature, ce sont les régions qui excèdent le monde des hommes, à savoir le Ciel et les profondeurs infernales. Les extrémités du monde d'Hésiode sont devenues la « Nature ». Or nous montrerons que cette version régionale est fortement liée à la troisième version de l'enquête sur la nature : c'est en effet dans le contexte d'une théorie génétique de la composition des choses à partir des corps élémentaires et de leurs interactions nécessaires, selon une causalité précisément distinguée de celle des actions humaines, que l'on voit paraître l'idée d'une Nature comme région à part de celle où agissent les hommes. Cette version s'appuie alors lourdement sur la distinction entre le naturel et le social.

On voit aussi apparaître une autre version totale, celle de la Nature comme ensemble de toutes les natures, que l'on peut attribuer à l'autre théorie, celle des natures de toutes les choses, qui ne laisse par conséquent aucune région de l'Univers, pas même la cité des hommes, hors de son champ. D'un côté l'altérité de l'Univers se radicalise, de l'autre, l'Univers manifeste en plus grand des types de natures qui sont fondamentalement du même type que les natures des hommes et de leurs actes, par exemple. Or si l'on s'en tient à la chronologie, les premières totalisations, comme nous le verrons, sont celles qui passent par la distribution, et qui en viennent même à donner au tout lui-même une nature. Le tout a une nature, c'est-à-dire une composition réglée. Nous trouverons chez Platon la confirmation de cette intuition, à travers la mise en scène répétée d'un même décodage : les gens affirment que ceux qui s'occupent de la Nature se préoccupent d'un objet lointain, mais cela signifie en réalité qu'il s'occupent de toutes les natures, même celles qui nous sont les plus proches. En suivant la façon dont Platon lit les textes hippocratiques, nous arriverons à l'idée que c'est cette tradition qui est responsable de l'apparition d'une conception unifiée du tout, où chaque chose trouve sa place dans une échelle continue et hiérarchisée de causes et d'effets. Nous verrons que cette première version de la Nature comme tout nous réserve des surprises, en particulier le fait qu'elle soit indifférente à la différence du naturel et du social, et que l'autre version, celle qui a pour tâche de faire et de refaire la frontière du naturel et du social, en est une version dépendante.

Chapitre premier φύη et φύσις : la nature comme lot et comme puissance

C'est une thèse ancienne que la pensée archaïque se caractérise par une vision fragmentaire du monde, des hommes et des choses. Au lieu de l'unité d'un corps conçu de manière organique, l'homme décrit par Homère disposerait d'une multiplicité de membres, d'une diversité d'aspects (silhouette, stature, carrure, etc.) ; au lieu de l'unité fonctionnelle d'un esprit, il déploierait la multiplicité des éléments qui lui permettent d'exprimer les différents moments de sa vie psychique et affective⁵⁵, comme si l'homme archaïque déployait deux surfaces, l'une interne et l'autre externe, d'un corps sans organe⁵⁶. Parmi les différents correctifs et approfondissements qui ont été apportés à ce point de vue, on a avancé que ce n'est pas nécessairement l'unité qui manque à l'homme archaïque, ce sont plutôt ses manières particulières de la produire qui nous échappent, par des chemins qui peuvent éventuellement suivre des méandres, et ne parvenir qu'en dernière instance à la révélation de l'unité⁵⁷. D'autres liens se trament parmi les multiplicités, de telle sorte qu'elles peuvent en venir à se rassembler tout en restant hétérogènes, « ajointées » plutôt qu'unifiées dans un tout qui les transcende⁵⁸. De manière plus générale, le recours à la polarisation et à l'analogie sont d'efficaces moyens d'organiser l'hétérogène, sans avoir à l'uniformiser en un domaine

⁵⁵ Voir pour ces deux aspects, physique et mental, le premier chapitre du livre de B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Allemagne, Claassen & Goverts, 1948, p. 15-37. Voir p. 20-21 la comparaison entre les figures humaines dessinées à l'époque géométrique et le dessin d'enfant, qui illustre cette absence du corps « unitaire-organique », « fonctionnel », au profit d'une articulation de membres et de muscles, saisis dans la diversité de leurs états, de leurs efforts et de leurs affections. R. A. Prier, *Thauma idesthai: the phenomenology of sight and appearance in archaic Greek*, Tallahassee, University Press of Florida, 1989, prolonge l'analyse de Snell en déclinant tous les « proto-objets » à travers lequel le corps et l'esprit homérique se disséminent. Pour une caractérisation de la pensée archaïque comme résolument ancrée dans une multiplicité sans unité, voir encore A. W. H. Adkins, *From the many to the one : a study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society, values and beliefs*, London, Constable, 1970.

⁵⁶ Le concept de Gilles Deleuze, tiré d'une analyse de la schizophrénie (voir G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, France, Éd. de Minuit, 1969, 13^e et 27^e séries), permet de décrire un corps où les organes ne sont pas unis en un organisme, mais se déploient comme autant de seuils ou de niveaux d'intensité.

⁵⁷ Pour une lecture d'ensemble des poèmes homériques comme réalisation progressive d'un ordre reliant la diversité des choses et des êtres, voir N. Austin, *Archery at the dark of the moon : poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley, University of California Press, 1982.

⁵⁸ Pour une exploration de la manière archaïque d'ajointer des multiplicités hétérogènes au moyen de divers schèmes de l'harmonie (anneaux, roue, jointures, etc.), voir A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle : le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008, en particulier le premier chapitre pour la présentation du mode spécifique d'unification du divers chez Homère.

ontologiquement homogène⁵⁹. Dans le présent chapitre, nous souhaitons contribuer à l'étude des modes d'articulation de l'hétérogène dans la pensée archaïque telle qu'elle s'exprime dans les poèmes homériques ou hésiodiques et se réfléchit encore dans les fables d'Ésope, la prose d'Héraclite et les vers de Parménide, en considérant le dispositif au sein duquel les termes φύη et φύσις viennent s'insérer. Ces termes désignent assurément certains éléments discrets d'une connaissance disséminée des vivants. Nous montrerons néanmoins que la possibilité même de singulariser ces traits au sein de la diversité des autres traits singuliers qui caractérisent la perception archaïque des vivants suppose certains schèmes qui organisent cette diversité tout autant qu'ils lui permettent de s'épanouir. Le premier schème est celui de la polarité de l'extériorité et de l'intériorité, le second celui de la distribution des parts et les lots : le premier paragraphe est consacré au premier, le deuxième au second, tandis que le troisième paragraphe en examine la convergence.

§ 1. La nature chez Homère : surface et profondeur des choses

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
 πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·
 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
 πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
 ἀρνύμενος ἣν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.⁶⁰

Dis-moi, ô Muse, l'histoire de cet homme aux mille tours, qui a tant erré, après qu'il eut mis à sac la sainte cité de Troie. Cet homme qui connut les villes et les pensées de nombreux hommes, qui a souffert tant de douleurs en son âme sur la mer, se battant pour sa vie et le retour de ses compagnons.

Il y a dans les poèmes homériques une promesse de connaissance. Suivre Ulysse, c'est, en sa compagnie, connaître des communautés humaines, les pensées de nombreux hommes et de quelques dieux. Cette promesse de connaissance a comme deux faces, une extériorité – ainsi ce qui s'offre immédiatement à la perception, comme les contours d'une ville, la silhouette d'un inconnu, homme

⁵⁹ D'un point de vue anthropologique général, voir la présentation de « l'analogisme » par P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., chapitre 9. Pour l'étude des analogies et polarisations en Grèce archaïque, voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, Royaume-Uni, University Press, 1966.

⁶⁰ *Od.* I 1-5. Sauf mention contraire, nous citons toujours le texte édité par Peter von der Mühl, Homère, *Homeri Odyssea*, op. cit..

ou dieu, qui s'avance – et une intériorité – ce qui se dit au cœur du palais, dans la chambre des époux, les conversations où se révèlent l'esprit des hommes et celui des dieux, ce qu'ils pensent au fond d'eux-mêmes, choses qu'ils sont susceptibles de dissimuler et qu'il faut plus d'un tour dans son sac pour percer à jour. On a suggéré que toute l'*Odyssée* pouvait être ainsi lue comme l'exploration progressive des choses, depuis leurs contours extérieurs et ce qu'ils révèlent déjà de leurs caractéristiques plus profondes, de cette hétérogénéité externe vers le centre qui en explique la distribution, de l'extérieur des villes aux salles centrales de la cour où l'intelligence qui en a la charge s'exprime⁶¹. En se gardant néanmoins de faire de ce schème un vecteur d'unification – ce qui advient si l'on fait de la profondeur le centre qui unifie les divers aspects extérieurs –, et sans préjuger de l'hétérogénéité que la profondeur est tout aussi capable de révéler, nous ne retiendrons pour définir ce schème que l'articulation de deux plans de multiplicité, celui de l'extériorité et de la profondeur, dessinant une réalité scindée entre ses abords et ses replis. Le schème s'explique par une analogie : tout se passe comme si la connaissance des choses, des gens, des villes pouvait s'offrir comme au visiteur qui découvre une maison, franchit le portail et l'enclos, approche la porte, puis pénètre à l'intérieur, jusqu'à la pièce du fond – ce que les Grecs appellent le *μυχός*⁶². Si l'on considère les individus eux-mêmes, on s'aperçoit qu'un tel schème est susceptible d'organiser la diversité hétérogène dans laquelle s'expriment leurs traits, leurs actes, leurs pensées : sans les unifier en une psychologie centralisée, cette image permet pourtant de les classer en les projetant sur deux plans articulés, celui de ce qui s'offre à une perception immédiate et celui qui ne se découvre qu'à l'usage. Or c'est dans ce dispositif que l'usage des termes *φή* et *φύσις* s'inscrit.

a) La surface des choses : *εἶδος, μέγεθος, δέμας et φή*

Comment connaître, reconnaître les choses, les individus ? Le fait que dans les poèmes homériques les individus qu'il y a à connaître sont souvent des êtres d'exception, premiers parmi leurs pairs dans telle ou telle habileté, disposition ou grandeur, induit une certaine manière de

⁶¹ Sur l'idée générale que l'*Odyssée* propose, une fois les réalités extérieures contemplées, de connaître les esprits qui s'expriment à travers celles-ci ou qui les façonnent, voir N. Austin, *Archery at the dark of the moon*, *op. cit.*, tout particulièrement le chapitre IV, et ses pages introductives, p. 179-180 (le deuxième paragraphe de la p. 180 est particulièrement parlant). Voyez aussi, p. 238, l'idée que l'aboutissement du poème est le moment où Ulysse et Pénélope ne se dissimulent plus l'un à l'autre le fond de leur pensée.

⁶² Sur la polarisation de l'imagination spatiale en Grèce ancienne, entre espaces de grande visibilité et profondeur des maisons, voyez nos remarques in A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 21-22. On y trouvera la référence à l'épigramme de Solon d'où cette image (de l'enclos de la maison jusqu'à la pièce du fond) est tirée, et la traduction des passages concernés par Nadine Le Meur, dans ce même volume, p. 129-130.

répondre à cette question : pour connaître ou reconnaître des individus, il faut pouvoir saisir les traits singuliers qui établissent leur éclat parmi les autres. Or, cette simple ambition de singularisation suppose déjà que l'on puisse comparer et que l'on dispose pour ce faire d'échelles de mesure. Certains des termes permettant le mieux de décrire les corps des individus, chez Homère, ne sont ainsi utilisés que pour préciser une comparaison, en particulier à l'aide de l'accusatif de spécification, qui permet d'utiliser un substantif pour préciser un adjectif, lui-même souvent employé au comparatif ou au superlatif : être le plus grand « par la taille », être le meilleur « du point de vue du courage », etc. On y a du reste vu la preuve supplémentaire d'une dispersion du corps homérique, toujours saisi selon de multiples traits hétérogènes à l'occasion d'une comparaison entre les individus ou de l'attribution d'une qualité relative pouvant donner lieu à un classement, à une hiérarchie⁶³. Sans pour l'instant contester cette hétérogénéité, nous commencerons par en déployer le feuilletage, en remarquant qu'il s'organise peut-être en degrés de singularité et de généralité : certains domaines de comparaison semblent concerner des traits plus précis et plus déterminés, et d'autres permettent d'envisager la dimension corporelle dans une plus grande généralité. Ces deux niveaux offrent ainsi une certaine consistance à la surface des apparences par lesquelles les choses se signalent⁶⁴.

La saisie du trait singulier est une ressource pour la puissance visuelle du poème et son pouvoir d'évocation : il faut pouvoir saisir les corps d'un trait, et faire paraître le caractère exceptionnel par des comparaisons très parlantes. Agamemnon, au chant II, raconte un rêve où le dieu Songe est venu lui annoncer que le temps était enfin venu pour les Achéens de prendre Troie. Or, précise-t-il, c'est très précisément sous les traits du sage Nestor que le dieu s'est présenté :

μάλιστα δὲ Νέστορι δίῳ / εἶδος τε μέγεθος τε φῆν τ' ἄγχιστα ἐώκει⁶⁵

« Il ressemblait au plus haut point au divin Nestor » : il en était « le plus proche (ἄγχιστα) », et ce sous trois aspects, définis par les trois termes à l'accusatif, εἶδος, μέγεθος et φῆν, qui spécifient ainsi le superlatif ἄγχιστα. Il s'agit à chaque fois de préciser la mesure dans laquelle est faite une

⁶³ B. Snell faisait la remarque pour δέμας, y voyant l'indice du fait que ce terme, qui était pourtant le mieux placé pour désigner chez Homère le corps lui-même, puisqu'à ses yeux σῶμα ne jouait pas encore ce rôle, n'y parvenait pas et restait une simple façon de préciser l'attribution d'une qualité relative (il est grand ou petit « du point de vue du δέμας », plus grand qu'un tel « du point de vue du δέμας »), B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, op. cit., p. 19. Comme le note Beardslee, dans le cas de φῆν, seules 2 des 9 occurrences homériques ne sont pas des accusatifs de spécification, J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature : a dissertation submitted for the degree of doctor of philosophy department of Greek*, Chicago, The University of Chicago press, 1918, p. 6-7. Pour une réévaluation de la possibilité pour σῶμα de désigner le corps vivant dans son unité chez Homère, voyez S. Galhac, *Le corps dans l'Odyssee*, Thèse de doctorat, Lille, France, Université Charles de Gaulle, 2010.

⁶⁴ Ces apparences font l'objet du premier chapitre de R. A. Prier, *Thauma idesthai*, op. cit., qui considère davantage qu'elles appartiennent au même niveau, plutôt qu'à un étagement tel que nous le proposons.

⁶⁵ *Il.* II 57-58. Sauf indication contraire, nous citons toujours le texte édité par Thomas W. Allen, Homère, *Homeri Ilias*, éd. par T. W. Allen, Reprint de l'éd. de 1931, Oxford, Clarendon press, 2000.

comparaison. La même expression est reprise dans l'*Odyssée*, lorsqu'Ulysse compare Nausicaa à Artémis :

Ἀρτέμιδί σε ἐγὼ γε...

εἶδος τε μέγεθος τε φυὴν τ' ἄγχιστα εἴσκω⁶⁶

« Je te compare à Artémis »... tu en es si proche, ἄγχιστα, en termes d'εἶδος, de μέγεθος et de φυή. Les trois termes sont-ils redondants, éventuellement synonymes⁶⁷ ? Ou leur différence permet-elle au contraire à leur addition de singulariser plus encore le portrait qu'ils dessinent ensemble, et donc de garantir mieux encore l'identification avec le modèle évoqué, par la complétude de la ressemblance, sous plusieurs aspects différents – si ressemblante, non seulement selon tel trait, mais aussi tel autre, et tel autre encore ? Pour répondre à cette question, il faut peut-être distinguer des niveaux de spécification. Deux des trois termes semblent immédiatement désigner un trait physique déterminé. Μέγεθος est le plus simple à traduire : il s'agit de la taille. On remarque que c'est bien une propriété qui permet aisément un classement : on peut être plus ou moins grand. Il en va de même pour εἶδος, le plus souvent aussi, chez Homère, utilisé à l'accusatif pour préciser un adjectif, souvent un superlatif. L'application du superlatif ἀρίστος, qui sert à distinguer les héros parmi les guerriers, les premiers d'entre eux, aux femmes, permet aussi de porter au devant de la scène un certain nombre de femmes exemplaires⁶⁸. L'exemplarité doit se traduire par des qualités qui en attestent la mesure et c'est souvent « quant à l'εἶδος » que l'on pourra dire qu'une femme est la meilleure, c'est-à-dire simplement la première :

Ἄλκηστις Πελίαο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη⁶⁹

Alceste est la première « quant à l'εἶδος » parmi les filles de Pelias : ce titre est si contesté, faisant l'objet d'un tel concours⁷⁰, que traduire εἶδος simplement par forme, apparence, ou silhouette semble faible – première en « forme », en « apparence » ou en « silhouette » dit mal la singularité de l'éclat. Comme le signale Aristote à propos de Dolon, l'εἶδος, chez Homère, ce ne sont pas les proportions ou la structure du corps – c'est sa beauté, et peut-être plus particulièrement celle du visage, comme l'indiquerait l'usage crétois du terme εὐειδής pour dire la beauté du visage, ajoute le

⁶⁶ *Od.* VI 151-152.

⁶⁷ R. A. Prier, *Thauma idesthai*, *op. cit.*, p. 105, penche pour le fait que les trois termes tendent ici à s'équivaloir.

⁶⁸ Voir sur cette question S. Rougier-Blanc, « Héroïsme au féminin chez Homère », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 30, 15 décembre 2009, p. 17-38, en particulier p. 26-28, pour l'emploi d'ἀρίστη.

⁶⁹ *Il.* II 715.

⁷⁰ L'expression est répétée pour le bénéfice de Laodice, ainsi mise en avant parmi les filles de Priam : Λαοδίκην Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην *Il.* III 124. L'expression θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη est répétée à son propos en VI 252. On notera que la place est disputée puisqu'au chant XIII, vers 365, le même privilège, parmi les filles de Priam, Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη, est accordé à Cassandre. Idoménee, qui vient d'abattre Othryonée, celui à qui Priam aurait justement promis Cassandre, propose, avec malice, de lui offrir à son tour celle qui tiendrait le même rang parmi les filles de l'Atride, Ἀτρεΐδαο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη (378).

Stagirite⁷¹. C'est en effet le titre de la plus belle femme dont il s'agit, qualité conçue comme tout aussi objective que la taille⁷², qui rayonnera tout particulièrement dans le visage, mais pas seulement⁷³. Mieux encore que le titre de plus belle fille de Pélidas ou de Priam, il y a tout simplement celui de plus belle entre toutes les femmes, attribué à Péribée (γυναικῶν εἶδος ἀρίστη, *Il.* VII 57). C'est probablement là un titre que pourraient lui contester de nombreuses autres, à commencer par celle dont on dit qu'elle a la beauté d'une déesse : ainsi Hermione, fille de Ménélas, dont l' εἶδος est celui d'Aphrodite même – trait qu'elle tient assurément de sa mère Hélène, d'ascendance divine⁷⁴.

Admettons donc l'idée qu'il s'agit de taille et de beauté, deux qualités suffisamment singulières, suffisamment différenciées en tout état de cause, pour que l'on puisse en concevoir une variation indépendante – nous allons justement croiser des individus, qui, pour être moins grands que d'autres, n'en ont pas une moindre beauté : c'est le cas d'Ulysse et d'Agamemnon, comme nous allons le voir. Qu'en est-il du troisième terme qui permettait à Songe et à Nausicaa d'être si ressemblants à Nestor et Artémis, respectivement, à savoir la φύη ? L'idée que l'on pourrait entendre dans ce substantif un peu du sens dynamique qui est celui du verbe φῶω (faire pousser, faire croître,

⁷¹ Aristote, *De arte poetica liber*, éd. par R. Kassel, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1965, 1461a12-14 : καὶ τὸν Δόλωνα, “ὅς ῥ' ἦ τοι εἶδος μὲν ἔην κακός”, οὐ τὸ σῶμα ἀσύμμετρον ἀλλὰ τὸ πρόσωπον αἰσχρόν, τὸ γὰρ εὐειδές οἱ Κρήτες τὸ εὐπρόσωπον καλοῦσι. Taylor déduit de cette remarque d'Aristote le fait qu'en revanche, dans la langue attique quotidienne, le terme en est venu à vouloir dire le « corps » ou le « physique », ce dont la forme ou les proportions peuvent être commentées, voir A. E. Taylor, « The Words eidos, idea in pre-Platonic Literature », in *Varia Socratica : first series*, Oxford, J. Parker, 1911, p. 178-267, p. 182. On peut néanmoins douter de la réduction stricte de la beauté signifiée par l'adjectif εὐειδής à celle du visage, en considérant par exemple la fable d'Ésope intitulée « Aphrodite et la Belette » (50 Hausrath = 76 Chambry), que nous étudions en § 1 c, et qui semble ne pas s'interdire de désigner par là l'ensemble des charmes physiques d'une personne. Voir l'exemple de la femme de Candaule, cité ci-dessous.

⁷² Sur le rôle de la beauté dans la culture grecque ancienne, comme l'une des principales qualités permettant d'établir des classements et de désigner qui est « la première », voyez le premier chapitre de R. Blondell, *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, où l'auteur établit précisément ce privilège de la beauté par la conception objective qu'en ont les Anciens. Sur la beauté des femmes en général dans la poésie, voir K. Jax, *Die Weibliche Schönheit in der griechischen Dichtung*, Innsbruck, Allemagne, Wagner, 1933.

⁷³ Ainsi le roi Candaule semble supposer que la beauté de sa femme ne puisse être tout à fait admirée par son serviteur Gygès qu'à condition que ce dernier l'admire nue, ce qui semble indiquer que la propriété en question n'est pas limitée au visage. Le terme εἶδος semble bien toujours pris au sens de beauté par Hérodote (I, 8) ; contre cet avis voir A. E. Taylor, « The Words eidos, idea in pre-Platonic Literature », *op. cit.*, p. 184-186, qui y voit là encore le sens de « silhouette », ou « forme ». R. A. Prier, *Thauma idesthai, op. cit.* en reste aussi à « forme » dans son parcours des occurrences homériques, p. 101-108.

⁷⁴ « Hermione, qui a la beauté de l'Aphrodite d'or (Ἑρμιόνην, ἧ εἶδος ἔχε χρυσοῦς Ἀφροδίτης) », *Od.* IV 14. Je tiens à remercier Ruby Blondell de m'avoir fait remarquer que cette même expression est employée par Hésiode, dans le *Catalogue des femmes*, à propos d'Hélène elle-même, « qui avait la beauté de l'Aphrodite d'or ([ἧ εἶδος ἔχε χρυσοῦς Ἀφροδίτης] »), Hésiode, *Fragmenta Hesiodica*, éd. par R. Merkelbach et M. L. West, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1967, 196, 5, et, qu'en outre Ibycos affirme que la guerre de Troie a bien eu lieu à cause de l' εἶδος d'Hélène, D. L. Page, (éd.), *Poetae melici graeci: Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, Poetarum minorum reliquias, Carmina popularia et convivialia, Quaeque adespota feruntur*, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon press, 1962, 263, 5.

en particulier pour les végétaux⁷⁵), avec une dimension de résultat – le fruit d'une belle croissance, le fait d'être « une belle plante » –, est suggérée, comme on l'a noté⁷⁶, dans le passage où Ulysse rencontre Nausicaa, par le fait que ce dernier compare la beauté de celle-ci à celle d'un rameau, ou d'un rejet (« θάλος », 157), et insiste pour dire qu'il n'a rencontré qu'une fois la même beauté, sous la forme d'une jeune pousse de datier en pleine croissance (« φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον », 163), près de l'autel d'Apollon, à Délos. Si l'on suit l'invitation d'Ulysse à entendre la φωνή des humains à travers cette analogie avec l'épanouissement végétal, il faut admettre qu'on saisit à travers ce terme le corps comme expression d'un développement, d'une belle croissance. Dès lors, le terme dirait autre chose que la seule taille, sans l'exclure, en proposant une saisie de l'apparence physique sous l'aspect de son épanouissement : aussi bien la largeur d'épaules ou celle des hanches, la plénitude du torse ou celle des courbes – selon qu'il s'agit par exemple d'un homme ou d'une femme. Plusieurs passages semblent confirmer cette idée. Ainsi celui où Ménélas et Ulysse sont comparés du point de vue de la φωνή. Cette comparaison, introduite en *Il.* III 208, se situe au cœur d'un développement auquel nous reviendrons plusieurs fois, tant il est important pour saisir la forme archaïque de la connaissance des choses et des êtres. Au livre III, Hélène et Priam, du haut des remparts de Troie où ils se trouvent perchés, repèrent les plus impressionnants des guerriers Achéens, dont on comprend qu'ils sont occupés à ranger leurs hommes en vue de la bataille et que cette dimension admirable de leur apparence n'est pas étrangère à cette capacité qu'ils ont de trier la masse des hommes⁷⁷. Pour commencer, Priam remarque Agamemnon sans le reconnaître. Il questionne Hélène pour savoir qui est ce héros « si noble et si grand (ἦϋς τε μέγας τε) »⁷⁸. Il ne faudrait pas isoler la taille et la stature de l'ensemble des qualités qui permettent de briller au milieu de la foule, ainsi la beauté, la prestance, ni la dissocier du coffre, de la largeur par laquelle un Ulysse compense une taille plus petite⁷⁹ : Ulysse vient d'apparaître ainsi aux vers 195-198, et on précise qu'il a une tête de moins qu'Agamemnon (μείων μὲν κεφαλῆ, 193), mais qu'il paraît plus large, de la poitrine et des épaules (εὐρύτερος δ' ὅμοισιν ἰδὲ στέρνοισιν ἰδέσθαι, 194). Enfin, Priam se souvient du jour où Ulysse et Ménélas se présentèrent devant l'assemblée troyenne. Tant qu'ils étaient debout, remarque-t-il, Ménélas dépassait l'autre « de toutes ses larges épaules », mais une

⁷⁵ Voir chapitre deuxième pour l'étude du champ des sujets et des objets de ce verbe dans la littérature archaïque.

⁷⁶ H. Patzer, *Physis*, *op. cit.*, p. 253.

⁷⁷ Nous reviendrons tout particulièrement sur le fait qu'Ulysse y est aussi comparé à un bélier qui passe en revue ses brebis et dont l'apparence, qui le fait ressortir du lot, lui permet de servir de repère (voir I § 4 a).

⁷⁸ *Il.* III 167.

⁷⁹ Agamemnon lui aussi compense, comme Anténor le précise : il doit y avoir de plus grands guerriers, sans doute, dans l'armée Achéenne, « qui le dépassent de la tête (κεφαλῆ καὶ μείζονες, 168) », mais, de ses yeux, il n'en a pas vu d'aussi beau (« καλὸν », 169) ni d'aussi majestueux (« γεραρόν », 170). Bref, il a l'air d'un roi (« βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε », 170).

fois assis, Ulysse était plus imposant. La φυή semble donc pouvoir inclure la taille, mais la dépasser par un propos plus général sur les dimensions – la stature n'y est pas considérée indépendamment de la carrure. L'idée de l'épanouissement permet de rassembler cette diversité.

On voit un autre terme paraître fréquemment dans le même type de contexte. Ainsi Calypso estime qu'elle n'est pas inférieure (« χερείων », *Od.* V 211) à Pénélope « ni par le δέμας ni par la φυή (οὐ δέμας οὐδὲ φυήν 212) », tout simplement parce qu'il n'est pas possible qu'entre une mortelle et une déesse on puisse « rivaliser en δέμας ou en beauté (δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν 213) », ce à quoi Ulysse doit concéder qu'en effet, vue auprès d'elle, une déesse, Pénélope paraîtra « plus faible, en beauté et en taille (εἶδος ἀκιδνοτέρη μέγεθος 217) ». La réponse d'Ulysse en termes d'εἶδος et de μέγεθος, laisse penser que δέμας, que la déesse vient d'employer au côté d'εἶδος, est à nouveau un terme qui peut inclure la taille, comme φυή auquel il a été associé juste avant, laquelle peut aussi semble-t-il être spécifiée ici par la beauté. Bref, nous aurions deux termes à vocation plus générale, issus de deux analogies différentes – la pousse de la plante et la construction du bâtiment (δέμω) –, pouvant être explicités par deux termes à vocation plus descriptive et ainsi s'illustrer par le trait qui, dans le cas à chaque fois concerné, spécifie ce par quoi ce corps – belle charpente ou belle pousse – se signale : ici la beauté et la taille. Lorsqu'Athéna se glisse dans la chambre de Nausicaa endormie, pour lui intimiser le désir de se rendre auprès du rivage, elle y trouve une jeune femme endormie « semblable aux immortels par l'épanouissement et la beauté (ἀθανάτησι φυήν καὶ εἶδος ὁμοίη *Od.* VI 16) ». Nous pouvons maintenant finir de traduire de la même manière le compliment que lui fera Ulysse et que nous avons commencé par citer : « je te compare à Artémis... tu en es si proche par la beauté, la taille et l'épanouissement »⁸⁰. Et Agammenon pouvait ainsi vouloir dire que Songe s'était fait tout à fait ressemblant à Nestor, tant par la prestance, la taille que la stature⁸¹. Stature sera parfois suffisant, par métonymie, surtout si μέγεθος n'est pas précisé : ainsi, lorsqu'Hector gît tombé sous les coups d'Achille, les Achéens s'approchent : « ils contemplèrent la stature et l'admirable beauté (φυήν καὶ εἶδος ἀγητὸν) d'Hector » (*Il.* XII 370). La même généralité est accordée à δέμας lorsqu'il s'agit de décrire l'effet de la potion de Circé sur les compagnons d'Ulysse : « Des porcs ils avaient la tête, la voix et les soies – ils en avaient l'allure (οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε / καὶ δέμας) »⁸². Le terme général vient rassembler ce que la tête, la voix, les soies avaient commencé à détailler. Ainsi Euryale, dit l'égal d'Arès, et « le premier par la beauté et l'allure (εἶδος τε δέμας τε), seulement inférieur parmi les Phéaciens à Laodamas sans

⁸⁰ *Od.* VI 151-152 von der Mühl.

⁸¹ Voir *Il.* II 58.

⁸² *Od.* X 239-240.

reproche »⁸³.

Revenant aux textes où les deux termes généraux sont associés, il nous faudrait insister sur leurs connotations pour faire entendre ces petites différences qui permettront à chaque fois de traduire en faisant passer une nuance au premier plan. Calypso pourrait ainsi avoir dit, dans sa protestation précédemment évoquée : « je ne suis inférieure ni par l'allure ni par les formes à Pénélope, car on ne peut rivaliser, entre femmes et déesses, ni par l'allure ni par la beauté ». Les deux termes à vocation générale sont encore repris dans le même contexte de concours de charmes, cette fois-ci entre deux femmes : Chrysis et Clytemnestre, la conquête et l'épouse d'Agamemnon. Celui-ci n'a pas voulu rendre la fille reçue en part de butin, contre une rançon, car, dit-il, « j'aime bien mieux la garder chez moi (ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν οἴκοι ἔχειν *Il.* I 112-113) ». Il la préfère même à son épouse légitime, Clytemnestre, car elle ne lui est en rien inférieure, ni par l'allure (δέμας), ni par l'épanouissement (φύη 115).

Cette vocation généralisante du δέμας et de la φύη apparaît mieux encore lorsque ces éléments entrent en polarisation avec une autre dimension. C'est en effet ce qui arrive dans deux textes que nous venons de citer : la modification du δέμας des compagnons d'Ulysse est en effet d'autant mieux saisie qu'elle est contrastée avec la stabilité de leurs pensées, toujours dirigées vers le retour : « mais l'esprit en eux était toujours comme celui d'autrefois (αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ) »⁸⁴. Le νοῦς/νόος ouvre cette capacité de projection de l'esprit, capable de rompre avec la situation présente, de garder en tête ce qui ne va plus de soi⁸⁵ – ainsi l'idée de faire retour en

⁸³ *Od.* VIII 116.

⁸⁴ *Od.* X 239-240.

⁸⁵ Il existe une riche débat sur la signification du substantif νόος et du verbe νοέω chez Homère, depuis les études de J. Böhme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Leipzig, B. G. Teubner, 1929 et de K. von Fritz, « NOOΣ and Noein in the Homeric Poems », *Classical Philology*, n° 38, 1943, p. 79-93. Nous ne nous en tiendrons pas au cadre trop strict de la thèse dite de « Snell-von Fritz » : von Fritz s'appuie en effet sur la distinction proposée par Snell entre deux premiers niveaux de connaissance perceptive, celui des données immédiates de la sensation (« une forme de telle couleur ») qui seraient l'objet du verbe ὀράω (sous l'espèce de sa forme aoriste εἶδω) et celui de la reconnaissance de l'objet (« c'est un guerrier »), exprimée par le verbe γινώσκω, voir B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie : sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē*, Berlin, Weidmann, 1924, p. 24-28 ; von Fritz ajoute que νοέω consiste en une troisième étape, celle de la reconnaissance accomplie de la situation (c'est un guerrier ennemi qui s'avance sur moi), voir K. von Fritz, « NOOΣ and Noein in the Homeric Poems », *op. cit.*, p. 88. Nous défendons plutôt l'idée que le νόος et le verbe νοέω offrent eux aussi un feuilleté d'expériences, qui peut aller du niveau de la saisie sensible la plus directe à celui qui nous emporte loin de la situation perceptive immédiate, comme c'est le cas ici avec les compagnons d'Ulysse qui, par l'esprit, sont encore capables de se projeter dans un monde lointain qu'ils peuvent penser, à cet instant, ne plus pouvoir revoir. On peut penser au sens de « garder une idée en tête », ainsi lorsque Nestor demande à ses cavaliers de bien se souvenir de ne pas se précipiter ni de reculer – en leur disant que leurs aînés ont ravagé les villes « en gardant précisément dans leur poitrine un tel esprit et un tel cœur (τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες *Il.* IV 309) ». Voir la page suivante pour approfondir le sens d'anticipation, et pour les sens les plus sensoriels, voir le premier sous-paragraphe consacré à Anaxagore, I § 4 a.

terre natale, quand on est prisonnier au bout du monde et transformé en cochon. Enfin, Chryséis, aux yeux d'Agamemnon, ne le cède en rien à Clytemnestre, ni par le physique, donc, mais ni non plus par l'esprit ou par les actes (οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα, 115) : le φρήν semble échapper ici à l'apparence physique par une autre dimension, non pas le projet vers ce qui aux antipodes, mais ce qui est « dedans », dans le cœur, l'intention ou le sentiment qui s'exprime par la parole ou les actes. Explorons les nouvelles dimensions qui viennent de s'ouvrir : c'est un travail préparatoire indispensable avant de pouvoir aborder l'unique occurrence homérique de φύσις.

b) De l'apparence à la puissance d'agir : variations sur la surface et la profondeur

L'aspect physique constitue seulement l'un des pôles par lesquels on connaît les hommes. Ce sont deux passages impliquant Ulysse qui le font paraître de la manière la plus claire. Revenons à cette scène cardinale pour notre propos : Priam se trouve sur les remparts de Troie avec Hélène, et il lui demande de l'aider à reconnaître les héros Achéens qui apparaissent au milieu de la mêlée. Une fois Ulysse et Ménélas reconnus, Priam se rappelle l'effet que lui a fait Ulysse, accompagnant Ménélas en Ambassade auprès des Troyens. Le roi se souvient de son expérience et la formule en l'articulant selon deux pôles :

ἀμφοτέρων δὲ φύην ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά⁸⁶

Des deux je connus alors la stature et les pensées serrées

Les μήδεα, ce sont les plans que l'on trame, les projets que l'on ourdit – un autre niveau qui relève du νόος ou consiste dans le νόος lui-même, comme capacité d'anticiper, de se projeter dans l'élaboration d'une stratégie⁸⁷. Ulysse et Ménélas ne cessent d'en échafauder, en nombre serré, et ils ont ainsi souvent un temps d'avance. Priam présente ainsi une connaissance de ces deux hommes

⁸⁶ *Il.* III 208.

⁸⁷ Dans certains passages, par exemple *Il.* IX 104-105, le terme νόος semble pouvoir même désigner le plan lui-même, ainsi que le soutient J. Böhme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, *op. cit.*, p. 53 et suivantes. Voyez la discussion de cette position par von Fritz, qui souhaite atténuer l'impression que dans ce cas le terme νόος ne se réfère même plus à une fonction psychique mais à son simple produit, et soutient que même dans le passage du chant IX que nous venons d'évoquer, le terme désigne davantage le plan en cours d'élaboration que le plan achevé, voir K. von Fritz, « ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems », *op. cit.*, p. 83. Cela permet à von Fritz de se rallier à l'objection faite par B. Snell à Böhme dans son compte rendu du livre de ce dernier, objection selon laquelle le terme désigne la fonction (mais pas l'organe) à deux niveaux : celui de sa continuité et celui de ses états à différents moments donnés d'activité, voir B. Snell, « Compte rendu de : Joachim Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* », *Gnomon*, VII, n° 2, 1931, p. 74-86, p. 77. Voyez aussi l'idée plus récemment défendue par S. Menn que le terme peut aussi désigner la disposition, la vertu, S. Menn, *Plato on God as Nous*, Carbondale, Southern Illinois University, 1995. Cette proposition nous semble acceptable si on comprend bien la disposition comme une capacité propre d'action ; nos analyses pour l'instant n'exigent qu'une chose : que le νόος soit la source d'effets que l'apparence ne permet pas d'anticiper.

qui comprend deux éléments, dont on peut se demander s'ils forment les éléments d'une série homogène⁸⁸ ou s'ils appartiennent à des plans hétérogènes qui étagent, plutôt qu'ils scindent, les niveaux possibles d'une connaissance des choses – sans impliquer non plus que ces couches au sein de la découverte que l'on fait des choses et des êtres soient l'indication d'une hétérogénéité ontologique fondamentale : le schème de la surface et de la profondeur auquel nous avons fait appel permet précisément de penser l'étagement de l'expérience sans instaurer de rupture dans la nature même des choses dont on fait l'expérience, entre par exemple l'eau qui se trouve à la surface et celle qui se trouve en profondeur. Nous argumenterons donc en faveur de cette deuxième option, sur la base des passages que le poème orchestre entre ces pôles et, mieux encore, par l'exemple de leurs variations indépendantes.

Le passage qui suit immédiatement introduit avec habileté le passage du premier élément au second, au fil d'une comparaison entre les qualités des deux guerriers. Nous avons déjà décrit leur φωνή, leur stature et leur carrure respectives. Une fois ces caractéristiques décrites, Priam se tourne vers la façon dont chacun parle. Or la parole semble ouvrir une nouvelle dimension, qui parvient même à faire passer au second plan la manifestation première des qualités des deux héros. Notons la place déterminante que vont occuper les mots – et ce, nous le verrons, à l'égal des actes⁸⁹ – comme moyen d'accès à cette nouvelle dimension, capable de couvrir la précédente.

Ménélas parle avec aisance, homme de peu de mots, mais qui sonnent bien. Ulysse lui, lorsqu'il se lève pour parler a d'abord l'air d'un idiot : il se tient là, les yeux vers le sol, le sceptre immobile – il a l'air de quelqu'un qui a perdu l'esprit (ἄφρονα, 220). Pourtant, dès que sa voix sort de sa poitrine, « avec des mots tombant pareils aux flocons de neige en hiver »⁹⁰, alors, aucun mortel ne peut rivaliser, et, dès lors, avoue Priam, « nous songions moins désormais à admirer sa beauté »⁹¹. Quelque chose de nouveau vient de surgir, qui parvient même à faire oublier le premier temps de l'expérience, celle de la beauté d'Ulysse. Le passage a été progressif, de la fascination pour l'apparence immédiate au basculement dans la dimension où nous projette le discours : d'abord la substitution d'une apparence négative à une apparence flatteuse, Ulysse n'est plus le bel homme, plus grand que Ménélas lorsqu'il est assis – il s'est relevé, il nous rappelle qu'il est plus petit, et, avant de commencer à parler, il ne ressemble plus à rien, au point d'avoir l'air d'un simple d'esprit

⁸⁸ Pour un exemple d'une lecture qui conserve l'homogénéité de ces plans comme autant de « proto-objets » voir R. A. Prier, *Thauma idesthai*, *op. cit.*, p. 105.

⁸⁹ Nous allons revenir sur cet égal prestige de la parole et de l'acte. Sur l'importance cruciale de reconnaître, chez Homère, que les mots sont des actes – l'action même dont se nourrit le poème, voyez N. Austin, *Archery at the dark of the moon*, *op. cit.*, p. 180 : « In the *Odyssey* as a whole, but particularly in the court scenes, conversation is the action ».

⁹⁰ « καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν εἰκότα χειμερήσιον », 222. C'est l'élégante traduction de Paul Mazon.

⁹¹ « οὐ τότε γ' ὦδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἶδος ἰδόντες », 224. C'est là encore la traduction de Paul Mazon.

qui ne trouve pas ses mots. Cette apparence d'idiotie a précisément pour fonction d'être démentie par les verbes qui suivent, et ce démenti inscrit comme un doute au sujet de l'apparence : il y a des apparences trompeuses. En passant à la parole, on ne quitte pas immédiatement le terrain sensible, car c'est d'abord la matière même de la parole d'Ulysse qui semble fascinante : ces mots tombent comme des flocons de neige en hiver, peut-être ont-ils cette douceur et, peut-être aussi – mais nous quittons alors peut-être déjà le sensible par la grâce de l'analogie – ont-ils cette capacité de couvrir toutes les matières qu'ils abordent sans effort apparent.

Ce qui s'offre à la vue, la silhouette, la carrure, la stature, tout cela peut constituer un point d'appui pour basculer dans une autre dimension. Pour l'instant, c'est simplement une dimension sensible qui s'est substituée à une autre, ce qui s'entend à ce qui se voit. Nous voyons déjà cependant, avec l'exemple d'Ulysse qui paraît un temps, en raison de son apparence, avoir perdu l'esprit, que la surface peut être créatrice d'attentes eu égard à la qualité de ce que l'on ne voit ni n'entend immédiatement – l'esprit lui-même, qui ne se manifeste peut-être pas autrement que par des mots et des actes, mais sur lequel, c'est ce qui nous importe pour l'instant, peuvent porter des attentes nourries à partir de ce qui se voit immédiatement : le simple fait que ces attentes puissent être déçues instaure un palier dans la connaissance que l'on peut avoir des hommes. Nous allons voir paraître cette nouvelle dimension en reconnaissant toutes les façons dont cette attente, créée par les signes de surface, peut être confirmée ou déçue. Les poèmes homériques nous font en effet explorer tous les cas de figure et ce sont ces variations qui nous fourniront la clef des distinctions qui s'imposent entre les niveaux de réalité constitutifs de la connaissance des individus.

Retrouvant son père, sans avoir encore révélé son identité, Ulysse commence par complimenter celui-ci sur ses travaux, sur ses œuvres (ἔργα) : un verger magnifique, dont on admire la vigne et les arbres en tous genres, figuiers, poiriers, oliviers et qui témoigne d'un grand soin mis à le cultiver. Au soin porté au jardin s'oppose pourtant celui que son père a négligé de placer dans son vêtement. Le corps lui-même est néanmoins resté digne d'éloge :

οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράσθαι

εἶδος καὶ μέγεθος⁹²

à te regarder rien de servile ne transparait,

ni dans la beauté, ni dans la taille.

On a là l'idée que la surface pourrait se prêter à une lecture de dispositions d'un autre ordre, en l'occurrence de dispositions morales. Pour l'instant seuls deux types d'objets sont venus préciser ce

⁹² *Od.* XXIV 252-3.

qu'il pourrait y avoir « sous » l'apparence et que l'on puisse y chercher à lire : les plans que l'on trame (μήδεα) et l'esprit (φρήν) qui semble un instant manquer à Ulysse. Il faudrait préciser la place à donner aux travaux (ἔργα) dont le résultat se lit dans le jardin soigné par Laërte et qui contrastent avec son apparence. Or c'est un des points essentiels pour voir apparaître le schéma dynamique que nous voulons dégager, que de situer ces ἔργα. Continuons à explorer la façon dont l'apparence semble s'ouvrir sur une autre dimension. Une occurrence de l'expression signifiant le fait d'être « premier par la beauté », dans la tirade hostile d'Hector à l'encontre de son frère Alexandre, qui veut se cacher dans les rangs dès qu'il voit Ménélas marcher sur lui, permet de voir s'ouvrir l'espace d'une opposition entre l'εἶδος et un autre pôle. Hector se moque de la beauté de son frère, qui est certes le plus beau, « εἶδος ἄριστε » (*Il.* III 39), et un beau coureur de jupons⁹³. Or, précise-t-il un peu plus loin, les Achéens doivent bien se réjouir...

φάντες ἀριστῆα πρόμον ἔμμεναι, οὐνεκα καλὸν / εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη
φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή⁹⁴.

...supposant que l'homme qui marche au devant doit être valeureux, puisqu'il est beau, alors qu'en fait il n'a ni force ni vaillance en lui.

Le φρήν – le cœur ou l'esprit – , est ici ce lieu dans lequel Pâris devrait trouver les ressources qui lui donnent de la force et du courage, lieu clairement opposé à l'apparence qui, quant à elle, ne servira pas à Pâris : Hector conclut cruellement que la cithare et les dons que Pâris a reçus d'Aphrodite ne le protégeront pas, lorsqu'il roulera dans la poussière⁹⁵. Or ces dons sont précisés : « la chevelure, la beauté (ἢ τε κόμη τό τε εἶδος, III 55) ». βίη, ἀλκή : il s'agit typiquement de deux des termes en lesquels Homère dissémine l'idée de force, à chaque fois caractérisée d'une manière spécifique, l'un plus générique (βίη), l'autre plus spécifique (ἀλκή), force qui se manifeste dans la capacité défensive à repousser l'ennemi⁹⁶. Or on a vu dans cette spécification le signe d'une diversité interdisant à aucun de ces termes d'approcher l'abstraction de la δύναμις, plus tardive⁹⁷. Et pourtant, chez Homère, le terme δύναμις, à travers ses 9 occurrences, dit, à travers la force physique, quelque chose où s'entend déjà l'évocation de la capacité : la limite de la force, la force tant qu'il y en a, tant qu'il en reste, la force que l'on a ou que l'on n'a pas d'atteindre tel objectif ou de réaliser tel exploit⁹⁸.

⁹³ Hector s'adresse de nouveau à son frère avec ces mots peu amènes : « Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτὰ », XIII 769. Paul Mazon a une traduction fleurie : « Pâris de malheur ! Ah le bellâtre, coureur de femmes et suborneur ! ».

⁹⁴ *Il.* III 44-45.

⁹⁵ Au contraire, Prier ne lit ici qu'une valeur négative attribuée à l'εἶδος, et non, comme nous le faisons, la déception des attentes qu'elle portent quant à un autre plan de réalité, voir R. A. Prier, *Thauma idesthai*, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁶ Sur la diversité des termes pour dire la force, voir B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁸ J. Souilhé, *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, F. Alcan, 1919, p. 1-4. Le terme

Plus encore, ce que nous voudrions suggérer, c'est que tous les termes que nous sommes en train de voir apparaître dans un contraste avec les qualités immédiatement visibles, quelle que soit leur diversité, constituent tous une dimension de capacité, qui apparaît à la faveur de ce délai : ce qu'Alexandre n'a pas dans son φρήν, c'est la ressource pour produire *ensuite* les actes que sa belle apparence laisse de *prime abord* espérer de lui. En un sens, ce qui contredit ici l'apparence, n'est pas fondamentalement hétérogène à ce plan : ce que la beauté d'Alexandre laisse espérer, ce sont des actes qui seront tout aussi manifestes et visibles que sa beauté, des paroles qui seraient tout aussi audibles que son doux chant. L'homogénéité ontologique entre ce qui se voit immédiatement et ce que l'on aimerait qui puisse se voir ensuite, fait du second plan, que l'on invoque ici sous l'apparence, une simple réserve de manifestations simplement moins immédiates que la belle apparence d'Alexandre : ce qu'il y a « dedans » se révélera tout de même aux yeux de tous, à l'épreuve des faits. Ce faisant elle constitue le plan de ce qui ne se donne pas immédiatement, non pas comme celui d'un intellect insondable, mais comme celui de la capacité d'action. Cet apparaître retardé, c'est la figure originelle de la puissance.

La distinction des deux plans paraît tout particulièrement dans ces cas où une déduction, de la qualité de ce que l'on voit à celle de ce que l'on ne voit pas tout de suite, est déçue. Ainsi encore Ulysse, sous les traits d'un vieux mendiant, s'adresse-t-il à Antinoos, le plus insolent des prétendants :

ὃ πόποι, οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἶδει καὶ φρένες ἦσαν.⁹⁹

Ô malheur ! Je m'aperçois que ton cœur n'est pas à l'image de ta beauté.

On peut suivre la pente négative qui contraste la beauté de l'apparence à la médiocrité des dispositions (on pourrait nommer cette pente d'après le modèle « Pâris ») : ainsi Héra, sous les traits de Stentor, admoneste les Argiens qui méritent de vils reproches malgré leur magnifique apparence (« κάκ' ἐλέγχεα εἶδος ἀγητοί », *Il.* V 787) ; elle inspire encore les mêmes mots à Agamemnon en VII 228 ; Hector lui-même sera insulté comme il a insulté son frère, par Glaucos :

Ἕκτορ εἶδος ἄριστε μάχης ἄρα πολλὸν ἐδέυεο¹⁰⁰

Hector, tu es le meilleur en ce qui concerne la beauté, mais je m'aperçois qu'au combat, tu es loin derrière.

C'est à chaque fois une incapacité qui se révèle dans un deuxième temps¹⁰¹ et vient créer un

apparaît notamment dans l'expression εἴ μοι δ. παρείη, « si j'en avais la force », voyez *Od.* II 62.

⁹⁹ *Od.* XVII 454.

¹⁰⁰ *Il.* XVII 142.

¹⁰¹ Je suis reconnaissant à Christine Hunzinger de m'avoir fait remarquer que dans les deux vers que nous venons de citer la particule ἄρα est suivie d'un imparfait qui prend la valeur d'un « imparfait de découverte » (« je m'aperçois maintenant que tu n'étais que... »), voir J. D. Denniston, *The Greek particles*, Oxford, Royaume-Uni, The Clarendon

contraste avec la belle apparence, qui après-coup se révèle trompeuse, dans la mesure où elle laissait espérer au contraire la vaillance au combat ou l'excellence morale en général. Disposition du caractère, capacité à se battre (mêlant probablement habileté et bravoure) : ce qui est susceptible de varier indépendamment de la surface et ne se révèle que dans un second temps n'est pas une profondeur mystérieuse, mais une disposition à agir.

Un passage de *l'Odyssee* permet d'envisager à la fois le parallélisme et le déséquilibre entre la qualité de la surface et celle des dispositions qu'elle dissimule. Ainsi, Ulysse s'interroge devant Eumée à propos de son propre chien, qu'il doit avoir reconnu, puisqu'il cherche à se souvenir, à l'imparfait¹⁰², si les performances de ce chien étaient à la hauteur de son apparence, restée flatteuse :

καλὸς μὲν δέμας ἐστίν, ἀτὰρ τόδε γ' οὐ σάφα οἶδα,

ἢ δὴ καὶ ταχὺς ἔσκε θέειν ἐπὶ εἶδει τῶδε¹⁰³.

Il a belle allure, mais je ne sais pas très bien

si sa vitesse à la course était à la mesure de sa beauté.

Cette variation, qui renvoie dans le passé ce qui le plus souvent se révèle après la contemplation de l'apparence, préserve la distinction temporelle des deux plans, qui permet de distinguer l'apparence et la capacité. Ulysse envisage deux possibilités en une seule, le fait que les capacités aient été à la hauteur de l'apparence, ou non. La dissimilarité entre les deux pôles est quant à elle caractéristique d'Arnée, le mendiant avec lequel doit se battre Ulysse, lui-même ayant pris l'apparence d'un mendiant :

...οὐδέ οἱ ἦν ἴς

οὐδὲ βίη, εἶδος δὲ μάλα μέγας ἦν ὀράσθαι.¹⁰⁴

...il n'avait ni force

ni vigueur, mais il était beau à voir et d'une grande taille.

C'est le même contraste que révèle au contraire l'attente positivement déçue – quand la capacité surprend, lorsque l'apparence laissait peu d'espoir. C'est momentanément celui de l'orateur Ulysse, qui donne d'abord l'apparence (trompeuse) d'un idiot, avant d'emporter l'assemblée par la grâce de son verbe. C'est encore la façon dont Dolon est présenté au chant X de *l'Iliade* comme présentant un aspect déplorable – mais avec des pieds rapides : « εἶδος μὲν ἔην κακός, ἀλλὰ

press, 1934, p. 36-37) et qu'ainsi elle exprime bien cette dimension de l'après-coup et de la découverte retardée, par laquelle une temporalité dédoublée s'inscrit dans l'appréhension des qualités.

¹⁰² Je suis ici encore reconnaissant à Christine Hunzinger de m'avoir fait remarquer qu'il y a ici une inversion de la double temporalité inhérente à l'appréciation des qualités de l'être : le deuxième moment, celui où la capacité devient visible, est évoqué à l'imparfait, devant le spectacle de l'apparence évoquée au présent.

¹⁰³ *Od.* XVII 307-308.

¹⁰⁴ *Od.* XVIII 3-4.

ποδώκης »¹⁰⁵. Il ne ressemble à rien, mais s'il se met à courir, on a du mal à le suivre. C'est toujours une déduction de l'immédiateté visible aux autres qualités qui est déjouée : vous vous attendiez à ce qu'il soit aussi mauvais que ce qu'il en a l'air, mais non, tout au moins en ce qui concerne sa capacité à la course. Dolon offre en réalité deux figures dans la combinatoire que nous poursuivons : s'il est momentanément meilleur qu'il ne semble, lorsque sont mentionnés ses talents à la course, il est en réalité, au vu de ses dispositions morales, aussi laid qu'il en a l'air. L'épisode qui le concerne (Il. X 313-464) manifeste à la fois sa vantardise (lorsqu'il prétend avoir droit au char d'Achille comme récompense) et sa lâcheté, une fois pris par Ulysse et Diomède, qui l'ont chassé comme une proie¹⁰⁶.

Il nous reste une possibilité à explorer, celle de la supériorité intégrale, où les dispositions non immédiatement apparentes s'avèrent aussi flatteuses que les premières apparences.

Αἶας, ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ' ἔργα τέτυκτο
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα.¹⁰⁷

Ajax, qui, en termes de beauté et d'exploits, n'était,
parmi les Danaéens, inférieur qu'au Péléide sans reproche.

Le contraste entre l'apparence et les actes paraît ici, aussi bien que celui qui s'établit entre l'apparence et les dispositions à agir : c'est la dimension de l'action en général, comme disposition enfouie dans le cœur ou l'esprit, ou comme acte réalisé, extériorisé, que l'on doit opposer à ce qui se voit immédiatement. Il suffit que l'acte soit une manifestation différée par rapport à ce qui se voit immédiatement, pour ouvrir cette autre dimension. Les dispositions à agir peuvent être morales, pratiques, intellectuelles. Les instruments aussi peuvent être le signe de l'acte ou de la capacité à les utiliser. Ainsi le Scamandre promet que rien ne servira à Achille contre la force de son flot : ni sa force, ni sa beauté, ni ses magnifiques armes¹⁰⁸ : la beauté et la force rendent justice aux deux faces de l'excellence d'Achille, et les armes sont comme une synthèse, à la fois visibles au repos et portant la promesse d'actes à venir. Pour la disposition intellectuelle ou morale, un exemple est fourni par Priam complimentant Hermès, qui a pris les traits d'un jeune prince. Le vieux roi suggère qu'un dieu doit chercher à le protéger et mettre sur sa route un tel voyageur : « une taille comme la tienne, une

¹⁰⁵ Il. X 316.

¹⁰⁶ Sur cette dimension de la chasse à l'homme à la peau de loup, voyez L. Gernet, « Dolon le Loup », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, n° 4, 1936, p. 189-208.

¹⁰⁷ Od. XVII 279-280. Nous traduisons. L'expression est reprise lorsque l'ombre d'Ajax se présente devant Ulysse. Une première fois Ulysse ne mentionne que la beauté : « ὃς ἄριστος ἔην εἶδος τε δέμας τε / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα », XI 469-470 (expression reprise à l'identique au livre XXIV, vers 17-18), avant que ne soit reprise l'expression de l'*Iliade* : « Αἶανθ', ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ' ἔργα τέτυκτο / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα », XI 549- 550.

¹⁰⁸ φημὶ γὰρ οὔτε βίην χραισησέμεν οὔτε τι εἶδος/ οὔτε τὰ τεύχεα καλά. Il. XXI 316.

admirable beauté et si sage (οἶος δὴ σὺ δέμας καὶ εἶδος ἀγητός,/ πέπνυσαί τε νόω) »¹⁰⁹. Hélène, revenue à Sparte, blâme, devant son mari, la folie qu'Aphrodite avait mise dans son cœur, lui faisant quitter sa fille, ses devoirs d'épouse, et un mari « qui ne le cède en rien à personne, ni par l'esprit ni par la beauté (οὐ τευ δευόμενον, οὐτ' ἄρ φρένας οὔτε τι εἶδος) »¹¹⁰. C'est Arêêtê, la reine, femme d'Alkinoos, qui s'extasie devant Ulysse, qui vient de terminer un récit par lequel elle a appris à connaître ce qu'il y a « en lui » :

Φαίηκες, πῶς ὕμμιν ἀνὴρ ὅδε φαίνεται εἶναι
 εἶδός τε μέγεθός τε ἰδὲ φρένας ἔνδον ἔϊσας ;¹¹¹
 Phéaciens, comment cet homme vous apparaît-il,
 sous l'espèce de la beauté, de la stature, aussi bien que pour l'esprit droit qui
 est en lui ?

Ulysse vient juste de cesser de parler : ses mots qui tombent comme des flocons de neige ont révélé son esprit, et l'assistance peut ajouter à la beauté de ce qu'elle voit la beauté de ce qui ne se voit pas. Cette double excellence est celle que l'on peut espérer retrouver dans le fils : Eumée dit ainsi espérer retrouver le père dans le fils, avec « ses traits et son admirable beauté (δέμας καὶ εἶδος ἀγητόν) », mais se demande pourtant si c'est un homme ou un dieu qui a affolé « l'esprit droit qui est en lui (φρένας ἔνδον ἔϊσας) »¹¹². Cette perfection, Télémaque ne devrait pas la tenir seulement de son père, puisqu'elle est aussi celle de Pénélope, si l'on en croit l'éloge qu'en fait l'un des prétendants, Eurymaque :

...περίεσσι γυναικῶν
 εἶδός τε μέγεθός τε ἰδὲ φρένας ἔνδον ἔϊσας.¹¹³
 Tu surpasses toutes les femmes
 en beauté, en stature et par l'esprit égal qui est en toi.

Pénélope répond à cet éloge par une énumération aussi complète des dispositions physiques et mentales qui, en elle, ont été altérées par le départ de son mari :

Εὐρύμαχ', ἧ τοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδός τε δέμας τε
 ὤλεσαν ἀθάνατοι, ὅτε Ἴλιον εἰσανέβαινον Ἀργεῖοι, μετὰ τοῖσι δ' ἐμὸς πόσις
 ἦεν Ὀδυσσεύς.¹¹⁴

Eurymaque, ce mien courage, la beauté, les traits

¹⁰⁹ *Od.* XXIV 376-377.

¹¹⁰ *Od.* IV 264.

¹¹¹ *Od.* XI 336-337.

¹¹² *Od.* XIV 177-178.

¹¹³ *Od.* XVIII 248-249.

¹¹⁴ *Od.* XVIII 251-253.

les immortels les ont détruits, lorsque les Argiens partirent vers Ilion,
et qu'avec eux mon mari, Ulysse, s'en est allé.

C'est une phrase qu'elle répétera encore face aux flatteries d'Ulysse, encore non reconnu sous les traits du mendiant¹¹⁵. L'esprit, le cœur : il s'agit à chaque fois d'une certaine capacité – à être vigoureux, courageux, à être droit, équilibré, d'un tempérament égal. Ces qualités de l'esprit ou du cœur se manifestent tout particulièrement dans les actes que sont les paroles, comme le montre encore le système de variations exposé par Ulysse chez les Phéaciens. L'ensemble du système de variations que nous avons parcourues est en effet résumé par Ulysse dans la scène où les railleries des jeunes Phéaciens l'amènent à entrer en lice au cours des jeux donnés en son honneur. C'est Euryale, qui vient de dire à Ulysse qu'il a plutôt dû commander à des marins de commerce, qui en prend pour son grade :

ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες· ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας.
οὔτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν
ἀνδράσιν, οὔτε φυῆν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητῶν.¹¹⁶

Etranger, tu ne parles pas comme il faut, mais comme un homme insolent.

Ainsi les dieux ne donnent pas tous les charmes

à chacun des hommes : la beauté, l'esprit, l'art de parler.

Sur trois pieds : Ulysse nous donne un système complet, la grâce du corps, la grâce de l'esprit et la grâce des mots qui révèlent ce dernier – soit le visible, l'invisible réserve et l'audible qui exprime cet invisible. Plusieurs combinaisons sont alors possibles, qu'Ulysse prend plaisir à énumérer avec application. Les dieux ont pu donner l'art de parler sans la beauté :

ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεσι στέφει· οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν, ὁ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύει,
αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν,
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστν θεὸν ὧς εἰσορόωσιν.¹¹⁷

L'un est un homme à l'apparence plus médiocre,

mais le dieu couronne ses mots de beauté, et dès lors

tous le regardent et se pâment, il s'adresse à la foule avec assurance,

avec une douce réserve, il brille au milieu des assemblées

¹¹⁵ Voir *Od.* XIX 124-126.

¹¹⁶ *Od.* VIII 166-168.

¹¹⁷ *Od.* VIII 169-173.

et lorsqu'il se promène en ville, ils l'admirent comme s'il était un dieu.

Cette belle description de la capacité oratoire, si on la considère indépendamment de l'apparence médiocre à laquelle elle est ici associée, pourrait être l'élément d'un autoportrait : nous trouvons peut-être là les mots pour décrire les qualités d'un art de parler que l'on a, dans *Illiade*, comparé à la chute des flocons de neige. Nous notons aussi que la parole, qui s'entend mais ne se voit pas, reste une manière d'attirer néanmoins les regards sur soi – tout ramène tout de même au visible. La profondeur s'atteste toujours dans ses effets offerts à tous, elle est une capacité de modifier les apparences, de le faire encore et à nouveau.

La combinatoire amène à envisager le cas inverse, où la beauté n'est pas accompagnée de la grâce du discours. On anticipe déjà qu'il va s'agir du cas d'Euryale, si l'on se souvient qu'il a été présenté comme le plus beau des Phéaciens après Laodamas¹¹⁸ et que l'on ajoute à cela la réflexion qu'Ulysse vient de faire sur sa façon de parler.

ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν,
ἀλλ' οὐ οἱ χάρις ἀμφὶ περιστέφεται ἐπέεσσιν,
ὡς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως
οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι.¹¹⁹

L'autre, au contraire, de son côté, a une apparence qui ressemble à celle des immortels, mais la grâce n'est pas tressée en couronne autour de ses mots. C'est ainsi que sur toi brille une beauté singulière, telle qu'un dieu ne l'aurait pas mieux ouvragée, mais par l'esprit, tu es vide.

Le schéma est donc toujours le même : il oppose l'immédiatement visible, l'évidence première du corps, de sa taille et de sa beauté, à l'invisible d'où d'autres manifestations surgiront sur ce même corps, l'esprit, et place entre les deux le niveau de la manifestation : les actes et les discours. Ce qui se réserve n'est que la ressource pour d'autres manifestations, mots et actes. Ces trois catégories constituent les trois moments de la connaissance complète des personnes. Ainsi encore, lorsque Pénélope invoque les filles de Pandareus dans sa prière, au chant XX, elle explicite d'où viennent les différents charmes dont elles disposent :

Ἦρη δ' αὐτῆσιν περὶ πασέων δῶκε γυναικῶν
εἶδος καὶ πινυτήν, μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἀγνή,
ἔργα δ' Ἀθηναίη δέδαε κλυτὰ ἐργάζεσθαι.¹²⁰

¹¹⁸ *Od.* VIII 116-117 : « ἄριστος ἦν εἶδός τε δέμας τε / πάντων Φαιήκων μετ' ἀμύμονα Λαοδάμαντα ».

¹¹⁹ *Od.* VIII 174-177.

¹²⁰ *Od.* XX 70-72.

Héra vous a donné, plus qu'à toutes les autres femmes, la beauté et la prudence, la sainte Artémis la stature, Athéna la glorieuse vous a donné l'adresse à l'ouvrage.

Qualités du corps, qualités de la pensée, médiation entre les unes et les autres dans l'adresse par laquelle les gestes traduisent les dispositions de l'esprit : l'ensemble de ces qualités décrivent les deux faces des choses, leur apparence et leurs dispositions inapparentes, avec la médiation de leurs actes, traduction visible de ces invisibles puissances. Par la médiation de l'acte et du discours, le niveau de l'invisible est posé comme celui de la puissance, de la source de ce qui s'y exprime.

Voilà donc un premier résultat : les poèmes homériques manifestent le subtil feuilletage de la connaissance que nous pouvons prendre des individus, dont la différence est marquée par l'existence de variations indépendantes entre les niveaux. L'apparence la plus immédiate se scinde en couches douées d'une plus ou moins grande singularité (particularité de la taille, μέγεθος, de la beauté, εἶδος ; évocation corporelle plus générale par la φύη et le δέμας), qui permettent de démultiplier la façon dont on mesure les individus les uns par rapports aux autres. L'ensemble de ces premières couches constitue par ailleurs un premier plan qui peut être éclipsé par celui de dispositions à courir, à se battre, à parler, qui ne s'éprouvent pas d'une manière aussi immédiate, en tous cas de manière suffisamment différée pour qu'on ait le temps de spéculer sur la question de savoir si ce que les apparences promettent sera confirmé ou déçu. Ce qui est sous l'apparence est une capacité qui pourra aussi s'attester dans les apparences : la dimension de l'intériorité apparaît alors, celle de l'esprit, du cœur, comme un aspect de cette capacité plus générale à produire des manifestations susceptibles d'être en accord, ou de ne pas l'être, avec les apparences immédiates. L'esprit ne semble ainsi qu'une profondeur du corps parmi d'autres : comme la capacité à courir, la disposition à bien parler paraît comme une simple réserve d'actes et de mots à venir, dont l'anticipation à partir de ce qui se voit en surface n'est pas assurée. En gardant ces résultats en tête, on peut se tourner vers l'unique occurrence homérique du terme φύσις. Nous allons voir que ce mot dit l'ambition de rassembler ces deux faces, pour avoir une connaissance complète des choses.

c) La φύσις entre apparence et puissance d'Homère à Eschyle

Le jeu de l'apparence et de la réserve d'actes et de mots à venir où nous avons situé l'usage du terme φύη est notre meilleure ressource pour parvenir à trouver un chemin hors des inextricables

débats qui ont entouré la signification du terme φύσις à l'époque archaïque. Une série d'occurrences permettent en effet de reconnaître que φύσις est susceptible de s'insérer dans le même dispositif de variation que φύη. L'expérience de variation indépendante – ainsi pour le corps des compagnons d'Ulysse se métamorphosant tandis que l'objet de leur pensée demeure – est tout à fait nette, et une fable d'Ésope nous permet justement d'y voir apparaître aussi la φύσις dans l'un de ces pôles. Ni l'originalité d'une fable d'Ésope, ni celle de son vocabulaire, ne sont garanties : nous ne pouvons affirmer assurément avoir affaire à une histoire ou à des termes du VI^e siècle. Il se peut aussi que le corps de la fable et sa morale paraissent hétérogènes dans l'usage qu'ils font de certains termes. Il reste que l'on peut examiner si le tour que l'on y trouve révèle des motifs qui pourraient témoigner de l'ancienneté de la fable ou du fait qu'elle témoigne d'une façon ancienne de voir les choses. Il s'agit donc de la fable connue sous le titre d' « Aphrodite et la belette »¹²¹. Une belette « amoureuse d'un beau garçon (ἐρασθεῖσα νεανίσκου εὐπρεποῦς) », s'en alla prier Aphrodite « de la transformer en femme (ὅπως αὐτήν μεταμορφώσῃ εἰς γυναῖκα) » : la déesse, émue par la passion du petit animal, « la changea en une jolie jeune femme (μετετύπωσεν αὐτήν εἰς κόρην εὐειδῆ) ». Le jeune homme, immédiatement séduit, l'épouse. Jusqu'ici il n'est question que d'apparences : le jeune homme est bien fait de sa personne (« εὐπρεπής »), la jeune femme accorte (« εὐειδής »). Cette harmonie des surfaces semble laisser la déesse sur sa faim, qui désire savoir « si en changeant de corps la belette a aussi changé de manières (εἰ μεταβαλοῦσα τὸ σῶμα ἢ γαλῆ καὶ τὸν τρόπον ἤλλαξε) ». Aphrodite nous propose une expérience de transformation comparable à celle qui affecte les compagnons d'Ulysse : vérifier si en changeant de forme, on peut garder la même chose en tête. La vérification est complète : la jeune mariée se jette sur la souris pour la dévorer. Alors la déesse, pour la punir, « la rétablit dans sa φύσις originelle (πάλιν αὐτήν εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν ἀποκατέστησεν) », ou bien, selon la deuxième version conservée « la rétablit dans sa propre φύσις (εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν ἀπεκατέστησεν) ». La tentation est grande de traduire φύσις par « nature ». Pourtant, le système de variation que nous avons exploré chez Homère, reconnaissable ici, nous conduit à une autre réponse : c'est son apparence propre, son ancienne apparence – cette chose qui a changé en surface tandis qu'elle conservait sa disposition à agir – que la déesse rend à la belette. Pourtant la morale qui est jointe à cette fable ne respecte pas tout à fait ce vocabulaire :

οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ φύσει πονηροί, κἄν φύσιν ἀλλάξωσι, τὸν γοῦν
τρόπον οὐ μεταβάλλονται.¹²²

¹²¹ Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopicarum*, Lipsiae, Allemagne, in aedibus B. G. Teubneri, 1959, Fab. 50 = Chambry 76.

¹²² *Ibid.* 12-13. La deuxième version est similaire : « ὁ μῦθος δηλοῖ, ὅτι οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ φύσει πονηροί, κἄν τὴν φύσιν ἀλλάξωσι, τὸν γοῦν τρόπον οὐκ ἀλλάσσουσιν ».

Il en va ainsi aussi des hommes qui sont mauvais par nature : même s'ils changent d'apparence, ils ne changent pas, du moins, leurs manières.

Soudainement ce que désigne ce que l'on est « par nature », c'est au contraire plus profond que ce qu'Aphrodite avait changé dans la belette : un caractère moral, une source de manières d'agir qui demeure, quand bien même on changerait les apparences. Nous ne trouvons pas d'occurrences de φύσις qui désigne ainsi, au datif, ce que l'on est « par nature » ou « par origine », avant le V^e siècle, chez Pindare (voir II § 4 b). On pourrait être tenté de penser que la deuxième occurrence de φύσις, dans la même phrase, a aussi ce sens. La morale deviendrait difficile à lire : ceux qui sont mauvais par nature, lorsqu'ils changent de nature, continuent à agir comme avant ? Il est plus cohérent de conserver à ce deuxième φύσις le sens qu'il a dans le corps de la fable, à savoir celui d'apparence physique. Entre le corps et la morale de la fable, entre le début de la morale et son milieu, nous voyons le terme φύσις passer d'un côté à l'autre des deux plans par lesquels on connaît les êtres, de la surface à la profondeur. On pourrait émettre l'hypothèse que le deuxième sens est plus tardif, tributaire d'une reformulation de ce qui s'est d'abord dit avec le premier sens.

Ce genre d'accident n'est pas isolé dans les fables telles qu'elles nous sont parvenues. Prenons une autre fable où φύσις est clairement du côté de l'apparence, comme le montre une autre expérience de transformation indépendante des deux faces d'un même être, dans la fable de la fourmi :

μύρμηξ ὁ νῦν τὸ πάλαι ἄνθρωπος ἦν, καὶ τῇ γεωργίᾳ προσέχων τοῖς ἰδίοις
πόνοις οὐκ ἤρκεϊτο, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀλλοτρίοις ἐποφθαλμιῶν διετέλει τοὺς
τῶν γειτόνων καρποὺς ὑφαιρούμενος. ὁ δὲ Ζεὺς ἀγανακτῆσας κατὰ τῆς
πλεονεξίας αὐτοῦ μετεμόρφωσεν αὐτὸν εἰς τοῦτο τὸ ζῷον, ὃ καλεῖται
μύρμηξ. ὁ δὲ καὶ τὴν μορφήν ἀλλάξας τὴν διάθεσιν οὐ μετεβάλετο. μέχρι
γὰρ νῦν κατὰ τὰς ἀρούρας περιῶν τοὺς <τῶν> ἀλώνων πυρούς τε καὶ
κριθὰς συλλέγει καὶ ἐαυτῷ ἀποθησαυρίζει.¹²³

La fourmi d'aujourd'hui était jadis un homme qui travaillait la terre ; il ne se satisfaisait pas de ses propres travaux, mais n'avait d'yeux que pour les biens d'autrui, et ne cessait de voler les récoltes de ses voisins. Furieux devant sa cupidité, Zeus le transforma en l'animal que nous appelons fourmi. Mais s'il a changé de forme, son caractère ne s'est pas modifié. Aujourd'hui encore il sillonne les champs pour glaner le blé et l'orge, et les

¹²³ Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopicarum, op. cit.*, 175, 1, 1-9 = Chambry 240.

accumule pour son propre compte.¹²⁴

La métamorphose est aussi punition, ici, comme la deuxième transformation de la belette. Mais, comme la première transformation de la belette, elle ne parvient pas à changer le comportement de l'homme : ayant changé de forme, l'homme-fourmi est resté mû par la même envie des biens d'autrui. La morale de la fable permet de revenir sur celle qui accompagne l'histoire de la belette, avec le même emploi de φύσις au datif :

ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι οἱ φύσει πονηροί, κἂν τὰ μάλιστα
κολάζωνται, τὸν τρόπον οὐ μετατίθενται.¹²⁵

La fable montre que ceux qui sont méchants par nature, même si on les châtie le plus, ne changent pas leurs manières.

La « nature » est ici du côté de ce qui ne change pas, elle est la source de ce comportement qui perdure sous le changement du corps, de la forme. Cela rend d'autant plus notable l'usage qui paraît encore dans la première partie de fable de la belette : celui qui place la φύσις du côté de ce qui change quand les dispositions et les mœurs ne changent pas, et en fait l'équivalent de la μορφή de la présente fable.

Cet usage d'une φύσις affectée à la surface et opposée à des dispositions plus profondes est encore celui que nous trouvons attesté dans nos plus anciennes sources après Homère, à savoir Eschyle et Pindare – nous laissons pour l'instant de côté, pour cette génération, Parménide. Commençons par les deux occurrences présentes chez Pindare. Mélissos n'a pas été doté de la même φύσις qu'Orion. Or une variation similaire à celle qui affecte Dolon nous renseigne précisément sur le sens du terme :

οὐ γὰρ φύσιν Ὀριῶ
-νεΐαν ἔλαχεν·
ἀλλ' ὄνοτος μὲν ιδέσθαι,
συμπεσεῖν δ' ἀκμῆ βαρύς¹²⁶.

Il ne lui a certes pas été donné d'avoir la carrure d'Orion : il n'est pas bien beau à voir, au combat pourtant il est pesant comme un homme en pleine force de l'âge.

Voilà un exemple de contraste comme nous en avons vu chez Homère : comme Dolon, Mélissos présente un aspect qui ne laisse rien présager de bon, mais une fois à l'ouvrage, il révèle

¹²⁴ Traduction A. Macé – O. Renaut, A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : Genèse et structure d'un système de classification*, Millon, Grenoble, 2012, Ésope B 5.

¹²⁵ Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopicarum, op. cit.*, v. 1, l. 10-11.

¹²⁶ Pindare, *Isthmiques et fragments*, éd. par A. Puech, Paris, France, Les Belles lettres, 1952, IV 49-51.

des qualités insoupçonnées. La φύσις, c'est ici, comme la φῦή homérique, ce qu'un être nous montre tout de suite, et dont on tire des conclusions quant à ses capacités d'action – déduction qui sera confirmée ou infirmée quand on le verra à l'œuvre. Pindare nous dit donc que Mélissos n'a pas la φῦή d'Orion – une physique qui en l'occurrence ne laisse pas espérer grand chose, à la différence d'Orion. Or la performance qu'il délivre pourtant nous permet de préciser les dispositions qu'au contraire la φῦή d'Orion, elle, laissent espérer : Mélissos s'avère dur sur l'homme lorsqu'il combat, pesant – c'est ainsi vers la carrure que l'on peut préciser ici le sens de la φῦή/φύσις . Pindare utilise du reste aussi φῦή dans le même sens (même si ce n'est pas l'unique sens qu'il donne à ce terme, nous allons y revenir), à propos de Strepstiade, pour affirmer que cette fois-ci, la valeur de celui-ci est bien à la hauteur des attentes suscitées par son physique.

... σθένει τ'

ἔκπαγλος ἰδεῖν τε μορ-

φάεις, ἄγει τ' ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον φῦας.¹²⁷

Il a une force terrible, il est beau à voir et sa valeur n'est pas plus honteuse que son apparence.

Aussi, lorsque Pindare évoque encore la φύσις en couple avec un autre terme avec lequel nous avons vu φῦή être opposé dans les jeux homériques entre apparence et intériorité, il est difficile de ne pas lui accorder le même sens. Il nous semble bien que, dans le même esprit, c'est en effet le même contraste qui est recherché lorsque le poète signale que malgré tout ce qui sépare les hommes, qui ne sont rien, des dieux, qui résident sur l'immuable Ciel d'airain, en particulier en termes de puissance, il y a néanmoins quelque rapport, « soit dans la grandeur de la pensée soit dans l'apparence (ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν) »¹²⁸. Comme chez Homère, le portrait n'est complet qu'en tenant les deux faces, celle de la pensée et celle de ce qui se donne à voir¹²⁹.

Chez Eschyle, certaines des occurrences de φύσις renvoient aussi à l'apparence des choses¹³⁰, contrastée avec le même type de dispositions. Cela apparaît de manière éclatante lorsque le messager des *Perses* annonce à la reine Atossa le second désastre subi par l'armée de Xerxès, après la déroute de la flotte à Salamine, le massacre de l'élite des guerriers sur l'îlot de Psyttaleia¹³¹. Pour

¹²⁷ *Ibid.*, VII 22.

¹²⁸ Pindare, *Néméennes*, éd. par A. Puech, Paris, France, les Belles lettres, 2003, VI 4-5.

¹²⁹ Beardslee analyse ces deux passages (J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature, op. cit.*, p. 6-8). Bien qu'il annonce p. 6 que dans ces deux occurrences φύσις a à ses yeux le même sens que φῦή, il hésite finalement à l'affirmer pour le passage des *Néméennes*, ne parvenant pas à décider si φύσις ne pourrait pas aussi bien désigner l'esprit. Nous allons venir à la question des emplois où φύσις en vient en effet à dire aussi les qualités morales. Ce n'est pas le cas ici à nos yeux.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 8, pour le passage en revue des cinq occurrences chez Eschyle, toutes dans le sens de φῦή.

¹³¹ Sur la localisation de l'îlot et sur la nature de cet épisode guerrier, peut-être moins grandiose que ne le décrit

donner le plus d'éclat au portrait de ces hommes emportés dans la fleur de l'âge, le poète décline leurs qualités selon le même équilibre entre physique et mental que celui des portraits homériques :

{Αγ.} Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν,
ψυχὴν τ' ἄριστοι κεύθνεϊαν ἐκπρεπεῖς,
αὐτῶ τ' ἄνακτι πίστιν ἐν πρώτοις ἀεί,
τεθναῖσιν αἰσχροῶς δυσκλεεστάτῳ μύρῳ.¹³²

[Messenger] Tous ceux qui parmi les Perses avaient l'allure de la fleur de l'âge, les meilleurs par le courage, et les plus distingués du point de vue de la naissance, ceux qui étaient toujours parmi les premiers pour l'allégeance à notre seigneur lui-même, sont tous morts honteusement, de la mort la plus infamante.

On retrouve ici la nuance résultative qu'a parfois φύη : on saisit le corps dans son état d'épanouissement, d'accomplissement, au sommet de son développement. Il est alors la promesse d'actes et de performances qui seront à la hauteur de ce que le spectacle immédiat révèle¹³³. La simple possibilité que cette promesse puisse ne pas être tenue fait que l'on perçoit l'apparence en général par contraste avec les dispositions psychiques, morales, qui sont source des comportements qui mériteront les mêmes qualités ou les mêmes défauts, et dont la variation est indépendante, comme nous l'ont montré de nombreux exemples homériques. La qualité exceptionnelle des guerriers dont le sort funeste est ainsi évoqué se traduit par le fait que, comme dans le cas d'Ulysse et de Pénélope, l'éclat de l'allure va de pair avec la supériorité des dispositions à agir : le courage et la fidélité de ces hommes est à la mesure de leur plein épanouissement physique.

C'est cette même apparence qu'Oreste craint de voir mutilée par la peste et la lèpre que ne manquerait pas de lui attirer son refus d'accomplir l'oracle d'Apollon et de venger son père. Il révèle ainsi ce que la voix d'Apollon lui a fait craindre :

{Ορ.} [...] τὰ μὲν γὰρ ἐκ γῆς δυσφρόνων μηνίματα
βροτοῖς πιφάσκων εἶπε τάσδε νῶν νόσους,

Eschyle, voir P. W. Wallace, « Psytaleia and the Trophies of the Battle of Salamis », *American Journal of Archaeology*, vol. 73, n° 3, 1 juillet 1969, p. 293-303, qui compare notamment le témoignage d'Eschyle (*Perses* 447-471) au récit d'Hérodote (VIII 76).

¹³² *Perses*, 441-444, Eschyle, *Tragoediae*, éd. par G. Murray, Oxford, Oxford University Press, 1955.

¹³³ Patzer rapproche de cette occurrence, où il voit l'expression d'un « erblühter Leib », un vers de Sophocle où le terme a aussi la signification de « schöne », « kratvolle » Gestalt », à savoir *Electre* 686, voir H. Patzer, *Physis, op. cit.*, p. 45. Cette occurrence d'Electre semble expliciter les capacités que l'on peut lire dans l'apparence du corps : Oreste, aux jeux Delphiques, vient d'entrer en lice sous les regards admiratifs de tous et « accomplit une course à la hauteur de son apparence (δρόμου δ' ἰώσας τῇ φύσει τὰ τέρματα) » : là encore, la φύσις est ce que l'on voit d'abord, et qui est source d'attentes – la performance peut être à la hauteur des attentes ou ne pas l'être. En l'occurrence, elle l'est.

σαρκῶν ἐπαμβατῆρας ἀγρίαις γνάθοις,
λιγῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν·
λευκάς δὲ κόρσας τῆδ' ἐπαντέλλειν νόσῳ.¹³⁴

[Oreste] Rénélant en effet ces fureurs affligées de chagrin venues de la terre pour trouver les mortels, il a bien dit ces maladies qui nous guettent et qui assaillent les chairs de leurs mâchoires sauvages, la lèpre qui dévore l'apparence d'autrefois, les cheveux blancs qui paraissent par ce mal.

Là encore, ce n'est pas la constitution du corps dont Oreste peint la ruine¹³⁵ : c'est la défiguration qu'il met en scène, ces maladies qui marquent la peau, blanchissent les cheveux, et font perdre à un mortel l'apparence qui était la sienne, autrefois, comme la belette, aussi, avait une ancienne apparence, ἀρχαία φύσις, que la déesse lui rend finalement.

C'est enfin Danaos qui, constatant qu'en effet son apparence n'est pas la même que celle de Pelasgos, offre un précieux synonyme à la φύσις qu'il évoque :

{<Δα.>}[...] μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις.
Νεῖλος γὰρ οὐχ ὅμοιον Ἴνάχῳ γένος
τρέφει.¹³⁶

[Danaos] Mon allure ne va pas de pair avec votre apparence.
Car le Nil ne nourrit pas la même race que l'Inachos.

La φύσις est bien la forme, l'apparence extérieure, c'est-à-dire cette chose qui distingue l'Argien qui est resté en Grèce et le descendant égyptien de la vierge d'Argos pourchassée par la taon. Nous constatons que pour φνῆ et φύσις, au sens d'apparence physique, nous n'avons rencontré, jusqu'ici, que des occurrences qui concernent l'être humain, ou des animaux dans les fables. Il y a à cela une seule exception, qui se trouve d'ailleurs présenter un sens quelque peu différent.

Quelque chose de différent se présente en effet avec l'unique occurrence homérique de φύσις. Avant d'entrer chez Circé, Ulysse reçoit lui aussi une révélation, celle de la φύσις d'une plante, révélée, là encore, par un dieu, en l'occurrence Hermès.

¹³⁴ *Choéphores*, 278-282, Eschyle, *Tragoediae*, *op. cit.*.

¹³⁵ Nous suivons J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature*, *op. cit.*, p. 8, qui s'oppose aussi à une interprétation médicale en terme de constitution. On pourrait ajouter à cet effet l'usage que Platon fait de l'expression ἀρχαία φύσις pour désigner l'ancienne figure de Glaucos, le dieu marin, devenue difficile à voir (il s'agit d'une chose qui se donne à la vue) tant elle est recouverte de coquillages et d'algues : « ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὀρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ραιδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν » ; cette φύσις renvoie du reste aux anciennes parties du corps, « τὰ τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη », qui ont été mutilées. Voir *République* X 611 c 7 – d 6. Le passage de Platon est considéré comme évoquant un fragment d'Eschyle sur Glaucos, voir Eschyle, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, éd. par H. J. Mette, Berlin, Allemagne, Akademie-Verlag, 1959, Fragment 8.A.59b.

¹³⁶ Eschyle, *Suppliantes*, 496-498, Eschyle, *Tragoediae*, *op. cit.*

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεΐφόντης
ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.
ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.¹³⁷

Ayant ainsi parlé il me donna un remède,
qu'il arracha de la terre et dont il me montra la φύσις.
Elle était noire par la racine, la fleur en était blanche comme le lait :
« molu » l'appellent les dieux et elle est difficile à arracher
du moins pour les hommes mortels ; les dieux ont quant à eux tout pouvoir.

Le débat sur le sens de φύσις dans ce passage a été considérable et toutes les options semblent avoir été défendues. Une question déterminante est de savoir si les vers 304-306 explicitent ce qu'Hermès montre à Ulysse : « montrer la nature » de cette plante, ce serait justement désigner tout ce qui est énuméré dans les trois vers qui suivent, à savoir la couleur des fleurs et des racines, le nom divin et la difficulté à arracher. Ainsi Hermès apprendrait à Ulysse, par la révélation de toutes ces caractéristiques, à reconnaître la plante – par des traits qui la distinguent des autres¹³⁸. On pourrait d'ailleurs défendre que l'usage du terme est ici périphrastique et ne pas traduire le terme, en traduisant simplement : « il m'apprit à la reconnaître »¹³⁹. La façon dont Galien lit ces lignes confirme l'idée d'une explicitation du terme φύσις par les exemples immédiatement donnés : alors qu'il cherche justement à illustrer un des sens du terme au sein d'un développement sur le sens qu'il peut avoir dans l'expression Περὶ φύσεως, le médecin de Pergame, qui vient de citer les vers 302-303, qui s'achèvent donc sur l'idée qu'Hermès a montré la φύσις de cette plante à Ulysse, ajoute que le poète « dit immédiatement après (ἐφεξῆς φησι) »¹⁴⁰ que la plante a les racines noires et la fleur blanc de lait (il cite le vers 304). Il s'agit de trouver dans le vers suivant (plutôt que les deux suivants, nous allons y revenir) l'illustration qui permet d'établir le sens de φύσις dans le vers 303. S'il en est ainsi, il faut commencer par récuser toute interprétation de φύσις qui nous écarte de la liste des objets alors énumérés, et considérer au contraire que cette liste nous permet d'approcher l'ensemble type que recouvre le terme. On exclura donc pour commencer l'idée que φύσις désigne ici soit l'origine soit le processus de croissance qui a permis à la plante de se développer¹⁴¹,

¹³⁷ Homère, *Odyssée* X 302-306.

¹³⁸ C'est la proposition de J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature, op. cit.*, p. 6-7.

¹³⁹ C'est le choix de Paul Mazon.

¹⁴⁰ C. Galien, *Galeni in Hippocratis de Natura hominis*, Lipsiae, Allemagne, B. G. Teubner, 1914, XV 3, 14.

¹⁴¹ Pour une défense de ce point de vue, voir Naddaf qui donne au terme φύσις le sens de « l'ensemble du processus de « croissance » de cette plante, du début à la fin », G. Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques, op. cit.*,

puisqu'outre la difficulté à montrer un processus, cet élément est rigoureusement absent des éléments énumérés dans les trois vers.

Une position assez répandue, de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne, est celle qui fait de φύσις l'apparence physique : racine noire, fleur blanche – Ulysse, sous la houlette d'Hermès, apprend à reconnaître la plante à son apparence extérieure. C'est celle du scholiaste¹⁴², et celle de nombreux interprètes modernes. On rend ainsi compte de la polarisation de la forme entre racines et fleurs : d'une part la forme est précisément ce qui se diversifie en parties, membres, rameaux ; d'autre part, de la racine jusqu'à la fleur est résumé le processus d'un épanouissement dont la forme présente dit le résultat¹⁴³. Comme la φύη, la φύσις évoque le sens actif du verbe sous un aspect perfectif : elle dit la forme accomplie de la chose, le résultat dans lequel le processus s'est accompli¹⁴⁴, et a donc cessé d'être explicitement désigné comme tel¹⁴⁵. Cette interprétation est en parfait accord avec toutes les occurrences que nous venons de parcourir.

Pourtant, cette idée de forme extérieure ne suffit pas à désigner l'ensemble des éléments de notre liste : la difficulté à arracher et le nom divin ne sont pas des éléments de l'apparence extérieure de la chose. La difficulté à arracher cette plante ne se voit pas immédiatement : elle est comme la robustesse de Mélissos ou la faiblesse de Pâris, il faut empoigner la chose pour s'en rendre compte. Certes, il n'y a là rien d'invisible, mais nous avons pris soin de montrer que ce que les poèmes homériques aimaient contraster avec l'apparence générale, c'est l'invisible comme puissance d'un visible différé, comme capacité, aussi bien psychique que physique. La plante, ici, révèle une vigueur insoupçonnée. Une partie même de ses caractéristiques physiques est différée par cette difficulté à l'arracher : il devrait y avoir parmi ces signes des traits plus visibles que d'autres, comme la fleur blanche et la racine noire, l'un visible, l'autre invisible aux hommes qui ne peuvent que très

p. 25-27, et plus particulièrement p. 27 pour ce sens.

¹⁴² Le scholiaste parle de « forme de l'herbe », βοτάνης εἶδος, voir Homère, *Scholia Graeca in Homeri Odysseam: ex codicibus aucta et emendata*, éd. par W. Dindorf, Oxonii, Royaume-Uni, E Typographeo Academico, 1855, X 305, 3. Voir la note de Merry & Ridell : « The word φύσις is used here like the more common φύη. The Scholiast interprets by τὸ εἶδος », Homère, *Odyssey...*, éd. par W. W. Merry et J. Riddel, 2e édition, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon press, 1886, p. 422,

¹⁴³ Ces deux traits sont remarqués par Patzer, qui les associe à l'idée de reconnaissance de la plante, H. Patzer, *Physis*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁴⁴ Outre Patzer, c'est le choix de F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, F. Reinhardt, 1945, p. 92 (« das 'Geworden-Sein... [das] zunächst in der äußeren Gestalt offenbar wird »).

¹⁴⁵ Il n'y a pas de contradiction à affirmer, comme le fait C. H. Kahn, que le processus lui-même disparaît dès lors comme « référence explicite » dans cet usage du terme, voir C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, note 1 p. 4 : « even in the one Homeric use of the word there is no explicit reference to a process of growth ; the φύσις of the moly plant is simply its bodily form at maturity... », note 1 p. 201. L'auteur précise bien « at maturity » : le schème de la croissance végétale garde la convertibilité du processus et du résultat : toute forme présente se présente en même temps comme résultat d'un processus, quand bien même en effet ce n'est plus le processus comme tel qui est explicitement signifié par le terme.

difficilement arracher le moly¹⁴⁶. Si la fleur se révèle immédiatement aux hommes, la couleur de la racine s'avère une épreuve à conquérir pour les hommes. Cette interprétation qui intègre la dimension de la capacité, plus profonde que la simple apparence visuelle, nous semble confirmée par la lecture que Galien fait de ces vers d'Homère.

οὕτω δὲ καὶ <οἱ περὶ τῶν βοτανῶν γράψαντες> ἢ ὅλως <περὶ φυτῶν>
ἐκδιδάσκουσι τὴν αἰσθητὴν αὐτῶν φύσιν ὅποια τίς ἐστὶν ἐκάστῳ ἀπτομένῳ
καὶ γενομένῳ καὶ ὀσμωμένῳ καὶ βλεπομένῳ διηγούμενοι τίνα τε ἔχει
δύναμιν ἢ εἴσω τοῦ σώματος λαμβανόμενον ἢ ἔξωθεν ἐπιτιθέμενον· ἐν
τούτοις γὰρ ἡ αἰσθητὴ φύσις ἐκάστου τῶν ὄντων ἐστίν·¹⁴⁷

C'est ainsi aussi que ceux qui écrivent au sujet des herbes et au sujet des plantes en général examinent en détail la nature sensible de celles-ci : ils disent comment telle plante paraît être à chaque fois qu'elle s'offre au toucher, au goût, à l'olfaction ou au regard, quelle capacité elle possède, selon qu'on la saisit à l'intérieur de son corps ou qu'on la rapporte à son extérieur : en chacune de ces façons de la saisir se trouve la nature sensible de chacun des êtres.

La perception est plus profonde que la surface : savoir comment la chose se goûte, se touche, c'est faire appel aux puissances internes que l'on ne voit pas de prime abord. Nous retrouvons là une autre interprétation du passage, qui a été défendue et souvent discutée : c'est le pouvoir de la plante qu'Hermès révélerait à Ulysse¹⁴⁸. On a parfois objecté que l'interprétation de Galien était de nature à s'opposer à l'interprétation du terme φύσις au sens d'une vertu¹⁴⁹. Il nous suffit pourtant de constater que le passage de la surface à la profondeur, de l'extérieur à l'intérieur, chez Galien, ne rompt pas la continuité de l'expérience perceptive et étend le champ de la « nature sensible » à toutes les façons dont la plante peut agir sur les sens ou subir des effets. Les caractéristiques révélées par le dieu sont des qualités que nous éprouvons passivement ou activement au contact sensoriel de la chose, immédiatement ou médiatement. La fleur blanche est immédiatement visible à la vue, la difficulté à arracher ne se révèle qu'au contact, la noirceur de la racine ne se révèle qu'à l'œil de celui qui est parvenu à arracher la plante, ou qui se la voit remettre par un dieu qui l'a arrachée lui-même – c'est

¹⁴⁶ J. Clay, « The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer », *Hermes*, vol. 100, n° 2, 1 janvier 1972, p. 127-131, p. 130, qui signale ce point.

¹⁴⁷ C. Galien, *Galenus in Hippocratis de Natura hominis, op. cit.*, XV 3, 16 – 4, 2.

¹⁴⁸ Voir les références fournies par J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature, op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 6. « *The only Greek whose opinion of the line I can find is Galen. He says that φύσις here means the perceived character of the moly. This is correct. Hermes shows Odysseus what the moly looks like* ».

alors le nom de la plante qui peut aussi être révélé à ses oreilles¹⁵⁰. Le nom n'est-il pas lui-même la révélation d'un effet ? Le nom divin a l'avantage de dire ce qu'est la chose, c'est-à-dire ce qu'elle peut. Or le μῶλυ semble simplement dire que la plante a la faculté d'émousser, d'amollir¹⁵¹. C'est aussi la raison pour laquelle le terme a pu être donné à travers l'Antiquité à des plantes auxquelles on attribue le même type de pouvoir émoussant¹⁵².

La φύσις délimite ainsi des effets, et l'usage du terme δύναμις par Galien n'est pas si mal inspiré. Si un vocabulaire plus tardif en viendra à faire ainsi de la nature le fondement de la puissance d'agir et de pâtir¹⁵³, la φύσις homérique, révélée par Hermès à Ulysse, comme un faisceau de traits distinctifs, permet déjà de connaître la chose par ses capacités, que celles-ci se révèlent immédiatement ou à l'usage, que la source de ses effets réside dans sa surface ou dans sa profondeur. Ces effets peuvent aussi bien être désignés ici comme actifs (manifester une couleur, amollir) ou passifs (résister à l'arrachage). Tout se passe comme si, grâce à la protection d'un dieu au fait de la profondeur des choses, la φύσις avait pu enjamber la frontière qui fait d'elle l'apparence dont on ne peut espérer qu'une promesse d'effets à venir, afin de tenir elle-même la promesse – elle devient la somme des deux aspects du portrait de toute chose : son apparence et sa capacité. La φύσις est ainsi appelée à dire la richesse d'une connaissance de la chose qui additionne tout ce qui permet de la reconnaître immédiatement et ce qu'elle ne révèle qu'à l'usage. Il semble aussi que cet usage permette d'appliquer le terme à une gamme plus large de choses, hors de la seule description de l'apparence des hommes, ou des animaux personnifiant des vertus ou des comportements humains. Paradoxalement, c'est lorsque φύσις ne signifie pas la seule φωνή, c'est-à-dire le résultat d'un bel épanouissement où l'on entend par analogie la belle pousse, que nous trouvons le terme attribué, chez Homère, à une plante. Il est impossible de tirer des conclusions à partir d'une seule occurrence, mais cet indice témoigne de la liberté d'usage dont jouit le terme, une liberté décisive, comme nous le verrons, pour jouer le rôle épistémologique qu'il est appelé à jouer.

Des textes de la première moitié du V^e siècle, probablement antérieurs au développement de

¹⁵⁰ Selon J. Clay, la φύσις de cette plante ne peut être révélée que par un dieu car les hommes ne peuvent l'arracher, et c'est pour cela qu'elle n'a qu'un nom divin, J. Clay, « The Planktai and Moly », *op. cit.*, p. 130-131. Pourtant le texte dit seulement que la plante est difficile à arracher pour les mortels.

¹⁵¹ Le verbe μολύνω signifie « amollir » (« s'amollir » au passif, μολύ(ν)ομαι), c'est-à-dire rendre « faible, mou (μῶλυσ) ». Voyez S. Amigues, « Des plantes nommées moly », *op. cit.*, p. 13-14, qui s'appuie à son tour sur C. De Lamberterie, « Grec homérique μῶλυ : étymologie et poétique », *Lalies*, n° 6, 1988, p. 129-138.

¹⁵² C'est la démonstration de S. Amigues, pour l'harmale et la morelle, S. Amigues, « Des plantes nommées moly », *op. cit.*, p. 8-12.

¹⁵³ Joseph Souilhé a suivi l'épanouissement de ce schème nature-action par l'intermédiaire du concept de puissance, d'Homère à Platon, en suivant tout particulièrement son développement dans la littérature médicale, voir J. Souilhé, *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, *op. cit.*. Le modèle développé de la nature comme fondement de la puissance d'agir et de pâtir de chaque chose trouve son expression la plus aboutie dans le *Phèdre* de Platon sous le titre d'une méthode associée au nom d'Hippocrate, *Phdr.* 270c9-d7, voir III § 3 b.

la littérature médicale, confirment le fait que le terme puisse désigner davantage que l'apparence. Dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le titan éponyme joue auprès des hommes le même rôle qu'Hermès auprès d'Ulysse : il fait voir une nature, il apprend à l'homme à reconnaître parmi les oiseaux ceux qui ont certains traits.

γαμψωνύχων τε πτησιν οἰωνῶν σκεθρῶς
διώρισ', οἵτινές τε δεξιῶι φύσιν
εὐωνύμους τε, καὶ δίαιταν ἦντινα
ἔχουσ' ἕκαστοι, καὶ πρὸς ἀλλήλους τίνες
ἔχθραι τε καὶ στέργηθρα καὶ συνεδρῖαι¹⁵⁴

J'ai distingué avec exactitude le vol des oiseaux de proie, ceux dont la nature est favorable ou défavorable : j'ai indiqué quel territoire est celui de chacun d'eux, lesquels sont ennemis desquels, lesquels ont de l'affection et s'assemblent.

Comme nous allons le voir, la description du territoire qui revient à une espèce et celle de ses inimitiés avec les espèces qui empiètent sur celui-ci sont liées¹⁵⁵. Prométhée, en révélant ces détails, apprend à reconnaître les espèces, afin de savoir si leurs vols sont favorables ou défavorables. La φύσις de l'oiseau est un ensemble de caractéristiques qui ne relèvent pas de la simple apparence : les lieux qu'ils fréquentent, les mœurs qui le caractérisent vis-à-vis d'autres espèces, et son effet bénéfique ou néfaste lorsqu'on le voit dans le ciel. Il faut encore un dieu pour révéler ici l'ensemble de ces caractéristiques qui ne se voient pas à l'œil nu.

Une autre vérification peut être faite avec la nature du crocodile d'Égypte, révélée cette fois-ci seulement par un homme, Hérodote¹⁵⁶. Cette φύσις est présentée comme un ensemble de caractéristiques, qui comprend plusieurs grands domaines. En II 68 la morphologie, les capacités physiques et les mœurs sont d'abord présentées. La morphologie, la description du corps de l'animal, comprend les aspects suivants : il est quadrupède, il présente le plus grand différentiel connu chez un animal entre la taille de naissance et la taille adulte, il a telle forme des yeux, des

¹⁵⁴ *Prométhée enchaîné* 488-492, Eschyle, *Tragoediae, op. cit.*

¹⁵⁵ Pour un emploi similaire de δίαιτα comme lieu habituel dans un contexte de conflit entre espèces, voir Ésope, Fable 192 H (Chambry 117) et notre commentaire dans le paragraphe suivant. Sur le fait que le terme désigne, au-delà de l'alimentation, l'exercice, les mœurs, les lieux de résidence – sans que l'alimentation y soit toujours un élément primordial, voir J. Jouanna, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », in J. Leclant, A. Vauchez et M. Sartre (éds.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance: actes*, Paris, France, Académie des inscriptions et belles lettres : diff. de Bocard, 2008, p. 53-72, p. 56.

¹⁵⁶ « Voici donc la nature du crocodile (τῶν δὲ κροκοδείλων φύσις ἐστὶ τοιήδε) », Hérodote, *Histoires, op. cit.*, II 68 1.

dents, il n'a pas de langue, sa mâchoire a telle structure, il a de fortes griffes et une peau impénétrable. Une partie des éléments de la morphologie constituent déjà des capacités ou les laissent anticiper. On précise d'autres capacités qui se déduisent moins facilement, par exemple le fait qu'il a la vue faible dans l'eau, forte dans l'air. Les mœurs peuvent être dites à la fois propres et relationnelles. Il s'agit d'abord des lieux que fréquente le crocodile, son habitat (il aime la terre ferme, surtout le jour et pour pondre, et les eaux tranquilles, surtout la nuit) et son régime (il jeûne l'hiver). Ensuite, il s'agit de ses rapports avec les autres espèces : comme dans la promesse de connaissance de Prométhée, il faut préciser ceux avec qui il a de bons rapports – en l'occurrence le pluvier qui le débarrasse de ses sangsues – et ceux avec qui il en a de mauvais – tous les autres : les sangsues qui se logent dans sa gueule, tous les autres qu'il fait fuir. Enfin, là encore comme dans la révélation de Prométhée, il faut considérer si les hommes lui accordent une nature favorable ou non – est-il sacré ? Il l'est pour les uns, et ne l'est pas pour les autres (II 69). Pour ces derniers toutes les manières de le chasser seront utiles (II 70). Comme chez Homère la nature rassemble la description morphologique et les capacités diverses (passives : résistance de la peau, ou actives : vue, comportement vis-à-vis des autres espèces). À la différence de la révélation de la nature du *molu* par Hermès et des oiseaux de bon augure par Prométhée, la description de la nature du crocodile ne va pas jusqu'à celle d'un effet divin comme faire obstacle aux sortilèges d'une déesse ou porter les présages divins : celui-ci se trouve remplacé par la description sociologique de la constitution de l'animal en objet sacré chez certains peuples. On peut y voir le fait que la description des natures des choses passe du registre de la révélation divine à celle de l'enquête savante ; on notera néanmoins que la transition de la révélation divine à la connaissance humaine se fait dans la plus grande continuité : la nature révélée et la nature de l'*historia* ont la même structure – le corps et les capacités d'avoir des effets aussi bien que de refuser d'en subir certains, les caractéristiques apparentes de la morphologie et les façons d'agir qui ne se révèlent qu'à la fréquentation ou l'épreuve. Pour le savant, il y a encore quelque chose qui se cache sous l'apparence première : l'ensemble des capacités d'agir dont le siège se trouve sous la surface des choses, sans pour autant créer une rupture ontologique radicale avec celle-ci puisqu'elle s'y manifeste à son heure. Comme dit Héraclite à la fin du VI^e siècle : la nature « est généralement dissimulée », κρύπτεσθαι φιλεῖ¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Themistius, *Themistii Orationes quae supersunt*, éd. par G. Downey, H. Schenkl et A. F. Norman, Leipzig, Allemagne, B.G. Teubneri, 1965, Ὑπατικός εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἰοβιανόν 69 B 3, φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ = fr. DK B 123. Pour la critique de la traduction traditionnelle par « aimer à », voir D. W. Graham, « Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK », *Classical Philology*, vol. 98, n° 2, 1 avril 2003, p. 175-179, qui relève toutes les occurrences où l'expression sert, dans la prose ionienne, à désigner un fait général et régulier, ainsi par exemple Hdt. IX 122, 14-15 : φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοῦς ἄνδρας γίνεσθαι, « des lieux doux proviennent ordinairement des hommes doux ». Voir p. 176 en particulier pour ce passage d'Hérodote. Ce point linguistique permet de faire reculer la tentation de personnifier ici la nature.

Le penseur d'Éphèse ne voulait peut-être pas dire autre chose que ce que nous avons appris dans l'*Odyssee* : la nature des choses¹⁵⁸, celle d'une plante, comme celle des hommes, ne se connaît pas qu'à leur prime apparence, et il faut le secours d'un dieu, ou d'un homme au savoir divin, pour la connaître¹⁵⁹. Héraclite confie lui-même que la capacité à « distinguer » les choses « selon la nature » n'est pas offerte aux hommes, qui ne parviennent pas même à la reconnaître lorsqu'on leur révèle. Si l'on veut bien entendre διαίρεω dans le sens qu'il peut avoir de « distinguer », c'est-à-dire dans le même sens que le verbe διορίζω employé par le Prométhée d'Eschyle, on notera l'affinité entre cette capacité de distinguer chaque chose selon la nature, qui fait l'apanage du sage et celle, propre au dieu, d'apprendre aux hommes à distinguer les oiseaux selon leur nature favorable ou défavorable.

γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι,
πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ
φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.¹⁶⁰

Car alors que toutes choses se produisent conformément à ce discours, ils [les hommes] sont comme des gens dépourvus d'expérience, même lorsqu'ils s'essaient à des paroles ou à des actes tels que moi je les rapporte, lorsque je distingue chaque chose selon la nature et dis comment elle est.¹⁶¹

Avant même que Prométhée ne monte sur scène, le savant humain a déjà repris le flambeau divin de la révélation des natures des choses, c'est-à-dire d'une description de leur façon d'être, qui les distingue les unes des autres. On note qu'une telle connaissance de la nature des choses donne un fondement aussi bien aux paroles qu'aux actes. C'est un point sur lequel Héraclite insiste au fr. 112,

Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη· καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν
ἐπαίοντας.¹⁶²

¹⁵⁸ Il y a au moins un certain consensus dans la recherche contemporaine sur le fait que le sens de φύσις chez Héraclite est individuel et ne saurait renvoyer à une nature globale ou personnifiée. Voyez déjà Kirk (Héraclite d'Éphèse, *The cosmic fragments*, éd. par G. S. Kirk, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1962, p. 227-231), cité par Graham aux côtés de Heinemann (pour ce dernier, voir F. Heinemann, *Nomos und Physis*, *op. cit.*, p. 93-94) pour témoigner de cette tendance, dans laquelle Graham s'inscrit aussi (D. W. Graham, « Does Nature Love to Hide? », *op. cit.*, note 5 p. 175).

¹⁵⁹ Enrique Hülsz Piccione a récemment développé l'idée qu'il fallait comprendre la conception Héraclitienne de la nature dans le sillage de ce passage homérique. Notez en particulier sa suggestion que l'emploi de ὀρύσσω au fr. 22 peut être considéré comme un écho à l'arrachage évoqué dans le passage homérique : chercher c'est arracher (même si ceux qui creusent le sol pour chercher de l'or se fourvoient), E. Hülsz Piccone, « Heraclitus on Φύσις », *Epoché*, vol. 17, n° 2, spring 2013, p. 179-194.

¹⁶⁰ Héraclite, DK 22 B 1, extrait. Nous traduisons la totalité *infra* I §2 c. Ce fragment est rapporté par des citateurs multiples : nous gardons la reconstruction proposée par Diels à partir de ces différentes sources.

¹⁶¹ Traduction Olivier Renaut (légèrement modifiée) in A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, *op. cit.*, Présocratiques C2.

¹⁶² J. Stobée, *Anthologium: Libri duo Posteriores*, éd. par O. Hense, Berlin, Allemagne, Weidmann, 1958, III I, 178, 2-3 = Héraclite fr 112. Stobée est l'unique citeur, nous suivons l'éditeur de Stobée.

Être sage est la plus haute vertu. Et le savoir consiste à dire et à faire ce qui est vrai, en comprenant tout conformément à la nature.

La construction de ce fragment est très débattue¹⁶³. La comparaison avec le fr. 1 nous fait préférer la lecture, défendue par Diels, qui met en commun la référence à la nature : connaître la nature des choses, c'est pouvoir parler et agir d'une manière conforme à la vérité. La raison pour laquelle la nature des choses est vouée à échapper aux hommes – à se cacher –, nous apparaîtra pleinement quand nous aurons approfondi la façon dont la nature d'une chose la distingue ou ne la distingue pas des autres.

§ 2. La distribution de la φύσις et de la φύη

La nature d'une chose semble donc permettre de la caractériser en rassemblant des éléments qui relèvent à la fois des traits extérieurs de son apparence et des dispositions, aussi bien psychiques que physiques, qui ne se lisent pas nécessairement de prime abord sur son corps. Il semble que cette combinaison de caractéristiques définisse la chose en propre. Or il semble qu'il y ait un élément supplémentaire qui permette d'expliquer à la fois cette hétérogénéité interne des natures et la capacité de cet ensemble divers de caractériser une chose en propre et de la distinguer de toutes les autres. Nous avons croisé, dans deux scènes, respectivement de *Illiade* et de *Odyssée*, l'idée que chacun des éléments qui constitue la nature d'un être, qu'il s'agisse de sa face interne ou de sa face externe, peut être pensé comme un don et que l'inégalité des êtres humains dans tel ou tel trait descriptif pourrait provenir d'une inégalité dans la répartition des dons¹⁶⁴. L'idée que les natures soient des choses distribuées à chacun expliquerait bien qu'elles caractérisent chaque chose en propre et celle selon laquelle ce sont en réalité toutes les parties des natures qui sont distribuées expliquerait en outre leur diversité et leurs possibles discordances. Pour progresser dans cette direction il nous faut émettre l'hypothèse que les natures des choses feraient partie de ces nombreuses choses que les anciens Grecs semblent avoir entrepris de comprendre par analogie avec leurs pratiques de distribution, un schème tût appliqué à la compréhension de l'intelligibilité de l'univers. Avant d'en arriver à développer ce point, nous commencerons par un préalable, à savoir la

¹⁶³ Voyez la note de F. Fronterotta, Eraclito, *Frammenti. Testo greco a fronte*, éd. par F. Fronterotta, BUR, Rome, 2013

¹⁶⁴ Il s'agit deux textes précédemment étudiés (voir I §1a), d'une part *Od.* VIII 166-168 où Ulysse dit à Euryale que, décidément, les dieux ne donnent pas également tous les charmes à tous les hommes (« οὐτε φύην οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν ») ; d'autre part *Od.* XX 70-72 où Pénélope dit les dons faits aux filles de Pandareus, le don de la beauté et de la prudence par Héra (« Ἥρη δ' αὐτῆσιν περὶ πασέων δῶκε γυναικῶν / εἶδος καὶ πινυτήν »), de la taille par Artémis (« ἦκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἀγνή ») et de l'adresse à l'ouvrage par Athéna (« ἔργα δ' Ἀθηναίη δέδαε κλυτὰ ἐργάζεσθαι »).

restitution du contexte dans lequel la diversité des éléments constitutifs de la nature des vivants, de la stature des corps à la droiture des esprits, puisse faire l'objet d'une action divine. C'est le modèle de la fabrication des vivants qui garantit ce point.

a) Hésiode et Ésope, la fabrication des vivants, face interne et face externe

Les *Travaux et les Jours* d'Hésiode et certaines *Fables* d'Ésope mettent en scène l'idée d'une fabrication des vivants par les dieux – fabrication des hommes, dans le cas d'Hésiode, des hommes et bêtes, dans le cas d'Ésope. Or ce contexte productif souligne tout particulièrement les différentes couches que nous avons vu apparaître dans la connaissance homérique des choses et des êtres, depuis leurs contours jusqu'à leurs dispositions cachées. Chez Hésiode, c'est au dieu Héphaïstos que cette production revient, tout au moins sa partie fondamentale, celle d'un modelage à partir de la terre, éventuellement mélangée à l'eau : ce fait est explicité à propos de Pandore¹⁶⁵ et il semble que l'on puisse aussi le supposer dans le cas des races d'hommes produites à partir de sécrétions ayant leur origine dans la terre, à savoir les métaux¹⁶⁶. Les fables reprennent à leur tour le vocabulaire du façonnage ou du modelage¹⁶⁷, insistant sur le fait que les dieux produisent les bêtes et les hommes, exactement comme ils produisent des objets techniques, comme des potiers ou des sculpteurs¹⁶⁸. De même que la production dans les fables donne davantage de place aux animaux, elle semble aussi ne pas restreindre sa première phase de façonnage à Héphaïstos, à la place duquel on rencontre davantage Prométhée, sans que Zeus lui-même néglige de venir mettre la main à la pâte¹⁶⁹. Or la

¹⁶⁵ Sur les ordres de Zeus, Héphaïstos « façonna dans la terre (γαίης γὰρ σύμπλασσε) » (Th. 571) une créature semblable à Athéna. Pour façonner la même Pandore, Héphaïstos, dans les *Travaux et les Jours*, doit « mélanger la terre à l'eau (γαῖαν ὕδει φύρειν TJ. 61), après quoi il la « modela à partir de la terre (ἐκ γαίης πλάσσε) », « à l'image d'une chaste vierge pleine de pudeur (παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον) », TJ. 70-71. Nous citons Hésiode, *Theogonia opera et dies scutum*, éd. par R. Merkelbach, F. Solmsen et M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1970. Pour la *Théogonie*, en dehors des indications d'interpolation que nous précisons, nous n'avons pas rencontré dans les passages cités de différence dans le texte entre celui de G. Most (Hésiode, *Theogony*, éd. par G. W. Most, Cambridge, Mass., Royaume-Uni, 2006) et celui de M. West (Hésiode, *Theogony*, éd. par M. L. West, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1966).

¹⁶⁶ Les différentes races d'hommes sont « produites » (usage récurrent de ποιέω) dans différents métaux, par conséquent tous issus de la terre (Χρῦσειον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν TJ. 109-110 ; γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρειον ποίησαν 127-128 ; τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον ποίησ', 143-144 ; ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ / Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, 157-158 ; la production des hommes de fer n'est pas directement évoquée).

¹⁶⁷ Le verbe πλάσσω est le plus souvent utilisé. Par exemple : « Prométhée, sur les ordres de Zeus, façonna les hommes et les bêtes (Προμηθεὺς κατὰ πρόσταξιν Διὸς ἀνθρώπους ἔπλασε καὶ θηρία) », Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopiarum, op. cit.*, 228.1.1-2.

¹⁶⁸ Notons aussi l'usage de κατασκευάζω qui permet d'unir le taureau, l'homme et la maison, qui sont présentés comme autant d'œuvres possibles, « construites » ou « arrangées » respectivement par Zeus, Prométhée et Athéna, κατασκευάσαντες ὁ μὲν ταῦρον, Προμηθεὺς δὲ ἄνθρωπον, ἢ δὲ οἶκον (Fab. 102.1.1-2).

¹⁶⁹ La Fable 102, citée à la note précédente, illustre ce point. Héphaïstos n'apparaît pas dans le corpus des fables qui nous sont parvenues.

production des vivants concerne précisément les deux faces que nous avons évoquées précédemment, en tentant de situer l'usage de φύη dans les poèmes homériques. La qualité de la production peut être mesurée sur les deux plans. Ainsi à propos de la race d'argent produite par les Olympiens après la race d'or, on remarque qu'elle s'avère ne pas être...

χρυσέῳ οὔτε φύην ἐναλίγκιον οὔτε νόημα¹⁷⁰

...ressemblante à celle d'Or, ni par la taille ni par l'esprit.

Mieux encore, cette dualité de l'œuvre peut être directement déduite des modalités de production. Ainsi le façonnage lui-même semble avant tout permettre de construire la charpente corporelle. Ainsi dans le cas de Pandore, l'œuvre d'Héphaïstos semble être un modelage du corps, qui devra ensuite être complété aussi bien à l'extérieur par la parure qu'à l'intérieur pour les dispositions : « pour ce qui est du visage, il la fait semblable aux déesses immortelles (ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὅσα ἐίσκειν) », et lui donne « le bel et charmant aspect d'une jeune femme (παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον) »¹⁷¹. De la même manière le façonnage du lion par Prométhée se traduit par l'assemblage d'un corps doué de beauté et de grandeur : « il le modela grand et beau (μέγαν αὐτὸν ἔπλασεν καὶ καλὸν) »¹⁷². Hésiode, comme les fables après lui, isole en outre un autre type d'opération, qui peut être le fait de celui qui façonne comme revenir à un autre dieu : il s'agit de « placer dedans », une opération que le même verbe (ἐντίθημι) décrit dans les deux ensembles de textes. Dans le cas de Pandore, Héphaïstos en vient à « mettre en elle la voix et la force de l'être humain (ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος) »¹⁷³, tandis qu'Hermès en vient quant à lui à « mettre en (elle) un cœur de chien et des manières fourbes (ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος) »¹⁷⁴. Il est absolument remarquable que la capacité physique (force), ou simplement la voix doivent faire l'objet d'une inscription interne, au même titre que l'esprit et les mœurs. Comme nous l'avons bien vu avec Homère, ce sont toutes les capacités qui ne se lisent pas dans la vision immédiate du corps qui sont appelées à être contrastées avec la taille, stature, silhouette – la vigueur, la vaillance, la capacité à courir, et la voix elle-même sont susceptibles de surprendre dans un deuxième temps l'observateur. Dans les fables, le même verbe désigne la mise en place des dispositions morales. Ainsi, Zeus, lors du modelage de l'homme, en vient aussi à « faire entrer » en lui des dispositions morales :

Ζεὺς πλάσας τοὺς ἀνθρώπους τὰς μὲν ἄλλας διαθέσεις αὐτοῖς ἐνέθηκε,

¹⁷⁰ TJ. 128-129.

¹⁷¹ TJ. 62-63.

¹⁷² Fab. 292.1.1-2.

¹⁷³ TJ. 61-62.

¹⁷⁴ TJ. 67.

μόνην δ' ἐνθεῖναι τὴν αἰσχύνην ἐπελάθετο.¹⁷⁵

Zeus, façonnant les hommes, plaça en eux toutes les autres dispositions, mais il oublia seulement d'y placer la honte.

Il semble que cette opération d'insertion doive avoir lieu avant la fin du façonnage, comme si l'œuvre produite devait à la fois être commencée pour pouvoir recevoir quelque chose en elle, et encore largement ouverte pour qu'on puisse y placer des choses, avant qu'elle ne soit complètement refermée – circonstance qui obligerait alors un dieu oublieux à devoir faire entrer une vertu dans l'homme par une voie que la pudeur fait taire, comme il arrive à Zeus dans la présente fable. La fabrication de l'intérieur donne lieu à d'autres métaphores, notamment liquides : les dispositions intérieures, comme la faculté de mentir ou l'intelligence en général, peuvent être versées dans l'homme en fabrication (voir ci-après, fables 105 et 110). On notera que ces opérations de versement des capacités cognitives et morales reviennent à Hermès, exactement comme dans le cas de l'insertion des mêmes types de capacités dans le cas de Pandore, chez Hésiode.

Il reste enfin une autre opération possible. L'opération accomplie par Hermès sur Pandore est en effet contrastée avec ce que lui fait Aphrodite, qui « verse autour de sa tête la grâce (χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ) », ainsi que « le désir douloureux et le souci qui dévore les membres (πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας) »¹⁷⁶. Il semble bien que ce désir et ce souci, placés ainsi comme une couronne sur le front de Pandore, ne soient pas ceux que celle-ci sera capable d'éprouver mais bien plutôt ceux qu'elle inspire : accrochée comme un atour visible aux yeux de tous, la beauté est bien une qualité objective¹⁷⁷. Par opposition, les pensées et les mœurs qui sont les siennes doivent être placées en elle, et cette opération revient à Hermès. On pourrait peut-être imaginer aussi que certains appendices, comme les crocs, les griffes, les cornes, les oreilles, font partie d'un travail de finition. La construction du lion par Prométhée pourrait ainsi être reconnue comme articulant trois niveaux (le façonnage du corps, l'installation des appendices, et l'insertion d'une disposition physique), mais pas le quatrième (les dispositions psychiques) :

λέων κατεμέμεφετο Προμηθέα πολλάκις, ὅτι μέγαν αὐτὸν ἔπλασεν καὶ καλὸν
καὶ τὴν μὲν γένυν ὤπλισε τοῖς ὁδοῦσι, τοὺς δὲ πόδας ἐκράτυνε τοῖς ὄνυξιν
ἐποίησέ τε τῶν ἄλλων θηρίων δυνατώτερον· "ὁ δὲ τοιοῦτος", ἔφασκε, "τὸν
ἄλεκτρούνα φοβοῦμαι." ¹⁷⁸

¹⁷⁵ Fab. 111, 3, 1-2.

¹⁷⁶ TJ. 65-66.

¹⁷⁷ Sur le fait qu'Aphrodite donne bien ainsi à Pandore la beauté qui la rendra dangereuse, comme Hélène, voyez R. Blondell, *Helen of Troy, op. cit.*, p. 15. Nous avons déjà renvoyé aux analyses de l'auteur concernant l'objectivité de la beauté dans la conception grecque.

¹⁷⁸ Fab. 292.1-4.

Le lion reprochait souvent à Prométhée le fait de l'avoir façonné grand et beau, de lui avoir armé les mâchoires de dents, de lui avoir renforcé les pieds de griffes, de l'avoir fait le plus puissant des animaux : « or, avec tout cela, disait-il, j'ai peur du coq ».

L'œuvre de Prométhée a le même périmètre que celle d'Héphaïstos dans le cas de Pandore : son façonnage du corps se poursuit jusqu'à l'établissement de la capacité physique – la force du lion, sa puissance doivent, comme la force qu'Héphaïstos donne à Pandore, s'inscrire à l'intérieur du lion, comme une capacité qui s'exprimera dans les mouvements que le corps laisse imaginer. Pourtant, Prométhée n'a pas su, comme Zeus ou Hermès, aller jusqu'à produire la vertu morale chez le lion qu'il a abandonné à son manque de courage :

καὶ ὁ Προμηθεὺς ἔφη· "τί με μάτην αἰτιά; τὰ γὰρ ἐμὰ πάντα ἔχεις, ὅσα πλάττειν ἐδυνάμην· ἡ δέ σου ψυχὴ πρὸς τοῦτο μόνον μαλακίζεται.¹⁷⁹

Et Prométhée de répondre : « pourquoi m'accuser en vain ? Tu as en effet toutes les choses que moi j'étais capable de façonner : la seule chose contre laquelle tu en as, c'est ton âme à toi, qui s'amollit ».

Dans une autre fable, Prométhée façonne les hommes et les bêtes, sur l'ordre de Zeus¹⁸⁰. Or il en fabrique trop : il reçoit dès lors l'ordre de refaire des hommes à partir de certaines des bêtes, en « en détruisant certaines pour leur donner figure humaine (τινὰ διαφθείραντα ἀνθρώπους μετατυπῶσαι) » (3-4). Or on s'aperçoit que, ce faisant, on ne parvient plus à modifier leurs âmes, puisque tous ceux qui « proviennent de ceux qui avaient été façonnés ont bien l'apparence des hommes, mais l'âme de bête (τοὺς ἐκ τούτων πλασθέντας τὴν μὲν μορφήν ἀνθρώπων ἔχειν, τὰς δὲ ψυχὰς θηριώδεις) »¹⁸¹. Une première interprétation pourrait être celle que le façonnage initial a établi les corps et les âmes de telle sorte que la modification ultérieure ne soit capable que d'en modifier l'enveloppe. Mais comme la fable passe sous silence le moment où le premier modelage a été complété par un remplissement des dispositions psychiques correspondantes, on peut aussi tout simplement se demander si Prométhée a été aidé à ce stade là, raison pour laquelle, recevant l'ordre de modifier sa production, il ne serait capable que de transformer les formes extérieures (et peut-être certaines capacités physiques), mais pas les esprits. Il semble que la tâche se partage ainsi : celui qui façonne, même lorsque c'est Zeus lui-même, demande à un autre de verser la disposition psychique – ainsi « Zeus, façonnant les hommes, donna ordre à Hermès de leur verser l'esprit

¹⁷⁹ Fab. 292.1.5-7.

¹⁸⁰ Fab. 228.1.1-2 : « Προμηθεὺς κατὰ πρόσταξιν Διὸς ἀνθρώπους ἔπλασε καὶ θηρία ».

¹⁸¹ Fab. 228.1.3-5.

dedans (Ζεὺς πλάσας ἀνθρώπους ἐκέλευσεν Ἑρμῆ νοῦν αὐτοῖς ἐγγέαι) »¹⁸².

D'une manière générale, les dieux, ayant le pouvoir de la création initiale, semblent avoir celui de la modification ultérieure, mais cette modification peut être limitée au niveau où ils sont compétents pour intervenir. Ainsi, dans la fable que nous avons déjà évoquée, Aphrodite, qui change sans problème les belettes en jeunes femmes, ne semble pas avoir le pouvoir d'en modifier les manières. Zeus change l'homme cupide en fourmi, pour lui donner une forme conforme à son âme, mais ne change pas celle-ci. Il semble que l'on puisse davantage modifier l'enveloppe que l'esprit. C'est un problème que certaines fables semblent traiter, lorsqu'il est question d'un regret sur le fait d'avoir placé certaines dispositions à l'intérieur, avec la conséquence que cette localisation ouvre la possibilité d'une dissimulation. Mômpos se demande ainsi :

διότι τοῦ ἀνθρώπου τὰς φρένας οὐκ ἔξωθεν ἀπεκρέμασεν, ἵνα μὴ
λανθάνωσιν οἱ πονηροί φανερόν δὲ ἦ, τί ἕκαστος κατὰ νοῦν ἔχει.¹⁸³

Pourquoi Prométhée n'a-t-il pas placé le cœur de l'homme à l'extérieur, afin que les méchants ne puissent se dissimuler : ce que chacun a en tête serait dès lors manifeste ?

Mômpos souhaite l'abolition de cette intériorité qui permet de dissimuler les pensées et ouvre la possibilité des discordances que nous avons parcourues, par lesquelles les pensées profondes ne confirment pas ce que les apparences promettent. Il y a une fable où se trouve en partie réalisé ce rêve de transparence. En façonnant les hommes, Prométhée y accroche deux besaces « l'une contenait les vices d'autrui, et l'autre les vices de chacun (τὴν μὲν ἀλλοτρίων κακῶν, τὴν δὲ ἰδίῳν) ». Il place la première sur le devant, la seconde dans le dos, de telle sorte que les hommes ne voient que les vices des autres¹⁸⁴. C'est là un thème fréquent dans les fables : le fait que nous nous inquiétons davantage des vices ou des capacités d'autrui, que des nôtres, ce qui nous mène finalement à négliger notre propre bien¹⁸⁵. Mais on y parvient ici avec une hypothèse extraordinaire : on fait comme si les vices, dont Mômpos regrette la dissimulation, étaient portés à l'extérieur, exactement comme il le souhaitait pour l'ensemble des pensées. L'expérience de pensée ne vaut pourtant que pour le contraste qu'elle introduit entre ce qui nous paraît (les vices des autres) et ce qui nous est invisible (les nôtres) – lorsque nous parvenons à voir un peu de l'invisible, c'est encore pour nous aveugler.

¹⁸² Fab. 110.1-2.

¹⁸³ Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopicarum*, op. cit., 102.1.6-8.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 229.

¹⁸⁵ Voir sur ce point l'introduction au chapitre Ésope, que nous avons rédigée avec Olivier Renaut, dans A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., p. 155-158.

Chez Hésiode comme dans les fables, on observe donc la mise en place d'un système permettant de désigner tous les moments de la fabrication de l'animal, du façonnage du corps à l'institution des dispositions physiques, intellectuelles et morales, qui sont placées à l'intérieur, et finalement jusqu'à la parure, à l'extérieur, véritable traduction des « dispositions-pour-autrui » : le désir que la beauté de Pandore inspire, les vices que, grâce à Prométhée, nous révélons à tous. La fabrication des vivants révèle ainsi un véritable feuilletage, qui correspond exactement à celui que nous avons trouvé au cœur de l'expérience homérique des êtres humains – la même partition de l'expérience entre la surface des choses et les capacités qu'elles ont de révéler des effets qui ne se déduisent pas de leur apparence. Tout cela donne un nouveau fondement à la distinction de ces deux plans. Il reste dès lors à expliciter ce que deux passages homériques suggèrent : que ce contexte de fabrication est tout simplement celui d'une distribution aux hommes, de la part des dieux, des différentes facettes de leurs qualités et défauts. Or le contexte distributif amène avec lui son lot spécifique de règles et de problèmes.

b) Hésiode, Ésope et le mythe du *Protagoras* : la distribution des parties des natures

Une chose nous échappe encore dans la façon dont Ulysse s'adresse à Euryale pour regretter, ironiquement, que les dieux ne donnent pas toutes les grâces à tous les hommes, la beauté, l'esprit et l'art de parler¹⁸⁶. Il y a là une autre dimension que le simple don par un dieu à un individu donné de telle ou telle qualité : il y a l'idée qu'une même divinité, celle qui par exemple donne des grâces à Pandore et ne les donne pas toutes à Euryale, fait là une distribution inégale. Ce texte d'Homère entre en résonance avec un vers de Pindare, lui aussi déjà mentionné.

οὐ γὰρ φύσιν Ὀρειωνείαν ἔλαχεν.¹⁸⁷

Il n'a pas en effet reçu la carrure d'Orion

Le verbe signale typiquement la situation de récipiendaire d'une part ou d'un lot, par distribution ou tirage au sort. Mélissos n'a pas « reçu » la dotation d'Orion. Faudrait-il admettre l'hypothèse que les natures des choses, ou leurs parties, sont pensées comme des choses distribuées ? La pratique de la distribution est dotée d'une présence forte dans la société archaïque, à travers les nombreux contextes où elle intervient : la distribution des parts de butin, de gibier, d'héritage ou de viande au banquet¹⁸⁸. Cette importance se traduit par la richesse du vocabulaire qui

¹⁸⁶ *Od.* VIII 166-168.

¹⁸⁷ Pindare, *Isthmiques et fragments*, *op. cit.*, *Isthmique* I 3 / 4, 67.

¹⁸⁸ Pour une présentation générale de ces objets et du vocabulaire afférent voir B. Borecký, *Survivals of some tribal*

lui est consacré. Ainsi de la part, μοῖρα, qu'il faut commencer par couper (l'étymologie renvoie le terme à μείρομαι¹⁸⁹ : il peut y avoir μοῖρα de tous les touts dont on peut faire des parties : du temps – ainsi la tierce partie de la nuit, celle qui reste quand l'aube approche¹⁹⁰ –, de l'espace ou du territoire¹⁹¹ –, de la population¹⁹², des biens – ainsi la tierce partie de ses biens, celle dont se contenterait Ménélas si cela pouvait faire revivre des compagnons¹⁹³. Et comme le montre bien le partage entre les trois frères divins, sur lequel nous allons revenir, la μοῖρα c'est avant tout une partie en tant qu'elle est distribuée, typiquement les parts de butin ou d'héritage¹⁹⁴. Le verbe que nous venons de voir apparaître sert à désigner l'acte de recevoir l'une de ses parts, par un processus de distribution, qui peut, ou non, passer par le tirage au sort¹⁹⁵ : il s'agit de λαγχάνω, avec ses multiples dérivés exprimant toutes les nuances des situations où l'on reçoit une part, nuances soulignant la soustraction (ce que l'on soustrait par distribution ou ce à quoi l'on est soustrait par la distribution, avec ἀπολαγχάνω¹⁹⁶), la division (de ce qui est distribué, avec διαλαγχάνω¹⁹⁷), la provenance de ce qui est distribué (avec ἐκλαγχάνω¹⁹⁸), la succession dans la distribution (avec

ideas in classical Greek, op. cit.. L'auteur prolonge notamment les thèses de Rudolf Hirzel (dont il reconnaît l'influence, en même temps que celle de George D. Thomson, p. 7) sur le fait que le vocabulaire politique de l'isonomie doit être compris à partir de ces pratiques de distribution. Voir sur ce point notre note dans l'introduction § 3.

¹⁸⁹ Voir H. Ebeling, (éd.), *Lexicon homericum*, Leipzig, Allemagne, 1885, article μοῖρα par C. Mutzbauer, voir aussi l'article μείρομαι de Chantraine, qui y inclut l'entrée μοῖρα, P. Chantraine, J. Taillardat, J.-L. Perpillou [et al.], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, op. cit.*, vol. III, p. 678-679. Cornford ainsi que Mauss et Durkheim renvoient μοῖρα à la pratique de division des portions dans le contexte primitif. Sur ce point voir Murray, qui cite les passages appropriés chez Cornford et Durkheim/Mauss, G. Murray, *The rise of the Greek epic : being a course of lectures delivered at Harvard university*, Oxford, Clarendon press, 1907, p. 337. Il est lui-même cité par Greene, W. C. Greene, *Moirs, op. cit.*, p. 402.

¹⁹⁰ *Il.* X 253.

¹⁹¹ Voir Hérodote I 75, Thucydide I 10.

¹⁹² Hérodote I 146.

¹⁹³ *Od.* IV 97.

¹⁹⁴ Pour le butin, voir *Il.* IX 318, *Od.* XI 534.

¹⁹⁵ J. L. Perpillou a critiqué la thèse traditionnelle qui fait « d'obtenir par le sort » le sens premier du verbe. Le verbe désigne plus généralement « l'appropriation légitime, conforme à un droit reconnu », de celui qui reçoit la part qui lui est due et ne suppose pas nécessairement l'utilisation du sort, même si celle-ci est souvent impliquée. Voir J.-L. Perpillou, *Recherches lexicales en grec ancien : étymologie, analogie, représentations*, Louvain, Belgique, France, 1996, « λαγχάνω ou l'appropriation légitime », p. 165-204. On peut noter néanmoins que les auteurs qui soutiennent la thèse selon laquelle « obtenir par le sort » serait un sens premier du verbe, peuvent néanmoins reconnaître que même chez Homère le terme renvoie de manière générale à l'idée d'obtenir sa part, que cette obtention ait nécessité ou non un tirage au sort, voir B. Borecký, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek, op. cit.*, p. 10-12. Pour le vocabulaire plus spécifique du tirage au sort, auquel λαγχάνω s'intègre aussi, puisque le verbe est régulièrement (sinon systématiquement) présent dans le formulaire homérique associé aux scènes de tirage au sort, voyez P. Demont, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'Iliade aux Sept contre Thèbes », *Revue des études grecques*, n° 113, 2000, p. 299-325.

¹⁹⁶ Par exemple Hérodote IV 114, 19-20 : « ἀπολάχετε τῶν κτημάτων τὸ μέρος », « recevez votre part des biens ».

¹⁹⁷ Voir Hérodote IV 68, 15-16 : « τὰ χρήματα αὐτοῦ διαλαγχάνουσι », « ils se partagent ses biens » (il s'agit de devins qui se partagent les biens de l'accusé qu'ils ont désigné).

¹⁹⁸ Aristophane, *Thesmophories* 1071 : « κακῶν μέρος ἐξέλαχον », « ils obtinrent leur part des malheurs ».

ἐπιλαγχάνω¹⁹⁹), sur la prise de participation (avec μεταλαγχάνω²⁰⁰), sur le caractère incident (avec προσλαγχάνω²⁰¹), sur le partage du lot (avec συλλαγχάνω²⁰²).

Par ailleurs, les anciens Grecs ont propension à faire du schème de la distribution, doté d'une présence forte dans la société archaïque une ressource analogique pour penser d'autres phénomènes, en particulier le destin, le jour de la mort, le bonheur et le malheur²⁰³. La *Théogonie* d'Hésiode propose une explication générale de l'ordre de toutes choses conformément à une telle distribution²⁰⁴. Que les Grecs aient conçu leur dieux comme un système qui institue un ordre du monde au sens où ils permettent une distribution ou une répartition des choses, cela paraît dans l'étymologie qu'ils semblent avoir eux-même prêtée au terme par lequel il désigne le dieu, *ho theos*, selon le témoignage d'Hérodote²⁰⁵. Hérodote parle des Pélasges, qui furent les intermédiaires entre les Égyptiens et les autres Grecs en matières religieuses. Avant que les Pélasges aient appris des Égyptiens les noms individuels des dieux, ils faisaient des sacrifices en invoquant de manière générale « les dieux », *hoi theoi*. Un des premiers problèmes soulevés par ce passage, c'est que cette appellation semble précisément associée, par sa généralité, à l'idée que les Pélasges ne connaissaient pas encore les noms individuels des dieux, et que cette absence de détermination individuelle des dieux semble aller à l'encontre du pouvoir que leur donne précisément cette étymologie. Commençons en effet par là. Ne sachant pas donc quels étaient les noms des dieux, ils appelaient « les dieux », or, précise Hérodote, « ils les avaient appelés des dieux (Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφραζ) à partir d'une considération telle que celle-ci (ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι) : ayant institué toutes choses avec ordre (κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα), ils possédaient toutes les parts (καὶ πάσας νομὰς εἶχον) »²⁰⁶. Il y a une divergence d'interprétation sur les derniers mots de la phrase : Hérodote veut-il dire que les dieux distribuent toutes les parts²⁰⁷, ou qu'ils ont reçu toutes les parts ? L'étude

¹⁹⁹ Voir Eschine III 62, 8 : « οὔτε λαχὼν οὔτ' ἐπιλαχὼν », « sans être désigné, ni placé sur liste complémentaire ».

²⁰⁰ Voir le sens de prendre part, dans la première phrase du *Gorgias* (« Πολέμου καὶ μάχης...μεταλαγχάνειν », « prendre part au combat et à la bataille », 447a1-2, cf. Sch. *ad loc.*), avoir part à une science (« ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν », *République* 429a), avoir part à une honte sans issue, invivable (« αἰσχύνῃς τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχὼν », *Lois* IX 873c6-7).

²⁰¹ Voir Démosthène, XXXII 9, 7 : « δίκην προσεἰληγεν », « il a en outre porté plainte contre moi ».

²⁰² Voir la façon dont Platon désigne, au moyen de ce verbe, le fait, pour une espèce, de partager le sort d'une autre au sein des divisions *Politique* 266c, 266e. Platon utilise du reste le substantif σύλληξις pour désigner l'association par le sort des époux, *Timée* 18e3, ou celle de ceux qui attendent ou qui viennent s'affronter à la boxe et à la lutte, dans les jeux des enfants, *Πυκτῶν καὶ παλαιστῶν ἐφεδρείας τε καὶ συλλήξεως* *Lois* 819b6.

²⁰³ Sur la conception du destin comme part distribuée, voir W. C. Greene, *Moirai*, *op. cit.*.

²⁰⁴ Pour la description de l'ordre universel par analogie avec les pratiques tribales de distribution, voyez F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, *op. cit.*, p. 40-72.

²⁰⁵ Voir les remarques de P.-E. Legrand, *Introduction*, p. 155 et 157.

²⁰⁶ Hérodote, *Histoires* II 52, 4-5.

²⁰⁷ Legrand traduit en ce sens : « Ils les avaient appelés ainsi en partant de cette considération que c'est pour avoir établi l'ordre dans l'univers que les dieux présidaient à la répartition de toutes choses ». Godley d'une manière approchante : « They called them gods from the fact that, besides setting everything in order, they maintained all the

des usages du verbe ἔχω dans le contexte des distributions laisse plutôt entendre ici un usage proche de celui du verbe λαγχάνω : il s'agit de la part reçue et donc possédée²⁰⁸. Trouve-t-on étrange que les dieux soient dit dieux parce qu'ils instituent, et que l'on associe cela au fait de « recevoir » plutôt que de donner des parts ? Les dieux reçoivent leurs fonctions et leurs charges respectives comme autant de parts (voir Borecký p. 59) et c'est en tant qu'ils ont chacun leur part que les dieux se partagent toutes les choses et en représentent ainsi l'ordre. La lecture de la *Théogonie* confirme ce point : tout ordre cosmique semble reposer sur un tel partage des prérogatives entre les dieux. On comprend ainsi à propos d'Hécate que le règne de Cronos supposait déjà une première répartition et que Zeus s'est bien gardé de remettre en cause le partage qui l'avait ainsi distinguée.

πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,

μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.²⁰⁹

Il lui offrit ces dons splendides : avoir sa part de la Terre et de la mer infertile.

On ajoute qu'elle a aussi les honneurs du Ciel – elle est donc honorée sur trois territoires qui sont, selon le partage de Cronos évoqué dans *Illiade*, respectivement commun à tous (Terre), à Poséïdon (la mer) et à Zeus (le Ciel) : comme si Zeus, au moment de sa victoire, prenait sur sa part, celle de son frère et sur le commun pour honorer Hécate. Cela pourrait s'expliquer par le fait que Zeus ne tient pas à léser la déesse par rapport à un précédent partage.

οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβίησατο οὐδέ τ' ἀπήυρα,

ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μέτα προτέροισι θεοῖσιν,

ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.²¹⁰

Le Cronide ne lui a fait aucune violence, ni ne lui a rien enlevé des choses que, parmi les Titans, dieux d'autrefois, elle avait reçues en partage ; elle les conserve au contraire, comme la part qu'il lui a été faite en premier, à l'origine.

Zeus à son tour organise son règne sur la base d'une grande distribution. C'est d'abord en tant que récipiendaires d'un lot que les dieux sont à leur tour autant d'éléments d'une grande taxinomie cosmique, ainsi que l'a bien vu Hérodote. Cela signifie aussi que les dieux en viennent à être capables de donner aux autres dieux et aussi aux humains un certain nombre de choses relatives aux

dispositions ».

²⁰⁸ B. Borecký, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek*, op. cit., p. 57-59.

²⁰⁹ Th. 412-413.

²¹⁰ Th. 423-425.

prérogatives qu'ils ont reçues²¹¹. Or les parties de ce que nous avons appelé la nature des choses semblent bien typiquement relever des possibilités de dons par les dieux. Pourtant, Hésiode ne nous permet pas tout à fait de comprendre le don des dieux aux hommes comme une distribution, manifestant le même type de problème que celle qui concerne la distribution entre les dieux. Pourtant, ce serait très éclairant que les possibilités de variation indépendantes des différents aspects de la nature des êtres, que nous connaissons déjà – nous savons que dans le monde des fables les atours des jeunes femmes peuvent cacher des manières de belettes – , puissent dans ce nouveau contexte être rapportées à leur cause prochaine, à savoir des aléas de la distribution. Ce sont les fables qui explicitent exactement ce contexte, et la façon dont une histoire racontée par Platon semble les prolonger confirme encore cette interprétation. Ces textes ultérieurs semblent ainsi répondre à des questions issues de la façon archaïque de distribuer les choses et en garder l'empreinte.

Le premier constat est que l'ensemble des facettes des êtres qui peuvent être produites par les dieux, des caractéristiques physiques les plus diverses aux dispositions morales et intellectuelles, peuvent être comprises comme des parts faisant objet d'une répartition entre tous les récipiendaires. Mieux encore, ce sont des événements propres à la distribution qui expliquent le type de discordance ou de concordance que nous avons suivies chez Homère – les fables expliquent cette étonnante disparité entre des donations réussies (ainsi les dieux et déesses qui se mettent à plusieurs pour donner des talents de toutes sortes aux filles de Pandareus) et celles qui ne le sont pas (ainsi le fait que les dieux ne distribuent pas toutes les grâces à tous les hommes), en les rapportant à leur cause prochaine, à savoir des accidents de distribution.

L'opération consistant à donner des dispositions psychiques aux êtres en cours de façonnement peut ainsi être interprétée de deux manières : soit on s'en tient, comme les *Travaux et les Jours*, à la question de savoir ce que tel dieu individuel donne à telle créature, soit on explicite le fait que celui qui distribue a une quantité déterminée de ce qu'il peut donner, et qu'un calcul s'impose. La métaphore liquide (la disposition psychique comme liquide à verser) permet tout particulièrement de se donner une interprétation très concrète du processus. Il s'agit par exemple d'Hermès, ayant à distribuer un certain volume, liquide, de dispositions, à un ensemble de récipiendaires, par exemple la propension à mentir aux différents artisans²¹² ou l'intelligence à des

²¹¹ Pour une synthèse sur les différentes distributions de lots dans la *Théogonie*, voir M.-C. Leclerc, « Le partage des lots : récit et paradigme dans la Théogonie d'Hésiode », *Pallas*, n° 48, 1998, p. 89-104.

²¹² Fab. 105.1.1-2 : « Ζεὺς Ἑρμῆϊ προσέταξε πᾶσι τοῖς τεχνίταις ψεύδους φάρμακον χέαι », « Zeus commande à Hermes de verser à tous les artisans le poison du mensonge ».

hommes de différentes taille²¹³. Dans les deux cas, Hermès adopte une tactique similaire : « ayant fait une mesure égale (μέτρον ποιήσας ἴσον), il versa à chacun (ἐκάστῳ ἐνέχεε/ἐνέχεεν)²¹⁴ ». Or la tactique échoue deux fois pour des raisons différentes. Lorsque Hermès verse une mesure égale de mensonge aux artisans, il semble n'avoir pas calculé à l'avance le volume nécessaire pour qu'il y ait exactement autant de parts égales pour chaque métier, puisqu'il se trouve disposer d'une quantité trop grande lorsqu'il parvient au dernier, le cordonnier, à qui il donne beaucoup plus qu'aux autres. Tout se passe comme s'il n'avait pas su diviser la quantité totale à distribuer par le nombre de récipiendaires.

Hermès semble avoir résolu ce problème lors de la distribution de volumes égaux d'intelligence aux hommes, en parvenant en effet à donner à tous les hommes la même part, semblait-il sans reste. Il rencontre alors un nouveau problème et fait le difficile apprentissage du fait qu'il y a deux formes d'égalité, dont une est géométrique, ou proportionnelle : ne s'apercevant pas que les hommes de taille plus grande ne seront pas remplis dans la même proportion que les petits par une distribution de volume égaux, il laisse des hommes de grande taille moins sensés que les autres. Ce dernier exemple explique bien le type de dissonances que nous avons rencontrées, entre une qualité extérieure (la taille) et une qualité comme l'intelligence, dont la dimension « interne » est ici illustrée par le liquide à verser à l'intérieur du corps. La belle dotation extérieure en taille ne sera pas au diapason d'une dotation d'intelligence à la hauteur, pour ainsi dire.

Des accidents de distribution semblent donc pouvoir expliquer les insatisfactions des récipiendaires qui viennent se plaindre ou demander une autre donne. Le lion, on l'a vu, trouve étrange de ne pas avoir reçu plus de courage, étant donné son bel équipement – il est l'exemple typique de ces cas discordants où les attentes soulevées par l'apparence ne sont pas satisfaites par toutes les dispositions (le cas « Pâris »). Le chameau quant à lui regrette de ne pas avoir de cornes en découvrant que certains autres en ont reçu de magnifiques : il voudrait à son tour en avoir de semblables (τῶν ἴσων). Or la distribution n'a précisément pas été égale en termes de cornes. La réaction de Zeus est importante : il s'indigne que le chameau ne se contente pas « de la taille de son corps et de sa force (τῷ μεγέθει τοῦ σώματος καὶ τῇ ἰσχύϊ) », et punit son désir sans borne non seulement en ne lui donnant pas les cornes, mais en lui enlevant une partie de ses oreilles (μέρος τι τῶν ὠτῶν)²¹⁵. C'est une morale souvent véhiculée par les fables : le vice, en l'occurrence la cupidité (πλεονεξία), dessert toujours l'intérêt de celui qui pense pourtant n'avoir que ce même intérêt en

²¹³ Fab. 110.1.1-2 = 111 CH = 103 Loayza : « Ζεὺς πλάσας ἀνθρώπους ἐκέλευσεν Ἑρμῆ νοῦν αὐτοῖς ἐγγέαι ».

²¹⁴ Ces mots sont les mêmes de la fable 105 (v. 1, l. 2) et de la fable 110 (v. 1, l. 2-3).

²¹⁵ Fab. 119.1.1-10 (117P, 146C).

tête²¹⁶. Il y a ici l'idée que les lots des différentes qualités n'ont pas été faits au hasard, et que, peut-être, la taille et la force du chameau auraient dû lui suffire, sans nécessiter de cornes supplémentaires.

C'est là une intuition qu'il faut savoir gré à Platon d'avoir explicitée, en s'amusant à placer dans la bouche du sophiste Protagoras une histoire de distribution de qualités aux hommes et aux animaux qui nous renvoie au contexte des fables. Nous commettons certainement un anachronisme en invoquant ici le mythe du *Protagoras*, écrit au IV^e siècle par Platon, qui est certes une imitation d'une histoire que racontait peut-être le sophiste du V^e siècle, mais que nous tenons pour être une méditation subtile, certes rétrospective, mais non sans fidélité à l'esprit de la fable ainsi qu'à celui des jeux homériques sur les apparences et les choses dissimulées. Protagoras s'emploie à raconter une histoire, qui se situe dans le temps où seuls les dieux existaient et où vint le jour attribué à la naissance des mortels – la figure de la distribution des parts apparaît en effet dès le début de l'histoire, sous la forme d'un moment imparti (χρόνος εἰμαρμένος) à la naissance de l'homme²¹⁷, et ne cessera de rythmer le récit. On remarque d'abord l'usage d'un vocabulaire conforme au façonnage d'Hésiode et d'Ésope : les dieux frappent l'empreinte (τυποῦσιν) de ces diverses espèces de mortels dans la terre, en mélangeant de la terre et du feu – on se souvient que le τύπος, l'empreinte, la figure, était ce que Prométhée parvenait à donner d'humain aux bêtes qu'il venait de façonner, tout en leur laissant leur âme de bête, avec toutes les dispositions afférentes. Or, dans l'histoire contée par Protagoras, il semble bien que les dieux, se contentant de l'empreinte, chargent Prométhée et Epiméthée « d'ordonner et de distribuer les capacités entre chacun d'entre eux comme il convient (κοσμησαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρέπει) »²¹⁸. Les capacités, cette chose qui se tient sous la figure immédiatement visible : voilà ce que Prométhée et Epiméthée doivent verser dans le moulage qui leur est fourni.

Épiméthée obtient de son frère de pouvoir distribuer lui-même (αὐτὸς νεῖμαι) : « une fois que j'aurai distribué moi-même (νείμαντος δέ μου), dit-il, tu inspecteras (ἐπίσκεψαι) »²¹⁹. À considérer la subtilité de la distribution accomplie par Épiméthée, on comprend l'empressement de ce dernier à faire cette opération, à laquelle il semblait avoir consacré une certaine réflexion. Pour avoir vu les dieux des fables peiner à accomplir une distribution réussie, on ne doute pas qu'il faille y réfléchir à deux fois, pour éviter notamment les bévues d'Hermès. Or Épiméthée semble ici avoir travaillé à

²¹⁶ Voir sur ce point l'introduction au chapitre Ésope, par O. Renaut et A. Macé, A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., p. 155-158.

²¹⁷ *Prot.* 320D1-2, Burnet, Platon, *Platonis opera III*, op. cit..

²¹⁸ *Ibid.* 320D5-6.

²¹⁹ *Ibid.* 320D6-7.

approfondir la conception qui se dégagait de l'idée que des lots différenciés puissent s'équilibrer. Une subtilité supplémentaire l'amène à varier en outre les principes de sa distribution selon les types de besoins et de dangers auxquels les mortels peuvent être soumis : la prédation, la température, la locomotion, la nourriture. C'est à chaque fois un principe différent qui régule la recherche d'équilibre. Du point de vue de la prédation, la distribution est soumise à un ingénieux principe de compensation. L'idée générale est qu'il faut pouvoir compenser l'attribution d'un avantage comparatif du point de vue de l'attaque ou de la défense, par un avantage permettant tout de même d'assurer sa survie : il en arme certains, et à ceux qu'il laisse sans protection, il parvient à donner, d'une manière ou d'une autre, une autre capacité de survie (δύναμιν εἰς σωτηρίαν)²²⁰. Prenons la taille et considérons-en la variation : si elle est grande, elle constitue en elle-même un moyen de survie prémunissant des autres vivants ; si elle est petite, il faut offrir une capacité compensatrice telle que la capacité à fuir en s'envolant ou à vivre sous terre : c'est de cette manière qu'Epiméthée distribue, en rendant égales les différentes espèces (καὶ τᾶλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν)²²¹, de telle sorte qu'aucune des espèces dont les dieux ont créé le type ne disparaisse dès que les mortels paraîtront au jour. On pense au chameau de la fable, dont la force et la taille constituaient certainement un tel avantage comparatif rendant superflue l'attribution supplémentaire de cornes.

Plus précisément, la compensation peut prendre la figure d'une corrélation inversée de propriétés. Ainsi, en distribuant (νέμων), Epiméthée assignait (προσῆπτεν) à certains la force sans la vitesse et dotait (ἐκόσμη) les plus faibles de vitesse²²². N'allons pas croire qu'Epiméthée trouve certaines faiblesses chez certains mortels qu'il compense par l'attribution de telle ou telle propriété, comme la vitesse : cela supposerait qu'un certain nombre de propriétés préexistent à l'attribution des capacités (δυνάμεις) par Epiméthée. C'est lui, au contraire, qui constitue le lot des deux propriétés, en l'occurrence, la force et la vitesse, et coordonne d'une certaine manière leur variation : au plus fort la moindre vitesse et au plus faible la plus grande vitesse. C'est là une mise en correspondance de deux échelles de variation dans deux propriétés, en inversant les échelles. De la même manière, à la fin, lorsqu'il en reviendra à la question de la prédation en distribuant à certains mortels la capacité de manger la chair d'autres vivants, il envisage une corrélation inversée entre la quantité de progéniture et la capacité prédatrice : les proies ont des progénitures très nombreuses et à ceux qui sont prédateurs ils donnent peu de rejetons²²³. On peut ainsi imaginer une corrélation graduelle : tout

²²⁰ *Ibid.* 321e1-3.

²²¹ *Ibid.* 321e3-322a1.

²²² *Ibid.* 320D8-9.

²²³ L'Épiméthée de Platon emprunte cette manière d'équilibrer les espèces à la divine prévoyance mentionnée par Hérodote à propos des serpents d'Arabie, III, 108-109, et qui de manière générale rend très prolifiques les espèces que tous chassent, comme le lièvre, et peu prolifiques les lions et les serpents dangereux. On notera que dans ce

en haut du réseau trophique, on fait très peu d'enfants, davantage lorsqu'on se situe au milieu, et beaucoup plus lorsqu'on est en bas.

Sur la question de la température, la logique est différente. Il ne s'agit pas de distribuer des lots de propriétés compensées, mais de distribuer différents moyens de parvenir au même résultat : se protéger des extrêmes. Les uns se voient distribuer de denses toisons (πυκναῖς θριξίν) et les autres des peaux solides (στερεοῖς δέρμασιν)²²⁴, qui auront encore l'avantage supplémentaire, au moment de dormir, de leur fournir une couverture naturelle (littéralement ayant poussé d'elle-même, αὐτοφυής)²²⁵. En guise de chaussures, les uns reçoivent des sabots, les autres profitent d'une peau épaisse et vide de sang²²⁶. Pour la nourriture, la différenciation pour parvenir à la même fin est là encore systématique. Il procure à chacun une nourriture en provenance d'une source distincte : « aux uns la pâture qui pousse de la terre (τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην), aux autres les fruits des arbres (ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς), aux autres les racines (τοῖς δὲ ῥίζας) »²²⁷. Pourquoi faut-il différencier les sources ? Le moindre empiètement entraîne des conséquences. Il y a bien sûr l'empiètement que constitue le fait, mentionné immédiatement, qu'Épiméthée donne à certains pour nourriture la chair des autres, ce qui le ramène à gérer ce don par de nouvelles compensations (la fertilité pour les proies) pour assurer la survie des espèces. Il y a plus simplement la concurrence pour la même ressource : le recours est alors la distinction des sources d'approvisionnement. Une fable d'Ésope, intitulée *La vipère et l'hydre*, met en scène le motif du territoire propre à telle ou telle espèce animale, et fait bien apparaître le problème auquel est confrontée la réflexion d'Épiméthée. Une hydre, habitant près d'une source, est furieuse du fait qu'une vipère vienne y boire : elle ne décolère pas que la vipère « ne se satisfasse pas de son propre territoire (τῆ ἰδίᾳ νομῆ), mais vienne en outre sur son terrain à elle (ἐπὶ τὴν αὐτοῦ διαίταν)²²⁸ ». Elles finissent par se résoudre à un combat pour savoir à qui reviendrait pour territoire l'eau ou la terre (ἦ τε τοῦ ὕδατος καὶ τῆς γῆς νομὴ γένηται)²²⁹. La νομὴ, c'est là encore, une idée de l'espace qui est immédiatement dérivée de l'idée

passage d'Hérodote, c'est la capacité des petits à dévorer leur mère de l'intérieur qui limite les naissances chez les prédateurs. Pour une évaluation des similarités et des différences entre ces deux passages, voir P. Demont, « La πρόνοια divine chez Hérodote (III 108) et Protagoras (Platon, Protagoras) », *Méthexis*, vol. 24, 2010, p. 67-85.

²²⁴ *Ibid.* 321a4-5.

²²⁵ *Ibid.* 321a7.

²²⁶ *Ibid.* 321a7-b2.

²²⁷ *Ibid.* 321b3-4.

²²⁸ Sur l'idée que le terme διαίτα évoque les habitudes et les genres de vie, en pouvant inclure ou désigner plus précisément le régime alimentaire, les exercices, la résidence, voir les remarques de J. Jouanna, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », *op. cit.*, p. 53-55, et pour prolonger l'étude citée dans la note 3, J. Jouanna, « Réflexions sur le régime des peuples dans la Grèce classique (Hérodote, I, 133 ; Hippocrate, Ancienne médecine, c. 5 ; Thucydide, I, 6) et sur le sens des mots de la famille de διαίτα », *Revue des Études Grecques*, n° 1, 2008, p. 17-42.

²²⁹ Ésope, A. Hausrath, et H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopiarum*, *op. cit.*, Fable 92 H, 1-6 = Chambry 117, traduction Macé-Renaut in A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, *op. cit.*, Ésope B3.

de distribution : le lieu qui est échu et, par extension, le pâturage, le lieu où l'on fait paître ses bêtes (νομάς νέμειν)²³⁰ – qu'il soit distribué par héritage²³¹ ou dans un cadre colonial. En réalité, le cas de l'héritage n'est qu'un cas particulier des occurrences où νέμω est appliqué à la terre : le cadre colonial est aussi un contexte qui permet de faire référence au fait de distribuer la terre²³². La distribution des territoires, est, depuis le grand partage cosmique entre les trois frères divins, et la grande répartition de la théogonie, l'un des problèmes fondamentaux de distribution. Pour les animaux aussi, l'équilibre des territoires est déterminant pour la survie des espèces.

Il reste bien sûr tout le sel de l'histoire, qui conduit à l'homme, pour qui la mauvaise dotation initiale est la source de l'aventure – à condition qu'on compense au moins la sous-dotation en équipement par l'intelligence, ce qui est fait grâce à Prométhée. Le problème est déjà dans les fables. Considérons la distribution de la longévité, telle qu'elle est supposée par la fable 107 H. Zeus a fait l'homme « doté de peu de temps » (ὀλιγοχρόνιος)²³³. Mais on le voit récupérer, grâce à son intelligence, en l'occurrence sa prévoyance, une partie des parts de temps d'animaux mieux dotés : ayant construit une maison pour l'hiver, il est en mesure d'offrir un refuge aux animaux. C'est d'abord le cheval qui se présente, puis le bœuf, puis enfin le chien qui se présentent, transis de froid. L'homme accepte à chaque fois de les recevoir, en échange d'une part de leurs années aux uns et aux autres : τῶν ἰδίων ἐτῶν μέρος²³⁴, suite à quoi il hérite de leurs différents caractères dans les différentes périodes de vie qu'il s'est ajouté.

Il faut être attentif à tous ces concepts qui permettent de définir ce que contient le lot reçu par chaque mortel. Il y a bien sûr, dans le panier, toute une série de propriétés et d'attributs, des griffes aux poils, mais certains concepts permettent d'organiser cette diversité. Or on voit apparaître aussi bien celui de nature que celui de puissance. Epiméthée a distribué des natures. Le terme apparaît dans le récit de Protagoras : c'est un passage qui marque la liaison entre ces deux concepts clefs :

Certains, ils les équipe (τοὺς δὲ ὤπλαζε), à d'autres il donne une nature démunie (τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν), et il s'efforce de procurer à ceux-ci quelque autre capacité pour assurer leur survie (ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο

²³⁰ Pour cette expression voir Hérodote. I 110 et 78. Pour l'idée que le terme νόμος lui-même vient de cette source distributive, voir L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, op. cit., p. 6.

²³¹ Pour l'usage du terme aussi dans le cadre des parts à distribuer dans l'héritage, voir Aristote, *Politique*, 1303b.34 δύο ἀδελφῶν περὶ τῆς πατρῴας νομῆς διενεχθέντων : « deux frères ayant un différend au sujet de la répartition de leur héritage ».

²³² Voir les occurrences rassemblées par B. Borecký, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek*, op. cit., p. 78.

²³³ 107 H = 139 CH = 105 Loayza.

²³⁴ 107 H, v.1, 7. Voir les variations avec *arithmon*.

δύναμιν εἰς σωτηρίαν).²³⁵

La nature, ici, n'est autre qu'un ensemble de propriétés et de capacités, des griffes au territoire. C'est cela que les dieux distribuent ou modifient. Comme chez Homère, le terme semble en capacité de réunir l'ensemble des traits distinctifs qui font le propre d'une chose, de la même manière que la nature du crocodile d'Hérodote inclut aussi bien les lieux fréquentés que le type des appendices.

c) Les deux formes du commun distribué : la Terre homérique et la pensée chez Héraclite

La description des pratiques distributives ne sauraient être complète tant que l'on en reste à la répartition des parts individuelles. Ce contexte est certes celui qui convient le mieux à l'idée que la nature est toujours la part spécifique d'un individu. Néanmoins, la fiction d'une espèce animale à chaque fois représentée dans les fables par un individu de cette espèce, ne peut dissimuler très longtemps le fait que la nature donnée au chameau ou à l'homme est en réalité une chose commune partagée entre tous les chameaux ou entre tous les hommes. Une grande partie de l'approfondissement de la pensée de la nature des choses, au V^e siècle, consistera à faire le tour de ce partage, à la fois d'un point de vue synchronique comme partage d'un trait commun par l'ensemble des individus d'une population et d'un point de vue diachronique comme transmission à travers les générations d'une marque commune. Au sein du schème de la distribution, il y a pourtant toute latitude pour penser la question du commun, car celui-ci se trouve être une des figures possibles de distribution : les pratiques de distribution du butin, du gibier ou de l'héritage distinguent des parts individuelles et des parts communes, et distinguent de surcroît plusieurs types de parts communes²³⁶.

Une première forme du commun, que nous appelons le commun exclusif, apparaît lors des deux premiers exemples de partages homériques : celui du butin sur le champ de bataille et celui des parts d'univers entre les dieux. Confronté à la situation où Agamemnon exige qu'on lui donne

²³⁵ *Prot.* 320e1-3.

²³⁶ Pour une présentation très générale de la distinction des deux formes du commun à partir des structures linguistiques dont on peut les voir dériver, voir A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne, op. cit.*, p. 16-20. Cette distinction est proche de celle faite par l'historien Raymond Descat, entre commun partagé et non partagé, voir R. Descat, « Public et privé dans l'économie de la cité grecque », in P. Schmitt-Pantel et F. de Polignac (éds.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, Strasbourg, Université March Bloch, Centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1998, p. 229-241, p. 234-235. La différence est que Raymond Descat lie cette différence conceptuelle à certains termes, en ajoutant que Homère, qui n'utilise que la forme ξυνός, ne connaîtrait que le commun non partagé et que le commun partagé apparaîtrait avec Hésiode et le terme κοινός. Comme nous le verrons dans les textes examinés ci-après, Homère désigne aussi le commun partagé avec le terme ξυνός : les deux formes du commun peuvent se dire dans les mêmes termes. Ce n'est pas au niveau des simples termes que les deux structures peuvent être distinguées, il faut déployer les deux schèmes inclusifs et exclusifs issus des pratiques distributives.

une nouvelle part de butin, Achille s'y oppose pour la simple raison qu'il n'a pas été constitué de choses communes :

οὐδέ τί που ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά·
ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται,
λαοὺς δ' οὐκ ἐπέουκε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν.²³⁷

Nous ne voyons en aucune façon de nombreux biens communs : au contraire, ceux des cités que nous avons dévastées ont été distribués. Ne t'en va donc pas persuader les hommes de les collecter de nouveau !

Agamemnon doit rendre sa part d'honneur, Chryseïs, la fille du prêtre d'Apollon, pour apaiser le dieu. Il estime devoir être dédommagé par la restitution d'une autre part. La réaction d'Achille nous révèle qu'une distribution n'a pas nécessairement pour fonction d'épuiser l'ensemble de ce qu'il y a à distribuer. Si les Achéens ne s'étaient pas intégralement distribué le butin, ils auraient pu mettre de côté un volume de choses « communes », réserve éventuelle pour d'autres distributions individuelles : ils auraient ainsi pu compenser la part perdue d'Agamemnon. L'absence d'un tel volume commun mis à part implique que la restitution d'une part exigée par Agamemnon oblige à recréer un pot commun en prélevant sur les parts déjà distribuées à tous. On a décrit ces choses communes comme celles qui obtiennent ce statut de leur placement au milieu du cercle des guerriers, situation qui leur donnerait le statut de choses qui n'appartiennent à personne²³⁸. Nous voudrions apporter la nuance qu'il ne s'agit là que d'une forme possible du commun et que l'idée de « mise au milieu », qui n'est justement pas employée dans ce texte, ni dans le suivant, est plutôt susceptible de s'accorder avec une autre forme du commun.

Pour décrire la particularité de cette première forme du commun, il est bon de noter que, dans la façon dont Achille s'exprime, les choses communes, ξυνήϊα, s'opposent à celles qui ont été distribuées, τὰ δέδασται. Elles ne sont pas au nombre des choses distribuées à tous. Si l'on considère l'exemple d'une autre chose appelée « commune » dans le contexte d'une autre distribution fameuse, on s'aperçoit qu'elle possède aussi cette caractéristique d'être conçue comme ne comptant pas parmi les choses distribuées. Il s'agit du partage des parts d'héritage entre les trois fils de Cronos, en *Il.* 15, 187-193.

²³⁷ *Il.* I 124-126 Allen.

²³⁸ Voir la démonstration de M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, France, Librairie générale française, 2006, p. 157-160. Ce dernier s'appuie sur la façon dont L. Gernet avait rapporté le contexte des assemblées de Héros et des jeux aux pratiques de distribution, identifiant ainsi ce qui est placé au milieu comme lot à gagner et ce qui n'est encore à personne, *res nullius*, voir L. Gernet, « Jeux et Droit (remarques sur le XXIII^e chant de l'Iliade) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 91, n° 4, 1947, p. 572-574.

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφοεὶ οὖς τέκετο Ῥέα
 Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσω.
 τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
 ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλλα ναιέμεν αἰεὶ
 παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
 Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
 γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.²³⁹

Nous sommes en effet trois frères issus de Kronos et que mit au monde
 Rhea, Zeus, moi-même, et, troisième, Hadès qui règne sur ceux qui sont en
 dessous. Toutes les choses furent distribuées en trois, chacun recevant sa
 part d'honneur. Et moi, en vérité, quand nous avons secoué les sorts, j'obtins
 la mer grise comme éternel habitat, Hadès quant à lui obtint les ténèbres
 brumeuses, et Zeus tira le vaste Ciel dans l'éther et les nuages. La Terre, et le
 grand Olympe, en revanche, sont restés communs à tous.²⁴⁰

Il semble s'agir d'une scène de partage des biens d'un héritage : les fils se partagent le domaine
 du père. On y trouve plusieurs des termes cardinaux qui décrivent les pratiques de distribution de
 parts, même si le débat existe sur la question de savoir s'il y a ici effectivement un tirage au sort, ce
 qui semble plus probable si l'on considère en effet l'usage de *πάλλω* au sein du formulaire
 homérique associé aux scènes de tirage au sort²⁴¹. Afin d'y procéder, il faut définir trois lots ; tout est
 coupé en trois, nous dit-on : la mer, le Ciel, et le dessous. Chacun des trois frères se voit attribuer un
 de ces lots. Notons bien que le texte précise que tout est coupé en trois, alors même qu'il semble
 qu'il y ait encore deux lots : la Terre et le mont Olympe. Doit-on dire qu'il y avait cinq lots pour
 trois frères, comme si on avait simplement décidé de distribuer trois lots, et d'en garder deux sous
 un régime différent ? Mais la formule est forte : *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται*, « tout fut divisé en
 trois ». Les deux autres choses mentionnées, la Terre et l'Olympe, ne font pas partie de la division.
 On ne peut souligner plus fortement la mise à part de ces lots – leur sanctuarisation, pourrait-on
 dire. Et c'est de cette manière que la Terre est dite *ξυνή πάντων*, commune à tous, régime étendu à
 l'Olympe. Significativement, le commun n'est pas compté dans la distribution, exactement de la

²³⁹ *Il.* XV 187-193 Allen.

²⁴⁰ J.-L. Perpillou a argumenté contre l'idée qu'il faille prendre ici *πάλλω* en un sens littéral, J.-L. Perpillou, *Recherches lexicales en grec ancien*, *op. cit.*, p. 176. Nous suivons l'argument de P. Demont, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'Iliade aux Sept contre Thèbes », *op. cit.*, qui s'appuie sur l'étude du formulaire homérique dans la première partie de son étude, ainsi que sur la comparaison avec la scène de division des parts de sacrifice entre les douze principaux dieux par Hermès dans l'*Hymne à Hermès* v. 127-129.

²⁴¹ Voir P. Demont, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'Iliade aux Sept contre Thèbes », *op. cit.*

même manière que précédemment à propos du butin évoqué par Achille. Les choses communes ne font pas partie des choses distribuées, τὰ δέδασται. Nous allons envisager une hypothèse pour expliquer ce rapport de trois à cinq, mais il faut pour cela commencer par approfondir l'idée que ces choses communes semblent être ce que l'on ne compte pas parmi les lots à tirer.

Une telle mise à part ne constitue pas le commun en tant que tel, puisqu'une telle opération peut aussi bien se produire pour une part individuelle que pour une part commune²⁴². Il y a en effet ce passage où Ulysse, décrivant sa jeunesse fictive tandis qu'il se fait passer pour un fils du roi de Crète auprès du porcher Eumée, mentionne les butins qu'il avait accumulés avec ses hommes avant même l'expédition troyenne, grâce à neuf expéditions étrangères :

καί μοι μάλα τύγχανε πολλά.
τῶν ἐξαιρέυμην μενοεικέα, πολλά δ' ὀπίσσω
λάγχανον.²⁴³

Et de grandes et nombreuses richesses me furent données : ayant prélevé pour moi parmi celles-ci une quantité satisfaisante, je reçus ensuite beaucoup au tirage.

Le verbe ἐξαιρέω signifie prélever, réserver : Ulysse parle d'un prélèvement préalable à la distribution, une quantité qu'il prélève sur la masse initiale, sans que cela l'empêche de recevoir ensuite beaucoup par distribution. De la même manière, à propos de la femme de chambre de Nausicaa, l'épirote Euryméduse, il est dit d'elle qu'Alkinoos la préleva comme hommage dû au roi – c'est un prélèvement qui semble en effet appeler cette précision :

Ἀλκινόω δ' αὐτὴν γέρας ἔξελον, οὔνεκα πᾶσι
Φαιήκεσσι βῆνασσε.²⁴⁴

Ils réservèrent celle-ci comme part d'honneur pour Alkinoos, en vertu du fait que, de tous les Phéaciens, il est le roi.

C'est encore semble-t-il la façon dont Achille s'était fait offrir l'esclave que lui reprend Agamemnon, au début du poème :

κούρην, ἣν ἄρα μοι γέρας ἔξελον υἷες Ἀχαιῶν.²⁴⁵

²⁴² Il est essentiel à certains communs d'être mis à part, voir Y. Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 6, 2002, p. 1431-1462 : l'auteur explore le phénomène de « mise en réserve » qui permet à certains biens, par leur affectation à la cité ou au dieux, de devenir inappropriables, *res nullius in bonis*, c'est-à-dire ne faisant partie des biens de personne, voir p. 1433. Mais la mise en réserve, comme le montrent les exemples que nous passons en revue dans les lignes qui suivent, sert aussi à mettre à part des biens individuels. Elle doit donc être différenciée dans son concept de celui du commun.

²⁴³ *Od.* XIV 231-233.

²⁴⁴ *Od.* VII 10-11. cf. II.11.627.

²⁴⁵ *Il.* XVI 56.

La fille, que m'avaient réservée comme part d'honneur les Achéens.

Voyez encore la façon dont Achille, en *Il.* IX 365-369, semble opposer les choses qu'il a reçues et sa part d'honneur :

ἄλλον δ' ἐνθένδε χρυσὸν καὶ χαλκὸν ἐρυθρὸν
ἠδὲ γυναικᾶς ἐϋζώνους πολίων τε σίδηρον
> ἄξομαι, ἄσσ' ἔλαχόν γε· γέρας δέ μοι, ὅς περ ἔδωκεν,
αὐτίς ἐφυβρίζων ἔλετο κρείων Ἀγαμέμνων
Ἄτρεΐδης·

D'où le fait que c'est un autre or, un bronze rouge, des femmes bien parées, du fer gris que j'emporte pour moi, comme autant de choses que j'ai reçues ; mais ma part d'honneur à moi, celui qui l'a donnée l'a reprise de la main en m'insultant : Agamemnon l'Atride.

Nous avons affaire à une séquence propre aux pratiques de distribution : organiser une distribution, c'est commencer par séparer ce qui est mis à part et ce qui devient un lot en vue du tirage. Ainsi les captives devant Troie dévastée chez Euripide : on met dans des tentes à part celles qui sont « exclues du tirage au sort (ἄκληροι) » car « réservées aux chefs de l'armée (τοῖς πρότοισιν ἐξηρημέται / στρατοῦ) »²⁴⁶. Cette séparation préalable semble avoir en outre une fonction pratique. Cela paraîtra clairement encore si l'on considère un passage de l'*Odyssée*, l'arrivée d'Ulysse et ses neufs sur l'île des Cyclopes, à la faveur de la brume. Les équipages s'endorment sur la plage, et, dès l'aurore, on se met en marche pour la chasse. Ulysse déploie ses tireurs en trois bandes (διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες *Od.* IX 157). La chasse est si belle que chacun des douze vaisseaux reçoit neuf chèvres, une fois 10 chèvres mises à part pour lui (*Od.* IX 159-160). Il y a 108, plus 10, 118 chèvres tuées, qui se divisent aisément en douze une fois la part du chef prélevée. La mise à part permet de tomber sur un diviseur qui permet de faire le nombre de part égal étant donné le nombre de récipiendaires. Si nous revenons avec cette hypothèse vers le passage de distribution des lots aux trois dieux, on s'aperçoit que la mise à part de deux parts, la Terre et l'Olympe, qui ne sont pas comptés parmi les lots à tirer, permet d'établir une liste de lots divisible par le nombre de récipiendaires : trois lots pour trois récipiendaires. La mise à part semble ainsi avoir plusieurs fonctions pratiques conjointes : distinguer et honorer les personnages qui doivent l'être, faire une réserve permettant d'anticiper d'autres dépenses, d'autres distributions, mais aussi faciliter la division en tombant sur un compte juste entre égaux. La constitution d'un commun n'est qu'une

²⁴⁶ *Les Troyennes*, vers 32-34, Euripide, *Fabulae*, éd. par J. Diggle, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1981.

façon de mettre à part, elle est aussi semble-t-il une façon de faire une réserve pour anticiper d'autres distributions ou d'instituer un usage commun, comme cela semble être le cas dans le partage entre frères divins. Nous constaterons que les auteurs de cosmogonies pourront éprouver à leur tour l'intérêt d'instituer de tels communs, ainsi l'éther pour Parménide.

Il s'agit pour l'heure d'aborder une autre conception du commun dans le contexte distributif. Le commun peut aussi apparaître dans des circonstances où il n'existe rien à part des choses individuelles : il se définit alors comme un certain rapport entre des choses tout à fait individuelles, un rapport d'identité. Cette identité peut se constituer sous plusieurs modalités : l'addition, l'indivision ou la récurrence. La première modalité pour constituer un commun qui soit pour tous une part identique, c'est la sommation : le commun est la somme des parts individuelles. Ainsi les frais communs du banquet tels qu'ils sont par exemple évoqués par Hésiode.

μηδὲ πολυξείνου δαιτὸς δυσπέμφελος εἶναι·

ἐκ κοινοῦ πλείστη τε χάρις δαπάνη τ' ὀλιγίστη²⁴⁷

Ne sois pas morose au festin qui réunit de nombreux convives :

à frais communs le plaisir est immense et la dépense minime.²⁴⁸

La dépense est commune : chacun paye sa part²⁴⁹, on collecte la part de chacun pour régler la dépense. Le commun n'est pas ici une entité qui précède toute mise en part ou qui pourrait être réservée comme lot commun, mais une simple somme de parts, en l'occurrence une somme de dépenses individuelles qui n'en constitue plus qu'une. On ne précise pas si les parts de la dépense sont égales. Hésiode se réjouit-il que l'on puisse, en cas de parts égales de dépense, consommer davantage que sa part ? Plutôt qu'une apologie de l'injustice malvenue dans cet ouvrage davantage consacré à l'apologie de la justice, il s'agit probablement de l'économie d'échelle que l'on fait à dépenser en commun.

On peut penser comme un commun inclusif par indivision tous les communs qui peuvent être pensés comme la part unique que tous partagent ensemble. Il faut distinguer cette identité de la même chose donnée à tous de l'isomorie mise en avant par Poséidon. L'égalité des parts entre les trois frères n'en fait certes pas la même part : ils ont des parts d'égale dignité, mais pas des parts de la même chose. C'est cette forme de communauté que l'on trouve établie dans les cas où l'on invoque, comme figure de distribution, la « mise au milieu ». Ainsi dans le cas de la division des

²⁴⁷ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 722-723.

²⁴⁸ Traduction de Christine Hunzinger, A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., Hésiode C9.

²⁴⁹ Descat se réfère sur ce point à P. Schmitt-Pantel, *La Cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Ecole Française de Rome, 1992, p. 109.

pouvoirs par Démonax, lors de son intervention à Cyrène au VI^e siècle, selon Hérodote. Ayant produit trois tribus, il ne leur distribue pas immédiatement ce qu'il y a à distribuer. Il commence par une mise à part :

τῷ βασιλεῖ Βάττω τεμένεα ἐξελὼν καὶ ἱρωσύνας, τὰ ἄλλα πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε.²⁵⁰

Il mit à part pour le roi Battos des domaines et des sacerdoces mais toutes les autres choses que les rois possédaient auparavant, il les mit en commun pour le peuple.

Le τέμενος est précisément un lot de terre qui est « coupé » de ce qui est distribué entre tous, consacré à un dieu, à un chef – comme un domaine officiel. Cela nous confirme encore dans le fait qu'il ne conviendrait pas de lire cette forme de prélèvement comme plus propice au commun qu'à l'individuel. Ici, c'est la part individuelle du roi qui est prélevée, comme les parts d'honneur données à Ulysse ou à Achille, et le commun qui est ensuite distribué – placé au centre, ἐς μέσον – tous y ont part à la même chose. Il n'y a pas de pouvoir à part des parts individuelles : le pouvoir qu'ils partagent n'est autre que celui qu'ils exercent ensemble, auquel ils ont tous leur part. Si l'on se réfère aux différents passages où l'expression ἐς μέσον a le sens d'une mise en commun²⁵¹, on s'aperçoit qu'il s'agit de choses qui sont bel et bien données à tous, pour leur usage, et non mise à part de la distribution.

Le commun comme rapport entre parts individuelles peut être aussi établi par récurrence de la même part. On peut s'approcher là encore de ce type de commun en considérant l'exemple du bonheur ou du malheur communs. Un passage homérique nous offre cet exemple : le mal, le fléau commun a tendance à s'imposer à tous d'une manière distributive – le mal commun est en même temps un mal qui s'abat sur chacun, et non pas comme quelque chose qui se tiendrait en réserve. Tous sont bien frappés : c'est un mal qui est une série de maux, une somme. Ce mal commun apparaît chez Homère au détour d'un nid de guêpes, lorsqu'au chant XVI de l'*Iliade*, Achille lance ses troupes dans la bataille, et que celles-ci fondent sur les Troyens comme un essaim de guêpes :

αὐτίκα δὲ σφήκεσσιν εὐοικότες ἐξεχέοντο
> εἰνοδίους, οὓς παῖδες ἐριδμαίνωσιν ἔθοντες
— αἰεὶ κερτομέοντες ὀδῶ ἔπι οἰκί' ἔχοντας
νηπίαχοι· ξυνὸν δὲ κακὸν πολέεσσι τιθεῖσι.

²⁵⁰ Hérodote IV 161 12-14.

²⁵¹ Ce n'est pas toujours le cas, puisqu'elle peut aussi avoir un sens seulement spatial, voyez A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., table 7, p. 476, dernière ligne du tableau.

τοὺς δ' εἶ περ παρά τίς τε κιὼν ἄνθρωπος ὀδίτης
κινήσει ἀέκων, οἳ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχοντες
> πρόσσω πᾶς πέτεται καὶ ἀμύνει οἷσι τέκεσσι.²⁵²

Aussitôt ils se répandent, pareils aux guêpes que l'on trouve sur les chemins, et que les enfants ont l'habitude d'irriter, les agaçant sans cesse, au bord du chemin où elles ont fait leur nid. Infantillages ! Ils offrent ainsi un mal commun à tant d'autres. Lorsqu'un voyageur s'en ira passer près d'elles, il les mettra en branle sans le vouloir : celles-ci mettront leur cœur vaillant à toutes voler à l'attaque pour défendre leurs enfants.

Le mal est ici le même mal, répété autant de fois qu'il est passé de nouveaux voyageurs par le même chemin : le mal commun à tous ceux qui sont passés est de s'être fait attaquer par les mêmes guêpes. L'attaque des Myrmidons est conçue sur ce modèle, comme un même mal devenu commun à de nombreux individus sur le champ de bataille. Ce qui est caractéristique ici, c'est bien le caractère de distribution de ce commun, en autant de parts qu'il en faut : il est commun parce qu'un a été frappé, puis un autre, puis un autre encore. Il se pourrait que l'un ait plus été frappé qu'un autre – cela ne remettrait pas en cause la communauté du malheur.

C'est de la même manière que le bien se rend commun. On note cette précision chez Tyrtée, lorsque celui-ci chante le guerrier et dit de lui que c'est un « bien commun ». Le terme utilisé, ἐσθλὸν, peut désigner, davantage qu'un bien, une bonne fortune. On pourrait traduire en disant qu'un guerrier, c'est pour ceux qu'il défend une bonne nouvelle, une bonne chose qui leur arrive, un bienfait. Or, en précisant qui sont ces gens pour qui le guerrier est une telle bonne chose, qui leur est commune, Tyrtée redouble sa formule :

ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόληϊ τε παντί τε δήμῳ²⁵³

Celui-là est un bien commun à la cité et à tout le peuple.

Commun à tout le peuple : cet usage collectif du singulier semble avoir la même extension qu'un usage distributif du pluriel, que l'on trouve par exemple lorsqu'Héraclite affirme que :

ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν²⁵⁴

Penser est commun à tous

C'est à chacun des hommes que le penser est distribué²⁵⁵, comme le dit encore le fr. 116 dont

²⁵² Il. XVI, 259-265.

²⁵³ J. Stobée, *Anthologii: Libri duo posteriores*, éd. par O. Hense, Berlin, Allemagne, 1974, IV 10, 6, 2 = Tyrtée, fr. XII 15 M. L. West, (éd.), *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

²⁵⁴ J. Stobée, *Anthologii, op. cit.*, III 1, 179, 2 = Héraclite DK 22 B 113. La citation continue avec le texte que Diels place en fr. 114. Nous y revenons ci-après.

²⁵⁵ Nous ne suivons donc pas l'interprétation de Gigon, reprise par von Fritz, selon laquelle le vers signifierait πᾶσι

le vocabulaire explicite le fait qu'il s'agit de prendre sa part de la même chose :

Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν.²⁵⁶

Il revient à chaque homme d'avoir part au fait de se connaître soi-même et de penser sagement.

La répartition de cette activité de pensée sera aussi décrite dans les mêmes termes par Parménide, dans le fr. 16. Nous ne prenons pas pour l'instant ce texte difficile dans son entier. Il est question de la façon dont « l'esprit vient aux hommes (νόος ἀνθρώποισι παράσταται) » :

...τὸ γὰρ αὐτὸ

ἔστιν ὅπερ φρονεῖ, (...)

καὶ πᾶσιν καὶ παντί...²⁵⁷

c'est en effet la même chose qui pense...en tous et en chacun.

Parménide semble ici imiter Héraclite, en affirmant que ce qui pense en l'homme, est la même chose, identique en tous et en chacun. Nous allons voir néanmoins qu'Héraclite, le premier, puis Parménide, donnent une nouvelle dimension à ce que le νόος est susceptible de prendre pour objet, de telle sorte que l'on quitte résolument les objets qu'Homère lui donnait²⁵⁸.

Dans tous les cas que nous venons d'examiner, la dimension distributive est accentuée : c'est à tous les membres d'un ensemble, pris un à un, que la chose concernée est commune – tous ceux qui composent la série des voyageurs pour Homère, le peuple pour Tyrtée, tous ceux qui composent l'ensemble dont parlent Héraclite et Parménide, en l'occurrence les hommes. En outre, c'est à chaque fois la même chose qui est donnée à chacun : le malheur ou le bonheur, la pensée, qui n'existent pas en dehors de l'ensemble des parts distribuées, à la différence du commun exclusif qu'est la Terre d'Homère ou la réserve de butin. Le bonheur et le malheur sont immédiatement à tous, comme la pensée. En outre, ces parts ne sont pas la part d'un tout, comme dans le cas de la dépense commune, où la moindre part manquerait au tout si elle disparaissait : ici c'est la même chose qui est distribuée à chacun, le malheur, le bonheur et la pensée. Le commun est alors une totalité par récurrence de la même part.

On peut avoir des raisons de penser qu'Héraclite a tenu à définir l'ordre du réel comme une telle chose commune. Si l'on restitue en effet l'ensemble de la citation de Stobée dont nous avons

ταὐτὸ τὸ φρονεῖν : « c'est la même chose pour tous que de penser » O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Allemagne, Dieterich, 1955, p. 16 et Kurt von Fritz, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology*, vol. 40, n° 4, octobre 1945, p. 223-242, p. 233.

²⁵⁶ J. Stobée, *Anthologii*, op. cit., III 5, 6, 2-3 = Héraclite DK 22 B 116.

²⁵⁷ Aristote, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., 1009b23-25 = Parménide fr. DK 28 B 16.

²⁵⁸ De ce point de vue nos conclusions sont proches de celles de von Fritz : nous les discutons au fur et à mesure.

extrait le propos sur la communauté de la pensée, on s'aperçoit que le commun dont il s'agit prend une ampleur considérable :

Ἐυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. ζῶν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ζυνῶ πάντων, ὅπως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.²⁵⁹

Penser est commun à tous. Ceux qui parlent en faisant usage de leur esprit doivent s'appuyer plus fortement sur ce qui est commun à tous, de la même manière que la cité s'appuie sur la loi, et même beaucoup plus fortement. Toutes les lois humaines sont en effet nourries par une seule loi divine : celle-ci domine en effet autant qu'elle le souhaite, elle suffit à toutes et prévaut sur toutes.

L'enchaînement et l'insistance d'Héraclite à préciser encore que ce sur quoi on doit s'appuyer est « commun à tous » favorise une interprétation selon laquelle c'est toujours de la pensée qu'il s'agit²⁶⁰. Faire usage du νόος, en faire bon usage, et ne pas parler en oubliant d'en faire usage, c'est s'appuyer ce qui est commun – la pensée : le jeu de mot entre s'appuyer « sur le commun, τῷ ζυνῶ » et parler « avec sens, avec son esprit, ζῶν νόῳ » ne semble pas le fruit du hasard²⁶¹. Pourquoi néanmoins faut-il le faire « plus fortement » que les lois des cités ne le font en s'appuyant sur loi divine qui domine celles-ci ? Probablement parce qu'il faut se soustraire, dans le cas de la pensée, au risque qu'elle ne se détourne de cette communauté qui pourtant lui est consubstantielle. Le fr. 2 laisse en effet entendre que les hommes courent le risquent de détacher la pensée de l'horizon commun d'un λόγος qui en est le fondement.

ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει « διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ζυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῶ." (ζυνὸς γὰρ ὁ κοινός). "τοῦ λόγου δ' ἐόντος ζυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν ».²⁶²

Il dit un peu plus loin qu' « il faut suivre ce qui est partagé, car c'est suivre ce qui est commun [car le commun est partagé]. Or, tandis que la raison est partagée, les gens vivent comme s'ils possédaient une pensée individuelle ».

²⁵⁹ J. Stobée, *Anthologii, op. cit.*, III 1, 179, 2-6 = Héraclite DK 22 B 113 et 114.

²⁶⁰ C'est l'interprétation que nous avons défendue avec Olivier Renaut, A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*, p. 134-137.

²⁶¹ Von Fritz y insistait déjà, voir Kurt von Fritz, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) », *op. cit.*, p. 232.

²⁶² Sextus Empiricus, *Opera: Recensuerunt Hermannus Mutschmann et J. Mau...*, Lipsiae, Allemagne, B. G. Teubner, 1962, Adv. Math. VII 133, 2-6 = Héraclite DK 22 B 2.

Il semble ici qu'Héraclite donne un sens différent à *ξυνός*, obligeant Sextus à expliquer cet usage. Il s'agit de ce commun partagé qu'il explicite à propos de la pensée : commune à tous et à chacun. Or seul un commun partagé, inclusif, interdit de laisser une place à la privatisation de la chose qui est mise en commun. Autant une grandeur exclusive peut exister comme part à part des parts individuelles – si la pensée était une telle grandeur, comme la Terre du partage homérique, nous pourrions poursuivre nos pensées individuelles, tout en jouissant de temps en temps de la pensée commune – , autant une grandeur inclusive ne peut s'individualiser. Le fait qu'Héraclite considère la pensée comme un commun inclusif trouve une nouvelle preuve dans l'impossibilité d'une pensée individuelle. La pensée, parce qu'elle est commune en tant qu'elle est à tous, ne peut être individuelle sans sombrer dans le néant. C'est la métaphore de la veille et du sommeil qui permet à Héraclite de formuler cette destitution d'une pensée qui se détourne de sa vocation commune. Car le sommeil semble précisément être pour Héraclite l'abandon du monde commun et l'enfouissement dans un monde irréel, différent pour chaque individu. C'est ce dont témoigne cette déclaration de Plutarque où l'on voit le fr. 89 d'Héraclite :

ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεσθαι.²⁶³

Héraclite dit que pour les gens éveillés, le monde est un et commun, alors que dans le sommeil chacun se détourne vers l'individuel.

L'emploi manifeste de *κόσμος* au sens de monde ou d'univers fait douter qu'il y ait là une citation littérale (nous reviendrons sur la question du sens de *κόσμος*). L'esprit semble bien héraclitéen pourtant, comme la récurrence du motif de la veille et du sommeil l'indique. Quel type de commun le monde peut-il être ? Il n'y a qu'un monde : il ne peut être commun comme la Terre d'Homère, à savoir comme une part à part des autres. Il est commun comme une chose unique que tous possèdent en même temps, sans laisser subsister de part à part : c'est encore un commun inclusif, par indivision. Si nous revenons au fr. 1, que nous avons déjà partiellement cité (I §1 c), nous pouvons confirmer la liaison entre l'ignorance des hommes et l'état de sommeil – ils vivent comme s'ils rêvent. Or c'est à ce point que nous retrouvons la préoccupation pour la φύσις.

Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροῖσιν εὐόκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέομαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

²⁶³ Plutarque, *Plutarch's Moralia*, trad. par F. C. Babbitt, London, Etats-Unis, W. Heinemann, 1962, *De superstitione* 166.E.14-F.1.

τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὀκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται²⁶⁴.

Ce discours qui existe toujours, les hommes ne peuvent le comprendre, aussi bien avant de l'avoir entendu qu'après l'avoir entendu pour la première fois. Car alors que toutes choses se produisent conformément à ce discours, ils sont comme des gens dépourvus d'expérience, même lorsqu'ils s'essaient à des paroles ou à des actes tels que moi je les rapporte, lorsque je distingue chaque chose selon la nature et dis comment elle est ; mais pour le reste des hommes, ce qu'ils font éveillés leur échappe, tout comme ils oublient ce qu'ils font durant leur sommeil.²⁶⁵

Nous retrouvons l'idée de distinguer la nature de chaque chose, en décrivant comment elle est, un mode de connaissance dont nous avons vu la consistance du *molu* d'Homère au crocodile d'Hérodote. Il nous faut maintenant comprendre en quoi cette forme de connaissance se rapporte à ce qu'Héraclite appelle le commun. Le discours qui existe toujours est commun et ceux qui ne le comprennent pas parlent sans s'appuyer sur le commun – le même jeu de mot qu'au fr. 114 est palpable, cette fois sur ἀξύνετοι (ne comprennent pas (ἀξύνετοι) – sont séparés du commun, τῷ ξυνῶ). Et leur veille ressemble à leur sommeil, c'est-à-dire qu'elle est, conformément au fr. 89, un mode particulier coupé du commun. La conclusion s'impose : ceux qui ne peuvent comprendre ce que c'est que distinguer la nature des choses vivent comme dans le sommeil, c'est-à-dire qu'ils oublient le commun. Un commun qu'il faut désormais reconnaître selon sa double couche, doublement inclusive : la communauté de la pensée, cette chose que tous possèdent, et la communauté du discours ou de la raison universelle, ordre commun d'un monde commun. La pensée qui est à tous s'égaré lorsqu'elle perd le chemin de ce qui est à tous : l'ordre de toutes choses. Au contraire, parler avec sens, en faisant usage de son νόος, c'est distinguer les natures au sein d'un ordre commun où toutes choses prennent place. Le νόος homérique prend une dimension telle qu'il s'éloigne des capacités de compréhension de la plupart des hommes pour recevoir comme objet la loi divine, c'est-à-dire la totalité articulée des natures de toutes choses²⁶⁶.

Un autre enjeu pourrait apparaître à la lecture de ce fr. 1 : on pourrait faire un pas

²⁶⁴ Héraclite, DK 22 B 1. Ce fragment est rapporté par des citateurs multiples : nous gardons la reconstruction proposée par Diels à partir de ces différentes sources.

²⁶⁵ Traduction Olivier Renaut (légèrement modifiée) in A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne, op. cit.*, Présocratiques C2.

²⁶⁶ Von Fritz accepte cette conclusion p. 232, mais la nuance par la suite en redonnant sa place à la perception dans la connaissance chez Héraclite, voir Kurt von Fritz, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) », *op. cit.*, p. 233- 234.

supplémentaire en considérant que, pour Héraclite, ce mystérieux « commun » qui fait le fond de la réalité et qui échappe aux choses, c'est certes l'ensemble des natures de chaque chose, qu'il faut savoir distinguer les unes des autres, mais peut-être aussi ce commun que constitue chaque nature. Le quatrième des fragments d'Héraclite où apparaît le terme nature (en dehors des fr. 1, 112 et 123) est le fr. 106, selon lequel Hésiode « ayant fait certains jours bénéfiques et d'autres mauvais (τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένωι, τὰς δὲ φαύλας) », aurait « méconnu le fait que la nature de tous les jours est unique (ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν) »²⁶⁷. L'idée que de nombreuses choses possèdent une nature unique ouvre la question de savoir quel type de commun est une nature. L'unité en elle-même ne détermine pas la nature du commun : le commun exclusif et le commun inclusif peuvent tous deux être uniques. Si cette nature identique doit être distribuée à toutes les choses qui la partagent, il s'impose qu'il s'agisse d'un commun inclusif. Chaque nature pourrait dès lors être pensée comme une de ces choses communes que les gens ne parviennent pas à penser, dans la mesure où ils se précipitent, en rêveurs, vers des pensées individuelles, c'est-à-dire vers une absence de pensée. La difficulté de connaître les choses selon la nature s'éclairerait ainsi : la nature, c'est pour chaque chose une chose commune, or les hommes semblent ne jamais manquer de se détourner du commun. La pensée même de la nature des choses, telle qu'elle se déploie à partir des poèmes homériques et s'entend encore dans les fables, est fondamentalement une pensée de la nature comme part individuelle. On peut penser qu'Héraclite identifie et critique cette dimension, en explicitant le fait qu'une nature, si elle doit permettre de distinguer les choses les unes des autres, doit aussi être pensée comme une chose commune. Ce faisant il ne quitte pas le schème distributif, puisque ce dernier permet de penser aussi bien l'attribution de l'individuel que l'institution du commun.

§ 3. Parménide : révélation et distribution des natures de toutes choses

Les études modernes sur Parménide sont parfois traversées par la tentative de l'étudier isolément de la tradition poétique épique et didactique dans laquelle il s'inscrit, autant par la forme, l'hexamètre, que par la densité du vocabulaire et des images. Cette tendance a pu être autant nourrie par une dépréciation des qualités de poète de Parménide – ses vers ne seraient que le manteau dont il aurait

²⁶⁷ Héraclite fr. 106, texte de Diels.

maladroïtement revêtu un propos que la prose aurait mieux servi²⁶⁸ – que par l'affirmation de son originalité philosophique, exigeant qu'on ne l'approche qu'avec l'œil de ce que nous appelons aujourd'hui un philosophe. Au contraire, nombre d'études ont approfondi la compréhension du poème de Parménide dans son contexte littéraire et ont établi le travail comparatif comme une première étape nécessaire à toute tentative de déchiffrement et de reconstruction du propos de l'éléate, fourmillant de mots et d'images familiers aux auditeurs de poésie²⁶⁹. Cela soulève la question du choix parménidien d'inscrire son propre discours dans l'univers de la poésie épique, une question d'autant plus pressante si, par ailleurs, on estime, comme nous le faisons aussi, que Parménide prend pour cible la tradition de pensée ionienne qui le précède, à laquelle on attribue le plus souvent l'usage de la prose : le choix de la forme épique ne s'impose donc pas *a priori*, il revêt plus encore le caractère d'un choix significatif, si l'on excepte des problèmes factuels de communication entre dialectes dont la possibilité reste discutée²⁷⁰. À travers la lecture que nous

²⁶⁸ C. M. Bowra évoquait ce soupçon que la singularité du style de Parménide a fait porter sur son œuvre, en contribuant malheureusement à en isoler l'étude des autres productions poétiques de son temps, en particulier celles de Pindare et d'Eschyle, voir C. M. Bowra, « The Proem of Parmenides », *Classical Philology*, vol. 32, n° 2, avril 1937, p. 97-112, p. 97. Quelques années plus tard, W. Jaeger, dans ses *Gifford Lectures*, se félicitait que la philologie ait enfin pris au sérieux la dimension poétique du poème de Parménide, dont on ne saurait réduire l'art à l'habillage un peu convenu qu'un « philosophe » aurait voulu donner à son discours (mais Jaeger ne savait alors Parménide que pour mieux réduire Empédocle à cette position du philosophe aux vers maladroïts), voir W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers : The Gifford lectures 1936*, trad. par E. S. G. Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 94.

²⁶⁹ Pour une lecture de Parménide dans le contexte de la littérature archaïque en général, voir H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Munich, C. H. Beck, 1962 [1951]. Pour la poésie lyrique en particulier, voyez C. M. Bowra, « The Proem of Parmenides », *op. cit.*, qui dresse les nombreux parallèles que l'on peut établir entre Parménide et son contemporain Pindare. Pour Homère, on peut consulter E. A. Havelock, « Parmenides and Odysseus », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, 1 janvier 1958, p. 133-143, et, pour Hésiode, M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides : a new view on their cosmologies and on Parmenides' poem*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1974. Deux études générales sur la pensée de Parménide s'appuient tout particulièrement sur un fort travail de contextualisation, l'un donnant tout particulièrement la place à la lyrique, J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Thèse, Assen, Van Gorcum, 1964, l'autre à Homère, A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008[1970]. On peut se reporter tout particulièrement, dans le livre de J. Mansfeld, au premier chapitre, intitulé « Die Vorgeschichte des dritten Weges », et, dans celui d'A. Mourelatos, au premier chapitre « Epic form », mais aussi aux incursions du chapitre 6 « persuasion and fidelity » vers la tragédie, et à l'appendice I sur l'usage parménidien de l'hexamètre. Enfin, on peut rappeler l'affirmation, par A. H. Coxon (A. H. Coxon, (éd.), *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient « Testimonia » and a commentary, revised and expanded edition*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zürich, Athens, 2009[1986]), de la dépendance forte de Parménide à l'égard de la poésie épique : contre la conservation par Diels des formes linguistiques propres à la langue des citateurs, Coxon rétablit les formes épiques et ioniennes, en arguant que les manuscrits présentent rarement une forme attique pour laquelle il n'y ait une forme épique ou ionienne attestée par ailleurs dans les fragments (p. 7), que le vocabulaire de Parménide est presque toujours épique, et que, lorsqu'il ne l'est pas (Coxon mesure cette proportion à un terme non-homérique tous les trois vers), il s'agit dans la plupart des cas (50 des 55 mots concernés) de termes soit composés à partir de termes homériques, soit directement apparentés (p. 7). Plus récemment, voir la contextualisation proposée par M. Année dans son introduction à sa traduction du poème, Parménide d'Élée, *Fragments « Poème »*, trad. par M. Année, Paris, France, J. Vrin, 2012.

²⁷⁰ Il s'agit de l'hypothèse selon laquelle Parménide, parlant un dialecte ionien moderne, avait difficulté à se faire comprendre dans un contexte itaïque et recourait à une forme ionienne ancienne connue de tous. Pour une synthèse

proposons du poème, dans ce chapitre et le suivant, nous entendons donner une justification intellectuelle forte au choix que Parménide fait de sa forme. Il n'est pas indifférent de ce point de vue que cette lecture concerne plus particulièrement, outre le proème, la partie du poème qui est principalement consacrée aux opinions des hommes et à leurs mots. La poésie est en Grèce ancienne la forme même du savoir partagé : elle est le véhicule d'une représentation du monde dans le langage des hommes²⁷¹. Parménide recueille les mots et les images qui donnent cohérence à cette représentation poétique de l'univers : peut-être même accomplit-il cette cohérence d'une manière alors inédite au sein de la poésie archaïque, pour mieux entreprendre d'en saper les fondements. En outre, reconduisant aussi la pensée ionienne à l'horizon d'un savoir commun contenu dans la poésie, il affirme la continuité de la prose technique des savants ioniens avec les formes de pensée archaïque dont elles ne sont éloignées que superficiellement : le style change, les schèmes de pensée restent.

Nous allons explorer en deux temps la réappropriation de la poésie archaïque par Parménide. Dans le présent chapitre, nous verrons la scène odysseenne de la révélation, par une divinité, de la nature d'une chose à un mortel, prendre l'ampleur d'une révélation de la nature des réalités célestes, et du Ciel lui-même – comme si la révélation par les Muses des naissances de toutes les divinités cosmiques, contée par Hésiode, en venait à se dire dans le langage avec lequel Hermès révélait à Ulysse la φύσις d'une plante fort utile. La divinité de Parménide explicitera l'idée, sous-jacente à la présentation homérique, que chaque nature est à la fois la définition d'une forme et d'une capacité d'avoir des effets et de limiter ceux que l'on peut subir, c'est-à-dire la détermination d'une δύναμις. La nouveauté la plus signifiante se trouve dans le fait que ce premier type de polarisation, entre l'apparence des choses et ce qui, sous elle, réserve des effets ultérieurs, va pouvoir être rapporté, par l'intermédiaire du schème distributif, déjà mobilisé dans la poésie pour expliquer l'attribution aux êtres de leurs diverses qualités, à une autre polarité comme à son fondement. Cette autre polarité est elle aussi familière aux auditeurs des poèmes épiques et lyriques : il s'agit de l'éclat du jour levant et des ténèbres vespérales qui organisent le monde homérique²⁷², du jour et de la nuit dont Hésiode

récente sur l'ensemble des raisons qui ont pu mener Parménide à choisir de s'exprimer en vers épique, voyez G. Cerri, « La poesia di Parmenide », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 63, n° 3, 1 janvier 1999, p. 7-27.

²⁷¹ C'est la thèse de Luc Brisson, voir L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, 1994 [1982], p. 144-151 et L. Brisson, « Les poètes ou le savoir et les valeurs partagés », *op. cit.*.

²⁷² Pour une présentation de la polarité homérique de l'ἠώς et du ζόφος, voir N. Austin, *Archery at the dark of the moon*, *op. cit.*, p. 91-105. Austin montre de manière suggestive la façon dont cette polarité organise l'espace et le temps des hommes, et explique peut-être même leurs comportements et qualités : l'opposition du clair et de l'obscur détermine les natures des choses au-delà de l'alternance du jour et de la nuit, à travers les analogies propres au poème. Parménide, là encore, explicite et systématise une forme d'explication à l'œuvre chez Homère. Voir aussi A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Éditions de l'École des

met en scène le ballet (Th. 746-757), de la lumière et de l'ombre qui structurent le monde de gloire et d'oubli où se meut la lyrique et tout particulièrement l'épinicie²⁷³. Les puissances de chaque chose sont déterminées par la distribution de parts de nuit et de jour, à chacune : tout se passe comme si le modèle du *molu*, dont la nature s'étirait de la blancheur de feuilles à la noirceur des racines, en était venu à rendre compte de la constitution des puissances de toutes choses. Une autre nouveauté est qu'avec Parménide, la distribution n'est plus l'œuvre véridique des dieux à l'intelligence distributrice, mais le résultat de l'expression du langage trompeur des hommes. Parménide explicite le fait que cet ordre du monde, tiré des schèmes déployés par la poésie archaïque, n'est au fond que l'ordre du poème : un agencement de mots, aussi illusoire qu'il est cohérent, d'autant plus cohérent qu'il est pure création du langage humain²⁷⁴.

a) κόσμος et διάκοσμος : l'opinion des hommes et la mise en ordre de toutes choses

La division traditionnelle du poème de Parménide en une doctrine de la vérité et une « doxa » s'appuie sur le fait que la déesse qui s'adresse au narrateur dit à un moment donné – la fin de ce que l'on reconnaît aujourd'hui sous le nom de fr. 8, consacré à la voix de l'être – qu'elle achève sa présentation de la vérité : s'ouvrent ainsi 11 vers (51-61), où elle déploie les principes qui ont guidé les opinions des hommes²⁷⁵.

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.²⁷⁶

À ce point je cesse le discours persuasif que je t'adresse, ainsi que le cours de ma pensée qui embrasse la vérité : dès lors, après cela, apprend de mortelles opinions, en écoutant l'arrangement de mes vers et sa tromperie.

hautes études en sciences sociales, 1986, p. 60-62.

²⁷³ C. M. Bowra, « *The Proem of Parmenides* », *op. cit.*, voit dans cette opposition l'emprunt principal de Parménide à la lyrique.

²⁷⁴ Nous ne reconnaissons donc aucune nécessité à devoir choisir entre la cohérence et la fausseté de la seconde partie du poème. Cette liaison a parfois paru s'imposer aux lecteurs de Parménide, la fausseté du discours s'illustrant par son incohérence ou sa vérité se nourrissant de la cohérence retrouvée.

²⁷⁵ Si l'ensemble du fragment 8 nous est connu de nombreux citateurs, les onze que nous considérons nous sont uniquement connus à travers Simplicius, qui les cite sous différentes coupes dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote* et son *Commentaire au traité du Ciel d'Aristote*. Bien que Simplicius, dans sa très longue citation, celle qui fournit presque l'intégralité du fragment 8, s'arrête au vers 52 (*Commentaire à la Physique* 145.1-146.25), il cite par ailleurs les vers 50-61 (*ibid.*, 38.30-39.9) : le recoupement des vers 50-52 permet ainsi de placer ces vers à la suite des précédents au sein du fr. 8 (pour l'ensemble des citations du fr. 8, voir la liste, vers à vers, compilée par D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, éd. par P. Aubenque, Paris, J. Vrin, 1987, p. 28-31).

²⁷⁶ Parménide DK B 8, 50-52, texte de Denis O'Brien, *ibid.*, p. 44.

L'expression κόσμον ἐμῶν ἐπέων se réfère à la composition des vers, à ce qui se chante, au chant, à l'histoire chantée²⁷⁷, par opposition au discours, et se prête à l'annonce, comme l'usage de la même expression par Solon l'indique :

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος
κόσμον ἐπ<έω>ν †ὠιδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.²⁷⁸

C'est en héraut que je suis venu de la belle Salamine,
proposant la composition chantée de mes vers, en lieu et place d'un discours.

Les usages ultérieurs confirment qu'il s'agit de la composition de vers²⁷⁹. Nous traduisons le vers de Parménide en préservant l'effet de surprise que le terme ἀπατηλός introduit à la suite de ces termes : il n'est pas fréquent que le poète annonce qu'il va chanter, en ajoutant que l'arrangement de ses vers sera trompeur²⁸⁰. Cet étrange dénigrement d'un chant, opposé à la dimension persuasive du discours à laquelle il vient d'être mis fin, s'explique mieux si l'on se souvient des termes qui concluaient le proème par une double promesse, celle d'instruire à propos de toutes choses le jeune homme parvenu jusqu'à la divinité. Cette totalité promise se scindait en effet en deux parties :

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμην ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πιστις ἀληθῆς.²⁸¹
Il faut donc que tu sois instruit de toutes choses,
aussi bien du cœur sans tremblement de la vérité persuasive
que des opinions des mortels, dans lesquelles il n'y a aucune conviction
vraie

Deux séries se distinguent très clairement : le vrai, la conviction, ce qui persuade ; l'opinion des mortels, qui est sans conviction ni vérité. On trouve encore confirmation de la distinction de ces deux séries dans l'expression utilisée pour introduire la voix de l'être :

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ²⁸²

²⁷⁷ Ainsi Ulysse invite-t-il l'aède Démococos : « chante l'histoire du cheval de bois (ἵππου κόσμον ἄεισον / δουρατέου) » *Od.* VIII 492-49.

²⁷⁸ Solon, fr. 1, 1-2, M. L. West, (éd.), *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, *op. cit.*. Je suis reconnaissant à Johannes Haubold d'avoir attiré mon attention sur ces vers de Solon lors d'un séminaire du département de lettres classiques de l'Université de Durham.

²⁷⁹ Voir les références relevées par A. H. Coxon, (éd.), *The fragments of Parmenides*, *op. cit.*, p. 342, plus particulièrement, le fr. 21 de Démocrite.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 342, Coxon suggère pour un écho à ce geste, associant des vers qui ne sont « que des vers » à une opinion vaine, le vers 111 de l'*Heraklès* d'Euripide.

²⁸¹ Parménide fr. 1, 28-30, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, *op. cit.*. Sur les variantes à εὐπειθέος, notamment le εὐκυκλέος de Simplicius, préféré par Diels, voir l'apparat d'O'Brien, p. 7 : εὐπειθέος est chez Plutarque, Sextus, Clément, et dans plusieurs manuscrits de Diogène Laërce.

²⁸² Parménide fr. 2, 4, texte de D. O'Brien, *ibid.*

c'est un chemin de persuasion, car celle-ci accompagne la vérité.

La capacité de persuader ou d'entraîner la conviction est résolument liée au vrai. Le mot ἀπατηλός complète bien la deuxième série : à l'absence de conviction vraie convient bien ce qui est illusoire. La déesse attire donc l'attention sur les vers qu'elle s'apprête à composer. Remarquons qu'il s'agit aussi, avec ce κόσμος ἐπέων, d'une composition en vers épiques : ce sont des ἔπεα que la déesse compose. Or, prêtons justement attention à la structure des 11 vers dans lesquels les opinions des hommes sont abordées. Nous entrons dans les opinions des mortels par deux vers dont tous les éléments seront répétés à la sortie, et, plus particulièrement un διάκοσμος, au vers 60, rappellera le κόσμος de 52. Une structure annulaire, une boucle, avec un chemin aller et un chemin retour, est en train de se mettre en place : tel est l'arrangement, le κόσμος caractéristique du style épique, que la déesse, ici encore²⁸³, donne à ses mots.

Le choix des mots, la densité des motifs récurrents, à huit vers d'intervalle, n'est en effet pas un hasard :

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.²⁸⁴

Cet ordonnancement, moi je te le dis, est en tout point vraisemblable,
de telle sorte que l'opinion des mortels ne te surpassera jamais

Il y a là de certains échos aux vers 50-52. Il y a d'abord l'adresse directe au narrateur, à la deuxième personne du singulier (σοι 50, 60, σε 61), qui amène la déesse à souligner son propre rôle, à la première personne (ἐμῶν 52, ἐγὼ 61). Ce moment de personnalisation forte de la situation d'élocution évoque l'atmosphère de la fin du proème, où, comme dans les vers 28-30 précédemment rappelés, la déesse apprend à son interlocuteur à reconnaître le type de discours auquel il a affaire. Nous retrouvons ici aussi clairement ce marquage : il s'agit des opinions des mortels (opinions mortelles, δόξα... βροτεῖαι 51 / jugement des mortels, γνώμη βροτῶν 61). Enfin, troisième élément caractéristiques de ces moments de transition : la déesse statue, en son nom propre, sur la nature épistémologique du discours humain que ses vers vont épouser ou viennent d'épouser – elle a rappelé à l'aller la nature trompeuse des vers qui allaient suivre, et, au retour, elle évoque une raison d'avoir pourtant à traverser cet océan d'illusion. La personnalisation de l'adresse, l'affirmation de la capacité à dire le vrai et le faux : on a là une reprise du formulaire liminaire de la *Théogonie*²⁸⁵.

²⁸³ Sur les structures annulaires chez Parménide, voir T. Ruben, « L'être, la pensée et les liens du discours : structure et argumentation du fr. 8, 1-49 DK de Parménide », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, n° 5, 2007, p. 163-184.

²⁸⁴ Parménide DK B 8, 60-61. Nous conservons le nominatif γνώμη de Diels (pour la suggestion du datif, voir O'Brien).

²⁸⁵ Sur l'histoire des formulaires liminaires, et plus particulièrement celui de la *Théogonie*, voir III §1a.

Il semblerait qu'il s'agisse de pouvoir retourner mener son chemin parmi les hommes sans être embarrassé par aucun mortel – sans jamais être surpassé par aucun mortel en termes de connaissance. Cela ne veut pas dire surpasser les mortels : simplement être assuré de toujours faire au moins aussi bien. Nous allons tenter de défendre une lecture des opinions des mortels qui rende le mieux possible compte de cet objectif : la déesse livre à l'homme la clef des discours des mortels, le fondement de leur épistémologie, de telle sorte qu'il puisse toujours savoir comment s'établit leur connaissance illusoire. Cela suppose que cette connaissance est néanmoins régie par des règles précises, et c'est ce que confirme l'élément qui achève d'établir l'écho entre les vers 50-52 et les vers 60-61, et par là même la circularité de la composition proposée par la déesse en ces vers : il s'agit du διάκοσμος de 60, qui rend un indéniable écho au κόσμος de 52.

Un διάκοσμος n'est pas n'importe quelle forme d'ordre. Le verbe διακοσμέω évoque l'idée d'un rangement, particulièrement adapté aux groupes²⁸⁶. Plus précisément, le préverbe δια précise que l'arrangement dont il s'agit consiste néanmoins à diviser ce groupe en subdivisions²⁸⁷ : διακοσμέω désigne cette séparation qui répartit et rassemble, si bien que l'on pourra parfois traduire en insistant sur le regroupement, sur le résultat de la division qui est la constitution de nouveaux groupes²⁸⁸. Autrement dit, le verbe évoque des contextes où ranger c'est séparer : c'est en triant que chaque chose retrouve son groupe d'origine, ainsi encore les Troyens et leurs alliés se rejoignant au campement²⁸⁹. On ne sera pas surpris, par conséquent, de voir paraître un autre verbe, qui vient expliciter dans ce même sens l'idée que l'ordre dont il s'agit est d'abord un triage, une séparation : il s'agit de l'emploi de κρίνω au vers 55 - τὰντία δ' ἐκρίναντο, « ils ont séparé des choses opposées » (voir I §3 b). Comme διακοσμέω, κρίνω dit tout à la fois l'action de séparer, ainsi le bon grain de

²⁸⁶ Les tyrannoctones parviennent à tuer Hipparque parce qu'ils tombent sur lui « en train d'arranger la procession des Panathénées (τὴν Παναθηναϊκὴν πομπὴν διακοσμοῦντι Thucydide I 20, 2) ». En ce sens, le verbe est proche de κοσμέω : Ménesthée n'a pas son pareil pour « ranger les chars et les hommes (κοσμηῖσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας II. II 554) ».

²⁸⁷ C'est ce dont on s'aperçoit aisément en considérant l'usage de κοσμέω suivi d'un complément introduit par la préposition δια. On voit au chant II de l'*Illiade* que les Rhodiens, emmenés par Télépolème, sont « divisés en trois groupes (διὰ τρίχα κοσμηθέντες II. II 655) », c'est-à-dire selon la provenance des trois cités doriennes de Rhodes : Lindos, Iélyse et Camire. De la même manière, pour chasser les chèvres au pays des Cyclopes, Ulysse déploie ses tireurs « distribués en trois bandes (διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες *Od.* IX157) ».

²⁸⁸ Ainsi lorsqu'Agamemnon, dans son premier discours du chant II de l'*Illiade*, compare la taille des deux armées, achéenne et troyenne, afin de dramatiser l'incapacité de la première à vaincre la seconde. Pour dénombrer (ἀριθμηθῆμεναι II. II 124) les deux armées, on considère que les Troyens sont assemblés (λέξασθαι), et que, par ailleurs, « nous les Achéens serions regroupés par 10 (ἐς δεκάδας διακοσμηθεῖμεν Ἀχαιοί) ». Si ensuite chacun des groupes de 10 Achéens choisit un Troyen comme un échanson, on constatera alors que plus d'un groupe de 10 n'a pas son échanson (II 127-128).

²⁸⁹ II. II 815 : « ἔνθα τότε Τρῳῆς τε διέκριθεν ἠδ' ἐπικούροι ».

l'ivraie²⁹⁰, de séparer les hommes de troupes différentes emmêlées sur le champ de bataille²⁹¹, et celle de produire de nouveaux regroupements²⁹². C'est le rôle cosmique du feu selon Héraclite, que de réaliser un tel tri :

πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήγεται²⁹³

Toutes choses en effet, dit-il, le feu, en se produisant, les séparera et s'en emparera.

Le feu d'Héraclite trie les éléments comme Déméter sépare le bon grain de l'ivraie. Il est certainement une inspiration pour l'usage que Parménide fait de κρίνω, dans un contexte où le feu va précisément être l'une des choses que le tri fait paraître. Là encore, dans le cas du tri, séparer c'est créer de l'ordre. Cette dimension de séparation dite par κρίνω peut être accentuée grâce à la forme διακρίνω, que l'*Iliade* associe volontiers à διακοσμέω pour dire l'habileté de ces hommes qui trient leur bêtes sur les paturages ou leurs hommes sur le champ de bataille :

Τοὺς δ' ὥς τ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν αἰπόλοι ἄνδρες
ῥεῖα διακρίνωσιν ἐπεὶ κε νομῶ μίγῃωσιν,
ὥς τοὺς ἡγεμόνες διεκόσμεον ἔνθα καὶ ἔνθα
ὕσμίνην δ' ἰέναι²⁹⁴

Comme les chevriers séparent facilement de vastes troupeaux de chèvres, lorsqu'ils se mélangent dans le pâturage, les chefs, ça et là, rangent, afin d'aller au combat.

La séparation est déjà regroupement, parce qu'elle est une reconnaissance²⁹⁵ : cela a immédiatement deux implications, d'une part celle, sur laquelle nous reviendrons, que la création d'ordre selon cette méthode suppose que les contours des groupes produits préexistent à l'acte de leur création, et d'autre part, plus simplement, le fait qu'elle suppose des signes auxquels reconnaître

²⁹⁰ C'est à Déméter qu'est attribuée cette action de tri, de séparation du grain et de la paille, dans un passage de l'*Iliade* où l'on voit la déesse séparer le bon grain de l'ivraie par la force des vents (« ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ / κρίνη ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας », *Il.* V 500-501)

²⁹¹ Voyez au chant II de l'*Iliade*, tous les rois regroupés autour de l'Atride (« οἱ δ' ἄμφ' Ἀτρεΐωνα », 445), « se précipitent pour trier (« θῶνον κρίνοντες », 446) » les hommes.

²⁹² L'exemple le plus clair est celui du conseil de Nestor à Agamemnon : « κρῖν' ἄνδρας κατὰ φύλα κατὰ φρήτρας Ἀγάμεμνον / ὥς φρήτηρ φρήτηρην ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις », « regroupe les hommes en tribus et en phratries, Agamemnon, de telle sorte que les phratries portent secours aux phratries, et les tribus aux tribus », *Il.* II 362-366.

²⁹³ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, éd. par M. Marcovich, Berlin, Allemagne, 1986, IX 10, 7, l. 2-3 = Héraclite, DK 22 B 66. Hippolyte commente en affirmant qu'Héraclite affirme que « le tri du monde et de toutes les choses qu'il y en a lui advient par le feu ».

²⁹⁴ *Il.* II 474-476.

²⁹⁵ On peut ainsi décider de faire venir ce sens au premier plan, comme le fait Philippe Brunet : « Comme les chevriers aisément reconnaissent les chèvres / de leurs larges troupeaux qui se mêlent quand elles vont paître / ainsi les chefs de tous côtés répartirent les hommes / pour la bataille... », Homère, *L'Iliade*, éd. par P. Brunet, Paris, France, Seuil, 2010, p. 70.

les choses mêmes que l'on trie. Si nous nous tournons de nouveau vers Parménide, nous allons voir que cette nécessité d'établir les signes qui président au grand tri est bien mise en avant.

Concluons pour l'instant sur la question des raisons qu'il y a à être instruit des discours des hommes, aussi dénués de vérité qu'ils soient. Ils manifestent un ordre. Cette idée est déjà apparue en conjonction avec l'unique autre occurrence du terme κόσμος dans les fragments qui nous sont parvenus :

λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.²⁹⁶

Regarde les choses pourtant absentes, en ton esprit, comme bel et bien présentes : celui-ci ne coupera pas l'être de l'être, l'empêchant d'y tenir, soit que celui-ci soit entièrement dispersé comme il se doit, soit qu'il soit rassemblé en un tout.

Le νόος est la faculté par lequel le héros homérique prend la mesure de la situation sur le champ de bataille (voir I §4a). Parménide ne convoque cette dimension que pour mieux la congédier. Les deux premiers verbes désignant les événements dont l'être ne doit pas en effet être affecté renvoient, dans leurs usages homériques, aux mêmes types d'images, et tout particulièrement, de nouveau, à des mouvements de foule sur le champ de bataille. Le verbe ἀποτμήγω, qui est une forme épique pour ἀποτέμνω, évoque tout particulièrement le fait de couper un guerrier de sa troupe, l'isoler des siens, de telle sorte qu'il soit une proie facile. C'est ainsi ce que réalisent avec ruse Ulysse et Diomède lorsqu'ils aperçoivent Dolon s'avancer dans la nuit vers le camp des Achéens, cherchant à « le presser vers les vaisseaux, à l'écart de son armée (ἐπὶ νῆας ἀπὸ στρατόφι προτειλεῖν) »²⁹⁷ : Dolon, tombant dans le piège, se met à courir, tandis que les autres le poursuivent sans relâche, « le coupant de son camp (λαοῦ ἀποτμήξαντε) »²⁹⁸. Or, ce sont les mêmes images qu'évoquent le verbe σκιδνημι, le plus souvent employé au passif comme c'est le cas ici, désignant tout particulièrement le fait pour une foule d'être dispersée, typiquement une assemblée, de telle sorte que chacun retourne à ses affaires (σκιδνασθ' ἐπὶ ἔργα ἕκαστος)²⁹⁹, chacun à son bateau (ἔσκιδναντο ἔην ἐπὶ νῆα ἕκαστος³⁰⁰), chacun vers sa maison (ἔσκιδναντο ἐὰ πρὸς δώμαθ'

²⁹⁶ Parménide fr. 4, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 21.

²⁹⁷ *Il.* X 347.

²⁹⁸ *Il.* X 364.

²⁹⁹ *Od.* II 252.

³⁰⁰ *Il.* XIX 277, voir aussi XXIV 2.

ἕκαστος)³⁰¹. Ce processus est donc une extension de la première coupure : ce n'est pas seulement un élément qui est détaché du groupe, c'est toute la troupe qui est dispersée en éléments individuels qui retournent chacun de leur côté, éléments susceptibles d'être de nouveaux rassemblés en foule, en armées bien rangées, prêtes à la bataille. Le verbe συνίστημι pourrait ainsi désigner ce mouvement inverse, ainsi que le suggère la seule occurrence homérique, se référant au moment où « s'assemble le combat (πολέμοιο συνεσταότος) »³⁰², et surtout les occurrences ultérieures, qui évoquent le moment où la troupe se reforme, se remet en ordre de bataille³⁰³, s'agrège, où les coalitions se forment³⁰⁴. Nous verrons que cette idée de composition, de coagulation de corps nouveaux à partir d'éléments plus simples va jouer un rôle déterminant dans la constitution de l'*historia phuseôs* au V^e (voir III §1d). L'alternative envisagée par Parménide est ici soit que l'être soit disséminé en une multitude de choses individuelles, soit qu'il résulte à son tour de l'agrégation d'éléments discrets. Dans les deux cas, cela suppose bien que l'on ait la possibilité de couper l'être qui s'accroche à l'être afin qu'il existe des éléments discrets que l'on puisse disperser ou rassembler. Or c'est bien ce type de multiplicités, exactement comme les troupes qui composent une armée, qui sont susceptibles d'être triées et rangées, de faire ainsi l'objet d'un διάκοσμος. En tout état de cause, c'est à tous ces mouvements de troupe que le νόος doit désormais dire adieu, en se tournant vers ce qui est absent de son champ de vision.

Comment traduire κόσμος dans ce fragment ? La tentation peut se faire jour de traduire ici ce terme par « monde » ou « univers »³⁰⁵. Est-ce qu'un tel sens, que Platon et Xénophon éprouvent encore le besoin d'expliquer quand ils l'emploient, aurait pu avoir été employé aussi simplement en ce sens par Parménide³⁰⁶ ? L'expression κατὰ κόσμον évoque assurément le langage de l'épopée³⁰⁷, où elle évoque soit simplement le fait que des choses soient bien rangées, comme des rangées d'armes ou de chars³⁰⁸, soit le fait qu'une action soit accomplie comme il faut, ce critère pouvant

³⁰¹ *Od.* II 258. Voir aussi ἐπὶ σφέτερα σκίδνασθαι *Od.* I 274 (chacun sur son domaine).

³⁰² *Il.* XIV 96.

³⁰³ Ce sens apparaît par exemple chez Xénophon, συστάντες ἄθροοι *Anabases* VII 3.47, ξυστάντες οἱ ἄνθρωποι V.7.16.3.

³⁰⁴ Voir par exemple : « coalisant les Arcadiens contre Sparte (συνιστὰς τοὺς Ἀρκάδας ἐπὶ τῇ Σπάρτῃ) », Hérodote VI 74 4-5.

³⁰⁵ Par exemple : « scattering in all directions everywhere across the world » ou « de tous côtés, dans le monde », respectivement Denis O'Brien et Jean Frère, D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 21.

³⁰⁶ Notre question implique le même scepticisme sur les témoignages qui utilisent le terme sur les auteurs du VI^e siècle, à commencer par Anaximandre (voir chapitre II § 3a). Pour les passages où Aristote et Platon éprouvent le besoin d'expliquer l'emploi du terme pour désigner l'Univers, voir l'introduction § 1.

³⁰⁷ L'expression a huit occurrences dans l'*Illiade* et cinq dans l'*Odyssée*. Voir le détail dans les notes suivantes.

³⁰⁸ Les armes des Thraces endormis sont « bien rangées sur trois rangs (εὖ κατὰ κόσμον / τριστουχί) » (*Il.* X 472-473), les chars bien rangés en ordre de bataille devant le fossé (ἵππους εὖ κατὰ κόσμον ἐρυκέμεν αὐθ' ἐπὶ τάφρω, *Il.* XI 48 et XII 85).

impliquer le simple fait de ne pas céder à la précipitation³⁰⁹, ou, plus fondamentalement de ne pas contrevenir aux règles propres à l'action elle-même³¹⁰, qui permettent justement de bien faire les choses, de les maintenir en bon état³¹¹ : dès lors, l'expression mêle facilement à cet idéal pratique de respect des règles immanentes à l'action une norme éthique plus générale, où ce qui est bien fait dit aussi ce qui est fait de manière digne et non honteuse³¹². Ce registre est très proche de celui d'une autre expression homérique, *κατὰ μοῖραν*, qui désigne littéralement le fait que les choses soient accomplies chacune à leur tour³¹³, exposées point par point³¹⁴, mais plus généralement le fait qu'elles soit faites dans l'ordre³¹⁵, dites comme il fallait³¹⁶, et de manière conforme aux usages³¹⁷, de telle sorte que l'on puisse y entendre un sens plus général des convenances³¹⁸. Au total, il faut reconnaître que le fr. 4 parle un langage proche des vers qui évoquent le *διάκοσμος* du fr. 8 : les hommes dispersent l'être, ils multiplient les êtres, et ils ne les séparent ainsi que pour mieux les ranger, leur

³⁰⁹ Certaines occurrences mettent avant tout en avant la précipitation, l'aveuglement propre à ce qui n'est pas fait *κατὰ κόσμον*. C'est le cas des trois occurrences de l'expression « *μάψ ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον* », désignant le fait qu'une chose est faite « vite, mais de manière déréglée » : Thersite, qui connaît « quantité de mots inconvenants » (*ἔπεα... ἄκοσμά τε πολλά*) », s'en prend aux rois « à tort et à travers » (*Il. II 213-214*) ; Arès tue les Achéens à toute vitesse et à l'aveugle, en tout cas selon les dires d'Héra qui s'en plaint à Zeus (*Il. V 579*) ; après la prise de Troie, sur l'inspiration d'Athéna qui trame leur perte, les deux Atrides convoquent à la hâte et, sur un coup de tête, une Assemblée (*Od. III 138*).

³¹⁰ Ainsi les compagnons d'Achille dépouillent la brebis que ce dernier vient d'égorger et la préparent comme cela doit être fait : « *ἔταροι δ' ἔδερον τε καὶ ἄμφεπον εὖ κατὰ κόσμον* », *Il. XXIV 622* ; de la même manière, Démodocos, a, aux yeux d'Ulysse, chanté comme il faut, comme il se doit, le destin des Achéens (*Od. VIII 489*).

³¹¹ Zeus menace les dieux qui oseront prêter main forte à l'une des parties en leur indiquant qu'ils ne rentreront « pas en bon état à l'Olympe (οὐ κατὰ κόσμον ἐλεύσεται Οὐλύμπον δέ, *Il. VIII 12*) ».

³¹² Un sens en effet plus directement moral apparaît lorsque Zeus estime qu'Hector n'a pas pris les armes de Patrocle d'une manière convenable, même si cela se confond là aussi avec la transgression des règles d'un rite (« *τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων εἴλεν* », *Il. XVII 205-206*) ; de même lorsqu'Ulysse s'en prend au discours d'Euryale, ce n'est pas pour en critiquer le désordre, mais l'indécence (*Od. VIII 179*) ; c'est de nouveau le mensonge qu'Eumée accuse dans le discours de l'étranger sous les traits duquel il n'a pas reconnu son maître : ce qui lui semble « *οὐ κατὰ κόσμον* » dans ce récit par ailleurs tout à fait à son goût, c'est le seul moment où il lui semble s'être écarté du vrai (*Od. XIV 363*). Enfin, lorsque le même étranger mendie au milieu des prétendants, c'est une accusation de le faire en outrepassant les bornes, qui lui est adressée en ces termes : « *οὐ κατὰ κόσμον αἰτίσεις* », *Od. XX 181-182*.

³¹³ *Od. VII 227, VIII 141 et 397* : « *πάντα κατὰ μοῖραν* », il trait ses brebis « chacune à leur tour ».

³¹⁴ C'est le sens de l'expression lorsqu'elle qualifie un discours qui expose les choses dans l'ordre, les unes après les autres : « *ταῦτα κατὰ μοῖραν κατέλεξας* », *Od. III 331*, « *αἶ κεν δὴ μοι ταῦτα κατὰ μοῖραν καταλέξης* », *Od. VIII 496* ; « *πάντα κατὰ μοῖραν κατέλεξα* », *Od. X 16*, « *πάντα κατὰ μοῖραν κατέλεξα* », *Od. XII 35*, « *ἐν μοίρῃ γὰρ πάντα δίκω καὶ κατέλεξας* », *Il. XIX 186*.

³¹⁵ Ainsi lorsque ce n'est pas en bon ordre que les guerriers ressortent des neufs : « *οὐδὲ κατὰ μοῖραν πέραον πάλιν* », *Il. XVI 367*.

³¹⁶ Ainsi des choses fort bien dites : « *ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα γέρον κατὰ μοῖραν ἔειπες* », *Il. I 286* (vers répété en VIII 146 ; expression répétée « *ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπες* » en IX 59, 10 et 169, en XV 206, XXIII 626, XXIV 379 ; et des choses qui ne le sont pas (« *σὺ δ' οὐ κατὰ μοῖραν ἔειπες* », *Od. II 251, Od. IV 783*). Les occurrences sont très nombreuses.

³¹⁷ Soit l'usage prescrit par le rite, ainsi lorsque l'on découpe tous les cuisseaux comme il se doit, « *ἐκ μηρία τάμνον πάντα κατὰ μοῖραν* », *Od. III 457*, soit l'usage prescrit par l'art lorsque l'on manœuvre un bateau, *Od. VIII 64*.

³¹⁸ Ainsi lorsque les Argiens se taisent et écoutent le roi comme il se doit (« *κατὰ μοῖραν ἀκούοντες βασιλῆος* », *Il. XIX 255-256*) ; répondre comme il faut, avec justesse, « *κατὰ μοῖραν ὑποκρίναίτο* », *Od. XV 170*, tenir une promesse sans faute, « *κατὰ μοῖραν ὑποσχόμενος* », *Od. XV 203* ; bien observer les jours de Zeus comme il se doit, « *Ἥματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένος εὖ κατὰ μοῖραν* », *TJ 765*.

séparation est un mode de rangement – ils séparent les choses « comme il faut ». Le fait que κατὰ κόσμον apparaisse ici en lien avec le mouvement qui divise la troupe en ses unités discrètes correspond bien à ce que nous avons décrit des usages de διάκοσμος, qui font de la séparation un mode de rangement.

La fausseté du discours de hommes, l'illusion de leur représentation des choses n'exclut en rien le fait que ce discours et cette représentation soit fondamentalement organisés – c'est ce lien entre opinion des hommes et mise en ordre qui s'oppose à ce que l'on fasse de l'incohérence de leurs opinions le signe de leur fausseté, comme on l'a tant supposé en lisant les restes du poème de Parménide. On objectera que les hommes sont précisément ces « tribus incapables de décider (ἄκριτα φύλα) »³¹⁹, incapables de faire le tri primordial entre l'être et le non-être, parce qu'ils croient à l'existence de choses qui naissent et meurent. Cela ne les empêche pas par ailleurs de chercher à séparer l'être de l'être, et de vouloir le faire avec ordre. Cette quête d'ordre donne aussi un sens à cette idée qu'aux yeux des hommes il doit y avoir ainsi des discours qui parviennent plus que d'autres à manifester cette structuration de toutes choses, et qui sont ainsi éminemment recevables. L'opinion, c'est aussi ce qui, pour les hommes, a besoin d'être reconnu, validé, garanti. C'est d'ailleurs ce que la déesse avait ajouté à la fin du fr. 1, juste après avoir annoncé que son jeune interlocuteur devrait être instruit aussi bien de la vérité que des opinions des mortels où il n'y a aucune conviction vraie. Elle semble vouloir répondre à une objection implicite : pourquoi faudrait-il en effet apprendre aussi ce qui est dépourvu de vérité ? La divinité, semblant devancer cette question, ajoute en effet :

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.³²⁰

Et il faut pourtant apprendre aussi ces choses là, comment les opinions
doivent être établies pour pénétrer toutes choses, à travers tout.

On retrouve la même exigence de complétude que dans le fr. 4 : disperser l'être en tout sens, intégralement. Les opinions, pour être établies et reconnues parmi les hommes, devront offrir des principes permettant de tout traverser, de suivre jusqu'à son ultime limite la dispersion de l'être, afin

³¹⁹ Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca*, éd. par H. Diels, Berlin, Allemagne, G. Reimer, 1882, IX 117, 11 = Parménide fr. 6, 7, ce vers n'est cité que par Simplicius à cet endroit. Pour le sens actif de l'adjectif ἄκριτος (« qui ne rend pas de jugement »), en général privilégié par les traducteurs de Parménide, le Bailly et le LSJ donne la même référence : Hérodote VIII 124, où les Grecs, rassemblés pour élire qui a été le plus digne d'entre eux pendant la seconde guerre médique, voyant le succès de Thémistocle au premier tour, préférèrent ne pas trancher, par jalousie (« Οὐ βουλομένων δὲ ταῦτα κρίνειν τῶν Ἑλλήνων φθόνῳ »), et rentrent chez eux sans décider (ἐς τὴν ἑωυτῶν ἀκρίτων).

³²⁰ Simplicius, *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, éd. par J. L. Heiberg, Berolini, Allemagne, G. Reimeri, 1894, VII, 558 1-2 = Parménide fr. 1, 31-32. Simplicius est le seul citeur de ces vers.

de comprendre l'ordre qui en gouverne intégralement la multiplicité. Ces derniers vers du fr. 1 sont parfois sollicités par les lecteurs qui espèrent sauver la cosmologie de la deuxième partie du poème, en ouvrant, au-delà des deux voies des opinions des mortels et de la vérité, la troisième voie des opinions acceptables au sujet de toutes choses. C'est là retirer aux opinions des hommes la cohérence qui fonde aux yeux des plus savants d'entre eux la crédibilité de leurs théories et dépouiller de tout enjeu le défi lancé par la déesse de proposer une théorie physique qu'aucun mortel ne pourra dépasser. Au contraire, si la présentation que promet la déesse à la fin du fr. 8 doit pouvoir tenir tête à tout mortel, c'est parce qu'elle nous révèle l'ordre qui préside à la distribution de toutes choses dans les opinions des mortels et qui constitue le critère humain pour établir la crédibilité d'une doctrine. En possession des principes de cet ordre, garantissant ce qui fait pour les hommes la respectabilité des opinions, rien ne saurait arriver au jeune élève de la déesse de retour parmi les hommes.

Il est temps à notre tour de recevoir la révélation de ces principes. Nous quittons le cercle extérieur des vers 50-61 pour pénétrer au cœur de leur révélation. Nous admirons une dernière fois la continuité qui unit ainsi les vers 50-52 et 60-61, et qui font de la composition des vers le lieu d'une mise en ordre de toutes choses, et de l'arrangement du monde le simple ordre trompeur des mots.

b) Le corps indépendants du feu et de la nuit et leurs puissances respectives

Les sept vers centraux nous introduisent donc au cœur du grand tri humain : on trouve au milieu de ce passage cette occurrence de κρίνω que nous avons évoquée (τὰντία δ' ἐκρίναντο, « ils ont séparé des choses opposées », 55). Nous avons dit aussi que le tri suppose des marques, des critères permettant de l'accomplir :

τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων³²¹

Ils ont trié les choses opposées selon leur aspect et ont établi les signes
indépendamment³²² les uns des autres

³²¹ Parménide fr. 8, 55-56, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 45.

³²² Nous suivons là encore la syntaxe de Denis O'Brien : l'expression adverbiale χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων s'attachant au résultat de l'action verbale σήματ' ἔθεντο.

Les hommes ont donc trié les choses, pour essayer d'y produire une opposition, une séparation binaire. Ils l'ont fait relativement à l'apparence générale des choses, comme celles des cochons que l'on reconnaît justement à certains signes : leurs soies, leurs voix, leur tête – tandis que leurs pensées, elles, ne sont peut-être pas propres à leur espèce³²³. Parménide explicite ainsi un trait qui restait implicite dans l'épopée : on ne reconnaît des formes qu'à leurs signes. Il ajoute que ses signes sont le fait d'une institution : il faut les établir (τίθημι) – ce sont les hommes qui ont désigné la fleur blanche et les racines noires de la plante comme les signes auxquels la reconnaître. Un composé de τίθημι a été employé deux vers plus haut :

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν³²⁴

Ils proposèrent³²⁵ en effet deux formes pour nommer les marques³²⁶
parmi lesquelles pas une seule ne s'imposait³²⁷, ce en quoi ils ont erré

Le lien entre le verbe κατατίθημι (poser, proposer) et l'acte de nommer (ὀνομάζειν) est déjà apparu au fr. 8, où la déesse déploie son discours sur ce qui est. Elle a déjà conclu que :

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ³²⁸

Ce ne sera qu'un nom, toutes les choses que les mortels ont proposées,

³²³ Voir le passage homérique déjà cité : « Des porcs ils avaient la tête, la voix et les soies – ils en avaient l'allure, tandis que l'esprit tenait bon, leur esprit d'autrefois οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνὴν τε τρίχας τε / καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ *Od.* X 239-240.

³²⁴ Parménide fr. 8, 53-56, texte de D. O'Brien.

³²⁵ Nous traduisons κατατίθημι comme au vers 39. Nous nous écartons ainsi du choix de la plupart des traducteurs depuis Diels de prendre γνώμας comme complément de κατατίθημι, et d'y voir l'expression « prendre une décision » (voir la note de Denis O'Brien sur ce point, et le LSJ : μορφὰς κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν : « *they recorded their decision, decided to name* »). Ce qui gêne néanmoins, c'est à la fois l'ordre étrange des mots qu'il faudrait lire alors, comme si Parménide avait écrit κατέθεντο γνώμας ὀνομάζειν μορφὰς δύο, et l'usage du pluriel γνώμας pour dire la décision que les hommes auraient prise. L'association des deux termes est plus convaincante au singulier, comme chez Théognis : ἀλλὰ χρὴ πάντας γνώμην ταύτην καταθέσθαι / ὡς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν, « mais il faut que tous retiennent bien cette idée qu'en toutes choses la richesse est ce qui peut le plus » (Élégies I 717-718, in Théognis de Mégare, Charès, Phocylide [et al.], *Theognis*, éd. par E. Diehl et D. Young, Leipzig, Allemagne, Teubner, 1961). D'autres lecteurs ont proposé de regrouper autrement les mots, ainsi J. Bollack, qui groupe μορφὰς κατέθεντο d'un côté, et δύο γνώμας ὀνομάζειν (« car ils ont posé des formes, pour donner nom à deux principes », J. Bollack, *Parménide: de l'étant au monde*, Lagrasse, France, Verdier, 2006, p. 208-210), et plus récemment, M. Année, qui traduit « car ils ont proposé deux approches pour nommer les formes », groupant ainsi κατέθεντο δύο γνώμας et μορφὰς ὀνομάζειν, Parménide d'Élée, *Fragments « Poème »*, op. cit., p. 173.

³²⁶ Ce sens du terme apparaît par exemple chez Théognis : « ἀλλήλους δ' ἀπατῶσιν ἐπ' ἀλλήλοισι γελῶντες, οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν » (Élégies I 59-60, Diehl & Young). On peut traduire ainsi : « Ils se trompent les uns les autres, et rient les uns des autres, sans voir les signes qui permettent de reconnaître le bien et le mal ».

³²⁷ Nous laissons de côté le débat considérable sur ces quelques mots, que nous lisons comme Reinhardt, Kranz, Cornford, Verdenius et Deichgräber. Pour toutes les options sur la construction de ce premier membre du vers et toutes les références, on peut se reporter à la discussion très fournie de J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., p. 123-131.

³²⁸ Parménide fr. B 8, 38-39, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, op. cit., p. 41-42.

persuadés qu'elles étaient vraies...

L'idée de donner des noms (ὀνομάζω) et celle de « proposer » (κατατίθημι)³²⁹ des choses à l'existence sont ainsi liées lorsqu'il s'agit du discours des mortels : ceux-ci posent dans l'existence, comme vraies, des choses qui ne sont que des noms. Ils ont donc proposé deux formes, afin d'avoir des principes, deux marques à nommer : ce sont le feu et la nuit, qui vont être présentés à travers leurs caractéristiques respectives. Au couple δέμας / σήματα s'ajoute donc le couple μορφὰς / γνώμας : d'un côté le corps, la forme physique, de l'autre le signe, la marque d'identification. Il y a une différence de niveau entre les γνώμας et les σήματα : il y a les signes qui permettront de distinguer les deux types de corps fondamentaux (σήματα), et qui sont plus que deux, et il y a les principes que constitueront chacun des corps, feu et nuit, comme deux marques fondamentales entre lesquelles ordonner toutes choses, comme nous verrons avec le fr. 9.

Distinguons aussi deux rapports : l'indépendance qui doit présider à l'établissement des signes, et l'opposition entre corps que ces signes serviront néanmoins à construire. Il nous faut explorer ces deux niveaux : l'ensemble des signes que les hommes ont tenu à établir indépendamment pour créer deux pôles opposés au sein de leur expérience. Ce point est d'une grande importance pour reconnaître que nous sommes à un moment de l'histoire de la pensée archaïque, avant Anaxagore, où l'on ne fonctionne pas encore avec un système de contraires, mais avec une polarisation entre deux corps dont il s'agit d'abord d'établir le δέμας, la consistance propre, avant de déployer leur opposition. Les témoignages ultérieurs qui nous présentent les théories milésiennes et celle de Parménide en termes de contraires peuvent être relativisés lorsque l'on s'aperçoit que plusieurs auteurs, dont Aristote, avouent présenter la doctrine cosmologique de Parménide en termes de chaud et de froid tout en reconnaissant que l'auteur les appelle en réalité nuit et feu³³⁰. Il y aurait là, aux yeux d'auteurs ultérieurs, une infidélité suffisamment légère à leurs yeux pour être avouée : si la restitution en termes de chaud et de froid signale une théorisation différente des couples de contraires, elle n'est pas fautive non plus dans la mesure où la nuit et le feu de Parménide, par exemple, réunissent autour d'eux plusieurs oppositions qualitatives, dont la chaleur et le froid dérivent³³¹. Nous allons voir que cette infidélité entraîne pourtant un effacement : celui du fait que le

³²⁹ C'est un de sens de κατατίθημι, voyez par exemple lorsque Pénélope projette d'organiser le concours de tir à l'arc, *Od.* XIX 572.

³³⁰ Voir Aristote, *Physique* 188a20. G. E. R. Lloyd met ce passage en avant en discutant précisément la possibilité que des témoignages systématisent ainsi la description des théories anciennes, tout en pouvant reconnaître à l'occasion que l'auteur ne s'exprimait pas ainsi, voir G. E. R. Lloyd, « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 84, 1 janvier 1964, p. 92-106, p. 95. Lloyd trouve une précaution similaire sous la plume d'Hippolyte décrivant la cosmogonie d'Anaximène (DK 13 A 7).

³³¹ C'est la position équilibrée de G. E. R. Lloyd, qui nous semble convaincante, voir G. E. R. Lloyd, « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *op. cit.*, en particulier p. 98-99.

jour et la nuit sont d'abord deux corps reconnus dans leur consistance propre, dans leur indépendance, avant que certains de leurs signes n'en viennent, dans un second temps, à ébaucher une contrariété seconde et imparfaite. Ce qui est premier c'est l'identité à elle-même des deux formes : le feu est « identique à lui-même dans toutes les directions, et non identique à l'autre (έωυτῷ πάντοσε τωὐτόν, / τῷ δ' έτέρῳ μῆ τωὐτόν) » (8. 57-58), c'est-à-dire « en tout point identique à lui-même, et non identique à l'autre », et la nuit, de son côté, est établie « par elle-même (κατ' αὐτό)»³³². Leur identité et leur indépendance précède l'opposition des corps qu'ils signalent et dont le déploiement progressif ouvre la voie à la combinatoire des qualités opposées, la juxtaposition précède l'opposition.

Tournons nous vers les signes, dont la liste même est disputée³³³. Commençons par les signes qui manifestent d'abord cette indépendance. La nuit est dite ἄδαής. De l'adjectif ἄδαής nous n'avons peut-être qu'une occurrence avant Parménide, chez Théognis : il qualifie l'ignorant bavardage qui cause l'ennui de l'assistance³³⁴. Pourtant, le mot n'est pas toujours pris en mauvaise part, comme en témoigne un chœur de Sophocle :

“Υπν’ ὀδύνας ἄδαής, “Υπνε δ’ ἀλγέων,

εὐαῆς ἡμῖν ἔλθοις,

εὐαίων <εὐαίων,> ὦναξ.³³⁵

Sommeil, qui ignore les tourments, Sommeil, qui ignore les douleurs,

viens à nous favorable,

bienfaisant, bienfaisant seigneur

³³² Parménide fr. 8, 57-58, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 45.

³³³ Notre connaissance des vers 53-59 viennent de deux occurrences du commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote, 30.23-31.2 et 180.1-7, que nous pouvons recouper avec 38.30-39.9 où nous avons la séquence 50-61. Les différentes variantes dans les manuscrits aboutissent à une liste de trois adjectifs : ἥπιος, ἐλαφρός, ἀραιός. La métrique oblige pourtant à n'en retenir que deux : on ne peut juxtaposer ἀραιός et ἐλαφρός après ἥπιος, car ἀραιός n'est pas un dactyle ; ἥπιος peut quant à lui ouvrir le vers, commençant par une syllabe longue, mais on pourrait aussi garder ἐλαφρός et ἀραιός en trouvant un autre terme pour commencer le vers. Le choix de ne pas supprimer ἥπιος s'impose comme le moins coûteux. Au moment d'éditer les fragments de Parménide, Diels fait le choix de conserver ensuite ἐλαφρός : ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιόν] ἐλαφρόν. Il est suivi par O'Brien qui imprime ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν (voyez la note à la traduction p. 59). Karsten, avait quant à lui préféré ἀραιός (K. Friis Johansen, *Studier over Platons Parmenides i dens forhold til tidligere platoniske dialoger*, Thèse, København, Danemark, Munksgaard, 1964). Nous justifierons notre choix de garder ἐλαφρός plutôt qu'ἀραιός dans le cours de la discussion.

³³⁴ Théognis, *Élégies*, I 296-297 : « φθειρόμενος δ' ἄδαής οἷσι παρῆι μελετᾷ / ἐχθαίρουσι δὲ πάντες », « il déclame, prononçant des paroles ignorantes à l'intention de tous ceux qui sont présents, et tous le détestent » (Théognis de Mégare, Charès, Phocylide [et al.], *Theognis, op. cit.*). Sur le fait que l'adjectif ἄδαής détermine le participe φθειρόμενος, et que μελετᾷν signifie « déclamer, discourir avec emphase », voir Théognis de Mégare, *Theognis*, éd. par B. A. Van Groningen, Amsterdam, Pays-Bas, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1966, p. 120. Il est question de l'homme bavard pour qui se taire est un insupportable fardeau, et qui dès lors en devient un pour ses convives dès qu'il se met à parler.

³³⁵ Sophocle, *Philoctète*, 828-830. Nous traduisons le texte d'A. Dain, Sophocle, *Sophocle*, trad. par P. Mazon, éd. par A. Dain, Paris, France, Les Belles Lettres, 1960.

L'ignorance du sommeil est la promesse d'une délivrance : il est libre de tout tourment et de toute douleur. C'est peut-être de ce côté qu'il faut chercher à interpréter l'usage qu'en fait Parménide. La nuit est ignorante, elle nous débarrasse de la multitude des choses qu'il y a connaître le jour, libère du souci journalier. Cette figure bénéfique de la nuit, contrastant avec son apparition hésiodique, funeste, voilée de brume, tenant en ses bras Sommeil, frère de trépas (*Th.* 756-757), pourrait avoir son équivalent dans le feu, doté lui aussi d'un premier signe bienfaisant. L'adjectif ἤπιος a principalement chez Homère et Hésiode la signification de ce qui est bienveillant, favorable, doux au sens où une chose ne connaît pas de contrastes violents. Il semble que cet aspect bienveillant puisse correspondre à l'aspect de la flamme³³⁶ sous laquelle il est pris – flamme de la torche, de la lanterne, familière, accompagnant l'homme dans l'obscurité de la nuit.

Avec la reconnaissance de deux épithètes, des deux signes mis en avant, l'un pour le jour, l'autre pour la nuit, respectivement doux et ignorante, Parménide qualifie la nuit et le jour d'une manière qui ne met pas immédiatement en valeur l'opposition. Il y a là plutôt comme deux idiosyncrasies, deux indépendances, d'un côté comme de l'autre. Les deux corps sont d'abord saisis dans leur singularité, comme si on voulait tout simplement en connaître la nature, à savoir ce qui les différencie, conformément à la manière archaïque de connaître les choses. Douceur et ignorance : deux qualités caractérisent d'abord le jour et la nuit, dans une indépendance qui refuse même la corrélation que supposerait l'opposition et lui préfère l'indifférence de traits qui ne s'oppose même pas, et partagent même peut-être des affinités. C'est seulement progressivement, à l'œil habitué, que des contrastes se révèlent : encore faut-il s'assurer qu'à ce niveau même, il y ait véritablement des contraires.

Deux adjectifs s'ajoutent de chaque côté. L'établissement de la liste ne va pas sans débat. Examinons d'abord les deux autres signes de la nuit. Πυκνός et πυκνός sont très fréquents dans les poèmes homériques : on a explicité le lien de ces termes avec le vocabulaire et les images de l'ajointement, particulièrement en valeur dans les descriptions des œuvres de l'artisanat. Πυκνός et πυκνός désignent alors ce qui est bien joint, bien serré, comme les moellons ou les pierres dont on a fait une maison³³⁷. Pour autant, l'usage du terme ne saurait se limiter à s'appliquer à l'œuvre de la main de l'homme : les arbres eux aussi peuvent pousser serrés³³⁸. C'est encore un vocabulaire adapté

³³⁶ Le feu est nommé comme étant celui « de la flamme », φλογός αιθέριον πῦρ (57).

³³⁷ A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle*, op. cit., p. 28-30. On pense tout particulièrement à ce passage, relevé par l'auteur, p. 29, où le poète illustre l'effet de la voix d'Achille sur ses hommes, en en comparant l'action à celle d'un charpentier qui consolide une maison avant la tempête : les moellons sont bien serrés, les rangs des soldats sont serrés les uns contre les autres : bouclier contre bouclier, casque contre casque (*Il.* 16.212-214).

³³⁸ Pensons aux oliviers si serrés qu'ils ont poussé en emmêlant leur rameaux, « πυκνοὶ ἀλλήλοισιν ἔφρον ἐπαμοιβαδῖς », *Od.* V 480.

à la description des activités cognitives : les pensées, bien rangées, nombreuses à s'enchaîner, font l'esprit rusé, doué de conséquence et d'anticipation. Il ne s'agit donc pas d'un autre sens : c'est le même sens (serré) qui est appliqué aussi bien aux choses de l'esprit qu'aux arbres ou aux moellons.

Ἐμβριθής : il ne nous est pas parvenu d'occurrences antérieures à Parménide. Le terme ne renvoie pas au vocabulaire philosophique. Les seules occurrences qui pourraient précéder Parménide sont celles d'Ésope, pour autant que l'on puisse être certain de l'ancienneté de termes singuliers dans les fables. Or, dans les deux occurrences que nous connaissons, le terme renvoie purement et simplement à l'épaisseur dans ses aspects les plus concrets, comme celui de la poule devenue grosse parce qu'on l'engraisse³³⁹ ou comme celle du tronc de l'arbre comparé à la finesse du roseau³⁴⁰, ce dernier passage ayant le grand avantage d'explicitement un contraire du terme. Hérodote compare le poids respectifs de cordes tendues sur les navires jetés en travers de l'Hellespont par Xerxès³⁴¹. Le contexte tragique se prête à une application plus métaphorique, mais qui ne change pas néanmoins la signification de base lorsqu'on l'applique à un nouvel objet plus abstrait : on trouve dans un fragment de Sophocle l'idée qu'il n'y a rien de plus lourd que la nécessité³⁴². La nuit est d'abord épaisse, comme le tronc d'arbre l'est par rapport au roseau, et de cette épaisseur on peut tirer l'idée d'une certaine lourdeur.

De son côté le feu est αἰθέριος : il est incandescent comme l'éther céleste – nous reviendrons sur la nature éthérée, l'αἰθερίαν φύσιν, promise au fr. 10. Nous verrons que l'éther est la quintessence même du feu. Ce signe redouble l'identité du feu à lui-même et déploie en toutes directions son essence, contenue dans la moindre flamme : l'incandescence. Voilà un nouveau signe qui dit davantage l'indépendance d'un corps, son identité, que sa corrélation à un autre sur le mode de l'opposition. Les espoirs d'une contrariété se reportent donc sur le choix du troisième signe, ἐλαφρός ou ἀραιός. Le premier signifie dans l'épopée la légèreté mais au sens métaphorique où les pieds sont légers parce qu'ils sont rapides³⁴³ : on a pu retenir ce fait contre ce terme, en rappelant

³³⁹ Il s'agit de la femme dont la poule pond un œuf chaque jour, et qui, en l'engraissant, espère en obtenir deux. Or, la poule, « devenue grosse sous l'effet du gavage (ὕπὸ τῆς πλησμονῆς ἐμβριθῆς γενομένη) », ne put même plus pondre un œuf (La femme et la poule, 42 Hausrath).

³⁴⁰ Il s'agit de la fable des arbres et des roseaux (239-1 Hausrath), dans laquelle les arbres, dévastés par la tempête, et voyant les roseaux intacts, leur demandent comment « étant fins et sans force (οἱ δὲ λεπτοὶ καὶ ἀσθενεῖς ὄντες) », ils ont pu ne rien subir, alors que les arbres eux-mêmes, « bien que forts et épais (ἰσχυρὰ καὶ ἐμβριθῆ ὄντα) », n'en ont pas moins été mis à terre.

³⁴¹ Les cordes de lin étaient proportionnellement plus lourdes que celles de byblos, « κατὰ λόγον δὲ ἐμβριθέστερα ἦν τὰ λίνεα », 7.36.19 Legrand.

³⁴² « ἡ τῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἐμβριθέστερον » Fr. 757.3, S. L. Radt, et R. Kannicht, (éds.), *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

³⁴³ Le prix déposé par Achille ira à celui qui sera le plus léger sur ses pieds rapides, ὅς τις ἐλαφρότατος ποσσὶ κραιπνοῖσι *Il.* XXIII 749.

qu'il ne dit clairement la légèreté physique qu'avec Platon³⁴⁴. Pourtant, c'est bien par là qu'ἐλαφρός est un choix qui ressemble à ἐμβριθές, qui lui aussi ne désigne d'abord le poids que par le truchement de l'épaisseur. La tentation en faveur d'ἀραιός est bien compréhensible : le terme formerait avec πυκνός un couple de contraires bien attesté après Parménide³⁴⁵. C'est pourtant cette trop grande clarté, au profit d'une contrariété nette, qui rend cette option plus douteuse que la première. Traduisons donc :

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωῦτόν,
τῶ δ' ἐτέρω μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεϊνο κατ' αὐτό
τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.³⁴⁶

Ils ont trié les choses opposées selon leur aspect et ont établi les signes indépendamment les uns des autres, d'un côté le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très rapide, en toute direction identique à lui-même, et non-identique à l'autre ; mais l'autre est aussi par elle-même, opposée, la nuit ignorante, au corps serré et épais.

Comme on le constate aisément, l'opposition n'est pas parfaite entre les signes du feu et de la nuit : l'éthéré et le serré, l'épais et le léger, ne sont que de vagues contraires. Ou alors sont-ils un peu les uns les autres les contraires de tous les autres, si l'on pousse leurs sens dans toutes les directions afin d'y révéler des oppositions multiples, y compris entre les signes des mêmes corps³⁴⁷ : trop de possibilité de contrariétés simultanées nuisent à la constitution d'une véritable logique des contraires, étayée sur une colonne d'opposés bien assortis deux à deux, comme celle qu'Aristote

³⁴⁴ Voir l'argumentation de J. Frère, « Parménide et l'ordre du monde : fr. VIII, 50-61 », in P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide. Tome II, Problèmes d'interprétation*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 192-212, p. 207, avec la liste des occurrences.

³⁴⁵ *Ibid.*, note 53, Jean Frère donne à l'appui aussi le fr. 1 d'Anaximène et le fr. 8 de Parménide, avant de passer à Méliossos, Empédocle et Anaxagore. Mais le fr. 8 de Parménide fait l'objet de la discussion et ne peut servir de preuve pour décider de sa lettre, et l'occurrence qui se trouve dans le « fr. 1 » d'Anaximène relève du commentaire de Plutarque, qui n'attribue explicitement que χαλαρός à Anaximène, là encore une façon plus détournée de dire « relâché », « mou », « distendu », plus que, de manière plus technique, « rare » par opposition à « dense ».

³⁴⁶ Parménide, fr. 8, 55-59, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, *op. cit.*, p. 45.

³⁴⁷ C'est le but poursuivi par les analyses de A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, *op. cit.*, table 5, p. 242. Ainsi par exemple ἥπιον pourrait être aussi bien le contraire de ἐμβριθές, en tant qu'il signifie quelque chose de facile à porter, que celui d'ἀδαής, en voulant dire intelligent. Mais ἐμβριθές aurait à la fois le sens de lourd (contre ἐλαφρός), de ce qui va vers le bas (contre αἰθέριος) et d'agressif, de violent (contre ἥπιον). Et αἰθέριος serait aussi le contraire d'ἀδαής, au sens où il signifierait ce qui illumine par opposition à ce qui est sombre, tout en s'opposant à ἐμβριθής comme ce qui est céleste à ce qui est pesant. Et πυκινός à son tour s'opposerait au rare (ἀραιός), mais aussi, en tant qu'il est signe de sagacité (les pensées denses) s'opposerait à ἀδαής, introduisant ainsi des oppositions internes entre les signes d'un même corps.

attribue aux pythagoriciens. Si Parménide est censé avoir recueilli des doctrines pythagoriciennes, il faut alors dire soit qu'il s'est détourné de cette philosophie des contraires, soit plutôt que cette doctrine que l'on prête aux pythagoriciens est plus tardive, elle aussi post-parménéidienne.

c) L'égale distribution du jour et de la nuit, processus cosmogonique

Est-ce que la présentation du grand arrangement, qui ne sera surpassé par aucune opinion mortelle, s'arrête là ? Avec cette polarité de la nuit et du jour, les hommes ont certes établi une grande division, qui est aussi un regroupement. Nous avons vu néanmoins qu'une fois établies les formes, reconnues dans chacun de leurs divers signes, celles-ci doivent permettre de nommer des marques, γνώμας ὀνομάζειν, dont on pourrait penser qu'elles serviront à classer et à trier d'autres choses. Or nous savons que les hommes n'ont pas cessé leur entreprise de nomination à l'établissement des signes du jour et de la nuit. Le fr. 9 exprime l'idée que les deux corps qui ont été séparés par les hommes, la nuit et le feu, ne sont pas les seules choses qu'ils ont entrepris de « nommer » : ils ont tout voulu nommer au moyen de ces deux termes. Nous en prenons pour commencer les trois premiers vers :

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου...³⁴⁸

Puisqu'alors toutes choses ont été nommées « lumière » et « nuit », et que les noms propres aux puissances qui sont relatives à celles-ci ont été donnés à telles choses et à telles autres, tout est plein de lumière et de nuit invisible ensemble...

L'entremêlement de la nomination et de l'organisation d'un monde se prolonge donc : la répartition des noms est une distribution des puissances. Le même verbe, ὀνομάζω, est commun au deux premiers vers, pour permettre de distinguer une double nomination, l'une globale et l'autre particulière³⁴⁹ : toutes choses ont été nommées lumière et nuit, mais les appellations relatives aux puissances de la nuit et du jour n'ont pas été données uniformément à toutes – certaines choses ont reçu les noms correspondant à certaines puissances et certaines autres ont reçu d'autres noms

³⁴⁸ Parménide fr. 9, 1-3 = Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca, op. cit.*, IX, 180, 9-10. Simplicius est l'unique source pour ce fragment.

³⁴⁹ Cette idée est défendue par J. Bollack : nous en reprenons la formule même, voir J. Bollack, « La cosmologie parménéidienne de Parménide », in R. Brague et J.-F. Courtine (éds.), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1990, p. 17-53, p. 26.

relatives à ces mêmes puissances³⁵⁰. Quels sont ces noms ? Quelles sont ces puissances ? N'avons-nous pas rencontré une liste de signes pour chacun des principes nommés ? Il y a les signes du feu : ἥπιος, αἰθέριος, ἐλαφρός ; ceux de la nuit : ἀδαής, πυκινός, ἐμβριθής. Ces six termes désignent des puissances et définissent des effets que nous avons tous évoqués. Toutes choses pourraient avoir certains aspects lumineux et d'autres obscurs, portant des noms différents, révélant différentes facettes de la nuit – l'invisibilité, la densité, le poids – ou du feu – la douceur, l'incandescence, la légèreté. C'est un monde aux infinies nuances de clair et d'obscur qui s'ouvre ainsi à la perception. Le fr. 9, lui, pourtant insiste sur la partie globale de la nomination : toutes choses ont reçu, à travers la diversité possible des nuances, une part de nuit et de feu. C'est ainsi que nous entendons le troisième vers : tout, c'est-à-dire toutes choses, sont pleines de nuit et de jour, ensemble. Cela signifie que chacune a sa part de nuit et de jour et que nuit et jour se trouvent ensemble dans la composition de chaque chose. Il est d'une importance cruciale pour la lecture du dernier vers de préciser encore cette représentation : nuit et jour deviennent ainsi deux réalités corporelles dont on a rempli toutes choses, une masse diffusée à travers toutes choses en une multiplicité de parts. Nuit et jour ont été dispersées, comme l'être du fragment 4. Cette idée, qui n'est pas sans entraîner de sérieuses difficultés cosmologiques, pourrait être, dans un premier temps, confirmée par le quatrième vers de ce fragment :

ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.³⁵¹

chacune des deux se trouvant à égalité, car il n'est rien qui n'ait part à aucune des deux.³⁵²

La nuit et la lumière, nommées à la fin du précédent vers, sont les sujets du groupe au génitif absolu, ἴσων ἀμφοτέρων. Après avoir affirmé que tout est plein de ces deux choses ensemble, on affirme donc la modalité de cette présence : elles remplissent tout à égalité l'une par rapport à l'autre. Il n'y a pas plus de nuit ou plus de lumière versées dans les choses qu'elles remplissent. Cette affirmation est explicitée par une deuxième proposition causale dont la traduction a suscité un certain débat. Il est déterminant néanmoins de tenir au fait que cette proposition introduite par ἐπεὶ doit rendre compte de l'égalité de la nuit et du jour. Nous avons dit que le jour et la nuit devaient être

³⁵⁰ Nous sous-entendons τὰ ὀνόματα κατὰ σφετέρως δυνάμεις. Pour une autre façon de construire voyez D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 62.

³⁵¹ Parménide fr. 9, 4 = Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca, op. cit.*, IX, 180, 11-12.

³⁵² Dans le débat sur la traduction de ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν, nous prenons le parti de Fränkel (H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, op. cit.*, p. 412 : « weil keinem von beiden nichts angehört ». Voyez ce passage de Fränkel pour les exemples homériques sur lesquels il appuie sa lecture. Pour une liste d'interprètes ayant adopté ce parti, voyez J. Bollack, « La cosmologie parménidienne de Parménide », *op. cit.*, note 34, p. 26-27, qui quant à lui s'y oppose, à la suite notamment de Mansfeld, pour lequel nous donnons des références précises dans les notes qui suivent.

conçus à ce stade comme une masse répartie dans l'ensemble des choses : leur égalité peut être une égalité de volume, au sens où chacun aurait reçu un égal volume de chaque, et toutes choses auraient reçu des deux. Il faudrait conjoindre ces deux prémisses pour avoir une mesure forte de l'égalité du jour et de la nuit. Cela correspondrait à la distribution de l'intelligence par Hermès (un volume égal distribué à tous) si Hermès avait aussi ce jour là distribué la même quantité d'une même qualité à chacun des éléments du même ensemble. La seule lecture qui fait de « ἐπεὶ οὐδετέρῳι μετὰ μηδέν » une explication directe de l'égalité, c'est celle qui comprend qu'il n'y a aucune chose qui n'ait part à aucun des deux principes. Si tout prend part à au moins un des deux principes, comme, en vertu de la prémisse du vers précédent, c'est ensemble que nuit et lumière se trouvent emplir ce qu'il y a, il faut en conclure que toute chose a part aux deux ensembles de parts. Seule cette prémisse explique l'égalité du jour et de la nuit : le nombre égal de récipiendaires de parts des deux ensembles est la garantie de l'égalité des quantités de parts distribuées. Il y a de nombreuses objections contre cette lecture.

D'abord, l'idée que l'on ne pourrait employer ainsi μετὰ avec le datif au sens de faire partie, d'avoir part, qu'en se référant à un ensemble, un collectif³⁵³. L'argument grammatical vaut probablement si l'on considère encore à ce stade nuit et jour comme des réalités individuelles, mais le troisième vers nous a déjà fait basculer dans une conception où lumière et nuit sont un ensemble de parts distribuées en toutes choses. Nous considérons alors typiquement une chose à laquelle on peut prendre part. Il y aurait ensuite une objection cosmologique : il y a des choses qui n'auraient reçu que l'un ou l'autre, par exemple le cadavre ou les couronnes de feu pur évoqués au fr. 12³⁵⁴. Nous allons tenter de répondre à ces questions, mais il faut prendre la mesure de la perspective dans laquelle nous nous trouvons maintenant. La mise en ordre opérée par le discours des hommes n'est pas seulement la distinction de deux polarités, mais la distribution de ces deux polarités à toutes choses : toutes les puissances, toutes les qualités appartenant à toutes choses devraient résulter du mélange de propriétés provenant des deux sources. Or, il y a deux façons d'entendre cela. Une première façon serait purement statique : lorsque nous disons que les hommes ont donné des noms et des propriétés lumineuses et sombres à toutes choses, nous voulons simplement dire métaphoriquement qu'ils ont trouvé ces qualités en toutes choses et qu'il les ont nommées ainsi. Seuls des noms ont été distribués et non pas réellement des puissances. Pourtant le texte nous dit que les puissances ont été distribuées en même temps que les noms. Et la différence que l'on

³⁵³ L'objection contre la lecture de Fränkel se trouve chez J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, *op. cit.*, p. 151-152, elle est reprise par Bollack.

³⁵⁴ Ce sont les deux objections mentionnées par Mansfeld, *op. cit.*, p. 150.

voudrait encore faire ici entre les mots et les choses ne devraient pas avoir cours dans un registre de discours humain où nous savons que nous n'avons affaire qu'à des mots. Il n'y a donc pas en retour de raison de faire de la distribution des mots une simplement métaphore : distribuer les mots, distribuer les capacités, c'est une seule et même opération de création d'un ordre universel. Si tout n'est que mots, les mots sont tout, et chaque nomination est un acte démiurgique. Il y a donc un deuxième niveau d'investigation à mener : ce qui est décrit en termes de distribution de mots au fr. 9 ne correspondrait-il pas à une cosmogonie dans laquelle des parts de lumière et de nuit auraient été distribuées à toutes choses après que des volumes équivalents des deux masses ont été distingués ?

Les témoignages sur la pensée de Parménide, ainsi qu'une certaine lecture du fr. 12, nous fournissent exactement ce type d'explication. Il s'agit de l'hypothèse cosmogonique introduite par Reinhardt et développée par Jean Bollack, sans pour autant la relier comme nous le faisons à la lecture du fr. 9. Selon cette hypothèse, il y a une phase pré-cosmogonique, où s'encastrent des couronnes de feu pure et de nuit sans mélange : telle est l'incarnation cosmique du tri entre les deux corps nommés à la fin du fr. 8. Les deux premiers vers du fr. 12 nous offriraient une description de cet état :

αἱ γὰρ στενότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτιοι,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα.³⁵⁵

Les plus étroits sont en effet remplis d'un feu sans mélange,
et, à côté d'eux, d'autres sont remplis de nuit, entre eux s'élanche une part de
flamme.

La pureté sans mélange de ces couronnes, qui seraient bien une objection forte contre notre lecture du fr. 9, disparaît si nous voyons là une étape de formation cosmique correspondant au tri de la fin du fr. 8. Aux mots des hommes qui opposent deux corps, nuit et feu, correspond cet état cosmique de couronnes pures. Nous assistons même au début de la distribution du fr. 9 : la distribution du nom du feu s'accomplit ici comme distribution d'une part de flamme – la reprise du terme homérique pour désigner la part distribuée est significative. Une objection contre notre mesure du volume de nuit et de feu pourrait être tirée de ce fragment, si les cercles de feu sont plus étroits que les cercles de nuit. Il faut confronter la lecture de ce fragment à la reconstruction proposée par Aétius.

Aétius décrit une genèse de l'univers qu'il attribue à Parménide. Si on la compare à la lecture que nous venons de proposer du fr. 12, nous assistons chez Aétius au moment où il y a déjà eu

³⁵⁵ Parménide fr. 12, 1-2, texte de Denis O'Brien.

apparition de couronnes mélangées entre les couronnes pures.

Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δ' ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὅφ' ἔστι πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης.³⁵⁶

Parménide dit qu'il y a des couronnes qui s'embrassent les unes après les autres, l'une faite du rare, l'autre du dense ; d'autres, intermédiaires entre celles-ci, sont mixtes, faites de lumière et d'ombre. Ce qui les entoure toutes, à la manière d'un mur, est solide, et sous cela, il y a une couronne de feu. Ce qui se trouve le plus au centre de toutes ces choses est solide, et autour de cela, de nouveau, il y a une couronne de feu.

Un ensemble de couronnes s'embrassant les unes les autres : il s'agit d'un ensemble de couronnes concentriques. Ces couronnes de feu et de nuit se succèdent les unes après les autres, enserrées entre deux couronnes solides : celle qui est au centre et celle qui sert d'enceinte à l'ensemble, comme un mur. Celle du centre serait plutôt comme une tour centrale. Les deux extrémités sont entourées, comme protégées, par une couronne de feu, l'une à l'extérieur du rond central et l'autre à l'intérieur du rond extérieur. D'une manière assez naturelle, on trouve entre les couronnes de feu et de lumière d'autres couronnes où ces deux corps se mélangent. Combien y a-t-il de couches alternées ? S'il y a deux couronnes de feu pur à chaque extrémité, il semble qu'elles doivent être toutes deux bordées d'une couronne de nuit, et il doit y avoir des couronnes mixtes entre les couronnes de feu et de nuit, ce qui nous donne au minimum : une de feu, une mixte, une de nuit, une mixte, une de feu, une mixte, une de nuit, une mixte, une de feu – neuf couches minimum. Cet état aurait pu être précédé par un premier état où l'on aurait eu seulement une couronne de feu, une de nuit, une de feu, une de nuit et une de feu. On s'aperçoit dans tous les cas qu'il y a toujours une couronne de feu en plus. Cela permettrait d'expliquer pourquoi les couronnes de feu sont dites plus étroites au fr. 12. Cette alternance de couronnes sombres et claires rappelle la coupe d'un arbre, du cœur à l'écorce : cela pourrait ressembler à la façon dont se déploie une sphère de feu, comparée à une écorce autour d'un arbre, écorce appelée à se détacher, en même temps que d'autres couronnes, qui deviennent autant d'orbites d'astres – comme l'arbre d'Anaximandre, que nous

³⁵⁶ Aëtius II 7, 1-5 (D. 335, DK 28 A 37), texte de J. Mansfeld et D. Runia in J. Mansfeld, et D. T. Runia, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer. Volume II: The compendium. 2 vols.*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2009, vol 2, p. 676.

étudions au prochain chapitre (II § 3 a) et qui semblerait le modèle évident pour la construction de Parménide si nous en croyons le témoignage d'Aétius : nous apporterons du reste un argument supplémentaire en faveur de cette conclusion (voir II § 4 a).

Le cosmos doit entrer dans une phase ultérieure de formation, où, à partir des couronnes déjà mélangées, l'ensemble de la matière restée pure doit à son tour se trouver dispersée.

τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> πάσης
κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ
κληδοῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην.³⁵⁷

Celle qui est la plus au centre parmi celles qui sont mélangées est pour toutes l'origine et le principe de tout mouvement et de toute génération : il l'appelle aussi déesse qui gouverne et porte les parts, justice et nécessité.

Cette description correspond aussi à celle du fr. 12, qui nous révèle qu'il y a bien au centre de toutes les couronnes une divinité qui met tout en mouvement et que Parménide présente bien comme « gouvernant » :

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἦ πάντα κυβερνᾷ·
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
ἄρσεν θηλυτέρῳ.³⁵⁸

Au milieu de celles-ci se trouve une divinité qui gouverne toutes choses : elle préside en effet en tout point à l'odieux enfantement et à l'union des sexes, envoyant la femelle s'unir au mâle, et, inversement, le mâle de nouveau s'unir à la femelle.

À partir de ce milieu, une déflagration générale semble avoir lieu, qui entraîne le mélange de toutes les couronnes pures. Les réalités cosmiques vont se former dans ce processus, dont on pourrait voir une représentation dans le fr. 11.

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.³⁵⁹

Comment la Terre, le Soleil et la Lune, l'éther commun, la voie lactée dans

³⁵⁷ Aétius II 7 (D. 335, DK 28 A 37), 5-7, texte de J. Mansfeld et D. Runia, *op. cit.*, vol. 2, p. 676.

³⁵⁸ Parménide, fr. 12, 3-6, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, *op. cit.*, p. 66-67.

³⁵⁹ Parménide fr. 11, texte édité par Denis O'Brien, *op. cit.*, p. 65.

le Ciel, l'Olympe aux confins et la force chaude des étoiles s'élancèrent vers l'existence.

Or nous voyons là l'étape qui est décrite ensuite dans le témoignage d'Aétius.

καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρὸς. περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.³⁶⁰

Et l'air est une extraction à partir de la terre, exhalé sous l'effet de la compression plus violente de celle-ci et le Soleil et la voie lactée sont une exhalaison du feu. La Lune est un mélange des deux, de l'air et du feu. L'éther, du dessus, encercle tout le reste : sous lui le corps enflammé qui est déposé est ce que nous appelons le Ciel, au dessous duquel se trouvent les régions terrestres.

Il semble que le mélange des couronnes qui restaient pures se produise tandis que les morceaux plus sombres de matière sont attirés vers le centre et les plus légers vers la périphérie. Au fur et à mesure que le plus lourd et le plus sombre se condensent au milieu, leur compression fait s'extraire l'air, partie plus légère de ce qu'il y avait de plus lourd, tandis que des émanations similaires se produisent aussi à l'autre extrémité, avec des corps peut-être plus lourds que le feu pur qui s'extrait de nouveau en direction du centre : le Soleil et la voie lactée. La Lune, au milieu, est un mélange d'air, venu de la Terre, et du feu céleste de l'éther. Nous voyons bien, en marche, la distribution des parts de feu et de nuit, créer les natures contrastées des choses. On le voit bien pour la Lune qui naît à partir d'air, issu de l'agrégation de la Terre, et du feu venu du Ciel.

Notons l'apparition d'un terme dans la façon dont Aétius décrit la doctrine de Parménide. Le terme ἀπόκρισις n'est pas absent de la langue archaïque, dans le sens de la décision³⁶¹. L'hypothèse que le citeur fasse usage d'un terme présent dans le texte serait plus plausible en considérant qu'il glose avec ce substantif un verbe dont le sens serait plus proche de la situation décrite. Or le verbe ἀποκρίνω, qui connaît aussi des occurrences désignant le fait que les combattants se séparent³⁶², présente une seule occurrence homérique, au moyen, se référant au fait que des guerriers se

³⁶⁰ Aétius II 7, 8-13 (D. 335, DK 28 A 37), texte de J. Mansfeld et D. Runia, J. Mansfeld, et D. T. Runia, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer. Volume II : The compendium. 2 vols., op. cit.*, vol. 2, p. 676.

³⁶¹ Voir Théognis, in Théognis de Mégare, Charès, Phocylide [et al.], *Theognis, op. cit.* Élégie I, 1167, à propos de la bonne décision, le bon jugement des hommes de bien, dont les actes sont de même nature : « τῶν ἀγαθῶν ἐσθλὴ μὲν ἀπόκρισις, ἐσθλὰ δὲ ἔργα »,

³⁶² Voir par exemple Thucydide I 3, IV 72.

détachent de la ligne pour venir à la rencontre de quelqu'un qui s'avance : il s'agit en l'occurrence de Phégée et Idée, sortant du premier rang troyen pour s'élancer à l'encontre de Diomède, « οἱ ἀποκρινθέντε ἐναντίω ὀρμηθήτην »³⁶³. Si la mise en ordre décrite par le διάκοσμος des hommes est comme la mise en ordre d'une armée, le moment où des individualités sortent du rang pourraient être facilement isolé au moyen de ce verbe : dans une phase de formation cosmogonique, il se référerait l'apparition des premières réalités à s'extraire de la masse, les grands volumes élémentaires d'air ou de terre, ou les grands corps célestes. Nous tenterons de confirmer ce point à propos des témoignages sur Anaximandre et à partir des fragments d'Anaxagore. Le verbe qui permet de se référer à un moment de singularisation sur le champ de bataille, le moment où le guerrier portant au plus au point les qualités d'allure ou de courage s'avance hors du rang, pourrait convenir idéalement à l'extraction d'un corps manifestant de manière éclatante l'une des puissances élémentaires.

Tournons-nous vers une autre de ces réalités célestes, la voie lactée. N'est-elle pas qu'une pure émanation de particules de pur feu réfugié tout en haut ? Aetius a une réponse, dans son chapitre consacré au cercle de la voie lactée (DK 28 43a), où il nous dit que la couleur de lait de la voie lactée est pour Parménide le résultat du mélange du dense et du rare. Donc les exhalaisons qui redescendent de l'éther, la voie lactée et le Soleil, doivent aussi être ainsi mélangées. Un autre témoignage d'Aétius le suggère (II 20 3 et 15 voir DK 28 A 41), où il est affirmé que pour Parménide, le Soleil et la Lune ont été extraits de la voie lactée, le premier d'un mélange plus raréfié, qui est chaud, et la seconde d'un mélange plus dense, qui est froid. On comprend bien ici que la génération de réalités, à partir de réalités existant déjà, peut se produire à partir des deux types de puissances contenus dans une chose mixte : le Soleil s'arrache ainsi de la face la plus chaude de la voie lactée et la Lune de sa face plus sombre. Cela confirme notre hypothèse selon laquelle la distribution de parts – de noms – de nuit et de lumière correspondent effectivement au processus même de la génération. C'est ainsi que se produit toute génération, on peut encore le dire en effet de la génération animale, en considérant DK 28 A 53, où l'on dit que Parménide croit que les mâles viennent du dense et les femelles du chaud³⁶⁴. Cela explique aussi que la déesse qui meut les couronnes soit aussi bien décrite comme celle qui orchestre l'odieux accouplement d'où sortent mâles et femelles. Il faut désormais contempler le résultat achevé : les natures des choses qui résultent du processus manifesteront-elles bien les mêmes parts contrastées ?

³⁶³ II. V 12. Sur le sens de choisir dans les rangs, dans l'armée, voyez encore Hérodote III 17, 25.

³⁶⁴ Ce qu'Aristote confirmerait en *Parties des Animaux* II 2, 648a25-31, en affirmant que les femelles sont du côté du chaud comme le montre, selon Parménide, le flot menstruel.

d) Révélation des natures mélangées des choses : du Soleil à l'homme

Le fr. 10 de Parménide a un écho odysseén. Une voix, que l'on s'accorde le plus souvent à considérer comme celle d'une déesse s'adressant à un mortel, offre à ce dernier de lui révéler un certain nombre de natures, à la manière dont Hermès révélait à Ulysse la nature d'une plante susceptible de le protéger du sortilège de Circé. Plus généreuse, néanmoins, que le messager des dieux, la divinité de Parménide propose de reconnaître plus d'une nature, qui plus est de choses qui ne sont pas des moindres, puisqu'il s'agit de corps célestes – de corps divins. Que l'on nous permette pour l'instant de progresser naïvement dans la lecture de ces lignes, sans nous demander si la promesse est véridique ou trompeuse, ce qui exige de statuer sur le rapport de ce fragment à l'ensemble des autres. Nous commencerons au contraire par le singulariser, tout en lui offrant un contexte plus vaste : celui de toute la littérature archaïque, sans nous interdire de faire référence de contenu à d'autres fragments de Parménide, s'ils évoquent autant d'échos au fr. 10 qu'un vers d'Homère. Nous reviendrons ensuite à sa contextualisation systématique dans l'ensemble des fragments de Parménide. Nous commencerons aussi sans traduire φύσις, tant le débat persiste sur la traduction de ce terme dans ces lignes, notamment du fait de la présence conjointe du verbe φῶ, qui a confirmé certains dans l'idée qu'il faut assimiler le sens des deux termes, et d'autres qu'il ne faut justement pas le faire. Prenons le temps de la description, comme dans le passage homérique : lorsque l'on nous promet par exemple de connaître la φύσις de la Lune (σελήνης), nous donne-t-on par ailleurs des détails qui nous permettent de nous faire une idée de ce que l'on entend par là ? La déesse propose à son interlocuteur de connaître la φύσις et les ἔργα de la Lune, selon un schème que nous reconnaissons, celui de la forme des choses et des effets qu'ils sont par ailleurs capables de produire.

ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν³⁶⁵

Nous ne sommes pas surpris de trouver ici mentions des ἔργα, c'est même une explicitation bienvenue par rapport au passage homérique : Ulysse, rapportant dans la scène du *molu* ce qu'Hermès lui a montré, ne prononce pas ce mot, alors que d'autres passages, nous l'avons vu, font apparaître ce terme en couple avec la φύς, comme l'un des pôles d'une connaissance de la chose,

³⁶⁵ Parménide DK B 10, 12-13 = Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, V 14, 138, 6-7, Clément d'Alexandrie, *Clemens Alexandrinus*, éd. par L. Früchtel et O. Stählin, Berlin, Allemagne de l'Est, Akademie-Verlag, 1960. Clément est notre unique source pour ce fragment.

celle de ses actes, de ses effets, par opposition à la description de son corps, qui laisse certes présager certains actes, mais sans certitude. Deux adjectifs nous sont ici offerts, qui semblent en effet permettre de qualifier chacun de ces rôles, d'un côté les ἔργα sont περίφοιτα, de l'autre la Lune est dite κύκλωπος. Nous allons tenter de fixer le sens de chacun d'eux. Pour ce faire, nous avons la chance, avec le fragment 14, d'avoir, aux dires de Plutarque, une autre description de la φύσις de la Lune par Parménide, qui permette d'en comparer les termes. Nous la citons aussi pour l'instant sans traduire :

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς³⁶⁶

L'adjectif περίφοιτος n'est pas courant. Les fragments de Parménide fournissent l'occurrence la plus ancienne que nous ayons pour ce terme, et nous n'en avons pas d'autre au V^e ni au IV^e siècles. Il se rattache néanmoins au verbe φοιτάω, bien connu des poèmes homériques, qui peut typiquement désigner les mouvements de va et vient des hommes de l'armée d'Achille qui errent, désœuvrés³⁶⁷. Avec l'ajout de περί, ce terme désigne simplement le fait que la Lune va et vient autour de quelque chose – or le fr. 14 suggère un complément à cette même préposition : c'est semble-t-il autour de la Terre, περὶ γαῖαν, que la Lune va et vient. « Vagabonde » est donc une traduction trop forte. Le participe utilisé pour qualifier le déplacement de la Lune au fr. 14 nous amènerait davantage du côté de l'errance : ἀλάομαι. Le terme désigne aussi, chez Homère, un mouvement que l'on peut faire au sein du camp : y errer³⁶⁸. Une autre manière de ne pas y être en mouvement pour créer l'ordre. Ces deux verbes signalent le comportement si particulier de la Lune. Parménide exprime ainsi la spécificité des « planètes », c'est-à-dire des astres non fixes, et donc « errants » ; on peut penser par ailleurs qu'il avait identifié l'étoile du matin et l'étoile du soir³⁶⁹.

L'autre aspect de la Lune concernerait une autre découverte que certains attribuent à Parménide, à savoir le fait que la lumière de la Lune ne lui est pas propre. Approchons cette idée par le biais du substantif κύκλωψ, utilisé ici sous forme adjectivée, et qui désigne le cyclope, c'est-à-dire, littéralement, celui « qui a l'œil rond » ou « qui roule les yeux ou l'œil ». C'est un terme proche aussi de ἐλικῶψ, qui roule ses yeux, qui a l'œil vif – adjectif qui décrit la terrible Echidna dans la

³⁶⁶ Parménide DK B 14 = Plutarque, *Contre Colotès* 1116 A 5, Plutarque, *Moralia*, éd. par M. Pohlenz et R. Westman, Leipzig, Allemagne, B. G. Teubneri, 1949. Plutarque est notre unique source pour ce fragment. Il le cite à l'appui d'une discussion sur la nature de la Lune (voir ligne 6 « ἡ σελήνης φύσιν »).

³⁶⁷ Voir *Il.* II 779 : « φοίτων ἔνθα καὶ ἔνθα κατὰ στρατόν ».

³⁶⁸ Voir *Il.* X 141 : « ἀνὰ στρατόν οἶοι ἀλᾶσθε ». C'est Ulysse, réveillé par Nestor et Agamemnon, qui se demande ce qu'ils font à errer à travers le camp en pleine nuit.

³⁶⁹ Parménide est-il le premier à reconnaître la différence entre étoiles et planètes ? En faveur de cette thèse, voyez D. W. Graham, « La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque », in A. Laks et C. Louguet (éds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? = What is presocratic philosophy?*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 350-380, p. 371-372. Il nous semble néanmoins que cette différence paraît chez Anaximène, voir *Il* § 3 c.

Théogonie (298). Or cela laisse penser que la Lune est sphérique, une autre découverte propre à Parménide. Cette sphéricité doit être reliée à l'autre caractéristique essentielle qui va nous être révélée : le fait que la Lune tient sa lumière du Soleil. Parce que cette image de l'œil rond semble pouvoir s'expliquer par référence au fr. 15 :

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο³⁷⁰

toujours cherchant du regard, en direction des rayons du Soleil.

Voilà qui explique bien pourquoi quelqu'un en viendrait à rouler ses yeux. Il semblerait alors que dans cette image, les yeux de la Lune correspondent exactement à la partie d'elle que nous voyons éclairée (= ses phases, autre phénomène lié à la sphéricité et attribué par certains à Parménide) : c'est cela qui bouge, comme on roule les yeux pour suivre quelque chose qui échappe. Cela nous rappelle que la Lune a bien elle aussi, même quand elle est pleine, sa part de lumière et sa part d'ombre – alliance que souligne encore l'oxymore placé en tête de vers au fr. 14 : « νυκτιφᾶες », brillant dans la nuit. Si elle brille dans la nuit, tout en ne brillant pas par elle-même, il s'ensuit plusieurs conséquences. Elle est un ἀλλότριον φῶς, une lumière appartenant à autrui. Là encore, Parménide décale une image homérique pour dire le nouveau, jouant sur l'expression ἀλλότριος φῶς, un homme, un autre homme³⁷¹ : il s'agit d'une autre lumière, celle d'un autre. Traduisons :

νυκτιφᾶες περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.³⁷²

Lumineuse dans la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'emprunt.

Si cette lumière est empruntée, de qui vient-elle ? De celui dont elle cherche les rayons, le Soleil. Or, comme cela a été souligné, une telle théorie suppose que le Soleil, dont la Lune tient la lumière, continue à agir quand nous ne le voyons plus. C'est un détail à retenir avant d'en venir à la nature du Soleil.

La déesse propose de connaître aussi le Soleil. Le terme φύσις n'est pas employé, mais nous trouvons bien les ἔργα, accompagnant par ailleurs une description du corps du Soleil. On a bien une connaissance du même type que celui qui a été proposé pour la Lune : connaissance des caractéristiques du corps de la chose et de ses effets. Les termes qui décrivent chacun de ces pôles doivent être examinés attentivement. Commençons donc par ne pas traduire :

... καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο

³⁷⁰ Parménide fr. 15, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 70. Le texte est corrigé (αἰεὶ) par rapport aux deux sources qui comportent αἰεὶ dans les deux cas : Plutarque, *Sur le visage qui apparaît dans le rond de la Lune*, 929 B 1, Plutarque, *Moralia*, éd. par M. Pohlenz et C. Hubert Rimlinger, Leipzig, Allemagne, B. G. Teubner, 1955. et Plutarque, *Questions romaines*, chap. 76, 282 B 7, Plutarque, *Plutarchi Moralia*, éd. par W. Nachstädt et J. B. Titchener, Leipzig, Allemagne, in aedibus B.G. Teubner, 1934.

³⁷¹ Voir par exemple *Il.* V 214 : « ἀπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φῶς », « qu'un autre me tranche la tête », cf. XI 462, 614.

³⁷² Parménide fr. 14, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 69.

λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα³⁷³ .

L'adjectif εὐαγής peut ici aussi bien être au féminin qu'au masculin, et, par conséquent, qualifier aussi bien le Soleil que le flambeau (ou la lanterne) qui est attribué à ce dernier. Mais l'ordre des mots incite plutôt à attribuer εὐαγής à ἡλίωιο, et καθαρᾶς à λαμπάδος : « le pur flambeau du Soleil resplendissant » (traduction J. Frère). De l'autre côté, il s'agit d'actes ou d'effets. La traduction d'αἰδηλος est sujette à débat, selon que l'on privilégie son sens actif (rendre invisible, c'est-à-dire faire disparaître, détruire) ou son sens passif (ce qui ne peut être vu, car invisible ou obscur)³⁷⁴, selon que l'on privilégie les usages homériques, qui sont plutôt de la première sorte, ou les usages hésiodiques, qui ouvrent la voie à la deuxième³⁷⁵. Si l'on considère en effet les poèmes homériques, le sens le plus courant semble être celui de ce qui est destructeur : l'épithète convient alors tout particulièrement aux dieux guerriers (Athéna et Arès), au guerrier redoutable (Achille) et au feu qui ravage tout³⁷⁶. Le sens de ce qui est « horrible », ou « détestable » semble découler directement de ce premier sens – ce sont des choses dévastatrices, aux conséquences néfastes qui sont ainsi détestables, ainsi typiquement l'attroupement des prétendants dans la maison d'Ulysse, qui dévorent ses biens³⁷⁷. L'expression ἔργ' αἰδηλα, dans ses occurrences archaïques, semble du reste témoigner de la facilité du passage entre ces deux sens, celui des actes destructeurs et détestables³⁷⁸.

³⁷³ Parménide DK B 10, 10-11 = Clément d'Alexandrie, *Mélanges*, V 14, 138, 6-7, Clément d'Alexandrie, *Clemens Alexandrinus*, *op. cit.*.

³⁷⁴ Sur la question de savoir lequel des sens est étymologiquement premier, voyez A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, *op. cit.*, note 43 p. 237, qui rappelle que le sens actif est traditionnellement défendu comme premier, présente un choix d'auteurs qui ont affirmé le contraire, et un choix d'autres auteurs qui ont critiqué ces derniers.

³⁷⁵ *Ibid.*, note 44 p. 237. Mourelatos renvoie à toutes les occurrences pré-Parménidéenne. Nous les discutons à notre tour dans les notes qui suivent. Nous sommes d'accord avec l'auteur sur la répartition de l'ensemble des passages dans les trois types de sens distingués, en rapprochant néanmoins le deuxième du premier, par dérivation.

³⁷⁶ L'adjectif, chez Homère, est trois fois attribué au feu, au sens de « destructeur » : le feu ainsi qualifié embrase la cime forestière d'une montagne (*Il.* II 455), menace les nefs Achéennes (*IX* 436), s'abat sur une forêt (comme Agamemnon s'abat sur les Troyens, *XI* 155). Notons dans le premier cas que le poète précise que l'éclat de ce feu brille au loin. Le même adjectif est attribué dans le même sens à des dieux : par Arès à Athéna, lorsque celui-ci vient reprocher à Zeus de ne jamais retenir cette destructrice enfant qu'il a lui-même engendrée (παῖδ' αἰδηλον *V* 880), compliment immédiatement (897) retourné par Zeus à Arès ; l'épithète est encore adjoint au nom d'Arès dans l'*Odyssée* : c'est ainsi qu'Héphaïstos l'appelle lorsqu'il révèle à tous les amours de sa femme Aphrodite et du dieu de la guerre (« elle aime Arès le destructeur », « φιλέει δ' αἰδηλον Ἄρηα », *VIII* 309). Enfin, c'est au plus grand guerrier parmi les hommes qu'il revient d'être ainsi qualifié dans l'*Illiade*. Il s'agit d'un usage adverbial, lorsque le fleuve Scamandre se plaint d'Achille, qui tue et ravage (*XXI* 220 « σὺ δὲ κτείνεις αἰδήλωσ », « toi, tu tues de manière ravageuse »).

³⁷⁷ Dans l'*Odyssée*, c'est l'assemblée des prétendants qui est ainsi qualifiée en *XVI* 29 et *XXIII* 303 (« ἀνδρῶν μνηστήρων... αἰδηλον ὄμιλον »). De même Eumée qualifie ainsi Mélanthios (*XXII* 165 « αἰδηλος ἀνήρ »), qui est en train d'armer les prétendants.

³⁷⁸ A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, *op. cit.*, note 44 p. 238. L'auteur note que l'on peut entendre la combinaison de ces deux sens dans le fragment 30 d'Hésiode : les méfaits dévastateurs des rois dus à la démesure, « ἔργ' αἰδηλα δι' ὕβ[ρ]ιστήν βασιλῆα » *Frag.* 30.17 Merkelbach West. Ne peut-on pas l'entendre aussi à propos d'Arès, lorsque Tyrtée évoque les œuvres terribles du dieu qui fait couler tant de larmes ? Ἄρεος πολυδακρύου ἔργ' αἰδηλα, *Frag.* 11.7 West. Il semble aussi que ce soit le cas des deux occurrences de l'expression ἔργ' αἰδηλα, présentes dans certains manuscrits de l'*Illiade* (*V* 757 et 872), et retenues par Verdenius et Graz, comme

Le sens de ce qui ne se montre pas, de ce qui est caché ou invisible, apparaît chez Hésiode, qui semble ainsi détourner l'expression homérique des ἔργ' αἰδήλα, ainsi dans le fragment 60 où un corbeau s'en vient avouer à Pytho des ἔργ' αἰδήλα qui sont moins ici d'horribles exactions que des faits qui, étonnamment, étaient restés dissimulés, même aux yeux du dieu qui sait tout³⁷⁹. C'est encore des choses invisibles, même cette fois divines, qu'Hésiode désigne par ce terme, en recommandant à celui qui se trouve croiser des offrandes « en train de brûler », de ne pas se moquer « des choses invisibles »³⁸⁰. Soulignons dans ces vers le contraste frappant entre la luminosité de ce qui brûle et la dimension non-manifeste de ce qui est à l'œuvre dans un tel rite : Parménide pourrait bien avoir ce genre d'image en tête en composant son propre vers.

Les traducteurs ont rarement choisi d'attribuer au Soleil du fragment 10 des œuvres détestables, pourtant ils sont nombreux à avoir choisi de lui attribuer une action destructrice. Or nous avons vu la proximité entre les deux sens : il y aura toujours quelqu'un pour présenter l'œuvre d'un dieu destructeur comme une horreur. En outre, on a soulevé la difficulté que l'attribution d'une telle violence au rayonnement du Soleil entraînerait une contrariété avec la douceur pourtant attribuée au feu éthéré de la flamme, ainsi qu'avec les connotations liées à la « pureté » de flambeau et la bonté associée au suffixe de εὐαγέος³⁸¹. La première difficulté peut néanmoins être soulevée si l'on distingue les types de choses lumineuses : il peut y avoir du feu doux dans l'éther et plus violent dans le rayonnement d'un Soleil de plomb.

On objecte contre le choix de la dernière traduction le fait qu'elle établit un contraste au sein même de la nature du Soleil, entre la dimension resplendissante de son flambeau et le côté obscur de ses œuvres. Cette objection est-elle si embarrassante ? Au contraire, nous avons vu le rôle d'une telle polarisation du lumineux et de l'obscur dans la révélation de la nature du *molu* par Hermès, entre la fleur blanche comme le lait et l'invisible racine noire ; nous avons rappelé la façon dont

le mentionne Mourelatos (toujours dans la même note), en les rapportant au sens de « détestable ». En l'occurrence, en V 872, il s'agit d'une protestation d'Héra auprès de Zeus quant aux ἔργα, aux agissements d'Arès. La leçon retenue par Mazon et Allen est καρτερὰ ἔργα. Mais Mazon traduit avec le sens d' ἔργ' αἰδήλα : « toutes ces horreurs ». C'est le même vers qui est mis dans la bouche d'Arès, en 872, venu se plaindre cette fois-ci de la violence d'Athèna – nous l'avons vu, l'épithète est dans la suite de cette tirade attribuée à Athèna elle-même, avec le sens de « destructrice ». Il est difficile de faire la part entre le destructeur et l'horrible dans ces occurrences – horrible parce que dévastateur.

³⁷⁹ « Il indiqua à Phoibos aux longs cheveux les actions invisibles » (ἔφρασεν ἔργ' αἰδήλα / Φοίβωι ἀκερσεκόμηι Frag. 60.2-3 Merkelbach West). Le fragment 60 est semble-t-il tiré des *Céles*, poème où Hésiode aurait raconté l'histoire de Coronis, la mère d'Asclépios, châtiée par Apollon pour lui avoir été infidèle. Il nous est rapporté dans une scholie de la troisième *Pythique* de Pindare, dans lequel ce dernier raconte à son tour ce mythe. Le contraste est d'autant plus frappant entre l'affirmation par Pindare d'un dieu qui sait tout (3.30 πάντα ἰσάντι νόῳ Maehler), et le fait que le dieu, dans le poème d'Hésiode, ait eu besoin d'un corbeau pour lui rapporter ce qui lui avait été invisible, à savoir le fait que Coronis ait partagé la couche d'Ischys l'Élatide.

³⁸⁰ « Lorsque tu rencontres des victimes qui flambent, ne raille pas les choses invisibles (μηδ' ἱεροῖσιν ἐπ' αἰθομένοισι κυρήσας / μωμέειν αἰδήλα) », TJ 755-756.

³⁸¹ Voyez A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition, op. cit.*, p. 238.

Hésiode avait su contraster l'invisible et la flamme du sacrifice. À la croisée d'une réminiscence homérique et d'une réminiscence hésiodique, comme souvent, Parménide aurait proposé pour la nature du Soleil un contraste plus frappant encore que la racine noire et la fleur blanc de lait du *molu*, celui de l'incandescence et de l'invisible. Un des ultimes arguments contre une telle polarisation de la nature du Soleil serait qu'elle fait ressembler celui-ci, par un de ces côtés, à la nuit, en lui attribuant un épithète apparenté à ceux de la nuit, elle qui est ἀδαής et ἄφαντος³⁸²? Or il se pourrait que cet argument, loin d'être une objection, s'avère particulièrement intéressant. Nous connaissons en effet déjà une part invisible du Soleil : l'action qu'il exerce sur la Lune en déposant sur elle une lumière d'emprunt, alors que lui-même est invisible.

Nous en venons à l'idée que certaines natures décrites dans les fragments de Parménide, c'est-à-dire le corps et les effets du Soleil et de la Lune, pourraient tous deux, au-delà de la polarité homérique entre ce qui se voit (le corps) et ce qui ne se voit pas immédiatement (les effets à venir), manifester tout simplement des qualités sombres et lumineuses à la manière du *molu* en ses fleurs et ses racines – comme si l'ombre et la lumière permettaient de résumer toutes ces différences, subsumant aussi celle du visible et de l'invisible. Or Parménide semble avoir proposé de composer toutes choses à partir de parts de deux réalités distribuées à toutes choses. En cela, il aurait proposé une synthèse particulièrement efficace du système de production des natures dont nous avons trouvé l'explicitation chez Ésope : l'extension du schème distributif à la production de toutes les natures, fondée sur un principe d'économie remarquable, l'usage de deux polarités à distribuer ou à verser en chaque chose pour constituer sa nature. Les effets du Soleil et de la Lune, nous l'avons dit, s'expriment comme s'ils avaient chacun reçu leur part de nuit et leur part de jour. Le flambeau resplendissant incarne bien les pouvoirs du feu, mais son œuvre invisible tire bien de la nuit le pouvoir d'agir sans être vu. La Lune, de son côté, habite la nuit, ne possède pas de lumière propre, mais capte la lumière du Soleil. Elle a aussi sa part de nuit et sa part de feu.

L'emploi du terme de « mélange (κρᾶσις) » pour définir la nature de l'homme et ses capacités indique une conception de la perception qui s'appuie précisément sur la combinaison de parts dans un mélange. C'est ainsi que l'on peut lire le fragment 16 :

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν · τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί · τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.³⁸³

³⁸² C'est l'argument de Mourelatos, même endroit, même page.

³⁸³ Parménide fr. 16, texte de D. O'Brien, *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide, op. cit.*, p. 73-74.

Comme se trouve être en effet à chaque fois le mélange dans les membres qui errent tant, de même l'esprit vient à chaque fois aux hommes : c'est en effet le même que pense la nature des membres, chez les hommes, chez tous les hommes et chacun d'entre eux, car ce dont il y a le plus, c'est du pensé.

Une combinaison, un mélange, au sein des membres, déterminerait la façon dont l'esprit vient aux hommes. Cette première affirmation est expliquée par le fait que la nature même des membres implique une pensée identique chez les hommes. La capacité à concevoir le même objet, à percevoir la même chose, chez tous les hommes, résulterait du type de mélange présent dans leurs membres, mélange caractéristique de la nature des membres humains. Nous avons analysé l'expression utilisée ici (καὶ πᾶσιν καὶ παντί) comme caractéristique de la distribution des communs inclusifs (voir I § 2c). La nature des membres est distribuée à tous les hommes, à tous et à chacun : elle n'existe pas en dehors de l'ensemble des membres humains.

Or nous savons que les choses perçues, par exemple les astres, sont elles-mêmes faites d'un mélange, de clair et d'obscur. Les hommes seraient-ils faits du même mélange ? Ce mélange permettrait-il aux hommes d'appréhender de manière diverse et graduée les différents types de mélange présents dans chaque type de chose ? Faut-il conclure que les membres des hommes sont eux aussi le résultat d'un mélange de jour et de nuit, qui leur permettrait aussi de percevoir de la même façon la diversité des choses mélangées de jour et de nuit ? On peut sur ce point s'appuyer sur le témoignage de Théophraste, qui range Parménide avec Empédocle et Platon parmi ceux pour qui la perception se fait du semblable par le semblable. Théophraste suggère que cette théorie suppose qu'en chaque chose, le mélange laisse apparaître une des polarités comme prédominante : « deux éléments étant donnés, la connaissance se fait quand l'un l'emporte (δυσὸν ὄντων στοιχείων κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις) »³⁸⁴. Si c'est le chaud ou le froid, dit Théophraste – mais peut-être vaut-il mieux dire le lumineux ou l'obscur – qui l'emporte, « la pensée se fait autre (ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν » (3-4) , et « celle qui se fait par le truchement du chaud est meilleure et plus pure (βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν) » (4). Le lumineux et le léger offrent une meilleure possibilité de perception que l'obscur, le lourd. Cette distorsion entre les pouvoirs des deux pôles, du point de vue perceptif, ne permet-elle pas de répondre à l'objection qu'avance alors Théophraste, à savoir l'idée que Parménide n'aurait pas su clairement définir ce qui se passe dans le cas « où les deux éléments sont en quantité égale »³⁸⁵. Est-ce que dans le cas d'un telle inégalité, l'avantage de ce qui est chaud ne l'emporte pas sur la quantité équivalente de froid ? Le fragment rend compte de la

³⁸⁴ *De Sensu*, III 2-3. Texte de Diels (Doxogr. Gr.).

³⁸⁵ *De sensu*, 3.

perception humaine à partir de ces polarités sensibles. Nous comprenons donc que les hommes, en établissant les signes du feu et de la nuit, ont fait la théorie de leur propre puissance de perception. Les natures distribuées à tous les types de choses sont des mélanges, comme la nature des membres humains. Elles doivent soit être conçues comme des natures individuelles (la Lune) soit comme des natures communes à des populations (ainsi les hommes), qui partagent leur nature comme un commun inclusif.

Qu'en est-il du cadavre ? Il ferait exception en ayant perdu sa part de feu ? On pourrait répondre qu'il s'agit précisément de la destruction d'une chose, qui, pour vivre, avait besoin de sa part de lumière et de sa part de nuit. Or vieillir est une perte de chaleur, comme le signale Aétius à propos de Parménide³⁸⁶.

Il reste un problème considérable avant que l'on puisse accepter que l'ensemble des choses qui composent l'univers de Parménide ont toutes reçu une part de lumière et une part de nuit. Il s'agit de la dernière nature qu'il nous reste à examiner parmi toutes celles que la déesse, au fr. 10, se propose de faire connaître : « la nature éthérée », qu'elle fera connaître en révélant « tous les signes qui sont dans l'éther »³⁸⁷. Il semble que l'on puisse identifier parmi les signes qui sont dans l'éther, l'un des signes du feu qui tire son nom de l'éther au fr. 8 : l'éther semble être le feu dans son incandescence et sa légèreté. L'éther ressemble fort à cette masse de feu qui, dans le processus cosmogonique, est venu s'accumuler autour de la circonférence, et a pu, comme la terre de l'autre côté, se purifier par compression et évacuation d'un feu plus mélangé, celui qui constitue la voie lactée. Ce raisonnement devrait nous amener à la même conclusion pour la terre : la masse ténébreuse qui s'accumule au centre, et dont la compression provoque l'exfiltration de l'air, semble elle aussi s'être purifiée de ce qu'il y avait de plus léger. Il est difficile de penser que la terre, d'un côté, et l'éther, de l'autre, aient pu conserver la moindre parcelle de matière plus légère, pour l'une, et plus lourde, pour l'autre, si même l'air, plus lourd que le feu, n'a pu rester dans la terre, et si le feu éclatant de la voie lactée était encore trop lourd pour rester dans l'éther. Pourtant la Terre ne peut-elle pas receler des poches de feu, comme les phénomènes volcaniques en témoignent ? L'éther quant à lui, à cause de sa légèreté, aurait plus de mal à dissimuler d'autres parts que lui-même. Cela expliquerait aussi que l'éther donne son nom à l'un des signes fondamentaux du feu : il serait le feu même dans sa dimension la plus éclatante. Il n'y a donc pas « distribution » à tout d'une part de nuit et d'une part de feu : la Terre, peut-être, mais surtout l'éther, semblent pur.

³⁸⁶ Aétius V 30, 4 = DK 28 A 46e.

³⁸⁷ DKB10, 9-10 εἴσηι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα. Parmi les dérivés du latin *æthereus*, propres à rendre le grec αἰθέριος, on peut compter l'anglais *ethereal* et le français « éthéré », « qui est de la nature de l'éther ».

C'est à ce point qu'il faut rendre compte du fait que l'éther, dans nos fragments, se signale par un trait singulier : il est dit « commun » au fr. 11. Quelle peut être la signification de ce terme dans cette circonstance ? Ce n'est pas un commun inclusif, puisqu'il a sa nature à part. C'est donc un commun exclusif, comme la Terre du partage homérique. Voilà un sens qui convient bien à l'éther parménidien, qui viendrait ici tout simplement prendre la place de la Terre et de l'Olympe homériques. Il est commun au sens où il échappe à la distribution, une part à part, offerte à tous. Si le commun est une part mise à part, parmi les choses qu'il y avait à distribuer, cela permet d'expliquer que l'éther soit resté pur : il est une part de feu pur mise à part. Une réserve de feu, offrant à tous sa luminosité. Sa communauté se signale du reste dans la façon dont il encercle tout. L'éther n'est donc plus une objection : il est le commun mis à part, la réserve de feu pur qui confirme la règle générale de distribution à toutes choses de parts de nuit et de feu.

Au total, selon notre hypothèse, Parménide aurait exprimé le résultat de la production de l'ensemble de l'Univers et des vivants par les mots des hommes comme une distribution complète de parts individuelles, de parts communes à la fois inclusives et exclusives : le Soleil, la Lune ou la Voix lactée ont reçu une nature individuelle qui leur est propre, même si elle est faite, comme la nature de toutes choses, de parts des mêmes ingrédients ; les hommes, dans leurs membres, semblent devoir partager une même nature, un mélange identique qui leur donne des perceptions similaires : ils ont en partage un commun inclusif ; l'éther est commun en un autre sens, comme une grande réserve de feu englobant toutes choses – une réserve de l'un des ingrédients présents dans les natures communes ou individuelles de toutes les choses. Produire l'Univers, ce serait effectuer ainsi toutes les catégories possibles de la distribution, en établissant un lien spécifique entre elles. C'est là un impératif qui répète, au niveau de l'Univers, une nécessité propre à la Cité³⁸⁸.

§ 4. Anaxagore, une cosmogonie par séparation et distribution

Les fragments d'Anaxagore permettent tout d'abord de confirmer l'idée, évoquée à propos de l'usage Parménidien des substantifs κόσμος, διάκοσμος et du verbe κρίνω, que les termes utilisés pour mettre en œuvre une théorie de l'ordre universel proviennent du champ de bataille homérique.

³⁸⁸ Sur l'idée que la pensée ancienne du politique est fondée sur la nécessité de faire communiquer les différentes formes de parts individuelles et collectives, inclusives et exclusives, voir A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, op. cit., p. 32-38.

Comme nous avons eu l'occasion de le montrer en compagnie d'Anne-Laure Therme³⁸⁹, c'est chez Anaxagore, dans ce qui semble des citations attribuables à Anaxagore lui-même, qu'un ensemble de termes apparentés à ceux-ci, διακρίνω³⁹⁰, ἀποκρίνω³⁹¹ et διακοσμέω³⁹², ayant en commun d'avoir tous été utilisés pour décrire des mouvements de troupe dans l'*Iliade*, trouvent leur usage conjoint et systématique dans le contexte cosmogonique. Nous y voyons la marque de l'influence directe de la description parménidienne de l'illusion humaine sur la cosmogonie d'Anaxagore et la transmission à celle-ci de sa dépendance à l'égard du poème homérique ; nous verrons aussi qu'Anaxagore accomplit un pas supplémentaire dans l'intégration des schèmes issus du poème.

Anaxagore, comme son contemporain Empédocle (que nous aborderons au chapitre suivant), semble avoir tiré profit de la promesse de la déesse d'offrir au narrateur mortel du poème de Parménide une présentation ordonnée de la genèse et de la structure des choses, si accomplie qu'aucun mortel ne pourrait la surpasser. Négligeant le fait que la déesse parménidienne oppose cette révélation fallacieuse à celle de la vérité, ou estimant plutôt avoir les moyens de réunir la cosmologie et l'ontologie de Parménide en une seule doctrine – tout en acceptant de rejeter comme lui le mélange de l'être et du non-être, Anaxagore fait immédiatement profit de la cohérence du discours trompeur pour étayer sa cosmogonie. Ou plutôt, Anaxagore tire profit d'être en mesure de renforcer cette cohérence pour lever l'hypothèque que la présentation de Parménide faisait peser sur la réalité de la description de l'Univers.

Anaxagore semble avoir si bien entendu les emprunts de Parménide au vocabulaire et aux

³⁸⁹ Voir A. Macé, et A.-L. Therme, « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », in M.-L. Desclos et F. Fronterotta (éds.), *La sagesse présocratique: Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 235-261, nous reprenons dans les lignes qui suivent les principaux résultats de la première partie de cette étude et nous les prolongeons.

³⁹⁰ Il n'y a presque aucune occurrence connue de διακρίνω ou d'un terme apparenté entre la poésie épique (Homère, Hymnes, Hésiode) et Anaxagore. Le seul candidat pourrait être un fragment attribué à Orphée à propos de la dissociation cosmogonique entre Terre, Ciel et mer (διέκριθεν DK 1B16, 3), auparavant ajustés. La théogonie attribuée à ce personnage mythique pourrait avoir été écrite au VI^e siècle en réaction à celle d'Hésiode et, dans ce cas, Anaxagore aurait pu s'inspirer de ce modèle. Une donnée plus sûre reste l'usage qu'Héraclite fait de κρίνω pour désigner l'action cosmique du feu, usage qui inspire probablement déjà Parménide (Héraclite fr. 66), voir *supra* I §3b.

³⁹¹ Le terme ἀποκρίνω est utilisé dans les témoignages consacrés à la cosmogonie d'Anaximandre, de Xénophane et de Parménide. Il se pourrait que ce langage soit issu de la systématisation anaxagoréenne. Mais l'origine homérique du terme permet aussi de penser qu'Anaximandre et Parménide faisaient usage du terme, voir *supra* pour Parménide (I §3c) et *infra* pour Anaximandre (II §3a).

³⁹² En dehors du διάκοσμος de Parménide, il ne nous est pas parvenu d'occurrence de διακοσμέω ou de substantifs qui lui soient liés, entre les occurrences homériques du verbe, toutes situées dans le contexte du rangement, et celles d'Anaxagore. Cela n'exclut pas l'usage de ce type de termes pour décrire, voire traduire, la doctrine d'un ancien savant, ainsi les deux occurrences de διακόσμησις à propos d'Héraclite, dans le sens post-platonicien de mise en forme du monde, chez Clément dans son commentaire au fr. 31 (« σπέρμα τῆς διακοσμήσεως », Clément d'Alexandrie, *Clemens Alexandrinus, op. cit.*, V 14, 104, 4, 3) et chez Hippolyte qui explique le « manque » et la « satiété » du fr. 65 en affirmant qu'il s'agit là de la mise en ordre du monde et de son embrasement (« χρησιμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος », Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium, op. cit.*, IX 10 [7, 6 – 8, 1]).

images homériques qu'il semble en effet les avoir approfondies, et ceci dans deux directions notables. Il semble avoir pris la mesure de l'invraisemblable tumulte que les « rangeurs d'hommes » ont d'autant plus de mérite à pacifier, sous la forme d'un mélange inextricable qui prend la taille de l'univers et se prête précisément à l'activité de tri. Anaxagore invoque pour ce faire la fonction psychique qui servait aux chefs homériques à se repérer au milieu de la mêlée pour l'ériger en grand ordonnateur universel. Un tel *voũs* se devait d'avoir un tumulte à sa mesure : quoi de mieux qu'un désordre dont on ne voit jamais le terme ? La plus grande intelligence ne se soumettra à aucune autre épreuve que celle-ci : mettre en ordre un désordre dans fin. D'autre part, Anaxagore traduit aussi le résultat du grand tri cosmique en termes de distribution de parts : il prolonge la façon dont Parménide avait fait se conjoindre deux schèmes issus de la pensée archaïque afin d'en faire l'explication de la genèse d'un ordre universel où toutes les natures ont reçu leur part. Anaxagore fait néanmoins un pas de plus que Parménide dans cette direction : il ne cantonne pas le schème du tri à la description de la séparation des ingrédients qu'il s'agira ensuite de distribuer, il fait de cette distribution même une phase nouvelle du tri. C'est avec Anaxagore que l'ensemble de la cosmogonie peut être décrite, d'un bout à l'autre, comme une mise en ordre. Cela suppose une perception plus fine de la structure immanente aux processus de tri, probablement informée par le perfectionnement de ces procédures dans la vie politique des Anciens.

a) διακρίνω, ἀποκρίνω et νοũς : le modèle homérique du tri des multiplicités

Comme nous l'avons déjà constaté en explicitant le contexte d'où était tiré le *διάκοσμος* de Parménide, la description homérique de la mise en ordre des hommes réunit les verbes κρίνω, διακρίνω et διακοσμέω³⁹³. Parménide, selon notre lecture, suggère le tableau d'une application du modèle du *διάκοσμος* à la mise en ordre de l'univers, à travers une mise en mouvement des éléments qui en produisent la genèse. Anaxagore, par un usage plus systématique de ces termes, auxquels s'ajoute ἀποκρίνω, dont l'occurrence homérique se trouve aussi dans le contexte des descriptions de mouvements de troupes, permet de confirmer cette inspiration tant il retourne à la source homérique pour amplifier et approfondir l'application d'un tel modèle à la cosmogonie.

Le verbe διακρίνω désigne de manière plus générale la séparation, par exemple celle qui

³⁹³ Voir I §3a, en particulier, pour κρίνω les occurrences citées du chant II (362-366 et 446, respectivement pour les conseils d'arrangement de Nestor et l'activité des rois à la manœuvre) et, pour διακρίνω et διακοσμέω, le passage qui les rassemble comme deux descriptions possibles d'une même activité de tri des troupeaux et des troupes II. II 474-476.

afflige les amis qui ne pourront plus prendre leurs joies aux mêmes choses³⁹⁴. Néanmoins, dans le cadre d'une culture où l'expérience des combats est très présente, la « séparation » à laquelle on pense est celle qui fait le départ entre les combattants, soit au sens où ils cessent de se battre³⁹⁵, soit au sens où les uns prévalent sur les autres, et sont en ce sens « départagés »³⁹⁶. Enfin, διακρίνω s'applique tout particulièrement aux choses emmêlées, confuses, qui requièrent qu'on les sépare pour y mettre de l'ordre³⁹⁷, et les troupeaux de chèvres et les troupes d'hommes en armes mélangés les uns sur le pacage et les autres dans le camp en sont un exemple parfait³⁹⁸. Si l'on se penche un peu plus sur la description homérique d'un tel processus de rangement, on s'aperçoit qu'elle suppose une certaine spatialisation. Le passage qui compare le rangement des chèvres et celui des hommes précise en effet que les chefs « rangent ça et là (διεκόμεον ἔνθα καὶ ἔνθα) »³⁹⁹. L'expression ἔνθα καὶ ἔνθα exprime bien l'effort que doivent faire les chefs pour courir en tous sens, afin de faire face à la dispersion de leurs hommes : elle est significativement répétée au cours du chant II pour décrire la dissémination des vols de groupes d'abeilles et d'oiseaux (ἔνθα, ἔνθα)⁴⁰⁰, auxquels le désordre des soldats est alors comparé. Nous avons décrit le grand désordre de l'armée, tel qu'il est exploré en

³⁹⁴ Ménélas exprime cette idée, lorsque, recevant Télémaque au chant IV de l'*Odyssée*, il évoque la façon dont il aurait rêvé de faire son retour avec Ulysse, d'honorer ce dernier en lui offrant une ville proche de la sienne, et conclut : nous aurions vécu sans que « rien ne nous sépare dans notre amitié et dans nos joies (οὐδέ κεν ἡμεας / ἄλλο διέκρινεν φιλέοντέ τε τερπομένω τε, IV 178-179) ».

³⁹⁵ On peut désigner, au passif, le fait que les protagonistes « sont séparés » ou doivent l'être : ainsi Poséidon assure qu'Apollon et Arès seront bien vite séparés et sortis de la mêlée (« μάλα δ' ὄκα διακρινθέντας » *Il.* XX 141) s'il entre lui-même en lice ; Hector et Ajax se séparent à la tombée de la nuit (*Il.* VII 306 « διακρινθέντε ») ; Athéna donne finalement l'ordre que le combat s'arrête : « que vous soyez immédiatement séparés sans verser plus de sang (ὡς κεν ἀναιμωτί γε διακρινθῆτε τάχιστα) » , *Od.* XXIV 532. On peut aussi, avec une forme active, désigner l'agent de la séparation : en *Il.* II 387, c'est la nuit, qui, arrivant (νῦξ ἔλθοῦσα), « sépare la rage des hommes », « διακρινέει μένος ἀνδρῶν » ; en XVII 531, les deux Ajax séparent Hector et Automédon, en pleine rage de combattre : « διέκριναν μεμαῶτε ».

³⁹⁶ C'est encore une chose qui peut se dire au passif : Ménélas souhaite qu'Argiens et Troyens soient départagés (« διακρινθήμεναι.... Ἀργείους καὶ Τρῶας » *Il.* III 98-99) ; tandis qu'on appelle à ce que l'on se sépare pour ne pas verser plus de sang (voir *Od.* XXIV 532, cité note précédente), on peut assurer en revanche que l'on ne sera pas départagé sans le verser : « ce n'est pas sans verser de sang que, je pense, il sera tranché entre les prétendants et lui (οὐ γὰρ ἀναιμωτί γε διακρινέεσθαι οἶω / μνηστῆρας καὶ κείνον *Od.* XVIII 149-150) », voir *Od.* XX 180, « πάντως οὐκέτι νῶϊ διακρινέεσθαι οἶω πρὶν χειρῶν γεύσασθαι » : « je vois fort bien que nous ne serons pas départagés sans avoir goûté de nos bras ». On peut aussi expliciter l'agent qui fait advenir la décision : Hector et Ajax ne se séparent que pour mieux se retrouver : le jour où le dieu les départagera (*Il.* VII 292 « διακρίνη »), voir encore l'appel de Priam (*Il.* VII 378 « εἰς ὃ κε δαίμων / ἄμμε διακρίνη »). Voir en ce sens les occurrences hésiodiques : *Théogonie* 85, *Travaux et Jours* 35, dans les deux cas au sens de « trancher une querelle », « séparer en départageant ».

³⁹⁷ Voir le passage de l'*Odyssée* où Ulysse, chez les Phéaciens, envoie son disque beaucoup plus loin que tout le monde. Athéna, dans la foule, s'écrie alors : « un aveugle, étranger, distinguerait ta marque à tâtons (καὶ κ' ἀλαός τοι, ξεῖνε, διακρίνειε τὸ σῆμα / ἀμφοφῶν VIII 195-196) ». Cette facilité à discerner est expliquée par la condition où se trouve la chose en question : si un aveugle la distinguerait à tâtons, c'est précisément « parce qu'elle n'est pas une chose mêlée à la foule (ἐπεὶ οὐ τι μεμιγμένον ἐστὶν ὀμίλῳ), mais se trouve loin devant (ἀλλὰ πολὺ πρῶτον, 196-197) ».

³⁹⁸ Nous nous référons de nouveau au passage déjà cité, *Il.* II 474-476, avec le verbe μίγνυμι pour décrire l'emmêlement des bêtes qu'il faut trier.

³⁹⁹ Toujours le même passage, *Il.* II 475.

⁴⁰⁰ Voyez respectivement *Il.* II 90 et 462

ce chant⁴⁰¹ et explicité les analogies zoologiques et météorologiques qui permettent de décrire un tel désordre : la première fois le mouvement de la multitude est semblable à celui de groupes d'abeilles volant séparément de fleur en fleur⁴⁰², la deuxième fois aux flots d'une mer soulevée par le vent ou aux blés que celui-ci couche⁴⁰³, la troisième fois ils sont comme un vol d'oiseaux ou des nuées de mouches⁴⁰⁴. Ce sont en revanche des analogies pastorales, comme celle des vers 474-476, que nous avons évoquée, qui permettent de mettre en scène l'art de ceux qui savent triompher de tels tumultes. Nous avons décrit la vivacité avec laquelle la mise en ordre de l'armée produit une nouvelle organisation spatiale : autour du chef suprême qui reste au centre, les rois, à son service, courent dans tous les sens, comme les chiens autour du berger. Ulysse est celui qui s'est le plus multiplié : on décrit la façon dont il est responsable d'avoir inversé le deuxième mouvement de foule, contrôlant peu à peu l'armée, en faisant face à chacun de ceux qu'il croise, pour ramener tout le monde à l'assemblée⁴⁰⁵. Dans la troisième phase de tumulte, tous les rois, regroupés autour de l'Atride (οἱ δ' ἀμφ' Ἀτρεΐωνα 445), « se précipitent pour trier (θῦνον κρίνοντες 446) ». Le chef suprême, autour duquel tous les autres s'activent, quant à lui, ne se démène pas. Il paraît, « comme le taureau parmi les vaches qui vient à sortir du lot, entre tous, au milieu du troupeau (ἤύτε βοῦς ἀγέληφι μέγ' ἔξοχος ἔπλετο πάντων / ταῦρος 480-481) ». Il « brille (μεταπρέπει 481) » au milieu des bêtes assemblées, ou encore « se distingue au milieu de tous et ressort parmi les héros (ἐκπρεπέ' ἐν πολλοῖσι καὶ ἔξοχον ἠρώεσσιν 483) ». Ici le roi apparaît comme l'animal central du troupeau, et

⁴⁰¹ Voir A. Macé, et A.-L. Therme, « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », *op. cit.*, p. 237-239. Pour mémoire, rappelons qu'il y a trois grandes séquences durant lesquelles la multitude est livrée à ces mouvements erratiques : le premier appel à former une assemblée pour écouter Agamemnon (84-109) ; la fuite vers les navires suite à la fausse annonce de retraite faite par Agamemnon (142-181), endiguée par Ulysse (182-210) ; le désordre auquel font face les chefs qui entreprennent de ranger l'armée (394-483). Chacune de ces phases donne lieu à un type spécifique d'analogie (voir notes suivantes).

⁴⁰² Ils sont comme des « groupes compacts d'abeilles (ἔθνεα... μελισσάων ἀδινάων 87) », sortant d'une pierre creuse, en un flux toujours renouvelé, et qui s'en vont voler « en grappes (βοτρυδὸν) » de fleur en fleur : « certaines volent en nombre par ici, d'autres par là (αἱ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήταται, αἱ δὲ τε ἔνθα 90) ». De même, « de nombreuses bandes sortant des nefes et des baraques (ὡς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἅπο καὶ κλισιάων 91) », « venaient en masse se ranger en assemblée (ἔστιχόωντο / ἰλαδὸν εἰς ἀγορὴν 92-93) ».

⁴⁰³ Le mouvement qui secoue la foule fuyant vers les bateaux est comparable à l'effet que le vent produit sur une mer « aux hautes lames (κύματα μακρὰ 144) » ou sur les blés hauts (« βαθὺ λήϊον » 147) dont il « courbe les épis (ἡμῦει ἀσταχύεσσιν 148) » : c'est ainsi que tous se précipitent vers les nefes en soulevant un nuage de poussière (150-151). Lorsqu'Ulysse inverse la tendance et que tous courent de nouveau vers l'assemblée (207-209), ils sont comme un flot bruyant (« κῦμα πολυφλοίσβοιο » 209).

⁴⁰⁴ On compare le désordre de l'armée à celui de « nombreux groupes (ἔθνεα πολλὰ II 459) » d'oiseaux « qui volent en tous sens, ici et là (ἔνθα καὶ ἔνθα ποτῶνται 462) », avant de se poser sans bruit ; de même là encore, « des nefes et des baraques, des groupes nombreux (ὡς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἅπο καὶ κλισιάων 464) » viennent se répandre sur la plaine du Scamandre. C'est encore aux mouches qu'ils sont comparés ; ils sont semblables à des mouches « en troupes nombreuses (ἔθνεα πολλὰ 469) », envahissant une étable à brebis lorsque l'on vient de traire le lait.

⁴⁰⁵ Ulysse, alerté par Athéna, se jette dans la mêlée et court chercher le sceptre d'Agamemnon (182-187). Il se poste au milieu des mouvements de foule, faisant face à ceux qu'il lui est donné de rencontrer, au gré de ces mouvements incessants : si c'est un roi ou un héros, il l'invite à s'asseoir et à faire s'asseoir (191) ; si c'est un homme du peuple, il frappe et hurle, lui rappelant qu'il n'y a qu'un chef (200-206). Et de cette manière, prenant les commandes, il « contrôle l'armée (δίεπε στρατόν 207) ».

l'analogie pastorale peut s'enrichir pour faire paraître aussi l'échelon intermédiaire des rois qui, comme Ulysse, rangent ici ou là une partie de l'armée. Il faut, pour mieux voir cette structure, se transporter de nouveau au livre III, sur le promontoire d'où l'on observe beaucoup mieux l'ensemble de ces mouvements de troupe, là où Hélène et Priam, juchés sur les remparts de Troie, ont tout loisir d'admirer l'œuvre ordonnatrice accomplie par les rois Achéens sur le champ de bataille. Il s'agit du passage dont nous sommes partis pour apprendre à reconnaître les individus sortant du rang à leur allure, à leur taille, à leur φωνή. Nous apercevons maintenant le lien entre ces deux thèmes : pour qu'un rangement puisse avoir lieu, il faut que l'on puisse reconnaître les individus à leurs caractéristiques distinctives. Or les chefs, parce qu'ils se signalent dans la foule par leurs caractéristiques exceptionnelles, sont autant de signes permettant à tous de s'orienter.

Hélène et Priam distinguent dans la foule certains individus, les plus beaux, les plus grands : Agamemnon, Ulysse, Ajax, Idoménée. Pour les décrire à cet instant, Hélène invoque l'appellation de « rangeurs d'hommes (κοσμήτορε λαῶν) »⁴⁰⁶. Ce en quoi une telle mise en ordre consiste est décrit très concrètement : Ulysse a été aperçu, large d'épaule, ayant posé ses armes à terre et « lui-même comme un bélier inspectant les rangs de ses hommes (αὐτὸς δὲ κτίλος ὡς ἐπιπωλεῖται στίχας ἀνδρῶν) »⁴⁰⁷. L'analogie avec le bélier peut elle aussi être explicitée, grâce à un passage du chant XIII : Enée, se réjouissant de voir la troupe (λαοὶ) emboîter le pas derrière les autres chefs – Déiphobe, Pâris, Agénor – qu'il vient d'appeler, est comparé au berger qui se réjouit lorsqu'il voit « les brebis suivre derrière le bélier (μετὰ κτίλον ἔσπετο μῆλα), lorsqu'elles vont boire au retour du pacage (πίομεν' ἐκ βοτάνης) »⁴⁰⁸. Ulysse est donc un de ces béliers derrière lesquels la troupe se range, à la grande joie du berger. Ses mensurations, qui le font sortir du lot, contribuent directement à sa capacité organisatrice. La mise en ordre d'un troupeau tient autant à l'action des « rangeurs » qui le parcourent pour séparer les groupes les uns des autres, qu'à la fonction de repère que joue, à travers leur personne même, leur visibilité, aussi bien le centre (le berger, le chef suprême) que les aides (les béliers, les rois). C'est ce que confirme la façon dont Athéna contribue à l'ensemble de cette œuvre classificatrice. La déesse, omniprésente, parvient à tenir les deux rôles, tout à la fois centre et périphérie : « se précipitant partout (σὺν τῇ παιφάσσουσα), elle parcourt la troupe des Achéens (διέσσυτο λαὸν Ἀχαιῶν) »⁴⁰⁹. S'il faut de la vitesse, c'est qu'il semble qu'il faille se disperser auprès de tous et de chacun, afin d'intimer à chacun le désir de la bataille. Athéna est en même temps le centre, le phare qui brille pour l'orientation de chacun – elle est comme ce feu

⁴⁰⁶ *Il.* III 236.

⁴⁰⁷ *Il.* III 196.

⁴⁰⁸ *Il.* XIII 492-493.

⁴⁰⁹ *Il.* II 450.

destructeur (πῦρ ἀΐδηλον 455), qui, à la cîme des montagnes, se voit de loin. Nous nous souvenons que Parménide avait fait usage de ce feu destructeur – transformé peut-être en feu aux œuvres invisibles – pour désigner le grand flambeau du Soleil, lui aussi nature reconnaissable de loin à ses signes éclatants.

Le rangement effectué par les chefs suppose donc la capacité que ceux-ci ont de prendre de la hauteur, d'être vus de loin, de tous. Cette capacité à sortir du rang est bien dite, comme nous l'avons vu, par le verbe ἀποκρίνω⁴¹⁰. Le chef sort du rang, et, de cette position, sélectionne les hommes, les extrait, les détache. Pour réaliser les différentes parties d'un tel tri, le chef homérique doit mettre en avant certaines dispositions psychiques. Comme on l'a bien remarqué, les verbes νοέω et γινώσκω s'appliquent particulièrement bien au contexte perceptif, pour désigner le fait d'y repérer quelque chose, d'en isoler un élément, de le reconnaître⁴¹¹. Or, dans l'*Iliade*, ce contexte perceptif est tout particulièrement celui de bataille et ce contexte s'avère être un théâtre particulièrement adapté à qui veut exercer ses talents pour repérer tel ou tel parmi les rangs ou dans la mêlée, savoir que tel est ami, tel autre ennemi. Quelques exemples suffiront à illustrer ce point. Apollon, au chant VI, prévient Hector, qui vient de tuer Patrocle et poursuit l'attelage d'Achille que celui-ci conduisait, du fait que Ménélas a pris position devant le corps de Patrocle et a tué Euphorbe qui s'en approchait.

Ἴκτορα δ' αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας ἀμφὶ μελαίνας·
πάπτηνεν δ' ἄρ' ἔπειτα κατὰ στίχας, αὐτίκα δ' ἔγνω
τὸν μὲν ἀπαινύμενον κλυτὰ τεύχεα, τὸν δ' ἐπὶ γαίῃ
κείμενον·⁴¹²

Alors une douleur terrifiante enserre le cœur obscurci d'Hector. Il se met à balayer les rangs du regard : il a tôt fait de les repérer, l'un arrachant à l'autre ses armes glorieuses, l'autre gisant à terre.

Le verbe γινώσκω vient ici conclure un vaste mouvement perceptif désigné par παπταίνω⁴¹³ : c'est le moment où s'arrête la recherche pour se saisir de l'objet recherché. Le fait que le regard

⁴¹⁰ *Il.* V 12, voir I §3 a, pour les usages au moyen. On trouve à l'actif l'usage, même si l'occurrence est ultérieure, de sélectionner un détachement dans les rangs d'une armée. Ainsi Cambyse envoie contre les Ammoniens un détachement d'hommes, les « choisissant dans l'infanterie (τοῦ πεζοῦ ἀποκρίναντα) », Hérodote III 17, 6 ; pour marcher contre ces mêmes Ammoniens, arrivant à Thèbes, « il extrait de l'armée 50000 hommes environ (ἀπέκρινε τοῦ στρατοῦ ὡς πέντε μυριάδας) », III 25, 10. Pour le sens proche de διακρίνω, au sens où les combattants se séparent, voir Thucydide I 3, IV 72.

⁴¹¹ J. H. Leshner, « Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” », *Phronesis*, vol. 26, n° 1, 1 janvier 1981, p. 2-24, voir particulièrement les occurrences rassemblées p. 8-9, par exemple.

⁴¹² *Il.* XVII 83-86.

⁴¹³ Mais la même saisie, au terme du même mouvement de recherche perceptive, dite aussi par παπταίνω, pourrait aussi bien être exprimée avec νοέω, comme le montre le vers IV, 200, cité aussi par J. H. Leshner, « Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” », *op. cit.*, p. 8-9 ; la suite de cette scène, que nous citons ensuite, le montre aussi.

panoramique par lequel Hector répond à l'annonce qui lui a été faite ait pour paysage les rangs des hommes situe le moment heuristique de saisie auquel se réfère γινώσκω au cœur du contexte de rangement et de mise en mouvement des troupes d'où le vocabulaire de la séparation et de l'extraction est aussi sorti.

Ajoutons un extrait de cette scène pour y trouver l'autre verbe qui nous intéresse. Ménélas, voyant fondre sur lui l'armée troyenne emmenée par un Hector manifestement inspiré par un dieu, et constatant qu'il n'entend pas dans les parages le cri de guerre d'Ajax, abandonne le corps de Patrocle et se replie jusqu'à ses rangs, où il fait de nouveau face. Il s'inquiète du renfort d'Ajax :

> παπταίνων Αἴαντα μέγαν Τελαμώνιον υἱόν.

τὸν δὲ μάλ' αἴψ' ἐνόησε μάχης ἐπ' ἀριστερὰ πάσης
θαρσύνονθ' ἐτάρους καὶ ἐποτρύνοντα μάχεσθαι.⁴¹⁴

Il cherche du regard le grand Ajax, fils de Télamon, et bientôt il le voit, tout à la gauche du front, encourageant ses compagnons et les exhortant à se battre.

Ces exemples permettent-ils de remettre en cause les thèses sur le vocabulaire de la connaissance homérique, qui assignaient aux verbes νοέω et γινώσκω des niveaux différents d'appréhension⁴¹⁵ ? Il semble en effet difficile de distinguer les deux verbes qui désignent ici le même type de saisie⁴¹⁶. En revanche, rien n'empêche de reconnaître que νοέω rejoint γινώσκω comme description d'un niveau particulièrement actif de perception, dans laquelle un observateur identifie très précisément les données d'une situation, en isolant une singularité recherchée au sein d'une masse de données⁴¹⁷. Surtout ces exemples permettent d'éclairer le type de faculté que doivent mettre en œuvre les chefs capables de reconnaître leurs hommes dans la mêlée, afin de les extraire et de les trier. Nous sommes maintenant en possession d'un modèle complet dont nous pouvons suivre l'application par Anaxagore à la cosmogonie.

b) L'application du modèle à la cosmogonie : le νοῦς cosmique à la manœuvre

⁴¹⁴ *Il.* XVII 115-117.

⁴¹⁵ C'est bien le propos de Lesher. Pour la thèse de Snell complétée par von Fritz, à laquelle Lesher s'oppose, voir aussi ci-dessus I § 1b.

⁴¹⁶ L'objection est donc solide contre la façon dont von Fritz prolonge la thèse de Snell en affirmant que νοέω désignerait une forme de reconnaissance plus complète que celle que désigne γινώσκω, voir K. von Fritz, « NOOΣ and Noein in the Homeric Poems », *op. cit.*, p. 88.

⁴¹⁷ En ce sens, les exemples pris par Lesher pourraient s'accorder avec la thèse générale de B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, *op. cit.*, sur la portée de γινώσκω (voir p. 24-28).

Anaxagore met en scène un νοῦς auquel il attribue les deux formes d'activité désignées par νοέω et γινώσκω, dont nous avons vu tout l'intérêt pour qui entend se repérer au sein d'une multiplicité et y retrouver n'importe quel individu, n'importe quelle singularité. La présentation de l'activité de ce νοῦς a en outre l'avantage de mêler les occurrences de ces deux verbes à ces autres verbes dont nous avons vu l'implication dans la description du tri des troupes, διακρίνω et ἀποκρίνω, ainsi qu'un verbe proche de celui qu'Homère utilise (μίγνυμι⁴¹⁸) pour dire l'état de mélange où se trouvent les choses qui requièrent d'être triées, συμμίγνυμι. Nous voudrions tirer de ce constat l'idée que le νοῦς d'Anaxagore constitue un frein, ou une réaction, à la tendance qui s'est fait jour chez Parménide⁴¹⁹ et qui peut être tracée en général dans l'évolution de la pensée présocratique, à savoir celle d'un détachement progressif de l'ancrage de l'activité du νοῦς dans l'analyse de situations impliquant l'appréhension d'une multiplicité perçue vers la saisie d'une réalité véritable le plus souvent opposée à la diversité perçue⁴²⁰. Le νοῦς d'Anaxagore, lui, a une situation à percevoir et à analyser, qui implique le tri d'une telle multiplicité de corps qu'un Nestor lui-même n'y retrouverait plus ses petits. Loin de tourner le dos au modèle homérique, Anaxagore en marque l'accomplissement cosmique⁴²¹ : une telle idée permet de réconcilier les aspects pratiques et cognitifs que l'on a voulu opposer dans l'activité de cette intelligence⁴²².

ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε
περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ
μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης
νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ
ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλεόν. καὶ

⁴¹⁸ Voir toujours *II. II* 474-476.

⁴¹⁹ Voir notre analyse du fr. IV, *supra* § 3 a.

⁴²⁰ C'est la thèse générale de Kurt von Fritz, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) », *op. cit.*, voir ainsi les conclusions p. 30-31. Comme von Fritz l'a lui-même reconnu, cette thèse générale se heurte à une exception : Anaxagore, qui reste attaché à la dimension pratique du νοῦς homérique, K. V. Fritz, « Der NOYΣ des Anaxagoras », in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 576-593, voir p. 576 pour le constat de la difficulté à placer Anaxagore dans l'histoire développée par von Fritz dans ses précédents articles. Pour von Fritz, Anaxagore devient alors problématique par le fait que tout en retenant l'aspect pratique du νοῦς homérique, il ne manque pas d'avoir aussi un pied dans l'évolution cognitive du terme, impulsée par Héraclite et Parménide, voir, p. 579-582. Pour une histoire alternative des activités cognitives chez les présocratiques, voir J. H. Lesher, « The Emergence of Philosophical Interest in Cognition », *Oxford studies in ancient philosophy*, vol. 12, 1994, p. 1-34, qui réévalue la dimension pratique. Nous discutons les conséquences de ce point de vue sur la lecture d'Anaxagore dans la suite, telles qu'elles sont présentées par l'auteur dans une étude ultérieure, J. H. Lesher, « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras "DK" b12 », *Phronesis*, vol. 40, n° 2, 1 janvier 1995, p. 125-142.

⁴²¹ De ce point de vue, l'intuition d'A. Laks de lire l'activité de pensée du Noûs littéralement comme un entreprise de tri et de séparation est bienvenue, voir A. Laks, « Mind's Crisis. on Anaxagoras' NOYΣ », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, n° S1, 1993, p. 19-38, en particulier 28-33. Il reste à savoir si le moment effectif du tri par rotation est en lui-même cognitif.

⁴²² Pour la présentation du débat voir A. Laks, *art. cit.*, p. 26-28.

τὰ συμμिशγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς·
καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι – καὶ ὅποια ἦν ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅποια νῦν
ἔστι, καὶ ὅποια ἔσται – πάντα διεκόσμησε νοῦς,⁴²³

Car il est la plus ténue de toutes les choses et la plus pure, et il a toute
décision sur toutes choses et le plus grand pouvoir. Et tout ce qui a une âme,
que ce soit plus grand ou plus petit, l'Intellect dirige tout cela. Et l'Intellect
a dirigé la rotation du tout, de sorte qu'il est au commencement de la
rotation. Et premièrement il commença la rotation à partir d'un petit point,
puis la rotation s'accroît davantage, et elle s'accroîtra davantage. Et celles
qui sont mélangées, celles qui se sont extraites, celles qui sont séparées,
toutes, le Noῦς les voyait. Et toutes les sortes de choses qui allaient être –
toutes celles qui étaient et maintenant ne sont plus, et toutes celles qui sont
maintenant, et toutes celles qui seront –, toutes, le Noῦς les a réparties⁴²⁴.

Dans cette gigantesque mêlée, le Noῦς s'y retrouve. Comme Hector, balayant les rangs,
« repéra aussitôt (αὐτίκα δ' ἔγνω) » Ménélas et Euphorbe, sut dans quelle situation ils étaient et
lequel faisait quoi à l'autre⁴²⁵, le Noῦς vit toutes choses, « πάντα ἔγνω »⁴²⁶. Quelles sont toutes ces
choses ? Toutes les choses mélangées sont autant de choses, comme nous le savons, qui peuvent
être séparées et extraites. Or la responsabilité d'un tri ou d'un regroupement par tri lui est aussi
attribuée : il ne fait pas que repérer (γινώσκω), il met aussi un certain nombre de choses en ordre
(διακοσμέω). La question se pose de savoir si ce sont les mêmes choses qu'il repère dans le premier
temps et qu'il répartit dans un deuxième temps. Pour répondre à cette question, nous devons
procéder à l'analyse des différentes formes de mélange chez Anaxagore. Notons pour l'instant que le
présent extrait s'ouvre sur une insistance très nette sur le pouvoir du Noῦς : il a une force
considérable, la plus grande force (καὶ ἰσχύει μέγιστον), et il a toute décision sur toute chose
(γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει)⁴²⁷. Cela ne suppose pas nécessairement une doctrine de la

⁴²³ Anaxagore, fr. 12, 9-19, Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, éd. par D. Sider, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1981.

⁴²⁴ Toutes les traductions d'Anaxagore sont issues d'un travail commun en cours avec Anne-Laure Therme (à paraître), parfois un peu modifié.

⁴²⁵ II. XVII 83-86, précédemment cité.

⁴²⁶ Il est à noter que Leshner, qui, comme nous l'avons vu, utilise ces vers d'Homère à l'encontre de l'interprétation de l'activité du νοῦς par von Fritz (voir sous-paragraphe précédent), ne s'en sert pas en revanche pour éclairer cette occurrence de γινώσκω, auquel il donne un sens décisionnel, en raison de sa traduction de γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, qui donne à l'expression un sens décisionnel (voir ci-dessous). Il nous semble que cette traduction (de γνώμην...ἴσχει) est tout à fait juste, mais qu'elle ne doit pas pour autant contraindre à trancher l'ensemble des verbes du passage dans un sens décisionnel.

⁴²⁷ Nous sommes convaincus par le rapprochement, proposé par J. Leshner, de cette expression avec Sophocle, *Philoctète* 837, « Καίρως τοι πάντων γνώμων ἴσχων », « l'occasion qui décide de tout » (texte de Ed. Dain), J. H.

volonté et la possibilité de choix multiples : cela peut simplement supposer que, comme l'instant opportun évoqué par Sophocle, ce que le Νοῦς fait est décisif pour toutes les autres choses. Or nous n'avons d'autre élément dans ces lignes pour donner un sens à cette idée que le Νοῦς, ayant bien vu où sont toutes choses, se trouve les séparer et les ranger toutes (pour gloser le fait que διακοσμέω, conformément à l'usage homérique, implique qu'il y a création de nouveaux groupes à travers la séparation de la première mêlée), de telle sorte que toutes les choses qui sont venues à l'être, sont et viendront à l'être, soient déterminées. La force accordée au Νοῦς semble explicitée par la domination qui lui est reconnue à travers une rotation qui s'organise autour de lui : il se met au milieu, enclenche une rotation. Il ressemble en cela à Agamemnon, autour duquel un vaste mouvement de tri se met en place, ou même à Athéna, à la fois visible de tous en un point unique et présente partout. Une telle comparaison suggère que la rotation est le moyen par lequel le Νοῦς accomplit le tri des choses initialement mélangées, tri à partir duquel de nouvelles formations émergent. Une hypothèse relativement naturelle serait de faire de cette répartition le sens de la décision précédemment évoquée : pour toutes ces choses qui viennent à l'existence, l'opération de séparation accomplie par le Νοῦς est décisive. Si tel était le cas, nous pourrions déjà éclairer la séquence suivante : le Νοῦς repère chacune des choses qui sont mélangées, il met en œuvre une rotation qui les sépare et les extrait – il continue à bien savoir où en sont chacune des choses qu'il est en train d'extraire et de séparer –, et, à travers cette œuvre de séparation, il produit de nouvelles choses qui viennent à l'existence. Cette hypothèse générale doit être soumise à l'épreuve de la lecture des fragments. Nous reviendrons sur le fr. 12 pour une ultime vérification.

Nous allons pouvoir constater que ces quelques pistes, déduites de la simple application du modèle homérique de tri à la lecture d'Anaxagore, trouvent confirmation dans l'étude des fragments. La suite du fr. 12 permet d'établir le fait que les choses qui sont séparées et extraites le sont bien par la rotation et qu'il s'agit de deux types de choses.

...πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖται τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν.⁴²⁸

... toutes, le νοῦς les a reparties, comme il arrangé cette rotation, dans laquelle tournent les étoiles, le Soleil, la Lune, l'air et l'éther qui sont

Leshner, « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras "DK" b12 », *op. cit.*, 137-139.

⁴²⁸ Anaxagore, fr. 12, 18-25, texte de D. Sider.

extraits. Et la rotation les a fait s'extraire. Et le dense s'extrait du rare, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur, et le sec de l'humide.

Deux types de choses sont donc extraites par la rotation. D'un côté des contraires, de l'autre des éléments et des corps célestes. Cela permet-il d'identifier deux types d'objets, corrélats de processus différents, même s'ils peuvent être tous deux nommés comme une extraction ? La consultation des fragments permet d'identifier ces deux séries d'objets, et de comprendre que l'extraction des uns (les contraires) est le prélude à la formation des autres (les astres).

Τὸ μὲν πυκνὸν καὶ <τὸ> διερὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν < καὶ τὸ λαμπρὸν> ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος⁴²⁹.

Le dense, l'humide, le froid et l'obscur se rassemblèrent là où est maintenant la terre, le rare, le chaud, le sec et le lumineux se retirèrent vers les confins de l'éther.

Il y a une liste de quatre couples de contraires, dont la cohérence et la systématique sont remarquables en comparaison du modèle parménidien. Leur extraction correspond au fait qu'une partie des couples se dirige vers le centre de la rotation et qu'une autre partie est attirée vers la périphérie.

Vers le centre (là où est la terre)	Vers la périphérie (éther)
τὸ πυκνὸν	τὸ ἀραιὸν
τὸ ψυχρὸν	τὸ θερμὸν
τὸ διερὸν	τὸ ξηρὸν
τὸ ζοφερὸν	τὸ λαμπρὸν

La rotation provoque donc la séparation de deux colonnes de contraires, qui reconstituent deux masses derrière lesquelles on est tenté de retrouver la nuit – dense, froide, humide et obscure – et le feu – rare, chaud, sec et lumineux. Anaxagore aurait substitué à la polarisation parménidienne des deux corps une organisation de leurs signes en deux colonnes, où chacun d'eux se trouve doté d'un contraire bien à lui. Ce serait à travers le filtre d'Anaxagore que les doxographes pourraient être enclins à voir et à résumer les polarisations archaïques de corps élémentaires à travers des colonnes de contraires. La question reste entière de savoir si ces qualités sont portées par des corps. L'analyse que nous avons faite des corps élémentaires chez Parménide permet de poser cette question sans

⁴²⁹ Anaxagore, fr. 15, texte de D. Sider. < καὶ τὸ λαμπρὸν> est un addition de Schorn.

qu'on puisse lui faire une objection d'anachronisme, comme si l'on voulait que toute qualité, tout au moins toute qualité universelle, conformément aux catégories d'Aristote, soit bien dite d'une substance. Mais cette question peut être posée en termes parménidiens : de quel δέμας ces déterminations sont-elles les signes ? Il n'y a pas de réponse dans ce fragment, mais une hypothèse est possible sur le fondement du fr. 4a, comme nous le verrons.

On retrouve aussi un processus qui ressemble à la restitution de la séquence qui nous manque chez Parménide : l'explicitation qu'un mouvement cosmique a précipité les couronnes de nuit vers le bas et les couronnes de feu vers la périphérie, de telle sorte que la terre s'est formée en bas tandis que l'éther s'est réfugié à la périphérie. Comme le signale le fr. 15, c'est le regroupement de ces contraires qui est à l'origine de la formation des corps célestes.

ἀπὸ τουτέων ἀποκρῖνομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν
 ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυται
 ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.⁴³⁰

À partir de ces choses qui sont extraites, la terre a pris corps : car l'eau s'extrait des nuages, la terre de l'eau et, à partir de la terre, les pierres prennent corps sous l'effet du froid, et ces dernières sont portées à se retirer plus que l'eau.

Nous laissons de côté l'analyse précise du modèle de formation de ces nouveaux corps, sur lequel nous reviendrons⁴³¹. Nous retrouvons de nouveau un mécanisme d'extraction progressive qui rappelle ce qu'Aétius rapporte sur Parménide, sauf qu'au lieu d'avoir un retour par expulsion de corps moins lourds (l'air) sous l'effet de l'agrégation des plus denses (terre), on a ici un processus d'extraction linéaire et continu : l'eau s'extrait des nuages, donc de l'air (nous allons y revenir), de l'eau la terre, et de la terre non pas de l'air qui revient, mais de la terre encore plus dure, des pierres, grâce à l'action du froid sur la terre. L'extraction des contraires et leur regroupement sous l'effet de la rotation préside donc la formation de nouvelles réalités, telles que la Terre. Cela peut-il être étendu à la formation des autres corps évoqués dans le fr. 12 : les astres, la Lune, le Soleil, l'air et l'éther ? La Lune et le Soleil semblent pouvoir être compris selon le même processus de formation que la Terre, par agrégation. En revanche l'air et l'éther ne semblent pas avoir été formés lors du processus puisqu'ils sont mentionnés au sein de la mêlée initiale, tout comme les contraires.

ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα · καὶ γὰρ τὸ

⁴³⁰ Anaxagore, fr. 16, texte de D. Sider, composé à partir de deux citations de Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 179, 8-10 et 155, 21-23.

⁴³¹ Notre traduction de συμπήγνυμι suppose un modèle de la coagulation. Voyez P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des Études Grecques*, vol. 91, n° 434, 1978, p. 358-384 et nos développements III §1d.

σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν ἀμφοτέρα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.⁴³²

Toutes choses étaient ensemble, infinies en quantité et en petitesse – c’est qu’il y avait aussi de l’infiniment petit. Et comme toutes choses étaient ensemble, aucune, à cause de la petitesse, n’était manifeste ; l’air et l’éther en effet voilaient toutes choses, tous deux étant infinis, car ce sont les plus grandes choses présentes dans le tout, en quantité et en étendue.

Nous contemplons le mélange initial, décrit au passé. Celui au sein duquel le Noûs doit avoir repéré toutes les choses mélangées, toutes les choses qu’il va séparer. Ce fragment, qui aurait ouvert le livre d’Anaxagore⁴³³, semble survoler ce mélange de très haut, alors que le fr. 4b nous procure une vue plus rapprochée. De haut, on voit simplement que « toutes choses étaient ensemble, ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν ». Il y a là une affirmation qui prend au mot le modèle du tri, au sens où toute création de nouvelles choses, nouveaux regroupements, ne peut y avoir lieu que sur le fondement de ce qui est déjà là, parce qu’elle doit se faire par séparation – or pour séparer ce qui est déjà mélangé, il faut pouvoir y reconnaître ce qu’il y a. La séparation est déjà regroupement, parce qu’elle est – nous l’avons déjà dit – une reconnaissance. Toutes les déterminations qui sont utilisées pour produire de nouveaux groupes doivent déjà être dans le mélange initial. « Toutes choses étaient ensemble » est donc bien l’affirmation qu’au commencement toutes les choses étaient là, simplement toutes ensembles, pêle-mêle, et que seul cet état de confusion empêchait de les reconnaître, par opposition à un système qui les verrait progressivement se constituer les unes à partir des autres. Les « choses » sont « infinies en nombre » et aussi « en petitesse » (ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα) – nous reviendrons sur l’apparition progressive du concept d’infini dont Anaxagore bénéficie ici (chapitre deuxième § 2) : considérons simplement qu’il s’agit de ce que l’on ne peut parcourir jusqu’à un terme, en l’occurrence dans la quantité et dans la petitesse. Le fragment 1 précise que l’on n’y voit pas grand chose : rien n’est manifeste (οὐδὲν ἔνδηλον). Or il ne faut absolument pas conclure de ce caractère non-manifeste à l’inexistence d’une diversité qualitative. Les choses sont toutes bien là. Mais plusieurs raisons⁴³⁴ sont données à cet état de non

⁴³² Anaxagore, fr. 1, texte de Diels, Simplicius, *Commentaire à la Physique d’Aristote* I 4, éd. Diels, 155, 26-30.

⁴³³ Simplicius, *Commentaire à la Physique d’Aristote* I 4 [Arist. p. 187a21], éd. Diels, CAG IX 155, 26-30. Ce sont les premiers mots du livre d’Anaxagore, si l’on en croit Simplicius, qui, par deux fois, nous en assure. Il introduit en effet la présente citation par ces mots : ...”il le montre lorsqu’il dit au commencement du premier livre de sa Physique (δηλοῖ διὰ τοῦ πρώτου τῶν Φυσικῶν λέγων ἀπ’ ἀρχῆς), que ...”. Et il introduit encore la citation du même passage, dans son commentaire au traité *Du Ciel* par ces mots : “Or Anaxagore dit la chose suivante en commençant son livre (Λέγει δὲ ὁ Ἀναξαγόρας ἀρχόμενος τοῦ συγγράμματος) :...”.

⁴³⁴ Il y a une cascade d’explications, dans ce fragment, dont la rigueur systématique semble de prime abord échapper.

manifestation : la petitesse, d'abord (ὕπὸ σμικρότητος), mais aussi le fait que « l'air et l'éther » couvraient toutes choses (πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν) ». Le verbe κατέχω qualifiant l'action de l'air et de l'éther a suscité de nombreuses discussions. L'association de ce verbe à l'air et à la brume n'est pas inhabituelle, précisément dans des contextes où la visibilité est réduite, et où l'on peut facilement dissimuler une troupe d'hommes. Ainsi typiquement lorsqu'Ulysse et ses compagnons abordent, pilotés par un dieu qui prend soin de les camoufler, au rivage des Cyclopes – cet endroit où, une fois sortis de la brume, Ulysse procédera justement à une répartition de ses compagnons en 3 grappes (ordonnant ainsi ses 12 neufs en 3 groupes, comme nous l'avons vu) :

ἀήρ γὰρ περὶ νηυσὶ βαθεῖ ἦν, οὐδὲ σελήνη
οὐρανόθεν προὔφαινε, κατεῖχετο δὲ νεφέεσσιν.
ἔνθ' οὐ τις τὴν νῆσον ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν·
οὔτ' οὐδὲν κύματα μακρὰ κυλινδόμενα προτὶ χέρσον
εἰσίδομεν, πρὶν νῆας εὐστέλμους ἐπικέλσαι.⁴³⁵

L'air autour de nos navires était en effet épais : la Lune, depuis le Ciel que recouvraient les nuages, ne brillait pas, d'où le fait que personne à bord, de ses yeux n'avait vu, ni l'île, ni la mer déchaînée qui roulait sur ses rivages, avant que soient échoués les solides croiseurs.

Anaxagore a justement précisé que l'air et l'éther ont propension à tout recouvrir, étant les choses les plus grandes dans le tout – infinies non pas en petitesse, mais parce qu'elles sont les plus grandes et les plus nombreuses au sein du tout. Souvenons-nous aussi que dans sa physique, Parménide faisait de l'éther une chose commune (αἰθήρ τε ξυνὸς B 11, 4), ce que nous avons interprété comme un corps à part qui embrasse tout, plutôt que comme une source commune de

Ainsi Malcolm Schofield a contesté à Anaxagore que l'enchaînement des explications (introduites par la particule γὰρ) qui suivent la déclaration initiale selon laquelle toutes les choses étaient ensemble, infinies en quantité et en petitesse constituent de véritables explications (sur la qualité argumentative d'Anaxagore voir M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Royaume-Uni, 1980, p. 3-10 en général, et p. 41 à propos du présent fragment). Il semble que l'on soit obligé de réduire la portée des propositions introduites par la particule pour réduire le trouble. La première ne semble justifier que l'adjonction d'une deuxième forme d'infini au premier infini, celui de la multitude, n'expliquant ainsi que le dernier terme de la proposition précédente. La deuxième, avec l'introduction de l'air et de l'éther, semble de nouveau quelque peu inappropriée si on la considère comme une explication de toute la proposition qui la précède : en quoi ce que l'on attribue à l'air et à l'éther pourrait-il en effet expliquer que la petitesse rend les choses invisibles ? L'explication semble soit superflue (si la petitesse rend invisible, alors nul n'est besoin d'un facteur supplémentaire), soit nécessiter une explication supplémentaire (ce sont l'air et l'éther qui seraient causes de la petitesse ? comme si tout était vaporisé ?). Elle ne semble en réalité n'apporter qu'une explication supplémentaire de cette invisibilité. En revanche, la dernière phrase introduite par γὰρ explique très bien pourquoi tout peut être recouvert d'air et d'éther. Voir notre explication dans les lignes qui suivent.

⁴³⁵ *Od.* IX 144-148. On peut dire encore que La nuit « couvre » le Ciel (voyez « νύξ . . . δνοφερὴ κάτεχ' οὐρανόν » *Od.* XIII 269) ; le jour en fait autant avec la Terre (voir « ἡμέρα πᾶσαν κατέσχε γαῖαν », Eschyle, *Perses* 386-7). Et plus généralement il est possible de se couvrir le corps, le visage (κατασχομένη εἶνῶ, *Il.* III 419).

distribution : cela semble être encore le cas ici. Il semble qu'il y ait du grand et du petit, dans ce mélange, mais qui n'est pas exactement le fait des mêmes choses, certaines fournissant les grands volumes, comme l'air et l'éther. Nous ne pouvons pour l'heure préjuger de la composition du mélange : les éléments (air et éther) pourraient n'être que des collections de choses plus élémentaires, caractérisées par certaines qualités plus que par d'autres. Cela ne peut être décidé sans voir apparaître les qualités qui pourraient se manifester mais qui semblent ici retenues de le faire. Le fragment 4b va permettre d'y voir un peu plus clair.

Le fragment B4b semble en effet permettre de dissiper un peu la brume, pour voir d'un peu plus près ce qui est ici mélangé – le terme de mélange apparaît du reste.

πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιοῦ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκόλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων τοῦ διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα / οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρῳ.⁴³⁶

Avant que celles-ci n'aient été extraites, comme elles étaient toutes ensemble, aucune couleur n'était manifeste ; l'empêchait en effet le mélange de toutes choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du clair et de l'obscur, et de beaucoup de terre qui y était présente, et des semences infinies en quantité ne ressemblant en rien les unes aux autres. Ces choses étant ainsi, il faut croire que toutes choses sont présentes dans le tout / Car aucune des autres choses ne ressemble non plus à une autre.

Ce fragment énonce la liste exhaustive des choses qui préexistent à la dissociation et se trouvent dans le mélange original, là où le fragment 1 n'entrait pas dans le détail. Nous apprenons qu'il y a trois types de choses mélangées : des contraires, trois couples sur les quatre (humide / sec ; chaud / froid ; clair / obscur – manque le rare et le dense, détail peut-être important) ; de la terre ; des semences. Nous savons au moins, avec le fr. 1, qu'il y a aussi de l'air et de l'éther, qui couvrent toutes choses. Et il doit y avoir aussi, parmi les oppositions, des choses grandes et des choses petites, puisque les choses sont infinies aussi en petitesse, et que l'air et l'éther sont infiniment grands. Les conditions de l'invisibilité – ici explicitée en termes de couleur – sont ici directement

⁴³⁶ Anaxagore, fr. 4b, texte de Diels, Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* 1, 2, éd. Diels CAG IX, 34, 21-26, et 156, 9 pour la dernière phrase alternative. Il n'y a qu'une petite variation dans le début de la citation que nous négligeons ici.

attribuées au mélange. C'est le triple mélange des choses opposées, de la terre et des semences dissemblables qui est explicité comme raison de l'impossibilité de l'apparition de la couleur. Cette diversité de composants du mélange peut-elle être réduite, afin que l'on éclaire davantage les conditions de l'invisibilité des qualités dans le mélange ? Une telle clarification a semblé être apportée par les premières lignes du fr. 4a, qui a pour objet certaines des choses qui sont elles aussi composées suite à la rotation, à savoir les vivants :

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς. Καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ὅσα ψυχὴν ἔχει.⁴³⁷

Ces choses étant ainsi, il faut croire que de nombreuses choses de toutes sortes sont présentes dans toutes celles qui s'associent, c'est-à-dire⁴³⁸ des semences de toutes choses ayant toutes sortes de formes, de couleurs et de plaisantes saveurs⁴³⁹. Des hommes aussi ont pris forme, comme l'ont fait aussi tous les autres animaux qui ont une âme.

Ce que l'on trouve dans les composés, ce sont des semences comportant toutes les qualités possibles. Si on les trouve là, c'est qu'elles doivent aussi être dans le mélange. Ce sont donc les semences, qui, dans le mélange, sont porteuses de toutes les qualités contraires évoquées dans le fr. 4b. C'est en outre la meilleure explication du fait que ces semences doivent manifester une infinie dissemblance les unes avec les autres : elles ont chacune une grande diversité de qualités et la combinaison en chacun d'elle n'est jamais identique. Que sont la terre, l'air et l'éther ? Nous savons que ces corps auront tendance, dans la rotation, à choisir leur direction : c'est donc qu'ils sont un regroupement de certaines semences manifestant davantage telles ou telles qualités (obscur, humide, etc.) pour la terre, contraires pour l'éther – la ressemblance ne pouvant être qu'imparfaite, entre des semences qui ont des compositions plus proches de certaines que d'autres. Nous pouvons dès lors restituer le type de corps, de δέμας, qui manquaient aux « signes » bien ordonnés en colonnes de contraires lors de la rotation : ce sont des semences, et les qualités ne sont pas en apesanteur⁴⁴⁰. Le mélange initial est une vaste soupe de semences.

⁴³⁷ Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 34, 29 – 35, 4 = DK 59 B4a (extrait).

⁴³⁸ Nous lisons ce καὶ de manière explétive, comme Cornford (« namely... »), F. M. Cornford, « Anaxagoras' Theory of Matter-I », *The Classical Quarterly*, vol. 24, n° 1, 1 janvier 1930, p. 14-30, p. 28 et comme David Sider. Voir le commentaire de Sider, Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, *op. cit.*, p. 65.

⁴³⁹ Pour cette traduction, voir le commentaire de Sider, Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, *op. cit.*, p. 68, qui justifie le choix inhabituel de traduire le terme par « taste, savour, smell » par plusieurs parallèles.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 131-132, pour une discussion de la littérature sur ce point et une défense de l'idée que les semences sont les

Cette solution économique ne se heurte-t-elle pas pourtant à une contradiction patente entre le fr. 4a et le fr. 4b, puisque l'on affirme que les semences portent des qualités dans le fr. 4a pour nier que les mêmes semences puissent n'en montrer aucune dans le mélange initial en 4b ? Il ne faut pas oublier la raison apportée par le fr. 1 : c'est à cause de la petitesse que rien n'est visible. Les semences, dans le mélange initial, en dehors des premiers rassemblements élémentaires et fugaces de terre, d'air ou d'éther, ne sont pas réunies par affinités, puisque c'est là l'effet de la rotation. Elles sont donc disséminées, laissées seules à leur petitesse, qui est sans limite. Seul le regroupement par affinités qualitatives peut leur donner le moyen de faire paraître leurs qualités : disséminées et mêlées les unes aux autres, elles ne créent qu'un continuum sans qualité émergente, et donc sans qualité manifeste. Cela ne peut arriver qu'à la faveur d'une recombinaison polarisée : lorsque toutes les semences portant des qualités comme celles d'être obscures, humides et froides se rassemblent. Nous connaissons ce processus, c'est celui qu'engendre la rotation et qui permet à des corps composés d'apparaître et de manifester ces diverses qualités qui, lorsque les semences sont dispersées, sont invisibles. L'absence du dense et du rare dans la description du mélange pourrait s'expliquer parce que ces qualités semblent davantage correspondre aux composés, dont les semences composantes peuvent être regroupées de manière plus ou moins dense : ces contraires-là pourraient être des résultantes du processus de composition résultant de la dissociation. Résumons donc : il y a dans le mélange initial des corps, des semences, portant des caractéristiques, invisibles dans l'état de dispersion, mais qui se polarisent sous l'effet de la rotation, de telle sorte que puissent se rassembler des semences avec des propriétés semblables, permettant ainsi de faire apparaître par agrégation de semences, des corps présentant certaines prépondérances.

Revenons donc au fr. 12. Le Νοῦς a donc vu toutes choses, toutes celles qui étaient mélangées, séparées, extraites : « τὰ συμμिशγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς ». Pour les συμμिशγόμενα, il est difficile de se fonder sur l'emploi du terme pour trancher entre les choses composées et les semences disséminées dans le mélange initial. Le fr. 17 emploie certes ce terme pour désigner les choses qui viennent à l'existence, ou plutôt que les humains pensent à tort « naître » alors qu'elles ne sont qu'un mélange d'éléments préexistants⁴⁴¹ :

Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμिशγεταί τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι

briques de la matière et les porteuses des qualités.

⁴⁴¹ A. Laks se fonde sur ce fait pour tenter d'établir que ce sont les composés que le Νοῦς connaît en fr. 12, voir A. Laks, « Mind's Crisis. on Anaxagoras' ΝΟΥΣ », *op. cit.*, p. 36 n. 58.

συμμίσεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.⁴⁴²

Les Grecs ne nomment pas correctement la génération et la destruction. Car aucune chose n'est engendrée ni détruite, mais, à partir des choses qui sont, est mélangée et dissociée. Ainsi ils nommeraient plus correctement la génération mélange et la destruction dissociation.

Deux types de « choses », *χρῆμα*, doivent être distinguées. Il y a d'un côté celles qui sont dites naître et mourir par les Grecs, c'est-à-dire vraisemblablement les êtres qui peuplent l'univers, ainsi les vivants. Or, si l'on tient que *χρῆμα* est bien le sujet de tous les verbes conjugués de cette phrase⁴⁴³, il faut comprendre que ces choses-là ne naissent pas mais sont composées par un mélange « à partir de choses existantes », et leur mort ne consiste que dans la séparation de ces choses à partir desquelles elles se trouvent être mélangées. Certaines choses dont l'existence semble être durable servent donc à en composer d'autres, comme autant d'éléments assemblés et dissociés. La mention des *συμμισγόμενα* et des *διακρινόμενα* au fr. 12 semble donc renvoyer à ces choses composées. Et, comme on le voit aussi au fr. 12, les composés qui paraissent à la faveur de la rotation, les astres, peuvent aussi être appelés des *ἀποκρινόμενα*, des choses extraites. Ce seraient donc les réalités qui émergent par agrégation que le Noûs auraient repérées, au fur et à mesure qu'elles sortent du rang, comme Ménélas et Euphorbe, sortis du rang pour se battre, et repérés par Hector.

Mais le mélange initial est aussi appelé *σύμμιξις* au fr. B4b⁴⁴⁴, de telle sorte que les semences mélangées peuvent être appelées des *συμμισγόμενα*. En outre toutes les choses qu'il y a dans le mélange initial peuvent être dites aussi bien *ἀποκρινόμενα* que *διακρινόμενα*, comme en témoigne le fr. 13.

Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἢ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.⁴⁴⁵

Et quand l'Intellect commença à mouvoir, il se sépara⁴⁴⁶ de tout ce qui était

⁴⁴² Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 163, 20-24 (DK B17). Cette page de Simplicius est la seule source pour ce texte. Simplicius l'y cite deux fois, une première fois partiellement (de οὐδὲν à διακρίνεται, 5-7) en attribuant ces mots à Anaxagore par un “φησὶν Ἀναξαγόρας”, et en conclut que c'est pour cette raison qu'Anaxagore dit au tout début de son livre que “ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα”.

⁴⁴³ Nous suivons Sider contre Lanza, qui pense que les verbes sont ici impersonnels, voir Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, *op. cit.*, p. 119-121.

⁴⁴⁴ C'est l'objection que J. Leshner fait à A. Laks, J. H. Leshner, « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras “DK” b12 », *op. cit.*.

⁴⁴⁵ Anaxagore fr. 12 = Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote* II 2, éd. Diels, 300, 31 - 301, 1.

⁴⁴⁶ L'absence de passé simple au verbe « s'extraire », en français, nous fait changer de terme pour traduire ce fragment.

mû, et tout ce que l'Intellect avait mu, tout cela fut dissocié. Et pendant que ces choses étaient mues et dissociées, la rotation les fit se dissocier bien plus encore.

Le Νοῦς a tout vu : toutes les petites choses emmêlées, couvertes d'air et d'éther, qu'aucun œil ne pouvait distinguer, comme toutes les choses qui naissent de leur agrégation résultant de la rotation. D'un côté il semble donc doté de la faculté de percevoir à travers la brume initiale, malgré la petitesse qui empêche qu'on y discerne des qualités. C'est probablement la raison de l'invocation de son caractère si ténu : s'il est la plus subtile des choses, il doit pouvoir repérer même les plus petites des choses. De l'autre, puisqu'il connaît les caractéristiques des semences du mélange initial en engendrant la rotation, il connaît aussi la façon dont elles se regrouperont. Il connaît donc aussi tous les composés qui naîtront de ces mélanges et se dissocieront à nouveau. Le verbe διακοσμέω, au fr. 12, sert précisément à nommer ces choses qui viennent à être par combinaison des semences, et sont appelées à disparaître. Cela est conforme au modèle homérique qui fait de διακοσμέω une manière de décrire l'émergence de nouveaux groupes sur le fondement de la séparation d'une multiplicité initiale. Il n'y a donc pas lieu d'accorder au Noûs d'autres opérations cognitives qu'à Nestor. Il sait où sont ses troupes, il sait les séparer pour les faire se regrouper par groupes d'affinités, et il sait quels groupes sortiront de quel tri. La dimension cognitive du repérage et de la connaissance des traits qui peuvent servir à trier et recomposer est indissociable de la dimension pratique de la mise en œuvre du tri : elle est tout simplement la forme de pensée à l'œuvre au sein de cette pratique. Il convient de revenir une dernière fois sur le terrain des pratiques de rangement des hommes pour mesurer la compréhension qui en est supposée par l'entreprise d'Anaxagore de comprendre aussi bien la phase de séparation cosmique que celle de production de nouveaux corps à partir de ce schème.

Auparavant, il faut aborder une ultime contradiction dans la nature du Noûs. Le fr. 12 affirme que le Noûs est séparé de tout, capable de s'extraire de la masse pour initier la rotation, qui sera l'instrument du tri. Pourtant, le fr. 14 affirme qu'il est partout, en toutes choses :

Ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.⁴⁴⁷

Le νοῦς, qui est toujours, est assurément encore maintenant là où sont toutes les autres, aussi bien dans la multitude enveloppante que parmi les choses

⁴⁴⁷ Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 157, 7-9.

amalgamées ou parmi celles qui ont été séparées.

Cette contradiction est exactement celle que manifeste la spatialisation d'Athéna sur le champ de bataille : à la fois au centre et partout, sachant où est chacun⁴⁴⁸. Telle est la position de qui préside à la totalité des séparations et regroupements en train de se faire, à la fois derrière chacun pour savoir où il en est, et au-dessus pour voir le grand dessein prendre forme. Autour du Νοῦς, les grands astres émergent de la mêlée : ce sont eux que Métrodore de Lampsaque, qui fut peut-être l'élève d'Anaxagore (voir le témoignage DK 61 A 2), compare justement aux héros homériques. Dans ses interprétations allégoriques d'Homère, il fait correspondre Agammemnon à l'éther, Achille au Soleil, Hélène à la Terre, Pâris à l'air ou Hector à la Lune (61 A4). Les grands corps célestes qui se sont extraits du mélange initial, dans la cosmogonie d'Anaxagore, rejoignent ainsi les héros qui, sur le champ de bataille, sortent du rang. En retour, on peut considérer ces éléments et corps célestes comme des chefs de file autour desquels se réunissent les corps de composition approchante⁴⁴⁹.

c) Le Νοῦς du champ de bataille aux recompositions de la Cité : pratiques de tri des hommes et mathématiques militaires

Faisons quelques instants un détour par l'histoire politique des cités grecques, où l'on voit l'art de tri et de rangement des hommes se déplacer du contexte militaire à celui de la résolution de crises. Nous verrons plus facilement sur ce terrain le schème distributif progressivement absorbé par le schème du tri.

Considérons pour commencer la façon dont Aristote représente l'action des législateurs archaïques, ainsi Solon et Clisthène, comme des gens qui savent diviser, distribuer, mélanger les parties de la cité. Nous ne présumerons pas qu'il s'agisse là d'un témoignage sûr et non d'une interprétation très spécifique, comme on l'a récemment souligné⁴⁵⁰. Nous verrons néanmoins que cette représentation est déjà présente chez un contemporain d'Anaxagore comme Hérodote. Aristote souligne que ces législateurs interviennent souvent dans l'urgence d'une situation de crise, ainsi

⁴⁴⁸ Sous-paragraphe précédent, I § 4a.

⁴⁴⁹ Cette comparaison avec Métrodore se trouve dans A. Macé, et A.-L. Therme, « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », *op. cit.*, p. 251. Je dois ajouter que tout le mérite en revient à Anne-Laure Therme.

⁴⁵⁰ Voyez Hölkeskamp (1999), en particulier le deuxième chapitre ("Nomotheten, Aisymneten und Nomothésie in der antiken Tradition: Überlieferungsgeschichte als Quellenkritik.") qui s'intéresse aux sources utilisées par Platon et Aristote, et au fait que les deux philosophes donnent une grande importance à la loi conçue comme fondement d'un ordre propre à la cité. Le législateur acquiert dans cette perspective une responsabilité particulière dans la production de la configuration propre à la cité.

Solon nommé arbitre (*diallaktès*) par des parties épuisées par un conflit long et violent. Or, dans une telle situation, Solon semble considérer la cité comme un matériau qu'il est loisible de décomposer en ses éléments : « Solon divisa [les Athéniens] en quatre classes selon le patrimoine (τιμήματι διεῖλεν εἰς τέτταρα τέλη) » après quoi il put « distribuer » (ἀπένειμεν) les magistratures parmi ces différentes classes⁴⁵¹. Il y a là successivement une division et une distribution : on divise la population selon le patrimoine et on associe certaines parties à qui l'on distribue les magistratures – en l'occurrence les trois premières qui ont en commun les mêmes magistratures, tandis que la dernière ne reçoit en partage que le droit de siéger à l'Assemblée et de se présenter au tribunal. Une distribution des diverses magistratures, τάξις τῶν ἄλλων ἀρχῶν, et plus particulièrement de la plus importante : c'est exactement ce en quoi consiste, pour Aristote, la constitution d'une cité, la πολιτεία πόλεως⁴⁵². Il y a donc deux opérations : une division de la population, une distribution de magistratures – une division de la *polis* et l'établissement de sa *politeia*. Instituer une constitution, ce n'est rien d'autre que régler la distribution des lots de magistratures entre les parties de sa population, en décidant de qui aura part et qui n'aura pas part à telle ou telle magistrature (et qui n'a pas de part du tout, n'appartenant pas à la citoyenneté). L'ordre des opérations attribuées par Aristote à Solon, à savoir d'abord diviser la population en quatre groupes, puis distribuer des parts à ces différents groupes, est analogue à la procédure cosmique que nous avons trouvée chez Parménide, enchaînant distribution après tri, à ceci près que Parménide a appliqué le schème du tri à ce qu'il y avait à distribuer et non pas à la population des récipiendaires. Or le pas décisif est précisément celui-là : considérer les récipiendaires eux-mêmes comme des choses distribuables. Voyons comment ce traitement des hommes se fait jour dans la pratique.

Hérodote analyse en ces termes aussi une autre situation de crise, à Cyrène, vers 550, qui aurait nécessité l'intervention d'un certain Démonax. Ayant examiné les détails de la situation dans laquelle se trouve les habitants de Cyrène, « il fit de ceux-ci trois tribus (τριφύλους ἐποίησέ σφρας) », en créant trois lots (μοῖραι)⁴⁵³. Comment fait-il la division ? Non pas selon le patrimoine, comme Solon, mais semble-t-il selon les origines ethniques : les Théréens et les périèques d'un côté, les Péloponnésiens et les Crétois de l'autre, les insulaires hors Théra d'un autre encore⁴⁵⁴. Cela signifie-t-il que, s'il y avait une dissension, elle reposait sur des clivages ethniques, par exemple les premiers colons, originaires de Théra, devenus minoritaires face aux nouveaux venus du

⁴⁵¹ *Constitution des Athéniens*, 7, 3.

⁴⁵² *Politique*, VI 1, 1278b 8-10.

⁴⁵³ Hérodote IV 161, 9-11.

⁴⁵⁴ Voyez le récit d'Hérodote, à partir de IV, 150, et les explications de Chamoux (1952) et Jeffery (1961), en particulier 139-142 pour ce dernier.

Péloponnèse et des îles ? Faut-il penser qu'à l'instar de Solon prenant pour critère de division celui-là même qui était au cœur du conflit à Athènes, à savoir le patrimoine, Démonax suit aussi la ligne de dissension, qui serait ici ethnique, comme s'il s'agissait à chaque fois de neutraliser le conflit en faisant de l'appartenance aux factions en lutte un droit à partager les magistratures ? Il se pourrait en outre que Démonax ait eu recours à un procédé supplémentaire visant en réalité à brouiller les frontières ethniques avant de procéder à la distribution des magistratures, en se servant de ces trois lots pour ventiler les différents groupes ethniques : il aurait produit de nouvelles tribus à la place des trois tribus doriennes qui précédaient probablement⁴⁵⁵. Même si la division simple de Solon est déjà une façon de produire de nouveaux groupes⁴⁵⁶, cet objectif pourrait être ici renforcé par une ventilation des parties préexistantes en nouveaux sous-groupes. Une fois sa tripartition accomplie, Démonax passe lui aussi à l'étape constitutionnelle : la distribution de magistratures. Comme nous l'avons déjà évoqué à propos des communs inclusifs (I § 2c), il réserve au roi quelques sanctuaires et quelques sacerdoces, puis attribue « en commun au peuple (ἐς μέσον τῷ δήμῳ) »⁴⁵⁷ toutes les autres prérogatives précédemment réservées à ce dernier.

Des exemples ultérieurs, par exemple celui de la cité sicilienne de Nakonè, confirment l'idée que les arbitres intervenant en cas de conflit interne, cherchent à diviser le groupe selon les lignes du conflit, afin de pouvoir produire de nouveaux groupes, auxquels de nouvelles charges sont attribuées⁴⁵⁸. Cette hypothèse d'une redistribution des éléments de la population initiale avant que leur soient attribuées des prérogatives est confirmée par la façon dont Aristote et Hérodote présentent l'un et l'autre⁴⁵⁹ la réforme de Clisthène. Entre la phase de division et celle de la distribution des accès aux magistratures, s'intercale assurément cette fois-ci une recomposition tout à fait audacieuse, qui a l'avantage d'aller jusqu'à faire disparaître les partis en conflit dans de nouvelles entités entre lesquelles les magistratures sont ensuite partagées. Clisthène entend

⁴⁵⁵ C'est l'hypothèse de Jeffery, p. 142-144. Voyez la remarque de Roussel (1976) dans la note 7 p. 303. Que l'invention de tribus soit l'œuvre du fondateur ou du réformateur de cités, c'est là un fait pris en exemple par les historiens qui ont voulu contester que la structure gentilice, en Grèce ancienne, ait précédé la cité. G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, A. Fontemoing, 1904, pour affirmer davantage que c'est au sein de la cité même que furent produits à l'envi tribus, phratries et clans. Voyez en particulier la cinquième section du livre de Roussel, consacrée aux « nouveaux systèmes de phylai créés par des réformateurs ou des fondateurs de cités ». Nous revenons ci-après sur cette question à propos des propositions de rangement de Nestor.

⁴⁵⁶ À chaque fois que l'on divise autrement un groupe, on crée de nouvelles équipes : c'est bien l'intérêt d'avoir des populations dont le nombre a beaucoup de diviseurs, ce que la situation d'envoi de colons permet du reste de contrôler facilement, comme le sait l'Étranger des *Lois*, qui veut 5040 foyers, car c'est un nombre qui a beaucoup de diviseurs, *Lois* V 737e.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, ligne 14.

⁴⁵⁸ Voir sur cet exemple P. Demont, « Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne - La vie des idées », qui s'appuie à son tour sur N. Loraux, *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 222-236.

⁴⁵⁹ *Constitution des Athéniens*, 20-21, *Enquête*, V 66-67.

« répartir tous les Athéniens en dix tribus au lieu de quatre »⁴⁶⁰ : les trois zones géographiques du centre urbain, de la côte et de l'intérieur sont divisés en dix portions, soit trente trittyes, qui sont ensuite recomposées en dix « tribus », comportant chacune trois éléments non-contigus tirés de chaque zone. La tribu est là encore le nom des nouveaux sous-groupes en lesquelles la cité se divise, et l'entité qualifiée pour être partie prenante du tour de table constitutionnel. Ici chaque tribu reçoit une part égale⁴⁶¹. On a fait l'hypothèse que Clisthène, lui aussi, traitait un conflit opposant précisément ces zones géographiques, entre lesquelles se répartissaient les partisans des Pisistratides et les siens, en prenant la double précaution de combiner les éléments issus de la division des trois blocs géographiques avant de croiser leur distribution avec celle des charges. Il aurait ainsi, comme c'est peut-être le cas de Démonax, tenu à défaire les factions en les fondant en de nouveaux groupes. Aristote présente en tout cas cette opération comme une façon de véritablement « mélanger la masse (ἀναμίγασθαι τὸ πλῆθος) »⁴⁶², et c'est seulement cette forme complexe de redistribution des parties en nouveaux groupes, ou tribus, qui semble valoir à l'opération clisthénienne de s'appeler un mélange.

On peut donc distinguer, dans ce rapide parcours de la description de l'action de deux réformateurs, un modèle simple en deux phases (division de la population et distribution des magistratures) et un modèle complexe à trois temps (insertion d'un moment de ventilation des parties créées par division en de nouveaux groupes, avant distribution des magistratures) – dont l'exemple de Démonax pourrait être un précurseur. Ce deuxième modèle ne se contente pas de redistribuer les cartes entre les groupes existants : il manifeste une intention de remodeler les entités mêmes auxquelles des charges pourront être distribuées. Or au moins un indice permet de rapporter cette audace au champ de pratiques dont elle tire son origine. Platon saura placer au cœur de ces projets politiques ces formes radicales de « management » des groupes humains, en envisageant des plans audacieux de modification de la composition même de la cité. Deux analogies avec des pratiques artisanales sont alors invoquées par Platon : l'art pastoral et l'art du tissage permettent de penser la façon dont les législateurs modifient la composition même de la cité – soit par éviction des membres corrompus, comme on écarte de son troupeau les bêtes malades⁴⁶³, soit par combinaison des tempéraments, comme le tisserand croise le fil et la trame⁴⁶⁴, deux analogies reliées chez Platon

⁴⁶⁰ Aristote, 21, 2.

⁴⁶¹ Sur l'ensemble du volumineux dossier sur Clisthène, que l'on nous permette de simplement renvoyer au chapitre synthétique consacré à la question de la création des tribus par Roussel (1976), p. 269-289.

⁴⁶² *Ibid.*, 21, 4, 1.

⁴⁶³ Voyez *Lois* V 736b-c pour la description de la purification du troupeau par le pasteur, et 736d-736c pour l'application du modèle à l'action du législateur.

⁴⁶⁴ Voyez *Politique* 309a8-b7 pour la σύμμιξις, le mélange, l'entrelacement des natures fougueuses comparables au fil de chaîne et des natures mesurées, qui sont comme le fil de trame.

par l'idée que l'on ne peut utiliser n'importe quel matériau pour faire du fil à tisser⁴⁶⁵. L'analogie pastorale n'est pas sans évoquer la façon dont Homère décrit l'art des « rangeurs d'hommes ». Or, si nous revenons vers les procédures de tri des hommes sur le champ de bataille, nous nous apercevons que ces procédures ne se contentent pas de créer des portions du groupe existant en le divisant simplement. Cet objectif est certes bien présent, comme nous l'avons décrit, et comme il l'est encore chez un Platon, lorsque que celui-ci décrit la façon dont les colons des *Lois* organisent leur cité en 5040 foyers (V 737e), en remarquant que ce nombre a l'avantage de pouvoir se diviser sans reste en deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf et dix⁴⁶⁶. Or l'Etranger souligne qu'un tel nombre est très utile pour la guerre comme pour un certain nombre de circonstances dans la paix, lorsque l'on veut répartir des charges ou des avantages. On sait que l'on peut très facilement faire des groupes qui permettront de répartir facilement tout type de sommes, de missions, de charges qui voudraient bien se diviser à leur tour selon l'un des nombreux diviseurs de 5040. La prévoyance accordée au fait que les circonstances amèneront à devoir diviser la cité de diverses manières est remarquable. Or, nous le savons, cette prévoyance est celle du pasteur et du chef militaire. Nous avons vu les « rangeurs d'hommes » et les pasteurs utiliser toutes sortes de critères de division : l'origine (les Rhodiens selon leurs trois cités, « διὰ τρίχα κοσμηθέντες », *Il.* 2. 655), l'âge (les agneaux et les chevreaux dans l'ancre du cyclope⁴⁶⁷), les dispositions et l'équipement (chars/gens à pied par exemple⁴⁶⁸) - il faut savoir diviser en trois comme Ulysse en arrivant chez les Cyclopes, en cinq groupes comme les Troyens menant l'assaut (πένταχα κοσμηθέντες *Il.* 12.87), en multitude de groupes de 10, comme l'armée achéenne divisée de manière imaginaire par Agamemnon en son premier discours (*Il.* 124). Mais l'ensemble de ces opérations reste encore très simple par rapport à l'opération qui consiste à savoir combiner à nouveau les parties issues de la division. Or toutes ces opérations sont aussi requises pour être un bon chef militaire.

Revenons sur le champ de bataille. On a depuis longtemps remarqué que le grand rangement

⁴⁶⁵ La liaison des deux idées apparaît dans les *Lois* (le modèle de la fabrication du tissu, avec trame et chaîne, est déjà évoqué pour penser une distinction entre citoyens capables de diriger (la chaîne) et ceux qui le sont pas (la trame), avant de passer au modèle pastoral et d'introduire la question de la purification des mauvais éléments, en 734e-735a) et dans le *Politique* (voyez le recours à la mise à mort et au bannissement, comme dans le passage des *Lois* sur la purification, pour écarter du mélange ceux qui se seront montrés rétifs à l'éducation).

⁴⁶⁶ Lois V 738a. Platon ne sait pas que 5040 est le factoriel de 7, ce qui explique sa faculté à être aisément divisé par tous les nombres jusqu'à sept, ainsi que plusieurs multiples de ceux-ci. Mais il sait assurément que le nombre 5040 est riche en diviseurs.

⁴⁶⁷ En *Od.* 9.220, Ulysse découvre dans l'ancre du Cyclope Polyphème des stalles répartissant (διακεκριμένοι) des agneaux et chevreaux selon un critère d'âge : « διακεκριμένοι δὲ ἕκαστοι ἔρχατο, χωρὶς μὲν πρόγονοι, χωρὶς δὲ μέτασσαι, χωρὶς δ' αἰθ' ἔρσαι » (220-222), « chacun avait été enclos séparément, d'un côté les aînés, d'un autre les cadets, et, d'un autre encore, les nouveaux-nés ».

⁴⁶⁸ C'était la suggestion de Nestor. Peut-être faut-il penser qu'Ulysse, lorsqu'il déploie ses hommes « distribués en trois bandes (διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες *Od.* IX 157) » pour chasser les chèvres au pays des Cyclopes, utilise aussi un critère de spécialisation.

présenté dans la deuxième partie du chant II ne correspond ni à l'ordre du campement ni à l'ordre sur le champ de bataille tel qu'il peut être décrit ailleurs⁴⁶⁹. On a fait l'hypothèse que cet ordre très particulier, qui permet de présenter toutes les troupes d'après leur lieu d'origine, résultait d'une suggestion particulière de Nestor, dans son discours lors de la deuxième assemblée. Le fait que le discours suscite l'admiration d'Agamemnon suggère qu'il s'agit d'un mode de rangement inhabituel, auquel personne n'a pensé auparavant. Cela expliquerait aussi qu'il faille une telle agitation pour faire adopter un ordre inhabituel aux hommes⁴⁷⁰. Voyons la suggestion faite par ce fin connaisseur de la guerre (πολέμων ἐὺ εἰδώς 4.310) :

κρῖν' ἄνδρας κατὰ φύλα κατὰ φρήτρας Ἀγάμεμνον,
 ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις.
 εἰ δέ κεν ὦς ἔρξης καί τοι πείθωνται Ἀχαιοί,
 γνώση ἔπειθ' ὅς θ' ἠγεμόνων κακὸς ὅς τέ νυ λαῶν
 ἦδ' ὅς κ' ἐσθλὸς ἔησι· κατὰ σφέας γὰρ μαχέονται.

Regroupe les hommes en tribus et en phratries, Agamemnon, de telle sorte que les phratries portent secours aux phratries, et les tribus aux tribus. Si tu fais ainsi et si les Achéens t'obéissent, tu sauras alors qui, parmi les chefs et parmi les troupes est mauvais, ou valeureux ; ils combattront en effet entre eux.⁴⁷¹

La nouveauté repose en réalité sur une familiarité : il s'agit de créer un espace de familiarité, puisqu'il est dit qu'ainsi les Achéens combattront alors « entre eux » ; or que chacun se batte auprès de ceux qu'il connaît est la condition pour savoir quelle est la valeur de l'autre en tant que guerrier, qu'il s'agisse d'un chef ou d'un homme de troupe. C'est l'émulation escomptée qui semble expliquer l'enthousiasme d'Agamemnon, et ce n'est pas la seule fois que l'on voit Nestor proposer des modes de répartition qui ont pour fonction d'optimiser la performance du groupe. S'il ne s'agit pas ici de prétendre trancher le débat sur la nature sociale des groupes ici évoqués, il faut néanmoins reconnaître un fait indubitable : les tribus et les phratries invoquées, quelle que soit leur nature (véritables liens d'origine et de parenté, ou plutôt associations de nature religieuse ou politique à dimension variable⁴⁷²) sont des structures suffisamment familières pour que leurs membres se

⁴⁶⁹ La mise au point est faite par T. W. Allen, *The Homeric catalogue of ships: edited with a commentary by Thomas W. Allen*,..., Oxford, Royaume-Uni, Oxford university press, 1921, p. 33-34.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 1921, p. 33, affirme que l'impression d'un changement tactique est prolongée par l'insistance faite sur l'empressement des rois à ranger la troupe.

⁴⁷¹ *Il. II* 362-366.

⁴⁷² C'est la thèse de Glotz sur la communauté politique homérique (voir G. Glotz, *La cité grecque*, éd. par H. Berr, Paris, France, la Renaissance du livre, 1928, p. 43), qui a lu dans ces lignes la suggestion d'une organisation clanique de la société archaïque en fonction des structures de parenté. Pour un bilan critique sur la thèse de Glotz et

connaissent bien. Cela est cohérent avec la logique de mise en ordre que nous avons mise au jour : diviser l'armée pour la ranger suppose d'utiliser des affinités existantes. Mais un tel principe n'impose pas que la division soit toujours la même : s'appuyer sur des affinités préexistantes n'implique pas pour Nestor de proposer un mode de rangement déjà connu, ni même usuel. Le nombre d'affinités préexistantes dans de telles multitudes, sans être forcément infini, n'est pas unique.

Nestor propose du reste plusieurs types de classements. Il y a ainsi la scène du chant IV de *Illiade* où Agamemnon, parcourant ses troupes avant la bataille, s'arrête auprès des pasteurs d'hommes, arrive auprès de Nestor (293-326). Ce dernier semble les ranger autour d'un noyau central formé de ses meilleurs guerriers :

ἔνθ' ὃ γε Νέστορ' ἔτετμε λιγὸν Πυλίων ἀγορητὴν
οὓς ἐτάρους στέλλοντα καὶ ὀτρύνοντα μάχεσθαι
> ἀμφὶ μέγαν Πελάγοντα Ἀλάστορά τε Χρομίον τε
Αἴμονά τε κρείοντα Βίαντά τε ποιμένα λαῶν·
ἰππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφι,
πεζοὺς δ' ἐξόπιθε στησεν πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς
ἔρκος ἔμεν πολέμοιο· κακοὺς δ' ἐς μέσσον ἔλασεν,
ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίη πολεμίζοι.⁴⁷³

Il trouva donc là Nestor, le Pylien à la voix claire, qui rangeait ses hommes et les galvanisait pour le combat, autour du grand Pélagon, d'Alastor et de Chromios, d'Haimon le meneur, et de Bias, le pasteur d'hommes ; les conducteurs de char devant avec leurs chevaux et leurs chars, il plaça derrière une infanterie nombreuse, pour être un vaillant rempart dans le combat ; il conduisit les lâches au milieu, afin que quiconque ne voulant pas se battre y soit contraint.

Une savante pondération de critères techniques et de vaillance amène ainsi Nestor à créer une sorte de feuilleté autour de ces chefs : la cavalerie devant, l'infanterie derrière, et, au milieu, les lâches, poussés au combat par le mur formé par l'infanterie. C'est une autre façon de grouper les hommes que par groupes d'affinités. Le résultat semble être le même : il s'agit d'optimiser la performance globale du groupe, en le recomposant à partir de certaines de ses divisions. Des

la présentation d'autres hypothèses, comme celle de la capacité de la cité grecque à créer des subdivisions (plutôt qu'à simplement accepter le rôle social des structures de parenté), voir D. Roussel, *Tribu et cité, op. cit.*, p. 119 et suivantes.

⁴⁷³ *Il.* IV 295-300.

conseils supplémentaires sont prodigués à cette formation en feuilleté: les conducteurs de char ne doivent ni se précipiter au devant, ni reculer et se contenter d'atteindre les Troyens en lançant leur pique (ils doivent garder cet esprit et ce cœur, « τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι » – nous avons déjà cité le vers 309 pour illustrer la capacité de l'esprit à garder en tête une idée). Le νόος est bien ce grâce à quoi les hommes doivent garder en tête l'esprit de l'organisation qui leur a été imposée – cette combinaison parmi toutes celles qui étaient possibles. Dans d'autres circonstances, en effet, Nestor met en avant les bénéfices d'allier l'âge à la jeunesse⁴⁷⁴. Tout cela signifie que l'on doit pouvoir diviser sa troupe pour la recomposer en différents types de groupes : division en spécialités techniques et en dispositions morales (cavaliers, infanterie et lâches) ou plutôt en suivant l'organisation des fratries et des tribus. Or ces différents possibles supposent la capacité à diviser et à recomposer.

Cela paraîtra clairement encore si nous revenons à nouveau au passage de l'*Odyssée* précédemment évoqué, l'arrivée d'Ulysse et ses nefes sur l'île des Cyclopes, à la faveur de la brume. Ulysse déploie ses tireurs en trois bandes (διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες *Od.* IX 157), à partir de douze vaisseaux, auxquels leurs tireurs respectifs rapporteront chacun neuf chèvres, une fois 10 chèvres mises à part pour lui (*Od.* IX 159-160) – nous avons déjà noté la dimension pratique de la mise à part, pour obtenir une division sans reste⁴⁷⁵. La question qui nous intéresse ici est d'abord celle de la répartition des tireurs en trois bandes, qui rapportent une part égale de gibier à chaque nef. La raison de cette procédure est probablement que chaque nef a ses tireurs, et qu'ils rapportent ainsi une part de gibier à leur équipage. Les tireurs de chaque nef, qui sont autant de parties de chaque équipage, ont été répartis en trois groupes, regroupant ainsi en trois groupes les tireurs qui sont des fractions des 12 embarcations. Ulysse n'a pas plus d'hommes avant et après ce tri et cette combinaison, il les répartit simplement différemment, groupés suivant différents critères, divisant le groupe initial pour le recomposer en telles ou telles combinaisons selon les tâches à accomplir. Plus précisément, la première division (prendre la partie « tireurs » dans chaque nef) lui donne douze sous-groupes, qu'il doit ventiler en trois grands groupes de tireurs pour la chasse, dont le produit total sera réparti entre les douze vaisseaux. Ces sous-groupes, après avoir été les parties de douze groupes deviennent les parties de trois groupes, regroupés par quatre dans chacun des trois nouveaux groupes.

Ce n'est pas seulement pour se moquer que Platon, au livre VII de la *République*, en abordant l'étude de l'arithmétique, mentionne Palamède, qui prétend avoir inventé le nombre, lui qui « avait

⁴⁷⁴ Voir la mention du lot de l'âge en IV 315, et la question du rôle respectif des jeunes et des vieux dans la troupe : le bon conseil des vieux et la force des jeunes. Voir encore la suggestion faite à chaque troupe de jeunes de retourner au camp et au roi d'offrir un repas aux anciens, IX 74-75.

⁴⁷⁵ Voir ci-dessus, I §2c.

établi devant Troie l'ordre de campement de l'armée (τάς τε τάξεις τῶ στρατοπέδῳ καταστήσαι ἐν Ἰλίῳ) » et « dénombré les vaisseaux et toutes les autres choses du même genre (ἐξαριθμηῆσαι ναῦς τε καὶ τᾶλλα πάντα) »⁴⁷⁶. Ce que Socrate reproche à Palamède, c'est de croire qu'avant lui, on ne savait pas déjà compter : ce n'est pas parce qu'Agamemnon n'avait pas la science du nombre, qu'il ne savait pas compter ses hommes. Or quelques petits exercices d'initiation aux mathématiques pour enfants, tirés du programme des *Lois*, peuvent donner une idée de ce niveau mathématique qui doit être celui du chef de guerre qui n'est pas mathématicien, mais sait compter, puisque le résultat de ces exercices sera précisément de rendre les enfants justement capables de « régler un campement, une marche, une expédition militaire aussi bien que de gérer leurs affaires (εἶς τε τὰς τῶν στρατοπέδων τάξεις καὶ ἀγωγὰς καὶ στρατείας καὶ εἰς οἰκονομίᾳς αὐτῶν) »⁴⁷⁷. Il s'agit par exemple de faire des lots de pommes plus grands et moins grands, de manière à en faire toujours au total le même nombre : avec douze pommes, faire des lots de trois pommes ou des lots de quatre ou des lots de six, par exemple. On joue aussi à faire mêler des gobelets de différents métaux (or, cuivre, argent) en les faisant répartir de différentes façons⁴⁷⁸. Bref, on apprend justement à faire ce qu'Ulysse et Nestor savent faire : répartir différemment les parties d'un même ensemble (des gobelets de chaque type dans chaque bateau ? Ou regroupés par type ?), répartir les divisions d'un même groupe en nouveaux groupes à nombre constant (si les groupes de tireurs dans chaque navire sont des pommes, et qu'Ulysse a donc douze pommes, combien peut-il faire de groupes pour aller à la chasse ? S'il en fait deux, s'il en fait trois, s'il en fait quatre, combien y aura-t-il de pommes dans chaque nouveau groupe de chasseurs ?)

Or le « mélange » des citoyens qui serait au fondement de la réforme associée au nom de Clisthène est-il formellement différent de ce type d'exercices ? Dans le cas de la réforme de Clisthène, selon l'idée qu'Aristote permet de nous en faire, on divise la cité en trois groupes, la côte, la ville et la campagne. Il faut ensuite prélever une portion (un dixième) de chacun des trois grands groupes (les trittyes), afin qu'elle devienne la portion d'un nouvel ensemble, constitué de trois portions (les tribus). C'est comme si Ulysse avait eu trois grands bateaux, à l'intérieur duquel il pouvait faire dix sous-groupes, et qu'il puisse ensuite constituer dix nouveaux groupes de trois sous-groupes, en prenant à chaque fois un dixième des équipages de chaque bateau. Ou pour parler de nouveau le langage des pommes, ce serait comme si Ulysse, avec trois bateaux divisibles en dix pommes chacun, se demandait combien de groupes de trois pommes il pourrait faire en prenant une

⁴⁷⁶ Platon, *République*, 522 d 3-5, Platon, *Platonis opera IV*, éd. par J. Burnet, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1902.

⁴⁷⁷ Platon, *Lois*, 819 c 4-5, Platon, *Platonis opera V*, *op. cit.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 819b-c.

pomme dans chaque bateau. Remplaçons les trittees par des pommes : Clithène a trois sacs de dix pommes, combien de nouveaux groupes de trois pommes peut-il faire en prenant une pomme dans chaque sac ? Il peut faire dix nouvelles tribus en ventilant en groupes de trois l'un des dix éléments de chaque sac. Le tri des hommes est un exercice de combinatoire élémentaire. Or c'est avec Anaxagore que nous voyons cet art se déployer dans l'organisation cosmique.

d) Une part de tout en tout : l'égalité de distribution, une résultante de la combinatoire

Anaxagore ne s'en est pas tenu à un développement considérable du schème homérique du rangement des troupes, tel qu'il avait été impliqué dans la description cosmogonique par Parménide. Il n'a pas omis d'avoir recours aussi à l'autre schème que ce dernier avait impliqué dans la même description : celui de la distribution des parts, issue des pratiques de répartition du gibier et du butin. Nous allons voir néanmoins que ce schème est chez lui réintégré comme une phase interne au processus de tri, compris dans toute sa complexité, de division et combinaison.

Pour voir apparaître ce motif de la distribution, il faut commencer par suivre une indication qui fait des éléments fondamentaux – selon notre interprétation les semences – un élément de stabilité. Cela se trouve dans le fragment B5, qui précise que certaines choses ont un nombre constant :

Τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω
ἐστὶν οὐδὲ πλείω (οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι), ἀλλὰ πάντα ἴσα
αἰί.⁴⁷⁹

Ces choses ayant été ainsi dissociées, il faut reconnaître que toutes choses ne sont en aucune façon ni moins ni plus (car il ne peut se faire qu'elles soient plus que toutes), mais toutes sont toujours égales.

Le nombre des choses est resté égal, avant et après la dissociation/combinaison. Les choses dont on parle ne peuvent donc pas concerner celles qui sont apparues à la faveur de l'œuvre de l'intelligence cosmique, comme les astres et la Terre, puis les animaux : si même on admettait cette hypothèse, il faudrait une diminution équivalente du nombre de choses présentes avant la dissociation pour conserver l'égalité – ce qui supposerait que l'on puisse en détruire. Or cette

⁴⁷⁹ Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 156, 10-12. Unique source.

possibilité est exclue en vertu du fr. 17. Le nombre dont il s'agit ici est celui des éléments du mélange initial : qu'ils soient dissociés et de nouveau mélangés pour entrer dans la combinaison de composés ne change rien à leur nombre. Ils sont indestructibles et il n'en naît pas de nouveaux. Comme Ulysse ou Nestor, le Noûs travaille sur un nombre constant de choses dont il peut simplement modifier la combinaison.

L'intervention du Noûs crée un avant et un après entre deux états des choses qui peuvent tous les deux être décrits comme une situation de « mélange » : la σύμμιξις originelle et un état où de nouvelles choses sont « mélangées ». Or la première chose qui doit être reconnue, c'est qu'entre l'état 1 du système et son état 2, le nombre de choses mélangées est constant – on ne compte pas dans cette addition le nombre de choses résultant du mélange. Ce qui change, c'est simplement la répartition de ces choses en nombre constant. Or c'est dans ce contexte que nous allons voir apparaître le vocabulaire lié aux pratiques de distribution, à savoir celui des μοῖραι. Parménide avait mis au fondement de la cosmogonie une distribution des parts de jour et de nuit. Anaxagore reformule cette idée en s'appuyant sur des parts de grand et de petit. Or, exactement comme au fr. 9 de Parménide, il va s'agir d'établir qu'il y a un nombre égal de parts de ces deux choses.

οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἐστὶ τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὼν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι) — ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεὶ ἐστὶ μείζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῶι μικρῶι πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν.⁴⁸⁰

Car non seulement dans le petit il n'y a rien qui soit le plus petit, mais il y a toujours plus petit (car ce qui est ne peut pas ne pas être), – mais aussi, dans le grand il y a toujours plus grand. Et le grand est égal en quantité au petit, et par rapport à elle-même chaque chose est à la fois grande et petite.

L'affirmation de l'absence de limite dans la petitesse a déjà été faite à propos du mélange initial. Avant d'être complétée ici par l'affirmation de l'absence de limite dans la grandeur, elle est justifiée par le fait que l'être ne peut être annihilé. En lui-même l'argument semble faible, puisque la limite dans la petitesse n'implique pas que quoi que ce soit cesse d'être – si par exemple on accepte qu'il y ait des atomes. Si l'on suppose que la division est toujours possible, alors une limite fixée en petitesse impliquerait que la chose, étant divisée au-delà de cette limite, serait annihilée. Ce qui retiendra davantage notre attention, c'est qu'Anaxagore aurait aussi formulé l'égalité de ces deux infinis. Il nous faut commencer par préciser le sens de cette égalité. Comment le grand pourrait-il

⁴⁸⁰ Simplicius, Commentaire à la physique d'Aristote I 2, éd. Diels, 164, 17-20.

être « égal en quantité » avec le petit ? Peuvent-ils être égaux en volume ? Ce n'est pas exactement comme ça que la question se pose. C'est une égalité de parts dont il s'agit, de parts de petit et de grand attribuées à chaque chose, comme le précise le fr. 6 :

Καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἶη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. Ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωςπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι.⁴⁸¹

Puisque les parts du grand et du petit sont égales en quantité, de cette façon aussi toutes choses seront en toutes choses ; et il n'est pas possible que <quoi que ce soit> existe isolément, mais toutes <choses> comportent une part de toute <chose>. Puisqu'il n'est pas possible qu'il y ait <quelque chose qui soit> le plus petit, il ne se pourrait pas que <quoi que ce soit> soit isolé, ni ne soit engendré par soi, mais comme au commencement, maintenant aussi toutes <choses> sont ensemble. En tout sont présentes beaucoup de choses, égales en quantité dans les plus grandes comme dans les plus petites de celles ayant été dissociées.

On comprend bien qu'il faut penser cette égalité des parts de grand et de petit en termes d'égalité de nombre de part distribuées, et non en volume, tant la somme des volumes de l'infiniment petit et la somme des volumes de l'infiniment grand risquent d'être inégales. Et, on le voit bien, c'est cette égalité des parts qui est fondamentale pour qu'Anaxagore puisse conclure que rien n'est dissocié de rien. Tout a une part de tout – de tout ce qui est grand et de tout ce qui est petit. Anaxagore respecte tout simplement le principe de distribution affirmé par Parménide : tout reçoit une part de tout ce qu'il y a à distribuer. Comme chez Parménide, il semble que les proportions du mélange ne soient pas véritablement considérées dans le fait même de la distribution. Tout ce qui a part au jour ou à la nuit, au jour et à la nuit, y a part, quelles que soient la quantité et la proportion du mélange en elles. De même, lorsque Parménide affirme qu'il y a autant de parts de l'un et de l'autre, il fallait comprendre par là autant de distributions de l'un que de l'autre, davantage peut-être que le même volume distribué. La mesure de l'identité des deux masses de grand et de petit est faite, comme chez Parménide, grâce à sa distribution. C'est en distribuant toutes les parts de grand et de

⁴⁸¹ Simplicius, Commentaire à la physique d'Aristote I 2, éd. Diels, 164, 26 - 165, 1.

petit en toute choses que l'on peut s'apercevoir que les deux masses sont égales. À tout moment du système résultant de la cosmogonie, il faut penser qu'il y a en toute chose autant de parts de grand et de petit. Toute chose, quelle que soit en effet sa taille, est à la fois plus grande que ses parties, et plus petite qu'elle-même en chacune de celles-ci. Et il faut penser que cela signifie qu'il y a de tout en tout – les différents types d'éléments et de contraires devant tous se ranger dans cette échelle des grandeurs et des petites. Si toute semence a en elle autant de petitesse que de grandeur, elle a aussi une part de tous les autres contraires en elle – peut-être des parts plus grandes de telle qualité et des parts plus petites de telle autre.

Cette grande répartition, comme celle de Parménide, ne rend pas compte des proportions, qui font que tel corps aura une puissance plus lumineuse et tel autre une puissance plus sombre. En un sens, elle passe outre même cette idée : même dans la chose la plus lumineuse, il y a une minorité sombre, dont on peut tirer un infini de choses obscures, en divisant ce qu'il y a en elle d'obscur. Cela signifie qu'on ne peut pas séparer les éléments que la rotation sépare pourtant, conformément au fr. 8.

Οὐδὲ διακρίνεται οὐδὲ ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου... Οὐ κεχώριται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.⁴⁸²

Rien n'est séparé de rien ni extrait de rien... Les choses n'ont pas été isolées les unes des autres dans le monde un, ni coupées à la hache, ni le chaud du froid ni le froid du chaud.

Les premiers mots de ce fragment contredisent explicitement les termes du fragment 12 qui décrit bien comment de nombreuses choses sont dissociées et détachées, en particulier les contraires. Or il s'agit bien ici aussi des contraires. La logique de la distribution semble contredire celle du rangement. Il faut, avec Anaxagore, bien distinguer les deux plans où jouent les deux schèmes : celui de la séparation et du grand ordonnancement, du processus cosmogonique qui est censé réaliser quant à lui l'établissement des proportions et des prédominances, en amenant à la périphérie les choses les plus légères/lumineuses et au centre les plus lourdes/obscur ; celui de la distribution qui permet d'assurer que rien n'a changé : tout a une part de tout – chaque composé a une part de tout, parce que les semences ont une part de toutes les qualités. Mais en réalité, la structure de la distribution accomplie doit trouver son explication dans le premier processus. La rotation, nous l'avons vu, ne fait pas que séparer les contraires, elle favorise de nouvelles

⁴⁸²Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 175, XX.

compositions. Nous savons que ces compositions doivent respecter le regroupement par contraires, dont nous pouvons rappeler les deux colonnes :

A. Vers le centre (là où est la terre)	B. Vers la périphérie (éther)
τὸ πυκνὸν	τὸ ἀραιὸν
τὸ ψυχρὸν	τὸ θερμὸν
τὸ διερὸν	τὸ ξηρὸν
τὸ ζοφερὸν	τὸ λαμπρὸν

Nous apprenons néanmoins que les contraires de la colonne A, s'ils doivent converger vers le centre, ne sont jamais séparés de leurs contraires respectifs. Comme le dit le fragment 5, les choses présentent une face manifeste correspondant à ce dont elles ont *le plus* en elles, même si toutes les choses continuent à recevoir une part de chaque contraire. Cela signifie que les corps qui se forment au centre du vortex sont seulement majoritairement composés de contraires de la colonne A. Inversement, les corps qui se forment à la périphérie sont majoritairement composés de contraires de la colonne B. L'effet de la rotation est de répartir les particules disséminées dans le mélange initial de telle sorte qu'elles se polarisent, ce qui amène des corps composés à prendre corps grâce à la constitution de majorités – majorités froides, humides et sombres au centre ; chaudes, sèches et lumineuses à la périphérie. Décrivons par hypothèse simplifiée la structure des corps que l'on verra se former à chaque extrémité⁴⁸³.

Exemple de corps formé au centre :

<p> πυ1 πυ2 πυ3 πυ4 πυ5 πυ6 πυ7 πυ 8 πυ9 πυ10 πυ11 ψυ1 ψυ2 ψυ3 ψυ4 ψυ 5ψυ 6 ψυ7 ψυ8 ψυ9 ψυ10 δι1 δι2 δι3 δι4 δι5 δι6 δι7 δι8 δι9 ζο1 ζο2 ζο3 ζο4 ζο5 ζο6 ζο7 ζο8 ἀρ1 θε1 θε2 </p>
--

⁴⁸³ Légende. Nous décrivons seulement une petite partie du spectre matériel de la chose, dont l'infinité interne ne peut être décrite. Nous retenons par hypothèse trois couples de contraires (nous avons fait l'hypothèse que le dense et le rare supposaient déjà une certaine composition). Par commodité nous appelons par exemple « ψυ1 » une particule ou un petit ensemble de matière froide. En termes de composition nous avons supposé qu'il y a 12 particules de chaque couple dans chaque chose : s'il y a 10 particules froides, il n'y a la place que pour deux particules chaudes.

<p>ξη1 ξη2 ξη3 λα1 λα2 λα3 λα4</p>
--

Exemple de corps formé à la périphérie :

<p>άρ1 άρ2 άρ3 άρ4 άρ5 άρ6 άρ7 άρ8 άρ9 άρ10 άρ11 θε1 θε2 θε3 θε4 θε5 θε6 θε7 θε8 θε9 θε10 ξη1 ξη2 ξη3 ξη4 ξη5 ξη6 ξη7 ξη8 ξη9 λα1 λα2 λα3 λα4 λα5 λα6 λα7 λα8</p>

<p>πυ1 ψυ1 ψυ2 δι1 δι2 δι3 ζο1 ζο2 ζο3 ζο4</p>
--

Le Noûs d'Anaxagore a donc dissocié des éléments mélangés dans le tumulte initial pour les amener à former des groupes où il y a des parts de chaque type de chose en chaque chose (dans notre schéma simplifié, on suppose un mélange initial formé de seulement huit types de particules). Cela permet à Anaxagore de continuer à s'exprimer de la même manière que Parménide, en affirmant que tout a une part de tout ce qu'il y avait à distribuer. La présence de tous les contraires auprès de leur contraire respectif assure la continuité de l'univers, où rien n'est coupé de rien et où tout peut toujours être divisé encore. Il y a aussi de l'obscurité dans le Ciel – ainsi pour la Lune, qui reçoit d'ailleurs sa luminosité. Et il y a aussi de la légèreté et du sec sur terre. Cela signifie néanmoins que cette égale distribution n'est que la résultante d'un processus fondamental par lequel les éléments d'un mélange initial sont regroupés en de nouveaux sous-groupes. Chaque composition nouvelle issue de la rotation est comme un bataillon où l'on aurait proposé une organisation nouvelle. Il suffit de remplacer le dense et le rare, l'humide et le sec ou l'obscur et le clair par l'opposition entre cavalerie et infanterie, entre courageux et lâches, entre jeunes et vieux, pour retrouver le type de recompositions proposées par Nestor. On comprend pourquoi le principe causal d'Anaxagore est un Noûς. Il a besoin de cette faculté qu'ont les chefs homériques de diviser un tout mélangé afin de proposer des recompositions en sous-groupes où peut être répartie toute la diversité des caractères présents dans le mélange initial. Il en a plus besoin encore, car, à la différence de Nestor, il sépare en même temps une infinité de qualités présentes dans le mélange. Comme si

Nestor avait les moyens de séparer selon les phratries, selon l'âge, selon l'arme, selon le degré de courage, selon tous les autres critères possibles, et cela tout à la fois. Le seul endroit où l'on pourrait considérer qu'un choix a été fait, c'est sur la modalité de la rotation, car celle-ci crée des affinités spécifiques : l'obscur, le dense, l'humide et le froid se rassemblent, par exemple. Un autre processus physique aurait-il pu créer un monde où l'obscur s'aligne avec le sec ou le chaud ? C'est dans le choix pratique le plus concret que se fait peut-être l'ouverture des possibles, et aussi ce qui en borne la combinatoire. Si l'on s'en tient à l'idée qu'une seule forme de rotation est envisageable et qu'elle polarise de toutes façons les qualités de cette manière, le Nous d'Anaxagore est un général qui crée tous les regroupements possibles en divisant la multiplicité qu'il lui revient de traiter selon tous les critères disponibles, la combinaison de ceux-ci étant bornée par les modalités déterminées de la polarisation. Le schème du tri devient le mode d'explication le plus puissant pour décrire l'ensemble du processus cosmogonique. Nous comprenons pourquoi les Anciens en sont venus à l'idée d'appeler le tout un « kosmos », un arrangement, à savoir le type de chose qui est précisément le résultat d'une opération de tri et de mise en ordre.

Chapitre deuxième : φύω, l'éclosion du monde

Le sens des mots doit être établi à partir de l'empreinte qu'ils laissent sur les choses, c'est-à-dire à partir de l'ensemble de leurs distributions auprès de tout ce qu'ils servent à nommer. Dans le cas d'un verbe, l'ensemble des sujets qui sont susceptibles de s'en approprier l'acte et l'ensemble des objets sur lesquels cette activité s'exerce, dessinent les contours de l'expérience qu'il circonscrit parmi les choses. L'ensemble des annexes 1a, 1b, 1c, 1d (voir en fin de volume) permettent de considérer l'ensemble des sujets et des objets de la forme transitive, factitive de φύω, principalement porté par les formes actives et l'aoriste sigmatique, ainsi que l'ensemble des sujets de l'usage intransitif du même verbe, qui est principalement le fait des formes moyennes et de l'aoriste radical⁴⁸⁴, dans les poèmes homériques, dans Hésiode et dans les Hymnes : cet examen, dont nous tirons les résultats dans les pages qui viennent, permet de circonscrire un ensemble primitif de spécialisation de ces verbes, que nous décrirons en plusieurs temps⁴⁸⁵.

§ 1. L'éclosion végétale dans les poèmes homériques et les Hymnes

a) Le spectre primitif de φύω et φύεσθαι : un mode de production

Parmi les sujets des emplois intransitifs de φύω (Annexe 1c) paraissent l'arbre (τό δένδρον), la branche ou le rameau (ὁ ὄζος), ou encore le rejet (ὁ θάμνος) que l'on trouve souvent à proximité des arbres adultes. Si l'on prend les emplois transitifs, factitifs (Annexe 1d), on s'aperçoit que l'arbre peut être le sujet dont plusieurs éléments sont l'objet : la feuille, le rameau, le rejet. Il semble qu'il s'agisse dans ces diverses occurrences d'une causalité, attribuée au sujet du verbe, sur l'apparition

⁴⁸⁴ Sur le fait que le partage des sens selon les temps n'est pas parfaitement respecté, voyez A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, op. cit., p. 8. Burger place au nombre de ces « bizarreries » le subjonctif qui désigne le fait qu'une chose se mette à pousser (et non qu'elle fasse pousser) et le parfait, qui ne connaît que les formes actives et le sens intransitif, alors qu'en règle générale à une forme intransitive donnée correspond toujours une forme factitive.

⁴⁸⁵ L'idée que les deux formes verbales active et médio-passive liées à la racine *φν-, φύειν et φύεσθαι, délimitent originellement un domaine spécifique, dont l'étude des occurrences permet de circonscrire les contours, a été défendue par H. Patzer, *Physis*, op. cit., voir p. 222 pour la présentation du « Urbereich ».

même de l'objet : ainsi en *Il.* I 234 parle-t-on de ce morceau d'arbre détaché de l'arbre, le bâton qui tourne pour signifier les tours de parole à l'assemblée, qui, du fait de son arrachement à sa forêt originelle, ne sera plus le sujet d'une action dont les feuilles et les rameaux seraient l'objet, φύλλα και ὄζους φύσει, ou encore parle-t-on des feuilles (φύλλα) qui sont l'objet d'une action dont le sujet est la forêt lorsqu'elle est en plein épanouissement, une pleine floraison (ὄλη...τηλεθόωσα φύει *Il.* VI 147-8). À ce point nous pouvons commencer à proposer une première abstraction du sens à partir de ce premier lot d'occurrences. Se dégage globalement l'idée que l'on décrit un mode d'apparition qui a plusieurs caractéristiques. D'une part quelque chose apparaît sur quelque chose qui existe déjà : l'usage intransitif permet d'isoler ce qui est venu à l'existence, la feuille, le rameau ; l'usage factitif permet de désigner la chose sur laquelle cela advient – l'arbre sur laquelle pousse la branche, la terre sur laquelle pousse la plante – et signale la causalité de celle-ci sur ce processus d'apparition. La conjonction de ces deux particularités – « l'advenir sur » et la causalité de ce sur quoi cela advient – a pour effet d'établir la continuité de ce mode de développement : la feuille vient au rameau comme le rameau est venu à la branche, qui est venue à l'arbre, qui est venu de la terre ; inversement, l'arbre se prolonge dans la branche, etc. On a souligné la grande continuité de ce mode d'apparition, cerné par leurs deux formes verbales, intransitives et transitives, où la cause se prolonge dans l'effet et où l'effet se fait le prolongement d'une existence antérieure⁴⁸⁶. La fluidité avec laquelle φύω permet de dire à la fois l'acte d'une affirmation individuelle dans l'existence – au moyen – et le fait que cette affirmation est compatible avec la reprise de cette même affirmation dans un processus où cette individualité se prolonge (l'arbre, sujet du sens factitif, se prolonge dans le rameau) dans d'autres individualités qui s'affirment elles aussi (le rameau à son tour s'affirme comme sujet de la forme intransitive), ouvre une dimension que l'on a pu appeler « pré-individuelle »⁴⁸⁷, c'est-à-dire une dimension où l'affirmation singulière d'existence ne rompt pas un processus plus profond de déploiement, le prolonge et s'y résorbe. Nous parlerons quant à nous d'un « schème » pour désigner l'ensemble de ce continuum, qui semble en effet convenir tout particulièrement à la description du mode de production et d'affirmation dans l'existence des êtres végétaux. Mais nous attendons de nous en assurer pour nommer ce schème.

Il existe en français un verbe capable de dire, dans le cas des végétaux dont il semble être question dans nos occurrences, les deux aspects de ce continuum, l'acte d'affirmation individuelle dans l'existence et la production par laquelle une telle chose advient comme le prolongement d'autre

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 224-225. Voir l'analyse phénoménologique par laquelle Patzer fait précéder son passage en revue des occurrences. Pour l'affirmation de l'unité du processus, voir p. 235.

⁴⁸⁷ Gilbert Simondon décrit ainsi le concept de nature que lui inspire la lecture des penseurs présocratiques, comme une phase qui précède la séparation de l'individu et du milieu, voir G. Simondon, *L'individuation, op. cit.*, p. 305.

chose ou se prolonge elle-même dans une autre. Il s'agit du verbe « pousser », dont l'usage intransitif est courant (l'arbre, le rameau, la fleur poussent), mais dont l'usage factitif est un peu désuet : le bâton ne poussera plus ni feuille ni rameau, la forêt au printemps pousse ses feuilles⁴⁸⁸. On devra sans doute se contenter de « faire pousser » pour rendre le sens factitif de φύω en français contemporain.

Notons une autre propriété du schème qui nous intéresse : l'usage factitif du verbe permet de régresser vers des sujets plus fondamentaux, puisque l'on peut en venir à chercher, sous l'arbre qui pousse les branches et les feuilles, le sol qui le fait pousser lui-même. C'est ainsi que l'on peut annoncer à une île qu'elle ne fera pas pousser des milliers de plantes (« οὔτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις », *Aphr.* 55). C'est la terre elle-même qui permet de descendre au niveau des petites herbes (ἡ ποίη) et du Narcisse qu'elle fait sortir (« τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ φύεν νεοθηλέα ποίην », *Il.* XIV 347 et « νάρκισσόν θ', ὃν φῦσε...Γαῖα », *Dém.* 8-9). La terre est par excellence le sujet de ce que le verbe factitif décrit : elle est « phusizoos »⁴⁸⁹. Une question importante est de savoir si elle en est le sujet ultime. Dans Homère et dans les *Hymnes homériques*, elle n'apparaît que du côté de l'agent. Elle est ce qui fait pousser, du dessous – ce dont on s'aperçoit toujours *du dessus* (on se rappellera cette idée, importante pour lire un fragment de Xénophane⁴⁹⁰). Nous verrons sur ce point une évolution importante chez Hésiode, qui confirmera l'idée que la recherche des agents du sens factitif du verbe ouvre une démarche régressive qui permet la formulation primitive d'une quête de fondement. L'occurrence où la terre fait pousser le Narcisse qui séduit Perséphone permet d'ajouter quelques éléments au schème général : les racines sont ce à partir de quoi se fait la pousse de la plante (une idée que l'on retrouvera dans le traité de botanique inclus dans le traité hippocratique *De la Nature de l'enfant*), et qui culmine, dans le cas de la fleur, dans ses têtes, qui peuvent être fort nombreuses, puisque cent têtes ont poussé de sa racine⁴⁹¹.

Nous parlons de la croissance végétale, mais il convient de remarquer que l'ensemble des occurrences primitives inclut aussi des éléments qui ne relèvent pas du règne végétal : le cheveu, le poil, les cornes. De la même manière, on peut distinguer un usage factitif où l'on désigne ce qui fait pousser, ainsi la drogue de Circé fait pousser des soies sur les compagnons d'Ulysse – on note qu'un autre verbe se réfère à la sortie des soies des membres, qui littéralement s'en écoulent (ῥέω) et que

⁴⁸⁸ Le français, admet l'usage transitif de « pousser » : Le petit Robert, tout en précisant que cet usage, attesté au XVI^e, est rare, cite Duhamel : « Les platanes de la Halle aux vins poussaient leur jeune feuillage ».

⁴⁸⁹ Voir le relevé, la traduction et le commentaire de ces occurrences par N. Le Meur, *La Terre divine dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Thèse de doctorat, [S.l.], [s.n.], 2000 p. 78, note 1 pour le relevé : *Il.* III 243 et XXI 63 ; *Od.* XI, 301 ; *Aphr.* 125. Pour les hymnes, sauf mention contraire, nous citons l'édition Oxford, T. W. Allen, W. R. Halliday, et E. E. Sikes, (éds.), *The Homeric hymns*, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1936.

⁴⁹⁰ Voir II § 3 b.

⁴⁹¹ *Dém.* 12 τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρᾳ ἐξεπεφύκει.

c'est la drogue qui est sujet de φύω, comme si elle nourrissait l'écoulement (τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον, ἃς πρὶν ἔφυσε φάρμακον οὐλόμενον *Od.* X 393). La corne (τό κέρας) peut aussi être sujet du sens intransitif (*Il.* IV 109). S'agit-il d'une métaphore ? Rien ne nous permet de l'affirmer. Du reste, le schème de croissance que nous avons déployé à partir de la plante s'applique parfaitement à ces nouveaux objets. Les poils et les cornes ne modifient pas l'idée d'une pousse, d'une pousse sur quelque chose et par laquelle ce quelque chose se prolonge, comme la feuille pousse sur le rameau, le rameau sur la branche, la branche sur l'arbre et l'arbre dans la terre. Le poil⁴⁹² et la corne⁴⁹³ ressemblent du reste à la feuille, qui poussent, tombent, repoussent, comme le font aussi les dents et les plumes⁴⁹⁴. Il y a là en effet autant de choses que l'on peut concevoir comme des éléments que l'animal fait pousser comme des prolongements de lui-même, susceptibles de tomber et de repousser de manière saisonnière, à la différence de ce qu'il engendre comme un autre lui-même. La véritable frontière, à partir de laquelle on entre véritablement dans la métaphore, est celle de la génération des animaux. Diogène d'Apollonie la signale en exprimant l'idée que si les choses n'étaient pas au fond une et même chose, alors il ne serait pas possible « à une plante de croître à partir de la terre ni à un animal ou quoi que ce soit d'autre d'être engendré (οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φύναι οὔτε ζῶιον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν) »⁴⁹⁵. Or n'est-ce pas de cette frontière que l'on s'approche dangereusement, lorsque l'on en vient à dire avec ce même verbe la génération des hommes ?

> οἴη περ φύλλων γενεῆ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη
 τηλεθώσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὄρη·

⁴⁹² Citons un exemple plus tardif, évoqué par H. Patzer, *Physis, op. cit.*, p. 19 : lorsque quelque chose de mauvais est sur le point d'arriver aux habitants des environs, la prêtresse d'Athéna à Pedasa, a, selon Hérodote, une grande barbe qui pousse – ce que le grec dit de manière active : « alors la prêtresse locale d'Athéna se voit pousser une grande barbe (τότε ἡ ἱρηὶή αὐτόθι τῆς Ἀθηναίης φύει πώγωνα μέγαν) », Hérodote, VIII, 104, 7 – 105, 1.

⁴⁹³ Autre exemple ultérieur : Hérodote émet une hypothèse sur la raison pour laquelle certains bœufs de Scythie « ne développent pas de cornes (οὐ φύειν κέρα IV 29, 2) » – voir toute la suite du paragraphe où Hérodote discute de l'influence respective du chaud et du froid sur la pousse des cornes. On retrouvera le rôle de ces éléments dans la pousse des plantes telle qu'elle est décrite dans le traité *De la Nature de l'enfant* (III § 1 c).

⁴⁹⁴ Solon (Fr. 27, 1-2 West) mentionne le fait que l'enfant, encore nourrisson, « fait pousser l'enclos des dents (ἔρκος ὀδόντων φύσας) ». Patzer (p. 229) compare cette occurrence à celle d'un néologisme du V^e siècle, utilisé par Platon pour comparer la pousse des plumes à la pousse des dents : « de même que l'affection de ceux qui sont en train de faire leurs dents advient autour des dents lorsqu'ils les font (καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδοντοφυούντων πάθος περὶ τοῦς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι φύωσιν, *Phd.* 251C1-3) »... il se produit le même type de chose pour « l'âme de celui qui commence à faire ses plumes » ou à « s'emplumer », « ἢ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχῆ » (c4). Voir aussi Aristophane, *Oiseaux*, 785 : rien n'est meilleur ni plus agréable que de « s'être s'emplumé (φῦσαι πτερά) », littéralement avoir fait poussé ses ailes.

⁴⁹⁵ Diogène d'Apollonie, fr. 2, l. 9-11, texte de Diels. Il s'agit, selon Patzer, de l'expression la plus nette de la distinction des « domaines originels de signification » des deux racines verbales, voir H. Patzer, *Physis, op. cit.*, p. 222.

ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.⁴⁹⁶

Telle est la génération des feuilles, telle aussi celle des hommes, les feuilles, le vent les jette à terre, mais la forêt bourgeonnante les fait pousser, quand vient l'heure du printemps : de même les générations d'hommes naissent et disparaissent.

On notera que le verbe φύω n'est ici employé pour dire la « pousse » des générations d'hommes qu'au terme du déploiement d'une analogie entre l'apparition et la disparition des feuilles, et celle des hommes. Et nous verrons que c'est seulement un tel travail d'analogie qui ouvrira la voie à l'usage métaphorique de φύω pour dire la naissance des hommes dans la Tragédie attique (voir ch. 2, § 4). Les ressources analogiques et métaphoriques elles-mêmes ne se déploient qu'à partir d'une compréhension première, qui s'enracine dans la perception de la croissance végétale et de la pousse des appendices qui, sur les animaux, se déploient de la même manière – poils, cheveux, dents, cornes, etc. On nommera donc un « schème de la croissance végétale », ou, mieux encore, un « schème de la pousse », pour nommer tout ce qui se développe sur le modèle pré-individuel de la pousse, de la plante jusqu'au cheveu.

b) Botanique homérique : la pousse privilégie les espèces de belle taille et les confins sauvages

L'ensemble des sujets du verbe employé de manière intransitive (voir l'annexe 1c) permet de parcourir une partie du spectre des espèces recensées dans la botanique homérique⁴⁹⁷. Si l'on compare les deux listes, on s'aperçoit que de manière générale, les acotylédones⁴⁹⁸ et les monocotylédones⁴⁹⁹, souvent des plantes de taille modeste, apparaissent peu dans le tableau des

⁴⁹⁶ *Il.* VI 146-149.

⁴⁹⁷ On peut se référer au catalogue de botanique homérique dressé par Buchholz, E. Buchholz, *Die Homerischen Realien*, Leipzig, Allemagne, Engelmann, 1871, vol. I, Welt und Natur Kosmographie. 2, Die Drei Naturreiche, voir la deuxième partie de ce deuxième volume (p. 210-285) « Das Pflanzenreich (Homerische Botanik) ».

⁴⁹⁸ Chez Homère, on trouve, pour cette classe, qui comprend les champignons, les mousses, les fougères, l'algue (τό φῦκος), voyez Buchholz, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁹⁹ Dans la classe des monocotylédones (nous nous référons à Buchholz, *op. cit.*, p. 213-231), manquent au tableau la famille des palmacées (représentées chez Homère par le datier (ἡ φοῖνιξ), voir Buchholz 213-214) ; celle des liliacées (l'asphodèle (ὁ ἀσφόδελος), l'oignon (τό κρίμμυον), le poireau (τό πράσον), la jacinthe (ὑάκινθος, ὁ), et le fameux *molu*, que Buchholz (p. 218) identifie, à la suite de Euchholz, Euchholz, *Floram Homerica*, Culm, 1848, Allemagne, 1848), à l'ail serpent (Allium Victorialis), mais dans lequel il semble que l'on puisse plus certainement reconnaître aujourd'hui la nivéole d'été, comme l'a démontré Suzanne Amigues, S. Amigues, « Des plantes nommées moly », *op. cit.*, dans les deux cas des liliacées néanmoins). Il manque encore les iridées (le safran, ὁ κρίκος). Dans les graminées, notre liste laisse de côté le roseau, (ὁ δόναξ / ὁ ὄροφος), le chiendent pied de poule (ἡ ἄγρωστις), l'engrain (ou petite épeautre) (ἡ ζειά ou ὄλωρα). Dans les cypéracées, nous laissons de côté la citronnelle (ὁ σχοῖνος), le papyrus (τό βύβλος).

sujets de φύομαι, sauf les graminées cultivées, le blé (ὁ πυρός), l'orge (ἡ κριθή/τό κριθῆ), une cypéracée, le souchet (τό κύπειρον) et l'unique joncée présente chez Homère, le jonc (τό θύρον). En revanche, les dicotylédones⁵⁰⁰ sont très présentes, et, parmi elles, ce sont de nouveau les plus petites plantes qui sont oubliées de notre tableau⁵⁰¹, au profit des arbres à la belle stature : les conifères, avec le cyprès (ἡ κυπάρισσος) et le sapin (ἡ ἐλάτη)⁵⁰², les rutacées avec le figuier (ἡ συκέα) et l'orme (ἡ πελένη)⁵⁰³, les salicinées avec le saule (ἡ ἰτείνη) et le peuplier (ἡ αἰγειρος)⁵⁰⁴, les bétulacées avec l'aulne (ἡ κλήθρη)⁵⁰⁵, les cupulifères avec le chêne (ἡ δρυς)⁵⁰⁶, les tamaricinées avec le tamaris (ἡ μυρική)⁵⁰⁷, toutes les oléacées évoquées par Homère avec l'olivier domestique (ἡ ἐλαία) et sauvage (ἡ φυλία), les ampélicées avec la vigne (ἡ ἄμπελος), les fabacées avec le lotus grec (λωτός, ὁ)⁵⁰⁸, les pomacées avec le pommier (ἡ μηλέα), le poirier (ἡ ὄγκη), les granatées avec le grenadier (ἡ ροή). Comme on l'a noté par exemple à propos de l'orme, nous avons affaire ici au type d'arbres dont les épithètes soulignent la taille et la beauté : un orme, dont nous allons voir qu'il est mis en scène au cœur du combat terrible entre Achille et le Scamandre (voir sous paragraphe suivant), est ainsi décrit⁵⁰⁹. Les végétaux qui, parmi tous ceux qui sont connus et mentionnés par Homère, sont placés en position de sujet du verbe φύω au moyen, signalant ainsi l'acte par lequel ils se sont installés dans l'existence, sont ceux qui en manifestent le résultat avec le plus d'éclat, en φύῃ présentant la plus belle taille, la forme la plus majestueuse – la φύῃ la plus réussie, pourrait-on dire. Nous retrouvons ici le lien entre φύῃ et φύω, au profit des deux termes – on magnifie la φύῃ en rappelant qu'elle est le résultat d'une croissance⁵¹⁰ et on souligne la puissance de la croissance par son résultat majestueux. Encore faut-il ne pas exagérer la force de cette circulation : comme nous

⁵⁰⁰ Nous suivons le tableau que Buchholz leur consacre, p. 231-285.

⁵⁰¹ Notre tableau laisse en effet de côté dans cette classe les familles des lauracées, des papavéracées (dont Homère nomme le coquelicot, ἡ μήκων), les violacées (dont Homère nomme la violette, τό ἴον), les jasminées (dont Homère nomme le frêne, ἡ μελίη), les rosacées (Homère nomme la rose, τό ῥόδον, la mûre, ἡ βάτος), les linées (Homère nomme le lin, τό λίνον), les verbénacées (le gattilier, ὁ ἄγνος ou ὁ λόγος, ἡ, qui apparaît en revanche dans les *Hymnes*), les amygdalées (avec la poire sauvage ἡ ἄχερδος/αίμασιά), les cornacées avec le cornouiller (ἡ κρίνεα), les « composites » avec la ronce, ἡ ἄκανθα, les apiacées (avec le céleri), les rhamnacées si l'on y place le λωτός, les euphorbiacées avec le buis (πύξος, ἡ).

⁵⁰² Les autres conifères évoqués par Homère sont le cèdre (ἡ κέδρος), le pin (ἡ πεύκη, ἡ πίτυς) et le cyprès de l'Atlas (τό θύρον), voir Buchholz p. 231-236.

⁵⁰³ Homère évoque aussi, dans cette famille, le platane (ἡ πλατάνιστος) et le figuier sauvage (ὁ ἐρινεός), voir Buchholz p. 236-238.

⁵⁰⁴ Homère évoque aussi, dans cette famille, le peuplier blanc, ἡ ἄχερωῖς, voir Buchholz, p. 240.

⁵⁰⁵ Homère n'en évoque pas d'autre, *id.* p. 242.

⁵⁰⁶ Homère évoque aussi dans cette famille le chêne à gland doux commun (ἡ φηγός) et le bouleau (ἡ ὄξυς), cf. Buchholz p. 246-249.

⁵⁰⁷ Homère n'en évoque pas d'autres, voir p. 252-253.

⁵⁰⁸ Homère évoque aussi le pois chiche, ὁ ἐρέβινθος, le haricot ὁ κύαμος, voir Buchholz p. 269-270.

⁵⁰⁹ *Il.* XXI 242-2433 ὁ δὲ πελένην...εὐφύεα μέγαλην.

⁵¹⁰ Nous avons évoqué la façon dont la φύῃ de Nausicaa est mise en valeur par comparaison avec une jeune pousse de datier en pleine croissance, *Od.* VI 157 et 163, ch. I, § 1b.

l'avons vu, le terme φυή n'est appliqué qu'à des humains ou des animaux, dans les poèmes homériques, et ce n'est que par une analogie avec un datier que l'on fait entendre le phénomène de la pousse derrière ce terme. La φυή appartient au domaine de la description des individus humains ; φύω à l'évocation d'une façon de venir à l'existence et de s'y déployer qui circonscrit le monde végétal et les appendices des animaux qui l'imitent. La rencontre des deux registres n'est pas un phénomène significatif dans la vision du monde qui se déploie dans les poèmes homériques.

La typologie des espaces où se concentre la pousse dans les poèmes homériques concourt elle aussi à magnifier le pouvoir de la croissance végétale. Il s'agit soit de confins inhabités, sommets ou lieux proches de l'eau (bord de fleuve ou de marécage, ou bord de mer, criques, calanques), soit au contraire, mais moins fréquemment, d'espaces cultivés, de vergers ou de champs remarquables, dont on verra que le caractère exceptionnel et extraordinaire confirme encore le primat des confins dans la représentation de la spontanéité végétale, un primat qui s'explique aisément d'un point de vue narratif, tout particulièrement pour l'*Odyssée* qui met en scène un voyage aux limites du monde, et même au-delà de ces limites⁵¹¹, mais qui n'en acquiert pas moins une signification plus générale, comme le montre la revue des passages concernés : la croissance végétale est manifestation d'un pouvoir divin.

Les sommets sont très présents, ce sont des lieux où l'on croise des dieux. Dans l'*Illiade*, il y a le sommet de l'Ida, où Sommeil monte sur le plus haut pin, celui qui atteint l'éther (*Il.* XIV 288), le sommet sur lequel Terre fait soudain pousser un luxuriant tapis odorant et doux pour rendre l'étreinte de Zeus et Héra confortable (*Il.* XIV 347) – dans une manifestation de son pouvoir de faire croître dont on retrouvera un exemple avec le Narcisse de l'*Hymne à Demeter*. On retrouve des sommets dans l'*Odyssée*, d'abord ceux de l'île de Calypso – on notera que c'est la déesse qui indique ce lieu à Ulysse – où ont poussé les grands arbres qu'utilise ce dernier pour construire son radeau (*Od.* V 237-240 : là aussi il y a des pins qui touchent le ciel), le sommet de la crête où Ulysse trouve ces deux étranges oliviers, l'un sauvage et l'autre greffé, qui ont poussé du même tronc, enchevêtrés (*Od.* V 476-481). Il y a enfin le sommet où se trouve la caverne des cyclopes, autour de laquelle un bois luxuriant a poussé, cyclopes dont on dira qu'ils se contentent de profiter de tout ce qui pousse plutôt que de faire des cultures (*Od.* IX 104-111.), grâce là encore, à la confiance qu'ils ont dans le

⁵¹¹ Les confins se caractérisent dans l'*Odyssée* par le fait que l'on se rapproche de l'endroit où le jour et la nuit se lèvent ou se couchent. Comme le rappelle E. A. Havelock, afin d'établir la comparaison sur ce point avec le poème de Parménide (nous revenons sur ce point un peu plus loin), les voyages homériques mènent à un endroit où « les chemins de la nuit et du jour sont en effet proches (ἐγγυς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι *Od.* X 86 Allen), ainsi que dans l'île d'Aiaïé, ces « bords où, sortant de son berceau de brume, l'Aurore a sa maison avec ses chœurs et le Soleil a son lever » (*Od.* XII 2-4 Allen traduction Bérard). Entre ces deux destinations, le pays des Lestrygons et l'île d'Aiaïé, Ulysse navigue sur le fleuve Océan, qui suit bien les confins, et il parle avec ceux qui sont dans l'Erèbe, voir E. A. Havelock, « Parmenides and Odysseus », *op. cit.*, p. 139.

pouvoir des dieux.

Descendons sur les rivages. Les sujets de φύομαι privilégient l'eau douce dans l'*Illiade* et l'eau salée dans l'*Odyssée*. Ainsi, sur le champ de bataille, près du camp des Achéens, la végétation est décrite à l'occasion de l'incendie déclenché par Hép̄haïstos – on décrit alors toutes les essences qui ont poussé là en abondance et qui brûlent (*Il.* XXI, 352). Il y a, à la faveur d'une analogie pour décrire la chute d'un guerrier, l'image de la chute du grand peuplier qui a poussé dans une prairie marécageuse (*Il.* IV 484). Dans l'*Odyssée*, il y a le port où aborde le bateau d'Ulysse au pays des Cyclopes, dans lequel ont poussé en cercle des peupliers (*Od.* IX 140-141). La forêt, étonnamment, n'apparaît dans la proximité de notre verbe qu'à la faveur d'une analogie en *Il.* VI 148. Le phénomène de la pousse privilégie les confins, sous la forme des sommets et des rivages.

Il y a enfin, certes, des espaces cultivés. On reconnaît néanmoins qu'ils ne sont que des exceptions qui confirment le primat des espaces lointains et sauvages – où l'on ne trouve même plus les cultures, signes de civilisation, que l'on espérait trouver, ainsi au pays des Lestrygons⁵¹². Il y a d'abord le verger exceptionnel du jardin royal en Phéacie dont la longue description manifeste la luxuriance et la beauté (*Od.* VII 114-128). On ajoutera un autre espace cultivé mais qui paradoxalement n'en est pas un : les cyclopes peuvent s'appuyer sur la confiance qu'ils ont dans les dieux, leurs pères, tant et si bien que chez eux

ἀλλὰ τά γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἶ τε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει⁵¹³

Toutes choses poussent sans être semées et sans labour, le blé, l'orge et les vignes qui portent le vin issu des fines grappes, et les ondées de Zeus les font croître pour eux.

Il est frappant que les cultures familières, celles que les hommes mettent tant de soin à faire pousser dans leurs champs cultivés, s'épanouissent ici sans travail sur des sommets sans culture, où Zeus fait pousser ce qui, ailleurs, demande tant d'effort aux hommes. On a pu comparer cette situation exceptionnelle, d'une terre qui offre ses fruits sans labeur, à l'âge d'or hésiodique, où la terre porte « toute seule (αὐτομάτη) » ses fruits abondants⁵¹⁴. On retrouvera l'importance de cette

⁵¹² *Od.* X 98, voir N. Le Meur, *La Terre divine dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, op. cit., p. 6-7.

⁵¹³ *Od.* IX 109-111 Allen.

⁵¹⁴ Nous empruntons le rapprochement à Nadine Le Meur, N. Le Meur, *La Terre divine dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, op. cit., p. 82, qui souligne la « générosité spontanée et miraculeuse de la Terre », illustrée au vers 117-118 du poème *Les Travaux et les Jours* : καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον (éd. F. Solmsen). Elle traduit ainsi ces vers : « la glèbe féconde portait, d'elle-même, une récolte abondante et généreuse ».

idée dans les premières apparitions de la « Nature » dans toute son altérité (voir ch. III, § 3a, analyse du passage du *Sophiste* de Platon).

D'une manière générale, cette prépondérance des espaces sauvages, sommets et bords d'eau, dans la mise en scène de la poussée naturelle, est remarquable. Ces espaces sont des territoires divins, où les choses poussent d'une manière luxuriante. La croissance naturelle, là où elle ne tient qu'à la prodigalité divine, loin des charrues des hommes, resplendit plus encore dans ses espaces où ne se promènent que des enfants divins – tandis que les morceaux de végétation apprivoisés par les hommes paraissent arrachés, déplacés, isolés. Le sceptre brandi dans l'assemblée des Achéens, au cœur du monde social des hommes, est précisément ce morceau de bois arraché à sa forêt natale, qui jamais plus ne poussera ni feuilles ni rameaux (*Il.* I 235). Il y a pourtant ce vigoureux rejet d'olivier, splendidement isolé au sein de l'enceinte de la maison d'Ulysse, qui se prête aussi à la construction humaine, en devenant le lit d'Ulysse et Pénélope, *Od.* XXIII 190-191, après avoir été équarri jusqu'à la racine.

Les *Hymnes*, eux aussi, mettent en avant les mêmes espaces de luxuriance. Il y a la prairie sauvage où joue Perséphone et où la terre fait surgir un incroyable Narcisse (*Dém.* 1-11). On a là une insistance sur l'agent qui fait pousser (la terre). Une image frappante de la spontanéité naturelle apparaît dans la façon dont Hermès fait pousser en terre les branches de gattilier avec lesquelles Apollon voulait le maintenir (*Herm.* 408-414). La naissance d'Aphrodite s'accompagne d'une pousse enthousiaste : le bois sacré des immortels où l'on décrit les différentes essences qui ont poussé, signe encore de la luxuriance (*Aphr.* 264-268). En revanche, certaines divinités se voient privées de leur capacité à la luxuriance, mais il faut le noter comme quelque chose d'exceptionnel, ainsi pour cette île de Délos, à qui l'on dit qu'elle ne fera pas pousser de végétation luxuriante *Apol.* 55 οὐτ' ἄρ φυτόα μυσία φύσεις. On notera le retour du buisson d'olivier, dans la même expression que celle qui le voit paraître dans la cour de la maison d'Ulysse (*Dém.* 100 πεφύκει θάμνος ἐλαίης). Il semble être venu, là aussi au milieu des terres des hommes, donner de l'ombre à la déesse Déméter dans son exil, loin des dieux, parmi les hommes.

c) La force des racines et les racines sans fin

Les racines sont ce par quoi les arbres tiennent bon, et servent ainsi de comparant aux vaillants Lapithes qui ont pris place devant la porte du camp des Achéens. Trois vers, dont le dernier

va avoir une importance capitale dans l'extension du schème végétal à tout l'univers chez Hésiode, nous donnent à voir ces grands arbres majestueux :

ὡς ὄτε τε δρύες οὔρεσιν ὑψικάρηνοι,
αἶ τ' ἄνεμον μίμνουσι καὶ ὑετὸν ἥματα πάντα
ρίζησιν μεγάλησι διηνεκέεσσι' ἀραρυῖαι⁵¹⁵

Comme les chênes des montagnes à la tête haute, qui face au vent et à la pluie tiennent bon jour après jour, ajustés sur leurs grandes racines sans fin .

L'adjectif διηνεκής, fréquent dans les poèmes, signifie ce qui se continue sans interruption. Dans le même chant, c'est le tour du bouclier de Sarpédon qui est serti de clous d'or, sans interruption autour de la circonférence : χρυσεῖης ῥάβδοισι διηνεκέσιν περι κύκλον (297). L'image de racines ininterrompues, si profondes que l'on ne saurait en saisir l'interruption, a pour fonction d'illustrer, par l'hyperbole, la posture indéradicable des deux guerriers. Seuls des racines sans fin sont en effet une garantie à toute épreuve contre l'arrachage, dans un monde où l'on croise des êtres dotés de suffisamment de force pour la mesurer par la capacité à déraciner des arbres. Il y a ce sanglier sauvage déchaîné par Artémis contre les vignes d'Œnée : il fait tomber sur le sol de grands arbres avec leurs racines et leurs fruits mûrs, δένδρεα μακρὰ / > αὐτῆσιν ῥίζησι καὶ αὐτοῖς ἄνθεσι μῆλων (Il. IX 541-2).

Un autre arbre, grand et majestueux, que nous avons déjà évoqué – un orme qui a poussé au bord du Scamandre – est « mis à terre, déraciné (ἦ δ' ἐκ ριζῶν ἐριποῦσα) » par Achille qui en « arrache toute la berge (κρημνὸν ἅπαντα διῶσεν) » (Il. XXI 243). On notera cette insistance sur la difficulté à arracher les racines, qui peuvent, même pour une simple petite plante, ne céder facilement qu'à la force d'un dieu, ainsi celles du *moly*, dont Hermès apprend à Ulysse à reconnaître les caractéristiques. Or pour ce faire, pour lui montrer la « nature » de cette plante, il doit l'arracher de la terre (ἐκ γαίης ἐρύσας), car cette nature spécifique consiste non seulement dans la fleur qui est comme le lait (γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος), mais aussi, comme nous l'avons vu, dans la racine noire qu'elle possède (ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε). Or, ajoute Hermès, cette plante, que les dieux l'appellent μῶλυ, est « difficile à arracher pour les hommes mortels – mais les dieux peuvent tout, χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν / ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται »⁵¹⁶. Cette difficulté à l'arrachage a été retenue comme critère pour identifier la nivéole d'été sous les traits du μῶλυ⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Il. XII 134.

⁵¹⁶ Od. X 303-306.

⁵¹⁷ Suzanne Amigues précise en effet que la nivéole d'été est « fixée dans le sol détrempé par de nombreuses et fortes racines (fig. 5), ce qui la rend difficile à arracher sans l'aide d'un outil, sauf dans les mottes détachées de la rive, où le bulbe se trouve à nu (fig. 6) », S. Amigues, « Des plantes nommées moly », *op. cit.*, p. 21. On peut admirer une

§ 2. Hésiode. Extension des confins et du spectre de la croissance végétale

Hésiode repousse considérablement la limite des confins où va se loger le pouvoir divin que nous avons vu se manifester dans la pousse des végétaux, puisque c'est au fond du Tartare que nous allons voir paraître les racines qui, chez Homère, se contentaient de confins plus raisonnables, cimes de montagnes et îles lointaines. Cette extension correspond à une ambition nouvelle, qui amène à prolonger le schème de la pousse au-delà de la terre et des racines des végétaux jusqu'aux racines de la Terre elle-même et des autres réalités cosmiques : le motif poétique devient le vecteur d'une représentation cosmologique de grande ampleur. La description du Tartare des vers 720-819 a soulevé, au siècle dernier, de considérables débats sur son authenticité ; peu à peu néanmoins, ce passage, de corps étranger au sein du poème⁵¹⁸, semble avoir retrouvé une place plus confortable, au sein d'une compréhension plus approfondie de l'apport de ce passage à la signification de l'ensemble⁵¹⁹. Nous espérons apporter quelques arguments supplémentaires à cet effet, aussi bien sur le terrain de l'analyse interne de la *Théogonie*, que du témoignage tiré de la façon dont Parménide en fait usage (voir *infra* § 4 a).

Nous commencerons par noter la même solidarité que celle que nous avons remarquée dans les poèmes homériques entre confins et spontanéité de la pousse. Il n'y a que deux groupes de choses, qui, dans la *Théogonie*, sont sujets du verbe φύω, utilisé dans un sens intransitif : certains appendices des monstrueux Cent-Bras et les racines de la Terre et de la mer. Or les deux se trouvent reliés par la narration d'une manière subtile, mais néanmoins claire et répétée, par leur commune fréquentation de régions ô combien lointaines, à savoir le fond de l'enfer. Nous allons suivre la convergence de ces choses qui poussent en suivant les premiers, qui nous mèneront tout seuls aux

reproduction photographique du bulbe et des racines p. 23.

⁵¹⁸ Pour prendre trois éditions s'étalant pratiquement sur un siècle, Paul Mazon supprimait les vers 721, 723b, 731 puis 736-819 (Hésiode, *Théogonie*, éd. par P. Mazon, Paris, France, Les Belles Lettres, 1928, voir les explications p. 14-15 ; Martin L. West ne supprimait plus que 723b, 734-745, 768, 774 Hésiode, *Theogony*, *op. cit.*) ; G. Most ne supprime plus que 723b et rappelle simplement que West supprimait 734-745, sans placer lui-même le passage entre crochets, Hésiode, *Theogony*, *op. cit.*, p. 60-68.

⁵¹⁹ Parmi les nombreuses défenses de l'unité de la *Théogonie* et de l'authenticité de la *Tartari descriptio*, on peut citer tout particulièrement H. Schwabl, *Hesiods Theogonie: eine unitarische Analyse*, Graz, Wien, Köln, Autriche, Böhlau in Kommission, 1966, qui a notamment proposé de reconnaître dans cette séquence une structure annulaire unissant symétriquement 729-745 et 805-820, qui parcourent les mêmes éléments dans l'ordre inverse (729 // 820, 729-733 // 815-819, 734 // 805-814), et plus généralement argumenté en faveur de l'homogénéité stylistique de l'ensemble du poème (voir p. 97-106). Une présentation générale du problème se trouve chez Stokes (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies: I », *Phronesis*, vol. 7, n° 1, 1 janvier 1962, p. 1-37, p. 2-5) et chez Pellikaan-Engel (M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, *op. cit.*, p. 19-21).

secondes.

a) Monstrueuses pousses de têtes et de bras

Le premier groupe est constitué par Briarée, Cottos et Gyès. Ils font partie des enfants que Terre engendre en s'accouplant avec Ciel, après les Titans et les Cyclopes : trois fils pleins d'orgueil et que l'on « n'ose nommer ». Peut-être est-ce à cause de leur monstruosité, dite à l'aide de φύω :

τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀίσσοντο,
ἄπλαστοι, κεφαλαὶ δὲ ἐκάστῳ πενήκοντα
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.⁵²⁰

cent bras, terribles, s'élancaient de leurs épaules, et des têtes, il leur en avait poussé des épaules, cinquante chacun en sus de leurs membres puissants.

Les bras et les têtes peuvent sembler une extension excessive du schème de la pousse : il ne pousse pas d'ordinaire aux animaux des bras et des têtes comme il leur pousse des cheveux ou des poils, c'est-à-dire dans le prolongement d'un corps déjà constitué. Il pousse certes des têtes aux fleurs, il peut même leur en pousser une centaine, comme au Narcisse qui servit au rapt de Perséphone (ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρᾳ ἐξεπεφύκει *Dém.* 12). Le schème de la pousse suppose que ce qui apparaît prolonge quelque chose qui est déjà là, non pas comme les têtes des hommes avec lesquels, en général, ils naissent, au lieu qu'elle leur pousse et repousse comme des cheveux ou des cornes. Or, justement, dans les trois vers ici présents, la monstruosité des trois créatures tient précisément au fait que l'on fasse entendre l'idée que des prolongements d'eux-mêmes leurs sont venus *par la suite*, secondarité qui est renforcée par le fait que l'on puisse sentir, pour ainsi dire voir, la chose qui pousse s'élaner à partir de ce qui est déjà présent. Le verbe ἀίσσω, qui signifie tirer ou s'élaner, comme on lance un trait ou comme on fond sur l'ennemi, est susceptible d'une application végétale, pour dire la façon dont l'arbre s'élaner, d'une manière qui en fait percevoir le mouvement même, pourtant invisible, comme en témoignent ces vers où Pindare compare la façon dont la vertu s'élaner vers le ciel sous l'effet des louanges des hommes sages à la façon dont croît l'arbre nourri par les fraîches rosées.

Ἀύξεται δ' ἀρετὰ, γλωραῖς ἐέρσαις
ὡς ὅτε δένδρεον ἄσσει,

⁵²⁰ *Th.* 150-152 = *Th.* 672-673 éd. G. Most.

<ἐν> σοφοῖς ἀνδρῶν ἀερθεῖσ'
ἐν δικαίοις τε πρὸς ὑγρόν
αἰθέρα.⁵²¹

Comme l'arbre s'élance grâce aux fraîches rosées, la valeur, louée par les hommes savants et les hommes justes, croît vers l'éther humide.

C'est vers l'éther, peut-être en souvenir des grands pins d'Homère (« le sapin monte au travers de l'air jusqu'à l'éther »⁵²²), que pousse ici la vertu. Dans le cas de la centaine de bras des fils de la Terre et du Ciel, le mouvement décrit est en outre rendu plus palpable encore du fait que l'on en précise le point de départ, comme dans le cas du narcisse dont les cent têtes ont poussé de la racine, ἀπὸ ρίζης : c'est ici des épaules, ἀπ' ὤμων, que s'est élancée la terrible forêt de bras. Ce sont des mêmes épaules qu'ont poussé les cent têtes, après la centaine de membres qui s'étaient déjà élancés, juste au-dessus⁵²³. Loin de dissoudre le schème de la pousse, en faisant de φύω un verbe que l'on utilise pour dire une apparition ou une existence sans style particulier, cette occurrence tire de ce schème les ressources pour exprimer la monstruosité d'un corps dont les membres et la tête sont ainsi dotés d'une altérité effrayante – comme s'ils n'appartenaient pas au même règne que le tronc et ne croissaient pas de la même manière que le font les animaux. C'est un effet qu'Hésiode semble avoir apprécié puisqu'on le trouve aussi dans sa description du Minotaure, le fils de Minos qui était une merveille à voir :

... μὲν γὰρ ἐπέκλιν[εν δέμας ἀνδρὶ
ἐς πόδα[ς], αὐτὰρ ὑπερθε κάρη τὰ[ύροιο πεφύκει]⁵²⁴
... il s'appuyait en effet sur un corps d'homme jusqu'au pied, mais au dessus
avait poussé une tête de taureau

Ce sont des mots que l'on entend encore résonner dans un autre vers de l'*Hymne à Déméter* :

αὐτὰρ ὑπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης⁵²⁵
mais au-dessus avait poussé un rejet d'olivier

Dans l'*Hymne*, ce soudain surgéon d'un olivier procure une ombre bienveillante à la déesse errante. Or nous allons voir revenir le même effet chez Hésiode, à propos du deuxième groupe de choses qui acceptent, chez lui, d'être sujets de φύω. C'est un endroit où nous conduisent d'eux-

⁵²¹ *Néméennes* 8.40-42. éd. A. Puech.

⁵²² *Il.* 14, 288.

⁵²³ Ἐπὶ, suivi du datif, ne signifie pas « sur », mais peut, dans le cas présent, revêtir soit un sens de proximité, soit marquer la postériorité : nous le lisons de cette dernière manière, non pas forcément absolument (que les têtes auraient poussé après les bras), mais relativement à la description – juste après les bras, en remontant, on en vient à la tête.

⁵²⁴ *Frag* 145, 16-17 éd. R. Merkelbach et M. L. West.

⁵²⁵ *Dém.* 100.

mêmes les monstrueux Cent-bras.

Il y a encore une dimension de pousse dans la façon dont les enfants de la Terre sont censés sortir d'elle, qui résonnera encore elle aussi dans l'*Hymne à Déméter* :

καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσσκε
Γαίης ἐν κευθμῶνι⁵²⁶

Dès que l'un d'eux était né, il les cachait tous et ne les faisait pas monter à la lumière, dans le repli de la Terre.

Le verbe ἀνίημι signifie faire monter, mais plus particulièrement pour les végétaux, plus particulièrement le grain, « faire lever ». Ainsi, lorsque Déméter se retire de l'Olympe, affligée du rapt de sa fille par Hadès, elle décide qu'elle ne fera plus lever le grain de terre avant d'avoir revu les yeux de celle-ci⁵²⁷. Le Ciel, couvrant la terre, l'empêche de porter ses fruits à la lumière. Or, de tous les fils de la Terre et du Ciel, ce sont les Cent-bras que nous allons voir s'enfoncer au plus bas dans les replis de leur mère.

Le destin des Cent-Bras semble les lier résolument à l'autre groupe de choses qui acceptent d'être, chez Hésiode, sujet du verbe φύω, à savoir les racines qui se trouvent dans un lieu très profond, dans les régions infernales dont la topographie pose de redoutables problèmes⁵²⁸. Il est difficile d'y descendre sans émettre des hypothèses en matière de localisation. L'approche qui nous amène à considérer l'ensemble des choses qui poussent entraîne elle aussi une hypothèse de cartographie des régions infernales.

b) Mesure symétrique de l'univers d'une limite à l'autre

Les Cent-Bras, dans toutes leurs apparitions au cours de la *Théogonie*, sont voués à rejoindre les profondeurs : ils y sont envoyés deux fois, pour deux raisons très différentes, puisqu'ils y vont la première fois pour y être bannis eux-mêmes, et qu'ils y retourneront, après leur libération, pour y être les geôliers d'autres bannis. L'exploration progressive des profondeurs infernales se fait à mesure que nous suivons les Cent-Bras dans leurs allers-retours vers les limites inférieures.

⁵²⁶ *Thg.* 156-158.

⁵²⁷ *Dém.* 333.

⁵²⁸ Au point qu'on a pu suggérer de renoncer à topographier la géographie infernale de la *Théogonie*, en affirmant que le mode de pensée archaïque juxtapose autant de géographies que l'on veut des mêmes enfers, pour en exprimer les différentes fonctions. Voyez à ce titre l'une des études les plus récentes sur une question qui a fait l'objet de tant d'hypothèses différentes aux vingtième siècle, celle de D. M. Johnson, « Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721-819) », *Phoenix*, vol. 53, n° 1/2, avril 1999, p. 8-28.

Le poème revient sur le cas des Cent-Bras pour préciser que dès que leur père les avait pris en haine, il avait pris les précautions s'imposant face à la vigueur exceptionnelle de ses fils :

...δῆσε κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ,
ἦνορέην ὑπέροπλον ἀγώμενος ἠδὲ καὶ εἶδος
καὶ μέγεθος· κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης.⁵²⁹

...il les enchaîna d'un lien puissant, admirant leur force monstrueuse, leur carrure et leur taille : il les relégua sous la terre aux larges voies.

Il y a là un premier approfondissement, où l'on nous laisse imaginer une certaine profondeur. On désigne en effet un endroit (ἔνθα 621) sur lequel on va souvent revenir.

εἶατ' ἐπ' ἐσχατιῇ μεγάλης ἐν πείρασι γαίης⁵³⁰

Ils étaient assis aux confins, aux limites de l'immense terre.

C'est Terre elle-même, gardant ses fils aux limites d'elle-même, qui conseille à Zeus de les libérer, car elle savait que ceux-là seraient les instruments de la victoire (624-628). Ayant accompli celle-ci, les Cent-Bras entreprennent de reléguer les Titans vaincus au même endroit, au plus profond sous la terre. La similarité des deux passages et de la description des deux châtements trahit la cohérence de la composition – nous sommes ici dans une séquence que même les éditeurs les plus critiques tendent à conserver⁵³¹. Considérons d'abord la description du châtement, par la précision de la direction du bannissement et de l'enchaînement :

...καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλείοισιν ἔδησαν,
νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἑόντας,
τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.⁵³²

Et c'est sous la Terre aux larges voies qu'ils les envoient et les enchaînent par des liens douloureux, les ayant vaincus de leurs mains, aussi furieux qu'ils soient, aussi loin sous la Terre que le Ciel l'est de la Terre.

Les mêmes séquences qu'en 618-620 sont enchaînées : direction du bannissement, enchaînement, localisation. La précision s'accroît sur la localisation, avec une mesure précise de la distance à laquelle se trouvent les limites inférieures, évoquées en 622. On a reconnu dans le vers

⁵²⁹ Th. 618-620, éd. G. Most.

⁵³⁰ 622, éd. G. Most.

⁵³¹ Paul Mazon conserve les vers 713-735.

⁵³² 717-720 éd. G. Most. Jacoby qui rejetait ce passage, objectait que l'on ne pouvait lire 720 en complément des verbes du vers 718, par-dessus la proposition participiale du vers 719. Voyez la discussion de Stokes (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 6).

720 un vers qui se trouve presque à l'identique dans l'*Illiade*, et qui invoque une égale distance entre le sommet du Ciel, cette voûte solide (d'airain⁵³³ ou de fer⁵³⁴), qui couvre le disque de la Terre, et le Tartare brumeux :

ἤχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
τόσσον ἔνερθ' Αἴδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·⁵³⁵

là où se trouve le gouffre le plus profond sous la Terre, là-bas sont les portes de fer et le seuil en bronze, aussi loin sous Hadès que le Ciel l'est de la Terre.

La proximité de ces deux passages a soulevé de nombreux débats sur l'antériorité respective d'Homère et d'Hésiode⁵³⁶. Un argument possible en faveur de la postériorité d'Hésiode pourrait résider dans le fait que ce dernier utilise plusieurs épisodes homériques pour construire cette expérience de pensée permettant d'exprimer une mesure de la symétrie de l'univers. Dans le premier passage homérique évoqué, on trouve déjà l'association de la mesure comparée de la distance de la Terre au Ciel et de la Terre au Tartare à l'idée de faire parcourir ses distances par un objet : Zeus promet en effet de jeter le prochain dieu qui osera venir en secours à l'un des partis en lutte devant Troie au fond du Tartare brumeux, aussi loin sous la Terre que celle-ci est éloignée du Ciel. Néanmoins, dans ce passage, le trajet lui-même du dieu qui serait exilé ne sert pas à mesurer la distance du Ciel à la Terre et de la Terre au fond du Tartare : ces distances sont tout simplement posées dans leur égalité.

Pourtant cette idée est présente aussi chez Homère, mais il faut pour cela invoquer quelques autres passages, qui expliqueront certains éléments supplémentaires dans le passage hésiodique. Il faut pour cela invoquer deux épisodes relatifs à un dieu qui fût en effet « jeté » du haut de l'Olympe, de telle sorte que sa chute puisse servir à mesurer la distance du Ciel à la Terre. Il s'agit de deux épisodes relatifs à Héphaïstos, dont la chute est évoquée deux fois⁵³⁷. Au chant I 586-594,

⁵³³ *kalkeos ouranos Il. XVI 425.*

⁵³⁴ *Od. XV 329 et XVII 565.*

⁵³⁵ *Il. VIII 14-16, éd. T. W. Allen.*

⁵³⁶ Stokes présente de manière utile le débat du premier vingtième siècle, en présentant les arguments des tenants de l'antériorité d'Homère (Friedländer, Sellschopp) et de ceux d'Hésiode (Wilamowitz, Kirk, Schwenn), M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 5-6. Nous sommes davantage convaincus par le premier parti, et en particulier l'argument de Sellschopp (I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Darmstadt, Allemagne, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 [1934], p. 57 et suivantes, attaqué par Stokes (*art. cit.*, p. 5-6), selon lequel les vers 720-721 représentent la réminiscence homérique la plus importante de tout le poème. Nous en proposerons une autre tout à fait nette à la fin de la description du Tartare.

⁵³⁷ Je tiens à remercier Aikaterini Lefka pour cette suggestion des deux passages homériques concernant Héphaïstos comme sources de la chute de l'enclume chez Hésiode (correspondance privée).

Zeus attrape Héphaïstos par la jambe pour le jeter à la porte de l'Olympe : il tombe toute la journée et ne heurte le sol de Lemnos qu'au coucher du Soleil, où il est soigné par des hommes et où il établira ses ateliers (c'est une île volcanique). L'idée d'une mesure du temps de chute est bien là, et par suite la mesure de la distance – on nous dit que l'Olympe se trouve tout simplement à une journée de chute d'un corps massif de la Terre .

Au chant XVIII, le dieu rappelle comment sa mère, voulant cacher son fils infirme, s'est débarrassée, de lui, de sorte qu'il est tombé loin de l'Olympe :

ἦ μ' ἐσάωσ' ὅτε μ' ἄλγος ἀφίκετο τῆλε πεσόντα
μητρὸς ἐμῆς ἰότητι κυνώπιδος, ἦ μ' ἐθέλησε
κρύψαι χωλὸν ἐόντα...⁵³⁸

(Thétis) qui me sauva lorsque la douleur m'atteignit, tombant au loin à cause de ma mère la chienne, qui voulait cacher que j'étais infirme.

Il est tombé au fond de l'Océan et il a été recueilli par l'océanide Eurynomê. Il reste à fabriquer des bijoux pour les déesses sous marines pendant neuf ans, παρ' εἰνάετες (400). On retiendra le chiffre, qui est resté attaché au nom d'Héphaïstos, dont il semble que les pythagoriciens faisait un des noms du nombre neuf⁵³⁹.

Le travail hésiodique de condensation et de déplacement retient l'idée de mesurer la chute d'un projectile, et laissant le dieu forgeron tranquille, ne lui emprunte que son enclume et son chiffre, pour faire tomber celle-ci neuf jours et neuf nuits, et, ainsi accomplir ce qu'Homère n'accomplissait pas : une expérience de pensée pour mesurer en effet l'égalité des distances simplement évoquée au chant VIII, au moyen du temps de chute libre évoqué au chant I. Désormais le vers d'Homère sur l'égalité des distances, intégré au vers 720 de la *Théogonie*, peut ouvrir sur un approfondissement cosmographique remarquable :

τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἠερόεντα.
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιῶν, δεκάτη κ' ἐς γαῖαν ἴκοιτο·
[ἴσον δ' αὖτ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἠερόεντα·]
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἡμέματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιῶν, δεκάτη κ' ἐς τάρταρον ἴκοι.⁵⁴⁰

car il y a aussi loin de la Terre au Tartare brumeux. Il faudrait en effet neuf

⁵³⁸ Il. VIII 395-397.

⁵³⁹ Voir Jamblique, *Iamblichi Theologoumena Arithmeticae*, éd. par V. De Falco, Leipzig, in aedibus B.G Teubneri, 1922, 77, 22-23.

⁵⁴⁰ Th. 721-725, éd. G. Most.

nuits et neuf jours à une enclume d'airain tombant du Ciel, pour arriver la dixième sur terre ; [et de nouveau la distance est identique de la Terre au Tartare brumeux :] il faudrait de nouveau neuf nuits et neuf jours à une enclume d'airain tombant de la Terre, pour arriver la dixième au Tartare.

Nous contemplons ainsi la première mesure cosmologique de la distance de la Terre au Ciel et de la Terre aux enfers. Homère mesure la distance Terre-Ciel. Hésiode complète le tableau en comparant les mesures de la distance entre la Terre et le Ciel et entre la Terre et le Tartare. On note que cette distance subit du reste un accroissement considérable. Les Cent-Bras nous entraînent donc, fort loin au fond des enfers, beaucoup plus loin que le Zeus d'Homère n'imaginait. La plupart des lecteurs d'Hésiode sont d'accord pour placer le lieu où nous parvenons dans une profondeur symétrique à celle du sommet du Ciel, sur un axe central reliant les deux points les plus éloignés sur la voûte céleste et la voûte symétrique des enfers⁵⁴¹. Cette mesure remarquable donne une grande clarté à la représentation spatiale que le poème véhicule et une grande vivacité à l'imagination qu'il stimule : loin de manifester une vision obscure de l'espace, juxtaposant des descriptions incompatibles de celui-ci et interdisant toute cartographie, l'esprit archaïque semble au contraire savoir où il va et exceller à le représenter dans les termes les plus simples⁵⁴².

c) Premier anneau : géôliers, murs, portes, seuils et racines (*Th.* 726-735 // 811-819)

S'ouvre alors une description détaillée des antipodes, à travers une série de descriptions enchâssées dans une composition rigoureuse et circulaire : sans prétendre pouvoir prouver qu'il y ait ici de véritables structures annulaires au sens où on entend y voir se conjindre des éléments

⁵⁴¹ L'impression d'un certain consensus à cette étape s'exprime chez Stokes, M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴² Il semble que l'attitude plus généreuse qui prévaut aujourd'hui eu égard au texte de la *Théogonie* (voir note *supra*), ait parfois pour contrepartie d'attribuer une certaine confusion, en particulier topographique, au poète archaïque. C'est que l'on concède au fond toujours aux éditeurs les plus critiques du siècle passé les incohérences de la représentation spatiale qui les amenaient à considérer que le texte avait subi un certain nombre d'interpolations. Au moins cette tendance critique s'accompagnait-elle d'une plus haute estime de la rigueur des poètes archaïques, attachés à la logique du récit et à la cohérence de la cartographie. Ainsi Paul Mazon justifiait-il ses coupures par la considération qu'il avait des exigences d'un discours produit devant un public attentif, suivant le conteur « avec un sérieux naïf », et exigeant « dans le merveilleux même », « une stricte vraisemblance » Hésiode, *Théogonie*, *op. cit.*, p. 14. Au contraire, sauver l'intégrité du texte passerait par reconnaître à Hésiode un certain droit à la confusion, à l'instar de Stokes qui cherche à trouver chez un certain nombre de peuples du Pacifique la confirmation de la difficulté de situer l'entrée des enfers (à l'horizon ou à la verticale), afin que la même confusion chez Hésiode ne puisse être le fondement d'une remise en cause du texte (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 18-21), ou encore, plus récemment, la stratégie de Johnson, consistant à donner à Hésiode le droit à une approche multilatérale de chaque objet, et partant, à la juxtaposition de descriptions différentes et incompatibles du même espace, voir D. M. Johnson, « Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721-819) », *op. cit.*, p. 10-11.

rythmiques aussi bien que lexicaux⁵⁴³, nous reconnaissons néanmoins une récurrence circulaire des motifs : chaque motif y paraît deux fois, dans un enchaînement que l'on parcourt une première fois dans un ordre, une seconde fois dans l'autre, comme si on faisait justement un aller-retour en se rendant vers un endroit éloigné puis en revenant par le même chemin. Or nous voudrions suggérer que cet aller-retour au sein du poème d'un thème A à un thème B puis un thème C, et retour, correspond aussi à une descente géographique vers des lieux de plus en plus profonds. Il y aurait là un schématisme tout à fait remarquable pour l'auditeur, ou aujourd'hui pour le lecteur : la progression à travers cette partie du poème proposerait l'expérience extraordinaire des deux mouvements d'une visite aux enfers, katabase suivie d'une anabase.

Un premier anneau – pour nommer ainsi le passage par un premier motif qui sera visité de nouveau au retour, à la même hauteur – permet de déployer le motif qui explique l'envoi des Cent-Bras : puisque les Cent-Bras sont envoyés au fond des Enfers pour y garder les Titans bannis, il est logique que l'on décrive les murs, la porte, le seuil derrière lesquelles se trouveront enfermés leurs prisonniers. Homère mentionnait, aussi loin sous l'Hadès que le Ciel est éloigné de la Terre, des portes de fer et un seuil de bronze⁵⁴⁴. La description va en être amplifiée par Hésiode, en deux temps, à l'aller d'une part (726-735), puis au retour (811-819). Exactement comme chez Homère, le lieu qui est aussi loin sous la Terre que celle-ci est éloignée du Ciel est un endroit où il y a des portes. Les mêmes vers sur la mesure de la symétrie de la hauteur et de la profondeur enchaînent ici aussi sur cette précision. En toute logique, Hésiode commence par évoquer ce à quoi portes et seuils doivent bien être fixés, à savoir un mur. Il le situe en nous faisant apercevoir ce qui se trouve au-dessus :

τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται τὸν · ἀμφὶ δέ μιν νῦξ
 τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθε
 γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.⁵⁴⁵

Autour de cela, une muraille d'airain a été édifïée : tout autour de celle-ci la nuit se diffuse autour du col, en trois rangs ; tandis qu'au-dessus, ont poussé les racines de la Terre et de la mer infertile.

Autour du lieu précédemment désigné, à savoir le lieu le plus bas, un mur d'airain s'étend. Il est circulaire : sa forme globale peut être comparée à celle d'un cou, d'une gorge, ce autour de quoi

⁵⁴³ La correspondance vers à vers a été tentée par H. Schwabl, *Hesiods Theogonie, op. cit.*, voyez sur ce point les critiques de D. M. Johnson, « Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721-819) », *op. cit.*, p. 8-11.

⁵⁴⁴ Voir *Il.* 8, 14-16, cité *supra*.

⁵⁴⁵ 726-728, éd. G. Most.

on peut mettre un collier⁵⁴⁶. Le mur dessine une forme de calotte à l'extrémité la plus basse de l'hémisphère qui se déploie sous la Terre. Il y a autre chose, au-dessus de ce mur et de son manteau de nuit. Le surgissement de la même formule *αὐτὰρ ὑπερθε/...πεφύασι* que celle qui sert à dire le surgissement de la tête du Minotaure dans le fragment d'Hésiode déjà évoqué, avec le même rejet au début du vers, est particulièrement frappant, et on comprend que ce tour, ainsi souligné par Hésiode, résonne encore dans l'hymne à Déméter, là encore associé au thème de ce qui pousse – un petit rejet d'olivier venu faire de l'ombre à la déesse. La Terre et la mer ont des racines dont on aperçoit le bout, lorsque l'on regarde au-dessus de la muraille. Continuons à décrire ce que l'on voit, nous allons voir les mêmes motifs s'entrelacer encore. Pour l'heure, on confirme que c'est bien là la prison des Titans, et que l'on se trouve bien aux confins de la Terre :

ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
κεκρύφαται βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο,
χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης.
τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι, θύρας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων
χαλκείας, τεῖχος δ' ἐπελήλαται ἀμφοτέρωθεν.
[ἔνθα Γύγης Κόττος τε καὶ Ὀβριάρεως μεγάθυμος
ναίουσιν, φύλακες πιστοὶ Διὸς αἰγιόχοιο ⁵⁴⁷

Là les dieux sous une brumeuse obscurité ont caché les Titans, selon la volonté de Zeus assembleur de nuées, dans un lieu humide, aux affreuses extrémités de la Terre. De ces lieux il n'y a pas de sortie possible : Poséidon y placé des portes d'airain et un mur a été construit de chaque côté. Là Gygès, Kottos et Briarée au grand cœur habitent, gardiens fidèles à Zeus qui porte l'égide

Les éléments que nous nous attendons désormais à trouver en ces antipodes – en ces extrémités, avec la reprise en 731 de l'expression employée en 621 *πελώρης ἔσχατα γαίης* (retenons que le Tartare est simplement dans la Terre, comme son extrémité) – sont répétés : les prisonniers, le mur, les geôliers⁵⁴⁸. Homère tient déjà que ces « plus lointaines limites de la Terre »⁵⁴⁹ sont le lieu où Japet et Cronos sont à jamais, « entourés du profond Tartare »⁵⁵⁰. On précise qu'il y a des portes, qui

⁵⁴⁶ Pour le sens de *δειρή* voir *Il.* XI 26 *δράκοντες ὀρωρέχαιο προτὶ δειρήν*, « les serpents s'élançant à l'assaut du cou ».

⁵⁴⁷ 729-735, éd. G. Most = West, sans la suppression de 734 et 735.

⁵⁴⁸ Nous ne suivons pas l'étonnement de West de trouver les geôliers à côté des prisonniers, comme si on trouvait au zoo les lions puis « leurs chasseurs dans la cage d'à côté » (*ad. loc.*, nous traduisons). C'est la raison pour laquelle West rejette les vers 734-735. Comme à Pellikan (M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides, op. cit.*, p. 23), cette résidence des Cent-Bras, correspondant à leur nouvelle fonction, nous semble raisonnable.

⁵⁴⁹ *Il.* VIII 478-479, *τὰ νεῖατα πείραθ' ἴκηαι / γαίης καὶ πόντοιο*.

⁵⁵⁰ *Il.* VIII 481 *βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς*. Nous revenons plus loin sur le fait que c'est un lieu privé de Soleil, et

sont ici d'airain – nous allons voir que cette description changera. Or tous ces éléments seront confirmés lors du retour à ce motif. On revient en effet sur les portes, dont on apprendra qu'elles sont en marbre – s'agit-il des mêmes portes ? – , que le seuil est d'airain, comme le mur. Or, à ce point, nous retrouverons une racine :

ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
ἀστεμφὲς ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής⁵⁵¹

Il y a là des portes en marbre et un seuil d'airain inébranlable, solidement fixé sur des racines sans fin, ayant poussé de lui-même.

Nous reconnaissons le vers homérique dont se souvient ici Hésiode, celui qui comparait les Lapithes à ces chênes inébranlables, car « fixés sur de grandes racines sans fin (ῥίζησιν μεγάλησι διηνεκέεσσ' ἀραρυῖαι II. XII134) ». Cicéron, dans un texte où l'on voit peut-être trop vite un témoignage sur Xénophane, semble plutôt évoquer cette image, en se demandant si, en ouvrant la nature des choses au scalpel, on pourrait savoir si, « tout au fond la Terre est stable et comme fixée à ses racines (*terra penitusne defixa sit et quasi radicibus suis haereat*) »⁵⁵² – nous reviendrons plus loin sur le fait qu'il s'agit précisément ici des racines de la Terre, qui se prolongent sous ce seuil. Le contexte permet peut-être de donner ici à ἀραρίσκω un sens plus fort : le seuil, œuvre de l'art, puisque d'airain, a bien été ouvragé, il a été fixé, ajusté sur ces racines. Mais ce statut d'ouvrage d'art est étonnamment contesté par l'ultime adjectif, retardé par le rejet : il a poussé de lui-même, comme si le mode d'être végétal de cette racine monstrueuse l'avait aspiré, ce qui est d'autant plus surprenant que le bronze, pas même présent comme minéral dans la terre, est un alliage fruit de l'art. C'est l'étonnant ajout d'Hésiode au vers homérique sur les racines des chênes, elles aussi déjà ajustées. Nous allons revenir sur l'interprétation qu'il faut en faire, continuons simplement à faire le tour de l'endroit. Nous revenons vers les éléments que nous connaissons, les Titans, leur prison, leurs geôliers. Or nous allons voir que le positionnement spatial du point de vue a changé, lors de ce retour. Prenons la suite du vers 813 :

αὐτοφυής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.⁵⁵³

... ayant poussé de lui-même : c'est au devant de ce seuil, hors du cercle de

surtout de vent. Nous revenons auparavant sur la signification du terme *πέρας* (d, ci-après).

⁵⁵¹ Th. 811-813.

⁵⁵² Cicéron, *Académiques premiers*, II 39, 122. Le texte est placé par H. Diels dans les témoignages sur la doctrine de Xénophane concernant la Terre (DK 21 A 47). Il nous semble que Cicéron, même s'il cite Xénophane peu après, pourrait n'avoir qu'Hésiode en tête.

⁵⁵³ Th. 813-814.

tous les dieux qu'habitent les Titans, au-delà du gouffre ténébreux

Le point de vue est situé de telle sorte que nous sommes du côté du mur où sont les Titans, alors que nous le regardions précédemment depuis un lieu situé à l'extérieur de la couronne formée par le mur. Ce pourrait être une réponse possible à la transformation des portes : elles pourraient être en airain d'un côté, et en marbre de l'autre. Les Titans habitent donc devant ce seuil, et même plus loin encore, « au-delà du gouffre ténébreux ». De l'autre côté de la muraille, il y a donc l'ouverture d'un gouffre – un gouffre au-delà duquel les Titans habitent. Soulignons l'usage du terme *πέρην* par lequel on désigne la localisation d'un endroit qui se trouve de l'autre côté de quelque chose par rapport au point de vue du locuteur, c'est-à-dire de l'autre côté d'une chose qu'il faudra traverser (*περάω*) pour y parvenir, ainsi lorsque l'on désigne des îles qui se trouvent de l'autre côté de la mer ionienne par rapport à la Grèce continentale⁵⁵⁴. La localisation semble donc claire : il y a un seuil, devant lequel on trouve les Titans, mais ce lieu où ils se trouvent est soudainement projeté au-delà d'un gouffre qui s'ouvre donc de l'autre côté. Toute la question est de savoir si cet autre côté du gouffre existe ou s'il peut-être atteint. Nous allons revenir sur ce point. Pour l'heure, il semble que le trou qui s'ouvre devant le seuil tombe fort à propos pour donner un peu d'espace à la racine sans fin qui passe sous le seuil. Il semble qu'à ce point du texte on soit en train de revenir d'une plongée dans une nouvelle dimension, par delà les limites de la Terre où nous nous trouvons. Nous vérifierons.

Pour l'instant, nous sommes revenus à l'endroit où sont nos geôliers :

αὐτὰρ ἔρισμαράγιοι Διὸς κλειτοὶ ἐπίκουροι
δῶματα ναιετάουσιν ἐπ' Ὀκεανοῖο θεμέθλοις,
Κόττος τ' ἠδὲ Γύγης· Βριάρεών γε μὲν ἦν ἔοντα
γαμβρὸν ἔδν ποίησε βαρύκτυπος Ἐννοσίγαιος,
δῶκε δὲ Κυμοπόλειαν ὀπιείν, θυγατέρα ἦν.⁵⁵⁵

Tandis que les fameux serviteurs de Zeus le foudroyant, habitent des maisons au dessus de la source d'Océan, Cottos et Gygès ; Briarée quant à lui, à cause de sa bravoure, Le tonitruant ébranleur en fit son gendre, il lui donna Cymopolée, sa fille, à épouser.

La maison des serviteurs : nous sommes ressortis du trou, nous avons repassé le mur, pour

⁵⁵⁴ Ainsi en *Il.* 2, 626 *νήσων, αἱ ναίουσι πέρην ἄλλος Ἴηλιδος ἄντα* : les îles en question (Echinades, en mer ionienne), se situent de l'autre côté de la mer, de l'autre côté par rapport à la Grèce continentale. Voyez l'usage que l'on peut faire de ce vers pour comprendre ce que cela peut être d'être « ἀπείρων » (C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, 232). Nous allons y revenir à plusieurs reprises, à commencer par ci-dessous § 2 e.

⁵⁵⁵ 813-819, West ne coupe pas cette fois-ci.

monter au-dessus des sources d'Océan. Il s'agit de préciser la localisation de telles sources, et d'autres sources dont il va être question.

d) Deuxième anneau : les limites et les sources (*Th.* 736-739 // 807-810)

L'anneau suivant est consacré aux limites et aux sources, décrites à l'aller et au retour par les quatre mêmes vers :

ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ·⁵⁵⁶

Là de la Terre sombre et du Tartare brumeux, de la mer infertile et du Ciel étoilé se trouvent l'une à côté de l'autre les sources de tous et leur terme affreuses, humides, elles sont abhorrées au plus haut point par les dieux.

Ces quatre vers seront repris à l'identique en 807-810 : on repassera donc par l'énoncé des quatre sources et des limites de toutes choses, les unes à côté des autres. Ce dernier vers est une autre réminiscence homérique : il s'agit d'une description associée au royaume d'Hadès⁵⁵⁷. L'adjectif εὐρώεις – moisi, humide, pourri – est tout particulièrement associé à la maison d'Hadès, chez Homère comme chez Hésiode⁵⁵⁸. À cet endroit, toujours le même, le plus profond sous la Terre, se trouvent les « sources » et les limites de l'ensemble des réalités cosmiques. L'interprétation de ces termes est depuis longtemps sujette à débat sur la question de savoir à quel point il faut leur donner un sens littéral. S'il ne faut pas s'en tenir à une version purement littérale de la source d'eau, puisque les sources que nous contemplons sont aussi bien celles du Ciel que de la mer, comme la mer, chez Xénophane, sera aussi bien « source de l'eau (πηγή...ὔδατος) » que « source du vent »⁵⁵⁹, il semble aussi important de ne pas perdre de vue toute compréhension concrète et physique du terme, comme de celui de limite. L'usage que fait Xénophane de ces termes, comme on le verra, confirme cette idée. Ainsi la mer peut être dite source du vent et des nuages comme elle est source des fleuves, au sens où elle les engendre tous, et que, sans elle, ni les vents ne surgiraient des nuages, ni la pluie de

⁵⁵⁶ 736-739, éd. G. Most.

⁵⁵⁷ Voyez *Il.* 20, 64-65, à propos de l'enfer, la « maison » d'Aïdôneus, οἰκία... σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ' : « effroyable, humide, et que les dieux ont par dessus tout en horreur ».

⁵⁵⁸ Voir *Od.* 10, 512 et 23, 322 ; *Les Travaux et les Jours*, 153.

⁵⁵⁹ DK B 30 πηγή δ' ἐστὶ θάλασσαν ὔδατος, πηγή δ' ἀνέμοιο éd. E. Diehl. Stokes rappelle aussi les vers d'Eschyle qui signale que les πηγαὶ ne sont pas nécessairement des rivières ou des sources d'eau, en mentionnant la source du feu dérobée par Prométhée (Prom. 110) (voir la discussion de cette question par l'auteur in M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 28-32).

l'éther, ni les fleuves des rivières⁵⁶⁰. On a fort justement vu dans cet usage du terme « source » une forme du principe, en s'appuyant en outre sur l'idée qu'Aristote semble l'avoir justement reconnue dans le Tartare hésiodique⁵⁶¹.

Hésiode précise que ces sources sont aussi des *πείρατα*. Le sens spatial en est déjà très clair chez Homère, associé aux mêmes entités qu'ici : il s'agit de confins, d'endroits où une chose touche à sa fin, ainsi le bout de la Terre, les *πείρατα γαίης* où Héra fait croire à Aphrodite qu'elle veut se rendre, pour y trouver Océan⁵⁶². Surtout, cette région est associée aux menaces proférées par Zeus au chant VIII, qui n'hésite pas à brandir, comme nous l'avons vu (Il. 8, 14-16), les perspectives d'une relégation dans les endroits les plus éloignés de l'Olympe. La menace est réitérée à l'endroit d'Héra, dont Zeus avoue n'avoir cure qu'elle aille, dans sa colère, « jusqu' aux plus lointaines limites de la terre et de la mer »⁵⁶³. Comme on le note souvent, cela n'empêche pas Homère de dire d'une de ces choses qu'elle est sans fin, « *ἀπείρονα* », et de rendre cet épithète caractéristique de celles-ci ; Hésiode lui-même peut qualifier la mer et la terre, dont il dit ici les limites, de chose sans fin, *ἀπείριτος*⁵⁶⁴. On tente parfois d'expliquer ce fait en notant que l'adjectif ἄπειρος pourrait ne pas tant être construit sur la négation du substantif *πέρας*, pour désigner ce qui n'a pas de terme, mais plutôt sur un certain nombre de verbes apparentés, comme *περάω* (traverser), *πείρω* (percer, courir à travers), *περαίνω* (accomplir), et qu'il désigne ce que l'on ne peut parcourir⁵⁶⁵. L'argument principal en faveur de cette idée est qu'elle permet d'expliquer l'application du terme ἄπειρος à des objets qui ne semblent pas dénués de toute limite : ainsi des cercles, des anneaux, ou des filets dans lesquels on serait pris de manière irrémédiable – à chaque fois, il s'agirait du fait que l'on n'en voit pas le bout (on tourne sans cesse autour du cercle comme autour d'une île, on ne cesse de se débattre dans

⁵⁶⁰ Voir notre discussion du fragment B 30, ci-dessous § 3 b.

⁵⁶¹ C'est l'hypothèse convaincante de Heidel. Ce dernier part de la façon dont Aristote parle de l'*ἀρχή* comme *πηγή*, *Meteor.* B 2, 355b 32 sq., en trouve la source dans la description platonicienne du Tartare traversé de flots (*Phédon* 111c-112e), de là remonte aux modèles médicaux de circulation du sang et de la respiration qui en sont la probable inspiration, puis au fragment de Xénophane, avant d'arriver à la source hésiodique. L'auteur boucle alors en revenant à Aristote par *Meteor.* B 1, 353a 34-b, où Aristote mentionne en effet l'idée que des « anciens » et les « théologiens », avant que l'on fasse l'hypothèse que l'eau est le principe, pensent que la mer doit avoir des « sources » si elle doit avoir un principe (passage cité dans les prochaines notes), voir W. A. Heidel, « On Anaximander », *Classical Philology*, vol. 7, n° 2, 1 avril 1912, p. 212-234, p. 219-223.

⁵⁶² Il. XIV 200. C'est un des passages qui témoigne d'une autre hypothèse théogonique, où Océan est le géniteur des dieux et Thétis leur mère, (201 Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν).

⁵⁶³ Il. VIII 478-479 τὰ νεῖατα πείραθ' ἴκηαι / γαίης καὶ πόντοιο. Zeus précise alors qu'il s'agit de l'endroit où Japet et Cronos sont fixés à jamais.

⁵⁶⁴ Voyez le constat et le relevé non exhaustif de C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, p. 231, qui note la dimension formulaire chez Homère d'expressions comme ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν (par exemple Il. VII 446) et ἐπ' ἀπείρονα πόντον (par exemple Il. VII 350). Pour Hésiode, voir par exemple πόντος ἀπείριτος 109 et κατὰ γαῖαν ἀπείριτον 878.

⁵⁶⁵ C'est l'interprétation de Kahn, *op. cit.*, p. 232-233, réaffirmée par Wersinger A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle*, *op. cit.*, p. 37.

le filet sans en voir le bout), que l'on ne s'en sort pas, que l'on ne parvient pas à passer outre, à trouver un passage⁵⁶⁶. Cela conviendrait bien aussi à l'ensemble des choses que l'on qualifie ainsi parce que l'on ne parvient pas à les compter, quand bien même elles ont chacune leurs limites bien établies : ainsi les gens qui composent une foule, le peuple, les chèvres d'un troupeau, les cadeaux, une rançon⁵⁶⁷. Il y aurait alors une différence sémantique importante à faire entre l'absence de limite et l'infranchissabilité. Ce dernier sens serait celui qu'évoque aussi Aristote à propos de Zénon, dans la *Physique* : l'ἄπειρον au sens de ce que l'on ne peut franchir et de ce que l'on ne peut épuiser⁵⁶⁸.

Pourtant, cette différence ne résout pas le problème qui en a suscité la discussion. D'une manière quelque peu surprenante, les auteurs qui la font ne s'en servent pas véritablement au moment d'expliquer la différence entre les passages où l'on juge la terre impossible à traverser et les moments où l'on désigne ses limites. C'est plutôt une différence de point de vue entre les hommes et les dieux que l'on convoque : la Terre a objectivement des limites, mais elle ne sont guère atteignables pour les hommes, tandis que les dieux (et les enclumes) s'y rendent facilement⁵⁶⁹. Ce n'est que la faiblesse humaine qui fait de la terre et de la mer des choses sans fin : elles ne sont sans fin que du point de vue de celui qui n'a effectivement pas les capacités de franchir l'obstacle. Il n'y a pas de raison ici de refuser à ἄπειρος de signifier la négation de πέρας : la terre et la mer paraissent bien sans fin pour l'homme qui croit pouvoir arriver au bout. Il faut en réalité renverser les choses et comprendre l'idée même de la limite à partir de celle de traversée, de parcours : πέρας, c'est ce que l'on atteint à chaque fois que l'on accomplit quelque chose, comme le dit le verbe περαίνω : c'est un aboutissement, un achèvement. Il y a πέρας à chaque fois que la traversée aboutit, ou que l'on arrive au bout du compte. Si les foules, les vagues, etc., sont sans limites, c'est que l'on n'en finit jamais de les compter. Si le filet est sans limite, c'est que la tâche de s'en défaire n'aura pas de fin, pas de limite. Si le cercle est sans limite, c'est que l'on ne rejoint jamais le terme de son parcours. En revanche Océan, malgré sa boucle, a des limites, que nous allons du reste bientôt rencontrer : il a une source, d'où il part et où il revient. Nous aurions donc tendance à dire que le sens de πέρας, au lieu de devoir être différencié de ce que l'on peut tirer de la considération des verbes de la même famille, doit bien plutôt en être compris comme la fin et le résultat. La façon dont les limites du monde ont été mises en scène dans les passages d'Homère et d'Hésiode que nous avons envisagés

⁵⁶⁶ Toujours Kahn, *ibid.*, et Wersinger, *ibid.*

⁵⁶⁷ Voir la liste de choses qui sont qualifiées, chez Homère, par les quatre adjectifs permettant de dire ce qui n'a pas de fin, ce dont on atteint jamais le terme, en comptant ou en traversant : ἀπείρων, ἀπειρέσιος, ἀπερείσιος, ἀπείριτος. Voir le relevé et l'analyse de Wersinger, A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle*, *op. cit.*, p. 35-39.

⁵⁶⁸ *Physique* 204a4 : il ne laisse pas la possibilité d'un διέρχομαι, et a 14, il est ἀδιεξίτητον, inépuisable, en durée comme en étendue (διέξειμι).

⁵⁶⁹ C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, p. 232, remarque ainsi que si Terre et mer ont des limites, peu de mortels peuvent aller au bout de la Terre comme Héra.

confirme ce point : la limite, c'est toujours ce qui suppose une traversée, un passage de l'autre côté, avec un point d'arrivée.

La source est donc à la limite de ce dont elle est source, sur l'un de ses bords, comme une source qui se trouverait border l'étang qu'elle nourrit et à laquelle peut aboutir le parcours que l'on en fait. Cette idée qui a pu sembler étonnante à certains lecteurs modernes⁵⁷⁰, n'étonnait pas Aristote. Le Stagirite semble bien en effet avoir en tête ce passage d'Hésiode lorsqu'il critique une certaine façon, qu'ont eu certains anciens, qui débattaient sur les dieux, d'avoir voulu expliquer « les principes et les racines de la terre et de la mer », en donnant à ces dernières des « sources »⁵⁷¹. La mention des ῥίζαι γῆς καὶ θαλάττης, alors qu'il n'est question que de l'origine de la mer, trahit probablement une réminiscence du vers 728 de la *Théogonie*. Le fait que deux des quatre réalités dont on décrit les limites et les sources, logées les unes à côté des autres, soient mentionnées comme ayant des racines en 728, amène à penser, comme le suggère aussi l'association d'Aristote, que le passage sur les sources est un développement du passage sur les racines⁵⁷², et que c'est ici, dans le poème hésiodique, que naît l'association des πηγὰὶ et des ῥίζαι comme deux formules primitives de l'archê⁵⁷³. Or Aristote nous renseigne sur le type de principe qu'il faut voir dans de telles sources, en critiquant cette façon de penser (qu'il condamne comme un goût excessif pour les explications relevées et « tragiques ») qui revient à faire comme si « cette partie du tout avait une si grande importance », et que « le reste du Ciel entier ayant été composé en ce lieu et grâce à lui, ce lieu, qui est le principe, est le plus digne d'honneur »⁵⁷⁴. Ramener une chose à son principe sous la forme d'une source, c'est pouvoir la ramener au point d'où elle tire son origine et qui reste présent comme une partie de cette même chose. C'est ce trait qui semble avoir posé débat du point de vue de la possibilité d'une lecture cosmogonique de ces passages : comment comprendre que l'origine est toujours là ? La cosmographie qui nous fait visiter le lieu où se trouvent rangées les unes et les autres, côte à côte, les sources et limites des quatre réalités cosmiques, ne rend-elle pas difficile de

⁵⁷⁰ Voyez l'avis tranché de Kirk sur l'absurdité de placer les limites et les sources d'une chose dans une chose, auquel Stokes a beau jeu d'opposer plusieurs passages du *Parménide* de Platon sur le fait que la limite fasse partie de la chose (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 25-26, citant G. S. Kirk, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No. CLXXXIV, N.S. No. IV, 1956-1957, p. 10-12).

⁵⁷¹ 353a34-b1 éd. F. H. Fobes οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιοῦσιν αὐτῆς πηγὰς, ἴν' αὐτοῖς ὄσιν ἀρχαὶ καὶ ῥίζαι γῆς καὶ θαλάττης.

⁵⁷² Contre le refus de relier les deux passages (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 27-28), nous suivons au contraire ceux qui font de l'un le prolongement de l'autre, ainsi F. Solmsen, « Chaos and "Apeiron" », *Studi Italiani di Filologia Classica*, n° 24, 1950, p. 235-248, et M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁷³ C'était là encore l'hypothèse de Heidel, qui suit l'association des racines et des sources dans le corpus médical et chez Empédocle, in W. A. Heidel, « On Anaximander », *op. cit.*, p. 222-223. Nous reviendrons sur ce point.

⁵⁷⁴ 353b3-5 éd. F. H. Fobes ὡς μέγα τι τοῦ παντὸς τοῦτο μόνιον ὄν· καὶ τὸν λοιπὸν οὐρανὸν ὅλον περὶ τοῦτον συνεστάναι τὸν τόπον καὶ τούτου χάριν ὡς ὄντα τιμιώτατον καὶ ἀρχήν.

se représenter la cosmogonie sous-jacente ? Les images choisies impliquent au contraire une permanence de la cosmogonie dans la cosmographie : la source, tant qu'elle est toujours une source et ne se tarit pas, est une production continuée, permanente, nourrissant encore ce à quoi elle a donné naissance⁵⁷⁵. Or cette dimension de la source est en parfait accord avec le schème de la croissance végétale que nous avons décrit, qui exige même que ce qui pousse ne le fasse que dans le prolongement de ce qui est déjà. La racine fait partie de la plante, et se trouve être ce à partir de quoi elle croît aussi, comme en témoignera le traité de *La Nature de l'enfant*. Il reste que la racine n'est pas exactement la source : elle est ce par quoi la plante se nourrit, et qu'en ce sens là elle ressemble à la source – elle est ce par quoi la plante achemine ce dont elle se nourrit pour assurer sa croissance. Elle est ce par quoi la plante trouve sa source. Hésiode explicite ce point lorsqu'il utilise une fois de plus cette image des racines de la terre au début des *Erga*. Il s'agit du fait que Zeus a placé la deuxième forme de l'Eris, fille de la nuit, aux racines de la terre :

θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης [τ'] ἐν ῥίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω⁵⁷⁶

Le Cronide, assis là-haut dans sa demeure éthérée, l'a placée aux racines de la Terre, l'a rendue plus profitable aux hommes.

Mettre quelque chose aux racines de la Terre, c'est en nourrir tout ce qui vit dessus, c'est en répandre à tous ce qui provient de cette source.

Nous trouverons à confirmer cette alliance entre schème de la source et schème de la croissance végétale, et nous pourrons éprouver le type de rapport que ces schèmes impliquent entre principe et effet. Pour l'heure, une conclusion s'impose, le schème des racines qui ont poussé « au-dessus » et de la source rangée à côté des autres sources, imposent là encore une inscription cosmographique de la question cosmogonique⁵⁷⁷. Il faut continuer à cartographier pour accéder à la question des principes et du commencement.

e) Troisième anneau : la plongée dans Khaos et retour (*Th.* 740-806)

⁵⁷⁵ Voyez là encore la discussion par Stokes des objections de Kirk, sur la différence, avancée par ce dernier, entre sources-origines (comme celles d'une rivière dont on pourrait suivre le mouvement de la source à l'embouchure) et sources « qui maintiennent », comme celles d'une étendue d'eau, et qui ne sauraient fournir l'image d'une cosmogonie, voir M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 28.

⁵⁷⁶ TJ, 18-19.

⁵⁷⁷ Nous adhérons à la formule de Stokes : « The passage in the *Tartari descriptio* is a by no means impossible translation of the cosmogonical passage into cosmographical terms, » M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *op. cit.*, p. 32.

Si on progresse après les vers 736-739, on voit s'ouvrir un gouffre sans fond. La suite du texte affirme qu'il y a là, au-delà des portes, si on les ouvre, un vide sans fin, qui est de nouveau mesuré, de manière très cohérente, exactement comme on l'a fait précédemment pour mesurer la distance du Ciel à la Terre et de la Terre au fond du Tartare – en se demandant combien de temps il faudrait à un solide en chute libre pour le traverser. Or la réponse est très nette : il y a là un espace dont l'on ne pourrait atteindre le terme même si un an s'écoulait.

χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,
ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης
ἀργαλή· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.⁵⁷⁸

Un gouffre immense, dont on ne saurait, même en un an, atteindre le fond, si déjà on arrivait de l'autre côté des portes, mais par ci et par là on serait emporté par des bourrasques, l'une après l'autre, douloureuse – terrible aussi pour les dieux immortels.

Une grande partie des commentateurs s'arrête sur l'incompatibilité entre cette description d'un espace désorienté, sans fin, et celle, précédente, d'un espace qui a été mesuré avec la chute d'un objet pendant neuf jours et neuf nuits. Ce sont en effet des descriptions incompatibles. On a aussi noté l'étrangeté de voir le vent souffler ainsi dans le Tartare, où, dans Homère, on dit que les Titans ne « profitent ni des rayons du Soleil d'en haut, ni du vent (οὔτ' ἀγῆς Ὑπερίονος Ἡελίοιο / τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι)⁵⁷⁹. Mais pourquoi ne pas en conclure qu'il ne s'agit tout simplement plus du même espace et que l'on est en effet hors du Tartare ? Nous avons passé les portes, passé le seuil sous lequel au moins une racine se prolonge. La représentation est toujours très claire, pour peu que l'on écoute bien : si l'on ouvre les portes, les portes d'airain qui sont au fond du Tartare, celui que l'on met neuf jours et neuf nuits à atteindre, et qui a donc bel et bien une limite, alors, il y a un autre espace, dont on ne peut atteindre le fond en un an, et où il y a seulement des vents qui emportent en tous sens celui qui y tombe⁵⁸⁰. Quel autre espace pourrait contenir une racine sans fin ? Avant de parvenir à établir l'ensemble de ces points, plusieurs difficultés doivent être envisagées. La façon dont on se représente cet espace et son rapport avec les sources précédemment évoquées a une importance considérable tout à la fois sur la cohérence que l'on peut trouver à l'ensemble du poème,

⁵⁷⁸ 740-743 éd. G. Most.

⁵⁷⁹ *Il.* VIII 480-481. Mazon note à propos de ce passage de l'*Illiade* (*ad. loc.*) un fait « curieux » : « ici le domaine du Tartare ne connaît pas le moindre souffle d'air, tandis qu'un des interpolateurs de la *Théogonie* le représente au contraire comme en proie à des bourrasques irrésistibles et éternelles (472-743) ».

⁵⁸⁰ Cette reconnaissance du fait que l'Univers d'Hésiode, s'ouvre, sous le Tartare, sur une « sorte de vide infini » a été défendue par A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, *op. cit.*, p. 264-265.

et sur l'influence que l'on attribue à ce gouffre hésiodique sur les conceptions du principe infini dans la pensée cosmologique du VI^e siècle, en particulier chez Anaximandre.

Quelle est la taille de ce nouvel espace ? Peut-on appliquer la même méthode de mesure que celle qui a précédemment été utilisée pour mesurer scrupuleusement la taille égale des deux hémisphères au-dessus et au-dessous de la Terre ? Hésiode ouvrirait un autre espace, scrupuleusement mesuré lui aussi par la chute d'un objet, qui, en un an, n'aurait toujours pas atteint de terme. Il y a là cependant là plusieurs difficultés, liées à la question de savoir si, au bout d'un an et, disons, un jour, l'objet en chute pourrait en effet atteindre le fond de cet espace. La question est même de savoir si cet espace a un fond, ou si le fait qu'on ne l'atteigne pas n'est dû qu'au fait des vents qui y rendent le trajet en ligne droite impossible. Souvenons-nous que ce gouffre sera évoqué, au retour auprès des portes de marbre. On dira que les Titans vivent « par-delà le gouffre », de l'autre côté de celui-ci. Il sera donc question de la possibilité d'une traversée, et donc d'une limite, d'un fond, d'un sol. Dès lors, le caractère infranchissable ne serait que l'expression relative de la difficulté pour un homme et même pour un dieu, de traverser un espace animé par de tels vents, même si cet espace est bel et bien doté d'un fond. Dans ces conditions, on pourrait même imaginer que cet espace ne soit pas plus grand que le précédent. Le gouffre pourrait être ἄπειρος au sens où la mer et la terre peuvent l'être : infranchissable pour l'homme, mais bel et bien doté d'un fond⁵⁸¹. On peut au contraire penser qu'il n'y a pas de fond : l'idée qu'on en atteint pas le fond en un an est une façon de dire que l'on ne l'atteindra jamais. L'endroit « de l'autre côté du gouffre » évoqué ne peut tout simplement pas être atteint : les Titans ne sont pas près de revenir. Nous trancherons en faveur de cette interprétation – un gouffre sans fond – en raison de l'identification qui s'impose entre ce gouffre et la divinité primordiale Χάος.

Rappelons en effet l'apparition de la divinité originelle évoquée au tout début du poème :

ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα

Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ⁵⁸²

Premier entre tous naquit Chaos, puis Terre à l'ample poitrine, siège solide
pour toujours et pour tous.

On a souvent reconnu le Χάος originel dans ce χάσμα vertigineux qui s'ouvre en 740, quand

⁵⁸¹ En faveur de l'idée que le gouffre d'Hésiode, dans la description qui en est faite en 740-743 n'est pas « un ἄπειρον absolu », qu'il reviendra à Anaximandre de rendre absolu, voyez F. Solmsen, « Anaximander's infinite: traces and influences », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 44, n° 2, 1962, p. 109-131, p. 123-124. Dans ce passage Solmsen ne tranche pas sur la question du fond : il s'en tient au simple fait qu'un espace dont on atteint pas le fond en un an n'est pas présenté comme absolument infini, mais il l'est bien comme infranchissable. En ce sens Solmsen lit dans la description de l'espace dont on ne touche pas le fond en un an (Th. 740-743) l' ἄπειρον qu'Aristote définit en *Physique* 204a4, a14 (p. 123).

⁵⁸² 116-117 West.

bien même on ne reconnaît pas que celui-ci s'étend au-delà des portes qui se trouvent aux confins de la Terre⁵⁸³. Cette identification permet pour commencer d'écarter l'hypothèse selon laquelle χάος serait seulement l'apparition de l'ouverture entre le Ciel et la Terre⁵⁸⁴ : outre l'argument souvent utilisé contre cette interprétation – le fait que le Ciel n'est pas né à ce stade⁵⁸⁵, d'où il s'ensuit qu'on doit accuser Hésiode de la contradiction que l'on vient de produire dans son texte en exigeant que le Ciel précède sa naissance⁵⁸⁶ –, on peut ajouter que les caractéristiques de χάος, désormais identiques à celles du χάσμα, correspondent mal à celles du lieu qui existe entre la Terre et le Ciel, d'une part en termes de distance – il n'y a pas la place pour loger Χάος entre Ciel et Terre : comment un espace de 10 jours de chute pourrait-il contenir un espace que 365 jours de chute libre ne permettent pas de franchir ? – et de phénomènes climatiques : les bourrasques du χάσμα semblent très loin de ce que l'on peut constater entre Terre et Ciel. Les interprétations antiques avaient l'avantage d'être compatibles avec l'ordre de la présentation hésiodique⁵⁸⁷. Celle d'Aristote est la plus proche, mais elle manque encore l'essentiel, à savoir le fait qu'en identifiant χάσμα et Χάος, on reconnaît celui-ci comme ce dans quoi on ne cesse de tomber, sans parvenir au bout de la chute même après un an de chute. Χάος est un lieu où l'on n'est pas rattrapé, lorsque l'on tombe. Or cette

⁵⁸³ Ainsi Solmsen, qui ne manque pas de tenir le χάσμα pour l'espace qui contient les racines de la Terre et de la mer, reconnaît aussi que ce même χάσμα est « fondamentalement » identique à χάος, F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, 1949, p. 61-62.

⁵⁸⁴ Il s'agit de l'interprétation de Cornford. Elle s'appuie sur le sens archaïque de la racine *kha*, qui renvoie à l'idée d'être béant, de bailler : ce qui serait arrivé (γένετ'), c'est que s'ouvrit une ouverture qui découvrit la Terre – il faut en effet penser que Khaos est une chose qui *arrive*, ce qui exclut qu'il s'agisse de la matière primordiale, car elle serait alors née du néant : Cornford avance simplement que cet événement est l'advenue de « l'ouverture entre Terre et Ciel », F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of greek philosophical thought*, Cambridge University Press, Cambridge United Kingdom ; New York, Cambridge University Press, 1952, p. 194-195. Kirk & Raven (G. S. Kirk, J. E. Raven, et M. Schofield, *Les philosophes présocratiques: une histoire critique avec un choix de textes*, trad. par H.-A. de Weck et D. J. O'Meara, Fribourg, Suisse, France, Éd. universitaires Fribourg, 1995, p. 39), ajoutent qu'on retrouve un dérivé de ce sens, chez Hésiode lui-même puis au V^e siècle, *khaos* comme espace intermédiaire entre Terre et Ciel, qui s'embrace lorsque Zeus lance la foudre sur les Titans (v. 695 et suivants) ; de même dans les *Nuées* d'Aristophane, c'est cette région qui est désignée.

⁵⁸⁵ Voyez la façon dont il est formulé par Clémence Ramnoux : « ... Chaos, au sens de Fente, Béance ou Ouverture. Est-ce la Fente ouverte entre le Ciel et la Terre ? Non, puisque le Ciel n'existe pas ! La fente est ouverte entre rien précisément de donné, ni de nommé. Ce n'est certes pas chose facile à imaginer. Il n'est pas plus facile de se représenter comment une fente aurait poussé. », C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, France, Flammarion, 1986 [1959], p. 95.

⁵⁸⁶ Les lectures selon lesquelles Ciel naît à ce moment mènent à l'idée qu'Hésiode agrège plusieurs récits (ce qui se manifesterait avec un « nouveau » récit de séparation du Ciel et de la Terre avec Cronos), et que ces confusions ont retardé sa mention de la naissance d'Ouranos. Kirk et Raven ajoutent : « l'idée que le Ciel et la Terre ne formaient qu'une masse à l'origine, devait être si courante qu'Hésiode aurait pu la considérer comme normale et commencer son récit de la formation du monde au premier stade de la séparation » (G. S. Kirk, J. E. Raven, et M. Schofield, *Les philosophes présocratiques, op. cit.*, p. 40, voir aussi les développements consacrés p. 43-45 à l'idée de séparation du Ciel et de la Terre dans la littérature grecque). La nature de l'ouverture entre Terre et Ciel peut-être précisée lorsqu'on reviendra à la question de leur racine commune (736).

⁵⁸⁷ Kirk&Raven, *op. cit.*, p. 38, évoquent les trois hypothèses dont ils pensent qu'elles doivent être écartées : l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle il s'agit du lieu, idée plus tardive ; l'hypothèse stoïcienne dérivant *khaos* de *kheesthai*, ce qui est versé, donc l'eau ; le sens moderne de chaos, désordre – Lucien prend en ce sens le *khaos* d'Hésiode pour une matière sans forme et sans ordre (Lucien *Amores* 32).

idée permet de compléter fort harmonieusement la description du couple originel, où la Terre a été présentée au contraire comme une puissance de soutien. Comme on l'a bien montré, les deux divinités primordiales paraissent d'abord, plutôt que comme des personnages, comme une contrariété d'états – ce qui laisse tomber et ce qui porte, ce qui offre un siège et ce qui n'offre que vertige : une « polarité affective de la sécurité et de l'angoisse »⁵⁸⁸. Γαῖα avant d'être ce qui fait pousser la moisson, avant d'être le visage aimé de la nourrice, avant que naisse la lumière pour l'éclairer ainsi, n'est que la porteuse – une poitrine large, un siège. Au contraire Χάος est ce dans quoi on ne cesse de chuter. L'image qui servira à décrire le χάσμα explicite les qualités qui permettent à Χάος de constituer une dualité primordiale avec la Terre. En retour, cette identification permet de trancher en faveur de l'idée que le χάσμα ne saurait avoir de fond sur lequel on puisse se reposer.

Cette identification amène à considérer un autre problème. Dans l'interprétation traditionnelle selon laquelle ce gouffre serait le même que le Tartare, alors les sources sont contenues dans cet espace. On a pu tirer argument de ce fait pour affirmer que dès lors, puisque la Terre et les autres réalités cosmiques ont leur source dans le gouffre, il faut penser qu'il y a ici l'affirmation d'une causalité cosmogonique du gouffre, qui serait à l'origine des autres réalités cosmiques, cela venant ensuite contredire ou non la façon dont la cosmogonie a été décrite dans les premiers vers de la *Théogonie*, selon la lecture que l'on en fait. Si l'on pense que les sources de toutes choses sont dans le χάσμα, faudrait-il tirer de ce fait cosmographique une conséquence en termes cosmogoniques, à savoir celle selon laquelle Χάος engendre Γαῖα⁵⁸⁹ ? Pourtant, les vers 115-116 n'affirment en aucune manière que Γαῖα est née de Χάος, mais simplement qu'elle est née « ensuite »⁵⁹⁰. Dès lors, il faudrait trouver une nouvelle incohérence au sein de la *Théogonie*, ou affirmer à tout le moins que la description cosmographique du passage consacré au Tartare projette une cosmogonie incompatible avec celle qui est proposée au début du poème : ni la Terre, ni ses rejets Ciel, mer et Tartare ne peuvent par conséquent être dits naître de Χάος⁵⁹¹. La lecture que

⁵⁸⁸ C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, op. cit., p. 95. C. Ramnoux défend l'hypothèse que la théogonie ne révèle son ordre que si l'on suit cette ligne affective : « Loin de présenter des traces maladroites de couture, la théogonie serait cimentée par une unité d'émotion ». Or cette hypothèse se nourrit justement de l'idée que la *Théogonie* n'est pas une tentative de mettre de l'ordre dans une multitude de personnages, mais saisit des puissances plus fondamentales que des personnages – ceux-ci émergent progressivement, par un processus de différenciation progressive des pouvoirs : « Gaia n'est pas une personnification, comme on dit, du phénomène cosmique de la Terre, ni du phénomène humain de la maternité. Elle s'ébauche plus bas que le fond de la Terre, et avant le visage de la mère. Une erreur de lecture a projeté des allégories et des symboles sur ce qui fut, sans doute, du potentiel émotif à l'état pur, *mis en mots* », (p. 96-97).

⁵⁸⁹ C'est la position de Solmsen, voir F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, op. cit., p. 62.

⁵⁹⁰ Comme le note par exemple Cornford F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, op. cit., p. 195.

⁵⁹¹ Vlastos affirme ainsi l'incompatibilité de la description du Tartare, interprétée de façon cosmogonique, avec la

nous faisons de la cosmographie, qui permet de retrouver Χάος seulement une fois franchies les portes qui nous emmènent hors du monde, hors de l'ensemble que forme Terre avec ses rejetons Ciel, Tartare et mer, nous libère en même temps de ce problème. Mieux encore, elle s'accorde davantage avec le face à face qui s'établit en 116-136, entre Χάος et Γαῖα, naissant chacun de leur côté et donnant chacun naissance à leurs rejetons de leur côté : en localisant Χάος hors de Γαῖα nous permettons aux sources de ses rejetons de se situer en elle, dans l'ensemble qu'elle forme avec eux, tandis que Χάος récupère aussi ses rejetons – tel est en effet l'enjeu de situer tout ce qui suit dans la description du Tartare de l'autre côté des portes : la Nuit s'en vient habiter au cœur de son géniteur, en Χάος.

On en vient en effet, une fois passées les portes, à rencontrer la maison de la Nuit:

καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ
ἔσθηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι.⁵⁹²

Et la terrible maison de la Nuit sombre se tient là, voilée de nuages noirs.

Il existe un débat traditionnel sur la localisation de cette maison, à la verticale sous la Terre ou à l'occident, mais nous le laisserons de côté pour l'instant, parce qu'il est dépendant de la question de la localisation d'Atlas. Nous commencerons par défendre notre propre proposition de localisation, à savoir celle selon laquelle, conformément à la lecture topographique des lignes précédentes, nous nous trouvons désormais dans Χάος. Nuit est un des enfants de Χάος, engendré sans accouplement, comme par division de son père, par opposition à ceux qui naîtront ensuite de l'accouplement des deux enfants du gouffre :

ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβὸς τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μυγεῖσα.

Du Chaos ensuite naquirent l'Erèbe et la Nuit noire, et de la Nuit encore l'Ether et le Jour sortirent, ces rejetons qu'elle conçut après avoir embrassé et s'être unie d'amour avec Erèbe⁵⁹³.

L'Erèbe et la Nuit sont comme deux facettes du gouffre, sa profondeur et son obscurité. La Nuit est noire, sombre, brumeuse – autant de sens que partagent les adjectifs μέλαινα, ἐρεμνή et

cosmogonie de la Théogonie, G. Vlastos, « Review of F. M. Cornford *Principium Sapientiae: The Origins of greek philosophical thought* », *Gnomon*, H. 2, vol. 27, n° 2, éd. par W. K. C. Guthrie, 1955, p. 65-76, p. 74.

⁵⁹² Th. 744-745, texte de Most = texte de West sans l'interpolation. Pour la défense de l'authenticité, voir M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, op. cit., p. 26.

⁵⁹³ Th 123-125 West.

δνοφερά) – , elle est redoutable (δεινή). Son côté sombre est dit encore par l'épithète ἐρεβεννή⁵⁹⁴, comme si son frère Erèbe explicitait cet aspect d'elle-même⁵⁹⁵, à dire la noirceur de la profondeur. Absorbant son frère, avec lequel elle formait une division de Χάος, la Nuit rassemble les différents aspects de son père. La Nuit en ce sens est Χάος, développé en ses différentes nuances de profondeur, d'obscurité, de brume, de terreur. Nous ne serons pas surpris de trouver sa « maison », son siège, en lui, maison qu'elle partage avec l'un de ses fils, le jour.

On apprend alors que la maison de la Nuit se trouve à l'endroit où est aussi Atlas, qui porte le Ciel sur sa tête, et où se trouvent aussi les portes où Jour et Nuit se croisent chaque jour.

τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάϊς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν
 ἔστηώς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν
 ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι
 ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν
 χάλκεον.⁵⁹⁶

En face, le fils de Japet, debout, sans trembler, tient le large Ciel sur sa tête et dans ses mains infatigables : là Nuit et Jour passant l'un à côté de l'autre se saluent l'un l'autre lorsqu'ils passent le grand seuil de bronze.

Selon ces vers, la demeure de la Nuit et Atlas sont localisés devant la porte au seuil de bronze, que nous traversons deux fois, comme nous l'avons dit, une fois à l'aller dans le sens de la sortie du Tartare et de l'entrée dans Χάος, et une fois au retour. Nous sommes pour l'instant de l'autre côté de la porte, dans le gouffre, où se situe la demeure où Nuit et Jour rentrent après avoir fait leur tour du Ciel. Cette localisation est la seule cohérente avec les données les plus simples de l'observation : il n'y a qu'un seul endroit où Jour et Nuit, qui apparaissent tous deux à l'Est, et disparaissent tous deux à l'Ouest, puissent se croiser sur leurs chemins respectifs tandis que l'un monte pour sa course et l'autre redescend, et cet endroit doit se trouver quelque part sur un axe médian sous la surface de la Terre⁵⁹⁷. Si Jour et Nuit « habitent » dans Χάος, le père et grand-père, ils doivent chaque soir et chaque matin franchir cette seule porte d'accès à l'intérieur du monde. Nous trouverons chez Parménide une confirmation de cette idée. Les difficultés sur la localisation de la maison et des portes du Jour et de la Nuit tiennent simplement au fait que le texte les lie à

⁵⁹⁴ Pour la liste complète des épithètes voir C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, op. cit., p. 64.

⁵⁹⁵ Sur ce point voir C. Ramnoux, même endroit : « Nuit et Erebus forment un couple gémeilaire et bisexué : le mâle moins vigoureux s'évanouissant dans l'ombre, son nom devient simple épithète de la Nuit, dite la Ténébreuse ».

⁵⁹⁶ Th. 746-750, texte de Most et West. Mazon le considère interpolé.

⁵⁹⁷ L'argument se trouve chez M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, op. cit., p. 29-30. Sur la discussion sur la localisation occidentale ou verticale de la maison et des portes du Jour et de la Nuit, voir p. 27-30.

Atlas et que celui-ci semble dans un autre passage de la *Théogonie* être situé à l'Ouest, près du jardin des Hespérides⁵⁹⁸, et que l'on tient le Ciel pour être une sorte de bol posé sur la Terre, que l'on ne pourrait donc soutenir qu'en le tenant au niveau de l'horizon. On ne niera pas que d'autres auteurs situent l'un ou l'autre de ces éléments derrière l'horizon⁵⁹⁹. Hésiode quant à lui fait de la Terre ce qui donne un siège solide au Ciel : il n'y a besoin de personne pour soutenir celui-ci à l'horizon. En Th. 518, on apprend qu'Atlas est situé *πείρασιν ἐν γαίης*, aux limites de la Terre, expression que nous avons vu désigner de manière récurrente les confins de la Terre où se trouvent les racines du Ciel, de la Terre, de la mer et du Tartare. Cela signifie aussi littéralement que le Ciel a ses racines à cet endroit aussi : soutenir le Ciel peut aussi bien se faire depuis le dessous de la Terre. Nous allons revenir sur les ajustements que la dimension cosmogonique du schème végétal doit faire subir à la cosmographie.

Atlas marque le retour d'une question qui semblait réglée. La Terre a produit le Ciel, faisant ainsi de ce dernier un séjour sûr pour les dieux, échappant au vertige. Atlas reparaît ici, sous les limites de la Terre, qui sont aussi celles du Ciel. La question qui fut peut-être posée à l'horizon se pose de nouveau sous la Terre : le Ciel est assuré du soutien de la Terre, mais qui soutient la Terre ? Comment sera-t-elle ce large sein qui porte et qui sauve du vertige infini, si personne ne la porte ? Atlas paraît ici pour répondre à cette question. Mais la cosmographie répond à cette question d'une autre manière. La racine sans fin qui plonge sous le seuil, et donc dans *Χάος*, doit être celle de la Terre. Quel autre moyen d'échapper au vertige et de produire un siège à tout ? Il faudrait que la Terre ait poussé des racines aussi profondes que le vide infini. Tel pourrait être la motivation pour avoir cherché l'image homérique qui allongeait sans fin les racines des chênes indéterminables des hautes montagnes. La racine qui porte le monde est celle de la Terre : elle prend la place fonctionnelle d'Atlas. La cosmographie s'approprie tous les mythes. Mais ce faisant elle ouvre la question de la chute de la Terre, qui continuera à hanter la pensée cosmologique du VI^e siècle. Nous verrons même un penseur, Xénophane, prendre au pied de la lettre la solution suggérée par les images hésiodiques : faire que la Terre plonge dans l'infini une racine infinie (voir *infra*).

La promenade infernale nous ramène à l'intérieur du complexe Terre-Ciel, de l'autre côté du seuil, où nous trouvons la demeure d'Hadès et de Perséphone (767-774), qui se trouve au fond du Tartare, du bon côté des portes, près donc des sources. Cela semble cohérent d'y trouver aussi Styx (775-806), qui n'est autre semble-t-il que la rivière à laquelle Océan prend sa source et à laquelle il

⁵⁹⁸ Th. 517-519.

⁵⁹⁹ Ainsi Kranz s'appuie sur Stésichore pour situer la maison de la nuit à l'Occident, voir la discussion de M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides, op. cit.*, p. 29.

revient – une rivière que l'on peut imaginer circulaire autour de la muraille. Ce troisième et dernier anneau, celui qui n'est pas répété, nous a permis de visiter tout ce qu'il y a sous les sources. Après avoir rappelé celles-ci, on revient à une description d'ensemble de cette région, avec sa porte, son mur, ses geôliers.

f) La croissance de la Terre : la cosmogonie au fondement de la distribution, le végétal au fondement du schème de parenté

L'hypothèse à laquelle nous arrivons est que la Terre est ce qui a poussé ses racines et qu'elle est elle-même une chose qui a poussé. Mieux encore, la génération des êtres sortis d'elle sans amour en sont le prolongement, comme le résultat d'une immense pousse cosmique, caractérisée par un principe de symétrie. La première preuve que nous avançons consiste dans le recoupement entre la liste des réalités sorties de la Terre par une production qui précède l'accouplement et celles qui se trouvent avoir poussé leur racine jusqu'aux limites de la Terre. Cela confirmera que c'est à la Terre qu'il faut attribuer celle des quatre racines qui poursuit son chemin sous le seuil vers Χάος et plonge ainsi dans l'espace sans fin. Au-dessus de la porte on retrouve les trois autres : celle du Tartare, du Ciel et de la mer.

C'est sur ce mode, solitaire, que la Terre donne naissance au « Ciel plein d'astres (οὐρανὸν ἀστερόενθ') », comme à son égal (ἴσον ἔωυτῆ) ⁶⁰⁰ : c'est du même Ciel plein d'astres (οὐρανοῦ ἀστερόεντος) que l'on admire en 737 et 808 « la source ». L'égalité dont il est question est une égalité de taille : il s'agit que le nouveau venu puisse la couvrir toute entière (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτωι), comme on recouvre d'un voile, ou comme un corps est couvert de terre quand on l'enterre. C'est ce que semble indiquer aussi un certain mode de production de la nuit qui semble arriver lorsque le Ciel vient couvrir la Terre pour s'y unir ⁶⁰¹. Cela semble supposer un Ciel plat, parallèle à la Terre, susceptible de venir la couvrir ⁶⁰². Mais nous allons voir que cela s'accorde mal avec la façon dont la Terre produit à partir d'elle-même, de choses qui restent un prolongement d'elle-même.

La Terre donne aussi naissance à la mer et aux montagnes. Or il semble aussi que cela

⁶⁰⁰ Th 126-127 West. Il s'agit d'une égalité de taille, semble-t-il, de telle sorte que le nouveau venu puisse la couvrir tout entière, et qu'il la couvre toute entière.

⁶⁰¹ Th. 176-177 West ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ... ἐπέσχετο, καὶ ῥ' ἐτανύσθη πάντῃ. Ciel amène la nuit en venant envelopper la Terre, et en s'étalant en tout sens.

⁶⁰² C'est la conception de M. L. West, Hésiode, *Theogony*, *op. cit.*, p. 198. Pellikaan-Engel pense que la forme sphérique du Ciel est indiquée par l'emploi de περικαλύπτω, M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, *op. cit.*, p. 16-17.

suppose une expansion et un creusement de celle-ci : elle donne, toujours à partir d'elle-même, naissance aux hautes montagnes (οὔρεα μακρά) et à Pontos, la mer stérile (ἀτρύγετον πέλαγος) qui ne porte en elle que des vagues (τέκεν οἴδματι θυῖον)⁶⁰³. C'est de la même mer infertile que l'on contempera la source et les racines (πόντου τ' ἀτρυγέτιο 737 = 808). Le fait que la mer ne soit pas ici mentionnée sans les montagnes rend frappant le souci de la symétrie, comme si celui-ci reflétait ce mode de production solitaire. La Terre fait croître simultanément la hauteur de la montagne et la profondeur des mers⁶⁰⁴. Néanmoins la mer est moins profonde que la montagne n'est haute, comme nous le verrons avec l'Olympe. Ces vers présentent plutôt le type de contraste qu'il y a déjà, chez Homère, comme nous l'avons vu, entre confins de hauteur et confins littoraux : hautes montagnes et mer. Il semble que l'une de ces montagnes, la plus haute, soit l'Olympe, et que l'on puisse lui opposer, toujours en respectant ce schème symétrique, la profondeur des replis de la Terre.

ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
 Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
 Les immortels qui ont le pic neigeux de l'Olympe, et le Tartare brumeux
 dans les replis de la vaste Terre⁶⁰⁵.

La symétrie est-elle parfaite ? On note en général deux problèmes, l'un en haut, l'autre en bas. D'un côté, il y a deux localisations du séjour des dieux : l'Olympe et le Ciel, puisque en 128, on précise qu'en donnant naissance au Ciel étoilé, la Terre procure aux dieux « siège solide (ἔδος ἀσφαλές) »⁶⁰⁶. De l'autre, c'est du Ciel que la Tartare est le symétrique en 720-721, comme nous l'avons vu. Les deux problèmes sont si proches qu'ils signalent d'eux-mêmes leur solution : il faut que la hauteur de la plus haute montagne soit si haute qu'elle soit proche du Ciel⁶⁰⁷, tandis que la profondeur du repli le plus profond de la Terre, bien plus bas que le fond de la mer, touche à son fond. La symétrie est bien respectée, dans ce cas, et l'on peut noter aussi l'opposition des adjectifs : à l'Olympe enneigé (νιφόεντος) correspond un Tartare embrumé, pris dans les nuages (ἠερόεις), adjectif où l'on a voulu voir l'indication selon laquelle le Tartare est aussi une montagne, à

⁶⁰³ Th 129-132.

⁶⁰⁴ La précision est faite deux fois (opposition Olympe/Tartare brumeux, le sol aux routes profondes 118-119) ; sur les montagnes où sont les nymphes, 129.

⁶⁰⁵ Les vers 118 et 119 ont fait l'objet de nombreuses discussions concernant leur authenticité, voir Stokes (M. C. Stokes, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies: II », *Phronesis*, vol. 8, n° 1, 1 janvier 1963, p. 1-34, p. 1-3 et Pellikaan-Engel (M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides, op. cit.*), p. 11-13. Stokes et Schwabl sont les principaux défenseurs de l'authenticité, suivis par Pellikann-Engel.

⁶⁰⁶ Th 127-128.

⁶⁰⁷ Pellikaan-Engel (M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides, op. cit.*, p. 14) souligne que la double localisation de la demeure des dieux, Ciel ou Olympe, est déjà présente chez Homère, invoque Atlas touchant le Ciel de ses mains (517 et 746), et encore la conception pindarique de l'Etna comme pilier du Ciel, κίων δ' οὐρανία *Pythique* I 19.

l'envers⁶⁰⁸. Cette image ne nous semble pas tout à fait adéquate pourtant à celle du *μυχός*, qui renvoie à un imaginaire du dedans, de la progression vers les lieux les plus éloignés de l'entrée – soit la même image que celle qui est évoquée par le terme latin *penitus*, dont Cicéron fait usage pour parler de la Terre lui aussi⁶⁰⁹. Le Tartare est la fin d'un boyau, d'une profondeur interne, et la brume qui s'y dégage est d'une autre nature que celle qui baigne les sommets. Surtout, c'est le fond de quelque chose : le fond symétrique du Ciel, c'est celui de la Terre. Il semble que la Terre se soit comme approfondie, creusée. Cela suggère-t-il qu'elle ait pu se donner un Ciel qui se soit approfondi lui aussi, vers le haut, jusqu'à atteindre au plus haut point de sa coupole une hauteur comparable à celle à laquelle elle plongeait dans ses replis ? La mesure égale qui nous est donnée par la chute de l'enclume du haut du Ciel vers la Terre, puis de la Terre vers le Tartare est la preuve de cette symétrie. Si la Terre a donné naissance au Ciel et au Tartare, elle semble avoir poussé de telle sorte qu'elle se prolonge vers le haut et vers le bas de manière symétrique, et que c'est encore de cette façon qu'elle a poussé ses montagnes et creusé les mers, et qu'à sa surface les plantes à leur tour montent vers le haut et plongent en elle leurs racines – toutes ces choses qui sont des excroissances d'elle-même, sur toutes les échelles possibles. Cette poussée simultanée vers le haut et vers le bas, caractéristique de ce que la Terre engendre par elle-même et aussi caractéristique du mode de croissance végétal, comme en témoignera le traité *De la nature de l'enfant* (XXII 3, cf. *infra*, chapitre III).

L'hypothèse que nous émettons ici, d'une interprétation des générations par la Terre antérieures aux accouplements, comme une croissance propre de la Terre, se prolongeant dans ses propres excroissances, se déployant vers le haut comme on fait ses rameaux et vers le bas comme on enfonce ses racines, revient à reconnaître dans l'usage des racines la mise en place du schème de la croissance végétale. Si la Terre a poussé, on pourrait par exemple la comparer à une fleur, dont l'hémisphère inférieur serait le calice et l'hémisphère supérieur la corolle (imaginons là fermée, comme une fleur encore en bouton), et il serait naturel de trouver au fond du calice les attaches des différentes parties : la racine de la Terre, du Ciel, du Tartare et de la mer se trouveraient au fond suite à un processus d'accroissement qui fut aussi un processus d'approfondissement – les racines s'étant enfoncées au fur et à mesure que l'ensemble se déployait vers la hauteur comme vers la profondeur. Il n'y a, dans un tel processus évolutif, aucun problème à ce que toutes les racines des réalités qui prolongent la plante terrestre, Tartare, Ciel et mer, se trouvent au même endroit. Le Ciel,

⁶⁰⁸ *Ibid.* p. 14-15.

⁶⁰⁹ Voir le passage précédemment cité. *Penus*, *-oris*, n., c'est l'intérieur de la maison, les *penetralia*, *ium*, n., sont l'endroit le plus retiré de la maison, le sanctuaire pour un temple. *Penitus* est l'adverbe qui désigne cette intériorité, ce fond : « tout au fond ».

la Terre et le Tartare ont plongé leurs racines aussi loin que possible, à l'endroit où s'arrête la Terre. Au-delà elle seule continue à plonger la sienne. C'est finalement à ces réalités primordiales que conviendrait parfaitement l'adjectif αὐτοφυής. Ce mode d'être s'illustre tout particulièrement dans le fait de croître à partir de soi-même.

La cosmographie que nous observons est donc le résultat de la cosmogonie. Il ne s'agit donc pas seulement d'affirmer que la cosmographie est une interprétation physique de la généalogie mythique, grâce au schème végétal : elle en déploie aussi le résultat. En retour, ce sont les premières étapes de la généalogie divine – celles qui se font sans amour – qui sont comprises selon le mode d'être végétal, ce qui permet d'offrir des images et une logique à un mode de production qui ne passe pas par l'accouplement et la reproduction. Ce constat, si l'on nous l'accorde, est d'une conséquence fondamentale sur la place à donner au panthéon grec au sein des différents systèmes de classification primitive. La fameuse thèse de Durkheim et Mauss reconduisant les systèmes de classification primitive à la projection du schème de parenté humain sur l'univers et reconnaissant dans les panthéons chinois, indiens et grecs l'aboutissement de cette construction se trouve à la fois confirmée et débordée.

Elle est en partie confirmée parce que dans son ensemble, la *Théogonie* ne représente une hypothèse sur l'ordre du monde que parce qu'elle soumet celui-ci à une structure de parenté, celle des dieux. En ce sens, il nous faut compléter ce que nous avons pu avancer au chapitre précédent : la distribution des parts de l'univers aux différents dieux ne constitue une mise en ordre du monde qu'à condition que les dieux soit eux-mêmes inscrits dans une organisation préalable. Cela apparaît dans l'incohérence persistante de la proposition d'étymologie du divin faite par Hérodote – et dont nous avons pour l'instant seulement présenté la cohérence, pour établir le schème distributif (chapitre premier, § 2 b). Il reste en effet un problème dans la présentation d'un ordre du monde établi par les dieux : comment les dieux, avant même d'être individualisés (ce que suppose selon Hérodote le fait qu'on les appelle tous « dieux » avant d'avoir pu les distinguer davantage), pourraient-ils servir à déterminer l'ordre des choses, si c'est par les lots qui sont chacun les leurs qu'ils y parviennent ? Du reste, la suite du texte que nous avons regardé (II 52) montre une compréhension très claire de la façon dont les dieux, organisés en un système généalogique où ils reçoivent chacun leurs noms et qualités, permettent alors en effet d'imposer un ordre général. Hérodote continue en effet en expliquant que les Pélasges, ayant finalement reçu les désignations individuelles des dieux des égyptiens (sauf pour Dionysos, plus tardif), les transmirent aux Grecs, qui les ignoraient jusqu'alors : ils surent alors « de qui chacun des dieux était né (Ἦθεν δὲ ἐγένετο

ἕκαστος τῶν θεῶν) » ; « si tous avaient toujours existé (εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες) », et « quelle était leur apparence (ὄκοιοί τε τινες τὰ εἶδεα) »⁶¹⁰. Cela, les Grecs ne le savent que depuis Hésiode et Homère, qu'Hérodote situe pas plus de quatre siècles avant lui. Or, précise-t-il, « ce sont eux, Homère et Hésiode, qui ont fait une théogonie pour les Grecs (οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι), donnant aux dieux leurs noms (καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες), distribuant leurs charges et leurs savoirs (καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες), et indiquant l'apparence de ceux-ci (καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῆναντες) »⁶¹¹. C'est en les inscrivant dans une théogonie, c'est-à-dire dans une généalogie que les Grecs ont pu leur distribuer noms, visages et capacités. Hérodote manifeste la même conscience que Parménide du fait que ce sont les poèmes des hommes qui distribuent les natures des choses selon le schème distributif. Hérodote avoue par là à demi ce que cache sa fausse entreprise d'explication étymologique : les dieux « n'établissent » l'ordre des choses qu'en tant qu'ils sont déjà un visage, des noms, des qualités, ce qu'ils n'acquièrent qu'en étant situés dans une structure de parenté, et non pas en tant qu'ils en manquent encore. Il faut bien que les dieux soient insérés dans un système qui permet à la fois de les identifier et de leur assigner des places respectives pour que l'on puisse ensuite classer toute chose en leur attribuant à chacun la responsabilité de telle ou telle. Ayant un visage, un lignage et des compétences, les dieux peuvent alors recevoir des parts de toutes choses et ainsi leur proposer un ordre, c'est-à-dire tout simplement l'ordre qui les lie déjà, la parenté, de telle sorte que celle-ci devienne à son tour l'ordre même des choses. Or la structure de parenté possède une particularité dialectique tout à fait remarquable d'articulation de l'un et du multiple. Jean Rudhart a explicité dans le cas grec la façon dont la succession des générations des dieux accomplissent la fonction classificatrice de spécification des fonctions : les rejetons spécifient les fonctions des aïeux dont ils complètent l'activité dans des domaines similaires, de telle sorte que la descendance fonctionne comme l'explicitation d'une idée, et que l'ascendance permet de ramener à l'unité ce qui est disséminé dans les descendants⁶¹². Une illustration rapide de ces vertus logiques de la structure de parenté peut être offerte en revenant sur le motif que nous évoquions à l'instant : le contraste des sommets et des rivages, où nous avons vu chez Homère se concentrer la description de la pousse des choses et qui semble aussi articuler la façon dont la Terre elle-même a poussé. Or ce contraste est plus explicite encore dans les *Hymnes*

⁶¹⁰ Hérodote, *Histoires* II 53, 1-3.

⁶¹¹ Hérodote, *Histoires* II 53 5-8.

⁶¹² J. Rudhart, « Quelques réflexions sur les hymnes orphiques », in P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhart*, Droz, Genève, 1991, p. 263-289. Voir p. 270-271 : « En bref, l'expérience culturelle implique, chez le Grec, la conscience d'une sorte de pluralité inhérente à l'unité d'un être divin, tandis que la théogonie présuppose chez lui le pressentiment d'une unité lointaine reliant entre eux plusieurs des dieux qui lui sont mieux accessibles ».

homériques, où on les voit précisément faire l'objet d'une répartition entre les dieux selon la structure de parenté.

Il faut considérer les lieux qui sont attribués à certains dieux en étant décrits comme des lieux que ceux-ci aiment. Prenons par exemple Apollon et Artémis, qui sont des dieux qui se promènent beaucoup⁶¹³, afin de faire l'exercice de remonter à leur source. Ils ont des lieux de prédilection. Ainsi, pour le frère, les points d'altitude d'où l'on peut observer. Faisons un rapide survol des lieux où Apollon aime à se trouver. On constate assez rapidement que ces lieux sont qualifiés par des caractéristiques précises, qui semblent s'organiser selon des polarités, ainsi, pour Apollon, celle de la hauteur et des rivages.

Lieux d'Apollon	Apollon
Lieux 1. <i>Hauteur:</i>	Tous les lieux d'où l'on peut observer, <i>πᾶσαι σκοπιαί</i> (Ap 22)
Lieux 2. <i>Mer; depuis l'intérieur:</i>	Les fleuves qui vont vers la mer (<i>ποταμοί θ' ἄλλα δὲ προρέοντες</i> , Ap 23), les havres de mer (<i>λιμένες τε θαλάσσης</i> , Ap 24) ⁶¹⁴
Lieux 3 : <i>synthèse : la hauteur au-dessus de la mer.</i>	Les plus hauts caps (<i>πρώνες ἄκροι</i>) des hautes montagnes (<i>ὑψηλῶν ὀρέων</i>), Ap 22-23, Les promontoires qui tombent dans la mer (<i>ἀκταί τ' εἰς ἄλλα κεκλιμέναι</i> , Ap. 24)

La liste des lieux chers à Apollon s'organise comme une descente des cimes vers la mer, les deux contraires trouvant leur union dans un terme médiateur, celui des hauteurs des caps montagneux, par lesquels la montagne s'avance dans la mer. Deux pôles contraires : les hauteurs d'où l'on peut observer, les fleuves qui s'en vont vers la mer ; la synthèse : le cap escarpé qui surplombe les flots. Le vers 24 peut-être interpolé à cet endroit ajoute une variante : les falaises qui tombent dans les flots, et un exemple supplémentaire côté marin : les ports de mer. Autrement dit ce vers reproduit la structure géographique du précédent : une site faisant synthèse entre élévation et eau, et un site pour l'eau. Notons que ce vers reprend l'opposition homérique du promontoire et des

⁶¹³ Sur les voyages d'Apollon, bien plus étendus que ce que nous considérons ici à partir de ces quelques remarques géographiques tirées de l'Hymne qui lui est dédié, voir par exemple M. Detienne, *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, France, Gallimard, 1998. Le premier chapitre s'ouvre sur une présentation d'Apollon à partir de son errance, d'abord connue avec sa mère Létô, qui ne trouvait pas où accoucher. Cette errance primitive est aussi celle de sa sœur jumelle Artémis. Pour une approche d'Artémis à partir de ses lieux, à la fois retirés et centraux, voir le chapitre 6 de S. G. Cole, *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*, Berkeley, Etats-Unis, University of California Press, 2004.

⁶¹⁴ Le vers 24 est considéré comme interpolé par Jean Humbert, Homère, *Hymnes*, éd. par J. Humbert, Paris, France, Les Belles Lettres, 1976.

côtés, des falaises et de la crique où mouiller l'ancre⁶¹⁵. Les vers qui suivent prolongent cette synthèse. D'une part à travers l'évocation de l'accouchement de Lété, qui est venue s'appuyer contre le mont Cynthe, « dans l'âpre Délos ceinte par les flots (de chaque côté la vague sombre s'avancait vers la Terre, poussée par le souffle harmonieux des vents) »; d'autre part, à travers la liste des endroits visités par Lété pour trouver un endroit où accoucher d'Apollon, où figurent en bonne place les îles montagneuses.

Qu'en est-il des lieux d'Artémis ? Elles fréquente les forêts d'altitude et les endroits où les jeunes gens répètent leurs chœurs. La polarité chez Artémis semble s'inscrire au cœur même d'un type de lieu privilégié : la cime, qui est susceptible d'être vécue selon la contrariété de la profondeur forestière ou de l'exposition au vent.

Lieux d'Artémis	
Lieux 1. <i>Hauteur, déclinée selon la polarité de l'épaisseur ou de l'exposition</i>	Montagnes ombreuses <i>Hymne à Art.</i> (2) 4., sommets exposés, cimes (6-7), épaisseur (8).
Lieux 2. plaine	Garnie de roseaux (<i>Hymne</i> (1), 3 βαθύσχοινος) ou de vigne (ἀμπελόεις, id. v. 5), Delphes (<i>Hymne</i> 2, 14).

Il est intéressant de noter que les lieux parcourus par les enfants semblent faire partie des lieux parcourus par le père. Un passage homérique met cela en évidence pour les lieux apolliniens : il pleut autant de pierres lancées par les deux armées s'élançant au combat que de flocons lorsque Zeus se met à neiger, et ne cesse avant d'avoir couvert « les sommets des hautes montagnes et les caps altiers (ὕψηλῶν ὀρέων κορυφὰς καὶ πρόονας ἄκρους) / les plaines herbeuses, les riches labours⁶¹⁶ des hommes (καὶ πεδία λωτεῦντα καὶ ἀνδρῶν πίονα ἔργα) »⁶¹⁷, et s'être « répandu jusqu'aux havres et aux falaises de la grise mer (καὶ τ' ἐφ' ἄλλος πολιῆς κέχυται λιμέσιν τε καὶ ἄκταις) »⁶¹⁸. Les lieux d'Apollon sont particulièrement bien évoqués parmi ceux couverts par le père : les sommets des hautes montagnes, les caps altiers, les havres et les falaises de mer. Artémis

⁶¹⁵ L'ἀκτὴ et le λιμὴν, voir *Il.* XII 284 καὶ τ' ἐφ' ἄλλος πολιῆς κέχυται λιμέσιν τε καὶ ἄκταις

⁶¹⁶ J. Humbert traduit par « guérets », qui désigne bien les terres labourées mais non ensemencées. Il peut s'agir de labours d'automne, avant les semailles d'hiver, mais plus probablement de labours de printemps, s'il faut penser que certaines fleurs sont déjà sorties et s'exposent, précoces, à d'ultimes frimas.

⁶¹⁷ *Il.* 12, 282-283, texte de Humbert, qui choisit la leçon λωτεῦντα, en y voyant la forme ionienne de λωτέοντα, *fleuri* (participe présent de λωτέω) – alors que certains manuscrits présentent la leçon λωτοῦντα, contraction de λωτόεντα, de l'adjectif λωτόεις (couvert de lotus ou en fleur). Le principal problème reste que l'on est censé décrire un phénomène hivernal (χειμέριος, v. 279) – comment dès lors la neige hivernale peut-elle tomber sur des plaines fleuries ? *A fortiori* couverte de fleur de lotus, puisque cette fleur paraît plutôt en mai ou en juin – c'est une raison de plus pour ne pas choisir ce sens. Les labours ont été faits : il peut s'agir des dernières semaines de l'hiver, juste avant l'arrivée du printemps.

⁶¹⁸ *Il.* 12, 284.

complète le parcours de plaines, qu'elles soient laissées aux plantes sauvages ou cultivées. Zeus, du Ciel qui est sa part spécifique selon le partage homérique, couvre la diversité des territoires qui reviennent plus particulièrement, sur la Terre commune, aux deux enfants qui lui sont nés de Lété. La structure de parenté fournit ainsi un outil classificatoire tout à fait remarquable.

Mais la structure dialectique survit à la structure de parenté lorsque l'on remonte jusqu'aux premières générations. Comme nous l'avons vu, les engendres hors reproduction, ceux de la Nuit et d'Erèbe à partir de Khaos, où ceux du Ciel, de la mer et du Tartare à partir de la Terre, marquent encore plus efficacement la façon dont une même chose se divise en ses divers aspects. Et, comme nous l'avons vu aussi, le poème marque une différence entre les générations issues de la reproduction sexuée et les êtres qui sont produits sans amour : Hésiode établit cette différence en allant chercher le modèle pour penser le déploiement de l'univers à partir de la Terre du côté d'un autre mode de production que celui des animaux – celui du végétal. Le schème végétal permet de réinterpréter le mode d'être de la Terre et des puissances cosmologiques qui sortent d'elles avant l'amour. Même avec l'apparition de l'amour, ce mode d'être végétal semble du reste encore contaminer les enfants de la Terre, dans une engeance monstrueuse – comme le montre encore la spontanéité monstrueuse des Cent Bras, comme le montre encore la propension du seuil de bronze qui marque les limites de la Terre à pousser de lui-même.

C'est là un premier résultat : un mode d'être végétal se trouve au fondement des ramifications qui vont engendrer les relations sexuées – après la première génération de production asexuée, à partir de soi-même, la Terre entre en production de structure de parenté, en s'accouplant au Ciel, cette ramification d'elle-même. L'ensemble des dieux tire donc sa filiation d'un arbre primitif. C'est là, au niveau des dieux, un fait comparable à la façon dont certaines cultures humaines fondent la parenté dans une filiation qui remonte à l'arbre, ainsi chez les Nayakas étudiés par Nurit Bird-David⁶¹⁹. Or, comme dans ces cultures, l'établissement de cette continuité entre la parenté sociale des dieux et la végétation, a un effet sur la façon même dont peut être pensée la distribution des choses⁶²⁰. Or la faculté qu'a la Terre de se ramifier en Ciel, mer et Tartare, dont les racines se trouvent désormais à côté des siennes, joue le rôle d'une structure plus fondamentale encore que la structure du parenté, en ce qu'elle parvient à expliquer quelles parts doivent être distribuées aux individus intégrés dans la structure de parenté. Si l'on relit le partage homérique entre les fils de

⁶¹⁹ N. Bird-David, « The Giving Environment », *op. cit.*.

⁶²⁰ Voir le développement de Pierre Charbonnier sur la façon dont l'anthropologie de la nature qui, bravant l'interdit Lévi-straussien, rétablit une continuité entre société et nature, est amenée à penser différemment les formes de l'échange et de la distribution, *Sociétés de nature et nature du social, perspectives philosophiques sur l'anthropologie de la nature*, thèse de doctorat sous la direction de Stéphane Haber, Université de Franche-Comté, 2011, p. 334-335.

Cronos avec cette idée en tête, on s'aperçoit que la dérivation non sexuée règle en réalité le partage des rejetons de la généalogie sexuée, malgré le tirage au sort – ou grâce à sa vertu divine ? Les trois frères sont servis selon un axe vertical, celui qui est propre à la pousse végétale : au premier né le Ciel, au second la mer, au troisième le Tartare qui s'est creusé dans la Terre. L'Olympe, né de la Terre lui aussi et la Terre elle-même, source de tous, est commune. La distribution des territoires à Apollon et Artémis, que nous venons d'évoquer, continue ainsi à être organisée selon la polarisation du haut et du bas (des sommets et des terres basses, plaines et rivages) qui découle de la pousse même : la Terre, comme tous les végétaux, pousse simultanément vers le haut et vers le bas. Autrement dit, la capacité de la structure de parenté à servir de grille de classification de l'univers connu, est elle-même soumise à la capacité de ce même univers à s'offrir selon un ordre prédéterminé à la distribution dans l'ensemble des cases de cette grille. Et c'est ce que l'univers fait dans son déploiement ramifié. L'arbre, parce qu'il est lui aussi un schème capable d'organiser la distribution, d'articuler l'unité du tronc et la multiplicité des branches et rameaux, d'une manière plus simple encore que la parenté, où il y a toujours un parent de trop pour que les déductions soient simples, s'affirme comme la structure fondamentale de l'organisation universelle, plus fondamentale que la structure de parenté, car celle-ci ne peut proposer une classification des choses qu'après projection sur elle de l'ensemble des choses. Si ce travail reste inconscient, il est impossible de maîtriser la façon dont la diversité des choses se trouve distribuée entre les dieux eux-mêmes distribués dans leur structure de parenté. L'apparition du schème végétal, chez Hésiode, permet de soumettre à une logique propre la façon dont les parties du monde se trouvent distribuées entre les dieux : l'articulation propre au monde lui-même impose même son ordre aux généalogies divines, de telle sorte que celle-ci en recueille le déploiement original. La ramification de la plante terrestre s'impose comme une division plus primitive et plus fondamentale que la classification généalogique.

En cela, Hésiode offre une voie d'investigation nouvelle à la cosmologie du VI^e siècle. Car le schème de la croissance végétale, dans la *Théogonie*, reste présenté sous la forme de son résultat. Il revient aux penseurs ioniens et à Parménide d'avoir explicité ce schème afin de nous donner à voir la pousse même de ces étranges arbres, en explicitant la dimension processuelle qui parvient à ce résultat. Nous allons voir à chaque fois se répéter la distinction entre un mode d'être végétal et un mode d'être reproductif supposant l'amour.

§ 3. Le schème de la croissance végétale dans la cosmologie du VI^e siècle

L'hypothèse que nous tirons de la lecture de la *Théogonie* d'Hésiode, est que celle-ci fait du schème végétal l'outil d'une représentation cosmographique et que le dynamisme propre à ce schème ouvre à son tour la voie à une dimension cosmogonique dont la même représentation cosmographique apparaît alors comme le résultat. C'est une autre propriété de ce schème. Nous avons d'abord évoqué sa propriété pré-individuelle, à savoir le fait qu'il permette de décrire la façon dont certaines entités peuvent être cause du développement d'autres entités, selon une articulation paradoxale : ce qui naît existe à part entière par cet acte de croissance qui lui donne une existence autonome, et pourtant cette nouvelle chose n'est pour la première qu'une façon de se prolonger. Ce troublant mélange d'identité et d'altérité s'accompagne d'une autre propriété : la facilité à convertir le processus en résultat et le résultat en processus. La structure finale résulte du processus de croissance et ce processus s'illustre dans la configuration qu'il produit. Pour la cosmologie, le schème permet donc d'une part de saisir l'apparition de nouvelles réalités cosmiques dans leur singularité tout en comprenant qu'elles sont le prolongement d'une réalité antérieure dont elles assurent le déploiement, et d'autre part de bénéficier d'un lien fort entre description cosmographique et processus cosmogonique, l'un permettant de faire voir l'autre. Nous allons soumettre cette hypothèse à l'épreuve de la connaissance fragmentaire que nous avons de la cosmologie du VI^e siècle et du premier V^e. Une image ou un schème ne détermine pas le sens unique de son usage. Si la croissance végétale permet de penser la façon dont se déploient les processus cosmogoniques, elle ne détermine pas la forme que doivent prendre ceux-ci au point d'empêcher que l'on en fasse des usages tout à fait divergents, voire opposés. L'opposition des usages n'interdit pas la proximité des termes et l'identité des outils. Nous voudrions illustrer ce point en confrontant plus particulièrement l'usage des images végétales chez Anaximandre et Xénophane.

a) Anaximandre et la réinterprétation du gouffre hésiodique, l'infinie matrice d'où pousse l'arbre cosmique

Une image apparaît dans l'un des témoignages que nous ayons sur la cosmogonie

d'Anaximandre, celui qu'Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, dit tenir de Plutarque :

φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν · ἦστινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.⁶²¹

Il dit aussi à propos de la génération de ce monde-ci que le germe du chaud et du froid se détache de l'éternel et qu'à partir de lui une sphère enflammée pousse autour de l'air qui encercle la Terre, comme l'écorce autour de l'arbre. Lorsque celle-ci se sépare et se referme pour former des cercles, ce sont le Soleil, la Lune, les astres qui viennent à l'existence .

Ceci est un témoignage tardif et l'on ne peut assurer l'authenticité de son vocabulaire et de ses images. Cela peut porter au scepticisme quant à la quantité d'information que l'on peut en tirer, insuffisante pour tenter une reconstruction⁶²². Il semble néanmoins nécessaire au préalable de laisser se déployer les mots et les motifs pour tenter de faire la part de l'original et du tardif.

Pour ce qui est de la polarité du chaud et du froid nommée par notre source, nous avons déjà noté qu'Aristote avouait par exemple substituer au feu et à la nuit de Parménide le chaud et le froid⁶²³ : la source du pseudo-Plutarque, que l'on tient pour être Théophraste, pourrait avoir le même travers. C'est ce que l'on peut défendre en remarquant aussi l'usage fait par Simplicius, que l'on suppose lui aussi tenir son information de Théophraste, dans le cadre de sa description des doctrines d'Anaximandre, des termes désignant chez Aristote les opposés et l'opposition (ἐναντία et ἐναντιότης) rapportés à la description de leur extraction ou séparation (ἀπόκρισις)⁶²⁴. Nous allons revenir sur la possibilité qu'Anaximandre ait fait usage au moins du verbe ἀποκρίνω après avoir regardé de plus près son emploi d'images biologiques. Pour ce qui est des contraires, le pseudo-Plutarque avoue presque immédiatement son infidélité première, en nommant les corps qui sont manifestement porteurs de ces qualités de chaud et de froid, à savoir la flamme, la même qu'au fr. 8 de Parménide, d'un côté, et l'air (ou l'air et la terre, de l'autre).

La dimension « biologique » du langage ici employée a souvent été soulignée, mais plusieurs hypothèses existent sur la nature plus précise de celle-ci : s'agit-il d'une analogie avec un processus

⁶²¹ Eusèbe, *Préparation évangélique* I 8, 2, 7-11, éd. K Mras = [PLUT.] Strom. 2 = Diels Dox. p. 579 = Vorsok. DK 12 A10.

⁶²² C'est par exemple la réserve de C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, p. 86.

⁶²³ Voir Aristote, *Physique* 188a20, et supra, ch. I, § 3b.

⁶²⁴ Simplicius, *Phys.* 24, 13 = DK 12 A 9. Voir les analyses de U. Hölscher, « Anaximander und die Anfänge der Philosophie », *Hermes*, vol. 81, n° 3, 1 janvier 1953, p. 257-277, p. 257-264 plus particulièrement.

relevant de l'embryologie ou de la botanique⁶²⁵ ? L'un des arguments principaux en faveur de l'hypothèse embryologique est que l'on trouve plusieurs des termes utilisés ici dans le cadre de descriptions du développement de l'embryon à partir du V^e siècle. Ainsi ἀποκρίνω, au moyen, permettrait de décrire la séparation de la graine et du géniteur⁶²⁶. Ce n'est pourtant pas le seul phénomène qu'il permet aux médecins de décrire, puisqu'ils y décrivent aussi bien ainsi la façon dont une tumeur finit par se dégager de l'organe où elle croît, dont un fluide s'extrait et s'écoule, ou une qualité s'extrait du mélange⁶²⁷ : il semble qu'il faille davantage chercher une signification commune à tous ces domaines, celle du fait qu'une chose se sépare ou s'arrache à l'ensemble auquel elle est mêlée, et bien le comprendre aussi ainsi dans le cas de l'embryon – celui-ci s'autonomise lorsque la semence a fini par s'individualiser, par se décider pour un sexe ou pour un autre : il s'extrait et donne lieu au développement autonome d'un fœtus⁶²⁸. En ce sens, le sens du verbe ἀποκρίνω, même dans les traités médicaux, reste conforme au sens homérique – le guerrier s'extrait de la ligne pour avancer seul –, et l'hypothèse que nous faisons, d'une transposition progressive de ce verbe du contexte de description des multiplicités sur le champ de bataille à la cosmogonie, comme nous l'avons vu chez Anaxagore (chapitre premier, § 4b), avant de s'étendre au V^e siècle à la formation de tous les vivants, comme nous le verrons, pourrait avoir connu une étape chez Anaximandre. Nous avons déjà avancé l'idée que Parménide, s'appropriant d'autres termes homériques servant à décrire les mouvements de troupe et leur mise en ordre, aurait bien pu utiliser ce verbe pour décrire l'apparition des réalités cosmiques (plutôt que le substantif avec lequel le doxographe décrit sa cosmogonie). Anaximandre pourrait quant à lui témoigner d'un autre canal d'appropriation du terme ἀποκρίνω dans le vocabulaire cosmogonique, par l'intermédiaire du

⁶²⁵ Les défenses les plus complètes de chacune de ces hypothèses restent, à notre connaissance, celle de H. C. Baldry, « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *The Classical Quarterly*, vol. 26, n° 1, 1 janvier 1932, p. 27-34, en faveur de l'hypothèse embryologique (qui est aussi adoptée par D. W. Graham, *Explaining the cosmos: the Ionian tradition of scientific philosophy*, , 2006, p. 32-33 et par I. Lonie, I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV: a commentary*, Berlin, De Gruyter, 1981, p. 155) et celle de G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy, op. cit.*, p. 310-312 (voir la première évocation p. 234-235), pour l'hypothèse botanique (qui est aussi adoptée dans la traduction de J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Allemagne, P. Reclam, 2003, vol. I, p. 59).

⁶²⁶ Voyez H. C. Baldry, « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *op. cit.*, p. 27 note 1, qui s'appuie sur A. Keus, *Ueber philosophische Begriffe und Theorien in den hippokratischen Schriften*, Cologne, Buchdruckerei Beyer & Schmeisser, 1914, pour affirmer que le verbe désigne couramment dans les traités hippocratiques le fait que la semence se sépare de son géniteur. Voir en effet le relevé et les analyses de Keus p. 19-22.

⁶²⁷ Nous suivons le relevé non exhaustif des occurrences hippocratiques du verbe par A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle, op. cit.*, p. 178-180, respectivement *Le Pronostic* 23, 26 pour la tumeur, *La Maladie sacrée* 10, 18 pour la pituite qui se sépare avant de s'écouler, *L'Ancienne Médecine* 14, 27 pour désigner le fait qu'une des qualités contraires présentes dans le corps s'affranchit du mélange pour exister elle-même par elle-même (nous revenons sur ce texte dans le troisième chapitre, cf. *infra* III §2a).

⁶²⁸ Nous suivons là aussi l'analyse que livre A.-G. Wersinger du passage du traité *Du Régime* 30, 15 où apparaissent ensemble, dans le cadre de l'analyse de la génération des jumeaux, et l'adjectif γόνιμος et le verbe ἀποκρίνω, *op. cit.*, p. 179.

schème végétal. Il faut commencer par examiner la façon dont celui-ci est mis en œuvre chez Anaximandre.

Une semence, une graine se détache sur fond d'un principe éternel. Le γόνιμον, c'est une semence qui s'est différenciée – mais là encore, on ne saurait restreindre l'usage du terme à l'embryologie en excluant par exemple la graine de l'arbre, puisque l'adjectif convient au σπέρμα (semence) ou à l'embryon/graine (κύημα), qui tous deux conviennent aux animaux comme aux végétaux. On ne pourrait pas non plus le faire pour ἀπορρήγνυμι, qui signifie l'arrachage aussi bien des montagnes que le fait de rompre ses liens⁶²⁹. La thèse en faveur d'une lecture embryologique trouve néanmoins son meilleur argument non pas dans la preuve de l'appartenance de tel ou tel terme à des descriptions embryologiques, mais dans la description d'ensemble, ainsi celle du traité *De la nature de l'enfant*, où l'on peut trouver l'idée que la semence se développe en nourrissant sa chaleur à partir de l'air froid qu'elle attire et que, gonflant, cette même semence s'entoure d'une membrane⁶³⁰. La semence, à l'intérieur de la membrane, est prolongée par une petite saillie qui lui permet de respirer (le cordon ombilical) et cette respiration se traduit par une circulation du chaud et du froid ; le reste de la semence forme une forme arrondie à l'intérieur de la membrane (αὕτη δὲ ἢ ἄλλη γονὴ στρογγύλη ἐστὶν ἐν ὑμένι⁶³¹). L'être vivant se nourrit aussi en attirant à travers la membrane le sang de la mère et d'autres membranes vont s'étendre à l'intérieur de la première⁶³²: elles grossiront peu à peu, à mesure que la chair grandit et forment des poches à l'intérieur desquelles le sang venu de la mère est réparti (ἐς τοὺς κόλπους τῶν ὑμένων ἀποκρίνεται)⁶³³. La croissance a lieu par un processus qui mène les qualités semblables vers les qualités semblables (l'humide nourrit l'humide, etc.). Cela entraîne la croissance de toutes les parties de l'enfant, le durcissement des os sous l'effet de la chaleur, et le développement du squelette, des organes, des tissus⁶³⁴. Nous reviendrons sur les détails de cette théorie (*infra*, chapitre troisième §1), mais ce rapide parcours suffit à expliciter un modèle qui manifeste des similarités fortes avec la description de la cosmogonie d'Anaximandre par le pseudo-Plutarque : la semence, une fois autonomisée, faite fœtus, organise la séparation du chaud et du froid, et nourrit en elle-même un regroupement de

⁶²⁹ C'est la tête d'une montagne qu'arrache le Cyclope en furie *Od.* IX 481. Pour les liens, voir δεσμὸν ἀπορρήξας *Il.* VI 507.

⁶³⁰ H. C. Baldry, « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *op. cit.*, cite à juste titre le premier chapitre du traité. Il cite d'après Littré la section XII 5, 3 – 6, 6, voir Hippocrate, *De la génération. De la nature de l'enfant. Des maladies IV. Du fœtus de huit mois*, éd. par R. Joly, Paris, les Belles lettres, 1970, p. 54, l. 15-26.

⁶³¹ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XII 6, p. 55, l. 3. On remarque le même terme que celui qu'utilise Hippolyte pour décrire la forme de la Terre d'Anaximandre, στρογγύλον Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium, op. cit.*, 1.6.3.3)

⁶³² Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XIV, 2, p. 56, l. 19-25.

⁶³³ *Ibid.*, XVI 1, p. 59, l. 1-6.

⁶³⁴ *Ibid.*, XVII 1-3, p. 59, 9 – 60, 7.

matière, selon un loi d'identité (le dense va vers le dense, l'humide vers l'humide), que l'on pourrait voir se produire aussi à l'intérieur d'une semence de monde, les corps lourds se regroupant ensemble, les corps légers ensemble. La démonstration serait très convaincante en faveur de la lecture embryologique du modèle d'Anaximandre, si le modèle suivi par l'auteur de ce traité médical ne ramenait le développement de l'enfant à celui ...de l'arbre. Dès la première mention de la respiration, le morceaux de bois, les feuilles étaient en effet présentes comme modèle analogique : leur échauffement, comme le montre l'exemple du bois qui brûle, provoque l'exhalaison d'un souffle chaud, et l'aspiration du froid⁶³⁵. Surtout, sitôt le processus d'acheminement des qualités vers l'identique établi, la croissance corrélative de tous les éléments du fœtus est exprimée en termes d'un processus qui, pour l'embryon considéré tout entier, doit être pensé dans une analogie avec la croissance végétale : l'embryon se développe comme une grain d'arbre, qui pousse ses feuilles et ses racines, et ramifie pour développer chacun de ses membres, jusqu'à ses extrémités (voir notre commentaire de cette partie du traité, ch. III, § 1c). L'analogie est telle que le traité devient alors une traité de botanique, avec une description approfondie de la formation des plantes à partir de la graine, de l'enracinement à la ramification et au fruit, en passant par la bouture (chapitre XII – XVII), qui permet de confirmer que la croissance de la plante produit aussi le tri du chaud et du froid, et qu'il faut penser que l'enfant se développe sur même modèle que la plante. L'embryon nous ramène à la plante comme à son modèle. Une hypothèse se présente : entre Hésiode, qui développe le modèle végétal à l'échelle de la Terre et du Ciel sans en activer la dimension processuelle et un traité hippocratique de la fin du V^e siècle qui en fait le miroir dans lequel nous faire voir le développement même de l'embryon, un penseur du VI^e siècle pourrait nous offrir un maillon manquant : l'activation des potentialités dynamiques du schème sur l'objet où il se trouvait déjà investi dans la poésie, à savoir l'univers.

Revenons au témoignage du pseudo-Plutarque. Une semence se sépare de sa matrice, comme le gland du chêne, sa germination entraîne une répartition du chaud et du froid. Celle-ci doit avoir lieu par une forme de polarisation. Un verbe lié à la croissance végétale suggère cela. L'usage de περιφύομαι est remarquable, parce qu'il rend à son sens littéral un de ces usages de φύω accompagné d'un préverbe, qui, dans la langue homérique, n'ont pas le sens immédiat de « croître », ainsi περιφύομαι, « embrasser »⁶³⁶. Le verbe est ici rendu au sens habituel de croître, de pousser,

⁶³⁵ *Ibid.*, XII 2-3, p. 53, 15 – 54, 1.

⁶³⁶ Les quatre occurrences homériques de περιφύομαι le confirment. Elles sont significativement toutes situées à la fin de *l'Odyssée*, où les embrassades se multiplient à la faveur des retrouvailles : Eumée embrasse Télémaque en le couvrant de baisers (πάντα κύσεν περιφύς XVI 21), Amphithée, la grand-mère d'Ulysse, le serre dans ses bras et lui baise le front (μήτηρ δ' Ἀμφιθέη μητρὸς περιφύσ' Ὀδυσῆϊ / κύσσει ἄρα μιν κεφαλὴν XIX 416-417), Ulysse songe à prendre son père dans ses bras et à l'embrasser (κύσσει καὶ περιφύει ἐὼν πατέρ' XXIV 236), mais se retient, mais

comme le ferait l'écorce d'un arbre, et on précise simplement que cette pousse se déploie autour d'une chose comme une enveloppe. Ce qui se déploie est une flamme de forme sphérique, et il faut considérer qu'elle se développe comme l'écorce autour d'un arbre. On a dit la difficulté d'accorder l'idée d'une sphère avec l'image de l'arbre, qui est plutôt cylindrique. Or ce caractère cylindrique est bien celle que l'on accorde à la Terre (σχήματι ...κυλινδροειδῆ), ronde comme celle d'un pilier⁶³⁷. On a dès lors reconnu le caractère tout à fait parlant d'une série d'images qui associent la croissance de l'écorce d'un arbre avec des cercles et la possibilité de leur détachement, conformément à l'expérience des arbres qui perdent leur écorce, documentée par Théophraste⁶³⁸. On pense en effet aux cercles concentriques plus clairs et plus foncés que l'on peut observer sur la coupe d'un arbre et qui permettent précisément de compter ses années ; il y a là une affinité avec une représentation des corps célestes sous forme de cercles concentriques, que l'on trouve aussi dans la cosmologie d'Anaximandre. Enfin, la lecture de la cosmologie de Parménide, que nous avons menée au chapitre précédent, révèle aussi un motif concentrique qui aurait pu trouver son inspiration chez Anaximandre.

Affinons en effet la comparaison entre les deux systèmes : dans les deux cas, il s'agirait d'une phase pré-cosmique, non conforme à l'état présent observable de l'univers et supposant un événement dramatique capable de rebattre les cartes. Décrivons d'abord la structure, puis l'événement. Dans le cas d'Anaximandre, nous aurions donc au moins une couche sphérique de « feu » (la flamme), entourant une couche d'un corps plus froid, de l'air, qui à son tour entoure la Terre. L'image végétale de la formation de l'écorce autour de la Terre pourrait suggérer que la Terre pourrait avoir précédé la formation de la sphère de feu ; on a aussi pensé que comme ce qui semble sortir de la graine est une flamme de feu, cela impliquerait que la substance plus froide, l'air, lui préexiste – et donc l'illimité d'Anaximandre serait en réalité l'air⁶³⁹. Ces deux idées ne correspondent

finis par le faire, (κύσσε δέ μιν περιφύς XXIV 320). Sur le fait que ce type d'usage, comme celui que manifeste la formule ἐν τ' ἄρα οἱ φῶ χειρὶ, οὐ ἐν χεῖρεςσι φύοντο (voir le relevé dans l'annexe 1a), qui semble métaphorique, conserve néanmoins chez Homère l'image du déploiement de la plante, notamment pour dire l'attachement au moyen d'ἐμφύω, voir A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, op. cit., p. 2.

⁶³⁷ *Ibid.*, 1.5-6 : ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ. L'image du pilier évoquée par Hippolyte (τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονι λίθῳ παραπλήσιον· Ref. 1.6.3.3) confirme la forme cylindrique. Nous laissons de côté la question disputée de ses dimensions selon que l'on interprète la précision supplémentaire d'Hippolyte, l. 6-7 : ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. S'agit-il d'une hauteur d'un tiers de son diamètre, comme une souche, ou plutôt de trois fois son diamètre, plutôt en effet comme un pilier ? Voir la discussion de D. O'Brien, « Anaximander's Measurements », *The Classical Quarterly*, vol. 17, n° 2, 1 novembre 1967, p. 423-432, p. 424-425.

⁶³⁸ Sur ces deux aspects, les cercles concentriques et le détachement de l'écorce, voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy*, op. cit., p. 311, avec la note 2 où l'auteur cite les passages de Théophraste (HP I 5, 2) concernant les essences arboricoles, aussi courantes que le pommier, qui présentent ce phénomène de détachement de l'écorce, en faisant l'hypothèse que ces observations pouvaient probablement avoir été faites depuis longtemps.

⁶³⁹ C'est la thèse défendue par Finkelberg A. Finkelberg, « Anaximander's Conception of the "Apeiron" », *Phronesis*, vol. 38, n° 3, 1 janvier 1993, p. 229-256, voir notamment à partir de la page p. 240, où l'A. affirme notamment que

pas au modèle de développement de la graine et de l'embryon que nous lirons dans le traité de la *Nature de l'enfant* et dont nous venons d'anticiper quelques traits, en particulier le fait que c'est la pousse du germe protégé par sa membrane qui provoque l'exhalaison d'un souffle chaud, et l'aspiration du froid⁶⁴⁰ – si bien qu'on pourra même décrire des phénomènes d'ébullition aux extrémités de l'arbre (voir XXVI 3). Ce modèle là a l'intérêt de permettre de penser que la polarisation du chaud et du froid est l'effet de l'activité de la semence une fois la membrane développée, et que c'est grâce au développement de la membrane que se différencient du froid au centre et du chaud aux extrémités et que le corps central s'épaissit. Il n'y a donc ni besoin de penser que la Terre précède le développement de l'écorce, ni que le froid précède le développement de la graine, bien au contraire. Ceux qui spéculent sur le devenir de la graine une fois l'univers formé trouveront aussi de quoi se rassurer dans ce traité hippocratique dont nous verrons qu'il affirme la disparition de la graine dans le processus de croissance.

Ce qui est important à noter ici c'est que le développement végétal semble pouvoir tenir lieu de moteur de polarisation, de séparation de couches de feu et de matière plus obscure et plus froide. Cela n'interdit pas que d'autres modèles et d'autres schèmes entrent aussi en jeu, comme par exemple celui de la rotation, dont nous savons, avec Anaxagore, qu'il peut aussi servir à penser la polarisation des corps en fonction de leurs qualités : or le témoignage du pseudo-Plutarque attribue peut-être aussi à Anaximandre un tel modèle⁶⁴¹. Mais, comme nous le verrons, ce mouvement de rotation, chez Anaximandre, n'explique pas la polarisation qui se produit au sein même de l'embryon d'univers – elle reste à l'extérieur. Il faut admettre que le modèle de la croissance végétale apparaît ici aussi comme un moyen de produire une polarisation, susceptible de permettre à des corps froids de se rassembler au centre et à des corps incandescents d'apparaître en périphérie. C'est la raison pour laquelle nous émettions l'hypothèse qu'*ἀποκρίνω* ait pu, chez Anaximandre, être utilisé pour désigner la façon dont la croissance biologique sépare et extrait ce qui s'y déploie.

Venons-en à l'événement qui rompt le premier état de l'univers : la sphère enflammée se détache comme une écorce. Cet événement est présenté par le pseudo-Plutarque comme susceptible d'expliquer la formation des astres : la sphère de feu se casse et se détache en une multiplicité d'anneaux de feu, qui se trouvent entourés d'air plus froid, et deviennent ainsi invisibles, sauf par l'orifice par lequel leur feu nous est perceptible – la description des astres fournie par le témoignage

« the unprepared emergence of air suggests that it stands for the remainder of the Apeiron ».

⁶⁴⁰ *Ibid.*, XII 2-3, p. 53, 15 – 54, 1.

⁶⁴¹ Nous faisons référence à cette expression difficile à interpréter suggérant que la génération à partir de l'infini et la destruction qui y rapportent se produisent *ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν*, « lorsque toutes les choses qui s'y trouvent ont déjà fait un tour ». Nous y revenons plus loin et examinant la façon dont l'infini produit la graine.

d'Hippolyte est en effet compatible avec cette idée.

Τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα <ἐκ> τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι, πόρους τινὰς ἀυλώδεις, καθ' οὓς φαίνεσθαι τὰ ἄστρα⁶⁴²

Et les astres naissent comme un cercle de feu, extraits à partir du feu répandu dans le monde et entourés par l'air. Il se produit des exhalaisons, comme par des trous de flûte, par lesquels apparaissent les astres.

Ainsi les astres résulteraient de la rupture de la sphère enflammée qui se détacheraient comme une écorce autour de l'atmosphère. C'est par cet événement que l'on passerait donc de la sphère aux cercles : la sphère se casse en anneaux. Notons que dans ce cas, Anaximandre n'a pas besoin de juxtaposer des cercles concentriques de feu entourés de cercles plus froids, comme dans le modèle que l'on prête à Parménide, dans la phase pré-cosmique. L'évolution est plus progressive, moins abstraite : la croissance de la graine cosmique polarise l'air et la flamme dont elle nourrit l'opposition au sein de sa membrane enflammée. Il n'y a que deux grands pôles, comme dans la cosmogonie d'Anaxagore, et non une succession de cercles de feu et de nuit, particulièrement éloignés de l'expérience, comme chez Parménide, et la couche ignée, semblable à l'éther, entoure déjà l'atmosphère et la Terre, comme elle le fait au stade final de la cosmogonie de Parménide. C'est-à-dire que le processus manifeste déjà plus clairement le résultat qu'il produit : nous y voyons la marque du schème de la croissance végétale et de la fluidité qu'il apporte quant à la convertibilité de la genèse en structure et de la structure en genèse.

Il est temps de revenir vers ce principe dont provient le principe producteur d'où croît la sphère enflammée : ἐκ τοῦ αἰδίου, c'est de l'éternel que celle-ci est produite. Cet adjectif, parfois associé à ἀγήραος⁶⁴³, « sans âge », semble permettre d'établir un contraste entre ce principe et ce qui en sort, qui est en revanche voué à naître de lui et à s'y résorber en mourant. C'est aussi, selon nos sources, le même principe qu'Anaximandre aurait appelé ἄπειρον. De nombreuses hypothèses ont été faites sur le sens que pouvait revêtir ce terme pour Anaximandre⁶⁴⁴. La façon dont Aristote justifie l'emploi du terme (l'absence de détermination) a semblé anachronique par rapport à la signification qui est celle du terme dans la poésie épique : celle d'une masse ou d'une étendue au terme de laquelle il n'est pas possible de parvenir. Le fait que nous le trouvons ici à la source de

⁶⁴² Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, op. cit., I VI 4, 1 – 5, 1. (D.559 W. 10).

⁶⁴³ Hippolyte associe ces termes à propos du principe d'Anaximandre : αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω *Ref.* 1.6.1.4. éd. M. Marcovich.

⁶⁴⁴ Voir la synthèse de C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, op. cit., 231-239.

l'émission de la semence d'un arbre cosmique renforce la question, déjà largement discutée, du rapport que ce principe entretient avec le gouffre d'Hésiode, dont on a pu se demander s'il avait lui-même un terme que l'on puisse atteindre⁶⁴⁵. On a défendu l'idée qu'il faut considérer l'ἄπειρον d'Anaximandre comme une réinterprétation du gouffre hésiodique⁶⁴⁶. Le premier élément qui est retiré de ce rapprochement, c'est d'entendre dans l'ἄπειρον d'Anaximandre une masse ou une étendue impossible à traverser, au sens absolu : il n'a pas de limite, de fond ou de bord que l'on puisse atteindre. En ce sens, Anaximandre explicite ce qui, chez le poète, reste implicite et matière à déduction ou à interprétation : le caractère infranchissable de cette étendue sans fond. Comme Xénophane après lui, Anaximandre aurait ouvert, autour du monde, un espace véritablement sans fin – là où le χάος d'Hésiode nous laisse encore un doute sur le fait de savoir s'il est réellement sans limite ou s'il ne peut simplement être traversé à cause des bourrasques de vent. Parmi les signes qui vont dans cette direction se trouve l'indication de l'une des fonctions qui semble être celle de l'ἄπειρον, à savoir d'envelopper le monde ou les mondes, simultanés ou simplement successifs⁶⁴⁷. Plusieurs témoins mesurent l'extension nécessaire de l'ἄπειρον à l'ampleur d'une telle tâche⁶⁴⁸.

Une question se présente alors quant à ce rapprochement : les auteurs qui établissent le plus fortement le lien entre l'ἄπειρον d'Anaximandre et le χάος d'Hésiode sont ceux qui lisent dans ce dernier un principe capable de produire l'univers. Or nous avons refusé cette option : c'est la Terre qu'il faut imaginer la source de l'univers, seule face à un gouffre vertigineux. Cela nous amènerait davantage à conclure qu'Anaximandre modifie le dispositif hésiodique d'une manière originale : χάος voit sa fonction profondément modifiée, puisqu'au lieu d'être ce dans quoi l'on tombe indéfiniment, il est ce dont on sort indéfiniment, ce dont peut s'extraire la semence du monde ou de mondes. Χάος est devenu la matrice et la réserve, reprenant les fonctions de la Terre – celle de

⁶⁴⁵ Voir la discussion sur le sens des termes exprimant la limite, et le fait d'y parvenir ou de ne pas y parvenir, infra, ch. II, § 2 d.

⁶⁴⁶ La thèse est développée par F. Solmsen, « Chaos and “Apeiron” », *op. cit.*. Elle est reprise par Fränkel (H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums : eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, Munich, C. H. Beck, 1951, p. 148-149) et Vlastos (G. Vlastos, « Principium Sapientiae », *op. cit.*, p. 74-75. Solmsen y revient en 1962, F. Solmsen, « Anaximander's infinite: traces and influences », *op. cit.*, p. 123-124.

⁶⁴⁷ Voir encore le témoignage d'Hippolyte DK 12 A 11, 1 : ἦν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. Simplicius compte Anaximandre, en compagnie des atomistes, parmi ceux qui ont « posé que les mondes étaient infinis en nombre (οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι) » (*in Phys.*, éd. H. Diels, CAG X 1121. 5, sur 250 b 18 = DK A 17). L'idée que les mondes sont simplement « ἀπείροι » (sans précision) est aussi chez Aétius (II.7.12 ; II.1.8). L'ensemble de ces témoignages a néanmoins fait l'objet d'une critique systématique de Zeller puis de Cornford, voyez F. M. Cornford, « Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy », *The Classical Quarterly*, vol. 28, n° 1, janvier 1934, p. 1-16.

⁶⁴⁸ Cette conjonction entre la grandeur infinie du principe et la nécessité où il est d'envelopper une infinité de mondes, est suggérée par Simplicius, qui souligne que c'est bien la grandeur infinie du principe qui permet d'en sortir des mondes infinis en nombre (la liaison est explicite en *De Caelo* 202. 14, implicite en 615, 16). Aétius suggère aussi la liaison en II.1.3 : ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ.

donner naissance à ce qui pousse, et celle aussi de divination. La dimension active de l'ἄπειρον, que l'on peut même en réalité sentir dans sa faculté d'envelopper qu'il faudrait rapprocher de l'enserrement hésiodique (le mur du Tartare, les liens des Titans), que l'on retrouvera chez Parménide⁶⁴⁹, est un bouleversement de la répartition hésiodique des pouvoirs entre soutien et vertige : ce qui enveloppe et ce qui donne naissance, en libérant la semence. C'est aussi une indication quant à sa consistance : on devrait trouver en lui de quoi faire apparaître un nombre infini de semences ou des graines, à partir desquelles autant de sphères enflammées soient capables de pousser comme de l'écorce autour d'un arbre. L' ἄπειρον est χάος devenu matrice, peut-être une matrice en rotation, qui, lorsque les choses ont fait un tour, en vient à faire germer et à détruire ce qui croît en elle⁶⁵⁰.

En cela Anaximandre confirme la lecture que nous avons fait d'Hésiode en termes de croissance végétale : il la confirme par là-même où il la modifie, en répondant à une question que la *Théogonie* laissait sans réponse – d'où vient la graine ? Si la Terre est une plante, d'où vient la semence ? Autant de questions qui se présentent naturellement lorsque l'on active le potentiel dynamique du schème de la croissance végétale. Mais cette activation ne détermine pas absolument la direction dans laquelle elle se fait : nous allons voir avec Xénophane qu'il existait d'autres façons de développer le potentiel dynamique des images hésiodiques de la croissance végétale appliquées aux réalités cosmiques. Cela n'empêche pas de reconnaître chez Anaximandre, et chez Xénophane, comme nous allons le voir, une même forme d'explication, fondée sur un même schème, et qui nous amène à abonder dans le sens de la remise en cause récente du modèle du « monisme matérialiste » à propos des penseurs ioniens, au profit d'un modèle de la « génération des substances »⁶⁵¹ successives – telle réalité naît, engendre une autre, qui en engendre une autre à son tour – avec une nuance : le modèle de la croissance végétale permet bien de comprendre la génération successive de réalités – au lieu d'un unique substrat simplement modifié – , mais en ramenant précisément leur succession au fond pré-individuel d'une croissance commune. Un motif tiré d'Hésiode par Xénophane permet de préciser la nature de ce lien qui relie les différentes substances successives.

⁶⁴⁹ Par exemple fr. 8 31 ἀμφὶς ἔργει, nous revenons sur ce point au § 4. Vlastos avait fait le rapprochement entre Parménide et Anaximandre, voir G. Vlastos, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *op. cit.*, prolongé par F. Solmsen, « Anaximander's infinite: traces and influences », *op. cit.*, p. 112-113.

⁶⁵⁰ C'est une façon de comprendre le témoignage du pseudo-Plutarque qui laisse entendre que la génération, avant la destruction, se fait ἐξ ἀείρου αἰῶνος ἀνακυκλούμενων πάντων αὐτῶν DK 12 A 10, 5-6. Le préfixe ἀνά, a semble-t-il, en composition dans le verbe ἀνακυκλέω son sens de répétition : il s'agit de tourner, de tourner de nouveau, en revenant sur soi-même. C'est une manière d'interpréter le « mouvement éternel » dont parle Hippolyte, κίνησιν αἰδίου, dans lequel se fait la génération des ciels, DK 12 A 11, 5-6.

⁶⁵¹ C'est la thèse défendue par D. W. Graham, *Explaining the cosmos*, *op. cit.*, contre l'interprétation d'inspiration aristotélicienne. Elle est exposée de manière générale au ch. IV, mais développée à l'épreuve d'une lecture d'Anaximandre au ch. II.

b) Xénophane et les racines infinies de la Terre, source de toutes choses

Xénophane à son tour s'empare des images que la poésie épique a déployées pour donner une forme aux réalités cosmiques et leur fait subir plusieurs altérations radicales⁶⁵². Trois motifs épiques caractéristiques des confins du monde sont en effet revisités par Xénophane : les limites, les racines et les « sources ». On ne s'étonne pas non plus de voir ces éléments retravaillés à l'aide du concept avec lequel Anaximandre, déjà, avait précisé et transformé le gouffre hésiodique, à savoir l'ἄπειρον. La première surprise est de voir les limites de la Terre voyager au grand air, loin des replis brumeux du Tartare, en toutes directions. Considérons en effet la façon dont Xénophane décrit à son tour les « limites la Terre » :

γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται.⁶⁵³

Cette limite de la Terre, en haut, on la voit⁶⁵⁴ à ses pieds,
se heurtant à l'air, celle d'en bas, quant à elle, s'en va indéfiniment

On se souvient que Zeus, dans un moment d'agacement certain, invitait Héra à s'en aller (c'était aussi le verbe ἰκνέομαι) aux limites les plus lointaines de la Terre⁶⁵⁵. Or cette fois-ci, ce qui « s'en va » aux antipodes ne saurait arriver à destination : la limite de la Terre s'en va sans s'arrêter, vers ce qui n'a pas de fin, sans atteindre le terme qu'elle atteint pourtant vers le haut, en venant cogner contre l'air. Dans les deux cas, on a noté l'aspect dynamique des verbes utilisés, dénotant un processus : venir se heurter contre l'air en haut, continuer sans trouver de bout vers le bas. Cette dimension dynamique est cruciale pour parvenir à une représentation de ce qui, sinon, paraît

⁶⁵² On a ainsi justement parlé de « défi lancé par Xénophane au motif épique des πείρατα γαίης, les « limites de la Terre », voir Mourelatos, « La Terre et les étoiles dans la cosmologie de Xénophane », in A. Laks et C. Louguet (éds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? = What is presocratic philosophy?*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 331-350, p. 334 n. 13, qui s'appuie lui-même sur les commentaires que Untersteiner et Heitsch apportent à leurs éditions. Nous sommes en accord avec A. Mourelatos sur les deux lignes d'argumentation de ces deux pages (334 et 335-336) : l'enjeu de la relecture par Xénophane de la cosmologie épique et la décision d'une lecture littérale et objective de l'ἄπειρον.

⁶⁵³ Texte d'E. Diehl 24, 1-2. « *Anthologia lyrica Graeca*, fasc. 1, 3rd edn. », Leipzig: Teubner, 1949 = DK 21 B 28.

⁶⁵⁴ A. Mourelatos affirme que « la construction passive ὄρᾶται προσπλάζον évoque la complète accessibilité (visibilité) empirique de la relation spatiale exprimée par le participe », Mourelatos, « La Terre et les étoiles dans la cosmologie de Xénophane », *op. cit.*, p. 332 note 4. L'A. renvoie à Leshner pour la discussion du sens de προσπλάζον (Xénophane, *Xenophanes of Colophon, fragments : text and translation*, éd. par J. H. Leshner, Toronto, University of Toronto press, 1992, p. 128 n. 3). Il traduit par « poussant contre l'air ».

⁶⁵⁵ Il. IX, 478-479 οὐδ' εἴ κε τὰ νεῖατα πείραθ' ἴκηαι / γαίης καὶ πόντοιο, voir ci-dessus, § 2 d.

difficile à penser, à savoir que le bord inférieur de la Terre semble sans limite : il est bien question d'un bord inférieur, mais il faut dire qu'il s'avance aussi loin que l'infini. Il semble que ce débordement n'ait pas eu lieu que vers le bas. Vers le haut, elle vient frapper contre l'air, mais que se passe-t-il sur les côtés ? La limite supérieure dessinerait un plan, dont plusieurs témoignages indiquent qu'il serait aussi infini, la Terre de Xénophane refusant par conséquent d'être enveloppée par quoi que ce soit⁶⁵⁶. Le bouleversement infligé à la représentation traditionnelle des limites de la Terre est considérable : la Terre, ayant franchi les limites qu'on lui assignait traditionnellement, a franchi le seuil, et elle a envahi χάος, s'étirant à l'infini vers le bas et vers les côtés, refusant d'être enveloppée – elle n'accepte plus qu'une ligne de front, au-dessus, avec l'air. La question se pose de savoir si l'on doit prendre la dimension dynamique de ces verbes au pied de la lettre : cela signifierait qu'il y a, chez Xénophane, une phase de croissance de la Terre, idées dont la compatibilité avec celle selon laquelle Xénophane n'aurait pas développé de cosmogonie – dans le cas de l'Univers, nous revenons ci-après sur le témoignage du Pseudo-Plutarque allant dans ce sens – n'est peut-être pas exclue mais n'est pas immédiatement évidente.

Un indice supplémentaire du fait que Xénophane poursuit là un réaménagement de la cosmologie hésiodique se trouve dans le fait qu'il ne manque pas d'en reprendre l'image par laquelle était imaginé le franchissement par la Terre du seuil où elle venait dans un premier temps trouver sa source – celle de la racine sans fin, prélevée à *Illiade*. Or nous connaissons la forte dimension dynamique que de telles images portent – leur faculté à ouvrir une lecture cosmogonique de toute description cosmographique. Aristote, dans le traité *Du Ciel*, en abordant la question de la conception que ses prédécesseurs se sont faite de la Terre, prête en effet à Xénophane une manière très particulière de parler de la façon dont celle-ci se prolongerait, par dessous, vers l'infini.

Οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ'ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν·⁶⁵⁷

Certains en effet, à cause de ces questions, disent que le dessous de la Terre est sans fin, disant, comme Xénophane de Colophon, que celle-ci « s'enracine à l'infini », pourvu qu'ils n'aient plus à se soucier de rechercher la cause.

⁶⁵⁶ La même idée apparaît chez le Pseudo-Plutarque et chez Hippolyte : ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν μέρος μὴ περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος Eusèbe, *Préparation...* 1.8.4.11-12 éd. K. Mras = DK 21 A 32 ; τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτε ὑπ' ἀέρος μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι Hippolyte, *Réfutation...* I, 14, 2-3 éd. M. Marcovich = DK 21 A 33.

⁶⁵⁷ Aristote, *Traité du Ciel*, 294a21-24 éd. P. Moraux.

Laissons pour l'instant de côté les questions qui, aux yeux d'Aristote, mènent certains penseurs à considérer que la Terre s'étend à perte de vue vers le bas, pour recueillir le témoignage d'Aristote sur ce qui semble un *verbatim* : ces gens-là *disent*, à la manière de Xénophane, qu'elle pousse ses racines vers l'infini, ἐπ'ἄπειρον ἐρριζῶσθαι. On a pu contester l'existence même de ces mots d'Aristote⁶⁵⁸, mais on les retrouve chez ceux qui ont probablement eu accès à Xénophane à travers des doxographies issues de l'école d'Aristote, ainsi chez le pseudo-Plutarque, qui nous dit que, selon Xénophane « la Terre, depuis sa partie la plus basse, enfonce ses racines à perte de vue (ἐκ τοῦ κατωτέρω μέρους εἰς ἄπειρον ἐρριζῶσθαι) »⁶⁵⁹ ; il affirme encore que « Xénophane dit qu'elle est première, car elle plonge ses racines vers l'infini (Ξ. πρώτην· εἰς ἄπειρον <γὰρ> ἐρριζῶσθαι) »⁶⁶⁰. Considérons donc Aristote, leur probable source à tous à travers Théophraste, comme l'auteur de ces mots. Revenons justement sur les motifs qui le font arriver à cette idée. Aristote voit dans cette façon de parler qu'il attribue à Xénophane une de ces solutions apportées à la question de la chute de la Terre qui auraient dû sembler plus étranges encore à leurs auteurs que le problème lui-même⁶⁶¹. Ce qui nous intéresse ici, plus encore que le fait qu'Aristote doute de la pertinence de la réponse, c'est que cela lui semble néanmoins avoir pu constituer une réponse à cette question-là : celle de la chute de la Terre. Aristote voit dans le langage de Xénophane une façon peu convaincante de répondre au risque que rien ne soutienne la Terre. C'est peut-être que cette réponse est encore trop soumise aux images du poème : la nécessité de répondre au risque de chute de la Terre semble prise en considération dans le contexte poétique où ce risque aurait pu être conçu de prime abord, à savoir dans la situation d'une Terre soumise au vertige du vide sans limite, et ne pouvant trouver son assise qu'en plongeant ses racines dans la vide, une racine elle-même sans fin, aussi profonde que le gouffre. La racine sans coupure du vers 812 de la *Théogonie* hante si bien le langage de Xénophane que l'on a pu lire dans un passage où Cicéron se souvient de ce vers d'Hésiode un témoignage sur Xénophane⁶⁶². Les limites de la Terre s'étendent à l'infini, en tous

⁶⁵⁸ Certains éditeurs du traité *du Ciel* pensent que les mots ἐπ'ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, qui ne sont pas dans tous les manuscrits, sont interpolés, ainsi D. J. Allan OCT 1936. Dancy et Mourelatos sont tentés par cette option, voyez R. M. Dancy, « Thales, Anaximander, and Infinity », *Apeiron*, vol. 22, n° 3, 1989, p. 149-190, p. 153 n. 6 et Mourelatos, « La Terre et les étoiles dans la cosmologie de Xénophane », *op. cit.*, p. 333 n. 9.

⁶⁵⁹ Plutarque, *Opinions des philosophes*, éd. par Lachenaud, 1993, III, 895 D 1-2 = Aétius III 9, 4 = *Dox. Gr.* 376 = DK 21 A 47. H. Diels supprimait le deuxième μέρος (εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζῶσθαι), suivi par J. Mau et G. Lachenaud.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 895 E 3, éd. G. Lachenaud = AÉT. II 11, 1. 2 = *Dox. Gr.* 377 = DK 21 A 47.

⁶⁶¹ τὸ δὲ τὰς περὶ τούτου λύσεις μὴ μᾶλλον ἀτόπους εἶναι δοκεῖν τῆς ἀπορίας, θαυμάσειεν ἂν τις. 294A20-21 P. Moraux.

⁶⁶² H. Diels cite ainsi *Acad. pr.* II 39, 122 sous la même entrée DK 21 A 47. Il s'agit du texte que nous avons déjà évoqué à propos des vers 811-813 de la *Théogonie*. Voir *supra* ch. II, § 2 c. Il est vrai que Cicéron évoque Xénophane dans la suite de la phrase, mais pour lui attribuer une toute autre thèse, sur le relief et la population de la Lune.

sens : elles triomphent de χάος, dont la Terre refuse désormais l'enveloppement, devenue elle même infinie vers le bas et dans toutes les directions sauf vers le haut, où se dessine une ligne de front.

Le dynamisme des verbes du fragment 28 et l'apparition de l'image du développement des racines expriment un potentiel cosmogonique. Doit-il être entendu littéralement ? Le témoignage du Pseudo-Plutarque amène un indice en ce sens : la Terre aurait « pris forme à partir de l'air et du feu (ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι) »⁶⁶³. Or nous savons déjà que ce verbe, qui apparaît chez Homère, dans les témoignages consacrés à Parménide, chez Anaxagore et dans les traités hippocratiques, peut être associé à la façon dont une chose se forme par coagulation ou par agrégation. Il sera aussi, dans le traité hippocratique *De la nature de l'enfant*, associé à la façon dont une plante croît⁶⁶⁴. Cette idée d'une formation et d'une croissance de la Terre n'est-elle pas incompatible, pourtant, avec cette autre idée fournie par le témoignage du pseudo-Plutarque, à savoir que les racines infinies de la Terre expliquent⁶⁶⁵ tout simplement qu'elle est « première », c'est-à-dire que rien ne la précède, exactement comme l'infini d'Anaximandre, et que tout en sort et tout y revient ?

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. ⁶⁶⁶

Toutes choses proviennent en effet de la Terre et toutes retournent finalement à la Terre.

Dès lors, la Terre devrait être considérée comme un principe aussi éternel que celui d'Anaximandre. Pourtant, l'idée d'être premier, dans la pensée archaïque, n'implique pas de ne pas naître, comme en témoigne χάος chez Hésiode, né le premier : la Terre pourrait ainsi être née la première, déployant ses bords infinis pour donner à tout le reste un principe. Par ailleurs, une déclaration d'Aristote, selon laquelle personne n'a posé la Terre comme principe jette le doute sur le fait que la Terre soit un tel fondement éternel chez Théophraste⁶⁶⁷. Elle pourrait être un principe

⁶⁶³ C'est l'indication ajoutée en 895 D 2 au témoignage précédemment cité.

⁶⁶⁴ Pour l'étude des occurrences du verbe, voir ch. III, § 1 c.

⁶⁶⁵ Si l'on comble la lacune par un γὰρ, comme le fait G. Lachenaud : Ξ. πρώτην· εἰς ἄπειρον <γὰρ> ἐρριζῶσθαι .

⁶⁶⁶ Texte d'E. Diehl 23, 1. “*Anthologia lyrica Graeca*, fasc. 1, 3rd edn.”, Leipzig: Teubner, 1949 = DK 21 B 27.

⁶⁶⁷ Voyez les textes rassemblés par Diels en DK 21 A 36. Stobée, Théodoret, Olympiodore et Sabinus pensent que Xénophane tient la Terre pour principe premier, mais un débat naît du fait que Galien tient cette idée pour incompatible avec le témoignage de Théophraste. Comme le suggère D. Graham (D. W. Graham, *Explaining the cosmos*, *op. cit.*, p. 72 n. 67), Théophraste pourrait suivre l'opinion d'Aristote selon laquelle personne n'a pris la Terre comme principe (*Métaphysique* 989a8-12). D. Graham, s'appuyant sur Deichgräber (Deichgräber, « XENOPHANES ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ », *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 87, n° 1, 1938, p. 1-31, p. 13), ne tient pas ce jugement d'Aristote comme rédhibitoire, en arguant du fait qu'Aristote aurait fort bien pu ignorer simplement Xénophane comme une option crédible. Aristote semble pourtant trouver, comme nous l'avons vu, que Xénophane, et la façon dont il conçoit la Terre, méritent une réfutation. D. Graham évoque du reste le témoignage possible de Lucrèce sur ce point. Il existe une autre issue : qu'Aristote ne pense pas que Xénophane pose la Terre comme principe au sens fort où il l'entend dans l'exposé liminaire de la *Métaphysique* : la Terre n'est pas chez lui un principe comme l'eau de Thalès ou l'air d'Anaximène, tout simplement parce qu'elle a une naissance et un développement.

pour les autres choses, tout en étant née elle-même – comme la Terre d'Hésiode, pour donner un support éternel à tous, n'en est pas moins née. La seule chose qui ne serait pas née, chez Xénophane, toujours selon le témoignage du Pseudo-Plutarque, serait le monde lui-même :

Ξ. ἀγένητον καὶ αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.⁶⁶⁸

Xénophane dit que le monde n'est pas engendré, est éternel et indestructible.

Que serait un tel « monde » ? il ne pourrait être que ce que la Terre emplit indéfiniment, à savoir χάος. Xénophane aurait simplement modifié Hésiode de la manière suivante : χάος n'est pas né, mais la Terre y naît pour l'emplir indéfiniment de tous côtés sauf vers le haut.

Turnons dès lors vers l'aval – ce qui naît de la terre et y retourne. Nous rencontrons alors l'autre motif que Xénophane emprunte aux confins hésiodiques : celui des sources. Ce motif se déploie pour penser l'origine non pas de la réalité première qu'est la terre, mais de ce qui s'ensuit. Comment un monde apparaît-il sur la surface de la terre ? Il semble qu'une alternance d'inondations et de sortie de l'eau se produise à la surface de la Terre. Hippolyte rapporte en effet que Xénophane mentionnait le fait que l'on a trouvé des coquillages (κόγχαι) en plein milieu des terres, dans les montagnes, des empreintes de poisson (τύπον ἰχθύος) dans les carrières de Syracuse, de friture (τύπον ἀφύης) dans la profondeur de la roche à Paros (ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου), et des fossiles de toutes les sortes de créatures marines (πλάκας συμπάντων τῶν θαλασσίων) à Malte⁶⁶⁹. Or, continue Hippolyte, Xénophane « dit que ces choses sont arrivées lorsque tout, il y a longtemps, était recouvert de boue (πάντα ἐπηλώθησαν), et que les empreintes faites dans la boue (ἐν τῷ πηλῷ) ont séché »⁶⁷⁰. Pourquoi tout était-il recouvert de boue ? Est-ce que la mer avait tout envahi ? Il semble plutôt que Xénophane ait conçu l'apparition de la boue comme le résultat d'un affaissement de la terre dans l'eau, phénomène décrit immédiatement après par Hippolyte :

ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς
τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται· εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως, καὶ
ταύτην πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβολήν.⁶⁷¹

Et il dit que tous les hommes disparaissent lorsque la terre, s'affaissant dans la mer, devient de la boue : alors de nouveau la génération commence, et ce phénomène se produit dans tous les mondes.

Ce n'est pas toute la terre qui coulerait dans une grande masse d'eau – comment la terre qui

⁶⁶⁸ AĒT. II 4, 11 (D. 332) = DK A 37.

⁶⁶⁹ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, op. cit., I 14, 5, 1-6, 1 éd. M. Marcovich = DK 21 A 33. L'éditeur considère comme des additions la mention des algues ajoutée aux empreintes de poisson dans certains manuscrits τύπον ἰχθύος [καὶ φωκῶν] ; πλάκας <φωκῶν καὶ> συμπάντων τῶν θαλασσίων.

⁶⁷⁰ *Ibid.* 6, 1-2 ταῦτα δὲ φησι γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι.

⁶⁷¹ *Ibid.*, 6, 3-5 ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται

s'étend à l'infini pourrait-elle couler dans quoi que ce soit ? Il n'y a qu'une seule façon de rendre compatibles les fragments qui font de la terre et de l'eau les sources de toutes choses (B 29 et B 33), et celles qui font de la terre la source de tout (B27) : faire de l'eau la première chose engendrée par la terre, et de ces deux choses celles qui engendrent tout le reste. La terre produirait donc de l'eau : c'est la suggestion que l'on a pu faire sur la base de B 37⁶⁷².

καὶ μὲν ἐνὶ σπεάτεσσί τεοῖς καταλείβεται ὕδωρ⁶⁷³

Et en fait, dans certaines cavernes, l'eau suinte.

Dès lors il faudrait penser que de ces deux choses tout provient :

γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὲ φύονται.⁶⁷⁴

La terre et l'eau sont toutes les choses qui naissent et qui poussent.

Ce fragment retient la différence des deux modes de production, exprimée par l'opposition des deux verbes – naissance des animaux et pousse des plantes – comme on la retrouvera exprimée dans un fragment de Diogène d'Apollonie⁶⁷⁵. Tout ce qui pousse et tout ce qui naît semble avoir besoin de ces deux principes.

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.⁶⁷⁶

Nous sommes tous, en effet, nés de la terre et de l'eau.

Or c'est à propos de l'eau que le motif des sources revient, dans le fragment B 30. De manière significative, il est alors tressé à celui de la croissance végétale.

πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσαν ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο·
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν <πνοιαί κ' ἀνέμοιο φύοιντο>
<ὀμβροφύεσσιν> ἔσωθεν ἄνευ πόντου μέγαλοιο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰ<θέρος> ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν.⁶⁷⁷

La mer est source de l'eau, source aussi du vent : en effet ni les bourrasques de vent ne croîtraient dans les nuages, faisant lever l'ondée à l'extérieur, sans la grande mer, ni non plus les courants des rivières, ni l'eau de pluie venue de l'éther, mais la grande mer est le géniteur des nuages, des vents et des fleuves.

⁶⁷² La suggestion est de D. W. Graham, *Explaining the cosmos, op. cit.*, p. 72.

⁶⁷³ Texte d'E. Diehl 33, 1. "Anthologia lyrica Graeca, fasc. 1, 3rd edn.", Leipzig: Teubner, 1949 = DK 21 B 37.

⁶⁷⁴ Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca, op. cit.*, IX 188, 32 = DK 21 B 29.

⁶⁷⁵ fr. 2, l. 9-11, voir ch. II, § 1 a.

⁶⁷⁶ SEXT. adv. math. X 314 = DK 21 B 33

⁶⁷⁷ Texte d'E. Diehl 26, 1-6. "Anthologia lyrica Graeca, fasc. 1, 3rd edn.", Leipzig: Teubner, 1949 = DK 21 B 30.

Ces sources semblent de prime abord différentes de celles décrites dans la *Théogonie*, qui étaient comprises comme limites de la chose à laquelle elles donnent naissance. La mer nourrit une naissance qui n'advient pas directement en elle, elle nourrit la naissance des vents dans les nuages, celle des fleuves à partir des rivières ou encore celle de la pluie à partir de l'éther. Cette tentative de différencier les deux modes de production, à partir de la source et à partir de la racine, se heurte néanmoins au fait que Xénophane les confond lui aussi, puisque chez lui la mer fait « éclore » les vents dans les nuages, que tout pousse de la terre et de l'eau, et que la Terre elle-même a des racines. Bref, il faut peut-être au contraire entendre dans le schème végétal, la même distance entre la racine et la fleur qu'il peut y avoir entre la source et la mer qu'elle nourrit au loin. La fleur a son individualité, elle s'affirme par elle-même, quand bien même quelque chose la fait pousser comme son prolongement. L'essentiel est qu'il y a un chemin qui mène de la racine à la fleur, comme il y en a un de la source à la mer – on se souvient du *μυχός* d'Hésiode, ce repli de la Terre où le Tartare s'est déployé et où se trouvent précisément les sources de toutes choses : un repli le plus éloigné possible, mais qui n'est jamais aussi éloigné qu'il n'y ait un chemin qui y conduise et qui le fasse en dernière instance communiquer avec ce qu'il nourrit. Xénophane fait un usage de l'image, dans un tout autre contexte, qui rappelle cette même idée : aussi éloigné soit-il, le repli communique avec les choses les plus visibles en les nourrissant⁶⁷⁸. La reconnaissance du modèle de la source, tiré d'Hésiode, permet ici de préciser encore la façon dont on pouvait reconnaître une théorie de la « génération des substances » successives⁶⁷⁹ chez Anaximandre – telle réalité naît, engendre une autre, qui en engendre une autre à son tour – avec une nuance : avec le modèle de la source, on voit comment la première substance engendrée nourrit la formation des autres qui la suivent, tout en les laissant exister dans leur altérité. C'est une souplesse autorisée par la dimension pré-individuelle du schème de la source, dont nous avons dit l'affinité avec celui de la croissance végétale.

c) Anaximène : les étoiles et les pétales

Après la semence d'Anaximandre, les racines de Xénophane, nous pouvons admirer le feuillage de la plante cosmique chez Anaximène. On trouve, parmi les témoignages sur l'œuvre d'Anaximène, l'idée que les corps célestes seraient semblables à des feuilles emportées par les vents.

⁶⁷⁸ Il s'agit des greniers de l'élegie où le savant réclame d'être traité comme l'athlète (DK B2, 22), voir notre étude avec Olivier Renaut « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », in Macé A. (dir.), *Le Savoir Public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon, Cahiers de la MSHE, 2013 (à paraître).

⁶⁷⁹ C'est la thèse défendue par D. W. Graham, *Explaining the cosmos, op. cit.*, contre l'interprétation d'inspiration aristotélicienne.

Cette idée apparaît dans trois témoignages, qui ne vont pas sans poser plusieurs difficultés.

Il s'agit d'abord du témoignage d'Aétius :

Ἀ. ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ. ἔνιοι [?] δὲ πέταλα εἶναι πύρινα ὡσπερ ζωγραφήματα.⁶⁸⁰

Anaximène affirme que les astres, à la manière de clous, sont fixés à une voûte de cristal. Certains, par ailleurs, disent que ce sont des feuilles de feu, comme en peinture.

Ce premier témoignage semble supposer que ce sont plutôt d'autres qu'Anaximène qui ont comparé les astres à des feuilles, mais le texte a soulevé des doutes, car la deuxième opinion semble quant à elle confirmée par l'usage de la même image à propos du Soleil par le même Aétius⁶⁸¹ :

Ἀ. πλατὸν <ὡς πέταλον> τὸν ἥλιον.⁶⁸²

Anaximène dit que le Soleil est plat comme une feuille.

L'étymologie de πέταλον, ou celle du verbe πετάννυμι auquel le terme est apparenté, renvoie à l'idée de ce qui s'étale, s'étend sur une surface, comme une lamelle ou une fine couche de métal (parfois en français appelée « feuille » justement) : cela semble cohérent avec l'idée de platitude requise pour permettre à un corps de flotter sur l'air. Le témoignage d'Hippolyte confirme le lien entre platitude et capacité à être emporté par l'air. Cette idée revient sous la plume d'Hippolyte :

Τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι, ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην· ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα [γὰρ] πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.⁶⁸³

La Terre est plate, portée par l'air. Et de la même manière le Soleil et la Lune et tous les autres astres, étant enflammés, flottent sur l'air grâce à leur forme plate.

La figure plate semble être ce qui amène la comparaison avec la feuille. L'analogie a au

⁶⁸⁰ Texte de Diels. Aétius II, 14, 3 = Doxographi 344 = DK 13 A 14.

⁶⁸¹ Sur le fait que la deuxième opinion semble mieux convenir à Anaximène que la première, voyez l'ensemble des références proposées par J. Mansfeld et D. Runia dans leur discussion des sources sur ce chapitre d'Aétius Mansfeld, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer. Volume II: The compendium. 2 vols.*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2009, p. 473. Ils renvoient enfin à la littérature supplémentaire recueillie par Guy Lachenaud Plutarque, *Opinions des philosophes, op. cit.*, p. 248. Les A. mentionnent les deux propositions de correction du texte qui ont été proposées, soit la suggestion qu'une interversion a eu lieu (la première opinion est celle d'autres, en l'occurrence peut-être Empédocle, et la seconde celle d'Anaximène), voir celle d'un texte corrompu. Il se pourrait aussi que les deux affirmations soient vraies d'Anaximène, selon qu'on les rapporte à la sphère des fixes ou aux planètes. Voir D. W. Graham, « La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque », *op. cit.*, p. 359, note 20. Daniel Graham note que les deux explications peuvent être conciliées si les étoiles fixes sont comme des clous et les planètes comme des feuilles.

⁶⁸² Texte de Diels. Aétius II, 22, 1 = Doxographi 352 = DK 13 A 15. Stobée omet la comparaison avec la feuille.

⁶⁸³ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium, op. cit.*, I 7, 4-5.

moins une fonction : faire comprendre comment on peut imaginer que des corps aussi pesants que la Lune, le Soleil, les étoiles et peut-être même la Terre, puisqu'on dit que les astres sont finalement portés comme elle l'est, puissent simplement flotter sur l'air. C'est la figure plate qui l'expliquerait. L'analogie avec la feuille apporte au moins l'exemple d'une chose que l'on peut en effet voir emportée par le vent – les images homériques viennent certainement à l'esprit, qui du reste rappellent tout de même que les feuilles emportées par le vent finissent par tomber⁶⁸⁴.

Ces astres comparés à des feuilles portées par le vent doivent peut-être être rapportés à l'idée, plus fondamentale, que le système d'Anaximène peut lui aussi être compris non pas selon le modèle du « monisme matérialiste », mais selon celui de la succession des réalités successives⁶⁸⁵, toutes nourries par une source commune d'air⁶⁸⁶. La Terre est formée par condensation à partir de l'air, sur lequel elle flotte et les astres résultent d'évaporations de l'humidité présente sur Terre, s'affinent pour s'enflammer, et les étoiles seraient composées de ce feu⁶⁸⁷. On a suggéré que ces étoiles continuent à se nourrir de cet air, comme elles le font aussi pour Xénophane⁶⁸⁸. Ainsi, c'est à une nouvelle source au sens hésiodique que nous aurions affaire : l'air donne naissance à des réalités qui se donnent naissance les unes après les autres, et continue à nourrir les plus lointaines, ainsi les étoiles. Le schème de la source manifeste là encore son affinité avec celui des racines et nous contemplons, à l'extrémité de ce que cette racine nourrit, la matérialisation de cette logique dans l'image d'une feuille. Comme chez Anaximandre et chez Xénophane, le schème végétal semble relever d'un niveau analogique : on compare le déploiement de l'univers au déploiement d'une chose appartenant au règne végétal. C'est dans cette transposition que la logique propre au schème de la croissance végétale nourrit de ses ressources spéculatives spécifiques l'élaboration d'une pensée cosmogonique.

§ 4. Le schème végétal et la distribution dans la cosmologie du premier V^e siècle

a) Les racines du monde, le liens infernaux et la pousse du Ciel, Parménide

⁶⁸⁴ Voir *Il.* VI 146, au sujet des feuilles, cité et traduit en *II*, § 1 a.

⁶⁸⁵ D. W. Graham, *Explaining the cosmos, op. cit.*, chapitre trois consacré à Anaximène.

⁶⁸⁶ Le pseudo-Plutarque emploie le terme de source pour l'air d'Anaximène, DK A 6.

⁶⁸⁷ C'est le témoignage d'Hippolyte, I VII 4-5.

⁶⁸⁸ D. W. Graham, *Explaining the cosmos, op. cit.*, p. 59-60.

Nous avons déjà parcouru la deuxième partie du poème de Parménide (ch. I, § 3), en y repérant l'entrelacement de plusieurs motifs déployés dans la poésie archaïque : la polarisation de la clarté et des ténèbres, le schème de la distribution des parts, la scène de la révélation des natures des choses. Nous avons aussi dû déduire de la conception que Parménide se fait du discours des hommes, qu'il fallait prendre au mot ce qu'il décrit de la distribution des noms de la lumière et de la nuit à toutes choses, sous la forme d'un processus cosmogonique distribuant parts de feu et de nuit à travers tout l'univers. Nous pouvons maintenant donner toute sa force au fait que ce processus cosmogonique est exprimé par Parménide à l'aide du verbe φύω. Nous commencerons par compléter notre lecture du poème en y parcourant tous les indices d'une réappropriation d'un schème de la pensée cosmique archaïque.

Nous avons reconnu le lien, dans la poésie épique, entre l'usage cosmologique du schème végétal et la géographie infernale. Il importe de reconnaître que Parménide nous ramène avec insistance vers les confins, en dirigeant le matériau qu'il tire de l'iconologie épique dans cette direction. Est-ce à dire qu'en proposant une comparaison, notamment topographique, entre le poème de Parménide et ceux du genre épique, nous nous imposons de lire le poème de Parménide, et plus particulièrement son proème, de manière littérale ? Dans la mesure où il s'agit en effet de tenter de se donner une représentation topologique claire du voyage proposé, l'attention à la lettre de la description interdit de la dépasser immédiatement en ne voyant dans les différents éléments mis en scène qu'autant d'allégories des facultés de connaître et des organes de perception, au sein d'un récit de voyage « vers la lumière » qui devient purement et simplement l'allégorie d'un passage de l'ignorance au savoir⁶⁸⁹. Pourtant, la faiblesse possible d'une interprétation allégorique, à savoir le risque qu'elle fait courir de ne pas chercher à faire sens de tous les détails⁶⁹⁰, n'en est pas la tare nécessaire : toute lecture, même allégorique, doit d'abord être littérale, afin de s'assurer de ce qu'elle lit. Même si l'on fait une lecture allégorique de la géographie et du voyage décrits par Parménide, il faut commencer par se faire une représentation très précise de cette géographie dans son détail, car c'est en effet d'abord au niveau littéral que ce se joue la possibilité d'établir un rapport entre les différentes parties du poème⁶⁹¹. Une fois ce niveau descriptif épuisé, il ne faut peut-être pas

⁶⁸⁹ Pour une présentation de la littérature défendant cette lecture allégorique, voir J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., p. 222-223. Pour une actualisation jusqu'à nos jours, voir J. A. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, op. cit., p. 52. On peut suivre tout particulièrement l'argument de C. Bowra, sur la dimension allégorique du passage de l'ombre à la lumière, chez Pindare comme chez Parménide, C. M. Bowra, « The Proem of Parmenides », op. cit.. Mansfeld et Tarán ont critiqué cette tendance en réclamant une lecture littérale du proème, voir Mansfeld, op. cit., p. 223 et L. Tarán, *Parmenides: a text with translation, commentary, and critical essays*, Princeton, N.J., Etats-Unis, Princeton University Press, 1965, p. 30.

⁶⁹⁰ J. A. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, op. cit., p. 53.

⁶⁹¹ J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., p. 223.

s'interdire d'y lire un sens allégorique.

Parménide, comme Pindare, perpétue le geste, venu de Sappho et d'Hésiode, qui fait de l'inspiration poétique le résultat d'une rencontre personnelle du poète avec une divinité⁶⁹². Parménide est même fidèle à façon dont Hésiode plaçait au cœur de sa rencontre avec les déesses l'idée qu'elles lui révélaient, à lui seul, une « vérité » divine⁶⁹³. Il prolonge en outre un des traits remarquables de la *Théogonie* d'Hésiode, à savoir l'élaboration narrative détaillée de cette rencontre avec la divinité – en l'occurrence avec des déesses dont les danses et les chants résonnent dans la montagne⁶⁹⁴. C'est le déplacement du motif qui devient alors significatif : les lecteurs de Parménide ont été frappés par la façon dont celui-ci situe la rencontre du narrateur avec plusieurs déesses, non pas sur les pentes familières d'une montagne où paissent les troupeaux, mais dans les régions les plus inaccessibles de l'univers décrit par Hésiode, régions infernales dont la topographie pose aussi chez Parménide de redoutables problèmes⁶⁹⁵. Mais Parménide ne se contente pas d'Hésiode : il tire d'Homère des références qui mènent au même endroit : les chariots, les voyages, les rencontres avec les dieux, ces motifs contribuent à évoquer l'errance qui mène Ulysse⁶⁹⁶ par delà les contrées familières aux hommes vers les confins, au-delà même des limites du monde des hommes, où lui sera justement faite la révélation d'un savoir, de la bouche de Tirésias⁶⁹⁷. Parménide multiplie les allusions à ces contrées des antipodes : du pays de Lestrygon à l'île Aiaé, portes d'entrée et de sortie vers les limites du monde, puisqu'Ulysse navigue entre les deux sur le fleuve Océan et le traverse même pour aller parler à ceux qui sont dans l'Erèbe.

Au chant X, quittant le pays des Cyclopes, où, nous l'avons vu, les cultures poussent sans

⁶⁹² C. M. Bowra rappelle ce point, *op. cit.*, p. 106-107. Pour l'A. il ne s'agit pas que de la tradition poétique, mais aussi d'un thème religieux en vogue à l'époque de Parménide, comme en témoignent les histoires accumulées autour de Pythagore.

⁶⁹³ Sur le fait qu'Hésiode était le premier, parmi les poètes de la Grèce, à donner une telle dimension, « philosophique » à la « vérité », voyez W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹⁴ Voyez l'art du détail chez Hésiode : après avoir fait un premier portrait des Muses, des danses qu'elles accomplissent autour des sources, des chœurs qu'elles forment après avoir baigné leurs « tendres corps » dans les torrents qui descendent les pentes de l'Hélicon, après avoir évoqué tous les dieux qu'elles célèbrent, Hésiode, dans les vers 22 à 34, raconte sa rencontre, à lui, avec elles, les mots qu'elles lui adressèrent, le rameau de laurier qu'elles lui offrirent.

⁶⁹⁵ P. Curd résume bien le problème : “I do not think that it is clear where the *kouros* has gone”, P. Curd, *The legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998, introduction, p. 19, voyez la note 46 où l'A. renvoie aux nombreuses études consacrées à la topographie du poème. Sur cette question de la topographie, voyez aussi J. A. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, *op. cit.*, p. 54-61.

⁶⁹⁶ Même si l'on ne retient pas la conjecture de Diels, de Mutschmann (πάντ' ἄσθη), qui renforce le motif odysseén, la densité des références du poème à l'Odyssee, jusque dans son style même – ainsi le déploiement d'une structure annulaire typique de l'*Odyssee*, voir sur ce point M. Steinrück, « Pourquoi l'*Odyssee* ? Parménide et le formulaire du chant VI », conférence à Besançon, 2013, à paraître –, donne son ton au début du poème.

⁶⁹⁷ E. A. Havelock, « Parmenides and Odysseus », *op. cit.*, p. 139. Sur tous les motifs et termes empruntés au voyage de l'*Odyssee* dans le poème, voir A. P. Mourelatos, *The route of Parmenides, revised and expanded edition*, *op. cit.* p. 17-25 et p. 31-34.

effort, Ulysse parvient, après six jours et six nuits de navigation, au pays de Lestrygon. Or, on note en quelques vers la conjonction de deux motifs : d'abord l'idée qu'à cet endroit les bergers se saluent l'un et l'autre lorsqu'ils se croisent, l'un rentrant lorsque l'autre sort.

Τηλέπυλον Λαιστρυγονίην, ὄθι ποιμένα ποιμὴν
ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει⁶⁹⁸

A Télépyle, au pays de Lestringon, là où le berger au berger adresse un salut en rentrant, tandis que celui qui sort lui répond.

Pourquoi donc, à cet endroit, pourrait-on, plus qu'ailleurs, voir les bergers qui rentrent saluer les bergers qui sortent ? L'explication est la suivante : un homme qui ne dort pas, ἄϋπνος 84, pourrait à cet endroit gagner deux salaires, en paissant aussi bien les bœufs que les moutons :

ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι⁶⁹⁹

Proches en effet sont les chemins de la nuit et du jour,

Pourquoi cette proximité signifie-t-elle qu'on pourrait faire deux fois plus de travail ? C'est que les nuits doivent être très courtes, et que celui qui n'a pas besoin de dormir pourrait faire deux journées en une. Et c'est parce que les bergers dorment tout de même, qu'on peut en voir deux se succéder dans la même journée, le berger des moutons saluant lorsqu'il sort le berger des bœufs qui rentre. Cette idée serait confirmée par la description de l'île d'Aiaé, « bords où, sortant de son berceau de brume, l'Aurore a sa maison avec ses chœurs et le Soleil a son lever »⁷⁰⁰. La maison de l'Aurore se tient là et le Soleil s'y lève. C'est donc la région où l'on voit paraître le Soleil en premier.

Comme on l'a noté⁷⁰¹, la description du pays de Lestrygon est un des parallèles entre le poème de Parménide et celui d'Homère, puisque le vers 11 du proème est très proche du vers 86 du chant X que nous venons de citer :

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων⁷⁰²

Là sont les portes par où passent les chemins du jour et de la nuit.

Mais Parménide mêle ici deux motifs, puisqu'en remplaçant ἐγγὺς γὰρ par ἔνθα πύλαι, il superpose au vers d'Homère ceux où Hésiode parlent de la porte où Nuit et Jour se croisent, précisément en saluant sur le seuil, comme les bergers d'Homère.

ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι

ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν

⁶⁹⁸ *Od.* X 82-83 Allen.

⁶⁹⁹ *Od.* X 86 Allen.

⁷⁰⁰ *Od.* XII 2-4 Allen, traduction V. Bérard.

⁷⁰¹ A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition, op. cit.*, p. 8-10.

⁷⁰² Sextus Empiricus, *Opera, op. cit.* Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 111, 17, éd. H. Mutschmann & J. Mau = Parménide, fr. 1, 11.

χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε
 ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει,
 ἀλλ' αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα
 γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα
 μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται·
 ἡ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα,
 ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσὶ, κασίγνητον Θανάτοιο,
 Νυξ ὀλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἡεροειδεῖ.⁷⁰³

Là Nuit et Jour passant l'un à côté de l'autre se saluent l'un l'autre lorsqu'ils passent le grand seuil de bronze, l'un rentre après être redescendu, l'autre passe le seuil, et jamais la maison ne les retient tous deux ensemble à l'intérieur, mais toujours l'un, hors de la maison, tourne autour de la Terre, tandis que l'autre reste à l'intérieur de la maison attendant que vienne l'heure de se mettre en route. L'un porte, pour les hommes, la lumière qui éclaire tant d'yeux, l'autre a dans les mains Hypnos, frère de Thanatos : c'est Nuit la destructrice, voilée de son nuage de brume.

Parménide par sa torsion du vers homérique, semble indiquer l'intertexte entre Homère et Hésiode : l'un a mis en scène la Nuit et le Jour à la manière des bergers que l'autre décrivait se saluant lorsqu'un rentre et l'autre sort à l'endroit où les chemins du jour et de la nuit sont proches, en transportant cette scène bucolique à l'endroit où la Nuit et le Jour se croisent en effet et qui, nous l'avons dit, ne peut-être à l'horizon, mais dans une région située sous l'axe central. On a dit l'importance du motif de l'impossibilité d'être en même temps dans la même maison dans la mise en place d'une logique primitive de la contrariété : les contraires sont ce que l'on ne peut recevoir en même temps⁷⁰⁴. Nous sommes dans le monde des hommes de Parménide, régis par les deux grands corps, Nuit et lumière, que les hommes ont tenu à opposer : le proème nous prend depuis l'intérieur de la doxa – mais n'allégorisons pas trop vite.

Parménide explicite la référence hésiodique par une série de détails⁷⁰⁵ en ajoutant le motif du seuil – qui a seulement changé de matière, d'airain devenu de pierre (λάινοσ οὐδόσ, v. 12) et les demeures de la Nuit (δῶματα Νυκτός v. 9) qu'Hésiode évoque juste avant Atlas et le ballet de Nuit

⁷⁰³ Th. 746-757, texte de Most et West. Mazon le considère interpolé.

⁷⁰⁴ A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle*, op. cit., p. 237-241.

⁷⁰⁵ Parménide donne au char et à son essieu, aux déesses qui ôtent leur voile, à la porte même, avec ses gonds et ses battants, une précision qui a amené Jaeger à louer l'art du détail qui anime son récit. Voyez W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, op. cit., p. 95.

et Jour (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ 744) :

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.⁷⁰⁶

Là sont les portes de la route du jour et de la nuit, avec un linteau et un seuil de pierre pour les contenir, qui haut dans le Ciel sont emplis par ces énormes portes dont la Justice vengeresse garde les clefs qui ouvrent l'une, puis l'autre.

Le narrateur s'approche donc des fameuses portes et il est précisé qu'elles sont « éthérées » (v. 13). Si l'on se réfère à la cosmologie parméniennne, il faut admettre que les portes se situent bien aux confins du monde, là où se trouve l'éther commun qui embrasse tout. La porte que nous contemplons se trouve sur la limite du monde – exactement comme chez Hésiode, selon notre lecture. Comme chez Hésiode, toute la question est de savoir de quel côté on la regarde. On peut trouver chez Parménide la trace de cette question et du voyage proposé par Hésiode de chaque côté de la porte, à travers la désorientation qu'introduit la mention de deux sens du voyage. Il est d'un côté fait référence au trajet de la maison de la nuit vers la promenade autour de la Terre (les filles du Soleil « avaient laissé les demeures de la Nuit pour se diriger vers la lumière (προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,/ εἰς φάος) »⁷⁰⁷) et de l'autre référence à l'ouverture des portes en direction d'un gouffre béant (χάσμ' ἀχανές⁷⁰⁸). Un débat considérable sur la direction du voyage, katabase ou anabase, a eu lieu, mais il nous semble qu'exactly comme chez Hésiode, les deux mouvements sont évoqués et que le premier, celui qui consiste pour les filles du Soleil, qui suivent le cortège de la lumière, à faire leur tour de la Terre (où elles ont probablement au passage à l'horizon pu ramasser ce mortel), est nécessairement passé et que l'on se dirige de nouveau vers la maison de la Nuit⁷⁰⁹. La maison de la nuit, dans la topographie hésiodique, se trouve, selon notre lecture, dans l'abîme sans fond, derrière les portes qui se referment sur le fond du Tartare. Il faut repasser ses portes pour revenir dans cette maison. C'est seulement dans cette direction que l'on peut voir le grand gouffre paraître lorsque l'on ouvre les portes. Nous retrouvons ainsi l'interprétation que J. Mansfeld reprenait et développait après d'autres : les portes du Jour et de la Nuit sont les portes du monde, les portes par lesquelles on sort du monde, ou par lesquelles on y rentre, ainsi que le font chaque matin et chaque

⁷⁰⁶ Parménide fr. I 11-14, texte de Diels, DK B 1.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, v. 9-10, texte de Diels, DK B 1.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, v. 18, texte de Diels, DK B 1.

⁷⁰⁹ Sur ce débat voyez J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., 233-246.

soir le jour et la nuit, l'un sortant quand l'autre rentre⁷¹⁰.

Le voyage a donc aussi une signification en termes du passage de l'ignorance au savoir⁷¹¹, mais ce passage se fait par un parcours littéral hors du monde, qu'il soit nocturne ou diurne : traverser les portes du jour et de la nature c'est quitter tout lieu concerné par leur alternance, quitter le monde où leur polarité organise le passage du temps. Or, nous l'avons vu, le monde des hommes est, selon Parménide, précisément organisé autour de cette polarité. Passer la porte, c'est sortir du cosmos organisé à partir de cette opposition fondamentale. Ce n'est pas la seule chose à laquelle on dit au revoir : souvenons-nous, qu'auprès de cette porte, dans la *Théogonie*, juste avant de la passer pour rejoindre le gouffre, on croise, côte à côte, les sources, les extrémités de tout, de la Terre noire et du Tartare brumeux, de la mer inféconde et du Ciel étoilé (736-739). Sortir par la porte du Jour et de la Nuit, ce serait aussi laisser derrière soi ces racines. Or, Parménide, menant son narrateur sur des chemins qui laissent derrière eux les racines du monde, ne manque pas de placer ce motif au cœur de la révélation de la déesse concernant les trompeuses apparences du monde des hommes. Il s'agit de la doctrine attribuée à Parménide dans une scholie sur l'*Hexaëmeron* de Basile de Césarée. Basile y déconseille les recherches sur le support de la Terre : que l'on imagine qu'elle repose sur l'air ou sur l'eau, on se demandera comment un corps plus lourd et plus dense n'écrase pas l'air qui s'enfuit de toutes parts ou ne s'enfonce pas dans l'eau, plus légère. C'est à propos de la phrase consacrée à l'impossibilité pour l'eau de soutenir la Terre que le scholiaste écrit :

Π. ἐν τῇ στιχοποιίᾳ 'ὕδατόριζον' εἶπεν τὴν γῆν.⁷¹²

Parménide, dans ses vers, dit que la Terre est enracinée dans l'eau.

Le scholiaste lit manifestement cette thèse qu'il attribue à Parménide comme une réponse possible à l'objection avancée par Basile : les racines expliqueraient qu'un corps plus lourd que l'eau se maintient néanmoins à sa surface grâce à ses racines. Parménide s'est-il amusé à donner des racines à la Terre de Thalès pour l'aider à la stabiliser sur l'eau, mêlant ainsi Xénophane à Thalès ? Toujours est-il qu'il n'a pas ignoré les tentatives de ces prédécesseurs d'aller chercher dans le mode d'être végétal des modes d'explication cosmique. Il n'a pas non plus ignoré que les racines sont un type de chose qui appartient à un mode de croissance spécifique, que se dit avec le verbe φύω. De manière très significative, Parménide a placé des occurrences de ce verbe de chaque côté de la

⁷¹⁰ J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., p. 246-247 pour l'ensemble du débat, et p. 246 pour les conclusions que nous adoptons aussi. Pour la défense d'une interprétation de « descente » voir aussi W. Burkert, « Das Proömium des Parmenides und die "Katabasis" des Pythagoras », *Phronesis*, vol. 14, n° 1, 1 janvier 1969, p. 1-30

⁷¹¹ Au bout du compte, J. Mansfeld ne le contestait pas non plus, voir J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., p. 247.

⁷¹² Scholie XXV, éd. Pasquali p. 201, 2 = Parménide fr. 15.

porte, dans le discours vrai pour refuser que ce verbe puisse être attribué à l'être et dans le discours faux pour au contraire l'intégrer au programme de connaissance trompeur.

Commençons par l'être du fragment 8. On refuse d'attribuer à l'être un certain nombre de propriétés qui ne sauraient lui être attribuées : avoir été, être plus tard, surtout être né :

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ ;

πῆ πόθεν αὐξηθέν ; ⁷¹³

Quelle naissance lui chercheras-tu en effet ? Dans quelle direction et à partir de quel endroit se serait-il accru ?

Le discours de la déesse n'a pas pour seul but d'interdire que l'être ait connu une naissance au sens d'un passage absolu du non-être à l'être. Il s'agit aussi de refuser que l'être connaisse tous ces mouvements que l'on dira plus tard non substantiels mais qui sont tous déjà fort bien décrits dans le poème. Il ne croît même pas – on ne saurait même lui reconnaître ce mode fondamental de devenir qui serait celui d'un arbre cosmique. Il n'y a pas de point à partir duquel il aurait pu croître : il n'a pas de singularité, et parmi tous les types de singularités qu'il aurait pu avoir, il n'a pas de racine, ni de source. L'augmentation n'est certes pas nécessairement la croissance végétale, et peut aussi bien concerner l'animal ou le fleuve même⁷¹⁴. Mais c'est bien le verbe φύω qui arrive bientôt pour reprendre cette même idée :

τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν

ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν ;⁷¹⁵

Quel besoin l'aurait incité, ayant commencé à partir de rien, à pousser⁷¹⁶ plus tard plutôt que précédemment ?

C'est un geste très clair de rupture avec le mode d'explication qui explique l'origine des choses et leur croissance à partir de racines – comme le fait Hésiode. Il ne saurait être question d'aller trouver dans le mode d'être végétal, en prolongeant les racines à l'infini, la stabilité d'une réalité à laquelle on ne saurait donner de commencement. Cet argument est renforcé par le fait qu'en revenant vers la *doxa* – et donc, symboliquement, en repassant les portes dans l'autre sens – , on redonnera toute sa splendeur au schème végétal. Avant de basculer de l'autre côté pour retrouver les autres occurrences de φύω, il faut considérer un motif qui joue le rôle de charnière : ce dernier mot

⁷¹³ Parménide, fr. 8, 6-7, texte de D. O'Brien.

⁷¹⁴ Sur les rapports significatifs de l'augmentation et de la croissance végétale, dont c'est la principale modalité, voyez H. Patzer, *Physis*, op. cit., p. 227.

⁷¹⁵ Parménide, fr. 9, 9-10, texte de D. O'Brien.

⁷¹⁶ On traduit parfois cette occurrence de φύω par « naître », en abandonnant le sens que le verbe a régulièrement dans la poésie épique, pour adopter l'usage métaphorique propre à la tragédie (sur cet emploi métaphorique, voir A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, op. cit., p. 25 et nos développements *infra*) : nous gardons la cohérence d'éclairer le vocabulaire de Parménide par celui de la poésie épique ou lyrique.

n'est pas employé par hasard, puisque Parménide a pris soin de placer cette expression, tirée d'Hésiode, à la charnière même de la porte qu'il décrit, dans un vers que nous avons traduit (fr. 12). L'intérêt de mentionner le linteau (ὑπέρθυρον) qu'Hésiode avait omis de décrire, c'est précisément de pouvoir enserrer les deux portes entre le linteau et le seuil de pierre (λάινοσ οὐδός), et de pouvoir ainsi le dire : ces deux pièces « contiennent (ἀμφις ἔχει) » les deux portes. Or cette précision, à l'entrée du poème, au point de passage entre le monde et le gouffre, annonce une dissémination du motif de chaque côté⁷¹⁷.

Si l'être ne pousse pas, en général ne vient pas à l'existence, c'est qu'il est immuable, plein de lui-même, et surtout imperturbablement installé au même endroit, dont il ne saurait bouger, et cette immobilité a une raison très simple :

ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφις ἐέργει,
 οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·⁷¹⁸

Il demeure le même, au même endroit, il gît, de son côté, et reste ainsi solidement où il est : c'est qu'une puissante nécessité le tient dans les liens d'une limite, qui, tout autour de lui, l'enferme. Ainsi il n'est pas permis que l'être soit inachevé.

On reconnaît des termes et des images venus d'Hésiode. Il y a la façon dont la maison de la nuit jamais ne les tient tous deux ensemble à l'intérieur (οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει v. 749). Mais l'évocation des liens rappelle surtout le sort que l'on fait subir à ceux que l'on enchaîne précisément au fond du Tartare, près de la porte qui nous intéresse. Il y a les liens imposés par Cronos aux Cent-Bras qu'il « lia d'un lien puissant (δῆσε κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ, 618) », puis ceux que ces mêmes Cent-Bras, libérés par Zeus, finissent par imposer aux Titans qu'ils « ont liés dans des liens douloureux (δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν, 718) » ; ceux-ci ont ensuite été entourés d'une muraille élevée par Poséidon, qui les encercle « de tous les côtés (ἀμφοτέρωθεν 733) », laquelle est entourée à son tour de Nuit sur trois rangs (ἀμφὶ δέ μιν νύξ / τριστοιχί 726/727). Terminant son discours sur la vérité, la déesse circonscrit encore : elle achève son discours « embrassant la vérité, ἀμφις ἀληθείης· 8, 51) ».

⁷¹⁷ Voyez D. W. Graham, *Explaining the cosmos*, op. cit., p. 170 sq, et J. A. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, op. cit., p. 30 sur la fonction de cette récurrence. J. Palmer s'oppose à D. Graham sur l'usage de celle-ci au profit de la thèse selon laquelle la cosmologie applique les principes de l'ontologie de la première partie. Cela nous paraît faire porter un poids excessif au motif.

⁷¹⁸ Parménide, fr. 1, 29-33, texte de D. O'Brien.

La déesse insiste encore : si l'être est immobile, c'est que les Moires l'ont ainsi enchaîné. Elle le fait avec le verbe δέω dont nous venons de voir la récurrence chez Hésiode :

οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν

οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι.⁷¹⁹

Rien d'autre, en effet, n'est ni ne sera à côté de ce qui est, car la Moire l'a lié afin qu'il soit entier et immobile.

Or ce même motif revient au fr. 10, au cœur de la promesse d'une connaissance des choses qui deviennent. Le fragment B10 Parménide est le premier texte, de tous les écrits en Grec ancien qui nous sont parvenus, où le verbe et le substantif, φύω et φύσις, paraissent ensemble d'une manière si rapprochée. Cette conjonction a semblé à plus d'un lecteur de Parménide assurer que φύσις ait le sens de φύω et dise l'origine, la croissance, la naissance⁷²⁰. Au vu de notre parcours, qui touche maintenant à sa fin, des occurrences archaïques de φύσις et de φύω, il commence à apparaître que Parménide a su recueillir l'ensemble des schèmes qui permettent de donner consistance aux deux motifs à travers la période archaïque : d'un côté la distribution des natures contrastées de choses, de l'autre le schème de la croissance végétale. La rencontre des deux termes n'ayant pas de nécessité à rabattre le sens de l'un sur celui de l'autre, on a un plus grand intérêt à tout simplement observer comment Parménide orchestre la convergence de ces deux grands axes de la pensée archaïque. Nous traduirons donc ainsi le fr. 10 dans son intégralité :

εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα

σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο

λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,

ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης

καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα

ἔνθεν ἔφω τε καὶ ὣς μιν ἄγους' ἐπέδησεν Ἀνάγκη

πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων.⁷²¹

Tu sauras la nature éthérée et tous les signes qui sont dans l'éther, le pur flambeau du Soleil resplendissant, ses actions invisibles et d'où elles proviennent, tu apprendras les actions vagabondes de la Lune à l'œil rond et sa nature, tu sauras même d'où a cru le Ciel qui les enserre et la nécessité qui

⁷¹⁹ Parménide, fr. 1, 36-38, texte de D. O'Brien.

⁷²⁰ Par exemple A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition, op. cit.*, p. 246 : voir la traduction de J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker, op. cit.*, p. 323, par « Ursprung ».

⁷²¹ Parménide fr. 10, texte de D. O'Brien.

l'a enchaîné à retenir les limites des astres.

Commençons par l'ultime motif, le motif charnière que nous avons poursuivi jusqu'ici. C'est de nouveau la Nécessité qui intervient ici, et elle agit de manière très similaire : elle avait alors lié l'être dans les liens d'une limite qui le circonscrive, l'entoure, l'enferme. Cette fois-ci, la Nécessité lie bien de nouveau quelque chose, à savoir le Ciel, mais de telle sorte qu'elle ne lui impose pas à lui une limite, mais le détermine à circonscrire à son tour autre chose, à savoir les astres. Or, dans le témoignage d'Aétius (II 7 = DK A 37) que nous avons examiné, il est précisé que la région appelé « Ciel » est cette région ignée qui se trouve néanmoins sous l'éther (τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῶι τὸ πυρῶδες). Le Ciel fait donc partie de l'ensemble des régions qui sont produites par la distribution des parts de nuit et de feu, sous l'éther commun qui lui est pur, puisque la voie lactée et les astres qui s'y trouvent sont déjà des exhalaisons. Le Ciel fait bien partie des choses qui tirent leur naissance du mouvement cosmogonique. Nous avons pu, dans le fr. 11, vérifier qu'en effet le Ciel était décrit, comme les autres astres d'un mouvement d'élan vers l'existence :

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη αἰθήρ τε ζυγὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν γίγνεσθαι⁷²²

Comment la Terre, le Soleil et la Lune, l'éther commun, la voie lactée dans le Ciel, l'Olympe aux confins et la force chaude des étoiles s'élançèrent vers l'existence.

Les réalités cosmiques, Terre, Soleil, Lune, l'éther, la Voie lactée, l'Olympe, et les astres en général se voient dotés d'une spontanéité par laquelle ils se projettent dans l'existence. Or ce déploiement se dit, au fr. 10, sur le mode végétal, recueillant ainsi le déploiement du schème de la croissance végétale dans la discours sur l'Univers depuis Hésiode, à travers la pensée ionienne. La liste est proche de celle d'Hésiode, chez qui la Terre, le Ciel, la mer et le Tartare ont des racines, et le Ciel, engendré sans amour par la Terre portait les astres ; le Tartare est mentionné aussi comme ce qui est né avant l'amour ; la seule différence ici serait l'éther, qui, chez Hésiode, naît des amours de Nuit et d'Erèbe. Mais nous avons vu que l'éther, chez Parménide, a acquis une position plus fondamentale – il a pris la place, en tant que commun, de la Terre et de l'Olympe dans le partage cosmique de *Illiade* – il est légitime qu'il paraissent ainsi dans la liste des choses qui savent d'elles-mêmes s'élançer dans l'existence, comme les seuils monstrueux qui poussent spontanément chez Hésiode sur les racines sans fin. Il n'est pas illégitime que φύω soit venu se glisser pour dire la croissance du Ciel, au fr. 10.

⁷²² Simplicius, *De caelo* 559.22-25 éd. J. L. Heiberg = Parménide fr. 11.

Or le motif de la nécessité fait apparaître que du point de vue de la doxa, le mode de production, le processus de déploiement de la chose, doit pouvoir rendre compte de son action à venir : le Ciel a poussé de telle sorte qu'il soit capable de contenir les astres, la course du flambeau du Soleil comme les déplacements vagabonds de la Lune. Si la croissance explique la capacité, elle explique la nature, cet ensemble de caractéristiques structurelles et dynamiques. C'est une idée que nous n'avons pas encore vue explicitée ainsi, à savoir le fait que la croissance des choses explique leur nature. Une telle hypothèse semble aussi pouvoir être émise à partir du fragment 19, qui nous invite à comprendre que la composition actuelle des choses doit être connue à partir de leur φύειν – à partir du processus par lequel elles ont cru (ἔφου).

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφου τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι.⁷²³

c'est ainsi pour toi, selon l'opinion, que ces choses ont poussé et sont maintenant, et c'est ainsi, désormais, qu'à partir de maintenant elles croîtront et périront : à chacune de ces choses les hommes ont établi un nom, signalant chaque chose.

Nous sommes bien de nouveau dans l'explicitation des opinions des hommes. L'association du verbe κατατίθημι et de l'opération de donner des noms, qui signalent les choses en les individualisant, est, nous l'avons vu, typique de la description par la déesse de la façon dont les hommes déploient leurs représentations. Or il est frappant désormais que ce schème soit combiné avec un autre, un schème génétique. Il semble que l'opinion puisse révéler à la fois la façon dont les choses ont cru, et la façon dont elles sont maintenant, et la façon dont elles périront – comme si on avait là un cycle, un processus pouvant rendre compte de l'état présent des choses et la fin vers laquelle elles se dirigent. Les choses ne sont-elles ici que les réalités cosmiques, comme le Ciel pour lequel le même ἔφου a été employé ? Faut-il penser que le modèle est maintenant élargi à toutes choses ? Peut-être, mais il ne faut, à notre avis, confondre le processus dont il est question ici avec la génération d'un individu : il s'agit du processus génétique qui explique que tel ou tel type de chose a pu apparaître, avec tel ou tel type de caractéristique, comme la Lune est apparue avec telles caractéristiques, l'homme avec telles caractéristiques, etc. Nous sommes de nouveau au niveau de l'explication principielle du monde par les hommes : le moment où ils établissent des noms et des signes, d'abord ceux de la nuit et du feu, puis ceux de toutes les choses auxquelles ils ont donné le

⁷²³ Simplicius, De Caelo 558.9-11 éd. J. L. Heiberg = Parménide fr. 19.

nom de la nuit et celui du feu. C'est le moment de la distribution des natures, qui est ici réinterprété comme une façon de dire comment les choses sont ce qu'elles sont maintenant, comme elles ont été produites et comment elles périront. Et l'on a l'impression, de nouveau, que la genèse est un facteur qui explique l'état dans la nature actuelle de la chose.

Le processus de venue à l'être dont il s'agit est celui qui explique comment certains types d'être ont acquis certaines natures. Or c'est exactement ce qui nous est apparu en lisant la cosmogonie parménidienne : le processus qui génère les différentes réalités consiste dans une distribution de parts de feu et de lumière qui constitueront la réalité spécifique de chaque chose, compte tenu du type de feu et de nuit que chacun reçoit. Cette détermination est faite à travers la nature du processus d'engendrement : la Lune reçoit un type de feu et un type de nuit déterminés par sa place dans le processus génétique. En revenant avec ces informations sur le fr. 10 on s'aperçoit qu'il est essentiel de laisser aux termes φύσις et φύω leurs sens respectifs dans ces vers, afin de pouvoir y lire ce à quoi la conjonction du schème de la croissance végétale et de la distribution des natures parvient dans le poème de Parménide : la nature des choses s'explique par le processus de leur croissance. Ce programme est promis à une grande fortune dans la seconde moitié du V^e siècle, sous le titre d' « enquête sur la nature ». Avant d'y parvenir il nous faut encore confirmer notre traduction du verbe et du substantif dans le fr. 10 en replaçant ce dernier dans le contexte de la littérature contemporaine.

b) La φύσις entre résultat et origine, Théognis, Eschyle, Pindare, Empédocle

Nous avons trouvé, dans l'usage homérique de φύη, et dans plusieurs usages archaïques de φύσις, une nuance résultative, comme si ces substantifs désignaient le résultat d'une belle croissance, avec une possible analogie permettant de décrire pour l'homme le résultat de ce que φύω dit pour les végétaux : l'apparence de la belle Nausicaa serait chez elle comme le résultat de la pousse d'un bel arbre. Comme nous l'avons noté, pourtant, dans la langue archaïque, on ne trouve φύη que pour parler des hommes et φύω pour parler des plantes. Φύσις en revanche est attribué à la plante par Homère, mais en un autre sens, qui n'est plus directement lié au résultat apparent d'une belle croissance et exprime davantage les propriétés et les capacités de la chose. La possibilité d'entendre la φύσις des choses comme le résultat de leur croissance, exprimée par φύω, suppose en

réalité un travail d'approfondissement des premières analogies homériques au sein de la poésie lyrique.

Il y a dans *Illiade*, comme nous l'avons vu, une analogie entre la naissance des feuilles et celles des générations d'hommes (*Il.* VI 148, voir *supra*). La poésie élégiaque développe une compréhension des vertus humaines et de leur transmission à l'aide de telles analogies, ainsi dans ces vers de Théognis :

Οὔποτε δουλείη κεφαλή ἰθεῖα πέφυκεν,
ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καυχένα λοξὸν ἔχει.
οὔτε γὰρ ἐκ σκίλλης ρόδα φύεται οὔθ' ὑάκινθος,
οὔδέ ποτ' ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον.

Jamais la tête d'un esclave n'a poussé droite, mais toujours, baissée, elle a la nuque inclinée, car ni la rose ni la jacinthe ne poussent sur le scille, ni jamais l'enfant fier de l'esclave⁷²⁴.

Il y a ici quelque chose de nouveau, tout au moins dans l'explicitation. Comparer les nouvelles générations d'hommes aux nouvelles floraisons ou à la pousse de feuilles, dans le passage homérique, ne servait qu'à exprimer le caractère éphémère des premières par comparaison avec les secondes, emportées par le vent à peine quelques mois après leur éclosion. Ici, l'usage de la comparaison avec les choses qui poussent sert à établir une identité plus forte entre les générations, sur le modèle de la relation de la plante à ses fleurs. Cela explicite un point qui est resté implicite dans la révélation par Hermès de la φύσις d'une plante à Ulysse : si l'on peut la reconnaître à ses fleurs ou à ses racines, c'est bien parce qu'elle a toujours les mêmes. Pousser, c'est repousser à l'identique, c'est recevoir des traits propres aux générations précédentes, c'est donc recevoir une φύσις par l'intermédiaire d'une croissance – même si Théognis ne relie pas explicitement les deux termes. Inversement, savoir sur quoi une fleur pousse, d'où elle pousse, c'est savoir à quoi elle ressemblera et quels traits elle manifestera. En l'occurrence, l'identité à l'œuvre dans la floraison végétale sert à dire la permanence à travers les générations des vertus et des vices à l'intérieur des classes sociales – les classes se reproduisent dans leurs dispositions morales comme les espèces végétales se signalent par le même type de fleur.

Si l'on considère deux auteurs qui doivent être de la génération de Parménide, Pindare et Eschyle, on constate que le même trajet, de la croissance à la nature, de la nature à l'origine, s'explicité de mieux en mieux. Chez Eschyle, la possibilité d'attacher la possession de telle ou telle

⁷²⁴ Théognis, *Eleg.* 1.535-538, Théognis de Mégare, Charès, Phocylide [et al.], *Theognis, op. cit.*

φύσις – comprise en des termes strictement physiques – à une origine dite au moyen de φύω, fait son chemin. Comme Théognis, Eschyle semble avoir lui aussi expliqué la permanence de certains traits à travers les générations d'êtres humains en les inscrivant dans une comparaison avec ce qui pousse. Nous avons en effet déjà évoqué la façon dont Danaos constate que son apparence n'est pas la même que celle de Pelasgos, sans insister suffisamment sur la raison qui en est fournie :

{<Δα.>}[...] μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις.

Νεῖλος γὰρ οὐχ ὅμοιον Ἰνάχῳ γένος

τρέφει.⁷²⁵

[Danaos] Mon allure ne va pas de pair avec votre apparence.

Car le Nil ne nourrit pas la même race que l'Inachos.

Or ce vers porte un écho très net à un autre, servi lui aussi en explication, par Danaos, au constat de l'apparence des filles de Danaos, incompatible avec leur prétention d'être argiennes.

{Βα.} ἄπιστα μυθεῖσθ', ὃ ξέναι, κλύειν ἐμοί,

ὅπως τόδ' ὑμῖν ἐστὶν Ἀργεῖον γένος.

Λιβυστικαῖς γὰρ μᾶλλον ἐμφερέστεραι

γυναιξὶν ἐστε κούδαμῶς ἐγχωρίαίς.

καὶ Νεῖλος ἂν θρέψει τοιοῦτον φυτόν,⁷²⁶

[Le Roi] Vous dites des choses incroyables, étrangères : c'est incroyable, ce que j'entends – comment, vous, devant moi, seriez de descendance argienne ? Vous ressemblez davantage à des Libyennes, et en aucune façon à des femmes du pays. Le Nil aussi aurait pu nourrir une telle plante.

C'est bien la φύσις, la μορφή des filles de Danaos qui est en cause : leurs traits, leur peau, qui ne sont pas comme ceux des filles d'Argos. Au contraire, ce trait aurait pu apparaître chez des filles nourries par le Nil. Le γένος, au vers 497 comme au vers 278, est bien ce qui est nourri, dans une région plutôt que dans une autre. Or la métaphore complète est explicitée par le vers 281 : le Nil nourrit des plantes – les filles de Danaos, avec l'apparence, φύσις, qu'elles manifestent, pourraient être des plantes, φυτά, du Nil. Ainsi la φύσις devient l'expression d'un type, d'un sceau, frappé par les pères :

Κύπριος χαρακτήρ τ' ἐν γυναικείοις τύποις

εἰκῶς πέπληκται τεκτόνων πρὸς ἀρσένων·

Ou est-ce le type chypriote, moulé dans leurs femmes, tel qu'il est frappé par

⁷²⁵ Eschyle, *Suppliantes*, 496-498. Nous citons l'édition Oxford, Eschyle, *Tragoediae, op. cit.*

⁷²⁶ Eschyle, *Suppliantes*, 277-281.

les hommes à l'ouvrage ?

Ouvrir une lignée, c'est frapper une marque, qui se reproduit à chaque génération, moulée par chaque père en chaque mère. Or c'est bien la capacité à faire pousser qui dit le mieux cette fondation de lignée, comme en témoigne l'usage par Eschyle d'un adjectif que l'épopée réservait à la Terre. Zeus fait pousser la vie comme Gaia, lorsqu'il ouvre une lignée :

φυσίζοοι γένος τόδε
Ζηνός ἐστιν ἀληθῶς⁷²⁷

Cet enfant est vraiment de la race de Zeus, qui fait pousser la vie

Naître, c'est donc croître à partir de quelqu'un, en être le prolongement, comme la plante pousse de la terre, et la feuille sur le rameau de l'arbre. Il est naturel dans ce contexte que φύω en vienne aussi à dire la naissance de ce qui n'est plus seulement végétal :

θεοῦ μὲν ἐννάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφους⁷²⁸

Tu as partagé le lit d'un dieu des Perses, et, mère d'un dieu que tu as porté au jour

La Tragédie verra se multiplier cet usage métaphorique de φύω pour dire la procréation humaine⁷²⁹. Chez Eschyle, seul le verbe connaît cette évolution, alors que φύσις, comme nous l'avons vu, continue à désigner l'apparence physique (I § 1 c). Ce sera l'occasion d'explicitier le fait que la φύσις est bien le caractère que l'on tient de sa naissance, ainsi chez Sophocle⁷³⁰. C'est là un sens très proche de celui que l'on trouve chez Pindare pour φύη. Un usage nouveau par rapport à l'usage antérieur de « belle apparence », issue d'une belle croissance, se fait jour chez Pindare, précisément dans le contexte d'une évocation des caractéristiques que l'on peut tenir de sa naissance, et donc de ses pères, qualités dont le poète fait l'éloge, au détriment de celles que l'on pourrait tirer d'une autre source. Or, dans ce contexte, Pindare utilise un substantif pour dire l'origine de cette éclosion. Dans la huitième *Pythique*, en l'honneur d'Aristoménès d'Égine, Pindare énonce ainsi

⁷²⁷ *Id.*, 584-585.

⁷²⁸ *Id.*, *Les Perses*, 157.

⁷²⁹ Sur cet usage, voir les développements d'André Burger, A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, *op. cit.*, p. 15, pour le verbe. Chez Sophocle, souligne Burger, l'aoriste sigmatique n'est employé qu'une fois dans le sens de faire croître (*phusai phrenais* (Col. 1189), « sinon partout il signifie 'mettre au monde, donner le jour à', *ho phusas*, le père, *hoi phusantes* les parents. Burger note qu'Euripide a le même emploi de l'aoriste et conclut : « cet emploi ne signifie pas que l'aoriste I a changé de sens plus profondément que le présent. Il s'agit d'un simple procédé de style pour éviter le mot usuel, ce qui est courant chez les tragiques », Burger renvoie à A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, France, Hachette, 1913, p. 155. Il ajoute encore p. 17 « phusai ne signifie « mettre au monde » chez les tragiques que par métaphore, et parce qu'il signifie en prose « faire pousser ». On n'a pas relevé une seule forme moyenne chez les tragiques ».

⁷³⁰ C'est l'avis de J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature*, *op. cit.*, p. 22-28, pour Sophocle. Mais pour Burger, on trouve le sens de naissance chez Sophocle, A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, *op. cit.*, p. 34.

l'oracle prononcé devant Thèbes lors du combat des Sept :

φυῆ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει

ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα⁷³¹

C'est par la nature que la noblesse d'esprit qu'ils tiennent de leurs pères brille
chez les enfants

La φυή semble désigner les dispositions que l'on tient de ses pères, comme un ensemble que l'on ne pourrait pas tirer d'une autre source, comme l'apprentissage ou l'art⁷³². Cela ne signifie pas que φυή désigne ici l'origine : il semble plutôt qu'il s'agisse de l'ensemble des qualités qu'une chose tient de sa naissance. Le fait que Pénélope et Ulysse aient un fils qui manifeste la même φυή et le même esprit qu'eux-mêmes n'avait pas amené le poète épique à dire à travers le schème de la croissance végétale cette reproduction à l'identique en faisant de Télémaque le bourgeon de l'arbre parental.

C'est seulement chez Empédocle, un auteur de la génération suivante, celle de Sophocle, que nous trouvons pour la première fois sans ambiguïté un passage où φύσις dit la naissance. Cette nouveauté est suffisamment troublante pour qu'Aristote, sur les quatre fois où il cite ces lignes⁷³³, choisisse deux fois un sens différent pour interpréter l'usage qu'Empédocle fait du terme. Citons la citation la plus complète, celle de Plutarque :

ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐκάστου

θητῶν, οὐδέ τις οὐλομένη θανάτοιο γενέθλη·

ἀλλὰ μόνον μῆξις τε διάλλαξις τε μιγέντων

ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι.⁷³⁴

En rapprochant ces vers des fragments précédemment évoqués, il n'y a guère de doute qu'Empédocle y poursuive la même thèse : les hommes, là où il n'y a que mélange et séparation de choses mêlées, ne devraient pas parler de « mort maudite » ou de son contraire. Aristote, dans le

⁷³¹ Pindare, *Pythiques*, éd. par A. Puech, Paris, France, Les Belles lettres, 1931, VIII 44-45.

⁷³² Sur cette question chez Pindare voir nos développements, A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in S. Haber et A. Macé (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, France, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 47-84, p. 63-65.

⁷³³ Voyez la note de M. Rashed à son édition du traité *De la Génération et de la Corruption* (note complémentaire p. 91-92) qui cite les six occurrences antiques du fragment, dont les quatre d'Aristote : GC I 1, 314 b 7-8 ; GC II 6, 333 b 13-16 ; *Métaphysique* D 4 1015 a 1-3 ; *De Melisso Xenophane Gorgia* 2, 975 b 6-8.

⁷³⁴ Plutarque, *Contre Colotès* 1111 F 5-8 éd. R. Westman (post M. Pohlenz) Plutarque, *Plutarchi Moralia, op. cit.* Nous préférons ce texte à celui d'Aétius, lequel est néanmoins proche. Aétius (*Placita* I 30, 1 ; D 326, 14-21) a une première variante : ἀπάντων au lieu de ἐκάστου, qui ne change rien de significatif – il suffit d'entendre aussi ἅπας en un sens partitif : il s'agit bien de la φύσις qui est celle de chacun des mortels. En revanche Aétius donne τελευτή au lieu de γενέθλη (« ni aucune génération maudite de la mort »), et écrit δὲ βροτοῖς à la place de δ' ἐπὶ τοῖς. Notons que dans les *Vorsokratiker*, H. Diels compose le fragment en combinant les deux textes : il garde l' ἀπάντων et le τελευτή d'Aétius, et le δ' ἐπὶ τοῖς de Plutarque, mais il transforme aussi le οὐλομένη θανάτοιο τελευτή d'Aétius (« fin maudite de la mort ») en οὐλομένου θανάτοιο τελευτή (« fin de la mort maudite »).

traité *De la génération et de la corruption*, en déduit fort justement que le terme γ semble avoir le sens de « génération »⁷³⁵. Pourtant, Aristote, lorsqu'il entreprend, au chapitre du livre Δ de la *Métaphysique* qu'il consacre au terme φύσις, de donner comme premier sens de ce terme « la génération des choses qui croissent (ἢ τῶν φυομένων γένεσις) », marque une hésitation, en ajoutant : « comme si on allongait le υ (οἶον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ) »⁷³⁶, c'est-à-dire comme si on forçait l'allongement de la voyelle pour γ faire entendre le verbe. Et, dans la *Métaphysique*, il cite trois vers d'Empédocle, dont les deux derniers sont similaires aux deux derniers du présent passage, et le premier presque similaire au premier du passage cité par Plutarque, pour illustrer qu'il y a de gens qui emploient le terme au sens de la « première composition (πρώτη σύνθεσις) » des choses⁷³⁷ – la réalité (οὐσία) de la chose. Mais ce sens est difficile à retrouver dans le fr. 8, puisque cela voudrait dire qu'Empédocle refuse une certaine réalité à ce qui est composé – or nous allons voir qu'il emploie sans problème φύσις à propos des composés, pour dire leur réalité, leurs propriétés, explicables par le type de mélange que chaque chose se trouve être. Empédocle ne veut pas nier que les choses ont une φύσις au sens habituel, c'est-à-dire au sens où l'éther, la Lune et le Soleil de Parménide en ont une, c'est-à-dire des caractéristiques que l'on peut déduire d'un mélange proportionné d'ombre et de lumière.

Plutarque confirme l'une des lectures d'Aristote : le terme φύσις signifie ici la naissance, le contraire de la mort, et Empédocle ne fait que reprendre un usage populaire par lequel les gens ont personnifié la génération et la corruption, derrière deux figures φύσις et θάνατος.

Ἐμπεδοκλῆς [...] διδάξας ὅτι φύσις παρὰ τὸ φυόμενον οὐθέν ἐστιν οὐδὲ θάνατος παρὰ τὸ θνήσκον, | ἀλλ' ὥσπερ οἱ ποιηταὶ πολλάκις ἀνειδωλοποιοῦντες λέγουσιν ἔν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον, ἐν δ' ὀλοῇ Κήρ' (Σ 535), οὕτως γένεσίν τινα καὶ φθορὰν καλοῦσιν οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς συνισταμένοις καὶ διαλυομένοις;⁷³⁸

Empédocle a enseigné que la naissance n'est rien pour les choses qui

⁷³⁵ En 314b7-8, il cite un texte tronqué par rapport à celui cité dans la *Métaphysique* : φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀλλὰ μόνον μῖξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι (éd. M. Rashed), à l'appui de l'idée que les gens qui, comme Empédocle, posent plusieurs principes doivent différencier l'altération de la génération, puisque la génération et la corruption résultent dès lors pour eux de l'association et de la dissociation (συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἢ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά) ; en 333 b 13-16, Aristote remplace φύσις par οὐσία, mais il semble réécrire pour faire une objection et opposer la nécessaire pensée d'une nature comme forme, ou comme réalité de la chose, à la pensée Empédocléenne du mélange, qui laisse la place au hasard.

⁷³⁶ *Métaphysique* IV 1014b16-17, texte de D. Ross, Aristote, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit.

⁷³⁷ ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἶον οἱ λέγοντες τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει ὅτι « φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐόντων, | ἀλλὰ μόνον μῖξις τε διάλλαξις τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν », *Métaphysique* Δ 1014b35- 1015a3 éd. W. D. Ross.

⁷³⁸ *Id.*, 1112 F 7- 1113 A 6, édition R. Westman (post M. Pohlenz), Plutarque, *Moralia*, op. cit..

poussent, ni la mort pour les mortelles, mais que, à l'instar des poètes qui, faisant souvent des personnifications, disent « Là était ainsi Discorde et Tumulte, et la Kère destructrice », ainsi aussi la foule parle de génération et de corruption à propos des choses qui se composent et de celles qui se décomposent.

Il ajoute qu'Empédocle ne nous contraint pas « à prendre les termes hors de leur signification ordinaire (μηδὲ τὴν φωνὴν ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς συνηθείας) » (A 6-7), mais veut simplement en clarifier l'usage afin que l'on n'entende pas dans les termes une génération ou une destruction absolues. La façon dont Plutarque justifie l'usage de φύσις et de θάνατος en parlant de personnification d'événements fait penser à l'apparition de la déesse Φύσις, telle qu'elle apparaît aussi dans le *Sophiste* de Platon, comme une figure populaire – d'où l'impression de popularité que Plutarque, de nombreux siècles après les faits, associe à cet usage de φύσις, une impression démentie par l'embarras d'Aristote. Faut-il pourtant restreindre cet usage de φύσις aux cercles philosophiques⁷³⁹ ? Pourtant Empédocle semble bien se référer à l'usage des hommes. Mais il se pourrait que cet usage lui vienne grâce à un autre phénomène à l'œuvre dans son poème : une extension considérable du schème végétal, jusqu'ici encore inédite parmi toutes les cosmogonies présocratiques.

c) Empédocle, φύω, διαφύομαι, συμφύω, la pousse des racines de toutes choses, ramification et conrescence

Empédocle s'établit à son tour dans le vers épique, et ce geste implique chez lui aussi la reprise de plusieurs motifs propres à la poésie archaïque, sans omettre de leur faire subir une altération considérable. Selon nos hypothèses, Parménide fait de la pousse des réalités cosmiques le processus de leur distribution des parts de feu et de nuit qui expliqueront leurs natures respectives. Or il semble qu'Empédocle ait apporté à ce dispositif une modification très simple, en faisant des

⁷³⁹ C'est l'opinion d'Harald Patzer, qui désigne ces deux exemples, le passage d'Empédocle et celui d'Aristote, comme les seuls exemples, en Grec ancien, d'usage du terme en ce sens : « Ein vorgreifender Blick auf die Bedeutungsvielfalt von φύσις (und φύή) bemerkt zunächst einen durchgreifenden Mangel. Φύσις und φύή bezeichnen niemals die *actio verbi*, weder aktiv noch medial. Sie meinen nicht den Vorgang des Treibens (φύειν) oder Sprossens (φύεσθαι). Für φύσις in der Bedeutung der *actio verbi* gibt es im ganzen innerhalb der Zeit des lebendigen Griechisch bis Aristoteles, die hier allein im Blick liegt, nur drei Zeugnisse, deren nähere Betrachtung sie aber für die Gewinnung des in der Sprache selbst gewachsenen und von ihr dargebotenen Wortgebrauchs verdächtig macht. Zwei der Zeugnisse geben sich deutlich nicht im Zusammenhang unbeobachteter Rede, sondern philosophischer Überlegung über Benennungen. Die beiden Autoren (Empedokles und Aristoteles), die die Bedeutung der *actio verbi* vertreten, gehören einer verhältnismäßig späten Sprachstufe an, in der -σις sich als Suffix für die *actio verbi* gerade (Empedokles) oder längst verfestigt hat (Aristoteles) », *op. cit.*, p. 249. Patzer omet un passage des *Lois* de Platon et un autre du traité *De la Nature de l'enfant*. Le passage de Platon confirmera néanmoins l'idée que l'on aurait là un sens plus rare ou plus difficile à faire entendre, voir III §3a.

éléments eux-mêmes, et non des choses dont la nature en est composée, le sujet de la croissance végétale. Ce ne sont plus les astres ou le Ciel qui ont des racines et qui poussent : les racines sont les éléments eux-mêmes, et leur croissance produit toutes choses comme autant de ramifications et de pétales. L'intégration de tous les schèmes est remarquable : la séparation et la réunion des éléments est le fait d'un processus de croissance végétale, soit celui d'une ramification soit celui de la pousse d'une chose unique à partir de multiples racines ; la domination de l'unité ou de la multiplicité est exprimée en termes de répartition de parts.

Chez Parménide, c'était le Ciel, c'étaient les astres, c'est-à-dire les choses composées, que l'on pouvait dire croître. Il semble qu'Empédocle ait choisi de donner cette spontanéité aux seuls éléments qui les composent : ces composés, comme nous l'avons vu, se voient même refuser le droit à « naître ». Au contraire, les éléments sont appelés des « racines » au fragment 6.

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·

Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς

Νῆστις θ', ἣ δακρῦοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.⁷⁴⁰

Écoute d'abord les quatre racines de toutes choses : Zeus flamboyant, Héra qui porte la vie, Hadès, et Nestis, qui humidifie de ses larmes la source mortelle.

Les quatre racines évoquent les sources et limites hésiodiques de la Terre et du Tartare, de la mer, du Ciel⁷⁴¹. Il semble assez naturel de trouver Zeus à la place de l'Olympe et Hadès est à sa place. Héra, mère de tant de dieux, prend la place de Gaia, et Nestis est la source de l'eau. Les racines d'Empédocle semblent bien consister en une reprise de la division entre grandes régions de l'univers telles qu'elles apparaissent chez Hésiode et dans le grand partage homérique⁷⁴². Il y a pourtant une différence fondamentale, et celle-ci relève de l'usage du schème de distribution. Les parties du mondes et les éléments peuvent bien être tous considérés comme des parts à distribuer, ils ne font pas partie de la même distribution. Les parties du monde sont distribuées telles quelles à leur possesseurs, la Terre et l'Olympe restant communes, tandis que les quatre opposés sont distribués à tous pour s'y trouver mêlés. Un partage prend la forme d'une distribution de parts individuelles laissant de côté un commun, l'autre est une distribution de parts de la même chose à tous, ce qui relève d'une autre forme du commun (le commun partagé, inclusif, voir *supra*), et surtout implique un mélange en chaque chose des quatre ensembles distribués, de telle sorte que les parts distribuées

⁷⁴⁰ AËT. I 3, 20 [A 33 I 289, 14]; SEXT. X 315, éd. H. Diels.

⁷⁴¹ *Théogonie* 736-739, voir *supra*.

⁷⁴² C'est la thèse défendue par C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, p. 133-163, et plus particulièrement p. 158.

n'apparaissent plus comme telles dans le monde que nous voyons. Ce schème était déjà présent chez Parménide, mais il y a ici un changement significatif : appeler « racines » les éléments des choses, c'est renoncer à faire des choses qui finalement paraissent dans le monde celles qui croissent et poussent pour finir par manifester leur nature. Empédocle, avec une grande cohérence dans l'usage de termes relevant de la croissance végétale, fait de ce à quoi il offre des racines les seuls sujets des verbes désignant la pousse. Si φύω est bien présent, la particularité cyclique du système d'Empédocle s'exprime mieux encore dans le choix de deux composés διαφύομαι et συμφύω, qui désignent deux types de pousse dont lesdites racines sont capables et nous assurent que φύω n'est pas employé métaphoriquement dans ces passages, pour dire la seule naissance, d'une manière indifférente au mode d'être végétal – nous verrons que c'est aussi l'effet qu'a αὔξανω, employé ici, comme chez Parménide, conjointement avec φύω, de telle sorte que ce dernier verbe ne dise pas non plus n'importe quelle venue à l'existence, mais en désigne plutôt une modalité spécifique : celle qui se fait par une croissance.

Les deux verbes διαφύομαι et συμφύω peuvent être compris dans leur opposition, de la même manière que l'on peut conjoindre et distinguer les substantifs διαφυή et συμφυή. Ces deux derniers termes ont la particularité de pouvoir désigner tous deux la même articulation, la même nervure, la même commissure, selon qu'on la considère comme ce en quoi deux membres, deux parties, deux prolongements s'unissent et fusionnent⁷⁴³ ou, aussi bien, se séparent et se distinguent⁷⁴⁴. Le verbe διαφύομαι n'est pas fréquent et nous n'en n'avons pas trace avant le V^e siècle, où il paraît principalement dans les vers d'Empédocle⁷⁴⁵ et dans le corpus hippocratique⁷⁴⁶, une occurrence hérodotéenne mise à part⁷⁴⁷. Les occurrences hippocratiques, même un peu plus tardives, permettent de se représenter concrètement ce dont il s'agit : ainsi les sutures du crâne, qui, peuvent être quatre

⁷⁴³ La seule occurrence hippocratique de συμφυή concerne les petits vaisseaux, voir *Maladies I*, 21, 32, mais on note l'usage similaire de συμφυάς et de σύμφυσις dans le cas de la jonction des os : « ζυμφυάδα κοινήν δύο ὀστέων κινήθεισαν ἐς τὴν ἀρχαίην φύσιν », *Les Fractures*, éd. E. Littre 44 7-8 ; « κατὰ τὴν κοινήν ζυμφυσιν τῶν ὀστέων », *ibid.*, 37, 12-13. Pour σύμφυσις voir aussi *Vectarius* 40, 26.

⁷⁴⁴ Pour διαφυή nous n'en avons pas d'occurrence avant Platon et Xénophon. On trouve une occurrence concernant les os dans Platon « καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστὶν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων », *Phédon* 98 c 7-8, éd. J. Burnet : les os possèdent une articulation naturelle qui les sépare les uns des autres (voir sur ce point *A. Macé, Platon, philosophie de l'agir et du pâtir, op. cit.*, p. 49). Xénophon parle de la nervure centrale de la noix, « κάρυα δὲ ἐπὶ τῶν ἀνώγειων ἦν πολλὰ τὰ πλατέα οὐκ ἔχοντα διαφυὴν οὐδεμίαν », *Anabase*, V 4.29.1-2, éd. E.C. Marchant. L'autre occurrence platonicienne concerne la méthode par division : on peut rechercher l'articulation naturelle à l'intérieur d'une forme, « ἐν αὐτῇ τινα διαφυὴν κατανοήσωμεν », *Politique* 259 d 10 éd. J. Burnet, en l'occurrence l'art théorique et non pratique, la γνωστική. On trouve διάφυσις dans le corpus hippocratique, pour désigner des interstices, ainsi les parties creuses qui permettent d'abriter un autre organe, voir *De l'art*, 10, 14.

⁷⁴⁵ Soit quatre occurrences chez Empédocle : « διέφυ » fr. 17, lignes 2 et 17 ; « διαφυομένων » fr. 17, 5 ; « διαφύοντος » fr. 17, 10 = 26, 9.

⁷⁴⁶ Soit trois occurrences du verbe dans le corpus, toutes au parfait : *Des lieux dans l'homme* 6, 5 (διαπέφυκεν), *De la nature des os* 12, 24 (διαπέφυκε) et 15, 5 (διαπεφύκασι).

⁷⁴⁷ Encore celle-ci est-elle métaphorique : « χρόνος διέφυ » (« le temps passa ») I 61, 18 éd. Ph.–E. Legrand.

(de chaque côté sous les oreilles, vers l'avant et vers l'arrière) ou trois (de chaque côté sous les oreilles, et vers l'avant), et dont on peut dire, lorsqu'elles ne se divisent pas, qu'elles ne sont pas « ramifiées », οὐ διαπέφυκεν⁷⁴⁸ ; ainsi encore, lorsqu'une veine se divise (σχίζεται), par exemple au-dessus du coude, elle peut, « à partir de là s'être ramifiée de chacun des côtés du coude (ἐντεῦθεν διαπέφυκε τοῦ ἀγκῶνος ἑκατέρωθεν) », puis, « passant le poignet de la main (παρὰ τὸν καρπὸν τῆς χειρός) », errant à travers toute la main, elle peut s'y « implanter (ἐρρίζωται) »⁷⁴⁹. Notons bien qu'en français, la ramification est une subdivision qui se dit à propos des végétaux mais aussi des artères, des veines, des nerfs.

Si la συμφυή peut dire la jonction où les ramifications viennent se rejoindre, le verbe συμφύω dit plus activement encore le fait que deux morceaux se raccordent et se ressoudent, comme les deux bords d'une plaie qui se referme⁷⁵⁰, comme l'os de la clavicule qui redevient un seul os près avoir subi une fracture⁷⁵¹. Cela permet aussi de désigner les matières qui, au contraire, une fois coupées en deux ne peuvent pas se reformer, ainsi, selon un autre auteur, l'os, le cartilage, les nerfs : s'il arrive à l'une de ces choses « d'être coupée en deux dans le corps, elle ne repousse ni ne referme »⁷⁵² ; il en va de même de l'intestin – même si c'est un morceau très fin qui a été coupé⁷⁵³, de la joue (?)⁷⁵⁴ ; de toutes ces choses auxquelles s'ajoutent les veines, la vessie et la peau des organes génitaux⁷⁵⁵. En revanche, on peut oindre l'anus jusqu'à ce qu'il cicatrise⁷⁵⁶. Notons qu'en français le terme cicatrisation s'emploie aussi bien pour les végétaux que pour la peau ou les os. On dit aussi que l'os se reforme ; on peut aussi parler de suture, si l'on considère bien que la suture d'un fruit ou de la peau est ce qui réunit deux parties ; on peut mieux encore parler de condescence, pour désigner la façon dont des dents ou des végétaux ont fini par se souder pour poursuivre une

⁷⁴⁸ Lorsqu'elle ne se divise pas : « οὐ διαπέφυκεν οὐδὲ ταύτη ῥαφή », *Des lieux dans l'homme*, 6, 5, éd. E. Littré.

⁷⁴⁹ *De la nature des os*, 12, 23-26, éd. E. Littré. Voir encore la façon dont les veines se divisent dans la zone génitale : « διαπεφύκασι δὲ καὶ διὰ τοῦ αἰδοίου φλέβες παχεῖαι καὶ λεπταὶ καὶ πυκναὶ καὶ καμπύλαι », *De la nature des Os*, 15, 5-6 éd. E. Littré.

⁷⁵⁰ « Ἐπὴν δὲ τὰ ἔλκεα καθαρὰ γένηται, καὶ ἥδη ξυμφύηται », *Des fractures* 24, 12-13 ; *Maladies* I 21, 26 (« τὸ ἔλκος συμφυῆναι »), 2, 47, 74 (« συμφύειν τὸ ἔλκος ») et 60, 14-15 (« ξυμφύειν τὸ ἔλκος »). Formules verbales : « ἔλκῳσάι τε τὸν ὀφθαλμὸν καὶ ξυμφῦσαι », *Prorrhethicon* 2.18 21-22.

⁷⁵¹ Ce que les clavicules font vite, comme tous les os poreux ; « ξυμφύεται δὲ ταχέως κληῖς, καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα χαῦνα ὀστέα », *Les articulations* 14, 16-17.

⁷⁵² « Ὅ τι ἂν ὀστέον, ἢ χόνδρος, ἢ νεῦρον ἀποκοπῆ ἐν τῷ σώματι, οὔτε αὔξεται, οὔτε συμφύεται ». *Aphorismes* 7 28, 1-2 éd. Littré. Pour les nerfs voir aussi *Maladies* I 4 2-3 : « καὶ νεῦρον ἦν διακοπῆ, σπασμόν· καὶ μήτε ξυμφῦναι διακοπὴν ἐπιφλεγμῆναι τε ἰσχυρῶς ».

⁷⁵³ « Ἐντέρων ἦν διακοπῆ τῶν λεπτῶν τι, οὐ ξυμφύεται » *Aphorismes* 6.24.1, voir aussi *Prénotions de Cos* 493, 1.

⁷⁵⁴ Nerf et joue : « Νεῦρον διακοπὴν, ἢ γνάθου τὸ λεπτόν, ἢ ἀκροποσθίη, οὐ συμφύεται ». *Prénotions de Cos* 494.2.

⁷⁵⁵ *Maladies* I 8.31-33 « νεῦρον διακοπὴν μὴ ξυμφῦναι, μηδὲ κύστιν, μηδὲ ἔντερον, ἦν ἢ τῶν λεπτῶν, μηδὲ φλέβα αἰμόρροον, μηδὲ γνάθου τὸ λεπτόν, μηδὲ τὸ ἐπὶ τοῦ αἰδοίου δέρμα ». Pour les petites veines voir aussi *Maladies* I 21, 32 « ὀκόταν συμφυῆ καὶ δοκέη ὑγιὲς εἶναι τὸ φλέβιον ». Pour les veines après cautérisation qui ne cicatrisent pas, οὐ ξυμφύεται, *Des lieux dans l'homme* 40, 4-5.

⁷⁵⁶ « τὸν δὲ ἀρχὸν σμύρνη ἀλείφειν, ἄχρις οὔ ἂν δοκέη ξυμπεφυκέναι », *Les Fistules*, 3 21-22.

croissance commune. Le spectre des objets évoqués correspond par ailleurs à celui que nous avons rencontré à l'époque archaïque comme le spectre des sujets et objets de φύω. Il y a une occurrence du verbe, chez Empédocle, dans le cœur d'un fragment (si l'on ne compte qu'une fois les vers du fr. 26 que l'on restitue au fr. 17).

Appliquons cette clarification du sens des verbes à la traduction des fragments concernés d'Empédocle, 17 et 26. Il se trouve que ce sont deux fragments de présentation générale du cycle cosmique.

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ἠϋζήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφω πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι.
δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἢ δὲ πάλιν διαφνομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ. 5
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεργόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει,
<εἰσόκεν ἐν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται. 8a
οὕτως ἦ μὲν <ἐν> ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι, 10
τῆ μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἦ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.
ἀλλ' ἄγε μύθων κλῦθι· μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·
ὥς γὰρ καὶ πρὶν ἔειπα πιφαύσκων πείρατα μύθων, 15
δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ἠϋζήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφω πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος...⁷⁵⁷

Je tiendrai un double discours : parfois en effet l'un croît pour former, à partir de plusieurs, une chose solitaire, parfois de nouveau il se ramifie, pour

⁷⁵⁷ Empédocle, fr. 17, 1-18 = Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca, op. cit.*, IX, 158, 1-17, avec la correction de Panzerbieter pour la ligne 5, θρεφθεῖσα διέπτῃ, telle qu'elle est reprise dans les Vorsokratiker, voir H. Diels, et W. Kranz, (éds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Berlin, Allemagne, Weidmann, 1951, 31 B 17. Pour une discussion approfondie de cette correction, voir D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle: a reconstruction from the fragments and secondary sources*, London, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1969, p. 164-168. Suivant Denis O'Brien nous ajoutons au texte de Diels et Kranz le vers 8a en provenance du fr. 26 (voir note suivante sur ce point).

former de nombreuses choses à partir d'une seule. Aussi, pour les mortels, la naissance est double, et double aussi le trépas, celle en effet qu'apporte la réunion de tous, qui engendre et détruit, et, l'autre, de nouveau, lorsqu'ils se ramifient, est composée et s'évanouit. Et ceux-ci, en constant échange, jamais ne cessent : parfois sous l'effet de l'Amour ils avancent pour être tous une seule chose, parfois au contraire chacun est emporté de son côté par l'inimitié de la Haine, jusqu'à ce que les choses concrecentes aient formé une chose unique, puis que le tout disparaisse de nouveau. Ainsi l'un a appris à pousser à partir d'une multiplicité et, de nouveau, l'un se ramifiant, de nombreuses choses adviennent. C'est ainsi qu'elles viennent à l'existence et leur vie n'est pas éternelle ; comme les autres sont en constant échange aucun d'eux jamais ne cesse, ce par quoi ils sont toujours, immuables, en cercle. Mais écoute mes mots, car apprendre te fera croître l'esprit. Comme en effet je l'ai dit pour commencer, révélant le terme de mon discours, je tiendrai un double discours : parfois en effet l'un croît pour former, à partir de plusieurs, une chose solitaire, parfois de nouveau il se ramifie, pour former de nombreuses choses à partir d'une seule : le feu, l'eau, la terre et l'air immense et sublime...

Le montage que nous présentons, intégrant les vers 7 et 8 du fr. 26, qui semblent manquer au fr. 17 dans l'exemplaire de Simplicius, a été défendu, non seulement parce qu'il restitue la similarité entre la séquence 7-13 du fr. 17 et la séquence 5-12 du fr. 26 (à une variante près à la fin du vers 26, 5), mais aussi sur le fondement d'un fait de structure de répétition : quatre couples de vers consacrés l'un à la phase de séparation et l'autre à la phase de réunification, sont à chaque fois séparés par un vers présentant un autre trait du cycle : 1-2 (union/division), 3 (deux formes de naissance et de mort), 4-5 (union/division), 6 (échange des éléments éternels), 7-8 (union/division), 8a (apparition et disparition du tout), 9-10 (union/division)⁷⁵⁸. Le repérage des occurrences du vocabulaire lié au schème de la croissance végétale abonderait dans le même sens, en invitant à élargir la structure jusqu'au vers 17, où, après trois vers (11-13) qui font la synthèse entre les deux modes d'existence évoqués dans les passages intermédiaires (celui des mortels, vers 3, et celui des éléments, vers 6), on revient en boucle sur le commencement du discours, avec une adresse directe à l'auditeur (14-15) et une répétition des deux premiers vers (16-17) : nous avons ajouté le vers 18

⁷⁵⁸ C'est la démonstration de D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle*, *op. cit.*, p. 323-324.

qui permet d'identifier les choses multiples en lesquelles le tout se ramifie et qui s'unissent à nouveau pour le reformer.

Considérons les verbes exprimant le schème de la croissance végétale, dont la détermination des sujets grammaticaux a fait l'objet d'un vaste débat. Dans le couple de vers répétés, au début et à la fin de notre extrait, c'est ἀϋξάνω qui est opposé à διαφύομαι, la croissance à la ramification. Au vers 9-10, c'est φύομαι qui remplace ἀϋξάνω dans cette opposition à διαφύομαι. Nous retrouvons la combinaison d'ἀϋξάνω et de φύω apparue dans le fr. 8 de Parménide. Or, comme dans toutes les occurrences de φύομαι que nous avons croisées, il faut considérer que c'est le produit de la croissance qui est le sujet du verbe à sa forme passive : la chose qui a poussé se signale ainsi dans l'existence comme une chose nouvelle ; c'est encore cette chose unique qui est explicitée comme le sujet de διαφύομαι dans le groupe au génitif absolu du vers suivant (διαφύντος ἐνός). L'un a poussé, à partir de plusieurs, et de nouveau il se ramifie en plusieurs choses. Les vers 1-2 et 16-17 proposent comme leur sujet le plus naturel la même unité (ἔν), qui apparaît grâce à sa croissance à partir de plusieurs, et se ramifie à nouveau⁷⁵⁹. En revanche, le διαφυομένων du vers 5 a bien un sujet pluriel, en cohérence avec le σύνοδος πάντων du vers précédent : ce sont plusieurs choses qui se sont ramifiées, sur la base de leur précédente réunion. Le même processus peut être décrit du point de vue de la multiplicité qui se réunit et se sépare, ou de l'unité que les multiples produisent ainsi, avant de se diviser à nouveau. Le moment de la réunion peut alors, dans ce central vers 8a, au centre de l'ensemble des occurrences de διαφύομαι (deux avant, deux après), être dit par une occurrence de συμφύω, qui dit le tout retrouvé dans sa pleine unité sans coutures – une parfaite concrescence, une parfaite cicatrisation dont les traces s'effacent. En considérant cet usage du verbe, on pense à la façon dont Sextus Empiricus décrit la divinité de Xénophane au moyen du substantif συμφυῆ, précisément comme la « l'union de toutes choses »⁷⁶⁰ – sphérique, impassible, inchangeante, rationnelle. L'unité d'Empédocle semble ainsi restituée comme un totalité sans couture, parfaitement cicatrisée.

La répartition des termes liés à la croissance végétale marque une scission fondamentale entre les éléments qui en sont les sujets et les objets – eux-mêmes et l'unité qu'ils en viennent à former une fois suturés – et les mortels qui connaissent semble-t-il la naissance et le mort, puisque la réunion des éléments est dite « engendrer » (τίκτω) et « détruire » (ὀλέκω), et que la ramification a

⁷⁵⁹ Pour une défense de cette lecture grammaticale, voir J. Bollack, *Empédocle: commentaire*, Paris, France, Éditions de Minuit, 1969, commentaire au fr. 31. C'était déjà la lecture de Diels. Pour la lecture qui fait des quatre éléments le sujet de ces verbes, voir J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker; op. cit.*, Empedokles 25, et la discussion de A. G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle, op. cit.*, p. 92-95.

⁷⁶⁰ « καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν, εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν », Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes* I 124 = DK A 35, l. 20-21.

une œuvre similaire. Revenons sur le vers 5 du fr. 17, très débattu : ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ. Nous adoptons la correction de Panzerbieter qui permet d'obtenir une opposition similaire à celle des effets de la phase d'union des racines pour la phase de ramification⁷⁶¹ : θρεφθεῖσα, aoriste passif poétique de τρέφω, est aussi utilisé par Hésiode pour dire la formation d'Aphrodite à partir de l'écume⁷⁶² – il s'agit d'une formation par concentration, épaissement, caillage, dont l'opposé peut bien être une dissipation, une dispersion⁷⁶³. Les deux couples ne sont pas tout à fait homogènes : la concrescence produit naissance et destruction d'un côté, la ramification produit épaissement et dispersion. Le premier couple, banni du rigoureux fr. 8, emprunt d'une démonstration d'orthodoxie parménidienne, semble mieux toléré ici. Le fragment B 9, dont le texte, cité par Plutarque, n'est pas un bon état, évoque ceux qui, lorsque certaines choses « se mélangent (ὄτε μὲν...μυγέντ') », ainsi « en ce qui concerne les hommes (κατὰ φῶτα) », ou « le genre des bêtes sauvages, ou celui des plantes ou des oiseaux (ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων ἢ κατ' οἰωνῶν) », parlent alors de « naissance (γενέσθαι) », et, lorsque les mêmes choses « se séparent (ἀποκρινθῶσι) », parlent de « malheureuse mort (πότμον δυσδαίμονα) » : ceux-là ne parlent pas « comme il faut (ἢ θέμις) »⁷⁶⁴. Le mélange et la séparation dont il est ici question ne peuvent plus être comparés à la suture et la ramification précédemment évoquées : si l'on considère que les processus décrits selon ce schème de la croissance végétale sont des processus cosmiques, et sont tous deux capables d'entraîner génération et corruption, il faut absolument les distinguer ici de la composition qui donne naissance à un individu, qu'il soit de l'espèce des hommes, des animaux plus sauvages, des fleurs ou des oiseaux, et de la désagrégation qui survient lorsqu'ils meurent. Il faudra dire que ce type de mélange, permettant de composer un individu, ontogénétique pourrait-on dire, est susceptible d'arriver dans les deux phases cosmiques, comme le fait aussi la séparation qui met fin au même individu. C'est à propos de ce type de composition et décomposition qu'il faut s'empêcher de parler de « naissance » et de « mort ». Il faudrait alors penser que les termes interdits, pourtant employés au fr. 17, à savoir γένεσις et ἀπόλειψις, τίκτω et ὀλέκω, le sont seulement par simple convention – comme une manière de parler. Car, en réalité, nous avons de nouveaux mots : τρέφω et διαπέτομαι, l'épaississement et la

⁷⁶¹ Pour un autre choix voir J. Bollack, *Empédocle*, *op. cit.*, p. 55-57, ou aussi J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, *op. cit.*, texte 25 du chapitre Empédocle, p. 78. Nous suivons D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle*, *op. cit.*, p. 164-168.

⁷⁶² Théogonie 192 et 198, le verbe est à chaque fois en rejet : τῶ (= ἄφρός) δ' ἐνὶ κούρη / ἔθρεφθη (De celle-ci (l'écume), une fille se forma) ; οὐνεκ' ἐν ἄφρῳ / θρέφθη (pour s'être formée dans l'écume), éd. M. L. West. Voir l'analyse de P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *op. cit.*, 375-379.

⁷⁶³ Voyez la discussion d'occurrences de διαπέτομαι, d'Homère à Platon, par D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle*, *op. cit.*, p. 164.

⁷⁶⁴ PLUT. adv. Col. 11 p. 1113 AB éd. H. Diels. Ἀποκρινθῶσι est la correction que propose Panzerbieter à l'ἀποκριθῶσι des ms.

dispersion en hommage à l'écume d'où sortit Aphrodite. Nous verrons que le modèle du caillage aura une certaine postérité dans la suite du siècle. L'essentiel est que le poète Empédocle se trouve ainsi en mesure de proposer aux hommes un autre langage pour dire le devenir à partir du niveau du déploiement fondamental des choses : à travers ce que nous appelons trop vite « naissance » ou « mort », il faut entendre le caillage ou la dispersion de choses plus fondamentales.

Le schème végétal se ramifie lui-même de telle sorte que l'on puisse en venir à dire la composition en termes d'épanouissement, de bourgeonnement ou de floraison des éléments eux-mêmes. L'apparition de ces composés est une forme d'aboutissement de l'épanouissement végétal élémentaire. Les composés comme les végétaux et les animaux sont des bourgeons, comme le montre bien le fragment 21.

ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι.
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβει.⁷⁶⁵

A partir de ceux-ci en effet toutes les choses qui étaient, toutes celles qui sont et toutes celles qui seront ont éclos : les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes, les oiseaux et les poissons nourris dans l'eau, et aussi les dieux à la longue épée, porteurs d'honneurs. En effet seuls existent ces choses-mêmes, positionnées les unes par rapport aux autres. Elles deviennent toutes sortes de choses : c'est tel échange qui se produit à travers le mélange.

Le rappel qu'il n'existe en réalité que l'échange des corps élémentaires nous permet de nous souvenir que cette floraison n'est pas une véritable naissance. Le niveau distributif, comme chez Parménide, intervient au niveau fondamental. La différence avec Parménide est qu'il est désormais sur le même plan que le schème de la croissance végétale, puisque ce sont les mêmes choses qui sont distribuées et qui poussent. Remarquons ainsi que le cycle des éléments peut se dire aussi bien dans le motif végétal que dans le schème réciproque de l'échange et celui, distributif, de la répartition des parts. Le fr. 17 affirme que les choses qui croissent en une chose unique ou se ramifient ne font qu'échanger continuellement (ἀλλάσσοντα διαμπερές), mais sont

⁷⁶⁵ DK 31 B 21, 13-18

fondamentalement inchangées par cette alternance. Ce vocabulaire de l'échange va avec celui des parts, qui apparaît au début du fragment 26, juste avant la séquence qui est parallèle à celle des vers 7 à 13 du fr. 17.

έν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὖξεται ἐν μέρει αἴσης.⁷⁶⁶
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίνοντ(αι) ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει,
εἰσόκεν ἐν συμφύοντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.

Chacun leur tour ils dominant, tandis que le cercle tourne : ils disparaissent les uns dans les autres et augmentent leur part chacun leur tour. Il sont en effet, eux seuls, et à mesure qu'ils courent les uns dans les autres, naissent les hommes et les autres espèces de bêtes, parfois sous l'effet de l'Amour ils avancent pour être tous une seule chose, parfois au contraire chacun est emporté de son côté par l'inimitié de la Haine, jusqu'à ce que ce qui a été suturé en un chose unique, le tout, disparaisse de nouveau.

Le langage de la distribution n'est plus néanmoins une distribution de composants à toutes choses, comme lorsque Parménide faisait de ses éléments des noms et des puissances distribués à toutes choses. Significativement, les éléments ici sont dans un échange qui ne concerne qu'eux-mêmes. Or, à ce point, on peut soulever une question sur la façon dont la distribution de ces éléments dans les choses est pensée, afin qu'elle reste cohérente. Il semble au contraire que la croissance soit devenue une force plus fondamentale, qui ne connaît que sa logique interne de distribution, sous la forme de la ramification et de la concrescence, et que la distribution des parts dans les composés puisse devenir assez aléatoire. On parvient ainsi à l'idée fascinante que cette croissance doit passer par la production de monstres, décrite dans le fragment B 61.

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.⁷⁶⁷

Croissent de nombreux êtres au double visage et à la double poitrine, de

⁷⁶⁶ 26, 1-2

⁷⁶⁷ DK 31 B 61, 17-20, éd. H. Diels.

l'espèce du bœuf avec le visage humain, et inversement ils font advenir à partir de ceux ci, des formes humaines à la tête de bœuf, des être mélangés à moitié hommes à moitié femme, les membres couverts de sombres poils.

Voilà donc les pétales, les bourgeons qui poussent quand commencent à se défaire la fusion ou au contraire à fusionner les choses éparses, en l'occurrence des membres des espèces et des sexes que nous connaissons, assemblés de manière aléatoire. Nous tirons de là une information d'une grande importance – ce sont les éléments qui causent la pousse, et le processus de croissance réelle se fait à leur niveau : les organes, les parties de corps sont des développements de l'arbre total plus fondamentaux que les composés. Les têtes, les membres, les poils sont, dans ce schème végétal, les premières choses à éclore des racines, dotés d'une spontanéité propre. Le schème végétal, déployé au niveau des éléments, en viendrait à animer les parties de l'homme d'un mouvement propre. Or il semblerait que ce phénomène se fasse jour aussi chez Anaxagore.

d) Anaxagore, la distribution des semences et la dissémination du modèle végétal

Nous avons approché la question, chez Anaxagore, de la composition des choses à partir de la distribution en elles de semences de toutes choses (I § 4 b, d). Le fr. 4a nous avait permis de nous pencher sur la composition des vivants. Reprenons le texte.

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς. Καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ὅσα ψυχὴν ἔχει.⁷⁶⁸

Ces choses étant ainsi, il faut croire que de nombreuses choses de toutes sortes sont présentes dans toutes celles qui s'associent, c'est-à-dire⁷⁶⁹ des semences de toutes choses ayant toutes sortes de formes, de couleurs et de plaisantes saveurs⁷⁷⁰. Des hommes aussi ont pris forme, comme l'ont fait aussi tous les autres animaux qui ont une âme.

Nous remarquons cette insistance sur le fait que les choses composées doivent contenir des

⁷⁶⁸ Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 34, 29 – 35, 4 = DK 59 B4a.

⁷⁶⁹ Nous lisons ce καὶ de manière explétive, comme Cornford (« namely... »), F. M. Cornford, « Anaxagoras' Theory of Matter-I », *The Classical Quarterly*, vol. 24, n° 1, 1 janvier 1930, p. 14-30, p. 28 et comme David Sider. Voir le commentaire de Sider, Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁷⁰ Pour cette traduction, voir le commentaire de Sider, Anaxagore de Clazomènes, *The Fragments of Anaxagoras*, *op. cit.*, p. 68, qui justifie le choix inhabituel de traduire le terme par « taste, savour, smell » par plusieurs parallèles.

choses nombreuses et de toutes sortes – παντοῖα –, soit la même exigence que pour la Terre nourricière de la diversité des plantes. Or, si l'on prend, comme nous le faisons, la suite de la phrase comme une explicitation de la nature de ces « choses » qui doivent être contenues, on retrouve bien là aussi des semences. Ce qui est troublant, c'est qu'Anaxagore semble étendre aux vivants le mode de constitution qui est celui de la Terre : un animal ou un végétal n'a besoin que de tirer son existence d'une semence à partir de laquelle il grandit. Pourquoi aurait-il besoin d'être composé de multitudes de semences ? Cette diversité paraît du reste dans la suite du fragment, associée explicitement à la pousse des végétaux. Après avoir mentionné la composition des hommes et des vivants⁷⁷¹, Anaxagore évoque les pratiques agricoles, l'usage des hommes et leurs villes.

Καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωικημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φέειν πολλὰ τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήιστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται.⁷⁷²

Et les hommes y ont aussi des villes très peuplées et des champs cultivés, comme chez nous, et ils ont aussi un Soleil, une Lune et les autres astres, comme chez nous, et la terre, pour eux aussi, fait pousser de nombreuses choses de toutes sortes, dont ils font usage, une fois qu'ils en ont récolté dans leurs maisons les plus profitables et s'en servent à la maison.

L'emploi du terme συνωικέω résonne tout simplement comme l'application du même point de vue de la composition à cet autre corps qu'est une ville. Le terme peut désigner le fait de vivre avec, de former une communauté, mais cet emploi passif, à propos d'un lieu, signifie simplement qu'il est très habité, rempli d'un grand nombre de gens – aussi rempli d'une diversité de gens que le corps d'un animal est empli de morceaux innombrables. Les villes sont aussi emplies de produits de l'activité humaine, à propos desquels on peut faire la même réflexion : « ἔργα κατεσκευασμένα », le verbe κατασκευάζω, employé ici aussi sous forme passive, désigne aussi le processus de construction, de fabrication qui a présidé à la génération de ces œuvres – mais il est fort possible ici qu'il pense aux champs, bien travaillés, préparés, chaque jour, et qui sont aussi une œuvre humaine, composée peu à peu. De même c'est une floraison de choses de toutes sortes qui poussent dans les champs et s'assemblent ensuite dans les granges, avant que les hommes n'en fassent de multiples usages pour de nouvelles productions, qui constitueront autant de nouveaux assemblages. On

⁷⁷¹ Nous reviendrons sur ce mode de composition, III §1c.

⁷⁷² Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 35, 4-9 = DK 59 B4a.

remarque la récurrence d'une expression : il y a d'un côté le fait que la terre fait pousser des choses nombreuses et de toutes sortes, « καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα », dont les hommes récoltent les fruits, et, de l'autre, le fait que la même expression apparaît dans la phrase précédente pour désigner la profusion quantitative et qualitative d'une nature bien différente de celle qu'engendrent les semences du paysan. On a ainsi un parallèle tout à fait net et quelque peu troublant entre la profusion de ce que l'on voit pousser dans les champs, la multiplicité et la diversité des plantes que les hommes font pousser et récoltent, et la multiplicité et la diversité des semences que l'on doit présupposer à l'intérieur de tous les composés, et donc aussi à l'intérieur de tous les hommes et de tous les animaux.

Les témoignages évoquent les parties de l'homme dont il semble qu'Anaxagore aurait assigné le développement à des semences. Aristote, lorsqu'il décrit, en *Physique* III, 4, la doctrine d'Anaxagore du mélange initial de toutes choses, prend pour exemple d'ingrédients de cette mixture la « chair » et l' « os »⁷⁷³. Simplicius, commentant ce passage d'Aristote, allonge la liste : les chairs, les os, les veines, les nerfs, les cheveux, les ongles, éventuellement les ailes et les cornes⁷⁷⁴. Aétius a son tour nous transmet une liste plus longue : le cheveu, la veine, la chair, les nerfs, les os et les autres parties⁷⁷⁵. Or, dans tous les cas, ces listes sont plus larges que celles des d'objets qui, chez les animaux, peuvent aussi bien être décrits, à l'époque archaïque, comme le résultat d'une pousse (voir ch II, § 1. a) : les chairs, les nerfs, les veines sont des ajouts à cette liste. Anaxagore, comme Empédocle, semble conférer une spontanéité végétale à un ensemble de parties de l'homme qui excèdent le spectre des choses auxquelles on ne reconnaissait pas traditionnellement une faculté à pousser dans le prolongement d'autre chose, d'éventuellement tomber avant de repousser. Les nerfs, les chairs, les veines ne poussent pas comme les cheveux et les plumes. Or, dans la suite du siècle, il semble qu'en effet on ait eu recours à cet élargissement : toutes les parties des vivants sembleront pouvoir être dites « pousser » : la langue⁷⁷⁶, les pieds⁷⁷⁷, les membres⁷⁷⁸, les chairs⁷⁷⁹, l'esprit⁷⁸⁰. Les

⁷⁷³ *Phys.* 203a25-26 « οἷον ἤδε ἢ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὅστουν ». Il s'agit de la phrase que Diels coupe dans son A45 (pour enchaîner juste après la précédente sur Simplicius). La suite du texte d'Aristote est en revanche restituée par Mansfeld (42). Aristote n'est pas prolix. Il ajoute simplement la moelle dans le passage du traité de *De la génération et de la corruption* : « οἷον ὅστουν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων », GC A 1. 314a 18 = Anaxagore *Testimonia* 46.2

⁷⁷⁴ SIMPL. 460, 4 = DK A 45, ligne 15-16 : « σάρκες ὅστᾱ φλέβες νεῦρα τρίχες ὄνυχες καὶ πτερὰ δὲ εἰ οὕτω τύχοι καὶ κέρατα ».

⁷⁷⁵ AET. I 3, 5 Δ. 279 = Testimonia 46.7 « θριξ φλέψ ἀρτηρία σὰρξ νεῦρα ὅστᾱ καὶ τὰ λοιπὰ μόρια ».

⁷⁷⁶ C'est le cas du crocodile égyptien dont la nature est décrite par Hérodote en II, 68 : il est le seul animal « à ne pas avoir développé de langue (Γλῶσσαν...οὐκ ἔφυσε, lignes 12-13) ».

⁷⁷⁷ Patzer cite l'exemple de la larve de l'abeille, décrite par Aristote, et qui fait ses pieds et ses ailes : « Φύει δ' ἡ σχάδων πόδας καὶ πτερὰ », *Histoire des Animaux* 554a.29.

⁷⁷⁸ *Timée* 44E.

⁷⁷⁹ *Lois* VII 797a et *Timée* 74e.

⁷⁸⁰ Patzer renvoie entre autres à Sophocle O.C. 804-5 : « {KP.} ἼΩ δύσμορ', οὐδὲ τῷ χρόνῳ φύσας φανῆ φρένας ποτ',

semences des choses seraient autant de graines, susceptibles de croître à la manière végétale, mais cette extension du schème risque d'être de plus en plus métaphorique. Elle n'en posera pas moins de nouveaux problèmes épistémologiques, que l'on voit déjà paraître chez Anaxagore.

Les choses qui poussent comme des végétaux sont soumises à une logique d'identité, affirmée elle aussi dans la scholie au texte de Grégoire de Naziance.

πῶς γὰρ ἄν, φησίν, ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός ;⁷⁸¹

Comment en effet, dit-il, le cheveu viendrait-il de ce qui n'est pas un cheveu et la chair de ce qui n'est pas la chair ?

Or, si l'on regarde de plus près la liste énoncée par le scholiaste, qui affirme que, selon Anaxagore, il y a « dans le même germe et les cheveux et les ongles et les veines et les artères et les os »⁷⁸². Il ajoute que chacune de ces choses est contenue dans le germe sous la forme de parties imperceptibles qui se différencient peu à peu en s'accroissant⁷⁸³. La discrimination suppose une croissance préalable. Si toutes les parties d'un animal doivent venir d'elles-mêmes, cela signifierait que chaque espèce à son tour, d'animaux (hommes, vaches, cochons) ou de plantes (chênes, oliviers, etc.), qui manifeste la reproduction constante d'un même ensemble de cheveux, poils, membres, cornes, feuilles, bourgeons, etc, puisse s'appuyer sur des paquets qui rassemblent un certain nombre des semences de cet ensemble de caractéristiques. Cela suppose que le germe a reçu une distribution de tous les types de semences convenant à chaque type de chose. Il faut que chaque nature ait reçu son paquet de semences, de telle sorte qu'elle puissent toutes pousser selon le schème d'identité tout en préservant la possibilité pour une chose de manifester une nature particulière, fondée sur la présence majoritaire de certaines parties :

ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοίον οὐδενί, ἀλλ' ὅτω πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.⁷⁸⁴

Aucune chose n'est semblable à aucune autre, mais quelle que soit la chose dans laquelle il y a des choses plus nombreuses que d'autres, chacune des choses unes est et était ces choses les plus manifestes.

La rotation cosmique est censée avoir distribué les semences de telles sortes qu'elles soient regroupées en des natures où telles ou telles majorités apparaissent, et que celles-ci, dans le cas des

ἀλλὰ λῦμα τῷ γήρα τρέφει » ; à Eschyle, qui fait un parallèle entre νοῦν φύειν et σάρκα φύειν : « γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἠβῶσαν φύει » (*Sept*, 622).

⁷⁸¹ DK Fragmenta 10.7-8.

⁷⁸² SCHOL. IN GREGOR. XXXVI 911 Migne = DK Fragmenta 10.4-6 « καὶ γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ γονῇ καὶ τρίχας εἶναι καὶ ὄνυχας καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας καὶ νεῦρα καὶ ὀστέα ».

⁷⁸³ DK Fragmenta 10.6-7 : « ἀξανάμενα δὲ κατὰ μικρὸν διακρίνεσθαι ».

⁷⁸⁴ Anaxagore fr. 12, 28-30, texte de D. Sider.

vivants, se reproduisent grâce à des germes qui reproduisent cette configuration, en transmettant autant de parties capables de pousser au sein du nouveau vivant.

L'extension du schème végétal, ici comme chez Empédocle, jusqu'aux parties des vivants marque la liaison directe entre la cosmogonie et la zoogonie. Le schème végétal hérité de la poésie archaïque s'est déployé pour penser la formation de l'univers lui-même. Avec cette extension, les vivants eux-mêmes en viennent à pouvoir être formés selon le même modèle. Mais cette extension semble supposer de passer par les parties des vivants, exactement comme le schème a dû passer par une constitution des réalités cosmiques à partir de parts. Or de nouvelles difficultés apparaissent lorsqu'il s'agit non plus de penser l'apparition d'une réalité individuelle comme la Lune ou le Soleil, mais celle d'une espèce, censée transmettre des caractéristiques reproductibles. Nous allons voir qu'Empédocle et Anaxagore, très influents dans la pensée naturelle du second V^e siècle, vont y importer ces questions.

Parménide explicite la liaison entre deux modes d'explication propre à la poésie archaïque : la révélation de la nature des choses et de leurs effets, privilège divin, et le schème de la distribution, qui régit tous les niveaux de la réalité. Plus encore, il va chercher sur le champ de bataille homérique les mots pour dire la mise en ordre qui sépare deux réalités fondamentales, feu et nuit, dont il fait les matrices d'une distribution généralisée de puissances à toutes choses. Dès lors les signes du feu et de la nuit, le poids, la densité, la luminosité, deviennent des propriétés distribuables à toutes choses, qui sont nommés des puissances (*δυνάμεις*). Cette entreprise d'accomplissement de la détermination de la puissance de chaque chose à partir de la distribution d'éléments homogènes, en vient encore, grâce à sa théorie du langage et de la connaissance humaine, à pouvoir coïncider avec la description d'un processus génétique. C'est cette coïncidence qui devient une nouvelle question, sous l'effet d'une extension du schème végétal, portée par Anaxagore et Empédocle : le processus génétique, reprenant le dessus, et se disséminant à travers les parties des choses, ouvre la voie d'une pensée génétique de la nature, dont nous allons voir néanmoins qu'elle se heurte à la question de la détermination des natures des choses.

Chapitre troisième : les trois visages de l'enquête sur la nature

Un nouveau paysage intellectuel se met en place au milieu du V^e siècle dans le creuset Athénien. C'est l'époque de la jeunesse de Socrate, celle dont Platon nous dit qu'elle fut pour celui-ci le moment de l'apprentissage enthousiaste d'un savoir appelé « enquête sur la nature », *ἱστορία περὶ φύσεως*. C'est un titre que l'on voit en effet se développer dans la deuxième partie du siècle et au début du siècle suivant. Or c'est dans ce contexte, et dans celui de la réception immédiate de cette séquence, chez Platon et Xénophon, en particulier, qui appartiennent à la génération qui a connu son éveil intellectuel dans les dernières années du siècle, que nous voyons apparaître les premières formulations de l'idée d'un tout organisé associée au terme *φύσις*. Loin d'être un titre donné par tous les présocratiques à leurs œuvres depuis Thalès ou Anaximandre, l'expression *περὶ φύσεως* témoigne de la réception de la pensée présocratique dans le contexte d'un débat intellectuel nouveau, où les médecins ont pris toute leur place. C'est au sein de ce débat que la pensée présocratique, et notamment les doctrines les plus récentes, celles d'Empédocle et d'Anaxagore, sont reconsidérées comme ayant pour objet la *φύσις*. Nous verrons que c'est aussi à la faveur de cette relecture que ce terme en vient à porter une nouvelle ambition unificatrice.

Or la caractéristique la plus frappante de ce siècle, du milieu du V^e au milieu du IV^e, c'est que la description précise de ce que l'on entend par un savoir ou une enquête « sur la nature » semble irréductiblement hétérogène : nous n'avons rencontré pas moins de trois grands modèles d'enquête sur la nature, dont les deux premiers semblent avoir pris corps dès le V^e siècle, et le troisième peut-être un peu plus tardivement, au IV^e. Il faut commencer par décrire précisément chacun de ces programmes, qui sont autant de façons de relire les présocratiques et, corrélativement, de prolonger cette pensée en lui donnant pour objet quelque chose que l'on appelle *φύσις*, et dont la définition elle-même est susceptible de varier.

§ 1. L'enquête sur la nature I : la formation de toutes les natures, philosophie et médecine

a) La possibilité d'un titre : un projet épistémologique du deuxième V^e siècle

Platon met en scène, dans le *Phédon*, et dans quelques autres endroits, l'atmosphère intellectuelle dans laquelle aurait baigné la jeunesse de Socrate. Ce dernier, né, comme on le suppose, vers 470, aurait par conséquent fait ses premières armes intellectuelles dans cette Athènes des années 50 et 40, où aurait afflué la multiplicité des savoirs qui ont fleuri dans les cités d'Ionie et de Grande Italie : ce sont les années, où, selon le témoignage platonicien, Socrate a eu l'opportunité de croiser Parménide flanqué de Zénon, d'écouter la lecture des œuvres d'Anaxagore ou d'entendre les discours d'Aspasie, de se familiariser avec la pensée d'Empédocle et celle d'Hippocrate, de croiser Antiphon et Protagoras⁷⁸⁵. Or s'il y a un type de savoir qui semble caractériser tout particulièrement l'atmosphère intellectuelle de cette époque, c'est celui qui concerne la φύσις, comme en témoigne la confession faite par Socrate du *Phédon* d'un amour de jeunesse pour une telle forme de connaissance :

ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.⁷⁸⁶

Quant à moi, Cébès, dit-il, lorsque j'étais jeune, c'était merveilleux comme je désirais acquérir ce savoir que l'on appelle « l'enquête sur la nature » : cela me semblait sublime⁷⁸⁷, à moi, de connaître les causes de chaque chose, ce par quoi chaque chose vient à l'être, ce par quoi elle périt et ce par quoi elle est.

Il faut remarquer un premier trait dans cette description : Socrate signale l'acte de nomination et témoigne de son existence sociale. Il y a un savoir qu'on appelle de cette manière. Une telle précision est souvent liée au fait que cette appellation ne va pas de soi : ainsi, comme nous l'avons vu⁷⁸⁸, le personnage de Socrate, dans le *Gorgias* de Platon, comme aussi Xénophon dans les *Mémoires*, jugent tous deux utile de préciser que l'emploi de κόσμος pour désigner le tout peut

⁷⁸⁵ Gorgias, contemporain de Gorgias, ne serait venu à Athènes qu'en 427, à l'occasion de son ambassade.

⁷⁸⁶ Platon, *Platonis opera*, éd. par E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll [et al.], Oxford, Clarendon Press, 1995, *Phédon* 96 a 6-10 (texte identique à celui de Burnet).

⁷⁸⁷ Le terme ὑπερήφανος est rarement utilisé en bonne part, il désigne souvent un comportement arrogant, fier, pompeux, insolent (ὑπερηφάνως ζώντων – les rois vivant dans la magnificence, le luxe et qui en viennent à vouloir plus que le permet la loi, Lg.691a). Selon le LSJ, néanmoins, un sens positif, rare, se rencontre, typiquement pour qualifier un savoir, une œuvre, un acte, σοφία ou ἔργον, et notre passage est pris en exemple. On peut aussi mentionner un autre bel exemple, celui d'Alcibiade ivre, vantant dans le *Banquet* cet acte admirable, sublime, de Socrate qui ne l'aurait pas touché alors qu'il s'offrait à lui : ἔργον ὑπερήφανον (*Banquet* 217e5).

⁷⁸⁸ Voir l'introduction, § 1.

être assigné à une origine précise, celle des savants qui s'occupent notamment du Ciel. On comprend alors que cette appellation ne va pas de soi pour tout le monde, qu'il convient de l'expliquer et par conséquent qu'elle est encore ressentie comme un acte tout à fait spécifique de nomination, que l'on peut éventuellement attribuer à certains cercles. Or nous allons voir que l'objet dont parle ici Socrate, en particulier l'idée d'un savoir « *περὶ φύσεως* » est typiquement de ceux dont on peut avoir à expliquer qui l'emploie et en quel sens : nous verrons que dans les *Lois*, l'étranger, mentionnant ceux qui se sont livrés à des recherches « sur la nature », doit expliquer à ces interlocuteurs ce que ces savants ont bien pu entendre par là (cf. *infra* § 1 d).

Avant d'en venir à discuter du sens, il faut approfondir la question de la nomination d'un objet de savoir en l'inscrivant dans le contexte de l'histoire des pratiques de nomination des œuvres et des savoirs à l'époque archaïque et classique, telle qu'elle nous apparaît seulement par bribes. Comme on le sait, le titre *περὶ φύσεως* est attribué par la doxographie à la plus grande partie des auteurs présocratiques⁷⁸⁹. Les doutes sur la fiabilité de cette information sont très largement partagés parmi les auteurs modernes et le débat semble aujourd'hui se situer, au sujet de l'apparition de l'usage de ce titre, entre une datation haute au milieu du V^e et une datation basse à la toute fin du même siècle⁷⁹⁰. La question doit être rapportée au contexte de l'histoire de l'apparition des titres, qui seule peut délivrer des éléments positifs pour apprécier la date à laquelle une formule comme « *περὶ φύσεως* » aurait pu en effet apparaître. Or la considération de cette histoire corrobore très largement les seuls éléments positifs que nous ayons, à savoir l'apparition de cette formule au frontispice de plusieurs traités hippocratiques conservés, datant au plus tôt de la fin du V^e siècle.

Considérons en effet brièvement les pratiques de nomination des œuvres en Grèce archaïque : les Anciens ont pu ainsi identifier l'auteur mais pas l'œuvre individuelle (ainsi pour la poésie lyrique), pour d'autres identifier l'auteur par son nom, mais l'œuvre par un nom à chaque fois donné par le public et différent d'une contrée à l'autre (Homère et autres cycles épiques), ou enfin voir apparaître, dans certaines conditions précises, ainsi celui de la représentation théâtrale unique au

⁷⁸⁹ Voir le relevé par Schmalzriedt des auteurs pour lesquels la doxographie attribue l'usage du titre (ainsi Anaximandre) et ceux auxquels elle ne fait qu'attribuer la nature comme objet de recherche (*Gegenstand der Untersuchung*), sans explicitement ajouter qu'il s'agirait d'un titre adopté par l'auteur (ainsi Thalès), E. Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως : zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München, W. Fink, 1970.

⁷⁹⁰ Voir le relevé de G. Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, *op. cit.*, p. 30-31. Les plus sceptiques semblent admettre l'usage du titre *περὶ φύσεως* à la toute fin du V^e siècle (à la suite d'Heidel, W. A. Heidel, « *Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics* », *op. cit.*, p. 81, et, plus récemment, de Schmalzriedt), les plus généreux attribuent l'usage du titre à Empédocle (par exemple C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, n 2., p. 6, qui s'appuie sur le témoignage de l'*Ancienne Médecine*, auquel nous viendrons), rarement jusqu'à Parménide et Héraclite. Le cœur du débat peut se situer autour de la question de savoir si Gorgias aurait lui-même utilisé un tel titre. Voyez la position de Huby contre Schmalzriedt sur ce point, P. M. Huby, « *Review: "Concerning Nature"* », *The Classical Review*, vol. 23, n° 2, décembre 1973, p. 206-208, p. 208.

cours d'un festival, une identification plus stable et plus précise de l'œuvre et de l'auteur⁷⁹¹. Ce sont dans ces conditions instables de réception et de marquage des œuvres que l'on voit apparaître des formules liminaires permettant au poète de placer sa signature dans l'œuvre elle-même en lui imposant ainsi sa marque. Cette histoire des « proto-titres » a été esquissée par Schmalzriedt⁷⁹². Elle commence avec Hésiode qui, au vers 22-28 de la *Théogonie*, fournit le modèle d'une topique primitive associant trois champs : le nom (v. 22, parfois inscrit dans une situation d'élocution impliquant un interlocuteur, en l'occurrence les Muses, v. 25), l'origine (un berger gardant ses moutons sur les pentes du saint Hélicon, v. 23, et la légitimation de vérité (les Muses qui l'inspirent savent dire les choses vraies comme les choses fausses, v. 27-28). Les auteurs de prose du V^e ont altéré la topique poétique primitive en se l'appropriant, car ce qu'un auteur en prose semble apparemment vouloir mettre en avant, c'est le sujet dont il va parler. Cet objet du discours apparaît d'abord désigné par un simple démonstratif accompagnant le nom et la légitimation de vérité dans les phrases liminaires d'Hécatée de Milet⁷⁹³. Alcméon de Croton et Hérodote, tout en respectant la topique nom – origine – légitimation de vérité, précisent ce démonstratif par des formules qui approfondissent la question du statut épistémologique de ce qui va être dit : le premier en situant les choses qu'il va dire au sein de la distinction entre savoir divin et savoir humain⁷⁹⁴, le second en précisant que ce qu'il va exposer relève de l'ἱστορία⁷⁹⁵, c'est-à-dire d'un examen approfondi, qu'il convient probablement de ne pas restreindre au simple témoignage direct⁷⁹⁶, mais bien plus

⁷⁹¹ E. Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως*, *op. cit.*, l'ensemble du troisième chapitre est consacré à ces phénomènes.

⁷⁹² Schmalzriedt, *op. cit.*, p. 38 et suivantes. Les lignes qui suivent rappellent les résultats de l'enquête de Schmalzriedt : toutes les citations en sont tirées.

⁷⁹³ Il s'agit du fragment 1a1 Jacoby : « Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν ». On retrouve bien le nom (« Hécatée de Milet a parlé ainsi ») et le démonstratif désignant les choses dont on va parler est accompagné de la légitimation de vérité, exprimée, comme chez Hésiode, dans un contraste avec les choses fausses (« j'écris ces choses, telles qu'elles m'apparaissent être véritables, car les discours des Grecs me semblent à la fois nombreux et ridicules »).

⁷⁹⁴ Alcméon de Croton, fr. 1 Diels Kranz : < Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι > καὶ τὰ ἐξῆς. On retrouve ici le nom accompagné d'une situation de l'auteur par son origine (son père) et par les destinataires de son discours (« Alcméon de Croton a dit les choses suivantes, lui, le fils de Perithoos, à Brotinos, Léon et Bathyllos »). La formule qui suit, introduite avec la préposition *περὶ*, ne développe pourtant pas véritablement le démonstratif, et ressort plutôt du registre épistémologique mesurant le degré de vérité auquel un discours peut prétendre : « à propos des choses invisibles et des choses mortelles les dieux ont une vision claire, mais aux hommes seuls les conclusions **sont annoncées** » – nous traduisons en suivant l'interprétation de Diels.

⁷⁹⁵ « Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε... », « voici la présentation de l'enquête d'Hérodote de Thourioi ».

⁷⁹⁶ La tentative de fonder l'ἱστορία sur l' « autopsie », en s'appuyant sur une étymologie débattue qui rapporterait le terme à ἴστωρ, compris comme celui qui a vu par lui-même se trouve chez É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I, Economie, parenté, société*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 440-442), et se poursuit chez C. Darbo-Peschanski, *L'« Historia » : commencements grecs*, Paris, France, Gallimard, 2007, qui fait de cette méthode un « jugement en première instance ». Au contraire, voir par exemple A. Sauge, *De l'épopée à l'histoire : fondement de la notion d'histoire*, Frankfurt am Main, Allemagne, P. Lang, 1992, qui déplace cette méthode vers un réexamen de ce qui a été vu par autrui. Voir aussi les objections de ce dernier contre les thèses de C. Darbo-Peschanski, <http://histor.ch/assets/files/articles/historia.pdf>.

largement à une multiplicité de moyens de vérification du témoignage d'autrui⁷⁹⁷. Antiochos de Syracuse, contemporain d'Hérodote, insiste aussi sur l'usage qu'il fait des discours de ses prédécesseurs ; surtout, on trouve chez lui une expansion du démonstratif introduite par la proposition περί, à côté du nom et de la légitimation de vérité⁷⁹⁸.

Si nous rassemblons ce faisceau de faits examinés par Schmalzriedt, nous pouvons supposer que des formules comme « ἱστορία περί φύσεως » pourraient bien être apparues dans les formules liminaires de textes ou de présentations orales, dès la génération d'Hérodote et d'Antiochus. On soutient parfois qu'Hérodote est venu à Athènes dans les années 40 et qu'il y aurait récité des extraits de son ouvrage : cela pourrait correspondre à la vogue du terme ἱστορία dans cette Athènes d'avant-guerre dont nous parle le Socrate du *Phédon*. Nous allons examiner la plausibilité d'une telle datation. Commençons toutefois par ce que nous pouvons fixer d'une façon relativement fiable. Pour ce qui est de proto-titres témoignant de l'existence d'une identification de l'objet d'un discours περί φύσεως, nous pouvons par exemple nous appuyer sur un texte du début du IV^e siècle, le traité *La Nature de la femme*. Il présente exactement ce que nous cherchons : la formule « sur la nature » intégrée dans une phrase liminaire, dans une topique conforme à l'histoire des proto-titres :

Περὶ δὲ τῆς γυναικεῖς φύσεως καὶ νοσημάτων τάδε λέγω· μάλιστα μὲν τὸ θεῖον ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν αἴτιον εἶναι· ἔπειτα αἱ φύσεις τῶν γυναικῶν καὶ χροιαί·⁷⁹⁹

Sur la nature et SUR les maladies féminines, je dis les choses suivantes : c'est surtout le divin qui, dans les choses humaines, a la plus grande responsabilité ; ensuite il y a les natures des femmes et leurs teints.

On voit le sujet du discours, introduit par la préposition περί s'introduire dans le proto-titre, à côté de l'affirmation de la parole de l'auteur, de l'usage du démonstratif pour annoncer la teneur du propos, et un partage entre ce qui semble relever d'une causalité divine et le reste qui n'est pas sans évoquer le début du traité d'Alcméon. Comme on l'a noté, ce traité n'a reçu le titre « Nature de la

⁷⁹⁷ Voir la synthèse de P. Demont, « Figures of Inquiry in Herodotus's "Inquiries" », *Mnemosyne*, vol. 62, n° 2, 1 janvier 2009, p. 179-205, qui fait en particulier usage du matériau des enquêtes menées par autrui et rapportées par Hérodote, afin de mettre en évidence la grande variété des procédures d'enquête et d'examen des enquêtes menées par autrui.

⁷⁹⁸ Antiochus de Syracuse, fr. 3, 6-9 Müller : « Ἀντίοχος Ξενοφάνεος τάδε συνέγραψε περὶ Ἰταλίας, ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα. Τὴν γῆν ταύτην, ἣτις νῦν Ἰταλία καλεῖται, τὸ παλαιὸν εἶχον Οἰνωτροί. ». On retrouve bien le nom et l'origine, que suit immédiatement l'objet, avec un démonstratif précisé par la préposition περί (« Antiochos, fils de Xénophane, a écrit ces choses à propos de l'Italie »). Il enchaîne sur la légitimation de vérité (« les choses plus crédibles et les plus claires qu'on puisse tirer des discours anciens ») et applique immédiatement ce programme de clarification à son objet (« cette terre, celle que nous appelons aujourd'hui « Italie », était appelée Οἰνωτροί dans l'ancien temps »).

⁷⁹⁹ Hippocrate, *Nature de la femme*, éd. par F. Bourbon, Paris, Les Belles Lettres, 2008, I 1, p. 2, 1-3.

femme » que du fait qu'il présente cette expression rare dans le corpus hippocratique dans sa phrase liminaire⁸⁰⁰. C'est exactement le type de proto-titre que nous cherchons. On date le traité du début du IV^e siècle, tout en reconnaissant qu'une partie du matériel qu'il utilise est plus ancien, datant peut-être des années 440-420⁸⁰¹.

Si nous prenons ce traité comme *terminus ante quem*, il ne semble pas sans espoir de remonter vers des textes qui sont peut-être antérieurs. Il y a ainsi un autre traité médical que l'on attribue à Polybe, le gendre d'Hippocrate et que l'on date probablement de la dernière décennie du V^e siècle⁸⁰².

Ὅστις μὲν οὖν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης
προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἡτρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὄδε
ὁ λόγος ἀκούειν.⁸⁰³

Quiconque a l'habitude d'écouter ceux qui parlent au sujet de la nature humaine et s'éloignent loin de la médecine même, à celui-là il ne convient pas d'écouter le présent discours.

Ce début est remarquable parce qu'il utilise la formule que nous cherchons – avec la substitution d' ἀμφὶ à περί, une préposition tout à fait naturelle pour dire ce sur quoi le sujet d'un discours va porter, comme l'indique le moment où, chez Parménide, la déesse change d'objet, pour passer des choses vraies aux choses fausses⁸⁰⁴ – pour affirmer que son discours à lui ne sera pas un tel discours « sur la nature de l'homme ». Il nous apprend par conséquent qu'il pouvait être habituel, à l'époque, d'avoir écouté des discours « sur la nature de l'homme », dont la suite du texte nous apprend qu'ils devaient avoir pour objet de rapporter l'homme à un élément (dire que l'homme est air, feu, eau ou terre). Nous y reviendrons. Pour l'heure constatons que nous trouvons trace de cette façon d'afficher le sujet sur lequel on entend s'adresser à son audience.

Cela corroborerait un autre témoignage, qui a pour particularité tout à fait cruciale de rapprocher les termes associés par Socrate, ἱστορία et le proto-titre περί φύσεως, dans un traité hippocratique datant probablement du dernier quart du V^e siècle⁸⁰⁵. Il s'agit d'un texte de l'*Ancienne médecine* sur lequel nous allons revenir en détail. C'est le fameux passage qui se réfère à des gens

⁸⁰⁰ Florence Bourbon le précise en ajoutant qu'à son avis le titre est du reste trompeur, car l'ouvrage ne développe pas de théorie, *op. cit.*, p. VII. C'est une décision sur ce que l'on doit trouver dans un traité qui annonce son intention de traiter de la nature de quelque chose, peut-être est-elle trop exigeante.

⁸⁰¹ Voir encore l'introduction de F. Bourdon, LX-LXI.

⁸⁰² Sur l'identification de l'auteur et la datation, voyez la notice de J. Jouanna, Hippocrate, *La nature de l'homme*, *op. cit.*, p. 55-59 sur la question de l'auteur et p. 59-61 pour la date.

⁸⁰³ *Ibid.*, I 1, p. 164, 1-3.

⁸⁰⁴ Il s'agit du vers 51 du fr. 8, voir notre analyse *supra* I §3 a.

⁸⁰⁵ Pour la datation du traité dans les années 420-410, voyez J. Jouanna, Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine*, éd. par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 81-85.

qui ont écrit « περὶ φύσεως », comme Empédocle⁸⁰⁶. Nous allons évaluer la fiabilité de ce témoignage sur le fond. Pour l'instant, la seule information que nous pouvons en tirer avec une certaine fiabilité, c'est que dans le dernier quart du V^e siècle, un médecin témoigne du fait qu'un certain nombre de gens ont écrit « περὶ φύσεως », affirmant là au moins l'existence d'une identification d'un sujet de discours, sinon un titre formellement établi, et perçoit Empédocle comme leur figure emblématique. Cela confirme le témoignage du traité *La Nature de l'homme* : il y a des gens qui discourent sur la nature. Cela donne un parfum de vérité aux mises en scène platoniciennes, peut-être à celle du *Phédon*, même si pour l'instant nous n'en sommes pas à valider l'existence de tels discours aussi haut que la jeunesse de Socrate, peut-être à celle du *Protagoras*, dont on situe traditionnellement la date dramatique juste avant le début de la guerre. Or Hippias y est dépeint, trônant dès l'entrée de la maison de Callias au milieu d'un petit groupe qui semble être en train de le questionner « περὶ φύσεως »⁸⁰⁷. Si nous reconnaissons que la possibilité d'un titre en prose implique et suppose la possibilité d'une désignation de son objet, parce que les formules liminaires qui y ont servi de proto-titre ont peu à peu fait apparaître cet élément, alors les témoignages que nous venons de parcourir permettent de situer les deux phénomènes. Nous avons bien à la fois l'identification d'un sujet, établi dans des œuvres du dernier quart du siècle, et la réalité d'un titre dans des traités de la fin du siècle et du début du siècle suivant.

C'est certes une raison pour laquelle on peut douter que les auteurs présocratiques, y compris Anaxagore et Empédocle, aient recouru à un tel titre, tout simplement parce qu'ils l'auraient inscrit dans les premières lignes de leur discours. Or le terme φύσις ne semble suffisamment important aux yeux d'aucun des deux pour figurer dans ce qui nous semble être parvenu comme les premiers lignes de leurs œuvres. Anaxagore n'emploie même pas le terme dans les fragments que nous avons et Empédocle n'en fait grand cas que dans un fragment où il préfère affirmer que ce que cela désigne n'existe pas (fr. 8, voir nos analyses *supra*, II § 4 b). Les premiers exemples que nous avons de gens manifestant l'intention d'annoncer qu'ils vont prendre la φύσις pour objet au début de leur discours sont aussi les premiers exemples que nous avons de gens qui avaient l'intention de faire savoir que ce terme était le nom le plus approprié pour leur objet d'enquête⁸⁰⁸. Il s'agit de contemporains de l'*Ancienne Médecine* et du traité de la *Nature humaine*. Il s'agit peut-être, un peu

⁸⁰⁶ *Ibid.*, XX 1, p. 146 4-5 καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν.

⁸⁰⁷ *Protagoras* 315c5.

⁸⁰⁸ Autrement dit l'histoire concrète des pratiques de titres en prose nous semble exclure que l'on puisse séparer les deux phénomènes en affirmant que l'intention d'avoir la φύσις pour objet pourrait avoir précédé l'idée d'en faire un titre ou un proto-titre. Nous manquons tout simplement de faits pour étayer une telle idée. Pour le parti pris inverse, voir Naddaf, G. Naddaf, « Ἱστορία (historia) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque », in L. Brisson, A. Macé et A.-L. Therme (éds.), *Lire les présocratiques*, Paris, France, PUF, 2012, p. 61-78, p. 70-71, note 3.

avant, d'une appellation en vogue à Athènes, pour désigner un type d'objet de conférences ou d'entretiens publics, tels que ceux qu'un Hippias pouvait se plaire à délivrer. Rien n'empêche dès lors que les auteurs de ce dernier V^e siècle, pour qui l'idée de discourir *περὶ φύσεως* semble avoir été une pratique courante, aient perçu les œuvres d'Anaxagore ou d'Empédocle comme relevant d'un genre de préoccupation qu'ils en étaient venus à associer à ce terme. Toute la question reste de savoir ce que des auteurs de la fin du V^e siècle et du début du IV^e siècle ont voulu dire par là.

b) Une enquête sur la composition de toutes les natures

À quoi s'intéresse-t-on lorsqu'on fait des recherches *περὶ φύσεως* ? Décrivons pour commencer ce que semble entendre par là le Socrate du *Phédon*. Faire une enquête *περὶ φύσεως* semble chercher à connaître la cause d'un certain nombre de phénomènes. La causalité qu'il s'agit de connaître est déclinée selon trois éléments : pourquoi la chose vient à être, pourquoi elle meurt, pourquoi elle est. Le couple de la naissance et de la disparition semble correspondre à l'exigence évoquée quelques lignes plus haut de s'occuper de manière approfondie (*διαπραγματεύσασθαι*) et globale (*ὄλως*) de la cause de la génération et de la corruption (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν*)⁸⁰⁹, expression que l'on prendra garde à ne pas restreindre à son sens aristotélicien strict, puisque les exemples invoqués dans la suite immédiate ne restreignent pas le spectre des objets susceptibles d'apparition et de disparition à la liste des choses que le stagirite admettrait au rang des réalités (*ousiai*) : à côté de la génération des vivants⁸¹⁰, il s'agit aussi bien de se demander comment adviennent les mouvements perceptifs et cognitifs⁸¹¹ ou les phénomènes célestes et terrestres (*τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη*)⁸¹², ou encore comment se produit la croissance chez l'homme⁸¹³. Il y a certainement là une diversité d'objets suffisante pour justifier l'usage d'un terme, *ἱστορία*, qui semble avoir été associé à une curiosité intellectuelle sans restriction apparente⁸¹⁴.

⁸⁰⁹ *Ibid.* 95a9-96a1.

⁸¹⁰ *Ibid.*, b2-3.

⁸¹¹ *Ibid.*, b5-9.

⁸¹² *Ibid.*, b9-c1.

⁸¹³ *Ibid.*, c7-d.

⁸¹⁴ Héraclite, dans le fr. 129, affirme que Pythagore a poussé l'*ἱστορία* plus loin que tout autre, et semble renvoyer cette forme de savoir à une étude érudite qu'il dévalorise, tandis qu'il présente au fr. 35 les « *φιλοσόφους ἄνδρας* », les hommes qui poursuivent le savoir, comme ceux qui ont voulu se faire « *πολλῶν ἱστορας* », c'est-à-dire aller eux-mêmes « examiner de nombreuses choses ». Ce deuxième sens correspond davantage à l'usage que nous trouvons revendiqué par Hérodote lui-même, au début de son livre, qui se présente comme la « présentation de son enquête (*ἱστορίας ἀπόδεξις*) ». On pourrait suggérer que l'*ἱστορία* d'Hérodote mime cette entreprise que l'auteur attribue lui-même à Solon. Crésus exprime son admiration pour son hôte athénien, en lui disant à quel point la renommée de ses voyages et de sa sagesse (*σοφίης*) l'a précédée. Il admire le fait que ce dernier ne voyage que dans le but d'observer, et c'est ce qu'il appelle « *philosopher* » : ce que l'on dit, c'est que « cherchant le savoir » (*φιλοσοφῶν*), tu as parcouru « tant de pays » (*γῆν πολλήν*), « dans le but de voir », d'observer (*θεωρίας εἵνεκεν*) (I 30).

Plusieurs points restent flous au sein de cette description. Quelle est par exemple la relation entre les trois éléments sur lesquels porte la recherche de causes ? Deux d'entre eux semblent être regroupés en une polarité, celle de la génération et de la destruction, au sein de laquelle la description du processus génétique prend **davantage de place**⁸¹⁵. Quel est le rapport entre **le** couple et cet autre élément : ce que la chose est. Est-ce un élément à part, **au** même niveau que les deux autres – il s'agira de connaître les causes de la naissance, de la mort et de l'être ? Ou est-ce un élément qui expliqué par les autres – l'être d'une chose s'expliquerait par les causes de sa génération ? La présentation de Socrate semble plutôt aller dans ce dernier sens, puisque le programme semble pouvoir être énoncé de manière plus générale comme une entreprise d'investigation de la génération et de la corruption de toutes choses. Ces questions ont aussi trait au sens qu'il faut donner à φύσις. Nous savons que le terme pourrait facilement désigner aussi bien le troisième élément (ce que chaque chose se trouve être) que le premier (sa genèse). Pouvons-nous exclure qu'il ait un sens plus global, désignant l'ensemble des choses à propos desquelles de telles questions se posent ? Pas pour l'instant.

Pour restreindre ces possibles et éclairer le sens de l'expression utilisée par Platon, nous disposons de quelques textes de la fin du V^e siècle ou du début du IV^e, où nous trouvons des expressions similaires, dans le contexte de la description d'un programme apparenté. Deux textes, plus particulièrement, pourraient avoir servi de modèle à Platon, afin de peindre le paysage intellectuel qu'il n'a pas lui-même connu. Ils éclaireront peut-être le sens qu'il faut donner à φύσις dans l'ensemble de ces formules.

Un passage des *Discours doubles*, qui sont probablement antérieurs, même légèrement⁸¹⁶, au *Phédon*, présente une description relativement fidèle au programme désigné par le Socrate du *Phédon* comme remontant à la moitié du siècle précédent.

(1) <τῷ αὐτῷ> ἀνδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχὺ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ <τὰν> ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάζεν ἐπίστασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ' ἤμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι, καὶ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὡς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκειν. (2) καὶ πρῶτον μὲν ὁ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων εἰδῶς, πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ <τὰν πόλιν διδάσκειν> πράσσειν,⁸¹⁷

⁸¹⁵ Après avoir énoncé les exemples de génération des phénomènes cognitifs et perceptifs, Socrate annonce qu'il s'intéressait corrélativement à la corruption de toutes ces choses (96b8-9).

⁸¹⁶ Comme Louis-André Dorion nous nous en tenons à la probabilité d'une datation à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e voir L.-A. Dorion, « Discours Doubles », trad. par L.-A. Dorion, in J.-F. Pradeau (éd.), *Les sophistes*, vol. 1, Paris, Flammarion, 2009, p. 123-147, p. 125-128.

⁸¹⁷ *Discours doubles*, H. Diels, et W. Kranz, (éds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., fr. 8, 1-2, 1. 1-6.

Je pense qu'il revient au même homme et aux mêmes arts de pouvoir dialoguer par questions et réponses brèves, de connaître la vérité sur les choses, de savoir plaider correctement, de pratiquer l'éloquence publique, de connaître les arts du discours, et d'enseigner, au sujet de la nature de toutes choses, en disant comment elles sont et comment elles sont venues à l'être. Et d'abord comment celui qui connaît la nature de toutes choses ne serait-il pas capable d'agir à propos de toutes choses de manière droite et d'en instruire la cité ?

Il y apparaît clairement que l'idée d'une enquête générale sur la nature est une enquête sur la nature de toutes les choses, c'est-à-dire sur chacune, portant sur la φύσις de chacune d'entre elle. D'autre part, comme dans le *Phédon*, il y a une formule qui permet de développer la formule courte περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων en un programme bipartite, celui de savoir pour chacune des choses, « comment elles sont » et « comment elles viennent à être ». La destruction n'est pas mentionnée, mais on pourrait estimer que la conception polarisée des deux notions rend la seconde implicite. Connaître la φύσις des choses c'est donc là aussi connaître à la fois comment elles sont et comment elles sont produites, mais nous n'obtenons pas plus que dans le *Phédon* de précision sur la nature du rapport entre ces deux éléments ni sur le sens exact du terme φύσις.

Le traité de l'*Ancienne Médecine* présente, probablement **lui aussi** à la fin du V^e siècle⁸¹⁸, une polémique bien connue contre la philosophie, qui donne l'occasion à l'auteur d'identifier là une manière de faire des recherches « sur la φύσις » (**nous verrons par la suite que ce traité n'identifie pas qu'un seul mode d'une telle recherche, ce qui constitue une autre similarité avec le *Phédon***). La polémique porte sur la question de savoir s'il faut accorder raison à ceux – « qu'ils soient des médecins ou des savants (καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ) » – qui pensent qu'il est impossible de « connaître la médecine (ἰητρικὴν εἰδέναι) » à quelqu'un qui « ne connaîtrait pas ce qu'est l'homme (ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος) »⁸¹⁹. Or c'est ce discours qui est dit tendre vers la philosophie. Remarquons que nous voyons clairement apparaître dans ce texte la formule περὶ φύσιος d'une manière qui l'assimile sinon à un titre, du moins à une formule circonscrivant l'objet spécifique d'un type de savoir.

Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ
περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο

⁸¹⁸ Nous suivons l'hypothèse de datation de J. Jouanna, voir la discussion, Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine, op. cit.*, p. 81-85.

⁸¹⁹ *Ibid.*, XX, 1, p. 145, 18 – 146, 2.

πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἤσσον νομίζω τῆ ἱητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναί τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἱητρικῆς. Τοῦτο δὲ, οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτέην τις τὴν ἱητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ· μέχρι δὲ τουτέου πολλοῦ μοι δοκεῖ δεῖν· λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι, καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως.⁸²⁰

Or le discours de ceux-ci tend vers la philosophie, à la manière d'Empédocle et de ceux qui ont écrit sur la φύσις en expliquant, à partir du commencement, ce qu'est l'homme : comment il est venu à l'existence en premier et comment il a été composé. Quant à moi, toutes ces choses qui ont été écrites sur la φύσις par certains savants ou certains médecins, je pense qu'elles conviennent moins à la médecine qu'à la peinture. Je pense plutôt que **connaître sur** la φύσις quelque chose de clair ne peut se faire d'aucune autre source que la médecine. Or cela, il est possible de l'acquérir tout à fait, si l'on embrasse toute la médecine elle-même, d'une manière correcte. Jusqu'à ce qu'on en soit là, il manquera beaucoup, à mes yeux. Je dis donc que cette enquête consiste à savoir ce qu'est l'homme et par quelles causes il vient à l'existence, et d'autres choses encore, et cela avec exactitude.

L'expression *περὶ φύσιος* semble ici aussi, comme dans le *Phédon* et comme dans les *Discours doubles*, un quasi-titre : presque assez d'indépendance pour être un titre, mais pas tout à fait, et suffisamment de facilité à s'intégrer à une phrase qui en développe la formule pour n'être que la désignation d'un objet d'étude comme un autre. Un genre de discours portant sur un objet décrit par la formule *περὶ φύσιος* est bien identifié, mais il semble que celle-ci doivent être complétée en précisant le type de chose particulier à chaque fois concerné. Il semble difficile, dans ces conditions, d'admettre que la φύσις désigne ici la nature comme région, dans sa totalité⁸²¹. Le sens de φύσις est encore ici clairement distributif : plus précisément, au lieu de considérer l'application de ce programme à la connaissance de chaque chose, l'auteur se penche sur la déclinaison du même programme sur une chose en particulier. Écrire sur la nature, c'est écrire sur « ce qu'est l'homme (ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος) » et le faire « à partir du commencement », c'est-à-dire en montrant comment il

⁸²⁰ *Ibid.*, XX 1 – 2, p. 146, l. 3 – 15.

⁸²¹ Jouanna cite Nestle (W. Nestle, *Hippocratica*, , 1938, p. 23) et Festugière (*L'ancienne médecine*, , 1948p. 18) en exemple de cette interprétation, *ibid.* Cette oscillation entre emploi « sans déterminant » et « développé par une interrogation indirecte » est clairement présentée par J. Jouanna, note complémentaire 5, p. 208.

est apparu en premier et comment il a été formé, composé – nous allons revenir en détail sur ce mode de constitution. Nous retrouvons, comme dans le *Phédon*, le lien très fort entre ce qu'est une chose et la façon dont elle vient à l'existence. Qui plus est, cette forme de connaissance est appelée une enquête, une *ιστορίη*. Or un ajout déterminant pour comprendre en quel sens le terme φύσις est utilisé est en effet ajouté dans les lignes qui suivent.

Ἐπεὶ τοί γέ μοι δοκῆει ἀναγκαῖον εἶναι παντὶ ἰητρῷ περὶ φύσιος εἰδέναι, καὶ πάνυ σπουδάσαι ὡς εἴσεται, εἴπερ τι μέλλει τῶν δεόντων ποιήσῃν, ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα, καὶ ὃ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα, καὶ ὃ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ ξυμβήσεται.⁸²²

Ensuite, ce qu'il me semble alors nécessaire à tout médecin de connaître sur la nature, et de s'empresser de connaître, s'il veut faire ce qu'il faut, **c'est ce** qu'est l'homme relativement aux choses qu'il mange et boit, et comment il est relativement aux autres habitudes et ce qui arrive à chacun sous l'effet de chaque chose.

Nous allons revenir sur le sens de cette nouvelle description épistémologique, dont nous constaterons qu'elle est aussi l'inspiration d'une deuxième philosophie de la nature apparaissant aussi dans le *Phédon*. Pour l'instant, nous n'en tirerons qu'une seule chose : l'auteur isole ici le sens qu'il donne au terme φύσις dans le titre ou dans la désignation d'objet « περὶ φύσιος », ne répétant que la première partie du programme énoncée précédemment, à savoir connaître « ce qu'est l'homme ». Si le début du texte ne permettait pas d'exclure que φύσις signifie, dans le titre περὶ φύσιος, l'origine et le développement de la chose, ce à quoi justement on doit rapporter toute chose lorsque l'on écrit « περὶ φύσιος », cette hypothèse ne passe pas le test de cette seconde description de la manière de connaître l'homme, qui ne laisse à φύσις, dans l'expression περὶ φύσιος, selon le présent auteur, que le sens de l'essence de la chose – ce qu'elle est. Ce qui est déterminant aussi, mais nous y reviendrons plus amplement, c'est que la description première, celle de comprendre ce qu'est une chose en la ramenant à la façon dont elle a été engendrée, et en l'occurrence plus précisément à la façon dont les choses ont été composées, agrégées (συμπήγνυμι), n'est qu'une façon possible de connaître la φύσις des choses, même si elle semble avoir été privilégiée par ceux qui écrivent περὶ φύσιος. Une ultime confirmation de l'idée que φύσις ne saurait dire naissance dans ce texte, comme dans le fr. 8 d'Empédocle, est qu'il y aurait quelque chose de très étrange à attribuer à Empédocle un programme de connaissance de la naissance de toutes les choses composées, en

⁸²² Hippocrate, *Tome II. 1re partie, L'ancienne médecine, op. cit.*, XX 3, p. 146, 15 – 147, 3.

reprenant le sens de φύσις qui n'apparaît chez lui que dans le fragment où il nie que les composés aient précisément une telle « φύσις », alors qu'il ne se refuse pas à leur en accorder une au sens d'ensemble de caractéristiques, d'essence.

Une confirmation que cet auteur n'est pas isolé à entendre φύσις ainsi pourrait se trouver dans le fait que l'on peut trouver la description de la partie génétique du programme sans que l'on pense à la mettre sous l'étiquette « περὶ φύσιος ». C'est ce qui se produit dans le cas d'une description très proche du programme épistémologique, à la fin du V^e siècle⁸²³, dans le traité hippocratique *Les Chairs*.

Περὶ δὲ τῶν μετεώρων οὐδὲ δέομαι λέγειν, ἦν μὴ τοσοῦτον ἐς ἄνθρωπον ἀποδείξω καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ὅκόσα ἔφν καὶ ἐγένετο, καὶ ὃ τι ψυχὴ ἐστίν, καὶ ὃ τι τὸ ὑγιαίνειν, καὶ ὃ τι τὸ κάμνειν, καὶ ὃ τι τὸ ἐν ἀνθρώπῳ κακὸν καὶ ἀγαθὸν, καὶ ὅθεν ἀποθνήσκει. ⁸²⁴

J'ai n'ai besoin de discourir sur les choses d'en haut que dans la mesure suffisante à démontrer, eu égard à l'homme et aux autres vivants, comment ils ont poussé et comment ils sont nés, et **ce qu'est l'âme = LE VIVANT**, et ce que c'est qu'être en bonne santé, ce que c'est qu'être malade, ce que c'est que le mal et le bien en l'homme, et par quelle cause il meurt.

Φῦναι et γίγνομαι peuvent être utilisés en couple pour désigner, avec complétude, l'ensemble des choses qui poussent et celui des choses qui naissent, l'ensemble des vivants végétaux et animaux⁸²⁵. Dans les deux cas on saura comment chacune de ces choses est venue à l'existence, l'homme ou la plante, par exemple, et on saura ce que c'est pour eux qu'être en bonne santé ou être malade, ce que c'est en particulier en l'homme que ce qui lui est bénéfique ou nuisible, et comment il meurt. Il y a un certain nombre de formules désignant le fait de connaître « ce qu'est » une chose, mais elles ne concernent jamais la chose même qui a poussé ou est née. On saura, pour ces choses dont on étudie la genèse, ce que c'est pour elle que d'être dans tel ou tel état, mais on n'énonce à aucun moment la question de savoir « ce qu'est l'homme », formule qui, dans le texte de *l'Ancienne Médecine*, sert à chaque fois à développer l'expression περὶ φύσιος, par ailleurs absente ici. Notons encore un détail qui aura son importance : la réalisation de ce programme, pour tous les vivants, ceux qui poussent comme ceux qui naissent, semble impliquer, selon notre auteur, de tenir un

⁸²³ Nous suivons l'hypothèse de datation de R. Joly, Hippocrate, *Du Régime*, éd. par R. Joly, Paris, les Belles lettres, 1967.

⁸²⁴ Hippocrate, *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, éd. par R. Joly, Paris, les Belles lettres, 1978, *Des Chairs*, I 2, p.188, 6-10.

⁸²⁵ Voir Xénophane fr. 29 et de Diogène d'Apollonie fr. 2 (cf. II §3 b).

discours sur les choses d'en haut, les μετέωρα. Le *Phédon* associe certes les astres et les phénomènes célestes à une enquête qui concerne aussi bien l'homme, mais ne précisait pas que ce dernier ne pouvait être examiné sans ceux-là. Cela ne surprendra pas le lecteur d'Anaximandre ou Parménide, pour qui les formations des astres et des phénomènes célestes doivent précéder la formation des vivants.

Ce premier résultat peut être confirmé par l'étude des deux autres textes que l'on ajoute en général au dossier de « l'enquête sur la nature ». Il y a le texte du traité *du Régime* qui concerne aussi la φύσις de l'homme, avec cette fois-ci l'explicitation du fait qu'elle constitue bien un tout au sein duquel plusieurs éléments peuvent être différenciés – ce qui résultait déjà de l'idée qu'elle ait été « composée ». Il s'agit ici d'une méthode non pas condamnée mais préconisée par le médecin.

Φημί δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ξυγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπιῆς πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι· γνῶναι μὲν ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς, διαγνῶναι δὲ ὑπὸ τίνων μερέων κεκράτηται· εἴτε γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς σύστασιν μὴ γνώσεται, ἀδύνατος ἔσται τὰ ὑπ' ἐκείνων γιγνόμενα γνῶναι· εἴτε μὴ διαγνώσεται τὸ ἐπικρατέον ἐν τῷ σώματι, οὐχ ἱκανὸς ἔσται τὰ συμφέροντα προσενεγκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ.⁸²⁶

Je dis en outre qu'il faut que celui qui veut écrire correctement au sujet du régime de l'homme connaisse d'abord la nature de l'homme tout entier et sache la discerner : d'une part connaître à partir de quelles choses il a été composé au commencement, d'autre part discerner sous la domination de quelles parties il se trouve. Si on ne connaît pas la composition originale, on sera dans l'impossibilité de connaître ce qui advient sous l'effet de ces choses ; si l'on ne connaît pas ce qui domine dans le corps, on ne serait pas en mesure de proposer à l'homme les choses qui lui feront du bien.

La φύσις de l'homme est celle de l'homme « tout entier » et, en outre, elle doit être « discernée ». Ces éléments indiquent une vision synchronique des éléments de la nature et non la succession des moments d'une genèse. Sur le champ de bataille de l'*Iliade*, à l'heure où le Soleil se lève et où les armées se font face, « discerner alors chaque homme était difficile (ἐνθα διαγνῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον) »⁸²⁷. Une première interprétation possible de l'usage de ce verbe, c'est l'idée que l'on doit discerner cette nature des autres : connaître une nature, ce serait savoir en quoi la chose concernée est différente des autres, par quelles qualités on la reconnaîtra de manière

⁸²⁶ Hippocrate, *Du Régime*, op. cit., II 1, p. 2, 8-15.

⁸²⁷ *Il.* VI 424, T.W. Allen.

spécifique par différenciation avec d'autres natures, ainsi celle de l'homme discernée de celle du poisson. Mais la mention du fait qu'il s'agit d'une nature de l'homme tout entier laisse plutôt entendre que c'est au sein de ce tout là qu'il s'agit de discerner des éléments. Cette idée est confirmée avec la répétition du verbe διαγνῶναι : ce qu'il s'agit de discerner ce sont celles des parties de l'homme sous la domination desquelles il se trouve, ce qui suppose d'avoir une idée de l'ensemble des parties qui le composent *au même moment*. Discerner les parties dominantes suppose la connaissance de la composition globale à un moment donné, or celle-ci sera connue, suggère-t-on, en revenant à la composition première. Connaître la nature, c'est connaître une composition actuelle, et cela se fera en connaissant la genèse. La φύσις est le résultat dont on étudie la genèse, pour pouvoir mieux en discerner les parties actuelles. L'ensemble des parties a fait l'objet au commencement d'un processus que l'on décrit par le verbe συνίστημι, repris par le substantif correspondant σύστασις, dont on précise de nouveau qu'elle doit être primitive, ἐξ ἀρχῆς. On reconnaît le verbe utilisé par Parménide pour désigner, au fr. 4, une façon de constituer l'être à partir de parties dispersées : nous avons alors évoqué la seule occurrence homérique décrivant le moment où « s'assemble le combat (πολέμοιο συνεσταότος) »⁸²⁸, et quelques références ultérieures confirmant ce sens premier de formation de la troupe, rassemblement des hommes, le rassemblement du peuple, la formation de coalitions⁸²⁹. Quant au substantif, nous n'en connaissons pas d'usage avant Empédocle, mais il manifeste aussi le même sens d'attroupement⁸³⁰.

Notons un dernier élément, sur lequel nous reviendrons en approfondissant l'examen de la modalité sous laquelle cette composition est pensée : l'enquête sur la nature, à savoir l'enquête qui comprend la nature des choses en les rapportant à leur genèse à partir d'éléments fondamentaux, n'est pas forcément prise en aussi mauvaise part qu'elle ne l'est par l'auteur du traité *L'Ancienne médecine*. Ce dernier prévient du reste : ceux qui ont écrit sur la nature, ce sont des savants mais ce sont aussi des médecins. L'enquête sur la nature n'est pas seulement un titre que des médecins ont posé sur un savoir extérieur, c'est aussi le nom d'un programme que certains d'entre eux ont continué à approfondir – cela nous renseigne peut-être sur le fait que ceux qui écrivent « sur la nature » et donnent ce genre de titre à leurs écrits, ce sont aussi des médecins. De fait, c'est dans le corpus médical que nous trouvons les premiers titres, qui, avec certitude, à l'époque classique, ont

⁸²⁸ II. XIV 96.

⁸²⁹ C'est ainsi pour dire le rassemblement des hommes sous toutes ses formes que le verbe est très courant chez les trois « historiens ». En voici quelques exemples : pour la troupe, Xénophon, « συστάντες ἄθροοι » *Anabases* VII 3.47, ou « ξυστάντες οἱ ἄνθρωποι » *ibid.*, V.7.16.3, pour le peuple, Thucydide, « καὶ Ἀργείων ὁ δῆμος κατ' ὀλίγον ξυνιστάμενός », *La Guerre du Péloponnèse* V 82.2.1, pour la coalition, Hérodote, « συνιστὰς τοὺς Ἀρκάδας ἐπὶ τῇ Σπάρτῃ », *Enquête* VI 74 4-5.

⁸³⁰ Euripide, « καὶ νῦν πυκνὰς ἄν συστάσεις ἄν εἰσίδοις », « tu verrais à cette heure de denses attroupements », *Les Enfants d'Héraclès* 415, voir aussi les attroupements formés par le λαός, *Andromaque* 1088.

comporté l'expression *περὶ φύσιος*.

Finissons en confirmant notre hypothèse avec un dernier texte de la fin du V^e siècle, d'une nature très différente, puisqu'il s'agit d'un fragment d'Euripide. Nous y retrouvons significativement le verbe *συνίστημι* pour décrire l'arrangement de la nature éternelle – qui semble bien cette fois être la nature totale, ou la nature du tout, dans un texte du V^e siècle qui pourrait bien être le premier à mettre en scène la nature comme tout :

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη
χῶθεν χῶπως·
τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίξει.⁸³¹

Bienheureux celui qui a acquis le savoir de l'enquête : il ne se précipite ni à causer les malheurs de ses concitoyens, ni dans l'entreprise d'actions injustes, mais considère l'ordre sans âge de la φύσις immortelle – par quelles voies, à partir de quoi et de quelle façon elle a pris forme. Jamais la préoccupation d'actions laides ne s'approche de tels hommes.

De nouveau, nous trouvons l'idée que connaître la « nature » ce soit comprendre comment quelque chose a pris corps. On insiste ici sur trois aspects d'une telle génération : à partir de quoi, de quels éléments, par quelles voies et de quelle façon. Le fait que la nature soit ici dite immortelle, caractérisée par un ordre sans âge, tend à confirmer ce que nous avons avancé à propos des passages du traité du *Régime* et de *l'Ancienne Médecine*. La nature dont il est question n'est pas le processus qui mène à sa composition, mais le résultat, la composition même – c'est pour cela qu'elle a un ordre propre. Ainsi la nature tout entière, la nature de l'univers consiste en un ordre, dont la composition doit être pensée à partir de ses éléments, mais la « nature », elle, n'est pas cette genèse : elle en est le résultat. On ne saurait s'étonner de voir une chose immortelle naître : c'est toute l'histoire qui nous est racontée par la cosmogonie présocratique. Tout peut donc avoir une nature résultant d'une certaine composition : l'homme, l'astre aussi bien que le monde lui-même.

⁸³¹ Euripide, *Tragédies. Fragments. Aigeus-Autolykos*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 910, p. 271. Le fragment a été classé par Nauck parmi les fragments non identifiés. L'hypothèse a été faite qu'il fasse partie de *l'Antiopé*.

Nous contemplons donc la remarquable cohérence du programme défini à travers les différents témoignages que nous avons passés en revue, dans le dernier quart du V^e siècle et dans le premier du IV^e. Il s'agit de connaître la nature de chaque chose, aussi bien de l'homme que d'un autre vivant, ou du tout lui-même. Cette connaissance de la nature doit s'appuyer sur celle d'une genèse de la chose dite, car c'est en connaissant son mode de composition à partir de certains éléments que l'on en connaîtra la nature. Cette description convient bien aussi au texte du *Phédon* dont nous sommes partis. Nous n'avons cependant pas encore touché à ce qui fait l'unité la plus profonde de ce programme épistémologique.

c) Sous la génération de toutes choses, le modèle de la coagulation

Les diverses descriptions d'une recherche sur la nature des choses que nous venons d'examiner ne se contentent pas d'une idée générale de la génération et de la corruption. Le processus de génération, qui est plus souvent évoqué, peut être décliné par un groupe de verbe, συνίστημι, συντρέφω et συμπήγνυμι. Or l'affinité entre ces verbes a été décrite : ils se réfèrent tous à un même modèle de croissance par coagulation⁸³². Nous voudrions établir que cette affinité dans le mode d'explication de la genèse de toutes choses est à la fois ce qui permet de donner une consistance au programme épistémologique décrit sous le titre d' « enquête sur la nature », et d'en éclairer aussi le rapport avec la pensée présocratique – celui d'une appropriation active, tout particulièrement dans le contexte médical, de certains traits des systèmes d'Empédocle et d'Anaxagore.

Commençons par le terme principal avec lequel l'*Ancienne médecine* décrit le programme d'une étude génétique des natures des choses : πήγνυμι et ses composés. La collecte des occurrences hippocratiques des termes πήγνυμι, πήξις et συμπήγνυμι indique que le mode d'explication qu'ils permettent de déployer se répand dans certains traités bien au-delà de la seule description d'un savoir que l'on attribuerait à d'autres. Si l'on met à part l'occurrence du traité *L'Ancienne médecine*, XX 6, qui décrit le savoir sur la nature que l'auteur précisément rejette, le mode d'explication paraît dans d'autres traités au sein de l'entreprise d'explication avancée par l'auteur. Surtout, ces termes,

⁸³² P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *op. cit.*. P. Demont trouve dans cette expérience du caillage le schème qui permet d'articuler les différents sens du τρέφω, autour d'une idée générale de « prendre corps » et signale que τρέφω partage ce schème avec d'autres verbes, en particulier συνίστημι et συμπήγνυμι, notamment en notant que tous ces verbes servent à la fois à décrire le caillage du fromage et la formation de l'embryon, voir p. 368. Nous allons revenir sur ce point essentiel.

qui ne sont pas si courants dans la littérature grecque, sont concentrés sur une série de textes qui marquent clairement la transmission de ce modèle des poèmes homériques vers les présocratiques et des présocratiques vers les médecins puis Platon.

Le verbe πήγνυμι, ainsi que le substantif πήξις, sont utilisés soit pour désigner le fait qu'on fixe ou plante quelque chose, des portes aux murs des maisons⁸³³ ou des lances dans le dos des fuyards⁸³⁴, soit plus spécifiquement pour décrire l'action du froid, qui agrège les choses quand le chaud les disperse⁸³⁵, tout particulièrement les liquides⁸³⁶, provoque le gel⁸³⁷ et la formation de glace – ainsi le gel hors saison d'un fleuve sur lequel une armée imprudente tente le passage⁸³⁸. Nos témoignages lui donnent par conséquent une certaine importance dans le cadre des transformations de l'eau. C'est ainsi qu'on décrit les théories de Thalès⁸³⁹, la formation de corps solides à partir de l'eau dans les nuages, ainsi la grêle et la neige chez Anaximène⁸⁴⁰. Elle aurait pris une place importante dans la cosmogonie d'Archélaos qui explicite que la congélation est le lien qu'impose le froid, en l'occurrence à la terre⁸⁴¹, de Diogène d'Apollonie, qui soumettrait aussi la terre à une solidification par le froid⁸⁴² et de Démocrite, chez qui elle apparaît pourtant comme une action du feu⁸⁴³. On retrouve cela dans le corpus hippocratique⁸⁴⁴, où se développe aussi une application de ce

⁸³³ L'Etranger évoque ainsi dans le *Politique*, parmi les arts permettant de se protéger du vol, toutes les pratiques de fixation des portes (280.d.4 « καὶ τὰς τῶν θυρωμάτων πήξις »).

⁸³⁴ Les deux occurrences homériques du verbe sont liées à la même expression, celle de planter une lance dans le dos d'un fuyard, ce dont Diomède prévient Ulysse au chant VIII : « que quelqu'un ne te plante pas une lance dans le dos tandis que tu fuis (μή τίς τοι φεύγοντι μεταφρένω ἐν δόρῳ πήξιη VIII 95) » ; ce dont encore Hector, faisant face à Achille, assure que cela ne lui arrivera pas : « οὐ μὲν μοι φεύγοντι μεταφρένω ἐν δόρῳ πήξις », XXII 283.

⁸³⁵ C'est la formule du traité *Des Chairs*, τὸ μὲν ψυχρὸν πήγνυσιν· τὸ δὲ θερμὸν διαχεῖ Hippocrate, *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, op. cit., III 8, p. 190, 14-15.

⁸³⁶ Ainsi, décrivant l'action du chaud et du froid, Socrate, dans le *Philèbe* place le premier du côté de ce qui sépare et dissout (διάκρισις et διάλωσις 32a1-2), et le second comme ce qui solidifie, ainsi ce qui est humide au sein des vivants (τῆς ὑγρότητος πήξις a 6-7), qui pourra de nouveau être séparé (διακρινομένων a8) pour retrouver son état normal.

⁸³⁷ Le terme πήξις peut désigner la gelée qu'apporte l'hiver, voir la fable Chambry 249 aliter, bis. 6 « χειμῶν ἐπιφοιτήσας καὶ σφοδρὰ πήξις », « l'hiver survint et avec lui une forte gelée ».

⁸³⁸ C'est l'un des épisodes catastrophiques rapportés par le messager des Perses, v. 496-497 « πήγνυσιν δὲ πᾶν / ῥέεθρον ἄγνοῦ Στρυμόνος », « tout le flot du Strymon sacré gèle ».

⁸³⁹ Pour la mention de la πήξις dans le contexte de la constitution de toutes choses à partir de l'eau, chez Thalès voir F. W. A. Mullach, (éd.), *Fragmenta philosophorum graecorum*, Aalen, Allemagne, Scientia, 1968, 5.18.7.

⁸⁴⁰ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, op. cit., 1.7.7.3-8.1 = DK 13 A 7 = Dox. 560 W.11. La grêle se produit « lorsque l'eau qui tombe des nuages se solidifie (ὅταν ἀπὸ τῶν νεφῶν τὸ ὕδωρ καταφερόμενον παγῆ) » et le neige « lorsque ces mêmes choses, étant humides, se solidifient (ὅταν αὐτὰ ταῦτα ἐνυγρότερα ὄντα πήξιν λάβη) ».

⁸⁴¹ Plutarque, *Plutarchi Moralia*, op. cit., *De primo frigido* 954.F.6-7 = DK 60 B 1 a, « διὰ τὴν στάσιν καὶ πήξιν· ἧς ἡ ψυχρότης δεσμός ἐστιν, ὡς Ἀρχέλαος ὁ φυσικὸς εἶπεν ».

⁸⁴² Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, éd. par H. S. Long, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1964, IX 57, 11 « πήξιν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ».

⁸⁴³ Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica I*, éd. par F. Vogel, Lipsiae, Allemagne, Teubner, 1888, 1.7.3.1-2 = DK 68 B 5. La terre se solidifie (πήξιν λαβεῖν) sous l'effet du feu solaire. La description de la formation des semences d'espèces, sous leur membrane, est semble-t-il une source de Platon dans le *Phédon* (voir *infra*). Sur la question controversée de savoir si ce passage est un témoignage sur Démocrite, voir la discussion de J. Jouanna, Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine*, op. cit., p. 47-48.

⁸⁴⁴ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, éd. par J. Jouanna, Paris, les Belles lettres, 1996, VIII 9-10, p. 207, 8 – 208, 5. Il s'agit

modèle de l'action du froid au corps humain, ainsi lorsque le froid fait geler le sang⁸⁴⁵ ou plus généralement les substances humides qui se trouvent dans le corps, de telle sorte que les cavités se resserrent :

Τὸ δὲ ὑπερβάλλον ψυχρὸν καὶ πνεῦμα καὶ σιτίον καὶ ποτὸν πήγνυσι τὸ ὑγρὸν τὸ ἐν τῷ σώματι καὶ τὰς κοιλίας συνίστησι τῇ πήξει καὶ ψύξει· κρατεῖ γὰρ τοῦ τῆς ψυχῆς ὑγροῦ. Καὶ τοῦ θερμοῦ δὲ αἰ ὑπερβολαὶ πηγνύουσι οὕτως ὥστε μὴ διάχυσιν ἔχειν.⁸⁴⁶

Le froid excessif, qu'il s'agisse de l'air, de la nourriture ou de la boisson, solidifie l'humide qui est dans le corps et resserre les cavités sous l'effet de la solidification et du refroidissement, car il domine l'humidité de l'âme. Quant aux excès du chaud, ils solidifient aussi, de telle sorte qu'il ne se produit plus de dispersion.

Le verbe συμπίγνυμι manifeste un sens proche de συνίστημι, au sens de composition concrète, mais qui convient moins à l'attroupement d'une foule, qui reste un agrégat d'individus, qu'à la fabrication par assemblage d'un unique objet, comme un discours⁸⁴⁷ ou un bâtiment⁸⁴⁸. Comme pour πήγνυμι, les usages de ce verbe unissent une petite série de textes, depuis l'unique occurrence homérique jusqu'aux traités hippocratiques et au *Timée* de Platon, en passant principalement par Anaxagore et Empédocle. Le *Timée* le consacre comme un terme clef pour penser l'agrégation des éléments des différentes parties du corps humain⁸⁴⁹. Or cette histoire,

de la description de la formation de la glace, dans laquelle interviennent le substantif πήξις (208, 3) et le verbe πήγνυμι (207, 8 et 14). Afin de prouver la thèse selon laquelle « une fois qu'on l'a congelée elle ne retrouve plus sa forme originelle (ὀκόταν γὰρ ἄπαξ παγῆ, οὐκ ἔτι ἐς τὴν ἀρχαίην φύσιν καθίσταται 8-9) », l'auteur propose une expérience : il s'agit d'exposer de l'eau à l'air libre l'hiver, dans un vase, afin qu'elle puisse geler, avant de la rentrer pour la faire fondre (les verbes opposés sont πήγνυμι et χαλάω), et constater que le volume a baissé. L'explication est que la partie la plus limpide se sépare lors de la congélation, et seule reste la plus pesante. On notera, pour dire cette extraction de la partie limpide, le verbe ἐκπήγνυμι 207, 10, que J. Jouanna choisit dans les manuscrits, où l'on trouve aussi ἐκκρίνεται.

⁸⁴⁵ Le froid peut faire geler le sang, de telle sorte que se produise un durcissement autour des nerfs (« ἦν ὑπὸ ῥίγος καὶ ἀσιτίης τὸ αἷμα, ἔνθα ἂν ἐπέλθῃ, πήξιν ἴσχη περὶ τὰ νεῦρα », *Maladies des femmes* 4.25 Littré). Voir aussi « πήγνυσι τὰ ξύνεγγυς τοῦ αἵματος », *Régime dans les maladies aiguës* 6.6. Le fait que la domination du froid sur le sang se traduise en une telle coagulation est aussi explicitée dans le traité *La Maladie sacrée* VII 36 : « κρατεῖ γὰρ τοῦ αἵματος τῷ ψύχει καὶ πήγνυσιν ».

⁸⁴⁶ Hippocrate, *Du Régime*, *op. cit.*, LX 3-4, p. 61, 5-10.

⁸⁴⁷ Voir l'unique occurrence pindarique, « συνέπαξε λόγον », *Néméennes* V 29, éd. H. Maehler (post B. Snell).

⁸⁴⁸ Voir l'unique occurrence du verbe chez Euripide, « συμπήξας τάφον », *Suppliantes* 938, éd. J. Diggle. Cf. aussi chez Critias, DK B2.17 « Θήβη δ' ἄρματόεντα δίφρον συνεπήξατο πρώτη ».

⁸⁴⁹ Le verbe n'apparaît chez Platon que dans ce contexte, pour dire la combinaison de la lumière avec ce avec quoi elle se combine (« συμπηγνύμενον ὃ συμπίγνυται φῶς », 46b7) les formes de solides composés à partir des triangles élémentaires (« τῶν στοιχείων συμπαγόντων », 55.b.1 ; « ἕξ δὲ τοιαῦτα συμπαγόντα », 55.c.1) ; l'eau condensée en givre (« τὸ δ' ἐπὶ γῆς συμπαγὲν ἐκ δρόσου », 59 e 4-5) ; la condensation autour de la moelle d'un revêtement osseux (73d.7-e1 : « στέγασμα μὲν αὐτῷ πρῶτον συμπηγνὺς περὶ ὄλον ὀστέινον ») ; la moelle, l'os, la chair et le tendon agrégés à partir des éléments premiers (« μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου συμπαγόντος » 82 c 2-3), la coagulation de la moelle qui descend à travers l'épine dorsale (91.b.1 « μυελὸν συμπεπηγῶτα ») ; la

d'Homère à Anaxagore et aux traités hippocratiques, n'est pas seulement celle de l'assemblage des mots, des pierres, des atomes et des triangles, c'est aussi l'histoire du caillage et de la coagulation. La seule occurrence homérique de συμπήγνυμι renvoie à une expérience pastorale, celle de faire cailler le lait.

ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν
ὕγρον ἔόν, μάλα δ' ὄκα περιτρέφεται κυκώοντι,
ὥς ἄρα καρπαλίμως ἴησατο θοῦρον Ἄρηα.⁸⁵⁰

Lorsque le suc pressé solidifie le lait blanc,
étant liquide, celui-ci est très vite amené à prendre corps par celui qui remue
c'est avec la même rapidité que l'impétueux Arès fut soigné.

Il s'agit du suc de figuier, un des moyens identifiés par les anciens pour faire coaguler le lait, comme le précise Aristote, qui a consacré un chapitre de l'*Histoires des Animaux* (III, 16) au lait⁸⁵¹. La coagulation en général (πήγνυσις, πήξις) fait l'objet d'un chapitre des *Météorologiques* (IV, 7), où l'on constate l'usage conjoint de συνίστημι et de σύστασις pour décrire ce phénomène et la composition qui en est issue. Si l'on souligne en outre que le passage de l'*Iliade* associe aussi συμπήγνυμι à τρέφω (en l'occurrence le composé περιτρέφω), dans le sens de « faire prendre » ou « prendre »⁸⁵², nous constatons que le contexte de la description de la coagulation ou du caillage est tout simplement celui qui réunit tous les verbes que nous avons aussi trouvés associés au programme d'explication génétique appelé « enquête sur la nature » dans les descriptions qui nous en sont parvenues. Ce n'est pas une coïncidence.

Les occurrences hippocratiques semblent de ce point de vue tout à fait en harmonie avec

combinaison de l'âme et du corps (« συμπαγήτον », 87 d 5-6) ; « συμπέπηγεν δὲ ὁ πᾶς ὄγκος », « toute la masse solidifiée » (du corps vivant composé de triangles 81b7-8) ; la composition du corps à partir de quatre éléments (82.a.1 « τετάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα »), la solidification de corps composés de terre et d'eau (60.e.3 « διὰ τὸ τοιόνδε οὕτω συμπήγνυται ») ; le corps dont la consistance est celle de la cire et de l'encens (61.c.2 « πάντα ὅσα κηροειδῆ καὶ θυμιατικὰ σώματα συμπήγνυται »). Démocrite en revanche ne semble pas utiliser le verbe, tout au moins avons-nous un témoignage d'Aristote décrivant la doctrine de Démocrite avec : DK A 152, 5 « συμπέπηγε μὲν τὸ ἔμβρυον ».

⁸⁵⁰ Il. V 902-904 Allen.

⁸⁵¹ Il en décrit les deux parties, la plus liquide, le petit-lait, ou sérum (ὀπρός) et le plus solide, le caséum, le fromage (τυρός), en examinant les facteurs qui sont susceptibles de l'épaissir (παχύνω) et de le faire coaguler (πήγνυμι). Il identifie les deux moyens de coagulation que sont le suc de figue et la présure animale : « πήγνυσι δὲ τὸ γάλα ὀπός τε συκῆς καὶ πνετία », 522 b 2-3 éd. P. Louis. Aristote explique dans les lignes qui suivent comment on recueille le suc du figuier sur de la laine lorsqu'il sort de l'arbre, laine que l'on trempe dans une petite quantité de lait qui servira à faire coaguler le lait auquel on l'ajoutera ensuite. Sur la présure, voir J. Pigeaud, « La présure et le lait », *Les Études Classiques*, vol. 43, 1975, n° 43, 1975, p. 3-17.

⁸⁵² Voir P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *op. cit.*, p. 361-362, pour l'analyse de ce passage avec une comparaison avec *Od.* IX, 246-249, passage où le caillage du lait, chez les cyclopes, est décrit avec le même verbe. P. Demont s'oppose à l'idée défendue par E. Bénéviste que ce sens de τρέφω (« faire prendre ») soit un sens technique et dérivé : il est bien au contraire plus proche du type d'expérience, comme le caillage du lait, qui irrigue toutes les significations du terme. Nous retenons la suggestion de traduire par « prendre corps ».

l'occurrence homérique et les analyses aristotéliennes : il s'agit principalement de coagulation de liquides, ainsi du sang⁸⁵³, du phlegme⁸⁵⁴, de l'urine⁸⁵⁵, de la semence⁸⁵⁶, des larmes⁸⁵⁷, de ce qui est humide en général⁸⁵⁸, y compris au sein des parties du corps que ce processus fait ainsi durcir – par exemple la langue⁸⁵⁹, un ulcère⁸⁶⁰, les articulations⁸⁶¹ et les vertèbres⁸⁶², ou en général de la chair sous l'effet du froid⁸⁶³. De manière générale le processus désigne la façon dont une substance liquide en vient à se durcir et former un corps solide sous l'effet d'un agent extérieur. Or c'est exactement le rôle de cet agent sur lequel insiste Aristote, lorsqu'il se réfère à la façon dont la présure permet de solidifier le lait pour mieux illustrer la façon dont on pourrait penser que le sperme permet de donner forme à un corps, dans la génération des vivants, « sans être une partie de la forme composée (μόριον οὐθὲν εἶναι τῆς συστάσης μορφῆς), comme le jus de figue n'en est pas une non plus du lait ainsi composé (ὥσπερ οὐδὲ τὸν ὀπὸν τὸν τὸ γάλα συνιστάντα)⁸⁶⁴. La coagulation suppose cette condition en plus de celle d'une action extérieure⁸⁶⁵.

Trouvons-nous le même usage si nous revenons vers le maillon présocratique de cette histoire ? Nous avons envisagé (voir *supra* § 3 b) que Xénophane ait pu en effet penser que la Terre ait été « composée » d'air et de feu (ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι)⁸⁶⁶, d'après les mots du pseudo-Plutarque. Toute la question serait alors de savoir lequel des deux corps, l'un plus froid et

⁸⁵³ Hippocrate, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, éd. par É. Littré, Amsterdam, Pays-Bas, Hakkert, 1973, *Maladies I* 24, 8 « συμπίγνυσι τὸ αἷμα ».

⁸⁵⁴ Hippocrate, *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, *op. cit.*, XI 2-3 « τοῦτο χρῆ τὸ φλέγμα τὸ συμπεπηγὸς λεπτόναι ἢ πυρῆσιν ». *Affections internes* III 2-3 « ἡ φλέγμα ἀλμυρὸν μὴ ἀφῆ πάλιν, ἀλλ' αὐτοῦ ζυστραφῆ καὶ ζυμπαγῆ ».

⁸⁵⁵ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, *op. cit.*, IX 4, p. 210, 1-2 : « τὸ δὲ παχύτατον καὶ θολωδέστατον ζυστρέφεται καὶ ζυμπίγνυται ». Certaines affections de la vessie amènent une partie de l'urine, la plus épaisse et la plus bourbeuse, à se condenser et à coaguler.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, XIX 5, p. 235, 5-6 : « ἐν τῇ τοῦ γόνου ζυμπίξει » ; XIII 1, p. 242, 5-6 : « ἐν τῇ ζυμπίξει τοῦ γόνου ».

⁸⁵⁷ Hippocrate, *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, *op. cit.*, XIII 8-9, « ὡς τὸ δάκρυον συμπεπηγὸς ».

⁸⁵⁸ *De affectionibus interioribus* Littré 43 1-2 « γίνεται μὲν τὸ νοῦσημα, ὁκόταν τὸ ὑγρὸν τὸ ἐν τῷ σώματι συναγῆ ».

⁸⁵⁹ Hippocrate, *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, *op. cit.*, XIV 4 « καὶ ἡ γλῶσσα τὰ ἄνω χλωρῆ γίνεται, καὶ ἀποχρέμπεται ζυμπεπηγῶτα ».

⁸⁶⁰ *Ibid.*, XXIX 4 « τὸ ἔλκος συμπεπηγὸς ».

⁸⁶¹ *Ibid.*, 51 60-61 « ἦν δὲ ζυμφοῆ καὶ τὰ ἄρθρα ζυμπαγῆ, πᾶσα ἀνάγκη χωλὸν γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον » ; 51.24 « ἀνυγρανεῖ τὸ συμπεπηγὸς ἐκ τῶν ἄρθρων ».

⁸⁶² *Ibid.*, 51 5-7 « ὁ γὰρ νοσέων στρέφεσθαι ἢ κινέειν τὰ ἄρθρα οὐ δύναται ὑπὸ τῆς ἐν αὐτοῖσιν ἀλγηδόνης καὶ τοῦ ζυμπεπηγέναι τοὺς σπονδύλους ». Voir aussi *Jours critiques* VIII 6 : « καὶ τοῦ ζυμπεπηγέναι τοὺς σπονδύλους ». Ce raidissement entraîne des troubles du mouvement et de la locomotion.

⁸⁶³ *Des chairs* IX 8-9 « μὲν ψυχρὸν ἔστησε καὶ ζυνέπηξε καὶ ἐποίησε σάρκα, τὸ δὲ κολλῶδες τρωῖλαι ἐγένοντο ».

⁸⁶⁴ Aristote, *De la génération des animaux*, 737a13-14 éd. H. J. Drossaart Lulofs. La dimension indirecte de cette action est soulignée par J. Pigeaud, « La présure et le lait », *op. cit.* : « l'opération de la caille est intéressante parce que c'est une action indirecte et l'efficacité du processus est visible et radicale », cité par P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *op. cit.*, note 10, p. 362.

⁸⁶⁵ Voir encore la coagulation du sang sous l'effet du froid *Timée* 85.d 4-5 « μετὰ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸ ψύχους συμπίγνυται ».

⁸⁶⁶ AĒT. III 9, 4 (D. 376) « Ξ. ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζῶσθαι [scil. τὴν γῆν], ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι » = DK A 47.

l'autre plus chaud, ou même un tiers, joue le rôle d'agent coagulant. Ce détail n'est pourtant pas absent de la doxographie, si on se tourne vers une autre description de la formation d'un corps céleste à partir d'air et de feu, à savoir celle du Ciel chez Empédocle :

Ἐ. στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς, τὸ πυρῶδες καὶ τὸ ἀερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα⁸⁶⁷.

Empédocle dit que le Ciel est solide, car il a pris forme à partir de l'air sous l'effet du feu, comme un cristal, enveloppant l'élément igné et l'élément aérien de chacun des hémisphères.

Si on trouve bien l'équivalent du jus de figue agissant sur le lait, il n'est pas sûr cependant que le modèle soit bien respecté s'il faut être certain que l'agent n'entre pas dans la composition du corps qu'il solidifie : le Ciel semble avoir gardé en lui un élément igné. C'est que nous n'avons peut-être pas encore cerné à quel niveau le modèle de la coagulation se déploie chez Empédocle. Un indice se présente dans le fait que ce dernier n'est pas sans prêter une grande attention à l'action du jus de figue. Plutarque cite en effet le fr. 33 pour illustrer le rôle de l'amitié exclusive, qui réunit, alors que la multiplicité des amis disperse :

ὡς δ' ὄτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμεφωσεν καὶ ἔδησε...⁸⁶⁸

Lorsque le suc cheville le lait blanc et le lie...

Empédocle aurait ainsi repris l'hémistiche du vers V 902 de l'*Illiade*, que nous venons de citer à propos du suc de figuier, pour y substituer à συμπήγνυμι une forme plus artisanale de fixation, celle des chevilles avec laquelle la porte de Parménide était fixée – nous allons retrouver cette métaphore, de nouveau associée à la coagulation. Plutarque vient de prendre pour exemple d'une amitié qui lie ainsi ceux qu'elle rapproche les vers 178-180 du chant IV de l'*Odyssée*, que nous avons déjà évoqués pour illustrer l'usage de διακρίνω : Ménélas confie à Télémaque qu'il aurait aimé rentrer avec Ulysse, lui offrir une cité pour qu'il vive auprès de lui, de sorte que rien ne les sépare jamais (διέκρινεν) dans leurs joies et leur accord. Au contraire de la πολυφιλία, de l'amitié multiple, ce genre d'amitié, que Plutarque dit « maintenue serrée », καταπυκνοῦσα, « rassemble, unit et maintient uni (συνάγει καὶ συνίστησι καὶ συνέχει) ». Il cite alors le vers d'Empédocle, en commentant ainsi :

τοιαύτην γὰρ ἡ φιλία βούλεται ποιεῖν ἐνότητα καὶ σύμμηξιν⁸⁶⁹

⁸⁶⁷ AĖT. II 11, 2 (D. 339) = DK A 51.

⁸⁶⁸ Plutarque, *Plutarch's Moralia, op. cit., De amicorum multitudine*, 95 A 8.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, B1-2.

L'amitié en effet veut produire une telle unité et une telle coagulation

Plutarque semble témoigner du fait qu'Empédocle aurait pensé l'effet de la force cosmique qu'il appelle l'amitié comme un agent coagulant. C'est bien ce que suggère encore l'usage de συμπίηνομι pour décrire l'action d'Aphrodite au fr. 86.

ἐξ ὧν ὄμματ' ἔπηξεν ἀτειρέα δὲ Ἀφροδίτη.⁸⁷⁰

À partir de ces choses, elle fit coaguler les yeux obstinés, la divine Aphrodite.

Simplicius y voit une illustration du pouvoir de l'amitié de constituer les mortels, animaux et plantes, τὰ θνητὰ καὶ ζῶα καὶ φυτὰ : c'est dans ce contexte qu'il situe ce propos sur la génération des yeux. Il ajoute qu'Empédocle a ajouté « peu après » un vers, qui est notre fr. 87 :

γόμοις ἀσκήσασα καταστόργοις Ἀφροδίτη,⁸⁷¹

C'est avec des chevilles d'amour qu'elle travaille, Aphrodite

Le pouvoir de faire coaguler est ainsi de nouveau associé à l'image de la fixation au moyen de chevilles, et ces deux motifs sont à leur tour associés avec la puissance d'Aphrodite, qui, selon le fr. 151, donne la vie (ζείδωρος⁸⁷²). Il semble que la coagulation soit bien présente à l'esprit d'Empédocle, lorsqu'il fait usage du terme pour expliquer la genèse des choses. Aphrodite serait cet agent coagulant qui, sans entrer dans la composition des choses, leur permet de prendre forme, de telle sorte que toutes les compositions, des vivants jusqu'au Ciel, pourraient être pensées sur le mode de la coagulation. Le chaud et l'air, dans la formation du Ciel, sont deux éléments qu'un autre agent, extérieur, fait coaguler. Ce pouvoir, associé à Aphrodite, ne pourrait-il pas constituer un écho, au sein du poème empédocléen, d'une suggestion venue d'Hésiode ? Ce dernier assigne en effet Aphrodite à un mode de génération tout à fait particulier : elle prend corps à partir de l'écume d'une façon que l'on peut rapporter au même modèle⁸⁷³. Et Empédocle, nous l'avons vu, utilise le même mode de formation pour dire la formation de toutes choses (fr. 17, voir II §4c).

Anaxagore, sans chercher à s'appuyer sur le pouvoir d'Aphrodite, semble pourtant lui aussi recourir, par exemple lorsqu'il décrit la formation de la Terre et des autres astres, à un modèle similaire à celui de la coagulation ou du caillage. Considérons les deux citations d'Anaxagore par Simplicius que Diels a intégrées pour produire son fragment B 16, que nous avons déjà examiné

⁸⁷⁰ Simplicius, *Commentaria in Aristotelem graeca*, *op. cit.*, In de caelo VII 529, 21.

⁸⁷¹ *Ibid.*, 529, 24-25.

⁸⁷² Plutarque, *Moralia...*, éd. par C. Hubert Rimlinger, Lipsiae, Allemagne, in aedibus B. G. Teubneri, 1971, Amatorius, 756E.

⁸⁷³ τῶ δ' ἐνὶ κούρη / ἐθρέφθη, *Théogonie* 191-192. Voir l'analyse de P. Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *op. cit.*, 375-379.

sous sa forme restituée (voir *infra* I §4 b), en constatant bien qu'à chaque fois le même modèle de composition est à l'œuvre :

Ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.⁸⁷⁴

À partir de ces choses séparées la terre se forme par agrégation ; car l'eau s'extrait des nuages, la terre de l'eau et, à partir de la terre les pierres se forment sous l'effet du froid.⁸⁷⁵

ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.⁸⁷⁶

Car l'eau s'extrait des nuages, la terre de l'eau, et, à partir de la terre les pierres se forment sous l'effet du froid, et ces dernières sont portées à se retirer plus que l'eau.

Comme nous l'avons vu, les éléments, dans le système d'Anaxagore, se dégagent progressivement du mélange initial grâce à la vitesse de la rotation du tout. Des éléments de plus en plus lourds sont extraits du mélange à mesure que l'on s'approche du centre de la rotation, sous l'effet d'une force centripète : de l'air plus dense que sont les nuages se dégage de l'eau, de l'eau se dégage, plus lourde, de la terre. Or un phénomène différent advient à la terre (l'élément et non le corps cosmique), sous l'effet du froid, le même que celui qui saisit le lait lorsque l'on verse le suc de la figue dessus : les masses de terre qui, sous l'effet d'une force centripète, se sont extraites de l'eau, parce qu'elles étaient plus lourdes et plus denses que celle-ci, subissent, sous l'effet du froid, un processus que l'on dirait « coagulation » s'il s'agissait d'un liquide, et que l'on peut appeler un processus d'agglutination et de solidification, qui donne naissance à des pierres, lesquelles, plus lourdes encore, vont plus loin au centre, où l'on peut penser que leur agglutination augmente et qu'ensemble elle commence à former la Terre (le corps et non l'élément), qui doit elle-même son apparition à un processus similaire à celui de formation des pierres. Voilà aussi bien le type de phénomène que l'on peut imaginer qu'il a pu se produire au centre du fœtus cosmique d'Anaximandre.

Ce processus de formation des pierres par un processus décrit par le verbe συμπήγνυμι se

⁸⁷⁴ Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 179, 8-10.

⁸⁷⁵ Traduction Macé-Therme.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, 155, 21-23.

retrouve aussi chez certains médecins. Il s'agit ainsi de la description, dans le traité *De la nature de l'enfant*, de l'apparition des calculs dans la vessie chez les nouveaux nés nourris avec un lait impur. On prend l'exemple du dépôt qui advient si l'on agite une eau impure dans une coupe en cuivre. Du sédiment, en masse (ὕποστάθμη ἄλις) se dépose au fond. Il se passe la même chose dans la vessie, et il ne peut pas s'évacuer, car il se trouve dans un creux. Cette idée que la partie la plus épaisse et la plus bourbeuse de l'urine peut se condenser et coaguler dans la vessie, à la faveur de certaines affections, est aussi évoquée par l'auteur du traité *Airs, eaux, lieux*⁸⁷⁷. En *Maladies IV* notre auteur précise la façon dont ce processus se déroule. Le dépôt devient « plus massif encore à cause du tourbillon (μάλιστα ἀλῆς γινομένη ὑπὸ δίνης) »⁸⁷⁸. Il arrive alors une première solidification, sous l'effet d'un agent coagulateur : « il coagule sous l'effet du phlegme, qui est cru (πήγνυται τε ὑπὸ τοῦ φλέγματος ὠμοῦ ἐόντος) ». Le phlegme, mélangé au sédiment, devient une sorte de colle, et le sable qui arrive avec l'eau impure s'y ajoute :

πήγνυται τε ὑπὸ τοῦ φλέγματος ὠμοῦ ἐόντος, κόλλα γὰρ γίνεται τῇ ὑποστάθμη τὸ φλέγμα μεμιγμένον, καὶ τὸ πρῶτον μικρὴ ἄχνη ἐπιγίνεται, ἔπειτα τὸ ἐπιὸν ψαμμῶδες προσγίνεται, κόλλης γενομένης τοῦ φλέγματος τοῦ ἐν τῇ κύστει ἐνεόντος ἀπὸ τοῦ γάλακτος, καὶ αὔξεται, καὶ ὃ τι μὲν ἂν ὑγρὸν ἐν τῇ κολλήσει ἐπιγένηται ἐξουρέεται· Αὕθις δὲ ἡ ὑποστάθμη στερεοῦται ἢ λιθοειδῆς γίνεται.⁸⁷⁹

Il prend corps sous l'effet du phlegme, qui est cru : le phlegme mélangé au sédiment devient en effet une sorte de colle. Il se forme d'abord une fine couche, à laquelle la matière sablonneuse s'ajoute ensuite, le phlegme qui, dans la vessie, provient du lait, jouant le rôle de colle : cet agrégat augmente, tandis que tout l'humide laissé de côté dans le processus est évacué. Alors le sédiment est devenu solide, semblable à une pierre.

Une nouvelle comparaison est faite avec la production du fer, issu de pierres et de terre brûlées ensemble, de telle sorte que la colle qui les rassemble fonde (la scorie), et le fer, plus dur, plus compact, fini par tomber ; de la même façon, ce que l'urine parvient à faire fondre est expulsé, mais le sédiment se dépose et se solidifie comme le fer⁸⁸⁰. On trouve alors la première mention, à notre connaissance, du substantif σύμπηξις, lorsque l'on envisage ensuite les dégâts provoqués par

⁸⁷⁷ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, *op. cit.*, IX 4, p. 210, 1-2 : τὸ δὲ παχύτατον καὶ θολωδέστατον ξυστρέφεται καὶ ξυμπήγνυται.

⁸⁷⁸ *Maladies IV*, Hippocrate, *Hippocrate*, *op. cit.*, LV 3, p. 117, 23.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 117, 24 – 118, 4.

⁸⁸⁰ Voir l'explication très complète de l'analogie avec le processus de fusion du fer par I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV : a commentary*, *op. cit.*, p. 334-335.

le calcul, qui s'agite dans la vessie, la blesse, l'ulcère, et renforce encore « la concrétion du sable (ψαμμώδει σύμπηξις) »⁸⁸¹. La section 6 envisage un autre moyen d'attraper ce type de calculs, chez un enfant plus grand, qui absorbe de la terre : des pierres peuvent alors se former. L'ensemble du processus est résumé à la fin du chapitre avec le verbe que nous suivions : ἐπὶν ὁ λίθος ζυμπαγῆ, lorsqu'une pierre est formée⁸⁸². Nous assistons, dans une vessie, au type de coagulation qui a eu lieu au centre du tourbillon cosmique chez Anaxagore. Là encore, les médecins semblent inspirés par une philosophie de la coagulation qu'ils semblent percevoir dans une parfaite continuité avec leurs propres descriptions. En retour, ces médecins précisent le mécanisme de la coagulation : ce qui se produit exactement sous l'action du froid ou du chaud.

Nous avons déjà évoqué, à propos d'Anaximandre, la description, au sein du traité *De la nature de l'enfant*, du développement de la semence se nourrissant de sa chaleur à partir de l'air froid qu'elle attire, gonflant pour s'entourer d'une membrane⁸⁸³. Or, si l'on considère plus précisément le processus de croissance, on s'aperçoit qu'il y est aussi décrit grâce au verbe συμπίγνυμι – comme la formation des astres selon nombre de nos témoignages sur les présocratiques. Grâce au conduit qui lui permet d'attirer ce qui est à l'extérieur de la membrane, la semence se nourrit du sang de la mère, qui, avec la fin des règles, converge autour de la semence⁸⁸⁴.

Ἄμα δὲ τῇ πνοῇ ἐλκομένου εἴσω τοῦ αἵματος διὰ τοῦ ὑμένου, κατὰ τὸ τετρημένον καὶ ἀπέχον συμπίγνυται καὶ αὐξοῖ τὸ μέλλον ζῶον ἔσεσθαι.⁸⁸⁵

Simultanément, grâce à l'inspiration, le sang arrivant à l'intérieur à travers la membrane, par l'endroit proéminent et perforé, coagule et fait croître le vivant à venir.

Nous découvrons ainsi la raison de la circulation du chaud et du froid et l'effet de leur action coagulatrice : le sang est aspiré, refroidit, durcit, et fait ainsi croître un corps. La croissance se fait ensuite par un processus de répartition du sang, qui à son tour coagule, à mesure que d'autres membranes vont s'étendre à l'intérieur de la première⁸⁸⁶ : elles grossiront peu à peu, à mesure que la chair grandit et forme des poches à l'intérieur desquelles le sang venu de la mère est réparti (ἐς τοὺς

⁸⁸¹ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, LV 5, p. 118, 20.

⁸⁸² *Ibid.*, LV 7, p. 119, 8-9.

⁸⁸³ H. C. Baldry, « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *op. cit.*, cite à juste titre le premier chapitre du traité. Il cite d'après Littré la section XII 5, 3 – 6, 6, voir Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, p. 54, l. 15-26.

⁸⁸⁴ Sur l'attraction du sang, notamment dans le phénomène de menstruation, voir I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV : a commentary, op. cit.* p. 168-169.

⁸⁸⁵ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XIV 2, p. 56, 19-21.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, XIV, 2, p. 56, l. 19-25.

κόλπους τῶν ὑμένων ἀποκρίνεται)⁸⁸⁷. La croissance a lieu par un processus qui mène les qualités semblables vers les qualités semblables (l'humide nourrit l'humide, etc.), et entraîne la croissance de toutes les parties de l'enfant, le durcissement des os sous l'effet de la chaleur, et développement du squelette, des organes, des tissus⁸⁸⁸. Nous entrons ainsi dans les coulisses de la coagulation, en observant les processus d'ordre inférieur qui se produisent afin que cette concrétion et cette augmentation aient lieu. Or ce processus ressemble beaucoup à la façon dont les processus de croissance sont décrits dans le *Phédon* de Platon, selon une inspiration que l'on juge le plus souvent anaxagoréenne, dont le fr. 4a nous apprend qu'il utilise aussi le verbe συμπίγνυμι pour décrire la composition des vivants. Anaxagore décrit en effet dans les mêmes termes la formation des hommes et de tous les vivants qui ont une âme, même si notre fragment n'explicite pas ce qui joue ici le rôle d'agent coagulateur, chaud ou froid. Anaxagore décrit le résultat produit à la suite de la grande distribution cosmique.

Καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ὅσα ψυχὴν ἔχει.⁸⁸⁹

Des hommes aussi ont pris forme, comme l'ont fait aussi tous les autres animaux qui ont une âme.

Si la Terre a bien été formée par l'agrégation et la solidification de nombreuses pierres, elles-mêmes formées de l'agglutination de terre saisie par le froid, comment les vivants ont-ils pris forme à leur tour, et sous l'effet de quel agent ? Le processus de formation des vivants, selon un texte de Platon où on reconnaît en général un témoignage sur la doctrine d'Anaxagore, ressemble fort au processus décrit dans *La Nature de l'enfant*, et justement associé alors à l'idée de condensation. Socrate entreprend d'approfondir le premier exemple mentionné : la croissance. Il s'agit de savoir, par exemple, « pourquoi un homme croît, διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται) »⁸⁹⁰. La réponse la plus évidente semble être le fait que ce soit par le fait de se nourrir et de boire, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν (c8) :

ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρκὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἐκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, 96.d.5 καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν. οὕτως τότε ὦμην· οὐ δοκῶ σοι μετρίως;⁸⁹¹

⁸⁸⁷ *Ibid.*, XVI 1, p. 59, l. 1-6.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, XVII 1-3, p. 59, 9 – 60, 7.

⁸⁸⁹ Simplicius, *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels = DK 59 B4a.

⁸⁹⁰ *Phédon* 96 c7 Burnet.

⁸⁹¹ *Phédon* c8-d6 Burnet.

Lorsqu'en effet à partir de la nourriture, les chairs s'ajoutent aux chairs, les os aux os, et ainsi selon le même raisonnement, lorsque les choses appropriées à celles-ci s'ajoutent à toutes les autres, alors assurément la masse qui était petite devient ensuite plus importante, et ainsi l'homme, de petit, devient grand, je supposais qu'il en allait ainsi à chaque fois – est-ce que cela ne te semble pas correct ?

Exactement comme pour le fœtus précédemment évoqué, boire et manger **ont pour cause** un ajout selon une règle d'identité : des os s'ajoutent aux os, de la chair à la chair, et, peut-on imaginer, du sang au sang. De toutes ces adjonctions résultent un processus global de croissance. On a souvent rapproché cette description du modèle d'Anaxagore, de production des corps par adjonctions d'homéomères, sur le fondement de la doctrine selon laquelle il y a une part de tout en tout, ce qui permet au même aliment de nourrir chacune de ces parties qualitativement différentes (voir *supra*). Ce qui retient ici notre attention, c'est que les exemples du *Phédon* allient à la fois des processus d'adjonction du semblable au semblable, et des exemples d'action du chaud ou du froid sur d'autres corps. Voyons lorsque Socrate entreprend de donner des exemples de la façon dont les choses viennent à l'existence :

“Ἄρ' ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβῃ, ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται; ⁸⁹²

Est-ce que lorsque le chaud ou le froid s'emparent d'une putréfaction donnée, comme certains l'ont expliqué, alors les animaux sont ainsi **composés** ?

Cette description de la génération des animaux est très proche du langage avec lequel Diodore de Sicile décrit la formation des vivants (DK 68 B 5). Cela se situe peu après le passage mentionné précédemment, à propos de l'action coagulatrice du feu du Soleil sur la terre qui se condense ainsi (πῆξιν λαβεῖν). Or, continue Diodore, à cause de cette même chaleur, la surface de la terre se met à lever, comme un pain, car des étendues liquides se mettent à gonfler :

καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένης· ὅπερ ἐν τοῖς ἔλεσι καὶ τοῖς λιμνάζουσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶσθαι γινόμενον, ἐπειδὴν τῆς χώρας κατεψυγμένης ἄφνω διάπυρος ὁ ἀήρ γένηται μὴ λαβῶν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. ⁸⁹³

⁸⁹² *Phédon* 96b2-3 Burnet.

⁸⁹³ Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica* 1, *op. cit.*, 1.7.3, 5-10 = DK 68 B 5. Sur la question controversée de savoir si ce passage est un témoignage sur Démocrite, voir la discussion de J. Jouanna, Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine, op. cit.*, p. 47-48.

Et apparaissent autour de celles-ci des putréfactions couvertes de fines membranes, comme il en advient aujourd'hui encore dans les marais et dans les endroits où l'eau stagne, lorsque dans un lieu soudainement refroidi un air enflammé apparaît sans se mettre en mouvement immédiatement.

Or l'auteur explique ensuite comment l'alternance des jours et des nuits permet de nourrir ce qui se développe dans les membranes (l'être vivant se nourrit de la vapeur qui se dépose la nuit) jusqu'à ce que l'enveloppe cuite et recuite finisse par céder. Ce sont à chaque fois l'alliance ou l'alternance de chaud et de froid qui rendent compte de la formation progressive du vivant. C'est à tel type de processus que Socrate semble faire référence, et, dans ce cas, c'est bien le modèle de la coagulation que nous pouvons reconnaître aussi.

Nous pouvons établir un premier résultat : ce que le *Phédon* et l'*Ancienne Médecine* appellent une « enquête sur la nature » consiste à expliquer la nature des choses, à savoir leur agencement actuel et les propriétés qu'elles manifestent en vertu de leur formation. Cette formation est comprise à travers un modèle dominant, celui de la coagulation sous l'effet du froid et du chaud, celle-ci déterminant la croissance. Nous y avons retrouvé une inspiration qui provient d'Empédocle et d'Anaxagore et permet de penser la formation de toutes choses sur un tel modèle, des étoiles jusqu'à l'embryon humain. Nous pouvons aussi comprendre la description du traité *Des Chairs* qui lie cette façon d'expliquer la genèse de l'homme à l'explication de celle des choses d'en haut : nous voyons Anaxagore appliquer à la formation des vivants le même modèle que celui qu'il applique à la formation des corps célestes. Les images et les modèles qui fondent l'unité de l'enquête sur la nature commencent à prendre corps. Il nous manque encore un élément.

d) Le schème de la coagulation prolonge le schème végétal, *La Nature de l'enfant*

Si l'on revient au traité de *La Nature de l'enfant*, on s'aperçoit qu'une telle explication des choses est associée à une comparaison avec le modèle de la croissance végétale. Dès la première mention de la respiration, le morceau de bois, les feuilles étaient présentes par analogie : leur échauffement, comme le montre l'exemple du bois qui brûle, provoque l'exhalaison d'un souffle chaud, et l'aspiration du froid⁸⁹⁴. Surtout, sitôt le processus d'acheminement des qualités vers l'identique établi, la croissance corrélative de tous les éléments du fœtus est exprimée en terme d'un processus qui, pour l'embryon considéré tout entier, doit être pensé dans une analogie avec la

⁸⁹⁴ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XII 2-3, p. 53, 15 – 54, 1.

croissance végétale :

Καὶ τὰ ὀστέα σκληρύνεται ὑπὸ τῆς θερμῆς πηγνύμενα· καὶ δὴ καὶ διοζοῦται ὡς δένδρον.⁸⁹⁵

Et les os durcissent, prenant forme sous l'effet de la chaleur : c'est ainsi tout simplement qu'ils se ramifient comme l'arbre.

Il apparaît ici tout à fait nettement que le processus de croissance qui peut être décrit grâce au processus de coagulation, de solidification, peut aussi être pensé sur un modèle végétal⁸⁹⁶. De la même manière la formation des membranes, puis des os et de leurs articulations sont rapportés au processus de ramification végétale qui en fournit le modèle :

Καὶ χρόνῳ διοζοῦται αὖθις τὰ ἄκρα τῶν ὀστέων, ὡσπερ δενδρέου τὰ ἀκρότατα ὕστατα ὀζοῦται· οὕτω καὶ τοῦ παιδίου δίστανται ἀπ' ἀλλήλων οἱ δάκτυλοι τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν. Καὶ ἐπὶ δ' αὖ τῶν ἄκρων οἱ ὄνυχες φύονται.⁸⁹⁷

Et, avec le temps, les extrémités des os se ramifient à leur tour, comme les dernières extrémités de l'arbre se ramifient en dernier : ainsi aussi chez l'enfant les doigts des mains et les doigts des pieds se distinguent. Puis, autour des extrémités, les ongles poussent.

Avec les ongles, on retrouve une de ces choses dont la croissance, chez les animaux, peut se dire avec φύω. Il est significatif que l'on mentionne alors la pousse d'un autre exemple de ce type de chose : la pilosité⁸⁹⁸ – les veines et les nerfs ont été mentionnés entretemps, mais l'auteur n'explique pas le fait que ces choses là aussi peuvent être dites pousser. Les ongles et les poils poussent, les cheveux développent leur racine : en décrivant ce programme, le médecin en vient à faire un usage du terme φύσις qu'il devient difficile de ne pas traduire de manière dynamique⁸⁹⁹ :

Ἄμα δὲ τοῖσιν ὄνυξι καὶ αἱ τρίχες ἐν τῇ κεφαλῇ ρίζοῦνται· ἔχει δὲ ὧδε τὰ ἀμφὶ τῶν τριχῶν τῆς φύσιος· φύονται μὲν γὰρ μέγιστα καὶ πλεῖστα, ὅκου

⁸⁹⁵ *Ibid.*, XVII 2, p. 59, 16-17.

⁸⁹⁶ On a noté l'inspiration empédocléenne de ce rapprochement entre la croissance de l'embryon et celle du végétal, voir I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV: a commentary*, *op. cit.* p. 187 ; p. 201 ; p. 212-216 sur cette analogie en général.

⁸⁹⁷ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XIX 1-2, p. 64, 12-6.

⁸⁹⁸ La barbe est l'objet d'une pousse (complément d'objet de φύω) dans un passage d'Hérodote que nous avons mentionné. Ainsi lorsque quelque chose de mauvais est sur le point d'arriver aux habitants des environs, la prêtresse d'Athéna à Pedasa, a, selon Hérodote, une grande barbe qui pousse – ce que le grec dit de manière active : « alors la prêtresse locale d'Athéna 'fait' une grande barbe (τότε ἡ ἱρηὴ αὐτόθι τῆς Ἀθηναίης φύει πώγωνα μέγαν) Hérodote, VIII, 104, 7 – 105, 1).

⁸⁹⁹ I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV: a commentary*, *op. cit.* confirme ce point, p. 201, en s'appuyant lui-même sur D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est φύσις atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groninge, J. B. Wolters, 1955 p. 111 et suivantes.

τοῦ σώματος ἢ ἐπίδερμις ἀραιοτάτη ἐστὶ καὶ ὄκου ἢ θριξ μετρίην ἰκμάδα ἐς τὴν τροφήν ἔχει.⁹⁰⁰

En même temps que les ongles leur viennent, les cheveux s'enracinent dans la tête. Voici ce qu'il en est de la pousse des cheveux : ils poussent en effet les plus grands et les plus nombreux là où l'épiderme du corps est le plus poreux et là où le poil dispose d'une humidité suffisante à sa nourriture.

Nous avons ici un exemple très net de φύσις employé comme *nomen actionis*, substantivation du verbe. Ce ne sera pas le seul dans ce traité, puisque le même phénomène se produit lorsque l'on refermera la comparaison entre la croissance du nourrisson et celle de la plante, qui va entraîner le développement autonome d'un véritable petit traité de botanique. Au terme de celui-ci, une conclusion sera tirée : qui veut bien réfléchir à ces choses verra que « du commencement à la fin (ἐξ ἀρχῆς ἐς τέλος) », « la croissance naturelle des choses qui poussent de la terre est en tout point semblable à celle de l'homme (τὴν φύσιν πᾶσαν παραπλησίην ἐοῦσαν τῶν τε ἐκ τῆς γῆς φυομένων καὶ τῶν τὴν ἀνθρωπίνην) »⁹⁰¹. Il n'y aurait aucun sens à ce que l'auteur veuille dire ici par φύσις les caractères de l'homme, qui sont certainement différents de ceux de la plante⁹⁰². Il désigne la totalité d'un processus, du début à la fin, celui de la croissance, du développement.

Il nous faut creuser la nature de cette analogie. Revenons au passage précédemment cité sur la pousse des poils. Le médecin décrit les zones où l'épiderme ne devient pas poreux immédiatement, et où la pousse des poils est retardée, ainsi le menton et le sexe. Une loi importante est formulée au moment d'expliquer la coloration des poils et cheveux. Ceux-ci se nourrissent de l'humidité, c'est-à-dire d'une humeur. Or lorsqu'une humeur a été longtemps agitée dans le corps, il arrive « que ce qui est le plus blanc s'extrait (ἀποκρίνεται τὸ λευκότατον) »⁹⁰³, et, se dirigeant vers l'épiderme devient nourriture pour les cheveux, qui deviennent blanc. La loi est que la couleur de l'humeur se transmet au cheveu.

Ἔχει δὲ καὶ τόδε ὄδε· ὀκοίην ἂν ἢ σὰρξ ἰκμάδα ἔλκη, ἦν τε λευκὴν ἦν τε πυρρὴν ἦν τε μέλαιναν, τοιαύτη τὴν χροίην καὶ ἢ θριξ γίνεται.⁹⁰⁴

Il en va donc ainsi : telle est l'humeur que la chair attire, blanche, rousse ou noire, telle est aussi la couleur que prend le cheveu.

⁹⁰⁰ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XX 1, p. 65, 5-9.

⁹⁰¹ *Ibid.*, XXVII 1, p. 77, 4-7.

⁹⁰² C'est l'argument très convaincant de I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV: a commentary, op. cit.*, p. 236, qui note justement aussi que cet usage est inspiré du fr. 8 d'Empédocle.

⁹⁰³ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XX 6, p. 66, 19.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, XX 6, p. 66, 26-28.

L'apparition de cette loi rend compte du processus de croissance précédemment évoqué et fondé sur une loi d'identité. Or cette loi d'identité peut être illustrée par le type de processus où elle est le plus clairement et le plus simplement mise en œuvre : celui de la pousse des plantes. Telle est la raison pour laquelle le traité d'embryologie devient, à partir du chapitre XII, un traité de botanique, car le processus de nutrition de l'enfant et celui de la plante sont simplement identiques et réglés par la même loi d'identité. De la même manière que l'enfant est nourri et croît à partir de ce qui vient de sa mère, de telle sorte qu'il sera en bonne ou mauvaise santé selon l'état de la mère, de la même manière aussi « les choses qui poussent dans la terre sont nourries à partir de la terre (τὰ ἐν τῇ γῆ φύομενα τρέφεται ἀπὸ τῆς γῆς), et telle sera la terre (καὶ ὅκως ἂν ἡ γῆ ἔχη), telles seront aussi les choses qui poussent dans la terre (οὕτω καὶ τὰ φύομενα ἔχει ἐν τῇ γῆ)⁹⁰⁵. Dès que la graine (τό σπέρμα) est en terre, elle se remplit de l'humeur (ικμάς), et de ce fait, elle « s'enfle et gonfle (φυσᾶται καὶ οἰδέει) ». C'est ce phénomène qui entraîne le fait qu'au sein de la semence « la vigueur se rassemble (συστρέφεσθαι ἢ δύναμις) ». Comme on l'a noté, l'auteur du présent traité fait un usage particulier du concept de δύναμις⁹⁰⁶, qu'il substantialise, en affirmant ainsi qu'« elle est plus légère dans la semence (ἢ ἐστι κουφοτάτη ἐν τῷ σπέρματι.) ».

Συστραφεῖσα δὲ ἡ δύναμις ὑπὸ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ικμάδος, φύλλα γενομένη ῥήγνυσι τὸ σπέρμα· καὶ ἀνατέλλει ἔξω πρῶτον τὰ φύλλα.⁹⁰⁷

La vigueur se rassemblant sous l'effet du souffle et de l'humeur, la feuille naît, et rompt la semence : alors, en premier, la feuille lève à l'extérieur.

La suite de la description permet de comprendre la disparition de la graine dans la croissance de la plante – un point qui était d'importance dans l'examen du modèle cosmique d'Anaximandre. Les feuilles une fois levées, l'humeur qui a été aspirée par la graine ne lui suffit plus, et ce qui reste de la δύναμις en elle se dirige vers le bas, la graine éclate, « et les racines naissent en s'étendant à partir des feuilles (καὶ γίνονται αἱ ῥίζαι ἐκ τῶν φύλλων διατεταμέναι) ». Il est ainsi frappant que les racines partent des feuilles mêmes, dans un mouvement où la graine disparaît définitivement (l'enveloppe plus solide reste encore, mais pourrit bientôt). Une phrase qui rappelle, par sa mention du temps, celle par laquelle la pousse des doigts de l'embryon a été évoquée, annonce aussi la ramification qui a lieu par la suite :

χρόνῳ δὴ καὶ ὀζοῦται τινα τῶν φύλλων.⁹⁰⁸

⁹⁰⁵ *Ibid.*, XII 1, p. 68, 22-24.

⁹⁰⁶ Voyez le développement de I. M. Lonie sur la δύναμις dans le présent traité, I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV : a commentary, op. cit.*, p. 216-218. L'auteur note que cette conception de la δύναμις comme une sorte de substance est unique dans le corpus hippocratique.

⁹⁰⁷ Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XXII 2, p. 69, 1-5.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, XXII 3, p. 69, 15.

Il reste alors à décrire le fruit, qui vient lorsque la plante, solidifiée, a finalement des veines plus larges qui permettent d'acheminer une nourriture plus grasse, plus épaisse et plus abondante, jusqu'aux extrémités où elle se réchauffe et en vient à bouillir⁹⁰⁹. Après avoir continué à développer pour eux mêmes, tout au long des chapitres XXIII à XXVI, un certain nombre de sujets botaniques (bouture, ramification, équilibre thermique été et hiver, greffe, chapitres), l'auteur déclare, au seuil du chapitre XXVII qu'il en revient à son sujet, la gestation de l'enfant, en expliquant pourquoi c'est bien celui-ci qui l'a amené à ce développement botanique.

Φημί γὰρ τὰ ἐν τῇ γῆ φύομενα πάντα ζῆν ἀπὸ τῆς γῆς τῆς ἰκμάδος, καὶ ὅκως ἂν ἡ γῆ ἔχη ἰκμάδος ἐν ἑωυτῇ, οὕτω καὶ τὰ φύομενα ἔχειν· οὕτω καὶ τὸ παιδίον ζῆ ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐν τῇσι μήτρησι, καὶ ὅκως ἂν ἡ μήτηρ ὑγιείης ἔχη, οὕτω καὶ τὸ παιδίον ἔχει.⁹¹⁰

Je dis en effet que toutes les choses qui poussent dans la terre le font à partir de l'humeur qui est dans la terre, et que telle la terre est disposée eu égard à l'humeur qui est en elle, telle aussi sera disposé ce qui pousse : de la même façon l'enfant vit à partir de la mère, dans la matrice, et tel est l'état de santé de la mère, tel aussi sera celui de l'enfant.

La loi d'identité qui régit les processus de croissance par coagulation s'explique donc par référence à ce modèle végétal : si les dispositions de ce qui croît ainsi s'expliquent par leur origine, c'est parce qu'une telle chose manifeste les caractères de ce dont elle se nourrit, comme la plante, qui est telle que la fait l'humeur qu'elle puise en terre. Nous retrouvons ici, finalement, la botanique très simple qu'Eschyle plaçait dans la bouche des personnages des *Suppliantes*. Seul le terreau du Nil pouvait avoir fait pousser des plantes manifestant l'apparence des filles de Danaos. Nous rencontrons là une justification épistémologique de l'exigence d'expliquer les natures des choses, c'est-à-dire leurs caractéristiques, à partir de leur origine. Et l'on pourrait accepter, en ayant explicité tout cela, que certains auteurs entendent « φύσις » en un tout autre sens lorsqu'ils écrivent sur ce sujet : non pas comme une enquête sur les caractéristiques mais une enquête sur l'origine des choses en tant qu'elle éclaire leurs caractéristiques.

Nous reconnaissons aussi l'empreinte d'Anaxagore et d'Empédocle, mais assortie d'une certaine rectification : c'est l'individu qui pousse, et non ses parties, ce qui permet d'assurer sa cohérence. Pourtant, dès que l'on pose la question de la transmission de la nature spécifique, on retrouve des questions qui se sont aussi posées à propos d'Anaxagore, par exemple. C'est une

⁹⁰⁹ *Ibid.*, XXII 4-5, p. 69, 20 – 70, 3.

⁹¹⁰ *Ibid.*, XXVII 1, p. 76, 25 – 77, 4.

question qui peut être posée à partir des plantes, là encore. Revenons au moment de la description du fruit, qui vient, comme nous le disions, lorsque la plante, solidifiée, a des veines plus larges qui permettent d'acheminer une nourriture plus grasse, plus épaisse et plus abondante, jusqu'aux extrémités où elle se réchauffe et en vient à bouillir : « naît alors le fruit, conformément à l'espèce à laquelle la plante appartient (καὶ γίνεται καρπὸς κατὰ τὸ ζυγγενὲς ἐξ ὁκοίου καὶ ἐγένετο) »⁹¹¹. La question de l'identité spécifique paraît ici aussi, et il faut noter qu'elle est tout à fait différente de la question de l'état de santé de la plante ou du nourrisson, qui a été renvoyée à une stricte identité avec le milieu nourricier. Certes, on devient ce que l'on puise, mais c'est parce que l'on puise en fonction de ce que l'on est. Le problème se retourne en posant la question de la capacité d'une plante à trouver dans le sol l'humeur qui est la sienne. C'est un sujet sur lequel reviendra plus longuement le traité *Maladies IV* (34). Chaque chose qui pousse doit trouver dans le sol ce qui lui convient : l'humeur qui lui ressemble.

Ὅκοσα γὰρ ἐν αὐτῇ φύεται, πᾶσιν ἰκμάδα παρέχει ὁμοίην ἐκάστῳ, οἷον καὶ αὐτὸ τὸ φυόμενον αὐτῷ ὁμοίην κατὰ ζυγγενὲς ἔχει, καὶ ἔλκει ἕκαστον ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν, οἷόν περ καὶ αὐτὸ ἐστὶ· τό τε γὰρ ῥόδον ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἰκμάδα τοιαύτην, οἷόν περ καὶ αὐτὸ δυνάμει ἐστὶ, καὶ τὸ σκόροδον ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἰκμάδα τοιαύτην, οἷόν περ καὶ αὐτὸ δυνάμει ἐστὶ, καὶ τᾶλλα πάντα τὰ φυόμενα ἔλκει ἐκ τῆς γῆς καθ' ἑωυτὸ ἕκαστον· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο οὕτως εἶχεν, οὐκ ἂν ἐγένετο τὰ φυόμενα ὅμοια τοῖσι σπέρμασιν.⁹¹²

Toutes les choses qui, en effet, poussent en elle, à toutes elle leur fournit une humeur semblable à chacune, de telle sorte que la chose même qui pousse en possède une qui soit semblable à elle-même selon l'espèce, et chacun tire de la terre la nourriture qui est identique à ce qu'il est : ainsi la rose tire de la terre l'humeur semblable, qui est identique à sa puissance, et l'ail tire de la terre l'humeur qui est telle qu'elle est identique à sa puissance, et toutes les autres choses qui poussent tirent de la terre ce qui est conforme à chacune. S'il n'en allait pas ainsi, les choses qui poussent ne deviendraient pas semblables à leurs semences.

Ce texte offre un contrepoint inattendu aux vers de Théognis que nous avons précédemment cités (II § 4b), où la rose était déjà contrastée à une sorte d'oignon, le scille – la famille aussi du *molu* homérique. Theognis, en se concentrant sur la fleur, sur l'impossibilité de la fleur de rose de

⁹¹¹ *Ibid.*, XXII 3, p. 69, 25-26.

⁹¹² Hippocrate, *Hippocrate, op. cit.*, XXXIV 1, p. 85, 25 – 86, 7.

paraître sur le scille, se fondait en effet sur une identité qui n'est pas celle de la plante avec son milieu, mais de la nécessaire affinité des productions de la plante avec sa nature spécifique. Le rapport avec le milieu est différent néanmoins. Nous voyons ici la rose et l'ail demander chacun au même milieu de leur fournir l'humeur qui leur convient⁹¹³. Chaque chose a besoin d'une humeur qui lui ressemble, certes, mais c'est l'essence de la plante qui détermine cette ressemblance. C'est ce qui explique que l'on n'ait pas pu faire pousser certaines plantes de Libye soit en Ionie soit dans le Péloponnèse, ainsi le Silphion (même page, XXXIV 2-3). On revient à une question de distribution : les humeurs doivent-elles être distribuées uniformément, de telle sorte que toute nature puisse pousser où elle le souhaite, ou y aura-t-il des endroits où certaines ne peuvent pas pousser ? Quel que soit le niveau où on place le seuil, il faudra dans une certaine mesure qu'un milieu donné présente une diversité telle d'humeurs que la multiplicité des plantes susceptibles d'y pousser trouvent leurs humeurs spécifiques. Telle est ce à quoi se contraint une théorie qui pose une détermination spécifique de la nourriture. La nécessité pour la terre d'avoir toutes les humeurs nécessaires à faire pousser toutes les semences, si la loi de l'identité de la croissance végétale doit s'appliquer, se fait sentir aussi dans les pensées où ce même modèle est utilisé d'une manière plus large. Ainsi chez Anaxagore, comme nous l'avons dit : que tout soit dans tout permet aux choses de se nourrir de tout, dans un contexte où l'on ne se nourrit que de ce que l'on est.

Au total, il semble que nous ayons donc pu restituer le type de projet de recherche des causes de la génération de toutes choses qui fascinait tant le Socrate du *Phédon*. Nous avons affaire à un projet épistémologique construit par certains médecins en suivant l'inspiration d'Anaxagore et d'Empédocle, en particulier celle d'une compréhension de la formation de toutes choses sur le modèle de la coagulation. Or ces médecins héritent aussi du schème végétal dont nous savons qu'il irrigue la pensée cosmique d'Anaxagore et d'Empédocle, eux-mêmes héritiers de Parménide. Mais la nouveauté est que le modèle de la coagulation, utilisé aussi par Anaxagore et Empédocle pour penser la formation des composés, prend ici le dessus sur le schème végétal. Bien sûr, l'arbre, comme toute autre chose, est lui aussi une chose qui se forme par coagulation. La coagulation est le mode fondamental de génération de toutes choses, du vivant végétal ou animal jusqu'aux étoiles. On comprend en retour que les médecins qui objectent à ce type de théorie universelle y voient l'influence de la philosophie. Ils n'ont pas tort : leurs adversaires s'avèrent de fin auditeurs des livres

⁹¹³ Ce que fait avec zèle le cresson, au point d'assécher l'humeur des autres plantes, d'où la méfiance qu'en a le Socrate des *Nuées* d'Aristophane. Pour une lecture du texte que nous commentons sur la façon dont les plantes tirent l'humeur qui leur convient de la terre, pour éclairer cette scène des *Nuées*, voir P. Demont, « Socrate et le cresson (Aristophane, *Nuées*, v. 218-238) », in M. Baratin, C. Lévy et R. Utard (éds.), *Stylus: la parole dans ses formes*, Paris, France, Classiques Garnier, 2010.

d'Anaxagore et d'Empédocle. Mais le fait qu'un schème prenne nettement l'avantage sur l'autre marque aussi le retrait de ces grandes philosophies, et la fin des analogies qu'elles nourrissaient. Si la coagulation prend le pas sur la croissance végétale, c'est que l'on s'intéresse désormais davantage à la nature des choses précises et à la formation des composés que le premier schème avait pour fonction de décrire, et moins au vaste mouvement cosmique que le second schème animait. En outre, si tout peut s'expliquer comme une coagulation, la coagulation elle-même n'est plus une analogie – elle n'est plus qu'un exemple d'un processus universel⁹¹⁴. Cette homogénéisation du mode d'explication de toutes choses est une étape importante dans l'élaboration de la Nature. Mais n'allons pas trop vite. Les chemins vers celle-ci sont multiples et tortueux.

§ 2. L'enquête sur la nature II : la nature-puissance, œuvre d'Hippocrate

a) La puissance comme principe de spécification des natures, *L'Ancienne Médecine*

Le traité de *L'Ancienne Médecine* offre le paysage d'un croisement des chemins entre deux pensées de la nature. Si nous revenons au texte que nous avons lu⁹¹⁵, il faut admettre qu'on y fait l'expérience troublante d'y lire non pas le simple rejet d'une connaissance « sur la nature », mais la possibilité de deux voies : tout ramener à la génération des corps à partir des éléments, ou bien connaître la nature de l'homme eu égard à certains facteurs. Le traité, qui est probablement de la fin du V^e siècle, désigne les choses qu'il rejette comme « novatrices », mais ne dédaigne pas une méthode plus ancienne ayant elle aussi pris pour objet la « nature ». Voici ce dont il s'agit :

Ἐπεὶ τοί γέ μοι δοκέει ἀναγκαῖον εἶναι παντὶ ἰητρῷ περὶ φύσιος εἰδέναι, καὶ πάνυ σπουδάσαι ὡς εἴσεται, εἴπερ τι μέλλει τῶν δεόντων ποιήσῃν, ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα, καὶ ὅ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα, καὶ ὅ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ ξυμβήσεται.⁹¹⁶

Ensuite, ce qu'il me semble alors nécessaire à tout médecin de connaître sur la nature, et de s'empresse de connaître, s'il veut faire ce qu'il faut, c'est ce qu'est l'homme relativement aux choses qu'il mange et boit, ce qu'il est du

⁹¹⁴ Nous reprenons là les remarques de Lonie sur l'uniformisation de l'explication et la disparition de la forme archaïque de l'analogie, I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV: a commentary, op. cit.*, p. 213.

⁹¹⁵ Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine, op. cit.*, XX 1 – 2, p. 146, l. 3 – 15. Dans toutes les notes qui suivent nous citons le texte édité par J. Jouanna.

⁹¹⁶ *Ibid.*, XX 3, p. 146, 15 – p. 147, 3.

point de vue de ses autres habitudes et ce qui arrive à chacun sous l'effet de chaque chose.

On comprend que la connaissance « sur la nature » ouvre plutôt une exigence de spécification et de détermination des rapports qu'entretient une chose avec un certain nombre d'objets avec lesquels elle peut établir un rapport de cause à effet. Il nous faut comprendre en quoi une telle théorie de l'interaction offre une autre pensée « sur la nature » que celle qui a été évoquée dans les lignes précédentes, celle de la composition des natures à partir de leurs éléments premiers. Nous allons voir que ceci passe tout simplement par un approfondissement du thème de la nature-puissance, que nous avons suivi à travers la pensée archaïque, implicitement depuis Homère, et explicitement depuis Parménide.

Il ne s'agit pas en effet de savoir si une sorte de nourriture, comme le fromage, serait « mauvais en soi (ἀπλῶς... πονηρὸν) », mais bien plutôt de savoir, beaucoup plus précisément, « quel mal, pour quelle raison, et à quoi, parmi les choses qui sont dans l'homme, il est inapproprié (ἀλλὰ τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων ἀνεπιτήδειον) »⁹¹⁷. Le fait que quelque chose nuise à l'homme ne suffit pas, car il y a de multiples nourritures et de multiples boissons, qui « ne disposent pas l'homme de la même façon (διατίθησι τὸν ἄνθρωπον οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον) »⁹¹⁸. L'auteur propose une analogie pour faire comprendre ce qu'il entend que l'on réalise dans tous les cas, en prenant l'exemple du vin : on sait quel effet il cause à l'homme, s'il est bu non mélangé et en grande quantité, et on sait quelles parties de l'homme sont affectées par lui. Tous, à la vue d'un homme dans cet état, reconnaissent « les effets du vin et que c'est bien lui qui est responsable (ἡ δύναμις οἴνου καὶ αὐτός ἐστιν αἴτιος) »⁹¹⁹. Une théorie plus fine de la causalité des nourritures et des boissons sur l'homme est donc requise, nous allons voir qu'elle met en jeu la capacité des premiers à avoir des effets sur la disposition du second. Une telle théorie va aussi supposer néanmoins une analyse des différences entre les hommes, pour rendre compte du fait que les mêmes éléments n'ont pas les mêmes effets sur tous les hommes, ainsi le fromage qui n'affecte pas tout le monde de la même façon, bénéficiant aux uns en leur donnant une grande force, nuisant aux autres qui le digèrent mal. Or tout est précisément là, puisque « ceux-ci diffèrent, dit l'auteur, par leurs natures (διαφέρουσι δὲ τούτων αἱ φύσεις) »⁹²⁰ : c'est-à-dire qu'ils diffèrent du point de vue de l'humeur qui en eux est opposée au fromage, selon que celle-ci est présente en plus grande quantité, et domine davantage. On retrouve la notion de domination qui semblait si importante à

⁹¹⁷ *Ibid.*, XX 3, p. 147, 1-4.

⁹¹⁸ *Ibid.*, XX 4, p. 147, 5-6.

⁹¹⁹ *Ibid.*, XX 4, p. 147, 8-9.

⁹²⁰ *Ibid.*, XX 6, p. 147, 16-17.

connaître pour l'auteur du traité du *Régime*, afin de discerner, là encore, une « nature ». Les natures sont des faits de composition : il ne s'agit pas de la nature humaine en général, ici, mais de types de constitutions parmi les hommes, selon qu'ils possèdent plus ou moins de telle humeur permettant de bien dominer tel ou tel aliment⁹²¹. Nous allons voir que l'analyse de ces natures va amener à reconnaître, du côté des hommes sur lesquels les effets des aliments s'exercent, une capacité d'avoir aussi des effets sur ce dernier (une δύναμις). C'est une théorie du rapport entre puissances qui est requise.

L'histoire de l'invention de la médecine, telle qu'elle est présentée pour la première fois dans la pensée occidentale⁹²² par l'auteur du traité *L'Ancienne Médecine*, doit faire la démonstration qu'il existe en ce domaine un art, qui se distingue par sa méthode de l'opinion des profanes. L'ensemble de cette démonstration repose sur la perception de l'unité d'un raisonnement, entre l'invention du régime proprement humain, par différenciation du régime des autres bêtes, et l'invention du régime des malades, propre à la médecine, par différenciation du régime des hommes en bonne santé. Cette analogie permet à la fois de rendre compte de la nécessité qu'il y avait à découvrir la médecine, et de comprendre que dans le cas des malades l'invention est beaucoup plus complexe et délicate que dans le cas de la différenciation du régime humain. La continuité entre les deux cas donne à la médecine sa réalité, la différence entre les deux lui assure sa nécessaire complexité. Le premier point dans cette histoire est l'établissement d'une interaction entre les aliments et ceux qui les ingèrent, sous la forme d'un rapport de force dont les deux issues possibles déterminent la possibilité de la maladie et de la santé : la domination de l'aliment sur l'homme entraîne la maladie, la domination de l'homme sur l'aliment entraîne la santé. À l'origine de l'histoire de l'alimentation, l'absence de distinction entre le régime humain et le régime animal crée un rapport de force défavorable aux hommes : ceux-ci, en buvant et mangeant ce que boivent et mangent les bœufs et les chevaux – « comme ce qui pousse de la terre, fruits, brindilles et herbes (οἶον τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα, καρπούς τε καὶ ὄλην καὶ χόρτον⁹²³) » –, « subissaient de multiples et terribles affections (ἔπασχον πολλά τε καὶ δεινὰ) sous l'effet d'un régime fort et sauvage (ὑπὸ ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδους διαίτης), ingérant des choses crues, sans mélange et aux effets trop violents (ὠμά τε καὶ ἄκρητα καὶ μεγάλας δυνάμιας ἔχοντα ἐσφερόμενοι) »⁹²⁴. Dans l'ensemble du traité il semble qu'il faille

⁹²¹ Sur la théorie des humeurs dans le traité de *L'Ancienne Médecine*, voir P. Demont, « About philosophy and humoral medicine », in P. J. van der Eijk (éd.), *Hippocrates in context: papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002*, Boston (Mass.), Etats-Unis, Pays-Bas, 2005, p. 171-286 ; nous allons revenir sur ce point.

⁹²² Voir J. Jouanna, « La naissance de l'histoire de la médecine en Grèce à l'époque classique », *Histoire des sciences médicales*, vol. 37, n° 3, 2003, p. 319-329.

⁹²³ *De l'Ancienne Médecine* III 3, p. 121, 9-10 éd. J. Jouanna.

⁹²⁴ *Ibid.*, III 4, p. 121, 15-18 éd. Jouanna. Nous retenons la suggestion de traduction de Joseph Souilhé pour l'expression

distinguer deux niveaux : celui des affections (décrit avec le verbe πάσχω et le substantif πάθημα) et celui de la capacité à avoir des effets (décrit avec le verbe δύναμαι et le substantif δύναμις). La puissance, ou capacité, est fondamentalement active : elle est ce qu'une chose est capable de produire sur une autre, les effets qu'elle lui impose, la domination qu'elle peut exercer. On l'a déjà vu pour le vin, la δύναμις est une capacité à avoir des effets sur l'homme, effets décrit en terme de disposition (une faculté à disposer quelque chose d'une certaine façon, à la mettre dans un certain état). Lorsqu'on s'interrogera sur les « puissances » des humeurs, on se demandera « ce que chacune est capable de faire à l'homme (ἕκαστος ὃ τι δύναται ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον) »⁹²⁵ ; mieux encore, l'auteur peut écrire dans ce contexte que « la puissance, c'est l'intensité et la force des humeurs (δύναμιν μὲν εἶναι τῶν χυμῶν τὰς ἀκρότητάς τε καὶ ἰσχυρὰς) »⁹²⁶, dont découle précisément la capacité d'avoir des effets. En réalité, la doctrine de la puissance offre un champ homogène, permettant de comprendre la capacité d'avoir effet de manière similaire chez les aliments et chez les hommes. Ce qui ressort du développement contre ceux qui veulent tout expliquer par un ou deux éléments, comme le chaud et le froid ou le sec et le l'humide (XIII-XIX) : on y entre dans la constitution à proprement parler des natures, à l'occasion d'une récusation de ceux qui font des « hypothèses » en cherchant à expliquer que la cause du dommage est un principe comme le chaud, le froid, le sec ou l'humide, et qu'il faut porter secours à l'homme en opposant la qualité contraire. L'auteur marque la naïveté d'une théorie qui ignore que la préparation des aliments, comme le pain, fait intervenir plusieurs de ces qualités – il a été mouillé, puis chauffé, perd certaines de ces qualités premières et en acquiert d'autres par l'ensemble de ces opérations, et (chapitre XIV) il suffit que ces opérations soient faites différemment pour que l'on produise un pain qui aura un effet différent sur l'homme. Ceux qui ont inventé la médecine sont ceux qui au contraire se sont demandés ce qui, en chaque aliment, étant fort et surpassant la nature humaine, peut provoquer des maladies et doit être retranché de notre régime. Ce qui compte c'est de retrancher ce qui est fort, que ce soit dans le doux, dans l'amer, dans l'acide – ce qui à chaque fois y est intense et ne peut être dominé. Car l'homme est fait des mêmes éléments, et de mille autres ayant une grande variété de puissances (καὶ ἄλλα μυρία παντοίας δυνάμιας ἔχοντα) et le mal lui vient quand l'une de ces qualités se sépare (ὅταν δέ τι τούτων ἀποκριθῆ) et s'isole (XIV 4) : si l'une sort du rang, s'abstrait du mélange où ses qualités sont mêlées aux autres, elle devient capable de dominer. La séparation, mode de pensée propre aux tous emmêlés, comme nous l'avons vu avec Anaxagore, revient ici expliquer l'apparition du

μεγάλας δυνάμιας ἔχοντα, J. Souilhé, *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon, op. cit.*, p. 32.

⁹²⁵ *Ibid.*, XXIV 1, p. 153, 7-8, éd. J. Jouanna.

⁹²⁶ *Ibid.*, XXII 1, p. 149, 3-4, éd. J. Jouanna.

phénomène de domination. Plus généralement, la puissance semble résulter, à la fois dans l'aliment et dans l'homme, de la vigueur de l'humeur capable de se séparer, soit qu'elle domine dans un aliment, soit que l'humeur contraire, dans l'homme, soit forte et capable de dominer l'intensité de celle qui est dans l'aliment. La combinaison des humeurs et la domination de l'une d'entre elles est la clef de la puissance. Le rapport de puissance et la capacité d'avoir des effets découle de la composition de chacun des corps entrant en interaction – c'est-à-dire de leurs natures. Le fait que tout ce qui agit ait une nature qui détermine ses effets se voit aussi dans le fait que les actions et les opérations, celles par laquelle on fait le pain, par exemple, peuvent être décrites elles aussi comme ayant une nature et une puissance. C'est en effet le langage du paragraphe XIII 3 : chaque type d'opération accomplie dans la préparation du pain « possède une nature et une puissance propre (ιδίην δύναμιν καὶ φύσιν ἔχει) », qui confère au produit une puissance différente de produire des effets spécifiques sur l'homme. C'est un point que l'on retrouvera chez Platon, qui tiendra aussi à définir la nature des actions de l'art⁹²⁷.

En revanche, l'affection se situe à un autre niveau : c'est le mal qui résulte du fait que l'homme ne soit pas à la hauteur de la puissance d'un aliment et que sa propre puissance soit d'un niveau inférieur à celle de l'aliment. Il y a d'un côté le niveau de la mesure réciproque des puissances, dont le rapport de force, s'il est défavorable à l'homme, entraîne une affection. Le fait que la puissance de l'humeur n'est pas immédiatement une puissance de produire l'affection, mais se situe à un autre niveau, se vérifie encore dans le fait que les puissances ne sont qu'un des facteurs parmi d'autres d'affections (παθήματα)⁹²⁸. Une autre preuve en est le fait que des aliments dotés de la même puissance puisse provoquer une maladie chez l'un (par exemple un homme) et ne pas en provoquer chez l'autre (par un exemple un cheval). Ce différentiel joue un rôle décisif dans l'histoire de l'invention de la médecine en tant qu'il permet précisément de différencier des natures au sein même de l'humanité.

Le concept de nature est précisément introduit au sein de ce dispositif, pour être associé rigoureusement à un degré d'intensité de puissance de chaque chose. Les hommes qui vivaient dans l'époque où le régime des hommes n'était pas différencié de celui des animaux pâtissaient moins, peut-être, que ceux d'aujourd'hui ne le feraient à leur place, de la puissance de leurs aliments, grâce à l'habitude (διὰ τὴν συνήθειαν⁹²⁹) – notons au passage comme l'habitude, ici, loin d'être l'autre de la nature, en représente une simple modification, nous allons y revenir – , mais néanmoins de manière

⁹²⁷ Voir *Cratyle* 387a1-2, et notre commentaire, A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 61-62.

⁹²⁸ Ainsi le chapitre XII examine les deux sources des affections des hommes qui peuvent provenir soit ἀπὸ δυνάμιων, des puissances (des humeurs), soit ἀπὸ σχημάτων, des configurations (de leurs cavités), XXII, 149, 2-3.

⁹²⁹ *Ibid.*, III 4, p. 121, 21, éd. J. Jouanna.

différenciée selon les « natures » :

τοὺς μὲν πλείστους τε καὶ ἀσθενεστέριον φύσιν ἔχοντας ἀπόλλυσθαι εἰκόσ,
τοὺς δὲ τούτων ὑπερέχοντας πλείω χρόνον ἀντέχειν.⁹³⁰

Il est probable que les plus nombreux, possédant aussi une nature plus faible, mouraient, tandis que ceux qui étaient plus forts que ceux-ci résistaient plus longtemps.

On contemple ici une « nature » plus particulière que celle des hommes en général, mais majoritaire : il s'agit d'une nature qui concerne la partie de la population humaine qui a plus de difficulté à résister à la maladie, tout simplement parce qu'elle a moins de capacité à résister à la puissance de l'aliment. La nature est une réalité corporelle, ainsi lorsque l'on dit que la « faim pénètre avec force dans la nature de l'homme » et l'affaiblit⁹³¹. Elle est assimilée, comme nous le verrons un peu plus loin, à la διάθεσις, elle même déterminée comme fixant un niveau de capacité d'absorption des aliments⁹³². Nous voyons déjà que cette disposition n'est pas une essence : elle peut concerner aussi bien toute une population qu'une partie de celle-ci. Elle est un état dont les qualités vont être décrites en termes d'effets, comme cela apparaît dans la suite immédiate de l'examen de ces natures « plus faibles ». Celles-ci « cherchèrent une nourriture en accord avec leur nature (ζητῆσαι τροφήν ἀρμόζουσαν τῇ φύσει) »⁹³³, et découvrirent celle dont nous faisons usage aujourd'hui. Cette nature plus faible qui les guide les mène néanmoins, en faisant subir aux aliments bruts de nombreuses transformations, dont la cuisson et le mélange, à « les façonner tous en conformité avec la nature et la puissance de l'homme (« πλάσσοντες πάντα πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν »⁹³⁴). Le verbe πλάσσω, évoquant une activité technique (celle du potier qui donne forme par exemple) qui dans d'autres contextes seraient plus fortement opposée à la nature, est au contraire ici dirigée vers la recherche d'une conformité à celle-ci. L'introduction de la δύναμις permet de préciser la représentation qu'il faut se faire ici de la nature. On traduit parfois par « force »⁹³⁵, ce qui n'est pas illégitime si l'on remarque que l'auteur du traité utilise aussi bien le

⁹³⁰ *Ibid.*, III 4, p. 122, 1-3, éd. J. Jouanna.

⁹³¹ IX 128, 5-6 éd. J. Jouanna : « τὸ γὰρ τοῦ λιμοῦ μένος ἰσχυρῶς ἐνδύναται ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου ». Nous examinons ce passage un peu plus loin.

⁹³² Voir VII 5, p. 126, 9-14, que nous examinons ci-après.

⁹³³ *Ibid.*, III 4, p. 122, 6-7, éd. J. Jouanna. Il s'agit bien de la nature des plus faibles.

⁹³⁴ *Ibid.*, III 5, p. 122, 14-15 éd. J. Jouanna.

⁹³⁵ C'est la proposition de Joseph Souilhé, qui traduit par « forces » : « sur la nature et les forces de l'homme », avant de remarquer néanmoins dans son commentaire que le rapprochement de φύσις et de δύναμις, « que nous constaterons en maints autres textes de la collection hippocratique », s'il sera ailleurs « plus significatif », suggère peut-être déjà « d'élargir l'idée de force. La δύναμις ne serait-elle pas dans l'homme, comme dans les choses, l'expression constatable de la φύσις ? », voir J. Souilhé, *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon, op. cit.*, p. 32.

terme ἰσχύς pour justement désigner la force – trop grande – d'un aliment relativement à la disposition de l'homme (διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ βρώματος πρὸς τὴν διάθεσιν⁹³⁶). Si l'on ne veut pas séparer le substantif δύναμις de l'usage du verbe, on remarque qu'il s'agit plus généralement de la capacité de dominer : ainsi l'invention d'aliments tempérés, tel le pain, découle en effet de l'idée que « la nature (de l'homme) ne sera pas capable de dominer (οὐ δυνήσεται κρατέειν ἢ φύσις) »⁹³⁷ des aliments trop forts, et qu'il résultera de leur ingestion des maladies et des morts, tandis que les aliments qu'elle domine produisent pour elle accroissement et santé. La nature apparaît ici comme ce qui est doté d'une capacité de dominer l'aliment, face à celui-ci qui est doté lui-même d'un certain potentiel. La nature est la disposition et la puissance est la force que celle-là possède. Le rapport de force entre les deux puissances offre la victoire à l'une ou à l'autre force : le même aliment, avec la même puissance, produira une affection ou n'en produira pas en l'homme, selon la nature de l'homme à laquelle il a affaire, c'est-à-dire selon la puissance que celui-ci oppose à celle de l'aliment. On voit encore que le niveau de l'affection est différent de celui des puissances : l'affection n'est pas directement l'effet de la puissance, elle est l'effet d'une certaine décision dans un rapport de puissances. Cette décision introduit un effet de seuil dans la réponse de certains individus à une même puissance dans l'aliment : ce seuil permet d'isoler une nature correspondante. Il en résulte que la nature dont il est question peut être aussi bien propre à une population toute entière qu'à une partie de celle-ci, permanente ou temporaire : la variation des seuils permet d'imaginer la diversification continue d'un même ensemble en autant de sous-ensembles. Nous touchons là une idée fondamentale : la nature en tant qu'elle détermine une puissance de domination est un principe de spécification interne – elle se divise et se spécifie : il y a la nature de l'homme, et, en son sein, des hommes à nature plus forte ou plus faible. Il y a une division de l'ensemble de départ, au sein de laquelle la partie isolée continue à œuvrer pour le tout : la nature plus faible contribue à l'invention d'un régime plus conforme à la nature de tous les hommes, puisqu'un régime trop fort ne peut être dominé que par une partie seulement des hommes. Ce principe de spécification est fondamental pour comprendre l'histoire de la médecine. L'auteur conclut en effet ce premier mouvement en affirmant que cette découverte du régime capable de produire chez l'homme la santé en lieu et place de la maladie et de la mort, n'est rien d'autre que l'invention même de la médecine⁹³⁸, ou plutôt du principe qui mène à l'élaboration de la médecine proprement dite en transposant à l'homme malade le souci de donner à l'homme un régime différent de celui des bêtes. Autrement dit, l'invention de

⁹³⁶ *Ibid.*, VI 2, p. 125, 14, éd. J. Jouanna.

⁹³⁷ *Ibid.*, III 5, p. 122, 16, éd. J. Jouanna.

⁹³⁸ *Ibid.*, III 6, p. 123, 3-8.

l'art est liée au fait d'être attentif à une particularisation de la nature de l'homme, révélée par une variation de la capacité à dominer les éléments, laquelle nécessite une adaptation corrélative du régime. L'absence de médecine, propre selon l'auteur aux peuples barbares, se caractérise par cette indifférence à cette variabilité de la nature humaine et par l'absence corrélative de changement de régime en cas de maladie⁹³⁹.

La philosophie de la nature qui est sous-jacente à l'histoire de la médecine repose non seulement sur le principe de division ou de spécification des natures, mais encore sur le fait que cette division repose sur une échelle continue des natures et des puissances. Nous allons voir cette continuité s'affirmer peu à peu, et offrir au principe de spécification la possibilité de descendre jusqu'à la nature individuelle. La fin du chapitre V (à partir de V 3) décrit l'invention de la médecine en trois étapes⁹⁴⁰, en commençant par établir que la découverte de la médecine a pu commencer par une modification quantitative du régime général, en passant de beaucoup à très peu de la même nourriture : la division de la quantité à absorber permet de s'adapter à cette partie de l'humanité qui ne peut supporter le régime normal, tout en conservant un régime d'aliments solides. Cette modification n'étant pas suffisante pour nombre de malades, qui n'étaient pas en état de triompher même d'une petite quantité de la même nourriture, on envisage un nouvel allègement pour obtenir un régime plus faible, grâce à la découverte des potages, qui atténuent la force des mets en en mêlant une petite quantité à beaucoup d'eau. Enfin, pour les malades même incapables de dominer le potage, on parvint à trouver des boissons. Un signe intéressant de continuité dans la division des natures est l'ambition de chiffrer l'intensité du mal que ressentirait un malade prenant le mauvais régime, par exemple celui qui, ne pouvant pas déjà dominer le régime semi-liquide des potages, ingère un aliment sec :

δεκαπλασίως ἂν μᾶλλον καὶ ἐπιφανέστερον κακωθεῖεν ἢ ῥυφέοντες, δι'
οὐδὲν ἄλλο ἢ διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ βρώματος πρὸς τὴν διάθεσιν·⁹⁴¹

Ils subiraient un mal **dix fois plus fort et plus manifeste** que s'ils buvaient du potage, et cela par aucune autre raison **que** la force de l'aliment par rapport à leur disposition.

⁹³⁹ Voir *Ibid.*, V 2, p. 124, 5-9. Jacques Jouanna a comparé ce passage avec un passage d'Hérodote pratiquant aussi la comparaison des régimes grecs et non-grecs, en l'occurrence celui des Perses (I, 133), en constatant que dans les deux cas la même particularité des rapports des non-grecs au régime alimentaire est soulignée, à savoir l'hédonisme : les Perses d'Hérodote jugent leur régime supérieur à celui des Grecs parce qu'il laisse la place au plaisir, et cette même caractéristique fait au yeux du médecin l'inconvénient d'un régime que les non-grecs ne savent pas faire varier par incapacité à renoncer à leurs plaisirs, J. Jouanna, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », *op. cit.*, p. 58-60.

⁹⁴⁰ Pour la description de ces trois étapes, voir *op. cit.*, p. 64-65.

⁹⁴¹ *Ibid.*, VI 2, p. 125, 12-14.

Pourquoi le malade qui saute deux cases de régime (au lieu de prendre le troisième régime qui lui conviendrait, il ne prend même pas le second mais le premier) a-t-il un mal dix fois plus grand que s'il ne sautait qu'une case en prenant du potage ? Nous ne pouvons expliquer le choix du chiffre, mais nous pouvons tirer la conséquence de sa simple existence : nous sommes sur une échelle de degrés qui permet une mesure des natures, des régimes et des peines. L'inadéquation d'un régime engendre un mal plus ou moins grand à mesure que l'on s'éloigne sur l'échelle **de case** adéquate. Les causes des souffrances sont toujours les mêmes, à tous les degrés : les choses les plus fortes (τὰ ἰσχυρότατα) causent les dommages les plus grands et les plus manifestes à l'homme, aussi bien à ceux qui sont en bonne santé qu'à ceux qui sont malades⁹⁴².

Cette continuité est renforcée par l'explicitation, au chapitre VII, de l'analogie entre les deux types de découvertes, celle du médecin qui a découvert le régime des malades et celle de l'homme qui a découvert le régime d'aujourd'hui en rompant avec le régime bestial d'autrefois.

ὁ μὲν, ὅσων μὴ ἐδύνατο ἡ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ὑγιαίνουσα ἐπικρατεῖν ἐμπιπτόντων, διὰ τὴν θηριότητά τε καὶ ἀκρησίην, ὁ δὲ, ὅσων ἡ διάθεσις ἐν οἷῳ ἂν ἐκάστοτε ἕκαστος τύχῃ διακείμενος μὴ δύνηται ἐπικρατεῖν, ταῦτα ἐζήτησεν ἀφελεῖν.⁹⁴³

L'un, d'un côté, a cherché à supprimer toutes les choses qui, ingérées, ne peuvent être dominées par la nature humaine en bonne santé en raison de leur caractère bestial et sans mélange, et l'autre, de son côté, toutes les choses que la disposition, dans laquelle chacun, à chaque fois, se trouve être disposé, ne pouvait dominer.

L'analogie suggère l'existence d'un continuum de l'échelle des natures, incluant les bêtes et l'homme, allant de la nature la plus commune d'une espèce jusqu'à la disposition de l'individu, voir, plus précisément encore, jusqu'à l'état à chaque fois changeant de l'individu, qui définit à chaque fois une capacité spécifique de dominer ou de ne pas dominer tel aliment. Le chapitre VIII explicite l'identité de rapport qui sous-tend l'analogie : ce que le régime bestial est au régime normal de l'homme, le régime de l'homme l'est au régime de l'homme malade, et ce que souffre l'homme malade qui accède au régime de l'homme sain est du même type que ce que souffre l'homme en bonne santé en passant au régime bestial. Cette identité de rapport révèle simplement la continuité qui fait du régime des bêtes un simple degré de force supérieur à celui qui convient aux hommes en

⁹⁴² *Ibid.*, VI 3, p. 125, 18 – p. 126, 1 éd. J. Jouanna : « τὰ ἰσχυρότατα μάλιστα τε καὶ ἐπιφανέστατα λυμáινεσθαι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν ὑγιέα ἐόντα, καὶ τὸν νοσέοντα ».

⁹⁴³ *Ibid.*, VII 2, p. 126, 9-14 éd. J. Jouanna.

bonne santé, et du régime des malades un affaiblissement du régime de ceux-ci. Cette continuité se fait palpable : prenons par exemple « un homme en bonne santé parmi ceux qui ont une nature qui n'est ni tout à fait faible, ni tout à fait forte (ἄλλος τε τῶν ὑγιαίνοντων φύσιν ἔχων μήτε παντάπασιν ἀσθενέα, μήτ' αὖ ἰσχυρὴν) »⁹⁴⁴, au sein donc d'une gradation allant de ceux qui ont une nature tout à fait forte, à ceux qui en ont une tout à fait faible. Une gradation s'établit sur une échelle continue qui fait la bête capable de dominer des choses plus fortes que celles que peut dominer la nature humaine, et au sein de cette nature humaine, la nature forte capable de dominer des aliments plus forts que ce que les plus faibles peuvent dominer. Or, comme on l'affirmera bientôt (livre XII, voir ci-après), le malade n'est que la continuation de cette même échelle : il est tout simplement plus faible que le plus faible. C'est donc l'échelle continue des natures qui est au fondement de l'analogie des méthodes et des raisonnements, et la possibilité d'une invention qui passe par la différenciation progressive du régime humain de celui de toutes les bêtes, de celle du régime des malades les moins affaiblis du régime des hommes en pleine santé, et ainsi de suite jusqu'au plus faible, en passant par toutes les nuances individuelles possibles.

Le chapitre IX apporte une subtilité supplémentaire qui permet précisément d'envisager une division plus grande encore des natures, en corrigeant l'impression que seule la trop grande force des aliments est nocive : leur faiblesse l'est aussi et le dommage n'est pas moins grand du fait d'administrer un régime trop faible en quantité et en qualité.

τὸ γὰρ τοῦ λιμοῦ μένος ἰσχυρῶς ἐνδύνηται ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου καὶ γυῖῳσιν καὶ ἀσθενέα ποιῆσαι καὶ ἀποκτεῖναι.⁹⁴⁵

La faim virulente pénètre violemment dans la nature de l'homme, lui ôte sa force, l'affaiblit et le tue.

La faim s'empare de la disposition et l'affaiblit : la vacuité amène autant de mots que la réplétion. Le principe du régime des malades étant une soustraction progressive, passant du solide au semi-solide, puis au liquide, cette descente ne doit pas non plus être excessive : on a chiffré le mal qu'un patient pouvait subir en prenant un régime supérieur d'un ou deux niveaux par rapport à celui qui lui est adapté, il semble qu'on puisse aussi envisager le mal qu'il subirait encore en prenant un régime trop allégé. Il faut, sur une échelle de force et de faiblesse du régime, viser à chaque fois le bon endroit : le médecin doit donc viser une certaine mesure, μέτρου τινὸς στοχάσασθαι, pour chacun, c'est pourquoi la tâche du médecin est à la fois « beaucoup plus variée (πολλὸν

⁹⁴⁴ *Ibid.*, VIII 2, p. 127, 6-7 éd. J. Jouanna.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, IX 2, p. 128, 5-6. Littré suivait un autre manuscrit : « τὸ γὰρ τοῦ λιμοῦ μέρος δύναται ἰσχυρῶς ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου ».

ποικιλώτερα) » et réclame « une bien plus grande précision (διὰ πλέονος ἀκριβίης) »⁹⁴⁶. La précision sur l'échelle de force des régimes est d'autant plus difficile à atteindre que la nature des patients présente une aussi grande variété qu'il y a de degrés et de formes de faiblesses.

Pour illustrer la diversité des cas de faiblesse ou de force excessives du régime, l'auteur, profitant de la continuité sur laquelle repose sa méthode, propose de revenir au cas des hommes en bonne santé et à leurs diversités de mœurs alimentaires, en particulier le rythme des repas quotidiens, selon que l'on a pris l'habitude de ne prendre qu'un seul repas (le dîner)⁹⁴⁷, ou de prendre aussi un déjeuner, non pas simplement par plaisir, mais parce que cela s'avère bénéfique. Le changement de régime, dans les deux cas, peut produire des affections : soit pour ceux qui ne prennent qu'un repas une lourdeur exceptionnelle du corps et de l'esprit en prenant en plus un déjeuner, et une aggravation des douleurs s'ils prennent en plus un dîner ; ceux qui suppriment le déjeuner qu'ils ont l'habitude de prendre s'en ressentent, éprouvant une faiblesse et autres symptômes⁹⁴⁸. Les causes sont exposées au chapitre XI : d'un côté celui qui a l'habitude de ne faire qu'un repas n'a pas laissé le temps nécessaire à son organisme pour dominer ce qu'il a ingéré la veille, et celui qui est habitué au déjeuner n'a pas apporté la nourriture à son corps au moment où celui-ci était habitué à en tirer profit. Une fois le cas général traité, l'auteur, au chapitre XII, revient au cas particulier⁹⁴⁹. Le degré d'affection subi par chacun au gré de ces changements permet de mesurer la faiblesse des natures : on pourra ainsi dire de certaines natures (φύσις) qui ressentent plus vite et plus fortement que les autres les changements de régime qu'elles sont « plus faibles que les autres (ἀσθενεστέρως εἶναι τῶν ἐτέρων) », or, c'est là encore une façon de saisir le continuum qui mène de la pleine santé à la maladie par tous les degrés de faiblesse :

ἐγγύτατα δὲ τοῦ ἀσθενέοντός ἐστιν ὁ ἀσθενής· ἔστι δὲ ἀσθενέστερος ὁ

⁹⁴⁶ *Ibid.*, IX 3, p. 128, 9-11.

⁹⁴⁷ Pour un exemple de cette pratique de « prendre un seul repas » (μονοσιτεῖν), voir le passage de Xénophon (*Cyropédie* VIII 8, 9) examiné par J. Jouanna, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », *op. cit.*, p. 63 : les Perses du temps de Cyrus ne prenaient qu'un repas le soir pour pouvoir passer la journée à l'exercice, aujourd'hui leur repas unique dure la plus grande partie de la journée.

⁹⁴⁸ Voir le développement des chapitres 9 et 10 du traité du *Régime dans les maladies aiguës*, où sont détaillés les effets de l'adjonction et de la suppression d'un repas selon les cas (passage de un à deux repas ou de deux à un). Sur le vocabulaire du changement dans la Collection voir P. Demont, « Observations sur le champ sémantique du changement dans la Collection hippocratique », in J. A. L. Férez (éd.), *Tratados hipocráticos: estudios acerca de su contenido, forma e influencia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992, p. 305-317.

⁹⁴⁹ J. Jouanna indique que la différence entre le développement du *Régime dans les maladies aiguës* et celui de *L'Ancienne Médecine* réside dans le fait que ce dernier traité, les changements étudiés ne seraient pas considérés dans la mesure où il sont dommageables pour tous, mais « simplement pour des personnes plus faibles que les autres » J. Jouanna, « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », *op. cit.*, p. 67 n. 32. Il semble pourtant que le présent développement concerne au chapitre X et XI le cas des gens en bonne santé en général, avant de se concentrer au chapitre XII sur les plus faibles. Notre auteur parcourt avec aisance l'échelle qui le mène du général au particulier.

ἀσθενέων.⁹⁵⁰

Or le faible est celui qui se rapproche le plus du malade : le malade quant à lui est encore plus faible.

Le malade est la continuation de la faiblesse au-delà de la faiblesse des gens en bonne santé, dont les habitudes ne sont que des façons de s'adapter à leurs natures : d'où le fait que la modification des habitudes est source de troubles et plus encore chez ceux dont la nature est particulièrement sensible. Après avoir envisagé les cas plus simples des variations qui peuvent affecter les natures plus fortes, on laisse imaginer la variété plus grande qui peut affecter les natures plus faibles, qui seront sensibles à des modifications même plus légères de leurs habitudes.

Pour conclure, il nous faut reconnaître que l'histoire de l'invention de la médecine repose sur une théorie des natures et des puissances qui permet de déterminer, pour chaque type d'aliment ou de boisson, son effet possible sur un type d'homme en fonction de la nature de ce dernier (ce qui domine en lui) et donc de degré de capacité à dominer l'aliment que cela lui confère. Or, comme nous l'avons vu, cette théorie des natures comme puissance d'agir d'un degré déterminé, inscrit celles-ci au sein de plusieurs échelles combinées. Il y a une échelle de la force et de la faiblesse de la nature des hommes, définissant un seuil au dessous duquel tel aliment peut-être dominé et au-dessus duquel l'aliment provoquera un mal. Or cette échelle d'intensité est aussi une échelle de diversification permettant d'explorer à la fois des cas de natures plus fortes (ainsi ceux des hommes qui supportaient le régime bestial) et l'incroyable diversité de faiblesses diverses que permet d'explorer la médecine, jusqu'à la saisie de natures individuelles. Si la nature se définit par un degré spécifique de capacité et que celle-ci semble très subtilement modulable au gré des habitudes, il faut admettre l'idée même d'une nature singulière de chacun. Un passage d'*Épidémies I* nomme, parmi les sujets d'études nécessaires pour connaître la façon dont se produisent les maladies, « l'examen de la nature commune à tous et de celle de chacun en particulier (μαθόντες ἐκ τῆς κοινῆς φύσιος ἀπάντων καὶ τῆς ἰδίης ἐκάστου) »⁹⁵¹. Il semble en particulier qu'à mesure que l'on progresse dans la faiblesse, la diversité des degrés et des cas s'accroisse, et que la grande difficulté de cet art qui doit penser ce qui convient à chacun est qu'un malade est parfois dans une condition qui lui est singulière et que trouver ce qui lui convient est alors très difficile. Mais il faut aussi savoir parcourir les divisions qui mènent du régime adéquat à l'homme en général au régime qui conviendra à une population donnée dans une ville donnée à tel moment de l'année, ou plus précisément encore à un individu. On a ainsi justement parlé, à propos des traités hippocratiques, d'une « véritable

⁹⁵⁰ *Ibid.*, XII 1, p. 132, 12-13 éd. J. Jouanna.

⁹⁵¹ *Épidémies I* 3, 10, 1-3, éd. E. Littré.

cartographie du propre et du commun (ἴδιον καὶ κοινόν) »⁹⁵², établissant par exemple la nature commune à l'ensemble des hommes et propre à chacun, et permettant à ces natures de correspondre à des formes communes et individuelles de maladies. Nous avons parlé de continuité de cette échelle de natures : nous pourrions même parler de solidarité. Il semble en effet que ces différents niveaux semblent emboîtés d'une manière si continue qu'il se met en place une véritable solidarité entre les niveaux. Il y a dans tout le processus d'invention des régimes décrits dans le traité, une collaboration féconde de la nature particulière au profit de la nature commune : la nature plus faible contribue à faire évoluer les habitudes élémentaires dans un sens plus favorable à la nature de l'homme en général. Il apparaît alors une forme de solidarité entre les diverses échelles de la nature, qui se spécifie de l'espèce à l'individu. C'est cette continuité qui donnera forme, peu à peu, à l'idée d'une totalité organisée des natures – nous commençons à voir paraître l'ombre de la Nature-même.

b) Séries de propriétés et détermination de la nature-puissance, *Airs, Eaux, Lieux*

L'Ancienne Médecine nous dit préférer les méthodes anciennes. Or, si l'on remonte au traité *Air, Eaux, Lieux*, probablement l'un des plus anciens du corpus⁹⁵³, on trouve déjà cette idée que les natures déterminent des capacités d'agir et des capacités de subir certains effets jusque dans certaines limites. On trouve aussi l'idée qu'il y a des natures plus communes et des natures plus particulières, précisément définies dans leur façon de spécifier les effets de certains phénomènes. La continuité des natures, de la plus commune à la plus particulière, n'y est peut-être pas démontrée avec autant de finesse que dans le traité *L'Ancienne Médecine*, mais une autre chose y apparaît avec une grande clarté : le fait que les propriétés des natures, dont dépend leur capacité d'agir et de pâtir, résultent d'une combinaison simple d'éléments composant ces natures, et que cette combinaison peut être à chaque fois déterminée à partir d'une liste de facteurs limités.

Dès la première page une première typologie est présentée : l'auteur conseille à celui qui

⁹⁵² L'expression est de Marie-Laurence Desclos, voir M.-L. Desclos, « Représentation médicale du public et publicité de la médecine », in A. Macé (éd.), *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Cahiers de la MSHE, Besançon, Presses Univ. Franche-Comté, 2013, p. 218. Toute la deuxième partie de cet article est consacrée à cette « cartographie ». Les textes qui permettent de la voir se déployer ont été rassemblés et traduits par Marie-Laurence Desclos, voir M.-L. Desclos, « La collection hippocratique », in A. Macé (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 20 novembre 2012, p. 223-272. La première partie de la section C de ce chapitre (CPCP 8 C1-9) rassemble les textes concernés.

⁹⁵³ Un résultat auquel, selon J. Jouanna, on parvient même indépendamment de la résolution de la question hippocratique, voir Hippocrate, *Airs, eaux, lieux, op. cit.*, p. 79-82.

entend aborder correctement l'art médical de considérer trois types de choses, les saisons, les vents et les eaux, qui sont les facteurs dont il faut apprendre à connaître les effets sur les hommes – l'introduction pose en tout une liste de 5 facteurs (en ajoutant les sols et les régimes), mais seuls les trois premiers reçoivent en effet un développement autonome⁹⁵⁴. La raison de cette apparente incohérence tient à la nature particulière de l'ordre qui est instauré entre ces différents facteurs. On va découvrir qu'ils peuvent être hiérarchisés : on peut par exemple déduire d'un type d'orientation face au vent ou d'un type de saison un type d'eau, et de là un type de régime propre aux habitants. Les trois parties consacrées aux trois premiers facteurs sont donc plutôt trois parties consacrées à tout ce que l'on peut déduire à partir des trois premiers facteurs – d'où le fait que l'on parle aussi bien des eaux, de façon subordonnée, lorsque l'on parle des vents⁹⁵⁵. Il est normal que l'on ne puisse pas faire de développement autonome en commençant par ce qui arrive en bout de chaîne, ainsi les régimes.

L'auteur nomme d'abord les saisons : on se demande « ce que chacune est capable d'avoir pour effet (ὅ τι δύναται ἀπεργάζεσθαι ἐκάστη) »⁹⁵⁶. On ajoute qu'il faut faire cet examen parce qu'elles diffèrent beaucoup les unes des autres, d'une part, et, que, d'autre part, chacune diffère d'elle-même à travers ses variations internes. Cette variété de nature correspond donc aussi à une grande diversité de capacité à produire les effets les plus divers : il faut à chaque fois distinguer différentes saisons à travers la diversité de leurs effets et savoir aussi accomplir la différenciation interne d'une saison capable de varier elle-même dans ses effets. Ce développement a lieu au chapitre 10 et 11. Pour les vents, on évoque aussi leur propriété de se distinguer les uns des autres par le fait d'être chauds ou froids, d'où découleront des effets variés, mais on précise en outre qu'ils peuvent offrir une autre diversité en étant communs ou locaux (le développement sur les vents s'étend à travers les chapitres 3 à 6). Pour les eaux, qui sont examinées du chapitre 7 au chapitre 9, il faut considérer les effets qu'elles sont capables de produire, c'est-à-dire leur puissance, tout en ramenant immédiatement la variation de celles-ci à celle de leurs propriétés : il faut considérer leurs capacités (τὰς δυνάμιας), c'est-à-dire le type d'effets dont elles sont capables, en fonction de leurs propriétés.

ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ στόματι διαφέρουσι καὶ ἐν τῷ σταθμῷ, οὕτω καὶ ἡ δύναμις

⁹⁵⁴ Voir sur ce point J. Jouanna, « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux* », in R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, L. Villard [et al.] (éds.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec : actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992*, Athènes, Ecole Française d'Athènes, 1994, p. 25-40, p. 26.

⁹⁵⁵ J. Jouanna note cette dispersion à propos des eaux, sans la rapporter à cette caractéristique du raisonnement déductif de cette partie du traité, voir *op. cit.*, p. 26-27.

⁹⁵⁶ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, *op. cit.*, I 1, p. 186, 2-3.

διαφέρει πολὺ ἐκάστου.⁹⁵⁷

De même en effet qu'elles diffèrent en termes de saveur et de poids, de même la puissance diffère beaucoup à chaque fois.

Un principe est ainsi posé : la variation des propriétés entraîne la variation des effets, aussi bien la variation entre des choses de nature^s différentes^s que la variation à l'intérieur même de chacune de ces natures. On a noté, à propos des eaux, la spécificité de ce traité, qui accepte une plus grande variété d'eaux que d'autres⁹⁵⁸ : il faut varier les propriétés pour varier les effets.

Ces trois types de facteurs étant définis, il est possible de connaître la façon dont un lieu, en fonction de son rapport à ces trois facteurs, affectera ses habitants. La puissance d'un lieu va être déterminée par une combinaison spécifique des variantes des différents facteurs – il faut dire combinaison, et non pas combinatoire, comme nous allons le voir, parce que les liaisons entre les différentes propriétés sont en général déterminées et ne peuvent pas se faire de n'importe quelle manière.

On commence par la situation de la cité par rapport aux vents. Le médecin devra, donc, à propos de la ville où il arrive, en examiner avec soin la position (τὴν θέσιν αὐτῆς⁹⁵⁹), c'est-à-dire par rapport aux vents et aux levers du Soleil, « car la cité n'a pas les mêmes effets (οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ δύναται) selon qu'elle est située face au borée ou face au notos, face au Soleil levant ou face au couchant »⁹⁶⁰. Il s'agit de l'orientation et elle est tout simplement à déterminer relativement aux quatre points cardinaux. De même, il faut examiner les propriétés des eaux : il doit savoir « à propos des eaux, quel est leur état (τῶν ὑδάτων περὶ ὧς ἔχουσι) »⁹⁶¹, qui peut être de plusieurs types, déterminés par la variation de deux types de propriétés, relatives à la consistance ou au goût, d'un côté, et à la provenance, qui quant à elle servira de critère de classement lors du développement des chapitres 7-9, où l'on enchaînera les eaux stagnantes (marais et lacs), puis les eaux de source, puis les eaux de pluie et de fonte, puis les eaux provenant de déversement de cours d'eau dans d'autres ou dans des lacs⁹⁶². La variation n'est pas libre, car les propriétés semblent liées entre elles de telle sorte que seulement trois types d'eaux sont distingués : les deux premières eaux mêlant chacune une propriété de chaque type, et la troisième deux qualités du premier type : marécageuses et molles (ἐλώδεσι χρέονται καὶ μαλακοῖσιν) ; dures et provenant de lieux élevés et de minéraux (σκληροῖσι

⁹⁵⁷ *Ibid.*, I 2, p. 187, 2-4.

⁹⁵⁸ Jouanna, *Ibid.*, p. 29.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, I 3, p. 187, 5.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, I 4, p. 187, 7-9.

⁹⁶¹ *Ibid.*, I 4, p. 187, 10.

⁹⁶² Sur ces variétés et sur le plan des deux chapitres, voir J. Jouanna, « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux* », *op. cit.*, p. 27-28.

τε καὶ ἐκ μετεώρων καὶ ἐκ πετρωδέων) ; salées et dures/crues (άλυκοῖσι καὶ ἀτεράμνοισιν)⁹⁶³. On verra que la variation des combinaisons possibles est limitée par la priorité de la propriété de provenance sur les autres.

De même, pour le sol (καὶ τὴν γῆν), il y a quatre catégories (16-18), opposées deux à deux, d'un côté les sols qui présentent une qualité relative à sa couverture et l'autre à son degré d'humidité – ainsi le sol pourra être ou dénudé et sans eau (ψιλὴ τε καὶ ἄνυδρος), ou broussailleux et gorgé d'eau (δασειὰ καὶ ἔφυδρος), là encore on n'envisage pas de variation, car les couples semblent empiriquement liés – , de l'autre les sols qui présentent une qualité relative à la situation haute ou basse, l'autre à la température – ainsi le sol sera en cuvette et étouffant (ἐν κοίλῳ ἐστὶ καὶ πνιγηρὴ) ou élevé et froid (μετέωρος καὶ ψυχρή).

L'introduction ajoute enfin une typologie des régimes (18-21), présentant une combinaison de deux types de qualités, relatives à la quantité de nourriture et de boisson ingérées et à l'exercice : a-t-on affaire à des gens qui « aiment boire, déjeunent (en plus de dîner) et n'ont pas le goût de l'effort (φιλοπόται καὶ ἀριστηταὶ καὶ ἀταλαίπωροι), ou plutôt à des gens qui « aiment l'exercice, le labeur, mangent bien mais boivent peu (φιλογυμνασταὶ τε καὶ φιλόπονοι, καὶ ἐδωδοὶ καὶ ἄποτοι) ». On a tout de même l'impression que d'autres types seraient possibles ici grâce à une variation plus complexe des données, si l'on pense par exemple à la diversité des régimes humains évoqués dans *L'Ancienne Médecine*. Nous allons voir là encore que c'est la position subordonnée de cet élément par rapport à d'autres dans la chaîne des causes et des effets qui en restreint la variation.

Le terme φύσις n'est pas apparu pour l'instant, pour désigner par exemple ces ensembles de propriétés qui déterminent la puissance des choses. C'est de manière assez significative à propos des hommes ou de leurs parties que le terme va être utilisé, lorsque l'on considère les choses qui vont être affectées par les facteurs précédemment évoqués. C'est un des points significatifs de ce traité que le titre de « nature » soit la plupart du temps réservé au terme de la déduction : on part des facteurs environnementaux énoncés plus haut, on les déduit les uns les autres jusqu'à parvenir à isoler des natures, c'est-à-dire des capacités spécifiques de pâtir chez les individus exposés à ces facteurs. Le terme fait ainsi son apparition dans le deuxième chapitre. On nous dit que c'est à partir des éléments posés dans la première section qu'il va falloir regarder chaque chose. Si un médecin a tous ces éléments en main lorsqu'il arrive dans une nouvelle ville, il ne saurait méconnaître « ni les maladies locales ni ce qu'est la nature des cavités (οὔτε νοσήματα ἐπιχώρια, οὔτε τῶν κοιλιῶν ἡ φύσις ὁκοίη τίς ἐστίν) »⁹⁶⁴. On explique cela en disant que le médecin saura dire, en fonction de

⁹⁶³ *Ibid.*, I 3, p. 187, 10-14.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, II 1, p. 188, l. 9-10. Il y a un problème de texte : s'agit-il de la nature des maladies communes, « τῶν κοινῶν ἡ

l'avancée de l'année (par exemple si c'est l'été ou l'hiver), « quelles sont les maladies communes qui vont frapper la cité (ὀκόσα τε νοσήματα μέλλει πάγκοινα τὴν πόλιν κατασχῆσθαι) » et « quelles maladies particulières risquent de se produire chez chacun en raison d'un changement de régime (ὀκόσα τε ἴδια ἐκάστῳ κίνδυνος γίνεσθαι ἐκ μεταβολῆς τῆς διαίτης) »⁹⁶⁵. Les maladies sont communes ou particulières, selon qu'elles frappent les êtres humains en tant que tels (épidémiques)⁹⁶⁶ ou plus localisées, frappant les habitants d'une cité, ou plus particulièrement telle partie de la population, voir tel individu⁹⁶⁷. Or l'ensemble de la démonstration repose sur l'idée que les niveaux qui permettent d'aller du général au particulier sont fondés sur une interaction : la maladie commune affecte des natures plus générales, la maladie particulière des natures plus particulières. À travers l'ensemble du traité, la référence à une nature plus générale ou plus particulière permettra de se mouvoir dans ces mouvements ascendants et descendants d'affections particulières vers des affections plus générales, et vice et versa.

Les maladies communes sont provoquées par les changements de saison (ce qui ne veut pas dire que les maladies particulières ne le seront pas aussi). Pour connaître la façon dont elles vont se produire, il faut connaître à l'avance « quel type d'année va se produire (τὸ ἔτος ὀκοῖόν τι μέλλει γίνεσθαι) »⁹⁶⁸. Ce qui spécifie une chose, c'est sa capacité à avoir tel ou tel type d'effets, et il en va de même pour les saisons et les années. Tout ce qui peut être spécifié comme agent possible d'effets déterminés peut être singularisé et déterminé. L'auteur du traité accepte alors l'objection possible : si quelqu'un pense que ce sont là, à propos des saisons et de l'année, des « discours sur les choses d'en haut », μετεωρολόγια⁹⁶⁹, et qu'il n'en démord pas, il faudra néanmoins qu'il apprenne que l'astronomie est en effet utile à la médecine, car connaître les variations des saisons, comme on l'a dit, c'est connaître celles des cavités. La référence aux choses d'en haut peut donc fort bien arriver

φύσις », ou de celle des cavités « τῶν κοιλιῶν », comme le suggère Diller, suivi notamment par Jouanna ? Nous suivons cette seconde option, voir la discussion de Jouanna, *ad. loc.*

⁹⁶⁵ *Ibid.*, II 2, 189, l. 1-3.

⁹⁶⁶ Nous nous référons sur ce point aux analyses de Marie-Laurence Desclos sur l'importance dans la collection hippocratique du vocabulaire du public et du privé, du commun et du collectif, *M.-L. Desclos, « Représentation médicale du public et publicité de la médecine », op. cit.*, p. 216-219. L'auteur cite plusieurs occurrences : *Des airs, des eaux, des lieux* 2, 5 : νοσήματα κοινά ; 2, 11 : νοσήματα πάγκοινα. *Des vents* 6, 1 : τοῦ κοινοτάτου νοσήματος ; 6, 4-5 : ὁ μὲν κοινὸς ἅπασι καλεόμενος λοιμὸς ; 6, 7-8 : ὁ μὲν οὖν πολύκοινος πυρετὸς ; 7, 1 : αἱ δημόσῃαι τῶν νοῦσων. *Du régime des maladies aiguës* 5, 8-9 : λοιμώδεις νοῦσου τρόπος τις κοινὸς ἐπιδημήσῃ. *Humeurs* 18, 10-11 : ἰσχυρότερα καὶ μέγιστα νοσήματα καὶ κοινότατα.

⁹⁶⁷ Marie-Laurence Desclos relève les passages suivants : *Des airs, des eaux, des lieux* 2, 11-12 : νοσήματα ἴδια ἐκάστῳ. *Des vents* 6, 5-6 : ὁ δὲ διὰ <πυρετὸς> ἰδίη. Elle suggère d'y associer aussi les maladies « sporadiques », *Régime des maladies aiguës* 5, 9-10 : σποράδες αἱ νοῦσοι. Elles sont dues au régime de chacun : *Des airs, des eaux, des lieux* 2, 12-13 : ἐκάστῳ κίνδυνος γίνεσθαι ἐκ μεταβολῆς τῆς διαίτης. *Vents* 6, 5-7 : ὁ δὲ διὰ πονηρὴν διαίταν ἰδίη τοῖσι πονηρῶς διατρεομένοισι γινόμενος. *Nature de l'homme* 9, 19 : τά γε διαιτήματα ἐκάστου.

⁹⁶⁸ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, *op. cit.*, II 2, p. 189, 6.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, II 3, p. 189, 10.

aussi dans un contexte où il ne s'agit pas de renvoyer les natures à leur genèse à partir des éléments, comme dans le traité des *Chairs*. Comme nous le verrons en effet, la voie par l'origine n'est pas la seule façon d'unifier toutes choses un en seul domaine d'études.

Les chapitres III à VI sont consacrés à la liste des différents complexes de propriétés actives du milieu et la façon dont elles déterminent les mœurs des hommes, selon l'orientation des choses d'en haut : on déduit de l'orientation par rapport aux vents le type des eaux, de là l'état des cavités des habitants, et de là le régime qui est le leur. La primauté du Ciel est aussi marquée par le nombre de déductions. Il y a quatre profils, comme autant d'orientations possibles : villes faisant face aux vents du sud et protégées de ceux du nord (chapitre III), cités faisant face aux vents de nord (IV), aux vents d'est (V), et d'ouest (VI). À chaque fois il en découle un état des eaux, des cavités, des constitutions physiques des hommes, des régimes qui leur conviennent. On détaille les maladies auxquelles ils sont exposés, selon les sexes et les âges, ainsi que celles auxquelles ils résistent bien : on voit bien alors comment se spécifient les maladies possibles, de la communauté à la particularité, selon qu'elles affectent tous ceux qui ont les cavités en tel état ou seulement les enfants ou les femmes. On remarque que c'est bien cet ordonnancement des facteurs en une série ordonnée, descendant du Ciel vers la Terre, qui limite la variation possible des types de natures : le médecin peut ainsi être assuré qu'il découlera de l'orientation de la cité une série d'états déterminés dans chaque item, et pas un autre. Par exemple, face au vent chaud (ch. III) les eaux sont abondantes, légèrement salées, proches de la surface, chaudes en été mais froides en hiver, les habitants ont les têtes humides et phlegmatique, les cavités sont facilement dérangées, ils ne peuvent avoir un régime abondant, ils ne peuvent pas boire beaucoup. L'orientation fait la décision parmi les propriétés possibles pour les items subordonnés (eaux, cavités, régime). Dans ce contexte, le terme φύσις permet de déterminer des états des choses qui les rendent vulnérables ou non à certains effets : c'est donc au terme d'une série de déductions que l'on parviendra à isoler des natures dans un contexte spécifique, que l'on invoque des natures plus générales ou plus particulières. La détermination d'une nature est le fruit d'une dialectique descendante.

La première occurrence du terme φύσις montre comment l'invocation d'une nature plus générale (les femmes en général) permet aussi de particulariser une situation : l'intérieur d'une situation donnée, les femmes représentent une partie de la population et le mal qui les affecte spécifiquement devient plus particulier. Ainsi dans la configuration d'exposition aux vents du nord, beaucoup de femmes sont stériles « du fait de la maladie et non par nature (ὕπὸ νόσου, καὶ οὐ

φύσει)⁹⁷⁰ ». La nature de la femme définit ici une condition qui dépasse la situation géographique. Il y a une opposition frappante entre le naturel et la maladie qui pourrait surprendre – quoi de plus naturel que la maladie en effet ? C'est bien là encore qu'il ne s'agit pas d'une notion de nature comme celle que nous pourrions imaginer, celle d'un règne soumis à des lois des causes et des effets, où les maladies, comme d'autres phénomènes, trouveraient leur lieu. Il s'agit d'autre chose : la définition d'une capacité propre délimitant des effets que la chose produit ou subit, capacité qui peut être définie pour chaque chose d'une manière commune (être une femme en général ou un habitant de tel lieu) ou plus particulière (avoir tel régime, etc.). En l'occurrence le médecin oppose la condition non pas de la femme en général à celle de la femme dans l'état de maladie auquel la situation l'expose, qu'il pourrait aussi appeler « nature », comme d'autres occurrences vont le montrer. Cette idée très fluide de nature va s'épanouir tout au long du traité, jusqu'au moment où l'on pourra tracer sa limite exacte par rapport à la coutume et à l'art, nous allons y revenir.

Du côté des vents froids (IV), une nouvelle cascade s'ensuit : eaux dures, froides et douces ; corps tendu et sec, cavité du bas crue et dure ; cavité du haut disposée aux écoulements, habitants bilieux plus que phlegmatiques, tête saine et dure, sujets aux ruptures, dont on décrit la cause. On en déduit le régime : « les natures de cette sorte doivent nécessairement être de gros mangeurs (ἔδωδους δὲ ἀνάγκη τὰς τοιαύτας φύσιος εἶναι), et non de grands buveurs (καὶ οὐ πολυπότας), car on ne peut pas être les deux à la fois (οὐ γὰρ οἶόν τε ἅμα πολυβόρους τε εἶναι καὶ πολυπότας) »⁹⁷¹. On voit par conséquent très clairement ici qu'une nature ce n'est de nouveau pas une essence propre à l'homme en général, mais un ensemble de propriétés particulières, tel ou tel type de cavités, déterminées par la situation générale de la ville chez ses habitants, qui détermine un certain type de régime – une puissance d'agir d'une certaine sorte, à laquelle correspond une capacité de supporter tels ou tels effets (tel régime) et d'être exposé à telles ou telles affections.

Après la description similaire des cascades de propriétés qui découlent de l'orientation vers les vents orientaux et occidentaux, les chapitres VII et VIII précisent les déductions que l'on peut faire à partir des eaux, toujours dans la même logique de fermeture des variations possibles où chaque élément antécédent détermine les propriétés de l'item subordonné. Ainsi les eaux marécageuses, stagnantes, lacustres sont nécessairement chaudes en été, épaisses et malodorantes, car il n'y a pas d'écoulement, et l'eau de pluie s'y ajoute, le soleil les brûle : elles sont décolorées, mauvaises, propres à la bile. Elles gèlent en hiver, rendues troubles par la neige et le gel, elles sont propices au phlegme. Les habitants auront la rate grosse et indurée, le ventre dur, émacié et chaud, les épaules,

⁹⁷⁰ *Ibid.* III 3, p. 190, 20 – 191, 1.

⁹⁷¹ *Ibid.* IV 4, p. 193, 12 – 194, 1.

les clavicules et le visage émaciés et amaigris (les chairs fondent au profit de la rate) : ce sont des individus affamés et assoiffés, avec des cavités très sèches, en haut et en bas, et qui ont besoin d'évacuants puissants. Cela donne l'occasion de la définition d'une nouvelle nature. Le terme apparaît lorsque l'on commence à considérer la façon dont ils peuvent être régulièrement affectés. On déduit en effet de l'état de leur cavités les maladies qui leurs seront habituelles, en été et en hiver, selon les sexes et selon les ages. Certaines maladies, lorsqu'elles ont traîné en longueur « conduisent de telles natures à des hydropisies et les tuent (τὰς τοιαύτας φύσις ἐς ὕδρωπας καθίστησι καὶ ἀποκτείνει) »⁹⁷². La nature est bien une configuration spécifique de propriétés dues aux facteurs environnants, qui délimitent le type d'effet que l'on peut produire (habitudes) et subir (maladies), en l'occurrence ici subir. À propos des enfants, on montre qu'avec ces eaux, il leur survient surtout des tumeurs scrotales et chez les hommes des varices et des ulcères aux jambes, « si bien qu'avec de telles natures il n'est pas possible qu'ils vivent longtemps (ὥστε τὰς τοιαύτας φύσις οὐχ οἶόν τε μακροβίους εἶναι) »⁹⁷³. Il s'agit là encore d'une nature constituée par une forme précise d'environnement, le fait de boire telle eau. La nature peut même s'avérer en un sens contre-nature : il y a des natures avec lesquelles on ne vit pas longtemps. La nature n'est donc pas l'autre de l'habitude : elle peut aussi être une disposition acquise en fonction de l'interaction avec un grand nombre de facteurs externes.

L'exploration des eaux de source permet elle aussi de finir par isoler des natures. Elles sont dures si elles proviennent de roches ou de sols contenant des minéraux : elles sont de mauvaise qualité. Les meilleures coulent des lieux élevés, sont douces et blanches. Elles sont chaudes en hiver, froides en été, les meilleurs sont celles dont le cours jaillit face au lever, et au lever d'été mieux encore : plus limpide, de bonne odeur, légères. On précise que les salées, crues et dures sont toutes mauvaises à boire mais « qu'il y a certaines natures et certaines maladies pour lesquelles de telles eaux sont bonnes à boire (εἰσὶ δ' ἔναι φύσις καὶ νοσεύματα, ἐς ἃ ἐπιτήδειά ἐστι τὰ τοιαῦτα ὕδατα πινόμενα) »⁹⁷⁴. On précisera que ce sont les gens dont le ventre est mou, humide et phlegmatique à qui les eaux les plus dures, les plus crues et les eaux légèrement salées profitent. Voilà donc une autre nature : avoir telles propriétés, de telle sorte que l'on puisse subir tel effet bénéfique ou non.

Le chapitre VIII se tourne vers les eaux de pluie, qui sont plus légères, plus douces, plus ténues, plus limpides (grâce à l'évaporation qui a laissé le sel), et quand elles retombent ce sont les

⁹⁷² *Ibid.* VII 4, p. 200, 15-16.

⁹⁷³ *Ibid.* VII 7, p. 201, 9-10.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, VII, 11, p. 202, 14 – 203, 1.

meilleures (une fois bouillies). Il forme un tout avec le chapitre IX qui explore l'effet de ces eaux sur les habitants des régions des lieux concernés. On remarque dans ces développements que le type de nature invoqué est plus général : il s'agit de la nature de l'eau et de la nature de la femme en général. D'un côté, l'expérience de congélation de l'eau, que nous avons déjà évoquée (III § 1 b), en VIII 9-10, p. 207, 8 – 208, 5, permet de prouver la thèse selon laquelle « une fois qu'on l'a congelée elle ne retrouve plus sa forme originelle (ὀκόταν γὰρ ἅπαξ παγῆ, οὐκ ἔτι ἐς τὴν ἀρχαίην φύσιν καθίσταται 8-9) »⁹⁷⁵. Il s'agit de la nature originelle de l'eau, qui est altérée par la fonte après congélation, et en fait donc une mauvaise eau. De l'autre, il peut arriver qu'une vessie, soumise à un régime contenant ce type d'eau, finisse par être échauffée « plus que de nature (μᾶλλον τῆς φύσιος)⁹⁷⁶ », et qu'il s'ensuive certains symptômes (inflammation du col) : là encore il s'agit d'un effet qui en vient à être trop fort pour une vessie en tant que telle.

Le chapitre X introduit de la variation dans les saisons, et permet d'en déduire une variété de modulations dans les maladies possibles pour les diverses parties de la population. On précise ainsi que tels ou tels changements (hiver austral et pluvieux) affecteront d'une certaine manière les femmes – en tant que femmes – « à cause de l'humidité de leur nature (διὰ τὴν ὑγρότητα τῆς φύσιος) »⁹⁷⁷ ; ou certains autres (été boréal et sans eau) « profiteront le plus aux natures phlegmatiques, humides et aux femmes (τοῖσι μὲν φλεγματῆσι φύσει ζυμφέρει μάλιστα, καὶ τοῖσιν ὑγροῖσι τὰς φύσιας, καὶ τῆσι γυναιξίν) »⁹⁷⁸.

Au total, une chose apparaît clairement, là encore, c'est la liaison entre la détermination de capacité d'action des maladies sur les hommes et la division de la nature de ceux-ci et de leurs parties, avec un degré de généralité variable, des femmes en général, aux femmes ou aux hommes ayant telle humeur prépondérante, telles cavités en telles saison, tel régime, etc. Avec le principe d'individuation des natures à partir de leurs capacités d'agir ou de pâtir, l'auteur de ce traité trouve un procédé permettant de naviguer entre les niveaux de généralité des natures les plus communes aux natures les plus particulières. De la même manière, ce principe permet de passer très facilement de déterminations très intrinsèques à d'autres qui sont acquises au gré d'environnement très divers : la nature peut aussi bien être celle de la femme ou de la vessie en général que celle de tels enfants placés dans telles conditions environnementales très précises. C'est qu'au fond, la nature n'est jamais qu'une façon de se situer dans une interaction, de réagir à un effet donné. Il est temps de prendre la mesure du fait qu'une telle théorie de la nature est relativement indifférente à la différence entre le

⁹⁷⁵ *Ibid.*, VIII 9, p. 207, 8-9. Nous avons déjà examiné cette idée : la partie la plus légère a disparu lors de l'évaporation.

⁹⁷⁶ *Ibid.* IX 4, p. 209, 13.

⁹⁷⁷ *Ibid.* X 6, p. 214, 15.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, XII, p. 217, l. 5-6.

naturel et le social, ou plutôt qu'elle l'accueille tout aussi bien et l'absorbe sans façon.

c) Par delà nature et culture : collaboration de la nature et de la coutume

Dans le cadre de la détermination de toutes les natures comme capacités d'agir et de pâtir, celles-ci définissent aussi pour chaque chose un ensemble de caractéristiques plus ou moins régulières, qui permettent de les reconnaître. À la fluidité qui permet d'échelonner les différentes natures à des degrés divers de généralité et de spécificité, correspond aussi une fluidité dans la définition des ensembles de choses capables d'acquérir de nouvelles natures ou de les perdre, selon qu'on les soumet à tels ou tels facteurs extérieurs. Cette idée, qui se dégage de la première partie du traité *Airs, Eaux, Lieux*, trouve une confirmation exemplaire dans le fameux développement ethnographique dans lequel l'auteur se penche sur « les peuples qui présentent de grandes différences dues soit à la nature, soit à la coutume (ἢ φύσει ἢ νόμῳ) »⁹⁷⁹. On considère à juste titre cette partie du traité comme le lieu d'apparition en Grèce ancienne de cette dualité⁹⁸⁰, dans le contexte du voyage et de la comparaison entre cultures, qui permettrait de mettre en évidence la différence entre ce qui relève de la nature des hommes et ce qui relève de la convention, de la coutume, de la culture – un contexte qui se manifesterait aussi chez Hérodote : les similarités, tant de contenu que de style, entre Hérodote et le traité *Air, Eaux, Lieux* ont été relevées⁹⁸¹. Or il est remarquable que le traité hippocratique, loin d'opposer l'unité de la nature humaine à la diversité des mœurs, nous montre comment celle-ci modifie la nature de l'homme, et, là encore, la spécifie, dans la continuité avec les analyses de la partie précédente.

Une lecture rapide pourrait amener à croire que le médecin ouvre ici une histoire de la séparation de la nature et de la coutume qui annonce Antiphon, et la séparation stricte de la légalité sociale et de la loi naturelle⁹⁸². Certes, le médecin reconnaît que les mœurs sont capables, à un moment donné, de représenter une certaine extériorité par rapport aux natures. C'est ce qui arrive dans le fameux exemple des macrocéphales. Ceux-ci entreprenaient de « façonner avec les mains (ἀναπλήσσουσι τῆσι χερσὶ) » les têtes des enfants lorsqu'elles sont encore molles, en contraignant

⁹⁷⁹ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, *op. cit.*, XIV, 1, p. 224, 2., traduction Jouanna. De manière générale, les chapitres 12 à 24 produisent une double généalogie de la *morphè* et de l'*éthos* des habitants de l'Asie (12-16) et de l'Europe (17-23) : la double source de la nature et de la coutume agit sur ces deux propriétés. Voir le plan récapitulatif établi par F. Heinemann, *Nomos und Physis*, *op. cit.*, p. 20-21.

⁹⁸⁰ C'est l'avis de F. Heinemann, *Nomos und Physis*, *op. cit.*, voir le développement qui lui est consacré, p. 13-28.

⁹⁸¹ Voyez la synthèse de Heinemann, *Ibid.*, p. 170-180.

⁹⁸² Voir nos développements sur Antiphon, A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 65-67.

leur croissance par des bandes et des appareils altérant la sphéricité et promouvant l'allongement⁹⁸³ :

Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν
γενέσθαι·⁹⁸⁴

Telle est à l'origine ce que produisait la coutume, de telle sorte que sous
l'effet de la contrainte leur nature est devenue telle.

Voilà donc une causalité « nomique » dont on peut souligner l'effet de contrainte, de violence, signe de cette extériorité depuis laquelle la puissance du conventionnel semble pouvoir s'imposer à ce sur quoi elle s'exerce, en produisant dans la chose dont elle fait son matériau des formes qui n'y étaient pas, contrainte qui paraît d'autant mieux par une analogie avec l'artisanat : la technique est présente dans l'usage du verbe désignant le « façonnage » ou le « modelage » de la tête. La réinterprétation technique des mœurs permet ici de rendre compte de la causalité spécifique du *nomos* par opposition à celle de la nature⁹⁸⁵. Mais à la grande différence d'un Antiphon, qui, selon Aristote, fait ressortir l'intégrité de la nature en invoquant le fait qu'un lit, une fois saisi par la pourriture, bourgeonne comme l'arbre dans lequel il a été taillé⁹⁸⁶, se débarrassant ainsi d'une forme artificiellement imposé à lui, par violence, le médecin commence au contraire par nous expliquer comment le façonnage de la tête des enfants, œuvre de la coutume chez les macrocéphales, a tout simplement fini par modifier leur nature, qui, sous la contrainte, est devenue « telle » : désormais « la nature collabore avec la coutume (ἡ φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ) »⁹⁸⁷, dans la mesure où cette forme « est passée dans la nature (ἐν φύσει ἐγένετο) »⁹⁸⁸. La nature ici n'est pas le principe d'une causalité fondamentalement différente de l'art ou de la coutume : c'est un ensemble des dispositions transmises de génération en génération, malléable sous l'effet de facteurs extérieurs. La coutume et l'art se trouvent simplement faire partie des multiples facteurs extérieurs possibles, au même titre que les vents et les eaux. Penchons-nous sur l'explication physique de cette intégration des facteurs culturels à la nature :

Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς
ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός· εἰ οὖν γίνονται ἔκ τε τῶν φαλακρῶν
φαλακροὶ καὶ ἐκ τῶν γλαυκῶν γλαυκοὶ, καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοὶ ὡς

⁹⁸³ *Ibid.*, XIV 3, p. 224, l. 9-14.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, XIV 3, p. 224, l. 14-15.

⁹⁸⁵ Voyez nos développement sur cette idée, A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 67-69, où nous nous appuyons sur les analyses de L. Gernet, qui suit l'évolution du *nomos*, de la part reçue vers une conception technicisante, artificialiste, liée notamment au rôle des législateurs qui pensent pouvoir façonner la cité avec des lois, L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁸⁶ Aristote, *Physique*, II, 193 a 12-17.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, XIV 2, p. 224, 6-7.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, XIV 3, p. 224, 16.

ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γενέσθαι; Νῦν δ' ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων.⁹⁸⁹

La semence provient en effet de toutes les parties du corps, saine lorsqu'elle provient des parties saines, malade lorsqu'elle provient des parties malades : si donc on naît dans la plupart des cas chauve de parents chauves, avec des yeux bleus de parents aux yeux bleus, ou louche de parents aux yeux louches, et si le même raisonnement vaut pour toutes les autres morphologies, qu'est-ce qui empêche de naître avec une longue tête de parents avec une longue tête ? Il est vrai qu'aujourd'hui ils ne naissent plus aussi semblables qu'ils ne le faisaient : c'est que la coutume n'est plus aussi forte en raison de leur fréquentation accrue avec les hommes.

Commençons par la touche finale, qui nous indique que la capacité de la nature à absorber les modifications de la forme peut avoir besoin d'être soutenue, et que l'affaiblissement de la coutume a même affaibli la nature, preuve complémentaire de la grande continuité entre ces facteurs. Cette continuité s'explique par un trait de la constitution des semences, à savoir le fait qu'elles viennent de toutes les parties du corps et leur ressemblent, de telles sortes qu'elles gardent l'empreinte de l'ensemble de la forme et la transmettent. Tout se passe comme si le corps était le terreau de la plante qu'est la semence, semblable à l'humeur qu'elle puise. C'est du reste par la même loi d'identité que le traité *De la Nature de l'enfant* explique que les nourrissons sont malades ou en bonne santé comme le sont leur mère, exactement comme les plantes ont la disposition que leur transmet leur humeur. Le modèle est néanmoins renversé ici pour penser la transmission spécifique par laquelle la forme, en chaque chose, se transmet. La nature et sa capacité se transmettent à l'identique, avec suffisamment de générosité pour accueillir les modifications du terreau.

§ 3. L'enquête sur la nature III : la nature-région et sa subversion platonicienne

a) L'introduction de la nécessité : nature-origine et nature-région

Le siècle qui suit le traité *Airs, Eaux, Lieux*, amène des visions plus rigides de la différence entre nature et convention, et nous allons en examiner les racines. Ce que nous espérons avoir

⁹⁸⁹ *Ibid.*, XIV 4, p. 224, 17 – 225, 5.

montré, néanmoins, c'est qu'aucune des deux versions de l'enquête sur la nature que nous avons envisagées jusqu'ici ne crée de séparation radicale entre ces deux domaines : la version génétique, envisagée au § 1, ne dissociait pas le mode de naissance des astres de celui des cités, celui des arbres de celui des phénomènes cognitifs ou de la mémoire ; la version interactive, envisagée au § 2, décrit des natures-puissances qui intègrent indifféremment facteurs culturels ou météorologiques. Il existe certes une littérature qui, de Pindare à Antiphon, entend creuser l'écart entre les dispositions que l'on tient de la nature ou de la naissance et celles que l'on peut acquérir⁹⁹⁰. Mais une telle préoccupation semble absente de l'esprit des savants et médecins qui s'aventurent dans la fameuse « enquête sur la nature ». Cette situation semble changer au IV^e siècle, puisque l'on trouve des témoignages qui associent les recherches sur la nature à une vision plus rigide entre les deux règnes.

Ainsi, au milieu du IV^e siècle, probablement plusieurs décennies après la rédaction du *Phédon*, Platon peint un nouveau portrait « de ceux qui ont pris part à des recherches sur la nature (τῶν περὶ φύσεως ἐφήψαντο ζητημάτων ;) »⁹⁹¹. Les opinions attribuées à ceux-ci sont d'abord présentées comme « ce qui est considéré par la foule comme le plus savant de tous les discours (τὸν παρὰ πολλοῖς δοξαζόμενον εἶναι σοφώτατον ἀπάντων λόγων) »⁹⁹². Ces idées viendraient bien de certains savants (σοφοὺς ἄνδρας εἶ), dont les opinions se seraient donc néanmoins popularisées.

{AΘ.} Λέγουσί πού τινες ὡς πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην.⁹⁹³

Ces gens disent en quelque façon que toutes les choses naissent, sont nées ou naissent soit par nature, soit par l'art, soit par hasard.

Les trois sources de toutes choses se réduisent en réalité à deux grandes sources, car le hasard et la nature ne font qu'un⁹⁹⁴ : les éléments (feu, air, eau, terre) exercent la causalité naturelle, en tant que leurs rencontres, liées au hasard, sont à l'origine de tous les autres corps, la Terre, le Ciel et tout ce qu'il contient, le Soleil, la Lune et les astres, puis tous les vivants et toutes les plantes. Le libre jeu des qualités produit, « par la nécessité du hasard (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης) »⁹⁹⁵, de nouvelles qualités, sans suivre le plan préalable qu'un esprit aurait tracé. Car c'est exactement à la causalité d'un esprit qu'une telle nécessité du hasard doit être opposée : ce passage permet d'opposer à la causalité nécessaire une causalité faible, celle de l'art et de la technique, comme un effet dérivé de la nécessité et du hasard. L'art est une activité de production à l'initiative d'êtres créés par nécessité qui

⁹⁹⁰ Voir nos développements, A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 63-67.

⁹⁹¹ Lois 891c8-9, Platon, *Platonis opera V*, *op. cit.*.

⁹⁹² Lois X 888e 1-2.

⁹⁹³ *Ibid.*, X 888e 4-6.

⁹⁹⁴ Voir notre commentaire du passage A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, *op. cit.*, p. 145-147.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, X 889 c 1-2.

tentent par là d'en imiter la causalité, en produisant des imitations, des images de ce que le jeu des éléments produit – des images comme celles de la musique ou de la peinture, précise-t-on⁹⁹⁶. Les produits des arts d'imitations sont significativement érigés en modèle de l'objet technique : c'est que tout l'art humain passe du côté de l'imitation. Notons la référence à la peinture, comme art éloigné de la vérité, en écho au contraste que le médecin de l'*Ancienne Médecine* semblait établir entre le bavardage de l'enquête sur la nature, comparé à la peinture, et l'enquête médicale véritable. L'Étranger en vient à préciser quel type de savants sont à l'origine de cette idée devenue populaire. La nécessité précédemment évoquée fait penser à Démocrite, mais le programme qui va être présenté fait plutôt de nouveau penser à Empédocle, avec la doctrine des quatre éléments, comme si le savant sicilien servait une nouvelle fois, comme dans l'*Ancienne Médecine*, à désigner tous ces gens qui ont « pris part à des recherches sur la nature (τῶν περὶ φύσεως ἐφήψαντο ζητημάτων) »⁹⁹⁷. Le portrait va pourtant se troubler très vite.

κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον. ἔοικεν δὲ οὐ κινδυνεύειν ἀλλὰ ὄντως σημαίνειν ταῦτα ἡμῖν τῷ λόγῳ.⁹⁹⁸

Il y a des chances en effet que celui qui dit ces choses, pense que le feu, l'eau, la terre et l'air sont les premières de toutes les choses et les appelle précisément « la nature », tandis que l'âme vient ultérieurement de celles-ci.

Il y a des chances pour que ce ne soit pas apparemment mais véritablement ce qu'ils veulent nous dire en employant ces mots.

Ce qui justifie semble-t-il de rapporter ces gens au programme de recherche « sur la nature », c'est qu'ils feraient un usage très particulier du mot φύσις, dont il semble qu'il faille l'expliquer, ce que l'Étranger semble éprouver le besoin de faire deux fois encore. L'Étranger ajoute un peu plus loin en effet que c'est bien le corps et ses dispositions, et non l'âme et ses dispositions, qu'ils appellent « les choses qui sont par nature et qui sont la nature (τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις), comme ils appellent de manière impropre cela même (ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο) »⁹⁹⁹. Pour rendre les choses tout à fait claires, l'Étranger va clarifier le sens de ce mésusage :

{ΚΛ.} Πῶς οὐκ ὀρθῶς;

⁹⁹⁶ *Lois* X 889c6-d.4. Voir A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 77-78.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, X 891 c8-9.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, X 891 c1-5.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, X 892 b6-7.

{ΑΘ.} Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα.¹⁰⁰⁰

Clinias : Comment cela il n'emploie pas le terme correctement ?

Athénien : Par « nature » il veulent dire la génération qui concerne les premières choses.

La « nature », pour ces gens, ce serait la génération des premières choses, qui à leur tour sont les éléments de toutes les autres. C'est du reste en ce sens qu'un peu plus tôt, l'Étranger, en commençant à évoquer le type d'écrits qu'il avait en tête, a parlé de ces gens qui décrivent « comment s'est déroulée la naissance première du Ciel et des autres choses » (ὡς γέγονεν ἡ πρώτη φύσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων)¹⁰⁰¹. Les éléments seraient « nature » en tant qu'ils permettent cette première « nature », cette génération des premières choses. C'est un pas supplémentaire par rapport au sens de nature que nous avons trouvé dans le traité *De la Nature de l'enfant* : non plus seulement le processus de croissance, mais celui de la toute première croissance. Une enquête sur la nature c'est alors une enquête sur l'origine et sur les choses qui sont à l'origine de toutes choses.

Ce témoignage est troublant, tant il rompt avec toutes les descriptions de l'enquête sur la nature que nous avons rencontrées jusqu'ici. Nous avons vu que l'auteur de l'*Ancienne Médecine* pouvait présenter l'enquête sur la nature comme une enquête menant à la compréhension de la nature de chaque chose : cet élément est perdu dans la présentation des *Lois*, puisque la nature dont il s'agit n'est plus la nature d'une chose en particulier, fût-elle celle du tout, mais consiste simplement en la génération originelle – un sens, présenté comme un mésusage du terme, et qui demande un surcroît d'explication. Voilà des précautions lexicologiques qui n'ont été prises dans aucun autre passage concernant l'enquête « sur la nature ».

Un indice de profonde métamorphose est aussi la forte opposition entre deux types de causalités, une causalité nécessaire et arbitraire qu'il semble que l'on puisse faire d'autant mieux ressortir en l'opposant à la causalité d'un esprit. Cette opposition, associée aussi à l'idée qu'il y a là une façon populaire de penser, apparaît aussi dans le *Sophiste*, où le personnage de l'Étranger d'Élée met en avant une divergence à propos de la φύσις, qui a encore pour fondement une opposition entre deux formes de causalité :

{ΞΕ.} Ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, X 892c1-3.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, X 886 c2-3.

χρόμενοι –

{ΘΕΑΙ.} Ποίω τω;

{ΞΕ.} Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ
διανοίας φύουσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ
γιγνομένης.¹⁰⁰²

L'Étranger : Assurément tous les vivants mortels, et aussi tous les végétaux qui poussent sur la terre à partir de semences et de racines et tous les corps inanimés, fusibles et non fusibles, qui se forment sous la terre, ce n'est sûrement de personne d'autre qu'un dieu producteur que nous dirons que, n'étant pas précédemment, ils viennent ensuite à l'existence ? Ou bien userons-nous des mots et des idées de la foule ?

Théétète : qu'est-ce à dire ?

L'Étranger : que la nature elle-même les engendre par une certaine cause spontanée, poussant ses fruits sans pensée ? Ou bien dirons-nous que c'est avec raison, et avec une science divine, issue du dieu ?

Il est ici question de ce qui pousse juste au-dessus de la terre, et juste au-dessous – il s'agit des objets de la zoologie, de la botanique, de la géologie et de la métallurgie. Des semences et des racines des végétaux ou des gisements de métaux : ce sont des choses invisibles, mais d'une invisibilité relative, car les racines poussent leurs effets sous nos yeux, sans compter qu'on peut les arracher (même si c'est parfois difficile), et les minerais sont eux aussi arrachés aux entrailles de la terre. L'ensemble de ces choses sont le fruit d'une causalité spontanée, celle de la « Nature », derrière laquelle on est tenté ici de reconnaître le visage laïcisé de la terre productrice – car la déesse, elle, n'est certainement pas sans pensée. Il ne s'agit pas encore d'un ensemble, mais d'un principe producteur, le principe de ce qui « croît », φύω étant étendu pour signifier tout mode de production naturel, qu'il s'agisse du végétal, de l'animal ou du minéral. Ce passage platonicien présente comme une idée populaire cette représentation de la Nature comme matrice d'une causalité spontanée par opposition à une causalité de l'intelligence. Il est en parfait accord avec l'idée, exprimée dans le passage des *Lois*, avec une étape supplémentaire peut-être dans la remontée : la « Nature » est le principe même de la première génération. La Nature paraît ici sous le visage d'une Mère Nature mécanisée, inconsciente d'elle-même. Nous mesurons la distance parcourue depuis la représentation archaïque d'une Terre douée d'une sagesse profonde, ramifiant ses prolongements

¹⁰⁰² Platon, *Sophiste* 265 c 1-10 OCT 1995.

symétriques sous la forme du Ciel et des profondeurs infernales.

L'opposition des deux formes de causalité, l'une nécessaire et l'autre intelligente, semble avoir pour fonction de séparer deux règnes, dont l'un peut prendre le nom de « Nature » : on passe alors d'un concept principiel à un concept régional de nature. C'est ce qu'il semblerait que l'on voie paraître dans un texte des *Mémorables* de Xénophon, à la faveur d'un étonnant hiatus, tant le texte semble pris entre deux descriptions de l'enquête sur la nature, entre lesquelles il ne parvient pas à trancher. Xénophon décrit lui aussi le savoir « *περὶ φύσεως* » auquel il tient à dire que Socrate a toujours résisté. Sa présentation, cependant, souffre d'une tension, dans la mesure où il envisage l'idée que la possibilité de connaître « la nature de toutes les choses » doit pourtant être assignée à la seule étude des phénomènes célestes.

οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πρᾶττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν· οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ἤπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο, σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.¹⁰⁰³

Et personne jamais n'a vu Socrate faire, ni ne l'a entendu dire quoi que ce soit de contraire à la religion ou d'impie. C'est qu'il ne discutait pas au sujet de la nature de toutes choses, sur laquelle la plupart des autres discutaient, examinant les dispositions de ce que les savants nomment le « monde » et se demandant par quelles nécessités se produisent chacune des choses qui arrivent dans le Ciel : il démontrait même que ceux qui se soucient de telles choses ont perdu la raison.

Ce témoignage est remarquable à plus d'un titre. Tout d'abord la formule distributive, à peu de choses près similaire à celles des *Discours Doubles* (voir *supra*, III §1b) est très précise, notamment par comparaison avec celle du *Phédon* : ce que Socrate refuse de faire, c'est de spéculer sur la nature *de toutes les choses*, une à une. On retrouve l'information offerte par le *Gorgias* : la conscience de l'usage probablement récent et certainement spécifique à certains cercles savants du terme « monde ». Xénophon ne décrit pas ce que les savants appellent ainsi, contrairement au *Gorgias* qui nous expliquait que c'était bien « le tout » (τὸ ὅλον) que les savant appelaient ainsi en vertu de son ordre, associant Ciel et Terre, les dieux et les hommes. On pourrait entendre tout de même, derrière la question de savoir dans quelle disposition se trouve cet objet (ὅπως ἔχει), l'idée

¹⁰⁰³ *Mémorables* I, 1, § 11, 3-8 Bandini.

d'un type de rapport entre les parties de ce tout similaire à ce que le *Gorgias* décrit en termes d'amitié, de mesure, etc. Nous ne sommes pas surpris de trouver l'idée de l'étude du tout de l'Univers associée à celle de l'étude de la nature de toutes les choses : nous connaissons ce mode de totalisation par la distribution, qui fait du « monde » une communauté inclusive, portée par chacune de ses parties. Pourtant Xénophon ne s'en tient pas là. Il s'intéresse plus particulièrement à l'une des parties du monde. On pourrait tenter de se raccrocher à l'idée qu'en mentionnant le Ciel il ne fait après tout que prendre un exemple parmi les parties du tout envisagé par le *Gorgias*, à savoir les objets célestes, continuant à poser à son propos le type de questions caractéristique de l'enquête sur la nature au sens 1 ou 2, à savoir le fait de savoir « comment les choses sont » ou « comment elles adviennent ». Mais il introduit la nécessité.

Or la conséquence dramatique ne se fait pas attendre. On s'aperçoit bientôt que Xénophon n'a pas simplement pris une partie du « monde » en exemple, en l'occurrence le Ciel évoqué par le *Gorgias*, en en négligeant une autre qui aurait été un objet tout aussi légitime d'investigation sur la nature. Non, il entend au contraire briser cet ensemble, en séparant le Ciel des dieux de la Terre des hommes : les choses d'en haut sont « les choses divines » (τὰ δαιμόνια / τὰ θεῖα), et doivent être opposées aux « affaires humaines » (τὰ ἀνθρώπινα) qui sont ici-bas et que les savants qui étudient l'Univers vont être accusés de négliger. L'enquête sur la nature de toutes choses semble voir sa « totalité » réduite à sa partie haute. La nécessité que l'on veut trouver aux explications naturelles semble jouer ici un rôle propre à dissocier le mode d'être des choses des régions supérieures et de celles sur lesquelles les hommes pourraient en effet avoir prise. En effet, en abordant la question de l'utilité de telles études, on vient à décrire à nouveau leur mode de connaissance. Ceux qui étudient ces choses le font-ils pour le seul but de « connaître comment chacun de ces phénomènes se produit », ou bien, ont-ils pour but, comme ceux qui apprennent à connaître les affaires humaines, d'en tirer des bienfaits, pour eux-mêmes ou pour d'autres ? Dans ce deuxième cas, il faut poser la question suivante :

...οὕτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὴν γινῶσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται, ποιήσῃν, ὅταν βούλωνται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὄρας καὶ ὅτου [δ'] ἂν ἄλλου δέωνται τῶν τοιούτων¹⁰⁰⁴

...et donc, ceux qui font des recherches portant sur les choses divines, est-ce qu'ils pensent, lorsqu'ils sauront ce par quoi chaque chose advient nécessairement, qu'ils pourront produire à volonté les vents, les pluies et les

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, §15, l.4-7 Bandini.

saisons, ou n'importe quelle autre chose du même genre dont on pourrait avoir besoin ?

Le retour de la précision sur la nécessité semble ici marquer l'impossibilité d'une appropriation pratique d'une telle connaissance : le Socrate de Xénophon semble penser que l'impossibilité pour l'homme de produire à volonté vents, saisons et pluies tient précisément au caractère nécessaire de leurs processus, qui éventuellement contrasteraient avec les affaires humaines où peut-être davantage de contingence laisserait la place à l'action humaine. Ce serait une forme de pré-aristotélisme profitant d'un éloignement des deux régions, humaine et divine, pour les soumettre à des régimes épistémologiques contrastés.

Nous formulons donc l'hypothèse qu'il existe une troisième version de l'enquête sur la nature, qui est une scission de la version génétique, sur le fondement d'une radicalisation du type de causalité à l'œuvre dans cette genèse : devenue nécessaire, elle peut être contrastée avec les affaires humaines où règne la causalité des fins et des délibérations. C'est une hypothèse pour expliquer qu'en effet nous trouvions des versions de l'enquête sur la nature qui renoncent à l'ambition totalisante de deux premières versions et la cantonnent à l'étude d'une région, fût-elle supérieure. Nous allons examiner d'autres témoignages à propos de cette tendance régionalisante.

b) L'étude des choses d'en haut ou l'étude de la puissance d'agir ? *Phèdre* et *Théétète*

La présentation des années anaxagoréennes de Périclès par le Socrate du *Phèdre* nous ramène de nouveau à la période évoquée par Socrate dans son autobiographie, années aussi où fut probablement rédigé le traité *Airs, Eaux, Lieux*. Or on y trouve la reprise du terme par lequel l'auteur de ce traité médical imaginait qu'on pouvait qualifier son discours, manifestement en mauvaise part : μετεωρολογία¹⁰⁰⁵. Or, à la différence du traité hippocratique, on en apprend davantage dans le *Phèdre* sur les cibles potentielles d'une telle accusation. C'est en effet Anaxagore qui apparaît comme quelqu'un qui serait responsable du fait que Périclès soit « devenu, entre tous, l'homme plus accompli dans l'art oratoire »¹⁰⁰⁶ : Périclès, « étant tombé » sur Anaxagore, s'est nourri de « μετεωρολογία ». Une partie du débat sur ce texte s'est concentré sur la question de savoir si le terme ici avait un sens physique, celui de discours sur les μετέωρα¹⁰⁰⁷, ou si l'on pouvait lui accorder

¹⁰⁰⁵ Nous suivons M. Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlin, Allemagne, Walter de Gruyter, 1938, qui identifie (p. 79) cet usage du terme dans le *Phèdre* comme une allusion de la part de Platon au chapitre 2 du traité *Airs, Eaux, Lieux*.

¹⁰⁰⁶ *Phèdre* 269e1-2.

¹⁰⁰⁷ Aristote rapporte que ce terme est celui qui fut donné par tous ses prédécesseurs, à des événements qui adviennent

un sens seulement métaphorique de « discours élevé » ou grandiloquent¹⁰⁰⁸. Le terme, chez Platon, est toujours associé à l'étude des choses d'en haut, et, qui plus est, toujours invoqué lorsqu'il est question d'Anaxagore¹⁰⁰⁹. En outre, il semble difficile de ne pas lire dans ces lignes de Platon une pointe notable d'insolence à l'endroit des spéculations cosmologiques communément attribuées à Anaxagore, et, si l'on y voit une allusion au traité médical précédemment cité, le sens physique, net aussi dans le passage en question, où il est question d'astronomie, s'impose naturellement. En outre, le Socrate platonicien se réfère typiquement à Anaxagore pour illustrer l'étude des choses d'en haut, comme en témoigne un épisode de l'*Apologie*¹⁰¹⁰. L'ironie pourrait poindre aussi eu égard à Périclès, qui était surnommé « l'Olympien » et que l'on décrivait tonnait et lançant des éclairs, à la manière de Zeus¹⁰¹¹. On objecte parfois que le choix de traduire μετέωρα par « choses d'en haut » se heurterait au fait que l'objet des spéculations de Périclès sera bientôt très explicitement présenté comme la nature de l'esprit. Nous allons défendre que ce glissement, d'un objet à l'autre, fait partie de la stratégie du texte, en cela proche de celle du passage du *Théétète* que nous regarderons. En outre Platon semble s'amuser : Périclès peut être comparé pour son talent oratoire aux manifestations météorologiques de Zeus ? Quoi de plus naturel, s'il avait fréquenté Anaxagore, qui s'y connaissait assurément en choses qui se promènent dans le Ciel ! Ce serait donc de ce genre de discours, et autres « bavardages » (ἀδολεσχία) « sur la nature » (φύσεως περί) qu'il faudrait se gaver pour gagner en altitude, être plein de hautes pensées (ὕψηλόνοος) et maîtriser ainsi les arts d'importance comme la rhétorique¹⁰¹². Cette présentation des choses laisse entendre que les préoccupations dirigées vers « la nature » se dirigent avant tout vers le Ciel. On avance l'argument sur le fait que prendre le terme μετέωρα en ce sens rendrait le φύσεως περί redondant – il nous

par nature dans la région proche de celle où se meuvent les étoiles : ce sont des affections communes à l'air et à l'eau, qui rendent compte des causes des vents, des tremblements de terre, des éclairs, *Météorologiques* 328a26-339a5.

¹⁰⁰⁸ On peut nommer pour la seconde tendance, Edelstein (qui reprend la traduction de Schleiermacher : « *Alle grössere Künste bedürfen doch etwas von jenem spitzfindigen und hochfliegenden Geschwätz über die Natur* », L. Edelstein, « *Peri aeron* » und die *Sammlung der hippokratischen Schriften*, Berlin, Allemagne, Weidmann, 1931, Edelstein 1931, p. 134) et J. Jouanna, « La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a) », *Revue des Études Grecques*, vol. 90, n° 428, 1977, p. 15-28, p. 18-19, et pour la première M. Pohlenz (M. Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, *op. cit.*, même page, R. Joly (R. Joly, « La question hippocratique et le témoignage du Phèdre », *Revue des Études Grecques*, vol. 74, n° 349, 1961, p. 69-92, p. 81) et J. Mansfeld (Mansfeld, « Plato and the Method of Hippocrates », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21:4 (Winter), 1980, p. 341-362).

¹⁰⁰⁹ Il n'y a de ce point de vue rien à ajouter à la démonstration de R. Joly, R. Joly, « La question hippocratique et le témoignage du Phèdre », *op. cit.*, p. 81.

¹⁰¹⁰ *Apologie* 26d1-9 = DK 59 A 35. Accusé par Méléto de ne pas croire à la divinité du Soleil et de la Lune, mais d'affirmer plutôt que l'un est une pierre et l'autre une terre, il s'empresse de répondre que c'est Anaxagore que Méléto croit accuser.

¹⁰¹¹ Aristophane, *Acharniens* v. 530-531. Zeus lui-même a pour habitude de se manifester par des phénomènes météorologiques, voir Homère, *Iliade*, XII 282-284.

¹⁰¹² *Phèdre*, 269e3-270a1.

semble au contraire qu'elle en confirme le sens. Ce n'est pas le seul texte en effet où les spéculations « φύσεως περί » sont associées à ces choses éloignées des choses humaines que sont les μετέωρα, comme nous avons pu le constater. On a objecté avec raison à la traduction, dans ce contexte, de l'expression φύσεως περί, par celle de « sur la Nature »¹⁰¹³, sur la Nature comme tout. On l'a fait avec raison, comme nous allons le voir, car ce n'est pas ainsi que la « nature des choses » permet en effet de totaliser l'ensemble de ce qui est.

Un autre texte de Platon nous le confirme encore. En reprenant la fable de l'astronome qui tombe dans un trou, Platon recueille, dans le *Théétète*, cette tradition qui fait du savant un homme perdu dans les affaires humaines¹⁰¹⁴. Le ton de moquerie à l'égard du philosophe-astronome perdu dans les choses d'en haut et incapable de s'y retrouver dans le monde des hommes pourrait être proche des railleries que l'on perçoit dans l'évocation des choses d'en haut dans le *Phèdre* et pourrait aussi expliciter le type de réactions qu'entend prévenir l'auteur du traité *Airs, Eaux, Lieux*. Platon, dans le *Théétète*, complète du reste l'évocation des hauteurs du Ciel par celle de la profondeur symétrique de la Terre : la pensée du philosophe « plane sur toutes choses », comme le dit Pindare, « dans les profondeurs de la Terre », mesurant ses dimensions, comme « au-dessus du Ciel » pratiquant l'astronomie¹⁰¹⁵. Or, nous dit Socrate, un tel savant ignore un certain nombre de choses, et ignore qu'il les ignore : les lieux de la vie collective (agora, tribunal, conseil), le travail législatif et réglementaire qui en découle, les luttes partisans, la vie mondaine, les rangs des uns et des autres, les fautes transmises par les ancêtres dans telle famille. Il les ignore parce que seul son corps est dans la cité, tandis donc que son esprit plane dans les hauteurs et les profondeurs précédemment nommées¹⁰¹⁶. Cette symétrie est présente aussi chez un auteur comme celui de l'*Ancienne Médecine*, précisément au moment où il récuse qu'on ait besoin, en médecine, de faire des « hypothèses », « comme on le fait pour les choses invisibles et douteuses », car alors, il est nécessaire de « recourir à un postulat, comme c'est le cas pour les choses qui sont au Ciel et sous la Terre ».

Διὸ οὐκ ἤξιουν αὐτὴν ἔγωγε καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε
καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη ἦν τις ἐπιχειρῆ τι λέγειν ὑποθέσει χρῆσθαι·

¹⁰¹³ J. Jouanna, « La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a) », *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁰¹⁴ Pour une étude systématique des multiples sens que ses différents contextes peuvent donner à la digression, voir T. Bénatouïl, *La science des hommes libres. La digression du Théétète et ses contextes*, Mémoire original présenté en vue de l'obtention de l'HDR, Paris-Sorbonne, 2012; pour la reprise de la fable *L'Astronome* (Hausrath 40 / Chambry 65), voir A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*, p. 143-144.

¹⁰¹⁵ Socrate cite une œuvre de Pindare qui ne nous est pas parvenue, pour ajouter les profondeurs de la Terre aux altitudes de la fable. Ce faisant, il restaure la symétrie hésiodique entre la hauteur du Ciel et la profondeur sous la Terre, voir *Théogonie* v. 720-723.

¹⁰¹⁶ Sur tout cela, voir notre étude de détail, A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*, p. 145-152.

οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν· ἂ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῶ τῶ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρῆ ἐπανενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.¹⁰¹⁷

C'est pourquoi pour ma part je n'ai pas estimé qu'elle [la médecine] ait besoin d'une hypothèse vide, comme dans le cas des choses non manifestes et qui ne créent que de l'embarras : ce sont des choses à propos desquelles il est nécessaire, si l'on souhaite tenir un discours, de faire usage d'une hypothèse. Il en est ainsi à propos des choses d'en haut ou de celles qui sont sous la Terre : si quelqu'un en parlait et savait dans quel état elles se trouvent, il ne serait évident ni pour celui-là même qui parle, ni pour ceux qui écoutent, si elles sont vraies ou ne le sont pas : il n'y a rien en effet sur quoi s'appuyer afin d'en avoir une connaissance précise.

Il y a là des raisons, différentes, certes, mais qui pourraient converger avec celles du Socrate des *Mémorables* pour renoncer à l'étude des choses d'en haut, à savoir l'impossibilité où l'on est d'exploiter cette connaissance à des fins utiles, à savoir la médecine. Ce qui retiendra surtout notre attention ici, c'est la découpe régionale, qui se trouve reprise dans le *Théétète*. Ce qui échappe à la connaissance que les hommes peuvent étayer sur leur expérience, ce sont les altitudes et profondeurs symétriques des μετέωρα et des choses infernales, ces deux singularités qui ont tant occupé la poésie archaïque et les pensées cosmogoniques. De la même manière, dans le *Théétète*, c'est cette concentration sur ces extrémités qui fait manquer au philosophe le chemin des assemblées et l'empêche d'éviter les trous devant ses pieds. La reprise de la fable de l'astronome tombant dans les trous permet d'enfoncer le clou, en marquant bien que c'est à toute la cité, dans sa dimension privée comme dans sa dimension publique, que le savant, étudiant les astres et les choses d'en haut, est étranger : il est ridicule dans sa vie domestique, devant les servantes, aussi bien qu'il l'est dans un lieu de la vie politique. Il ne reconnaît même pas son voisin. Par ailleurs Socrate identifie même l'un de ces savants astronomes et mathématiciens dans la personne de Thalès. La charge comme la répartition des choses sont parfaitement claires¹⁰¹⁸.

Ces choses étant posées, nous pouvons progresser en constatant un motif récurrent dans les deux passages des dialogues que nous venons d'évoquer, à savoir la même tension entre une description régionale de l'enquête sur la nature (dirigée vers une ou plusieurs régions spécifiques du

¹⁰¹⁷ Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine, op. cit.*, I 3, p. 119, l. 4-11.

¹⁰¹⁸ Voir A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*, même endroit.

tout) et une description distributive et globalisante. Il s'agit aussi de la tension que nous avons constatée dans le témoignage de Xénophon. La différence va se situer simplement dans le fait que sous la plume de Platon, cette tension, qui échappe à Xénophon, devient une stratégie.

Au moment d'identifier le savoir dont il s'agit comme un savoir « sur la nature », la répartition des régions – explorer les deux profondeurs, celle du dessus et celle du dessous, contre vivre dans la cité – est complétée par une formule qui explicite que l'objet du philosophe est bien une ou plusieurs « natures » d'une manière quelque peu différente. Reprenons cette phrase :

οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῆ πέτεται κατὰ Πίνδαρον “τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε” καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, “οὐρανοῦ θ' ὕπερ” ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνημένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιῖσα.¹⁰¹⁹

Mais il ne se tient pas à distance de ces choses par souci de sa réputation, mais en réalité seul son corps se trouve et demeure dans la cité, la pensée, elle, menant la danse, tenant toutes ces choses pour peu de chose, pour rien, ne les tenant en aucune estime, plane sur toutes choses, comme le dit Pindare, « dans les profondeurs de la terre », mesurant ses dimensions, comme « au-dessus du ciel », pratiquant l'astronomie, à la recherche de la nature – dans sa totalité et sous tous les aspects – de chaque être en général, ne la ramenant jamais aux choses qui sont proches.

La tension est brutale. Comme dans le passage des *Mémorables*, on passe d'une description d'un savoir en termes régionaux (les choses d'en haut, d'en dessous, en tout cas les choses qui ne relèvent pas des affaires humaines) à une description distributive et totalisante. Plus encore, comme chez Xénophon, c'est en passant par le schème distributif que l'on peut énoncer le programme d'un savoir total, qui porte « sur la nature de toutes les choses (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως) », et non plus seulement sur celles qui sont très loin au-dessus ou au-dessous de la surface où s'agitent les hommes. Cette totalisation est même renforcée chez Platon, au gré d'une formule étrange et redondante, dont la première partie laisserait presque croire que l'on affaire à la Nature au sens de tout : πᾶσαν πάντη φύσιν – la Nature toute entière sous tous ces aspects. Mais là encore, φύσις est un terme distributif qui appelle un génitif : il s'agit de la φύσις τῶν ὄντων, des êtres, il s'agit de la

¹⁰¹⁹ *Théétète* 173 e 1 – 174 a 3 Platon, *Platonis opera, op. cit.*

nature de chaque chose, considérée dans sa totalité et sous tous ses aspects¹⁰²⁰. Cette exigence de totalisation est en outre répétée à propos de la chose même dont on cherche la nature : il faudra aussi faire l'investigation complète de la nature de chaque chose globalement, dans sa totalité¹⁰²¹. Nous avons déjà entendu cette exigence de saisie de la chose toute entière dans la présentation de l'enquête sur la nature du traité *Du Régime* (III §1b). Il nous faut préciser la nature de ces deux totalisations – totalité de la nature, globalité des êtres – avant de pouvoir évaluer précisément le type de tension qu'il semble y avoir entre une exigence de totalisation et la partition régionale à laquelle la même phrase entend pourtant réduire le savoir décrit.

Le paragraphe qui suit permet de préciser ce que peut désigner cette « nature » dont le philosophe fait son objet. Cette description va confirmer qu'il ne s'agit pas de la même explication de la nature des choses que celle à laquelle le Socrate de Xénophon opposait son refus. Considérons en effet le moment où Socrate explique pourquoi la plaisanterie qui vient d'être faite à propos de Thalès, vaut aussi « à l'encontre de tous ceux qui se consacrent à la philosophie (ἐπι πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι) » :

τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν, οὐ μόνον ὅτι πράττει, ἀλλ' ὀλίγου καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα· τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος.¹⁰²²

Car en vérité un tel être ne connaît pas ce qui lui est proche, ignore son voisin, ne sait pas même ce que celui-ci fait, et pour un peu, il ignorerait s'il s'agit d'un homme ou d'une autre créature. Mais ce que peut être un homme, et ce qu'il convient par nature à une telle créature, à la différence des autres, de faire et de subir, cela il le cherche et s'en préoccupe à fond.

La similarité des descriptions de ce que le philosophe ignore et recherche est frappante : de son voisin, il semble ignorer et connaître la même chose, à savoir ce que celui-ci fait – ou subit. Car

¹⁰²⁰ On est tenté de retenir le sens partitif de l'adjectif πᾶς : πᾶσαν φύσιν, chaque nature. Cela pourrait sembler redondant avec le complément au génitif : πᾶσαν φύσιν τῶν ὄντων ἐκάστου, chaque nature de chaque réalité. Les traducteurs qui semblent choisir ce sens ne traduisent souvent que l'un des deux, voir A. Diès : « de chaque réalité, scrutant la nature », 1924, p. 205. Nous avons choisi d'éviter la redondance en conservant au terme son sens totalisant et non distributif.

¹⁰²¹ Nous suivons la lecture syntaxique de L. Robin : « explorant en totalité la nature de chacune de ces réalités, en son entier » (Platon, trad. Robin, 1950, p. 132). L. Robin prend ἕκαστος comme qualificatif de τῶν ὄντων. Lorsque l'adjectif ἕκαστος qualifie un substantif accompagné de son article, il est plus commun de le placer avant, ainsi dans l'exemple fourni par le LSJ pour cette règle : καθ' ἑ. τὴν ἡμέραν « every single day », Isocrate XII 211. Mais on trouve aussi ἕκαστος après, comme le précise le même article : κατὰ τὸν ὀπλίτην ἕκαστον Thucydide, V 49 ; κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην Id.6.63. Dès lors, l'adjectif ὅλος qualifie à son tour ἕκαστος. Il peut lui aussi se trouver avant ou après ce qu'il qualifie : ἕκαστος ὅλος, chacun en son entier.

¹⁰²² *Théétète*, 174 b 1-6, Platon, *Platonis opera*, op. cit.

la première formule, celle qui concerne ce qu'il ignore de son voisin, doit être complétée : il s'agit d'une sphère d'action qui peut être elle aussi décrite en termes d'action et de passion, et qui l'est typiquement dans d'autres dialogues. Les choses dont on a précédemment dit que le philosophe se tenait à distance incluent un certain nombre de sphères d'action dans lequel un voisin pourrait avoir « agi » sans que notre philosophe ne puisse le savoir : toute la sphère de l'action publique, *ta politika pratein*, est exclue. Il ignore aussi « si quelqu'un est bien ou mal né dans la ville, si tel mal a été transmis à un tel par un ancêtre, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes (εὖ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν πόλει, ἢ τί τῷ κακὸν ἐστὶν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν) »¹⁰²³. De même encore, comme on le décrit un peu plus loin, il est incapable de se conduire comme il faut lorsque blâmes et éloges sont proférés. Pour les reproches, la raison en est simple : il ne connaît rien de mal sur quiconque (οὐκ εἰδὼς κακὸν οὐδὲν οὐδενός¹⁰²⁴) – on en revient au fait qu'il ne sait pas de quelle famille chacun provient, si un ancêtre de tel ou tel a commis telle ou telle faute. Les problèmes que lui posent les éloges sont très instructifs pour notre propos, car il dénote en effet une difficulté à comprendre ce que les gens font. Ainsi, s'il entend faire l'éloge d'un roi ou d'un tyran, il croit avoir affaire à un bouvier ou à un berger, parce qu'il entend dire que cet homme là est heureux de pouvoir « traire » autant qu'il le fait, ἀκούειν εὐδαιμονιζόμενον πολὺ βδάλλοντα¹⁰²⁵. Bref, il ne comprend pas ce que les gens font, et surtout ce qu'ils se font les uns aux autres, lorsqu'ils se soumettent les uns les autres, ou plus généralement, se rendent coup pour coup – une formule résumera ainsi le champ où l'orateur est roi et qu'il peine à quitter celui « du 'quelle injustice ai-je commise à ton endroit et toi à mon endroit' (τοῦ “Τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ?”) »¹⁰²⁶ : le retournement final de situation, lorsque c'est au tour de l'orateur d'être pris de vertige une fois placé sur le terrain du philosophe, est décrit comme une situation relevant de la logique réciproque, celle du talion¹⁰²⁷. Ce sont autant de situations que les dialogues de Platon permettent de comprendre en terme d'agir et de pâtir¹⁰²⁸. Pourtant, le philosophe, lui aussi, est crédité d'un savoir portant sur la façon dont chaque chose, par nature, agit et pâtit. C'est une formule qui évoque la seconde forme d'enquête sur la nature, celle qui s'est développée dans certains traités hippocratiques sur le fondement du concept de puissance.

Avant de pouvoir vérifier cette possible inscription dans cette deuxième école de savoir sur la

¹⁰²³ 173 d 6-8.

¹⁰²⁴ 174 c 7-8.

¹⁰²⁵ 174 d 5-6.

¹⁰²⁶ 175 c 1-2.

¹⁰²⁷ 175 d 2 : πάλιν αὖ τὰ ἀντίστροφα ἀποδίδωσιν. Voyez la traduction de Diès : « c'est alors à son tour de payer le talion ».

¹⁰²⁸ Voir A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 33-55.

nature, il convient d'approfondir encore la saisie du modèle de connaissance qui nous est ici proposé. Est-ce que la formule proposée, à savoir celle de la connaissance de ce qu'il revient à chaque type de chose de faire et de subir par nature, permet bien d'expliquer la première formule, selon laquelle le philosophe a l'esprit qui plane à la recherche « de la nature, toute entière et sous tous ses aspects, de chaque être dans sa totalité » ? Une chose peut révéler une totalité d'éléments constituants, selon le modèle proposé dans le traité *Du Régime*. Il ne semble pourtant pas que ce soit le genre de totalité que Socrate a ici en tête.

Il affirme que savoir ce qu'un homme, par nature, fait et subit, doit se saisir par différence avec ce qu'il convient à une autre créature de faire ou de subir. Chaque chose, si on doit en connaître la nature, doit donc être replacée au sein d'un ensemble de choses par rapport auxquelles sa puissance d'agir et de pâtir doit être spécifiée, par comparaison. Voilà une façon en effet de chercher une certaine globalité : en plaçant la nature d'une chose à sa place au milieu d'autres natures – c'est ainsi qu'Héraclite entend que l'on apprenne à distinguer les natures les unes des autres (I §1c). C'est bien ce souci de ne pas considérer une nature indépendamment d'un vaste ensemble qui apparaît lorsque l'on décrit le ridicule que le philosophe trouve à l'éloge des plus grandes propriétés et des plus longues lignées de noblesse : ces choses, qui paraissent si impressionnantes à l'échelle de la société des hommes, sont comme des gouttes d'eau pour qui considère les choses dans leur ensemble. Ainsi, les plus grandes propriétés, celles qu'on vante parce qu'elles font « mille plèthres (μυρία πλέθρα¹⁰²⁹) » lui semblent si petites, à lui qui « est habitué à porter le regard sur la Terre toute entière, εἰς ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν¹⁰³⁰ ». Les généalogies que l'on chante, et la noblesse des origines lui semblent trahir des gens dont la vue, « tout à fait émoussée, n'embrasse que de petites choses (παντάπασιν ἀμβλὺ καὶ ἐπὶ μικρὸν ὁρώντων) »¹⁰³¹, « incapables, en raison du manque d'éducation, de toujours embrasser le tout (ὑπὸ ἀπαιδευσίας οὐ δυναμένων εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ βλέπειν) ni de calculer que chacun possède des myriades d'aïeux et de bisaïeux, innombrables (οὐδὲ λογίζεσθαι ὅτι πάππων καὶ προγόνων μυριάδες ἐκάστῳ γεγόνασιν ἀναρίθμητοι) »¹⁰³². Le philosophe est bien caractérisé par une capacité à embrasser le tout, en ce premier sens : les choses doivent être mesurées en prenant leur place dans la totalité la plus vaste. Il est pourtant difficile de penser que cette exigence était signifiée par la formule invitant à connaître toute la nature de chaque chose en sa totalité. Il se pourrait néanmoins que le fait de replacer chaque chose dans un tout soit simplement le préalable d'une enquête capable de considérer la nature d'une chose en général,

¹⁰²⁹ 174 e 2.

¹⁰³⁰ 174 e 4-5.

¹⁰³¹ 174 e 6-7.

¹⁰³² 174 e 6 – 175 a 3.

comme si la perspective d'une exhaustivité distributive (considérer les natures de chaque chose, une à une, globalement) suppose nécessairement que l'on se place dans l'horizon d'une totalisation des natures.

La totalité interne à la nature de chaque chose apparaît peut-être davantage lorsqu'on décrit le terrain sur lequel l'orateur, quant à lui, perd pied : le terrain où le philosophe se meut avec aisance. Ainsi, plutôt que de savoir si quelqu'un a fait du tort à un autre, on se tourne « vers l'examen de la justice et de l'injustice elles-mêmes (εις σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας) : ce qu'est chacune d'entre elles (τί τε ἑκάτερον αὐτοῖν) et ce qui les différencie l'une de l'autre et de toutes les choses (καὶ τί τῶν πάντων ἢ ἀλλήλων διαφέρετον) »¹⁰³³. Considérer une nature sous tous ces aspects semble donc bien signifier être capable d'en identifier l'essence et de différencier celle-ci de l'essence de toutes les autres. Et cet examen doit être complété du côté des êtres capables d'acquérir ou de perdre ces propriétés par un examen global aussi du côté de ceux-ci. Ainsi, plutôt que de se demander si le roi est heureux, on se tourne « vers l'examen de la royauté, et du bonheur et du malheur humain *en général* (βασιλείας περὶ καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν) : ce que seront ces choses (ποιῶ τέ τινα ἔστων), et par quel moyen il revient à l'homme, par nature, de posséder les deux ou au contraire de les fuir (καὶ τίνα τρόπον ἀνθρώπου φύσει προσήκει τὸ μὲν κτήσασθαι αὐτοῖν, τὸ δὲ ἀποφυγεῖν) »¹⁰³⁴. Ces dernières formules sont particulièrement éclairantes. Elles permettent aussi de répondre définitivement à la question de l'extension du savoir du philosophe. On comprend que connaître une nature « dans sa totalité », c'est connaître ce qui la différencie de toutes les autres et que connaître chaque chose « en général », c'est en connaître la puissance qui lui revient en général, c'est-à-dire pour tout représentant de la même nature. Connaître la nature de la justice, c'est savoir ce qui la différencie de toutes les autres choses du même type ; c'est aussi connaître la façon dont un homme, parmi toutes les créatures, a la puissance de l'acquérir – en général, et non pas quand il est tel ou tel homme. De la même façon pour la royauté ou le bonheur et l'infortune de l'homme, les connaître entièrement c'est se demander ce que sont ces choses par différence avec toute autre détermination et comment aussi il convient à l'homme – lui aussi considéré entièrement, c'est-à-dire en tous les membres de son espèce – de les posséder ou de les fuir « par nature ». Considérer la nature d'une chose en général et sous tous ses aspects veut dire ici que l'on ne considère pas la question de savoir par exemple si tel ou tel homme est plus heureux qu'un autre, mais la question de la façon dont les hommes en général sont susceptibles de bonheur, et que l'on fait aussi l'effort de savoir ce qui différencie l'essence du

¹⁰³³ 175 c 2-3.

¹⁰³⁴ 175 c 5-8.

bonheur de toutes les autres essences. On peut imaginer que l'on attend le même examen à propos de la justice et de l'injustice elles-mêmes : sachant ce qu'elles sont en elles-mêmes et ce qui les différencie de toutes les autres choses, on saura aussi comment il convient à un homme de les acquérir ou de les perdre. La globalité concerne à la fois les essences qu'il faut savoir distinguer les unes des autres et les puissances de choses qui peuvent les acquérir ou les perdre. La justice ou l'homme s'ouvrent ainsi chacun de leur côté sur d'innombrables ramifications : ce sont bien des choses que l'on peut à chaque fois projeter d'explorer « entièrement », ce qui signifie ici que l'on en détermine la spécificité en général, par différence avec toutes les autres natures. Nous comprenons maintenant la nécessité de replacer la nature de chaque être dans un cadre plus vaste : c'est en replaçant l'homme dans un ensemble plus vaste que l'on garde en tête de le saisir en tant qu'homme, par opposition à d'autres natures, celle du poisson ou de l'étoile, et non pas en tant que voisin ou roi. Pour revenir à la formule initiale nous comprenons le sens du *πάντη* : la nature de chaque chose peut-être explorée « sous tous ses aspects », et cela de deux manières, soit dans sa différence avec toutes les autres choses, soit dans la somme des actions et des passions qui lui sont spécifiques par nature. On replace la nature des choses dans un cadre plus large pour ne jamais manquer leur essence caractéristique. La globalité de l'horizon protège la saisie des spécificités, sans la laisser retomber dans la contingence.

On comprend maintenant clairement ce qui manque au philosophe : celui qui sait ce qu'un homme est capable de faire et de subir, à la différence d'un bœuf ou d'un cheval, pourrait ignorer ce que fait tel ou tel individu, chose qui n'est pas inscrite dans la nature de l'homme en général. Il se pourrait que les choix politiques d'un homme, son pedigree social, les fautes de ses ancêtres, ne relèvent précisément pas de ce qui peut être déduit de sa nature. Certes, il n'ignore pas que son voisin est un homme et non un cheval – on ne l'a pas vraiment envisagé (« pour un peu », *oligou*, disait Socrate) – cela encore peut être discerné sous l'amoncellement d'affairements contingents. Cette ignorance, pourtant, affecte de manière considérable la représentation initiale de la séparation des régions : le philosophe des hauteurs et des profondeurs recherche en réalité toutes les natures, aussi bien celle de l'homme que celle des astres. Si une sphère d'ignorance est conservée quant à la façon contingente dont se fait le jeu social des cités telles qu'elles sont, cela ne signifie pas que les choses les plus humaines et les plus sociales, comme la forme du régime (la royauté), la façon dont les hommes sont susceptibles de vivre dans la justice ou l'injustice, d'être heureux ou malheureux, lui échappent. Le philosophe en sait donc beaucoup sur les choses humaines : il en sait même peut-être suffisamment pour donner d'autres fondements à la cité, des fondements qui correspondent à la

nature même de l'homme et à ses capacités véritables au bonheur¹⁰³⁵. Le résultat qui nous intéresse le plus pour l'heure, c'est que nous avons vu une forme d'enquête sur la nature subvertir les frontières tracées par une autre : à la place de la régionalisation véhiculée par une image populaire de l'enquête sur la nature, opposant le monde des hommes aux hauteurs et profondeurs divines, la poursuite d'une enquête sur la nature propre de chaque chose restaure au contraire la totalité scindée par la division du cosmique et de l'humain. L'enquête distributive, c'est-à-dire celle qui considère la nature de chaque chose, une à une, est paradoxalement le véritable porteur d'une idée globale de son objet. Par ailleurs, cette enquête distributive a pris la forme d'une référence à la définition de la nature comme puissance d'agir et de pâtir. L'usage de cette idée, dont nous avons vu le développement dans les traités hippocratiques *Airs, Eaux, Lieux* et *L'Ancienne Médecine*, est ici plus fruste : elle ne donne pas lieu à une doctrine permettant de différencier les puissances de manière continue sur une échelle des capacités, mais s'en tient à exiger que l'on différencie chaque puissance des autres au sein d'une vaste perspective. En cela, nous l'avons dit, elle s'en tient à l'injonction héraclitéenne de distinguer chaque nature des autres.

c) Puissance des natures et nature du tout, *Phèdre*

Si nous revenons de ce texte où Socrate est mis en scène, au soir de sa vie, confiant ses pensées digressives au jeune Théétète, vers celui du *Phèdre*, où il évoque les temps de sa jeunesse, ceux où Anaxagore conseillait Périclès, nous allons voir, à la faveur du même glissement, d'une nature régionale (les choses d'en haut) à une nature totalement distribuée, la même doctrine apparaître, mais ici à la fois plus précise et plus instanciée, et surtout attribuée à des figures théoriques de l'époque. Dans ce texte, dont nous avons déjà vu qu'il attribue à l'influence d'Anaxagore sur Périclès l'intérêt de celui-ci pour les choses d'en haut, sa poursuite de la μετεωρολογία, il se passe aussi une sorte de court-circuit. Cette première description de l'enquête sur la nature, arrimée aux choses d'en haut, cède le pas à une autre, présentée comme la connaissance de la nature de toutes choses, c'est-à-dire des puissances d'agir et de pâtir. Là encore, Socrate propose une extension du savoir de philosophe qui substitue à la seule préoccupation du Ciel, d'abord étendue à la totalité symétrique des profondeurs célestes et infernales, un savoir total sur la nature de toutes choses.

Suivons le glissement progressif de ce passage. Les « bavardages » (ἀδολεσχία) et les

¹⁰³⁵ Pour suivre cette voie, voir nos développements, A. Macé, et O. Renaut, « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », *op. cit.*

« discours sur les choses d'en haut » (μετεωρολογία) « au sujet de la nature » (φύσεως περί), qui semblent donc spécialiser l'enquête « sur la nature » dans les régions célestes, ont été introduits comme un réquisit de « tout art d'importance » (πᾶσαι ὅσαι μεγάλοι τῶν τεχνῶν). Nous avons déjà évoqué l'objection fondée à l'encontre de la traduction, dans ce contexte, de l'expression φύσεως περί, par celle de « sur la Nature »¹⁰³⁶. Nous allons voir ici aussi qu'un sens plus distributif est en réalité entendu. La première question est tout de même de savoir s'il faut aussi neutraliser μετεωρολογία en n'y entendant pas l'étude des « choses d'en haut ».

Il y a là une bizarrerie – pourquoi faudrait-il connaître les phénomènes célestes pour maîtriser tout art digne de ce nom ? Pourquoi faudrait-il que tout ce qu'il y a d'accompli dans les arts vienne de cette source ? – que la suite du texte va très rapidement dissiper. Un premier signe paraît dès la présentation de Périclès, dont Socrate affirme qu'il a ainsi eu accès à ces discours sur les choses d'en haut, capables de parfaire son art oratoire, en plus d'avoir reçu une nature douée (πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι a3). Le même virage, des choses d'en haut vers une nature particulière est opéré une nouvelle fois dans les lignes qui suivent : celui qui a ouvert ces choses célestes à Périclès, c'est Anaxagore, un homme « empli de considérations sur les choses d'en haut et qui s'est approché de la nature de l'esprit et de la pensée (μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος)¹⁰³⁷ ». Ce n'est donc pas les astres qu'Anaxagore a appris à connaître à Périclès, mais la nature de l'esprit, sur lequel l'art oratoire doit avoir un effet. Le même court-circuit paraît à la page suivante, lorsque l'on se demande ce que peuvent bien vouloir dire Hippocrate et le discours vrai « sur la nature » (περὶ φύσεως) : cette nature, d'abord évoquée d'une manière absolue qui semble en faire une région, un ensemble, est en réalité immédiatement instanciée puisque cet examen est explicité comme une recherche de ce qu'il faut faire si l'on veut « se faire une idée sur la nature de quoi que ce soit (δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὅτουοῦν φύσεως)¹⁰³⁸. Le mirage de l'étude du Ciel se dissipe pour laisser place à la connaissance de l'objet spécifique qu'un art se donne. Après la présentation plaisante du rapport entre Anaxagore et Périclès, unis dans leur goût pour les nuages et les orages, nous passons donc à un registre plus sérieux, en passant d'une nature à l'autre. Derrière l'image populaire qui repousse la nature dans les nuages, la recherche sur la nature est toujours une recherche sur la nature d'un objet spécifique, que cet objet soit dans les airs ou parmi les hommes. Anaxagore et Hippocrate semble introduits pour donner crédit à cette bascule de l'image plaisante

¹⁰³⁶ J. Jouanna, « La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a) », *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁰³⁷ *Phèdre* 270 a 4-6 Burnet. À la suite de l'édition de Léon Robin, un certain nombre de traductions françaises retiennent la leçon des manuscrits Bodleianus et Venetus, où on lit « déraison » (ἀνοίας) ; nous suivons la leçon du Vindobonensis 109, conservée par Schanz et Burnet.

¹⁰³⁸ *Phèdre* 270 c9 – d1.

de l'étude des choses d'en haut vers la représentation de l'étude des natures des choses, fondement de toute science et de tout art. L'introduction d'Hippocrate nous laisse pressentir que le thème de la nature comme puissance d'agir et de pâtir pourrait être réintroduit ici, peut-être avec davantage de précision que dans le *Théétète*.

L'explicitation de la méthode propre à l'art, et qui la différencie d'une simple routine empirique (τριβή, ἐμπειρία 270 b 5-6), est accomplie à travers une analogie entre la médecine et la rhétorique, ayant chacune une nature comme objet : celle du corps et celle de l'âme. Or, d'une manière très significative par rapport à ce que nous avons tiré de la digression du *Théétète*, nous apprenons que la méthode consiste non pas seulement à distinguer une nature des autres mais surtout à savoir « diviser la nature » (διελέσθαι φύσιν)¹⁰³⁹ de son objet, en l'occurrence le corps pour l'un et l'âme pour l'autre (σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ b4-5). Les natures dont il s'agit, tout en étant les natures de choses particulières (et non la totalité de ce qui naît sans l'intervention de l'homme par exemple) sont néanmoins des ensembles dont une division peut être accomplie. Mais nous apprenons immédiatement que ces natures particulières ne sauraient être connues à leur tour sans la connaissance « de la nature du tout (ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως c2) » : Socrate l'affirme pour la nature de l'âme et ajoute qu'Hippocrate l'affirme quant à lui pour la nature du corps. C'est un point qui a suscité de nombreux débats sur la nature du rapport entre Platon et Hippocrate : on a trouvé là le signe manifeste d'une référence de Platon au traité *Airs, Eaux, Lieux*, et à l'exigence que le médecin commence par situer la ville où il arrive au sein d'une totalité de facteurs environnementaux, et cette thèse a suscité de nombreuses objections, notamment de la part de ceux qui lisent dans cette référence au tout, dans le *Phèdre*, une référence non pas à l'environnement ou à l'univers, mais à la totalité de l'objet à chaque fois considéré¹⁰⁴⁰. La référence à l'Univers a pour elle le rapprochement très simple qui peut être fait avec la doctrine du *Théétète* : saisir la nature d'une chose, cela suppose de la replacer dans une perspective globale où elle prend sa place parmi toutes les natures. Prenons garde néanmoins : ce n'est pas la connaissance du tout que Socrate exige, mais celle de « la *nature* du tout », c'est-à-dire tout simplement la nature d'une chose, qui se trouve être le tout.

Quelle est donc la méthode qu'il faut suivre pour examiner la nature d'une chose, quelle qu'elle soit ? Il faut d'abord s'assurer, dans une première étape, que l'on a bien saisi un objet simple

¹⁰³⁹ 270 b 4.

¹⁰⁴⁰ Voyez pour ce débat l'ensemble des références fournies par J. Jouanna dans son introduction à son édition du traité *L'Ancienne Médecine*, p. 80 note 1. Comme le note l'auteur à juste titre, la plus grande partie des commentateurs de Platon lisent dans ce *to holon* une référence à l'univers. Une minorité, incluant Edelstein et Jouanna lui-même, y voit une référence à l'objet à chaque fois considéré au sein des divisions dialectiques. L'argument est développé dans J. Jouanna, « La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a) », *op. cit.*, p. 22-23.

et non multiforme (ἀπλοῦν ἢ πολυειδές d1). Précisons que cela consiste, comme cela va l'être précisé un peu plus loin, à « montrer la nature d'une chose (φύσιν δεικνύναι) » – c'est là la reprise de l'expression utilisée par Homère pour décrire le moment où Hermès montre à Ulysse la nature du *molu*. Si un maître de rhétorique comme Thrasymaque veut montrer son sérieux, il commencera par « décrire l'âme en toute exactitude et la faire voir » (πάση ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν). Il nous fera ainsi voir « si elle est par nature une et homogène, ou si, comme la configuration du corps, elle est multiforme (ἐν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές) » : « c'est en effet cela que nous appelons montrer la nature (τοῦτο γὰρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι) »¹⁰⁴¹. Quelques lignes plus tôt, Socrate a décrit la même opération en disant qu'il s'agissait, pour celui qui poursuit l'étude d'un art, de « faire voir la réalité, avec exactitude, de la nature de ce sur quoi il fera porter ses discours (τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει) »¹⁰⁴². Il y a une difficulté sur le niveau d'hétérogénéité acceptable pour considérer que l'on a affaire à une nature simple. En effet, toute diversité interne ne signifie pas qu'il y a plusieurs natures, puisque, de l'âme, on décrira bientôt les différents « genres », en exigeant qu'il faille « classer les genres de discours et ceux de l'âme (διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη) »¹⁰⁴³. Quelle différence entre ces différents genres de l'âme et le fait pour le corps d'être une figure qui n'est pas simple ? La réponse à cette question va être explicitement donnée dans les termes avec lesquels nous nous sommes familiarisés en lisant les traités hippocratiques *Airs, Eaux, Lieux* et *De l'Ancienne Médecine* : ceux d'une spécification de chaque chose par l'unité de la puissance.

Tel est le concept fondamental qui restait implicite dans la description du *Théétète* et qui est ici explicité. La méthode stipule que dans le cas où l'on a une nature simple on peut procéder à une deuxième étape, qui consiste à « examiner la puissance de celle-ci (σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ) », ce qui consiste précisément à savoir « quelle puissance elle a, de par sa nature, d'agir en relation avec quoi (τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον) ou quelle puissance de pâtir sous l'effet de quoi (ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ) »¹⁰⁴⁴. Nous reconnaissons la perspective interactionniste sur la nature des choses, telle qu'elle est développée dans *L'Ancienne Médecine* : enquêter sur la nature, c'est se demander par exemple quelle capacité l'homme a d'absorber le fromage et de pâtir sous l'action du fromage en dessous de tel seuil. Le concept semble remplir ce qui restait en creux dans le *Théétète*, lorsque l'on assignait au philosophe la tâche de connaître « ce qu'il convient (à chaque chose) de faire et de subir à la différence de toutes les autres (προσῆκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, 271 a 5-8.

¹⁰⁴² *Ibid.*, 270 e 3-4.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, 271 b 1-2.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, 270 d 3-5.

πάσχειν) »¹⁰⁴⁵. Cela permet d'abord d'insister sur la dimension individuante de la *dunamis* : c'est bien là, conformément à la formule du *Théétète*, ce qui différencie une chose de toutes les autres – on ne peut passer à cette deuxième étape que lorsque l'on a obtenu une chose simple, car, si la chose que l'on examine possède de multiples formes (ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη), on dénumbrera celles-ci (ταῦτα ἀριθμησάμενον), on pourra, comme pour une chose une (ὅπερ ἐφ' ἐνός) voir pour chacune (τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου), « ce par rapport à quoi elle agit de par sa nature (τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν) ou ce par quoi elle pâtit sous l'effet de quoi (ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ) »¹⁰⁴⁶. La capacité à agir par nature peut se voir lorsque l'on a une forme unique. C'est la dimension individualisante de la puissance, telle qu'elle est apparue dans les traités hippocratiques où la spécificité d'un rapport détermine à chaque fois une nature, telle aussi que Platon l'a évoquée dans le *Protagoras* 330 a-b et la *République* I 346 a. L'exemple du *Protagoras* permet du reste de comprendre pourquoi la forme du corps est dite multiple, dans ces pages du *Phèdre* : un visage déjà est un multiple, parce qu'il possède des parties qui ont leur propre puissance, leur propre capacité d'action différenciée de celle des autres parties. Il faut donc distinguer les choses qui manifestent une variété de puissances concomitantes, comme le visage ou le corps, de la variété propre à l'âme, qui a, à chaque fois, une capacité d'agir et de pâtir unique, même s'il peut exister une variété d'âmes, sensibles à divers discours, et qu'une classification de la diversité des âmes et des discours soit possible.

Ce paysage modifie en grande partie le rapport que nous pouvons faire entre ce passage de Platon et les doctrines des traités hippocratiques. Si Platon définit la nature comme capacité d'agir et de pâtir, et s'il entend singulariser des natures en fonction de leurs capacités, divisant des ensembles plus grands pour y identifier une diversité de façons de produire ou de subir des effets, alors il est judicieux de reconnaître, comme les commentateurs l'ont fait, l'affinité d'une telle doctrine aussi bien à l'égard du traité *Airs, Eaux, Lieux*¹⁰⁴⁷ qu'à l'égard de *L'Ancienne Médecine*¹⁰⁴⁸. La façon dont l'auteur de ce dernier traité, comme nous l'avons vu, établit la médecine sur la connaissance de la nature du corps, comprise dans l'ensemble des façons dont elle pâtit sous l'effet du régime,

¹⁰⁴⁵ *Théétète*, 174 b 4-5.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, d3-d7.

¹⁰⁴⁷ Mansfeld, « Plato and the Method of Hippocrates », *op. cit.*, qui d'un côté met en avant l'importance décisive de ce principe de la puissance active et passive dans le *Phèdre*, à ses yeux trop négligée par les commentateurs (p. 350-353) et de l'autre lit le même principe à l'œuvre à travers le traité *Airs, Eaux, Lieux* (p. 356-358).

¹⁰⁴⁸ J. Jouanna, « La Collection Hippocratique et Platon (*Phèdre* 269c-272a) », *op. cit.*, p. 27-28. Voir aussi Hippocrate, *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine*, *op. cit.*, p. 80-81 : « si l'on interprète en revanche le tout, comme étant le tout de l'objet à considérer, une relation n'est pas impossible ; c'est même l'un des traités de la *Collection hippocratique* qui correspond le mieux à la médecine hippocratique selon le *Phèdre*, dans la mesure où l'auteur de *L'Ancienne médecine*, dans son chapitre 20, trace le programme de recherche d'un art de la médecine, pris dans toute son extension, qui se fonde sur la connaissance de la nature du corps dans ses relations causales avec le régime, de même que chez Platon, l'art véritable de la rhétorique se fonde sur la connaissance de la nature de l'âme dans ses relations causales avec les discours »

correspond assez exactement à la façon dont Platon établit l'art rhétorique sur la connaissance des effets que les différents types de discours peuvent avoir sur une âme. De ce point de vue, référer toute nature à la nature du tout (ἅνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως), et non pas au tout lui-même, c'est la situer par rapport à une nature plus globale, elle-même, en tant que nature, déterminée donc elle aussi par une capacité d'agir et de pâtir. Or, cela, nous l'avons trouvé dans la lecture du traité *Airs, Eaux, Lieux* : une nature particulière, comme capacité d'être affectée par une nature particulière, se situe toujours à l'intérieur d'une nature plus générale, affectée par une maladie plus générale. C'est aussi ce que nous a révélé le *Théétète* : on rapporte la nature de royauté à celle de l'homme en général, pour mieux comprendre comme celle-ci est supposée agir sur l'homme, par exemple, et par là-même, on précise la nature de l'homme sous ce rapport spécifique. Cela n'exclut pas que le tout dont on fixe la nature comme horizon de l'enquête sur la nature d'une chose soit l'Univers lui-même. Ce qui importe c'est que chaque nature soit découverte comme la division d'une nature plus grande. Ce qui apparaît ici, c'est une dimension dialectique dans laquelle la digression du *Théétète* n'entraîne pas : explorer les natures, c'est trouver le chemin qui mène d'une nature à l'autre par spécification de la première par la seconde, comme les hommes malades, dans le traité *De l'Ancienne médecine*, ouvre l'éventail infini des diversités de pâtir au sein de la nature humaine, elle-même facteur de variations au sein de la nature des bêtes.

d) Anaxagore à travers Platon : l'enquête sur la nature et la mise en ordre

Revenons vers le *Phédon*, par lequel nous avons commencé. L'autobiographie intellectuelle de Socrate y suit le scénario de *L'Ancienne Médecine* : commencer par critiquer une certaine façon d'envisager l'enquête sur la nature, avant d'en promouvoir une autre. Or il nous semble que ce sont les deux mêmes programmes que le *Phédon* oppose. D'un côté le projet d'expliquer toutes choses par les processus menant à leur constitution, avec des modèles renvoyant à la coagulation à partir d'éléments fondamentaux ; de l'autre un projet de connaissance de la nature de chaque chose comme puissance d'agir et de pâtir, attribué à Anaxagore¹⁰⁴⁹. Nous avons déjà intégré précédemment les descriptions de l'enquête sur la nature (I) dans le *Phédon*, à celles des traités hippocratiques présentant des programmes similaires. La démonstration doit être faite pour la seconde partie. Comme nous venons de le constater, Platon, lorsqu'il entend véritablement développer la méthode attribuée à Anaxagore, dans le *Phèdre*, se tourne vers Hippocrate pour décrire un programme qui est

¹⁰⁴⁹ Voir notre description des deux programmes dans A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 88-98.

en phase avec celui que *L'Ancienne médecine* oppose aussi à l'enquête sur la nature (I). Ce serait une confirmation de cette lecture du *Phèdre* que nous retrouvions, dans la façon dont Platon utilise Anaxagore, dans le *Phédon*, comme antidote – même éphémère – contre l'enquête sur la nature (I), les mêmes emprunts à la théorie hippocratique de la nature-puissance.

Le *Phédon* propose à son tour de substituer à l'enquête sur la nature dans sa version génétique une nouvelle forme de celle-ci. Le problème fondamental de la première est le fait de s'en remettre aux seuls processus mécaniques, aux actions, aux frictions, aux adjonctions, en espérant trouver là suffisamment de causalité pour expliquer ce que les choses deviennent ou l'état dans lequel elles se trouvent¹⁰⁵⁰. Anaxagore apparaît alors en recours pour pallier ce déficit de causalité d'une explication purement mécaniste. On s'aperçoit alors que l'enquête sur la nature pourrait être relevée au sein d'un programme épistémologique qui l'intègre à une théorie qui soit à la hauteur d'une mise en ordre de toutes choses. Mais cette mise en ordre passe par le renforcement de la connaissance de chaque chose en particulier.

Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίος, ταύτη δὴ τῆ αἰτία ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εἶ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἰτίον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.¹⁰⁵¹

Mais voilà qu'un jour j'entendis faire la lecture d'un livre que l'on disait d'Anaxagore, et où il était dit que c'est l'esprit qui met en ordre toutes choses et s'en trouve être la cause. Je me réjouis d'une telle cause : il me sembla que cette façon de faire de l'esprit la cause de toutes choses était bonne, et je pensais que, s'il en va ainsi, l'esprit, en accomplissant cet arrangement, met en ordre toutes choses et dispose chacune de la meilleure façon qui soit. Si donc on veut découvrir pour chaque chose ce qui explique la façon dont elle vient à être, périt, existe, alors ce qu'il faut découvrir à son sujet, c'est de quelle façon il est meilleur pour elle, ou d'exister ou de subir et faire quoi que ce soit.

¹⁰⁵⁰ Voir notre analyse en ce sens, *op. cit.*, p. 91-95.

¹⁰⁵¹ *Phédon*, 97 b 8 – d 1 Burnet.

La découverte de la façon dont chaque chose en vient à naître et à périr, et se trouve être ce qu'elle est – objet qui constituait bien, exactement, la description du savoir appelé « enquête sur la nature », pourrait être faite par celui qui serait d'abord en mesure de trouver pourquoi il est meilleur pour chaque chose d'être telle qu'elle est, ainsi que d'agir et de pâtir comme elle le fait. Le problème de l'enquête sur la nature se voit ainsi subverti et refondé sur une autre investigation préalable, dirigée vers les natures des choses, et les façons dont elles agissent et subissent. La nature-puissance se présente comme fondement de la nature-origine. L'hypothèse introduite par Anaxagore sur la scène intellectuelle athénienne, selon Socrate, est donc bien un coup de tonnerre dans le ciel du paradigme alors dominant, celui de « l'enquête sur la nature ». Anaxagore propose de subordonner celle-ci à une autre philosophie de la nature, celle qui comprend la nature de chaque chose, comme faculté spécifique d'agir et de pâtir, comme le résultat d'une distribution ordonnée par un esprit. La nature, selon la conception en vogue, serait le principe des choses qui naissent d'elles-mêmes, par opposition aux productions de l'esprit. Or, coup de tonnerre, un étranger vient à Athènes proclamer que la nature serait en réalité une œuvre de l'esprit, d'un esprit qui range et arrange, distribuant les parts qui reviennent à chaque chose, en terme d'action et de passion. Socrate avait-il raison d'espérer tant d'Anaxagore ? Il se pourrait surtout qu'il traduise la distribution anaxagoréenne dans un langage qui n'est pas le sien, mais bien plutôt celui qu'il prête à Hippocrate.

Il y a là une remarquable cohérence avec le passage du *Phèdre* que le présent passage permet d'éclairer en retour. Anaxagore a beaucoup parlé de l'esprit ? Voilà apparemment un ouvrage entièrement consacré à cette question, puisqu'il affirme que l'esprit est la cause de l'ordre qui règne dans l'univers. Cet esprit doit à la fois connaître le tout et chaque partie, comme cela apparaît aussi dans le *Phèdre*, car c'est le propre de la mise en ordre, du rangement, que de savoir mettre chaque chose à sa place au sein d'un tout. Nous retrouvons enfin cette idée de savoir comment les choses agissent et pâtissent, ce qui dans le *Phèdre* est décrit comme une analyse de la *nature* de la chose – avec une idée en plus : il ne s'agit pas seulement de savoir ce qu'une chose fait ou subit, mais la façon dont il est meilleur qu'elle fasse et subisse quelque chose. D'où vient cette norme du meilleur ? Pour le Socrate des dialogues, une intelligence s'exerce en effet en mettant en ordre, ce qui signifie déterminer la meilleure place pour chaque chose¹⁰⁵². Cela signifie donc que la nature des choses peut être connue en tant qu'elle est déterminée par un plan supérieur : elle n'est pas le fruit du hasard, elle ne s'impose pas non plus comme un simple fait - elle émane de la causalité supérieure

¹⁰⁵² *Gorg.* 504d5-504a5. Pour le lien entre le fait d'agir et de parler « en vue du meilleur » ἐπὶ τὸ βέλτιστον, et le fait d'harmoniser (ἀρμόττειν) les parties d'un tout pour en faire une chose bien ordonnée et bien arrangée (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα).

d'une intelligence qui a fait un choix. Par là, on comprend qu'Anaxagore, représente, pour le jeune Socrate qui en entend la lecture, un renouvellement profond de ce savoir que l'on appelle alors une enquête sur la nature, dont la formule est la suivante : donner la charge à l'intelligence cosmique d'Anaxagore de déterminer les natures de toutes choses selon la formule trouvée dans Hippocrate, c'est-à-dire en déterminant les puissances d'agir et de pâtir de toutes choses. Une fois de plus, Platon offre Hippocrate comme la vérité d'Anaxagore : c'est en spécifiant la nature de chaque chose, déterminée comme puissance d'agir et de pâtir, que l'on peut mettre tout en ordre, c'est-à-dire assigner à chaque chose sa place. La vision globale d'un tout ordonné passe toujours par le chemin archaïque qui ne mène à la totalité que par l'addition de toutes les parties distribuées.

Platon entreprend d'accomplir lui-même ce programme, ce qu'il fait au livre X des *Lois*, où se trouve proposé un modèle d'univers réglé par une intelligence cosmique. Il y a, au sein du préambule de la loi sur l'impiété qui constitue ce dixième livre des *Lois*, deux développements concernant l'établissement de la causalité à l'œuvre dans l'univers : le premier (890d-899d), dirigé contre la doctrine de ceux qui nient l'existence des dieux, assure l'harmonie de toutes les formes de mouvements et la soumission de tous à ceux de l'âme du monde ; le second (899d-905d), dirigé contre ceux qui nient que les dieux aient plus particulièrement souci des affaires humaines, assure que les interactions humaines, y compris les succès et les échecs que les hommes rencontrent dans leurs actions, s'intègrent elles aussi à ce système qui règle l'ensemble des mouvements à l'œuvre dans l'univers¹⁰⁵³. Or ce dispositif manifeste l'héritage d'Anaxagore dans le fait qu'il intègre le schème homérique de la distribution des parts de destin à un processus cosmique que l'on a décrit comme un système automatique¹⁰⁵⁴ ou semi-automatique. Ce sont tout particulièrement les parts de bonheur et de malheur qui sont intégrées à une grande combinatoire cosmique, présentée comme une forme de vaste mouvement de troupes. L'un des points originaux de l'eschatologie des *Lois* est d'explicitier le lien entre Anaxagore et Homère : tout en réalisant le programme qu'il attribue lui-même à Anaxagore, Platon fait des renvois appuyés à Homère, mais aussi à la géographie hésiodique.

Le terme utilisé par Anaxagore pour désigner l'intelligence cosmique, avant d'être intronisé au sommet de la hiérarchie cosmique par le livre X des *Lois*, a été placé au frontispice de l'ouvrage,

¹⁰⁵³ A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 144-156 pour le premier développement ; p. 156-159 pour le second.

¹⁰⁵⁴ Ou semi-automatique, selon les termes de T. J. Saunders qui propose une description du passage eschatologique du livre X, voyez T. J. Saunders, *Plato's penal code : tradition, controversy and reform in Greek penology*, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1991, p. 202-207. Voyez nos arguments sur le fait qu'il ne conviendrait pas, avec ces termes, de maintenir une différence entre le naturel et le technique que la réfutation de la première forme d'impiété a abolie, en faisant du savoir et de la technique le mode d'opération de la « nature », c'est-à-dire de l'âme du monde, A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 156.

comme clef de voûte de l'ensemble de la législation proposée : il est ce vers quoi doit tendre toute législation, tout simplement parce que les lois ont pour fonction de procurer tous les biens et qu'il est le premier des biens, celui dont tous les autres dépendent, soit directement en tant qu'il est ingrédient qui entre dans leur composition, comme c'est le cas pour les biens divins, soit indirectement dans le cas des biens humains dont la possession est conditionnée par celle des biens divins¹⁰⁵⁵. Cette liste de biens est reprise à plusieurs reprises à travers le dialogue¹⁰⁵⁶, dont elle constitue l'horizon, la finalité. Et c'est aux livres X et XII que leur nature cosmologique peut être librement développée dans la mesure où l'on peut alors spécifier en quoi les biens supérieurs sont justement dits des biens divins, en tant qu'ils sont précisément possédés par des dieux, et que le premier d'entre eux, le Noûs, peut être déclaré, au livre XII, comme l'organisateur de toutes choses dans l'univers, en reprenant le terme par lequel Anaxagore désigne cette mise en ordre : « λέγοντες ὡς νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμηκῶς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν »¹⁰⁵⁷. En outre, le caractère fondamental des biens divins est confirmé par le fait qu'il s'agit de biens psychiques et que l'on apprend au livre X que le psychique jouit d'une antériorité dans l'univers sur ce qui est corporel : les mouvements psychiques sont antérieurs aux mouvements corporels dont ils sont les causes, ainsi les délibérations ou les plaisirs, qui précèdent et entraînent les échauffements et les refroidissements¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁵ En *Lois* I 631b6-d2, l'Athénien propose une dichotomie des biens, classés en biens humains et divins. Les biens humains sont (1) la santé, (2) la beauté, (3) la vigueur, (4) la richesse si elle est accompagnée de pensée (φρόνησις 631c5). Ces biens humains ne sont pas accessibles seuls, car on ne peut en jouir que si l'on possède les biens divins, au premier rang desquels se trouve justement la φρόνησις ou le νοῦς, puisque en quelques lignes, l'Athénien emploie l'un et l'autre terme pour désigner le premier des biens divins, celui qui les commande tous (voyez c5-6 : « ὁ δὴ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις ; τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπει », d5-d6). Si les biens humains dépendent des biens divins, ces derniers peuvent aussi être décrits comme dépendant du premier d'entre eux, d'une autre façon : l'intelligence entre comme élément dans la production de tous les autres. C'est explicite pour le deuxième des biens divins qui est défini comme une disposition modérée accompagnée d'intelligence : μετὰ νοῦ σόφρων ψυχῆς ἕξις c7. Le troisième des biens divins est la justice, or il est immédiatement précisé que celle-ci est produite du mélange de ces deux premiers biens avec le courage ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων c7-c8. Le quatrième bien divin est le courage lui-même, dont la source intellectuelle n'est pas spécifiée ici – on sait qu'elle pourrait être défendue néanmoins, notamment sur le fondement du *Protagoras*.

¹⁰⁵⁶ Voyez l'utile note de L. Brisson et J.-F. Pradeau à ce sujet, Platon, *Les lois. Livres I à VI*, trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, note 38 p. 338-339 : ils notent la reprise de la distinction des quatre biens humains au livre II, en 661a-b, une autre distinction tripartite en III 697b (biens de l'âme, du corps et propriétés/richesses) qui permet de comprendre rétrospectivement que les biens « divins » sont ceux qui sont relatifs à l'âme, et les biens humains relatifs au corps et aux possessions. Les auteurs notent que ces biens reçoivent une justification cosmique au livre X (en 905e-906c), voir notre développement ci-après, et renvoient à la distinction des biens humains et des biens divins dans le *Politique* en 308d-311c. C'est une remarque importante : le présent passage et celui des *Lois* doivent être rapprochés en effet, et distingués, en tant qu'ils se réfèrent à des modes de distribution différents, l'un pastoral et l'autre lié au tissage, voir ci-dessus I §4c.

¹⁰⁵⁷ *Lois* XII 967b5-6. La thèse est plus généralement attribuée à des philosophes que l'on suppose parfois membre de l'académie ; c'est une thèse plusieurs fois énoncée dans les dialogues, voyez le rappel des trois autres passages par Stephen Menn, S. Menn, *Plato on God as Nous*, op. cit., p. 555-556 : *Phédon* 97c1-2 « νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος » (attribuée à Anaxagore) ; *Philèbe* 28e3 « τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν » ; *Timée* 37d5-6 avec ἐπινοεῶ : il vient au démiurge l'idée de réaliser une sorte d'image mobile de l'éternité, « εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανόν ».

¹⁰⁵⁸ Voir 896c9-897b1, et nos explications A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 154-155.

L'intelligence fait donc partie de ces choses premières, comme le précise l'Athénien. Et l'on ajoutera que l'âme ne peut diriger l'ensemble des mouvements de ce qu'il y a dans le ciel, la mer et sur la terre que pour autant qu'elle même « s'adjoint l'aide de l'intelligence divine (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῶν 897b1-2) », sans quoi elle ne saurait avoir que l'effet contraire. L'inscription de ce passage cosmologique au sein de cette lignée de textes se référant aux biens divins et psychiques est un argument de plus pour considérer le νοῦς dont il s'agit comme une faculté ou une disposition que possèdent certaines âmes, et non comme une instance séparée¹⁰⁵⁹. L'idée que le νοῦς doit être dans quelque chose et ne constitue donc pas une substance séparée, est en outre clairement affirmée dans la prémisse de la réfutation de la seconde forme d'impiété. On y rappelle en effet le type de vertu qui doit convenir aux dieux : on rappelle qu'il y a des états vertueux et des états vicieux, en donnant trois exemples : la tempérance et « avoir » de l'intelligence (« τὸ σωφρονεῖν νοῦν τε κεκτηῖσθαι φάμεν ἀρετῆς » 900d7), le courage et leurs contraires (lâcheté) et on continue en affirmant que les dieux ne possèdent en général que les premiers, alors que nous autres humains manifestons les vices (900d-901a). De nouveau lors de la troisième réfutation, pour examiner la plausibilité de l'accusation de corruption à l'égard des dieux, on rappelle le fait que l'univers est plein de bonnes choses comme de mauvaises choses, d'un côté les choses qui corrompent, l'injustice, définie comme comme démesure dépourvue d'intelligence (ὑβρις μετὰ ἀφροσύνης 906a8), de l'autre celle qui sauvent, ainsi la justice et la tempérance accompagnée d'intelligence (σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως 906b1), à savoir respectivement le troisième et le second dans l'ordre des biens – inutile de spécifier qu'il faut avoir l'intelligence pour posséder ces deux-là. Or on précise alors que ces vertus « résident dans les capacités animées (ou *psychiques*) des dieux (ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν 906b1-b2) », et seulement parfois chez nous, alors que prolifèrent chez les hommes ce

¹⁰⁵⁹ Nous nous rangeons à la position de Cherniss pour qui le démiurge est l'âme du monde faisant acte de raison ou d'intelligence, contre celle de L. Brisson, qui défend l'idée d'un nous séparé. Le problème est la compatibilité entre les *Lois* et le *Timée*, puisque dans ce dernier dialogue on représente le démiurge fabriquant l'âme du monde. Nous faisons quant à nous du « démiurge » la représentation d'une forme de causalité, celle qui met en ordre, voir *op. cit.*, p. 156-159, et les références à Cherniss et Brisson, note 77 p. 156. Les voici de nouveau : H. F. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Volume I*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1944, Appendix XI et L. Brisson, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon : un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 76-84. La discussion a bénéficié dans les années 90 de l'apport de Stephen Menn. Selon Menn, Platon, suivant en cela ses prédécesseurs, et en particulier Anaxagore, considère toujours le nous comme une vertu, même et surtout quand il en fait une causalité cosmique – a virtue and *not a mind*. Voir S. Menn, *Plato on God as Nous*, *op. cit.* ; l'auteur résume cette thèse dans un article ultérieur mais publié avant, S. Menn, « Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good », *The Review of Metaphysics*, vol. 45, n° 3, 1 mars 1992, p. 543-573, voir plus particulièrement p. 555, et la note 17 où l'auteur ajoute en faveur de sa thèse un témoignage de Diogène sur Euclide de Mégare. L'intérêt de la position de Menn est de rendre compte du fait que le Nous n'est en effet ni un esprit ni une âme : c'est, selon nos analyses du premier chapitre, une capacité à exercer certaines fonctions psychiques. L'article de 1992 entend montrer qu'Aristote suit la même voie. Nous conservons l'idée, défendue par von Fritz, que le terme, dès Homère, peut parfois désigner le produit de la faculté ou son usage. Cela ne l'empêche pas de désigner aussi la faculté. Voir I, §1a et §4a.

phénomène de la *pleonexia* qui relève de ces dérangements que l'on appelle dans un corps de chair une maladie, dans une saison un fléau et dans une cité l'injustice (906c). La question de savoir si ces êtres injustes ne tenteront pas de corrompre leurs dieux excellents est alors posée : oui, ils tenteront de le faire, mais ne sauraient y parvenir. Le différentiel de vertu entre hommes corrompus et dieux en possession des biens divins est trop écrasant.

Dans la deuxième réfutation, la chose est approfondie, car, une fois la prémisse rappelée, on tire un argument supplémentaire de la façon dont on agit avec intelligence. Or c'est là peut-être une nouveauté – par rapport à Homère et Hésiode, en tout cas –, c'est le terrain des arts et techniques qui est alors mobilisé, puisque c'est aux yeux de Platon un domaine où l'intelligence trouve tout particulièrement à s'exprimer, chez les hommes comme chez les dieux. Lorsque quelqu'un agit ou prend soin de quelque chose (πράττειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι 901b1), si son intelligence (νοῦς b2) prend soin des grandes choses en négligeant les détails (τῶν μὲν μεγάλων ἐπιμελεῖται, τῶν σμικρῶν δὲ ἀμελεῖ b2-b3), nous ne ferons pas son éloge. Le raisonnement connaît ensuite plusieurs étapes. On exclut que les dieux puissent négliger les détails par vice, à savoir soit par ignorance, soit par fainéantise (901c-902b). On en vient ensuite à répondre à l'autre branche de l'alternative posée en 901c, à savoir qu'ils pourraient négliger les détails s'ils estiment tout simplement que ceux-ci sont sans importance. C'est là que le terrain de l'art revient. On commence par rappeler le type de rapport dans lequel les dieux sont vis-à-vis de leur objet, en l'occurrence les mortels dotés d'une âme : un rapport de possession. La question est de savoir si les dieux peuvent ainsi négliger leur propriété. Une analogie avec les arts qui prennent soin d'un objet va permettre de répondre à cette question : un médecin peut-il mettre l'ensemble d'un corps en bon état en négligeant les parties ? Un capitaine, un maître de maison, un général, un homme d'État, un tailleur de pierres : personne ne peut négliger les parties. Sans les petites pierres, les grosses ne peuvent pas tenir (902e). Les dieux ne sauraient être au-dessous des hommes de métier, qui dans leurs ouvrages réalisent les petites et les grandes choses (σμικρὰ καὶ μεγάλα ἀπεργάζονται 902e7). Or le dieu étant plus savant (τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον), il veut et peut prendre soin, et ne saurait donc manquer de prendre soin des petits comme des grands. Comme nous l'avons souligné, l'analogie ici va chercher un trait de l'activité artisanale qui lui permet de faire s'harmoniser chaque partie en un tout – fonction que j'avais appelée démiurgique ; la référence au *Gorgias* 503d-504e est plus complète avec la reprise de l'analogie en terme de finalité de l'activité technique, dont tous les gestes sont faits en vue de l'ensemble, ce qui amène à en décrire l'activité en terme de mise en ordre, de place, d'harmonie des

parties¹⁰⁶⁰. L'activité du νοῦς est ainsi redéfinie en termes structurels : il s'agit toujours de sauver, mais il faut à cette fin mettre en ordre (συντάσσω 903b6), assigner à un poste (προστάσσω 903 b8) faire contribuer au tout, tendre (συντείνω c1). Cela va avoir des conséquences considérables sur la façon dont est reprise la promesse d'Anaxagore, qui, selon les termes du *Phédon*, doit consister en une détermination des puissances d'agir et de pâtir selon une norme du meilleur¹⁰⁶¹, ce qui suppose en outre que l'on réalise l'égalité suivante : allier l'excellence de l'ensemble et la prise en compte de la nature de chaque chose, puisque l'activité et la passivité de celle-ci devra être en accord avec celle-là. C'est bien le programme qui est ainsi fixé comme but à l'exhortation du jeune impie. Et, puisque les détails sont si importants, il convient que nous sachions rendre compte, dans ses moindres détails, de la façon dont ce programme général est mis en scène dans ce discours, qui devrait mettre en œuvre une forte persuasion rhétorique, un recours à des images frappantes. L'exhortation, caractérisée par l'adresse au jeune homme, faite à la seconde personne, est entrecoupée de passages d'explication entre les interlocuteurs, qui expliquent de manière plus compliquée ce qui est à l'œuvre. Cet ensemble s'étend de 903c à 905c et il est particulièrement riche en modèles, analogies, références.

Dans la première partie du discours, on recourt à l'analogie avec l'action technique finalisée – comme l'œuvre d'un médecin ou d'un autre homme de l'art, l'univers est fait en vue du tout et non de la partie : l'individu est donc en vue de l'ensemble, et non l'ensemble en vue de l'individu. La conclusion demande davantage d'explication. On en conclut que « toi », cette toute petite partie de l'univers, tu ne t'irrites « qu'en raison de l'ignorance de la façon dont ce qui te concerne contribue à ce qui est meilleur pour le tout et pour toi, conformément à ce que permet la génération qui vous est commune »¹⁰⁶². On reconnaît ici l'équation mentionnée plus haut : la prise en compte simultanée de la partie et du tout – c'est pour le bien des deux que l'ensemble est accompli et il va falloir comprendre en quoi une genèse commune, ou un devenir commun (une genèse de leurs dispositions) les lie en effet. Le discours au jeune homme à la deuxième personne s'arrête

¹⁰⁶⁰ *Gorg.* 503E6-7-504a1 « ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα ». Voir A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, op. cit., p. 157 sur la comparaison entre ce passage des *Lois* et le *Gorgias*. La dimension structurelle ou de positionnement des parties est déjà présente dans la façon dont Socrate reformule la causalité qu'il prête à Anaxagore, voir *Phédon* 97c4-c6 : « τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη », « ordonner toute chose et disposer chacune de la meilleur manière possible ».

¹⁰⁶¹ 97c8-d1 : « εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν », « découvrir quelle est la meilleure manière pour cette chose d'être, ou de subir ou de faire quelque action que ce soit » / 98a5-6 : « ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει », « apprendre comment il était meilleur pour chacun d'agir et de pâtir ce dont il pâtit ».

¹⁰⁶² Nous traduisons : « ἀγνοῶν ὅπη τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῷ παντὶ συμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως » 903d1-3.

précisément pour donner place à une discussion entre les interlocuteurs, qui devient immédiatement plus technique, et met en place des éléments pour expliquer comment le devenir moral des hommes est intégré à un mécanisme cosmique général. Une première analogie est mobilisée à cette fin, avec la *petteia*, l'un des jeux dont les Grecs de l'époque classique peuvent s'enorgueillir, ainsi Hérodote, qui affirme que les Grecs tiennent tous leurs jeux des Lydiens, sauf celui-ci¹⁰⁶³ ; c'est encore le jeu dont Gorgias attribue l'invention à Palamède lui-même, avec Sophocle qui lui attribue aussi les dés, et Socrate, qui, dans le *Phèdre*, attribue directement ces deux jeux au dieu égyptien Teuth¹⁰⁶⁴. Le vocabulaire traditionnel de distribution des parts (on se demande comme les choses se passent de telle sorte qu'échoie à chacun la part adéquate, « ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνη », 903.d8-e.1) est relevé par celui du jeu : il faut imaginer quelqu'un qui joue aux jetons, un « πεσσευτής », et qui doit faire avec une donnée dont il n'est pas le créateur (les âmes se sont infligées des devenirs meilleurs ou plus mauvais – la reprise du discours insistera sur le fait que cette donnée est entièrement du fait de l'individu concerné), et qui pourrait de son point de vue être assimilable au hasard d'un tirage aux dés, et un déplacement « approprié » pour chaque jeton, c'est-à-dire vers un lieu « meilleur » (pour celui qui est devenu meilleur) ou pire (pour celui qui est devenu pire), ce qui pourrait se traduire, dans le jeu, par un déplacement qui est un progrès ou au contraire une régression sur la table à cinq rangées sur laquelle on jouait à la *petteia*¹⁰⁶⁵ – ce pourrait être, comme au *backgammon* avec lequel on compare parfois ce jeu, un déplacement plus ou moins bon vers l'arrivée où les jetons doivent parvenir, ou un retour en arrière du fait d'être tombé sur une case où l'on se fait renvoyer à la base par l'adversaire.

Homère connaissait déjà ce jeu, puisqu'il l'évoque dans la première scène où nous voyons apparaître les prétendants, lorsqu'Athéna descend pour la première fois au manoir d'Ulysse sous les traits de Mentor. Or que font les prétendants ? Ils jouent à la *petteia* : ce détail est précisé dans une scène qui exprime l'insolence des prétendants, tels qu'ils apparaissent la première fois. Ils sont, tranquillement, assis devant les portes, sur les peaux des taureaux abattus de leurs mains, tandis

¹⁰⁶³ Lorsqu'il décrit les coutumes des Lydiens Hérodote précise qu'ils auraient inventé les jeux que pratiquent aujourd'hui les Grecs, en des temps de forte disette, afin de tromper la faim, mangeant un jour, ne faisant que jouer le suivant, et ainsi de suite : « Ἐξευρεθῆναι δὴ ὄν τότε καὶ τῶν κύβων καὶ τῶν ἀστραγάλων καὶ τῆς σφαίρης καὶ τῶν ἀλλέων πασέων παιγνιέων τὰ εἶδεα, πλὴν πεσσῶν· τούτων γὰρ ὄν τὴν ἐξεύρεσιν οὐκ οἰκηιοῦνται Λυδοί » (I 94, 12-16), « Auraient alors été inventé le jeu de dés, celui des osselets et le jeu de ballon, et les formes de tous les autres jeux, à part celui des jetons : de ceux-ci en effet les Lydiens ne s'attribuent pas l'invention ». L'attribution de tous les jeux (sauf la *petteia*) aux lydiens est contestée par Athénée, *Deipn.* I 19 A. Voyez sur ces textes les analyses de L. Kurke, « Ancient Greek Board Games and How to Play Them », *Classical Philology*, vol. 94, n° 3, juillet 1999, p. 247-267, p. 249.

¹⁰⁶⁴ Voir L. Kurke, p. 250, où l'auteur cite et commente ces textes, DKB11a30 pour Gorgias, le fragment 479 R pour Sophocle, et *Phèdre* 274d.

¹⁰⁶⁵ D'où les πεσσὰ πεντέγραμμα, table à cinq lignes pour jouer aux *pessois*, Soph.Fr.429.

qu'on leur mélange du vin dans les cratères, qu'on leur dresse des tables et qu'on leur découpe de la viande ; et là, précise le poète, ils jouaient avec des jetons, le cœur léger¹⁰⁶⁶. Ainsi, dans la scène primitive où se réjouissent les usurpateurs, ceux-ci se divertissent, en jouant à la *petteia*. On notera que les prétendants sont la figure même de cette insolence dont le spectacle est cause de la deuxième forme d'impiété, telle qu'elle est mise en scène dans première partie du discours (899d-900d) : le spectacle de tous les succès acquis par l'imposture, l'impiété, le crime, l'injustice. Le jeune homme à qui l'on parle est sauf de la première forme d'impiété – il croit à l'existence des dieux. Mais il serait amené à douter de leur vigilance, désespéré par le spectacle de la réussite et de l'impunité des hommes injustes. Il pourrait être Télémaque, si celui-ci avait été abandonné au spectacle des prétendants dévorant son domaine et s'il n'avait pas été raffermi dans son courage par la venue d'une déesse en personne, Athéna, laquelle, depuis le début de l'*Odyssée*, plaide pour que justice soit faite à l'encontre de ces profiteurs et qu'ils rencontrent leur destin : dès le prologue, ayant obtenu de Zeus un décret en faveur d'Ulysse, retenu chez Calypso, elle annonce qu'elle s'en va donner à Télémaque le courage de parler contre ces prétendants qui dévorent ces biens¹⁰⁶⁷, puis, s'adressant précisément à Télémaque pour lui donner le courage de braver l'avis de ceux-ci et partir à la recherche de son père, elle lui enjoint de ne pas se soucier de ce qu'ils peuvent ourdir ; car ces insensés « n'ont à l'esprit rien d'intelligent ou de juste » : « ils ne voient pas la mort, la noire kère, qui vient tous les ensevelir un jour »¹⁰⁶⁸. Athéna se manifeste à Télémaque pour lui rappeler que les profiteurs seront bientôt rattrapés par le destin. Pour reprendre l'analogie des *Lois*, il faudrait donc dire que le joueur de jetons s'apprête à infliger un déplacement défavorable aux... joueurs de jetons. On hésiterait à prêter à Platon ce jeu subtil et ironique sur le motif de la *petteia*, s'il ne faisait pas référence lui-même, directement et explicitement, au rôle d'Athéna auprès de Télémaque, en citant l'*Odyssée* dans le passage des *Lois* sur le destin. « Telle est bien la δίκη des dieux de l'Olympe », « αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν » : nous avons affaire à une citation du chant XIX de l'*Odyssée* (vers 43), citée par Platon en 904e4. Le terme δίκη est difficile à traduire car il n'est pas pris dans le même sens, dans le texte d'Homère et dans la citation faite par Platon. Dans cette scène de l'épopée, Ulysse dit autre chose à Télémaque que ce que l'Etranger des *Lois* dit à son jeune interlocuteur fictif qui croit que les dieux ne s'occupent pas des détails des affaires humaines. À Télémaque, qui a reconnu la présence d'un dieu à l'irréalité de la lumière que répand le flambeau

¹⁰⁶⁶ *Od.* I. 106 « πεσσοῖσι προπάροιθε θυράων θυμὸν ἔτερπον ». Nous traduisons ainsi l'expression « θυμὸν ἔτερπον », littéralement « ils se réjouissaient en leur cœur » ; le datif permet de préciser : avec des jetons, πεσσοῖσι.

¹⁰⁶⁷ Voir *Od.* I 91-92.

¹⁰⁶⁸ *Od.* II 281-284 « τῷ νῦν μνηστήρων μὲν ἕα βουλήν τε νόον τε / ἀφραδέων, ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι / οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν, / ὥς δὴ σφιν σχεδὸν ἐστὶν ἐπ' ἡματι πάντας ὀλέσθαι ».

d'or d'Athéna, Ulysse, qui veut que son fils aille se coucher pour mieux le laisser préparer avec la déesse le meurtre des prétendants, intime de se taire :

σίγα καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε μηδ' ἐρέεινε·

αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.¹⁰⁶⁹

Tais-toi, garde tes pensées pour toi et ne pose point de question – tel est bien le propre des dieux, habitants de l'Olympe...

L'Étranger, pour convaincre son jeune impie, ne manque pas d'à propos en se référant à une situation où une déesse est à tel point soucieuse des affaires humaines qu'aucun détail de la préparation d'un massacre ne saurait lui échapper. Pourtant, il détourne le sens des mots : ayant énoncé la loi implacable que le dieu organisateur de toutes choses fait peser sur les actes de chacun, l'Étranger dit plutôt, avec les mêmes mots : « Telle est bien la sentence des dieux de l'Olympe ». De ce qui est propre à quelque chose à la sentence, la δίκη fait un long voyage sémantique entre nos deux textes, sans quitter sa phrase d'origine. Ce trajet n'est pas indifférent à l'originalité de la revendication platonicienne de la justice cosmique. Par delà une époque qui a entrepris de séparer les affaires humaines de la nature, Platon entreprend de rétablir une idée traditionnelle de la justice cosmique, au sens d'un ordre qui assigne à chaque chose sa place dans l'Univers et condamne tôt ou tard tout ce qui prétend y échapper – un ordre qui donne à toute chose la δίκη d'Homère, la part propre. Le texte de Platon est animé par le sens de δίκη qu'il efface pourtant. La sentence qui s'élève et s'est substituée à la part distribuée, proclame en réalité l'institution nouvelle de la justice immanente qui distribue les parts de tous, donnant une systématisme inédite à l'ordre archaïque.

Dans l'intermède entre les deux parties du discours, on nous a livré la réflexion du dieu. Il s'est dit que tout ce qui est bon dans une âme doit naturellement être avantageux et tout ce qui est mauvais nuire (« καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκόζ, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διανοήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν » 904b2-3). Tel est le principe qui va réguler l'harmonisation de deux formes de mouvements, le devenir moral des âmes et l'attribution d'une part de destin. L'œuvre concrète de l'intelligence divine est là. C'est d'ailleurs un argument fort pour placer la *petteia* parmi les jeux non seulement de plateau mais de chance : la description qui en est faite ici, suppose un premier niveau de causalité que le dieu ne fait qu'entériner.

Ce point va être approfondi grâce à une autre analogie, qui prend le relais de la *petteia* : une analogie géographique. D'une part, le dieu est attentif aux caractéristiques des devenirs dont il n'est pas responsable : il doit en respecter la direction (vers le bien ou le mal) et l'intensité. La reprise

¹⁰⁶⁹ *Od.* XIX 43-44.

d'une géographie traditionnelle, telle celle d'Hésiode, avec la surface de la terre et les deux profondeurs, le ciel et le tartare, permet de visualiser la façon dont la divinité entérine les évolutions propres à chaque partie (904c-e). Avec la reprise du discours, cette géographie s'affine encore (904e) pour trouver dans l'image de la route un schème pour intégrer les deux éléments, le devenir individuel et sa conséquence divine. Devenir meilleur ou plus mauvais, au gré de ses actes, c'est s'avancer sur une route, une route par laquelle on rejoint des hommes à qui l'on ressemble, et c'est par là que l'on est puni ou récompensé, parce qu'on subit les actes de ses semblables¹⁰⁷⁰. L'autre idée, explicitée ensuite, grâce à la géographie (905a jusqu'à la fin) c'est que rien n'échappe à cette loi cosmique, du plus profond au plus haut. Cela permet de répondre à la question qui a soulevé l'irritation du jeune impie : le spectacle du succès bien mal acquis.

Il nous reste encore à revenir sur deux passages difficiles de l'intermède. Nous avons laissé de côté, tout d'abord, l'une des phrases difficiles. Chaque action doit être corrélée à une puissance psychique : « ἐμψύχους οὔσας τὰς πράξεις ἀπάσας a7 », « les actions étant toutes dotées d'une âme ». La formule est étrange : il y a de l'âme dans chaque action. Cela sert à dire que chaque action est porteuse de dispositions psychiques – celles dont elles sont l'expression et qu'elles contribuent à causer, à renforcer. Il faut que chaque acte, dans chaque circonstance, soit le vecteur d'une forme d'âme, parce que les actions se partagent déjà en deux camps, comportant pour l'un une grande quantité de vice et pour l'autre une grande quantité de vertu (« καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὔσαν, πολλὴν δὲ κακίαν », a7-8). On s'assure que cette répartition binaire demeure, qu'il y aura toujours le même nombre de véhicules pour ces contraires : les ensembles âme-corps sont indestructibles (sinon les deux disparaîtraient de la génération). Cela permet de garder constant le nombre des âmes, constant donc l'ensemble au sein duquel se répartissent le vice et la vertu. Or les quantités respectives du vice et de la vertu vont être conservées pour l'attribution des lots de manière mécanique, en vertu du principe que l'on a dit : chaque âme portant telle évaluation morale entraîne directement de la part du dieu un placement approprié, c'est-à-dire l'enchaînement à la compagnie de ses semblables, punition ou récompense, selon les cas. Et ce triage mène à une analogie militaire : considérant tout cela, le dieu a façonné le tout avec pour but une victoire, celle de la vertu, et une défaite, celle du vice. Il faut souligner cette dimension guerrière, qui va revenir dans la suite du préambule : dans la troisième réfutation, on revient (906a) sur l'idée qu'il y a dans l'univers une multitude de bonnes choses et autant de choses contraires – nous sommes en lutte, avec les dieux et démons qui nous possèdent comme alliés. Or Platon va doubler l'analogie militaire

¹⁰⁷⁰ C'est la punition immanente de l'injustice, qui est pire que toutes les sentences de la justice, voir *Lois* V 728b7-c4, et nos commentaires, A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir, op. cit.*, p. 216.

avec une analogie pastorale, avec un portrait des âmes vacillantes, prises entre le discours des bergers et des chiens de garde et celui des loups (906b-d). On notera la même insistance sur le rôle des chefs en second – les chiens de garde, qui rappellent les béliers de l'analogie homérique.

Platon, pour réaliser, en ce livre X des Lois, un système universel régissant les interactions physiques et morales sous l'égide des mouvements psychiques recourt à une matière analogique très riche : la distribution des parts, le jeu des jetons, la géographie, le rangement des armées et des troupeaux. Il nous confirme par là que ce sont ces biens ces représentations issues de la culture archaïque qui sont au cœur de la pensée grecque de l'ordre universel. Pour réaliser la promesse d'Anaxagore, Platon accomplit du reste un geste comparable à celui qu'Anaxagore lui-même avait réalisé vis-à-vis du motif archaïque de la distribution des parts. Anaxagore avait donné une extension inédite à ce motif en le réintégrant dans le langage du tri des bêtes et des hommes. Platon, non seulement conserve les deux motifs tirés d'Anaxagore, à savoir la distribution des parts et la mise en ordre militaire, auxquels il adjoint en outre la géographie hésiodique – la guerre que mènent les divinités qui ont la charge des hommes doit amener à reléguer les uns vers des régions éloignées et à promouvoir les autres vers les lieux les plus favorables – , mais intègre l'ensemble à un nouveau motif, celui de la *petteia*, qui lui semble propre à soutenir une représentation d'un ordre intégral, attribuant en permanence aux actes des corps et des âmes les effets et les conséquences qui leurs reviennent, d'une manière parfaitement autonome.

§ 4. L'ultime héritage de la pensée archaïque : le fondement combinatoire de la Nature

Cette version de l'enquête sur la nature, une tradition hippocratico-platonicienne, plonge comme les autres ses racines dans la pensée archaïque de l'Univers. Nous avons dit à quel point la première version avait tiré profit du modèle de la coagulation amplifié par Anaxagore et Empédocle. Comme le suggère le Platon du *Phédon*, cette deuxième version s'appuie sur le motif de la mise en ordre, dont elle doit tirer les ressources pour accomplir sa tâche d'emboîtement continu des natures, des espèces et des sous-espèces.

Nous avons trouvé dans le traité *Airs, Eaux, Lieux* l'idée qu'il faut déterminer les espèces des choses en considérant les différentes façons dont on peut combiner les mêmes éléments – telle

nature dominée par tel élément, et autant de natures possibles que l'on peut imaginer de dominations par tel ou tel élément. Or cette forme de réflexion plonge elle aussi ses racines dans une pratique que l'on peut reconduire, une fois encore, à l'art de ranger les hommes, comme nous l'avons vu, tout particulièrement en étudiant la façon dont Anaxagore parvient à réintégrer le schème de la distribution au schème du tri (I §4d). Ranger les hommes, c'est fondamentalement les distribuer. Nous nous sommes approchés de cette idée en évoquant le tri des hommes fait par Ulysse en arrivant sur l'île des cyclopes : ranger les hommes en trois groupes, lorsque l'on arrive avec douze nef, c'est fondamentalement redistribuer des unités regroupées en un certain nombre de sous-groupes dans de nouveaux sous-groupes – il faut savoir diviser les sous-groupes de départ avant d'en ventiler de nouveau les composants. Nestor aussi est maître en de telles manœuvres : le même groupe d'hommes doit pouvoir être divisé en unité pour être recomposé en différents types de sous-groupes : selon la tribu et le genre, ou bien selon les armes, les vertus morales, etc. Cet art, qui s'amplifie à travers l'histoire politique grecque, a, nous l'avons vu, trouvé sa traduction dans la pensée cosmique avec Anaxagore, dont l'Intellect doit savoir comment la diversité infinie des semences peut être divisée afin d'être redistribuée en sous-groupes capables de définir de nouvelles natures composées. Platon, suivi par Aristote, prolonge cette manière de penser en explicitant sa dimension combinatoire.

Comme nous l'apprend Socrate dans le *Philèbe*, tout ce qui a jamais été produit dans le domaine des arts et des techniques humaines a été découvert de la même façon, conformément à la méthode qui nous a été révélée par les dieux (ou jetée du ciel par quelque Prométhée) et transmise par des hommes sages¹⁰⁷¹. Cette procédure est fondée sur l'idée que tout ce qui existe est un mixte d'unité et de pluralité. Ce sont des choses « ordonnées (διακεκοσμημένα) »¹⁰⁷², ce qui signifie précisément deux choses : d'une part qu'elles peuvent être divisées en parties, dont les parties peuvent être à leur tour divisées – jusqu'à ce que l'on atteigne le niveau de ce que l'on ne peut plus compter, l'illimité (ἄπειρον) –, et d'autre part que cette multiplicité peut être nombrée. Or, si l'on regarde de près le processus décrit par Socrate, ce dénombrement a lieu à trois niveaux : il faut connaître le nombre des divisions successives (combien de fois divise-t-on avant d'atteindre l'illimité) ; le nombre de types différents en lesquels se divisent chaque chose à chaque étape¹⁰⁷³, et, enfin, comme en témoigne l'application du processus dialectique à l'exemple des sons, il faut connaître aussi le nombre de combinaisons possibles des ultimes parties entre elles, savoir

¹⁰⁷¹ *Philèbe* 16c-17a Burnet.

¹⁰⁷² *Phil* 16d1.

¹⁰⁷³ Pour ces deux étapes, voyez *Philèbe* 16c9-e1.

« combien de combinaisons résultent de celles-ci (τὰ ἐκ τοῦ τῶν ὅσα συστήματα γέγονεν) »¹⁰⁷⁴. Aucune connaissance technique ne sera complète sans cette dernière étape, qui en est la clef de voûte. Socrate illustre bien ce point avec deux exemples sonores paradigmatiques, que l'on retrouve dans un passage parallèle du *Sophiste*¹⁰⁷⁵ : savoir combiner les sons dans la langue, savoir les combiner dans la musique. Savoir écrire ou savoir la musique, c'est savoir diviser les sons ou les tons en leurs espèces, savoir combien il y en a et quelle est leur différence qualitative (voyelles qui circulent et consonnes qui ne circulent pas, tons graves et tons aigus). Or cela suppose de connaître le nombre de leurs combinaisons possibles : posséder soit l'art d'écrire, soit l'art musical¹⁰⁷⁶, c'est savoir quels sons et quels tons ne s'harmonisent pas avec les autres et lesquels s'harmonisent (τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει¹⁰⁷⁷), savoir lesquels acceptent d'avoir communauté (κοινωνεῖν)¹⁰⁷⁸ avec quels autres, savoir lesquels peuvent être combinés (συγκεραννυμένους)¹⁰⁷⁹ et lesquels non. Il y a des mélanges possibles, des mots bien formés et des accords harmonieux, et des mélanges impossibles, des agrégats insignifiants ou fautifs de lettres, des accords disharmonieux. Tout art, et plus fondamentalement toute connaissance véritable du moindre objet repose sur un savoir des bonnes et des mauvaises combinaisons¹⁰⁸⁰.

L'art dialectique de la division des espèces repose bien sur un art combinatoire : pour déterminer le nombre d'espèces d'une chose, par exemple d'accords harmonieux ou de mots bien formés, il faut connaître toutes les combinaisons valides des éléments dont ils sont formés. Autrement dit, on distribue toujours deux fois : il y a d'un côté la distribution des espèces par division des unités plus générales, de l'autre la détermination de l'ensemble des agrégats valides parmi tous ceux qui peuvent être faits en combinant les éléments fondamentaux – les deux distributions devant correspondre. Cela est conforme à l'origine de cette méthode : nous avons vu les législateurs devoir manier eux-aussi une double répartition : la ventilation des récipiendaires dans de nouveaux groupes, la distribution des charges. Platon et Aristote montrent qu'ils sont conscients de l'unité de la méthode, que l'on peut étendre de la distribution des magistratures à celles des capacités animales.

La distribution des magistratures, τάξις τῶν ἀρχῶν, en quoi consiste, selon Aristote, comme

¹⁰⁷⁴ *Phil.* 17d1-2.

¹⁰⁷⁵ Comparer *Phil.* 17a8-17e8 et *Soph.* 252e1-253b5.

¹⁰⁷⁶ Voir typiquement *Soph.* 252e1-253a9.

¹⁰⁷⁷ *Soph.* 253a1-2.

¹⁰⁷⁸ *Soph.* 253a8.

¹⁰⁷⁹ *Soph.* 253b2.

¹⁰⁸⁰ Sur l'ensemble des choses susceptibles, pour Platon, de manifester un tel ordre, voir notre étude A. Macé, « Plato's Doctrine Of Order And Harmony In Bodies, Souls, Cities And The Universe : The Way Into Philosophy », *The Journal of Greco-Roman Studies, The Korean Society of Greco-Roman Studies*, n° 34, 2008, p. 37-50.

nous l'avons dit, la « constitution » de la cité, la πολιτεία πόλεως¹⁰⁸¹, doit être faite entre des éléments présents dans la cité. Il faut bien identifier les groupes qui seront autour de la table du partage. Or la cité fait bien partie des choses composées. Comme le dit encore Aristote : ἡ πόλις τῶν συγκειμένων – elle fait même partie des tous formés de nombreuses parties, τι τῶν ὅλων συνεστώτων ἐκ πολλῶν μορίων¹⁰⁸². Il revient à l'art politique de savoir comment se rapportent les parties de la cité (πόλις), à savoir les éléments de sa population, et les parties de la constitution (πολιτεία), à savoir les magistratures. La communauté humaine est une chose dont on peut accomplir la division en parties afin d'explorer la façon dont celles-ci acceptent de se combiner pour recevoir les prérogatives dont la répartition fait une constitution. C'est ainsi que l'on peut isoler les espèces de constitutions possibles. Platon, au moins avec la *République*, présente un modèle simplifié de résolution de cette équation dialectique en politique. La distribution des magistratures est réduite au minimum : selon l'inspiration de Thrasymaque, la cité est pensée selon l'opposition dirigeants / dirigés¹⁰⁸³ ; on peut s'en tenir à la variation des parties de la population, en mettant tour à tour au pouvoir chacun des types d'hommes qu'elle peut comporter, selon leur structure psychique. Les cinq régimes décrits, aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie reposent alors sur une combinatoire simple des mêmes éléments psychiques : chacune des cités décrites aux livres IV, VIII et IX correspond à une structure psychique où règne tour à tour chaque type d'élément psychique fondamental : *dianoia*, *thumos*, *epithumia*¹⁰⁸⁴. Platon, dans sa pensée politique, développe surtout la première forme de division, celle de la cité¹⁰⁸⁵. Aristote, lui, a davantage exploré la combinatoire des parties de la constitution.

Au chapitre IV du livre IV de la *Politique*, il semble même que c'est le modèle du *Philèbe* qui est appliqué à la combinatoire des parties de la constitution, à partir d'une analogie avec l'animal et ses organes. Pour penser la diversité des constitutions, on prendra modèle sur la diversité des espèces animales, en procédant à une analyse des combinaisons possibles des différentes parties des animaux – on pourra alors considérer que c'est la même chose pour les constitutions, puisqu'elles « sont aussi composées non pas d'une mais de plusieurs parties (οὐκ ἐξ ἑνὸς ἀλλ' ἐκ πολλῶν

¹⁰⁸¹ *Politique*, VI 1, 1278b 8-10.

¹⁰⁸² Aristote, *Politique* III 1 1274 b 39-40.

¹⁰⁸³ Sur l'importance du personnage de Thrasymaque pour comprendre la pensée politique de la *République*, voir notre paragraphe intitulé « Le testament de Thrasymaque », in Macé (2006), p. 181-182.

¹⁰⁸⁴ Voyez la présentation de l'ensemble de cette combinatoire dans notre ouvrage précédemment cité, p. 193-202.

¹⁰⁸⁵ On trouve ainsi chez Platon une façon de simplifier la distribution des magistratures en la ramenant rapidement à la première distribution, celle de la population. Voyez par exemple, même dans les *Lois*, ouvrage pourtant davantage porté à la description institutionnelle, la façon d'affirmer qu'il faudra simplement donner les magistratures aux natures, qui, dans le mélange social des caractères, sont les meilleures et peuvent constituer le « fil de chaîne » (V 734e). La composition sociale résout par avance, dans un tel modèle, la question de la distribution des magistratures.

σύγκεινται μερῶν) »¹⁰⁸⁶. Pour penser de telles multiplicités, Aristote suggère donc de commencer par ce qui, dans le *Philèbe*, constituait la troisième étape, à savoir le moment de combinatoire des éléments. On fera donc l'inventaire des éléments de l'animal et on en déterminera le nombre. L'animal doit avoir des organes sensoriels, digestifs, des organes permettant l'absorption de nourriture, des organes de locomotion, et, ajoute Aristote, si une double condition est réunie, c'est-à-dire « si le nombre de ces parties nécessaires est bien seulement celui-ci, mais que celles-ci manifestent des différences (εἰ δὴ τοσαῦτα εἴη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραὶ¹⁰⁸⁷) », alors « la combinaison de leur nombre produira nécessairement une pluralité de genres d'animaux (ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζώων) »¹⁰⁸⁸ – une pluralité que l'on peut dire limitée, du reste, comme le suggère la précision qu'Aristote ajoute immédiatement entre parenthèse : « car le même animal ne peut avoir plusieurs sortes de bouche, de même il ne peut avoir plusieurs sortes d'oreille – οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸν ζῷον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὠτων »¹⁰⁸⁹. Ce texte offre un contrepoint dialectique fécond à celui du *Philèbe*, car, en remontant du niveau de la combinatoire élémentaire vers celui de la diversité des espèces, on est en mesure de mettre à jour les conditions qui permettent véritablement à toute combinaison de bel et bien désigner une espèce différente. Il faut qu'il y ait une différence propre à chaque genre d'organes pour créer une diversité d'animaux à partir de la combinatoire des mêmes parties simples (sans quoi la combinatoire des mêmes organes sensoriels, digestifs et locomoteurs ne donnerait qu'une pluralité très réduite, réduite même à une seule espèce animale parmi celles qui ont les trois types d'organe), mais il ne faut pas que cette variation n'isole plus un type précis d'animal (ce qui ne manquerait pas d'arriver si la même espèce pouvait posséder plusieurs sortes de bouche, par exemple). À cette double condition la combinaison est productrice d'espèces suffisamment nombreuses et en outre toujours productrice d'espèces. Comme le précise lui-même Aristote : « de telle sorte que lorsqu'auront été prises toutes les combinaisons produites à partir de ceux-ci, les espèces animales seront produites, et autant d'espèces de vivants qu'il y a de combinaisons des parties nécessaires (ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζώου, καὶ τοσαῦτ' εἶδη τοῦ ζώου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν) »¹⁰⁹⁰. La double condition introduite est la condition expresse pour que la combinaison ait la force suffisante d'être le fondement de la connaissance de toutes les espèces, sans être productrice d'une diversité

¹⁰⁸⁶ Aristote, *Politique* IV 4 1290b38-39.

¹⁰⁸⁷ IV, 4, 1290b29-30.

¹⁰⁸⁸ B 32-33.

¹⁰⁸⁹ B 33-34.

¹⁰⁹⁰ B 34-37.

insignifiante : elle produit toujours des unités réelles. Aristote exhibe ici, sur le terrain biologique, une condition dialectique (au sens platonicien) que le *Philèbe* n'explicitait pas. Cette loi – de l'égalité du nombre des combinaisons et des essences – garantit que les divisions et combinaisons sont bien susceptibles de créer à chaque fois un type différent – et non un cocktail qui ne soit pas même en l'occurrence un animal ou une cité possible, ou dont la variation nous renvoie une fois de plus à la même, sans en affecter la substance.

Un coup d'œil sur la combinatoire des parties de la cité (et non plus de la constitution) de la *République* pourrait nous amener à nous demander si Platon y respecte bien ces règles. On pourrait dire que la combinatoire est un peu fruste : trois parties de l'âme, dont une seule manifeste une différence qualitative, puisque seule l'*épithumia* semble pouvoir prendre plusieurs formes (selon qu'elle prend une forme oligarchique, démocratique ou tyrannique). Par ailleurs, Platon suit des règles hétérogènes : d'une certaine façon il tient compte de l'ordre dans lequel on classe les trois éléments (pour la première position), mais de l'autre il n'en tient pas compte (pour les parties subordonnées) : conformément à sa théorie de la domination et de la genèse des caractères des cités¹⁰⁹¹, il distingue les régimes selon ce qui en eux domine ; il y a par conséquent autant de régimes qu'il y a de principes dominants possibles, soit cinq grâce à la diversité de l'*épithumia* (mais il n'y en aurait que trois si le troisième principe psychique ne manifestait pas une telle diversité interne). Il ne tient pas compte de la diversité possible selon que l'on classe en position auxiliaire (deuxième position) et en position dominée (troisième position) telle ou telle autre partie – ce qui donnerait beaucoup plus de possibilités¹⁰⁹². Platon produit donc un nombre très limité de types avec une combinatoire restreinte. Pourtant, lorsqu'il étend sa combinatoire en introduisant une multiplicité qualitative dans le troisième principe psychique, il semble alors produire une diversité de combinaisons dont on pourrait se demander si elles sont toujours en correspondance avec une espèce véritable. La forme démocratique telle que Platon la décrit est-elle encore vraiment la description d'une constitution ? On peut se demander comment le refus absolu et généralisé de l'autorité fait encore partie de la description d'une cité possible¹⁰⁹³ ? On comprend bien qu'il s'agit, d'une manière polémique, de contester précisément le fait qu'un tel régime soit un véritable régime. Le procédé rappelle la façon dont l'Alcibiade de Thucydide persuade les Athéniens de s'en prendre à la Sicile, au moyen d'une peinture de la société sicilienne qui rend difficile d'en penser la cohésion

¹⁰⁹¹ Sur ce point, voyez nos développements, *op. cit.*, p. 178-182.

¹⁰⁹² C'est la différence en mathématiques entre un arrangement qui tient compte de l'ordre du tirage et une combinaison qui ne tient pas compte de l'ordre de tirage. Il y a toujours plus de possibilités lorsque l'on tient compte de l'ordre.

¹⁰⁹³ On pense à la fameuse description de l'évolution fatale de la démocratie, enivrée du principe de liberté et du refus d'obéir, voyez VIII 562d-564a.

étatique : les cités y sont peuplées de masses mélangées auxquelles on s'assimile et dont on s'extrait avec facilité, et dans lesquelles chacun se borne à chercher son intérêt immédiat et ne se porte jamais à un parti pris commun en vue de l'action¹⁰⁹⁴. À représenter certains régimes comme des régimes qui remettent en cause la possibilité même d'un bien commun ou d'une autorité politique, on risque de s'empêcher même d'en penser la possibilité réelle, ou la capacité inentamée de résistance, dans le cas de la désastreuse expédition de Sicile. Mais il se pourrait néanmoins que certaines formes d'évolution politique mène à la dissolution des cités – et que le récit platonicien ait une vocation particulière à mettre en scène la façon dont des cités outrepassent la limite au-delà de laquelle elles peuvent encore être des cités.

C'est en tout cas en revenant aux exercices de division d'un tout pour explorer toutes les combinaisons possibles de ses parties que l'ordre du tout peut être exploré, sous toutes ses faces, biologiques ou politiques, au sein d'une théorie du tout qui répartit les natures, c'est-à-dire les essences des choses. Nous commençons à mesurer la fécondité d'une connaissance de la nature de toutes les choses qui est capable de déterminer la division continue des natures en s'appropriant le mode de pensée combinatoire issu des pratiques militaires archaïques. Il conviendrait d'en approfondir l'histoire, notamment en éclairant l'apport de certains auteurs du V^e siècle, ainsi Philolaos, dont la doctrine selon laquelle toute nature est un mélange de limite et d'illimité semble un antécédent de celle du *Philèbe*, ou le traité *Du Régime*, dont le premier livre présente une théorie où tout art semble pouvoir être compris comme ayant affaire à un mélange spécifique. Pour l'heure, nous nous en tiendrons simplement à l'idée que c'est dans cette interprétation particulière de l'enquête sur la nature que l'idée d'une Nature comme totalité organisée de genres et d'espèces a pu voir le jour.

¹⁰⁹⁴ Thucydide VI, 17, 2-4.

Conclusion

Nous avons décrit l'histoire qui mène des usages archaïques du terme φύσις, toujours distributifs, jusqu'à ceux qui, au début du IV^e siècle avant J.-C., permettent à un auteur comme Platon de nommer « la Nature tout entière », un ensemble comprenant toutes les choses, qui s'y trouvent unies par un lien de parenté¹⁰⁹⁵. Cette histoire suppose d'une part une imbrication forte de types de discours hétérogènes, relevant aussi de périodes très différentes ; d'autre part, elle propose un scénario d'apparition de la Nature qui n'est pas tout à fait linéaire.

§ 1. L'entrelacement de la poésie, de la philosophie et de la science

Nous avons d'abord décrit ce que nous avons appelé une épistémologie archaïque de la nature. Celle-ci se déploie au fur et à mesure que l'on restitue l'usage du terme φύσις au contexte de l'ensemble des schèmes qui en règlent la distribution. Trois temps rythment ce déploiement.

Premièrement, l'explicitation du schème de la surface et de la profondeur, ou de l'extériorité et de l'intériorité, au sein duquel les occurrences anciennes de φύσις et de φύή doivent être replacées, permet de mettre au jour la pensée archaïque de la puissance, comprise comme capacité à produire des effets qui ne se déduisent pas de l'information immédiate délivrée par l'apparence des choses. Les effets de discordance entre les deux plans (principalement le modèle, dont Pâris est l'exemple homérique, où l'apparence flatteuse dissimule la déficience des dispositions physiques et morales) permettent de s'assurer de leur distinction. Or, tandis que « φύή » nous est apparu comme un terme qui restait cantonné, tout au moins avant Pindare, à l'expression des caractéristiques apparentes des êtres, « φύσις » permet, dès Homère, de rassembler les deux faces des choses, leurs caractéristiques apparentes et leurs capacités. Nous avons ensuite trouvé dans les différentes représentations anciennes de la fabrication des hommes et des animaux par les dieux le respect de ce même partage de l'expérience entre qualités physiques apparentes et dispositions physiques et

¹⁰⁹⁵ Voir *Ménon*, 81c9-d1 : « τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσίας, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα » : « La Nature tout entière étant apparentée et l'âme ayant toute appris ».

mentales – capacité à avoir des effets différés par rapport à l'immédiate apparence – , en attribuant ces deux niveaux à différentes phases de la fabrication des êtres.

Deuxièmement, ce contexte productif permet aussi d'explicitier que les différents aspects qui composent les natures des choses sont représentés comme le résultat d'une distribution. Le schème distributif – déjà abondamment étudié pour expliquer la façon dont les Grecs de l'époque archaïque composent l'ordre du monde par analogie avec leurs pratiques distributives –, permet d'expliquer les discordances que les natures des êtres et des choses révèlent comme autant d'accidents de distribution. Nous avons en effet voulu aborder le phénomène distributif sous un angle qui lui donne une dimension concrète : celui de ses échecs, qui sont autant de révélateurs de la complexité inhérente à cet exercice. Il est facile de se tromper en distribuant, et toutes les manières de le faire sont autant de façons d'explicitier les règles propres à la distribution. Nous avons ainsi pu explicitier une structure : celle qui permet de distinguer deux formes de choses communes qui, à côté des parts individuelles, peuvent être créés dans les phénomènes de distribution ; cela nous a permis de montrer qu'Héraclite a approfondi la pensée archaïque de la nature en faisant émerger l'idée que la nature des choses, si elle est aussi une part individuelle (distinguant un type de chose de tous les autres), doit aussi bien être pensée comme une chose commune – comme une chose unique appartenant simultanément à un ensemble de choses, c'est-à-dire comme un commun inclusif.

Troisièmement, il revient à Parménide, puis à Anaxagore, d'avoir mené cette pensée archaïque de la nature des choses jusqu'à son terme. Deux étapes fondamentales sont d'abord franchies par Parménide. D'une part, l'usage d'un autre schème permet de donner un nouveau fondement à ce que le schème distributif avait déjà permis de mettre en place. L'exploitation du schème du tri des hommes et des bêtes, tiré de la pratique pastorale et militaire, permet d'établir, avant la distribution, une phase de séparation des réalités qui devront être distribuées. Deuxièmement, Parménide parvient à l'idée que les deux formes de communauté qui sous-tendent la pensée ancienne du commun, le commun inclusif et le commun exclusif, doivent être associées pour parvenir à une description exhaustive de la nature : il faut, comme l'avait vu Héraclite, que toutes choses partagent des caractéristiques communes, mais il faut aussi, comme dans le partage cosmique homérique, qu'il existe des choses communes à part, constituées comme des ressources communes. Dans la reconstruction parménidienne, le schème de la distribution prend le relais après le tri des signes de deux corps fondamentaux. Le processus cosmogonique est une distribution des noms et des puissances à toutes choses. Mais il y a encore un pas à faire, et il est accompli par Anaxagore, selon la lecture que nous faisons des fragments de ses écrits qui nous sont parvenus.

Avec Anaxagore, c'est l'ensemble du processus cosmogonique qui est exprimé dans le schème du tri. La distribution ne revient que pour décrire le résultat global de ce qui est, de bout en bout, un tri, une mise en ordre. Cela signifie qu'Anaxagore comprend qu'au fond, la distribution n'est qu'un élément au sein d'opérations plus fondamentales, celles que l'on fait lorsque l'on doit diviser un tout en ses parties, avant de les combiner pour former de nouveaux sous-groupes. L'art de l'agencement des parties d'un multiple, qui est au fond l'art du rangement des hommes, est un schème puissant, qui irrigue à la fois l'invention politique et l'invention cosmologique de cette fin de l'époque archaïque. C'est au fond un schème combinatoire, celui de la division d'un ensemble en ses parties pour apprendre à les mélanger en autant de combinaisons possibles. L'extension du schème de la mise en ordre des multiples à la phase cosmogonique proprement dite, qui n'était décrite par Parménide qu'en simples termes distributifs, est ce qui permet à Anaxagore de faire de la production du monde une mise en ordre. Nous trouvons donc chez Anaxagore la raison pour laquelle on aurait pu vouloir décrire l'Univers comme un *kosmos*, c'est-à-dire comme une chose qui a véritablement été rangée comme une armée, dont tous les corps visibles sont autant de réarrangements d'éléments d'un ensemble initial. Chaque être qui peuple l'univers est dès lors semblable à un bataillon pour la composition duquel le créateur de l'ordre a ventilé, de manière subtile, une diversité des éléments qui peuplaient l'ensemble de départ.

Après avoir parcouru l'ensemble des analogies qui permettent à l'ordre du ciel de se déployer, nous avons abordé la poursuite d'un autre motif, liant de nouveau les premières philosophies cosmologiques aux images du poème. Il s'agit du motif qui déploie le mode d'être spécifique de l'Univers, lui donne consistance et autonomie : le schème de la croissance végétale, porté par les divers usages du verbe φύω.

Le fait que, dans la poésie et la philosophie archaïque, le schème de la croissance végétale ait donné à l'Univers son mode d'être spécifique, explique aussi que l'ensemble des analogies tirées des pratiques sociales ne sont pas des projections inconscientes, mais l'usage analogique délibéré d'auteurs qui reconnaissent bien par ailleurs la spécificité du mode d'être cosmique, plus originaire que celui des hommes. Hésiode traduit tout particulièrement cette idée plaçant à l'origine des parentés divines qui déploient l'ordre du monde des divinités relevant d'un mode d'être que nous avons interprété comme végétal. Dès lors, lorsque les philosophes construisent une image du ciel dont la naissance est en même temps une mise en ordre, ils trouvent dans la pratique ordonnatrice des hommes un modèle pour penser ce que l'Univers fait lui-même. Le schème du tri qui peu à peu s'étend de l'usage militaire à l'ensemble du ciel devient une façon de penser ce qui se déploie dans la

pousse spontanée de l'Univers, produisant une répartition de toutes les natures sur la base d'un arrangement de parties plus fondamentales. Cette alliance des deux schèmes, qui culmine dans la pensée de Parménide, Empédocle et Anaxagore, est l'héritage que reçoit le second V^e siècle. Cette génération est parvenue à penser la naissance de l'Univers comme un vaste mouvement de mise en ordre et de croissance. Et ce résultat est l'œuvre commune de la poésie et de la sagesse archaïque, ou plutôt de l'approfondissement par la jeune philosophie de la représentation du monde nourrie par la poésie. Cette œuvre n'est pas sans ambiguïté fondamentale – une ambiguïté qui va nourrir le débat de l'époque classique, de la moitié du V^e siècle au milieu du IV^e, et que l'on pourrait formuler ainsi : est-ce la genèse qui explique la façon dont les propriétés ont été réparties ou est-ce une répartition préalable qui explique la façon dont les genèses ont lieu ? Notre enquête, jusque-là ancrée dans le parcours de toutes les occurrences qui nous sont parvenues des usages de φύσις, φύη et φύω, devient plus sélective en entrant dans cette période, afin de poursuivre un thème controversé, celui de l'édification d'un savoir général ayant un objet désigné par le terme φύσις.

§ 2. La Nature, une région ou un tout ?

Cette période nous est apparue comme étant traversée par un débat épistémologique qui lui est spécifique, centré autour de l'apparition d'une forme de savoir prenant pour objet « la nature » (φύσις). La détermination du sens même qu'il faut donner à cette expression n'est pas évidente. Au terme de notre étude, nous avons trouvé trois versions de l'enquête sur la nature. Nous avons pu montrer qu'elles reposaient sur des manières différentes et spécifiques de relire la façon dont les auteurs archaïques avaient pu penser l'Univers, et qu'elles étaient aussi liées à des idées différentes de la totalité, et de l'articulation entre l'étude de l'univers et celle des affaires humaines.

Une première enquête nous a permis de conclure que ce que les auteurs de la fin du V^e siècle et du début du IV^e appellent un savoir sur la nature consiste dans la chose suivante : la nature désigne la composition de chaque chose, mais cette composition ne saurait être expliquée correctement qu'en étant rapportée à sa genèse. Cette genèse est comprise sur un modèle, celui de la coagulation, qui dénote de la part des sophistes, philosophes et médecins qui l'élaborent, une lecture fine de la philosophie d'Empédocle et d'Anaxagore. Nous avons tenté de montrer que ce schème prend le pas sur ceux qui avaient constitué le centre de la pensée archaïque de l'Univers c'est-à-dire le schème du tri, d'un côté, et celui de la croissance végétale, de l'autre. On montre typiquement avec le traité de la *Nature de l'enfant*, que la production des mammifères comme celles des

végétaux peuvent être désormais repensées sur le même mode : celui de la coagulation. Un même mode de formation par « prise » de réalités liquides sous l'action de facteurs extérieurs semble pouvoir être étendu des astres jusqu'à l'embryon.

Plusieurs auteurs, comme celui du traité de l'*Ancienne Médecine* ou Platon lui-même, semblent contraster une telle entreprise avec une autre, qui s'efforce elle aussi de concevoir les natures de toutes choses, sans pour autant vouloir les expliquer à partir de leur genèse, mais plutôt dans la multiplicité de leurs rapports d'interaction avec d'autres choses. La recherche sur la nature dont il s'agit reste une recherche sur la nature de chaque chose, et non sur une nature globale. Il s'agit de déterminer le type d'effets que chaque chose est disposée à faire et à subir. Ce mode d'explication que nous avons vu se déployer du traité médical *Airs, Eaux, Lieux*, jusqu'à Platon, donne une nouvelle ampleur au concept du δύναμις, dans lequel l'ensemble du projet archaïque de connaissance des choses à partir de leur configuration sensible et de leurs effets avait trouvé son aboutissement chez Parménide. La particularité de ce mode d'explication, c'est qu'il permet d'explorer plus profondément un autre aspect que la pensée archaïque avait abordé : la spécification des natures. Comment expliquer que certaines natures soient communes, qu'elles le soient à un plus ou moins grand nombre de choses et surtout que certaines natures puissent en spécifier d'autres, c'est-à-dire concerner une population plus restreinte à l'intérieur de la population plus grande déjà concernée par une nature plus extensive. Or, dans cette tradition, les interactions servent de guide pour spécifier les natures : le type de rapports qu'ont les hommes en bonne santé vis-à-vis de tels ou tels aliments sert de seuil en deçà duquel on pourrait déterminer des natures qui ont plus ou moins de difficulté avec les mêmes aliments et détermine une nature plus faible concernant une partie de l'humanité précédemment évoquée. Cette forme d'enquête sur la nature se trouve partager avec la précédente une grande extension, pouvant articuler des niveaux très divers, de la cosmologie jusqu'au corps humain. Cette forme d'investigation est peut-être encore plus inclusive que la précédente parce qu'elle intègre aussi bien la dimension des mœurs et des habitudes parmi les facteurs qui peuvent définir des natures. C'est volontiers que des auteurs se référant à ce schème en viennent à expliciter le motif de la répartition de toutes choses, tandis que nous trouvons chez les précédents davantage de référence à la croissance végétale. Chaque programme semble avoir trouvé dans la diversité des schèmes conjoints par la pensée archaïque des images plus appropriées que d'autres pour s'exprimer.

Un troisième type de programme semble avoir pu être désigné, peut-être davantage au IV^e siècle, sous le titre de recherche sur la nature. Il ne s'agit toujours pas de nature globale, mais de

nature en un autre sens encore : celui de l'origine des choses, ou des premiers éléments à partir desquelles elles sont constituées. On pourrait émettre l'idée qu'il y a une ressemblance entre la description de ce programme-ci et le premier, en raison de l'insistance sur la dimension génétique. Mais le fait que, dans un cas, la nature continue à désigner la nature particulière de la chose dont il convient d'expliquer la genèse fait une grande différence avec un programme dont le centre de gravité bascule clairement du côté des composants. Surtout, ce programme est formulé avec une certaine insistance sur le fait que la causalité spécifique aux composants risque de manifester une modalité différente de celle des autres causalités. La recherche sur la nature qui se concentre ainsi sur le libre jeu des particules élémentaires tend à opposer la nécessité qui guide celles-ci aux types de causalité que l'on trouve dans les choses plus contingentes, typiquement la sphère de l'action humaine. Nous trouvons dans ce contexte une scission forte entre la sphère céleste et celle des affaires humaines – entre les *meteôra* et les choses d'en bas. Cette forme d'enquête sur la nature est porteuse d'une scission forte parmi les étants entre ceux qui relèvent d'une causalité naturelle et les autres.

Platon, témoin du développement de cette troisième forme d'enquête, et se voulant lui-même héritier de la seconde, explicite le fait que cette scission fait obstacle à la constitution d'une étude du tout en tant que tel, laquelle suppose au contraire de continuer à étudier la répartition des natures de toutes choses au sein du tout, sans oublier la nature du tout, afin d'approfondir les questions relatives à leur articulation. L'apparition de la nature comme tout est liée à cette préoccupation relative à l'articulation des éléments discrets du tout, notamment à travers la conversion des différentes formes de mouvement. Cette genèse de la Nature révèle une conclusion surprenante : la Nature comme tout, lorsque l'on en observe l'apparition depuis sa préhistoire, révèle un visage très différent de celui qu'on lui prête souvent. Il n'est en effet pas essentiel au contexte de son émergence qu'elle apparaisse comme l'autre de la société, de la technique, de la coutume. Nous n'avons pas nié pas que de telles oppositions se soient manifestées dans le contexte polémique de son apparition ; nous affirmerons plutôt que ce type d'opposition n'était pas au centre des préoccupations des formes de discours où la totalisation des choses qui ont une nature s'est faite. La totalisation, parce qu'elle s'est faite à partir d'un schème de distribution, a pris la forme d'une exhaustivité de la répartition : la Nature est d'abord ce dans quoi chaque chose a reçu sa part. Le projet d'unifier toute le naturel comme ce qui vient d'une certaine source par opposition à d'autres sources, comme le technique ou le conventionnel apparaît aussi dans le même contexte, et l'on peut être tenté de le prendre pour l'histoire principale de l'invention de la nature, tant ces partages ressemblent à ceux dans lesquels

nous aimons à retrouver l'idée de Nature¹⁰⁹⁶. À reprendre néanmoins l'ensemble de l'histoire qui mène à cette invention il apparaît que cet épisode n'est pas le principal. L'apparition de la Nature comme totalité et comme objet des science n'est pas liée à la capacité à différencier le social du naturel. Ceci devrait nous rendre attentif au fait que l'histoire de la Nature, jusqu'à nos jours, pourrait révéler une hétérogénéité plus grande qu'on ne la suppose souvent, dans la plupart des récits relatifs à cette question¹⁰⁹⁷. Les discours qui se montrent indifférents à la différence du naturel et du social, en particulier, devraient cesser de nous paraître comme des errements au sein de cette histoire. Il se pourrait qu'ils en forment au contraire l'épine dorsale. Ainsi, lorsque Durkheim affirme que, « si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute » . Or, ajoute-t-il, le caractère naturel de la société se manifeste tout particulièrement dans le fait que les concepts et notions que nous tirons de notre vie sociale, s'il y entre certes de l'artifice, ne sont pas dénués de valeur objective : « au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses »¹⁰⁹⁸. On pourrait dire ainsi, en suivant Durkheim, que les Grecs ont même bien fait de tirer de leurs pratiques sociales des analogies multiples pour penser l'ordre de la Nature, par l'objectivation des pratiques distributives ou de tri qui se trouvaient au cœur de leur système social : ils ont ainsi fait bon usage de ce fait social par quoi les populations humaines ressemblent le mieux au reste de l'Univers.

¹⁰⁹⁶ Nous avons nous aussi commencé par succomber à cette tentation, voir A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », *op. cit.*.

¹⁰⁹⁷ S. Haber, et A. Macé, *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, *op. cit.*, voire l'introduction.

¹⁰⁹⁸ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, il s'agit de l'avant-dernier paragraphe de l'introduction, p. 59-60 dans l'édition publiée récemment par CNRS éditions.

Annexes

Annexe 1. Occurrences de φύω et φύομαι

Annexe 1a. Les occurrences dans Homère

	Texte : Allen (Il.) ; von der Mühl (Od.)	Traduction
Il. I 234-237 (235)	...τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους / φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν, / οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε / φύλλά τε καὶ φλοῖόν·	... ce bâton... qui jamais plus ne poussera ¹⁰⁹⁹ ni de feuilles ni de rameaux, et, maintenant qu'il a quitté l'arbre où il fut coupé dans la montagne, jamais plus ne refleurira. Le bronze en a rasé le feuillage et l'écorce... (Mazon)
Il. IV 109	τοῦ κέρα ἐκ κεφαλῆς ἑκκαίδεκάδωρα πεφύκει·	Les cornes de seize palmes lui étaient poussées de la tête.
Il. IV 482-484 (484)	ὃ δ' ἐν κονίησι χαμαὶ πέσεν αἴγειρος ὧς / ἦ ῥά τ' ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μεγάλοιο πεφύκει / λείη, ἀτὰρ τέ οἱ ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ πεφύασι·	Et il tombe à terre dans la poussière tel un peuplier qui aurait poussé dans la prairie d'un vaste marécage ; il est lisse, mais des rameaux avait poussé à sa cime
Il. VI 148	οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. / φύλλα τὰ μὲν τ' ἀνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη / τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὄρη· / ὧς ἀνδρῶν γενεὴ ἦ μὲν φύει ἦ δ' ἀπολήγει.	Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdoyante qui les fait naître, quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : un génération naît à l'instant même où une autre s'efface (Mazon).
Il. VI 253 (répété en 406 et en XIV 232 ; Od. II 302 ; VIII 291 ; X 280 ; X 397 (voir ci-dessous) ; XI 247 ; XV 530) ; variante au pluriel Od. XXIV 410.	ἐν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρὶ, ἐν χεῖρεσσι φύοντο	Elle/il lui pris la main ; Ils/elles lui prenaient les mains
Il. XIV 286-288 (288)	ἐνθ' ὕπνος μὲν ἔμεινε πάρος Διὸς ὅσσε ἰδέσθαι / εἰς ἐλάτην ἀναβάς περιμήκετον, ἦ τότ' ἐν Ἴδῃ / > μακροτάτῃ πεφουῖα δι' ἠέρος αἰθέρ' ἴκανεν·	A ce moment, Sommeil fait halte, avant d'être aperçu par les yeux de Zeus. Il monte sur un pin géant, le plus haut qui jamais ait poussé sur l'Ida et qui, à travers l'air, va jusqu'à l'éther (Mazon).
Il. XIV 347	τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην, / λωτόν θ' ἐρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον / πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργε.	Et, sous eux, la Terre divine fait naître un tendre gazon, lôtos frais, safran et jacinthe, tapis serré et doux, dont l'épaisseur les protège du sol. C'est sur lui qu'ils s'étendent, enveloppés d'un beau nuage d'or, d'où perle une rosée brillante (Mazon)
Il. XXI 352	καίοντο πετέλαι τε καὶ ἰτέαι ἠδὲ μυρῖκαι, / καίετο δὲ λωτός τε ἰδὲ θρύον ἠδὲ κύπειρον, / τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις	Voici les ormaux qui brûlent, et les saules, et les tamaris ; le lôtos brûle aussi, et le jonc, et le souchet, qui ont poussé en

¹⁰⁹⁹ Le français admet l'usage transitif de « pousser », tel qu'il correspond très exactement au grec *phuô*. Le petit Robert précise que cet usage, attesté au XVI^e, est rare, et cite Duhamel : « Les platanes de la Halle aux vins poussaient leur jeune feuillage ». Le dictionnaire propose aussi, « par analogie », là encore comme en grec : « enfant qui pousse ses premières dents ». C'est ici aussi le choix de Paul Mazon.

	ποταμοῖο πεφύκει·	abondance le long des belles eaux du fleuve (Mazon)
Od. V 63-64	ὔλη δὲ σπέος ἀμφὶ πεφύκει τηλεθώσασα, / κλήθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος.	Autour de la caverne, un bois avait poussé, luxuriant : aulnes et peupliers et cyprès odorants (Bérard modifié).
Od. V 237-240	ἦρχε δ' ὁδοῖο / νήσου ἐπ' ἔσχατιήν, ὄθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, / κλήθρη τ' αἴγειρός τ', ἐλάτη τ' ἦν οὐρανομήκης, / αὔα πάλαι, περικηλα, τά οἱ πλώοιεν ἐλαφρῶς. (Bérard elaphra) / αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ δεῖξ' ὄθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, / ἡ μὲν ἔβη πρὸς δῶμα Καλυψώ, δῖα θεάων, / αὐτὰρ ὁ τάμνετο δοῦρα·	(elle lui) montra le chemin vers la pointe de l'île, où des arbres très hauts avaient poussé jadis, aunes (sic) et peupliers, sapins touchant le ciel, tous morts depuis longtemps, tous secs, et, pour flotter, tous légers à souhait. Calypso lui montra cette futaie d'antan, et la toute divine regagna son logis (Bérard).
Od. V 476-481 (477 et 481)	δοιοὺς δ' ἄρ' ὑπήλυθε θάμνους / ἐξ ὁμόθεν πεφυῶτας· ὁ μὲν φυλῆς, ὁ δ' ἐλαίης, / τοὺς μὲν ἄρ' οὐτ' ἀνέμων διάη μένος ὑγρὸν ἀέντων, / οὔτε ποτ' ἠέλιος φαέθων ἀκτίσιν ἔβαλλεν, / οὐτ' ὄμβρος περάσκει διαμπερές· ὡς ἄρα πυκνοὶ / ἀλλήλοισιν ἔφυν ἐπαμοιβαδίς·	Au sommet de la crête, il alla se glisser sous la double cépée d'un olivier greffé et d'un olivier franc, qui, nés du même tronc, ne laissaient pénétrer ni les vents les plus forts ni les brumes humides, jamais la pluie ne les perçait de part en part, tant leurs branches serrées les mêlaient l'un à l'autre (Bérard) / <i>so thick they grew with interwoven boughs</i> (LSJ)
Od. VII 114-121 (114 et 119)	ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθάοντα, / ὄγγυαι καὶ ροῖαι καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι / συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθώσασα, / τάνων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει / χεῖματος οὐδέ θέρους, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ / ζεφυρή πνεῖουσα τὰ μὲν φῦει, ἄλλα δὲ πέσσει, / ὄγγυη ἐπ' ὄγγυη γηράσκει, μήλων δ' ἐπὶ μήλω, / αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ.	Là, de grands arbres ont poussé, luxuriants, des poiriers, des grenadiers et des pommiers lourds de fruits, de doux figuiers et des oliviers florissants . (Bérard ensuite) L'haleine du Zéphyr, qui souffle sans relâche, fait bourgeonner les uns, et les autres donner la jeune poire auprès de la poire vieillie, la pomme sur la pomme, la grappe sur la grappe, la figue sur la figue.
Od. VII 127-128 (toujours le même potager phéacien)	ἔνθα δὲ κοσμητὰ πρασιαὶ παρὰ νεῖατον ὄρχον / παντοῖαι πεφύασιν	Là, le long des ultimes rangs de vigne, des plantes-bandes variées, bien ordonnées, ont poussé...
Od. IX 106-111.	Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων / ἰκόμεθ', οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν / οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὐτ' ἀρόωσιν, / ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται, / πυροὶ καὶ κριθαὶ ἢ δ' ἄμπελοι, αἳ τε φέρουσιν / οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.	... nous arrivons au pays des Yeux Ronds, brutes sans foi ni lois, qui, dans les Immortels, ont tant de confiance qu'ils ne font de leurs mains ni plants ni labourage (Bérard jusqu'ici), mais toutes les choses poussent, sans être semées, sans labour, le blé, l'orge et les vignes qui portent le vin issu des fines grappes, et les ondées de Zeus les font croître pour eux
Od. IX 140-141.	αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος ῥέει ἀγλαὸν ὕδωρ, / κρήνη ὑπὸ στείους· περὶ δ' αἴγειροὶ πεφύασιν.	A l'orée de ce port, s'épanche l'onde claire d'une source sous roche, en un cercle de trembles (Bérard).
Od. X 393-397	τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον, ἃς πρὶν ἔφουσε / φάρμακον οὐλόμενον, τό σφιν πόρε πτόνια Κίρκη· / ἄνδρες δ' ἄψ ἐγένοντο νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν / καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράσθαι. / ἔγνωσαν δὲ με κείνοι, ἔφυν τ' ἐν χερσὶν ἕκαστος·	Je vois se détacher, de leurs membres, les soies qui les avaient couverts, sitôt pris le poison de l'auguste déesse. De nouveau, les voilà redevenus des hommes, mais plus jeunes, plus beaux et de plus grande mine. Quand ils m'ont reconnu, chacun me prend la main... (Bérard).
Od. XXIII 190-191.	θάμνος ἔφω τανύφυλλος ἐλαίης ἔρκεος ἐντός, / ἀκμηνὸς θαλέθων	Au milieu de l'enceinte, un buisson d'olivier aux longues feuilles avait poussé

Annexe 1b. Occurrences dans les *Hymnes Homériques* et dans *Hésiode*

<p><i>Hymne à Déméter</i> 1-11 Ed. Allen, T.W., Halliday, W.R., Sikes, E.E.</p>	<p>Δήμητρ' ἠῦκομον σεμνὴν θεὰν ἄρχομι ἀείδειν, / αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Αἰδωνεὺς / ἤρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς, / νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου / παίζουσαν κούρησι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλοισι, / ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ / λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον / νάρκισσόν θ', ὄν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη / Γαῖα Διὸς βουλῆσι χαριζομένη πολυδέκτη / θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ιδέσθαι / ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις· Voir la variante dans le récit final, v. 428 νάρκισσόν θ' ὄν ἔφουσ' ὡς περ κρόκον εὐρεῖα χθόν (et aussi le narcisse que la Terre fit pousser comme la fleur du safran)</p>	<p>Pour commencer, je chante Déméter aux beaux cheveux, l'auguste Déesse, elle et sa fille aux longues chevilles qui fut ravie par Aïdôneus – du consentement de Zeus dont la vaste voix gronde sourdement – tandis que, loin de Déméter au glaive d'or qui donne les splendides récoltes, elle jouait avec les jeunes Océanides à l'ample poitrine et cueillait des fleurs, – des roses, des crocus et des belles violettes – dans une tendre prairie, - des iris, des jacinthes et aussi le narcisse que, par ruse, Terre fit croître pour l'enfant fraîche comme une corolle, selon les desseins de Zeus, afin de complaire à Celui qui reçoit bien ses hôtes. La fleur brillait d'un éclat merveilleux et frappa d'étonnement tous ceux qui la virent alors, Dieux immortels ainsi qu'hommes mortels (Humbert).</p>
<p><i>id.</i> 100</p>	<p>αὐτὰρ ὕπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης,</p>	<p>Une touffe d'oliviers croissait au-dessus d'elle (Humbert).</p>
<p><i>Hymne à Apollon</i> 55</p>	<p>οὐδὲ τρύγην οἴσεις, οὔτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις.</p>	<p>Tu ne porteras point de vignes, ni ne verras grandir des plantes sans nombre (Humbert).</p>
<p><i>Hymne à Hermès</i> 124-126</p>	<p>ῥινοὺς δ' ἐξετάνουσσε καταστυφέλω ἐνὶ πέτρῃ, / ὡς ἔτι νῦν τὰ μέτασσα πολυχρόνιοι πεφύασιν / δῆρὸν δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ἄκριτον.</p>	<p>Quant aux peaux, il les étendit sur une roche très sèche, si bien que maintenant encore, après tant de temps dans l'intervalle, elles existent toujours, depuis des années sans nombre (Humbert).</p>
<p><i>id.</i> 408-414</p>	<p>᾽Ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ χερσὶ περιστρεφε καρτερὰ δεσμὰ / ἄγνου· ταῖ δ' ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἴψα φύοντο / αὐτόθεν ἐμβολάδην ἐστραμμέναι ἀλλήλησι / ῥεῖά τε καὶ πάσησιν ἐπ' ἀγραύλοισι βόεσσιν / Ἐρμέω βουλῆσι κλεψίφρονος· αὐτὰρ Απόλλων / θαύμασεν ἀθρήσας.</p>	<p>Et parlant ainsi, il lui attachait les bras avec des liens solides – des branches de gattilier : celles-ci, sous ses pieds, prenaient aussitôt racine en terre, à l'endroit même, en s'enchevêtrant les unes dans les autres, et gagnèrent facilement, selon le dessein du subtil Hermès, toutes les vaches agrestes : Apollon considérait le prodige avec étonnement (Humbert).</p>
<p><i>A Aphrodite</i> 264-268</p>	<p>τῆσι δ' ἄμ' ἦ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρῃνοι / γεινομένησιν ἔφουσιν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρη / καλαὶ τηλεθάουσαι ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν / ἐστᾶσ' ἠλίβατοι, τεμένη δὲ ἐκικλήσκουσιν / ἀθανάτων·</p>	<p>En même temps qu'elles, il naît, sur la Terre nourricière d'hommes, des pins, des chênes à la haute tête, de beaux arbres qui grandissent sur les hautes montagnes : ils se dressent, immenses, et on les appelle les bois sacrés des Immortels (Humbert).</p>
<p>Hésiode <i>Théogonie</i> 152 = 673 West = même expression mais avec χεῖρ <i>Opera et dies</i> 149 Solmsen = <i>Scutum</i> 76 Solmsen</p>	<p>τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὧμων αἴσσοντο, / ἄπλαστοι, κεφαλαὶ δὲ ἐκάστω πεντήκοντα / ἐξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν // χεῖρες ἄπτοι/ἐξ ὧμων</p>	<p>Ceux-là avaient chacun cent bras, qui jaillissaient, terribles, de leurs épaules, ainsi que cinquante têtes, attachées sur l'épaule à leurs corps vigoureux (Mazon).</p>

	ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.	
Th. 728	αὐτὰρ ὑπερθε γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.	Au-dessus ont poussé les racines de la terre et de la mer inféconde (Mazon).

Annexe 1c et 1d.

Les tableaux qui suivent distinguent, selon les usages factitifs ou intransitifs du verbe, les choses qui sont désignées comme la cause de la pousse d'autre chose, comme le résultat du faire pousser d'une autre chose (sujet et objet du sens factitif, principalement porté par les formes actives et l'aoriste sigmatique), et enfin les choses qui sont simplement dites pousser ou avoir poussé (sujet de l'emploi intransitif, qui est principalement le fait des formes moyennes et de l'aoriste radical)¹¹⁰⁰.

Annexe 1c. Sujets des emplois intransitifs dans Homère, les Hymnes et Hésiode

Sujets de l'emploi intransitif	
ἄγνος, ἡ, le gattilier	<i>In Merc.</i> 410 δεσμὰ / ἄγνου·ται δ' ὑπὸ ποσσι κατὰ χθονὸς αἴψα φύοντο
αἴγειρος, ἡ, le peuplier noir	<i>Il.</i> IV 482-3 αἴγειρος... ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μέγαλοιο πεφύκει, explicitant ὕλη <i>Od.</i> V 63, δένδρεα <i>Od.</i> V 238, <i>Od.</i> IX 141
ἄμπελος, ἡ, la vigne	Précisant <i>Od.</i> IX 109 τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται
γενεά, ᾤς, Ion. γενεή, ἡς, ἡ, les générations d'hommes	<i>Il.</i> VI 149 ὡς ἀνδρῶν γενεῆ ἡ μὲν φύει ἡ δ' ἀπολήγει.
δένδρον, τό, l'arbre	<i>Od.</i> V 238 et 241 ὅθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, <i>Od.</i> VII 114 ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθάοντα
δρῦς, ἡ, le chêne	<i>In Aphr.</i> 264-5 δρῦες... ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ
ἐλαία, Att. ἐλάα, ἡ, l'olivier	Précise θάμνος en <i>Il.</i> V 476, <i>Od.</i> XXIII 190 et <i>In Cerc.</i> 100 et δένδρεον <i>Od.</i> VII 114
ἐλάτη [ἄ], ἡ, le sapin	<i>Il.</i> XIV 287-8 ἐλάτην... ἡ τότε ἐν Ἴδῃ μακροτάτη πεφυῖα, explicitant δένδρεα <i>Od.</i> V 238, <i>In Aphr.</i> 264-5 ἐλάται ...ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ
θάμνος, ό, le buisson, le rejet	<i>Il.</i> V 476-477 et 480-481 δοιοὺς δ' ἄρ' ὑπήλυθε θάμνους / ἐξ ὁμόθεν πεφυῖτας ; ὡς ἄρα πυκνοὶ / ἀλλήλοισιν ἔφυν ἐπαμοιβαδῖς, <i>Od.</i> XXIII 190 θάμνος ἔφυν τανύφυλλος ἐλαίης, <i>In Cerc.</i> 100 αὐτὰρ ὑπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης,
θρύον [ῦ], τό, le jonc	<i>Il.</i> XXI 351, voir 352 τὰ περὶ καλά ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει

¹¹⁰⁰ Sur le fait que ce partage des sens selon les temps n'est pas parfaitement respecté, voyez A. Burger, *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, op. cit., p. 8. Burger place au nombre de ces « bizarreries » le subjonctif qui désigne le fait qu'une chose se mette à pousser (et non qu'elle fasse pousser) et le parfait, qui ne connaît que les formes actives et le sens intransitif, alors qu'en règle générale à une forme intransitive donnée correspond toujours une forme factitive.

ἰτέα [τ], Ep. and Ion. ἰτέη, also ἰτεΐη, le saule	<i>Il.</i> XXI 350, voir 352 τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει
κέρας, τό, la corne	<i>Il.</i> IV 109 κέρα ἐκ κεφαλῆς ἑκκαίδεκάδωρα πεφύκει
Κεφαλή, ἡ / κάρα (A), Ep. and Ion. κάρη [ἄ], τό, poet. pour κεφαλή, la tête	<i>Th.</i> 152 = 673 West κεφαλαὶ δὲ ἐκάστῳ πεντήκοντα / ἐξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν', Hes. Frag 145.17 ἐς πόδα[ς], ἀπὸ τῆς ὑπερθε κάρη ταύροιο πεφύκει Merkelbach West, <i>In Cer.</i> 12 τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρα ἐξεπεφύκει
κλήθρ-α, Ion. κλήθρ-ρη, ἡ, l'aulne	rapporté à ὕλη <i>Od.</i> V 63, à δένδρεα <i>Od.</i> V 238
κριθή, ἡ, l'orge	Précisant <i>Od.</i> IX 109 τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται
κύπειρον, τό, le souchet	<i>Il.</i> XXI 351, voir 352 τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει
κυπαρισσος, Att. κυπαρίσσιτος, ἡ, le cyprès	rapporté à ὕλη <i>Od.</i> V 63
λωτός, ὁ, lotus grec, lotus de cyrénaïque (jujubier)	<i>Il.</i> XXI 351, voir 352 τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει
μηλέα, ἡ, le pommier	Apposition à δένδρεον <i>Od.</i> VII 114
μυρική, ἡ, le tamaris	<i>Il.</i> XXI 350, voir 352 τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει
ὄγχνη, ἡ, le poirier	Apposition à δένδρεον <i>Od.</i> VII 114
ὄζος, ὁ, rameau, branche, rejet, bosquet	<i>Il.</i> IV 484 οἱ ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ πεφύασι
πρασιά, Ion. πρασι-ιή, ἡ, plate-bande	<i>Od.</i> VII 127-128 ἔνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεΐατον ὄρχον / παντοῖαι πεφύασιν
πτελέα, Ion. πτελέη, ἡ, l'orme	<i>Il.</i> XXI 350, voir 352 τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει
πυρός, ὁ, le blé	Précisant <i>Od.</i> IX 109 τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται
ῥόα, ἡ, Ion. et Ep. ῥοιή;	Apposition à δένδρεον <i>Od.</i> VII 114
συκέα, ἡ, le figuier	Apposition à δένδρεον <i>Od.</i> VII 114
φυλία, poet. φυλετή, ἡ, olivier (sauvage)	Précise θάμνος en <i>Il.</i> V 476
χεῖρ, ἡ, la main, le bras	Hes. <i>Erga</i> 148-149 Solmsen χεῖρες ἄαπτοι / ἐξ ὧμων ἐπέφυκον

Annexe 1d. Emplois factitifs, Homère, Hymnes homériques, Hésiode

Choses qui font pousser	Γαῖα, χθών δῖα	Δῆλος	Σκήπτρον, le bâton	ὕλη, ἤ, la forêt	φάρμακον, τό, le remède/le poison
Choses qui résultent de cette poussée					
θρίξ, ἤ, cheveu, poil, soies					<i>Od.</i> X 393 τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον, ἄς πρὶν ἔφυσε φάρμακον οὐλόμενον
ὄζος, ὅ, nœud d'où sortent feuilles et branche, branche, rameau			(au pluriel : τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους φύσει (<i>Il.</i> I 234-235))		
πόα, ἤ, Ion. et Ep. ποίη, herbe	<i>Il.</i> XIV 347 τοῖσι δ' ὑπὸ χθών δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην				
νάρκισσος, ὅ, (parfois au fém.)	<i>In Cec.</i> 8-9 νάρκισσόν θ', ὄν φῦσε...Γαῖα				
φύλλον, τό, la feuille			<i>Il.</i> I 234 (au pluriel : τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους φύσει (234-235),	<i>Il.</i> VI 147-8 φύλλα... ὕλη...τηλεθόωσα φύει	
φῦτόν, τό, la plante		<i>In Ap.</i> 55 οὔτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις.			

Annexe 2. Occurrences de φύσις d'Homère à Pindare

Les pages indiquées sont celles où nous avons commenté et traduit le passage considéré.

Homère, <i>Odyssée</i> X 302-303	ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.	p. 50-53
Héraclite, Fragment 1, 6-7 DK	όκοίων ἐγὼ διηγῶμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.	p. 56
Héraclite, Fragment 106, 4 DK	ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὕσαν	p. 85
Héraclite, Fragment 112 DK	σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας	p. 56
Héraclite, Fragment 123 DK	Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ	p. 55-56
Parménide, Fragment 10 DK, 1 et 5	εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν... ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης καὶ φύσιν...	p. 112-117 ; 226-227
Parménide, Fragment 16, 4 DK	ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν	p. 117-118
Eschyle, <i>Agamemnon</i> 632-633	οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὅστ' ἀπαγεῖλαι τορῶς, πλήν τοῦ τρέφοντος Ἥλιου χθονὸς φύσιν ¹¹⁰¹ .	
Eschyle, <i>Les Choéphores</i> 281	λιχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν	p. 49
Eschyle, <i>Les Perses</i> 441	Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν	p. 48
Eschyle, <i>Prométhée enchaîné</i> 489-490	οἴτινές τε δεξιοὶ φύσιν / εὐωνύμους τε	p. 54
Eschyle, <i>Les Suppliantes</i> 496	μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις	p. 49, 231
Pindare <i>Isthmiques</i> 3/4, 67	οὐ γὰρ φύσιν Ἰαριωνεῖαν ἔλαχεν	p. 46
Pindare <i>Néméennes</i> 5, 49-50	ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις	p. 47

¹¹⁰¹ Voir Beardslee sur la nature périphrastique de cette occurrence, J. W. Beardslee, *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature : a dissertation submitted for the degree of doctor of philosophy department of Greek*, Chicago, The University of Chicago press, 1918, p. 86.

Bibliographie

Sources primaires

ANAXAGORE DE CLAZOMÈNES, *The Fragments of Anaxagoras*, édité par David SIDER, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1981, 147 p.

ARISTOTE, *Aristotelis Ethica Eudemia, Eudemi Rhodii Ethica*, édité par Franz SUSEMIHL, Leipzig, Teubner, 1884, 199 p.

———, *De la génération et la corruption*, édité par Marwan RASHED, Paris, France, Les Belles Lettres, 2005, 195 p.

———, *Metaphysics*, édité par William David ROSS, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1924, 528 p.

———, *De arte poetica liber*, édité par Rudolf KASSEL, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1965, 79 p.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Clemens Alexandrinus*, édité par Ludwig FRÜCHTEL et Otto STÄHLIN, Berlin, Allemagne de l'Est, Akademie-Verlag, 1960, 540 p.

COXON, A. H. (éd.), *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient « Testimonia » and a commentary, revised and expanded edition*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zürich, Athens, 2009, 461 p.

DIELS, H. et KRANZ, W. (éds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Berlin, Allemagne, Weidmann, 1951, 660 p.

DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica I*, édité par Friedrich VOGEL, Lipsiae, Allemagne, Teubner, 1888, 533 p.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, édité par H. S. LONG, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1964.

ERACLITO, *Frammenti. Testo greco a fronte*, édité par F. FRONTEROTTA, BUR, Rome, 2013.

ESCHYLE, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, édité par Hans Joachim METTE, Berlin, Allemagne, Akademie-Verlag, 1959, 307 p.

———, *Tragoediae*, édité par Gilbert MURRAY, Oxford, Oxford University Press, 1955, 375 p.

ÉSOPE, *Corpus fabularum Aesopicarum*, édité par A. HAUSRATH et H. HUNGER, Leipzig, Allemagne, Teubner, 1959.

EURIPIDE, *Fabulae*, édité par J. DIGGLE, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1981, 373 p.

- , *Tragédies. Fragments. Aigeus-Autolykos*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 9 p.
- GALIEN, C., *Galen in Hippocratis de Natura hominis*, Leipzig, Allemagne, B. G. Teubner, 1914, 488 p.
- HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *The cosmic fragments*, édité par Geoffrey Stephen KIRK, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1962, 424 p.
- HÉRODOTE, *Histoires*, édité par Philippe-Ernest LEGRAND, Paris, France, les Belles Lettres, 1936, 181 p.
- HÉSIODE, *Fragmenta Hesiodica*, édité par Reinhold MERKELBACH et Martin Litchfield WEST, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1967, 236 p.
- , *Theogonia opera et dies scutum*, édité par R. MERKELBACH, Friedrich SOLMSEN et M. L. WEST, Oxford, Clarendon Press, 1970, 246 p.
- , *Théogonie*, édité par Paul MAZON, Paris, France, Les Belles Lettres, 1928, 158 p.
- , *Theogony*, édité par Martin Litchfield WEST, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon Press, 1966, 450 p.
- , *Theogony*, édité par Glenn W. MOST, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, 308 p.
- HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, édité par Jacques JOUANNA, Paris, les Belles lettres, 1996, 374 p.
- , *De la génération. De la nature de l'enfant. Des maladies IV. Du foetus de huit mois*, édité par Robert JOLY, Paris, les Belles lettres, 1970, 292 p.
- , *Des lieux dans l'homme Du système des glandes Des fistules*, édité par Robert JOLY, Paris, les Belles lettres, 1978, 234 p.
- , *Du Régime*, édité par Robert JOLY, Paris, les Belles lettres, 1967.
- , *La nature de l'homme*, édité par Jacques JOUANNA, Berlin, Allemagne, Akademie Verlag, 2002, 342 p.
- , *Nature de la femme*, édité par Florence BOURBON, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 532 p.
- , *Œuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec*, édité par Émile LITTRÉ, Amsterdam, Pays-Bas, Hakkert, 1973.
- , *Tome II. Ire partie, L'ancienne médecine*, édité par Jacques JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- HIPPOLYTE, *Refutatio omnium haeresium*, édité par Miroslav MARCOVICH, Berlin, De Gruyter, 1986, 541 p.
- HOMÈRE, *Homeri Ilias*, édité par Thomas William ALLEN, reprint de l'éd. de 1931, Oxford, Clarendon press, 2000, 390 p.

- , *Homeri Odyssea*, édité par Peter von der MÜHLL, Bâle, Helbing und Lichtenhalm, 1962, 468 p.
- , *Hymnes*, édité par Jean HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 251 p.
- , *L'Illiade*, édité par Philippe BRUNET, Paris, Seuil, 2010, 557 p.
- , *Odyssey*, édité par W. Walter MERRY et James RIDDEL, 2e édition, Oxford, Clarendon press, 1886.
- , *Scholia Graeca in Homeri Odysseam: ex codicibus aucta et emendata*, édité par Wilhelm DINDORF, Oxonii, 1855, 844 p.
- JAMBLIQUE, *Iamblichi Theologoumena Arithmeticae*, édité par Vittorio DE FALCO, Leipzig, in aedibus B.G Teubneri, 1922, 90 p.
- MANSFELD, J., *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Allemagne, P. Reclam, 2003, 352 p.
- MULLACH, F. W. A. (éd.), *Fragmenta philosophorum graecorum*, Aalen, Scientia, 1968, 575 p.
- PAGE, D. L. (éd.), *Poetae melici graeci: Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, Poetarum minorum reliquias, Carmina popularia et convivialia, Quaeque adespota feruntur*, Oxford, Clarendon press, 1962, 623 p.
- O'BRIEN, D., *Études sur Parménide. Tome I, Le Poème de Parménide*, édité par Pierre AUBENQUE, Paris, J. Vrin, 1987, XXIII-324 p.
- PARMÉNIDE D'ÉLÉE, *Fragments « Poème »*, traduit par Magali Année, Paris, J. Vrin, 2012, 215 p.
- PINDARE, *Isthmiques et fragments*, édité par Aimé PUECH, Paris, Les Belles lettres, 1952, 257 p.
- , *Néméennes*, édité par Aimé PUECH, Paris, les Belles lettres, 2003, 148 p.
- , *Pythiques*, édité par Aimé PUECH, Paris, Les Belles lettres, 1931, 166 p.
- PLATON, *Les lois. Livres I à VI*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.
- , *Platonis opera*, édité par E. A. DUKE, W. F. HICKEN, W. S. M. NICOLL [et al.], Oxford, Clarendon Press, 1995, 572 p.
- , *Platonis opera III*, édité par John BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1903. 1 vol.
- , *Platonis opera IV*, édité par Jones BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1902.
- , *Platonis opera V*, édité par John BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1907, 597 p.
- PLUTARQUE, *Moralia*, édité par Max POHLENZ et Rolf WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1949, 239 p.
- , *Moralia*, édité par Max POHLENZ et Claire HUBERT RIMLINGER, Leipzig, Teubner, 1955, 117 p.

- , *Moralia...*, édité par Claire HUBERT RIMLINGER, Leipzig, Teubner, 1971, 405 p.
- , *Opinions des philosophes*, édité par Guy LACHENAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 494 p.
- , *Plutarchi Moralia*, édité par W. NACHSTÄDT et John Bradford TITCHENER, Leipzig, Teubner, 1934, 366 p.
- , *Plutarch's Moralia*, traduit par Frank Cole Babbitt, London, W. Heinemann, 1962, 508 p.
- RADT, S. L. et KANNICHT, R. (éds.), *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 791 p.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Opera: Recensuerunt Hermannus Mutschmann et J. Mau...*, Lipsiae, Allemagne, B. G. Teubner, 1962, 272 p.
- SIMPLICIUS, *Commentaria in Aristotelem graeca*, édité par Hermann DIELS, Berlin, Allemagne, G. Reimer, 1882, 800 p.
- , *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, Édité par Johan Ludvig HEIBERG, Berlin, G. Reimeri, 1894, 780 p.
- SOPHOCLE, *Sophocle*, Traduit par Paul Mazon, édité par Alphonse DAIN, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 156 p.
- STOBÉE, J., *Anthologii: Libri duo posteriores*, édité par Otto HENSE, Berlin, 1974. 1 vol.
- , *Anthologium: Libri duo Posteriores*, édité par Otto HENSE, Berlin, Weidmann, 1958. 1 vol.
- THEMISTIUS, *Themistii Orationes quae supersunt*, édité par Glanville DOWNEY, Heinrich SCHENKL et Albert Francis NORMAN, Leipzig, B.G. Teubneri, 1965, 161 p.
- THÉOGNIS DE MÉGARE, *Theognis*, édité par Bernard Abraham VAN GRONINGEN, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1966, 462 p.
- THÉOGNIS DE MÉGARE CHARÈS PHOCYLIDE [et al.], *Theognis*, édité par Ernst DIEHL et Douglas YOUNG, Leipzig, Teubner, 1961, 170 p.
- WEST, M. L. (éd.), *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, Clarendon Press, 1971, 256 p.
- XÉNOPHANE, *Xenophanes of Colophon, fragments : text and translation*, édité par James H LESHNER, Toronto, University of Toronto press, 1992, 264 p.
- XÉNOPHON, *Mémorables*, Traduit par Louis-André Dorion, édité par Michele BANDINI, Paris, France, Les Belles Lettres, 2000, 174 p.

Littérature secondaire

- ADKINS, A. W. H., *From the many to the one : a study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society, values and beliefs*, London, Constable, 1970.
- ADKINS, A. W. H., « Sophia », *The Classical Review*, vol. 21, n° 3, 1 décembre 1971, p. 391-393.
- ALLEN, T. W., *The Homeric catalogue of ships: edited with a commentary by Thomas W. Allen,...*, Oxford, Oxford university press, 1921, 192 p.
- ALLEN, T. W. HALLIDAY, W. R. et SIKES, E. E. (éds.), *The Homeric hymns*, Oxford, Clarendon Press, 1936, 471 p.
- AMIGUES, S., « Des plantes nommées moly », *Journal des savants*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 3-29.
- AUSTIN, N., *Archery at the dark of the moon : poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley, University of California Press, 1982, XIII-297 p. p.
- BALDRY, H. C., « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *The Classical Quarterly*, vol. 26, n° 1, 1 janvier 1932, p. 27-34.
- BALLABRIGA, A., *Le Soleil et le Tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1986, 312 p.
- BEARDSLEE, J. W., *The Use of ΦΥΣΙΣ in fifth-century Greek literature : a dissertation submitted for the degree of doctor of philosophy department of Greek*, Chicago, The University of Chicago press, 1918.
- BÉNATOUIL, T., *La science des hommes libres. La digression du Théétète et ses contextes*, Mémoire original présenté en vue de l'obtention de l'HDR, Paris-Sorbonne, 2012.
- BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Economie, parenté, société*, Paris, Editions de Minuit, 1969, 378 p.
- , *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948.
- , *Problèmes de linguistique générale*, Paris, France, Gallimard, 1976, 288 p.
- BIRD-DAVID, N., « The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters », *Current Anthropology*, vol. 31, n° 2, 1 avril 1990, p. 189-196.
- BLONDELL, R., *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 309 p.
- BÖHME, J., *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Leipzig, B. G. Teubner, 1929.
- BOLLACK, J., *Empédocle: commentaire*, Paris, France, Éditions de Minuit, 1969, 683 p.
- , « La cosmologie parménidienne de Parménide », in BRAGUE R. et COURTINE J.-F. (éds.),

Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque, Paris, France, Presses universitaires de France, 1990, p. 17-53.

———, *Parménide: de l'étant au monde*, Lagrasse, Verdier, 2006, 349 p.

BORECKÝ, B., *Survivals of some tribal ideas in classical Greek: the use and the meaning of lagchanō, dateomai, and the origin of ison echein, ison nemein, and related idioms*, Univerzita Karlova, Prague, 1965.

BOWRA, C. M., « The Proem of Parmenides », *Classical Philology*, vol. 32, n° 2, avril 1937, p. 97-112.

BRISSON, L., *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon: un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

———, « Les poètes ou le savoir et les valeurs partagés », in BRISSON L., MACÉ A. et THERME A.-L. (éds.), *Lire les présocratiques*, Paris, France, PUF, 2012, p. 31-44.

———, *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, 1994, 253 p.

BUCHHOLZ, E., *Die Homerischen Realien*, Leipzig, Engelmann, 1871.

BURGER, A., *Les mots de la famille de φῶω en grec ancien*, Paris, H. Champion, 1925.

BURKERT, W., « Das Proömium des Parmenides und die "Katabasis" des Pythagoras », *Phronesis*, vol. 14, n° 1, 1 janvier 1969, p. 1-30.

BURNET, J., *Early Greek philosophy*, London, 1892, 378 p.

CAPIZZI, A., *La Repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma, Ed. dell' Ateneo, 1982, 594 p.

CERRI, G., « La poesia di Parmenide », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 63, n° 3, 1 janvier 1999, p. 7-27.

CHAMOUX, F. (1915-2007), *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Thèse, Paris, E. De Boccard, 1952.

CHANTRAINE, P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris, E. Champion, 1933, 473 p.

CHANTRAINE, P. TAILLARDAT, J. PERPILLOU, J.-L. [et al.], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, édité par Michel LEJEUNE, Paris, Klincksieck, 1980, 1368 p.

CHARBONNIER, P., *Sociétés de nature et nature du social, perspectives philosophiques sur l'anthropologie de la nature*, Besançon, Université de Franche-Comté, 2011.

CHERNISS, H. F., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Volume I*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1944.

CLAY, J., « The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer », *Hermes*, vol. 100,

n° 2, 1 janvier 1972, p. 127-131.

COLE, S. G., *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*, Berkeley, University of California Press, 2004, 292 p.

COLLINGWOOD, R. G., *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945.

CORNFORD, F. M., « Anaxagoras' Theory of Matter-I », *The Classical Quarterly*, vol. 24, n° 1, 1 janvier 1930, p. 14-30.

———, « Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy », *The Classical Quarterly*, vol. 28, n° 1, janvier 1934, p. 1-16.

———, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, London, E. Arnold, 1912, 276 p.

———, *Principium Sapientiae: The Origins of greek philosophical thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, 271 p.

CURD, P., *The legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998, 306 p.

DANCY, R. M., « Thales, Anaximander, and Infinity », *Apeiron*, vol. 22, n° 3, 1989, p. 149-190.

DARBO-PESCHANSKI, C., *L'« Historia »: commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007, 585 p.

DEICHGRÄBER, « XENOPHANES IIEPI ΦΥΣΕΩΣ », *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 87, n° 1, 1938, p. 1-31.

DELEUZE, G., *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, 392 p.

DEMONT, P., « About philosophy and humoural medecine », in EIJK P. J. van der (éd.), *Hippocrates in context: papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002*, Boston (Mass.), Leyden, Brill, 2005, p. 171-286, (« Studies in ancient medicine », 31).

———, « Figures of Inquiry in Herodotus's "Inquiries" », *Mnemosyne*, vol. 62, n° 2, 1 janvier 2009, p. 179-205.

———, « Hubris, "outrage", "anomie" et "démésure" de Gernet à Fisher », in CASEVITZ M., BRILLET-DUBOIS P. et PARMENTIER É. (éds.), *Philologia: mélanges offerts à Michel Casevitz*, Paris, Maison de l'orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.

———, « La polysémie d'un verbe grec : τρέφω, "cailler, coaguler, nourrir, élever" (Homère, Hésiode, Aristote, Météor. 354 b 36) », in SALAT P., DESBORDES F., BOULLUEC A. LE [et al.] (éds.), *Questions de sens: Homère, Eschyle, Sophocle, Aristote, Virgile, Apulée, Clément*, Paris, France, Presses de l'École Normale Supérieure, 1982, p. 111-122, (« Etudes de littérature ancienne », 2).

———, « La pronoia divine chez Hérodote (III 108) et Protagoras (Platon, Protagoras) », *Méthexis*,

vol. 24, 2010, p. 67-85.

———, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'Iliade aux Sept contre Thèbes », *Revue des études grecques*, n° 113, 2000, p. 299-325.

———, « Observations sur le champ sémantique du changement dans la Collection hippocratique », in FÉREZ J. A. L. (éd.), *Tratados hipocráticos: estudios acerca de su contenido, forma e influencia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992, p. 305-317.

———, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des Études Grecques*, vol. 91, n° 434, 1978, p. 358-384.

———, « Socrate et le cresson (Aristophane, Nuées, v. 218-238) », in BARATIN M., LÉVY C. et UTARD R. (éds.), *Stylus: la parole dans ses formes*, Paris, France, Classiques Garnier, 2010.

———, « Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne », *La vie des idées* (en ligne), <http://www.laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie-en.html>.

DENNISTON, J. D., *The Greek particles*, Oxford, Royaume-Uni, The Clarendon press, 1934, 600 p.

DESCAT, R., « Public et privé dans l'économie de la cité grecque », in SCHMITT-PANTEL P. et POLIGNAC F. de (éds.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, Strasbourg, Université March Bloch, Centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1998, p. 229-241.

DESCLOS, M.-L., « La collection hippocratique », in MACÉ A. (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 20 novembre 2012, p. 223-272.

———, « Représentation médicale du public et publicité de la médecine », in MACÉ A. (éd.), *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Cahiers de la MSHE, Besançon, Presses Univ. Franche-Comté, 2013.

DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 623 p.

DETIENNE, M., *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998, 350 p.

———, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie générale française, 2006, 252 p.

DORION, L.-A., « Discours Doubles », Traduit par Louis-André Dorion, in PRADEAU J.-F. (éd.), *Les sophistes*, vol. 1, Paris, Flammarion, 2009, p. 123-147.

DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan, 1912.

DURKHEIM, É. et MAUSS, M., « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique 1901-1902*, VI, 1903,

p. 1-72.

EBELING, H. (éd.), *Lexicon homericum*, Leipzig, Allemagne, 1885. 2 vol.

EDELSTEIN, L., « *Peri aeron* » und die Sammlung der hippokratischen Schriften, Berlin, Weidmann, 1931, 188 p.

EUCHHOLZ, *Floram Homerica*, Culm, Allemagne, 1848. 1 vol.

FINKELBERG, A., « Anaximander's Conception of the "Apeiron" », *Phronesis*, vol. 38, n° 3, 1 janvier 1993, p. 229-256.

FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, München, C. H. Beck, 1951.

FRÈRE, J., « Parménide et l'ordre du monde : fr. VIII, 50-61 », in AUBENQUE P. (éd.), *Études sur Parménide. Tome II, Problèmes d'interprétation*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 192-212, (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »).

FRIIS JOHANSEN, K., *Studier over Platons Parmenides i dens forhold til tidligere platoniske dialoger*, Thèse, København, Danemark, Munksgaard, 1964, 471 p.

FRITZ, K. VON, « Der NOYΣ des Anaxagoras », in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 576-593.

———, « NOOΣ and Noein in the Homeric Poems », *Classical Philology*, n° 38, 1943, p. 79-93.

———, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology*, vol. 40, n° 4, octobre 1945, p. 223-242.

GALHAC, S., *Le corps dans l'Odyssée*, Thèse de doctorat, Lille, Université Charles de Gaulle, 2010, 821 p.

GERNET, L., « Dolon le Loup », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, n° 4, 1936, p. 189-208.

———, « Jeux et Droit (remarques sur le XXIII^e chant de l'Iliade) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 91, n° 4, 1947, p. 572-574.

———, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, E. Leroux, 1917, XVIII-476 p.

GIGON, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Allemagne, Dieterisch, 1955, 162 p.

GLADIGOW, B., *Sophia und Kosmos : Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophiê*, Hildesheim, G. Olms, 1965.

GLOTZ, G., *La cité grecque*, Édité par Henri BERR, Paris, la Renaissance du livre, 1928, 476 p.

- , *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, A. Fontemoing, 1904.
- GRAHAM, D. W., *Explaining the cosmos: the Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton, Princeton university press, 2006.
- , « La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque », in LAKS A. et LOUGUET C. (éds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? = What is presocratic philosophy?*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 350-380, (« Cahiers de philologie. Série Apparat critique 20 »).
- , « Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK », *Classical Philology*, vol. 98, n° 2, 1 avril 2003, p. 175-179.
- GREENE, W. C., *Moirai: Fate, Good, and Evil, in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1944.
- HABER, S. et MACÉ, A., *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, 250 p.
- HADOT, P., *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, 394 p.
- HAVELOCK, E. A., « Parmenides and Odysseus », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, 1 janvier 1958, p. 133-143.
- HEIDEL, W. A., « On Anaximander », *Classical Philology*, vol. 7, n° 2, 1 avril 1912, p. 212-234.
- HEIDEL, W. A., « Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 45, n° 4, janvier 1910, p. 79-133.
- HEINIMANN, F., *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, F. Reinhardt, 1945.
- HIRZEL, R., *Themis, Dike und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, S. Hirzel, 1907.
- HÖLKEKAMP, K.-J., *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland / Karl-Joachim Hölkeskamp*, Stuttgart, Steiner, 1999.
- HÖLSCHER, U., « Anaximander und die Anfänge der Philosophie », *Hermes*, vol. 81, n° 3, 1 janvier 1953, p. 257-277.
- HOLWERDA, D., *Commentatio de vocis quae est φύσις atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groninge, J. B. Wolters, 1955, 142 p.
- HUBY, P. M., « Review: "Concerning Nature" », *The Classical Review*, vol. 23, n° 2, décembre 1973, p. 206-208.
- HÜLSZ PICCONE, E., « Heraclitus on Φύσις », *Epoché*, vol. 17, n° 2, spring 2013, p. 179-194.

- JAEGER, W., *The theology of the early Greek philosophers : The Gifford lectures 1936*, traduit par Edward Stanley Gotch Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1947.
- JAX, K., *Die Weibliche Schönheit in der griechischen Dichtung*, Innsbruck, Allemagne, Wagner, 1933.
- JEFFERY, L. H., « The Pact of the First Settlers at Cyrene », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 10, n° 2, avril 1961, p. 139-147.
- JOHNSON, D. M., « Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721-819) », *Phoenix*, vol. 53, n° 1/2, avril 1999, p. 8-28.
- JOLY, R., « La question hippocratique et le témoignage du Phèdre », *Revue des Études Grecques*, vol. 74, n° 349, 1961, p. 69-92.
- JOUANNA, J., « La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a) », *Revue des Études Grecques*, vol. 90, n° 428, 1977, p. 15-28.
- , « La naissance de l'histoire de la médecine en Grèce à l'époque classique », *Histoire des sciences médicales*, vol. 37, n° 3, 2003, p. 319-329.
- , « La notion de nature chez Galien », in BARNES J. et JOUANNA J. (éds.), *Galien et la philosophie: huit exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, 2003, p. 229-268, (« Entretiens sur l'Antiquité classique », 49).
- , « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux* », in GINOUVÈS R., GUIMIER-SORBETS A.-M., VILLARD L. [et al.] (éds.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec : actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992*, Athènes, Ecole Française d'Athènes, 1994, p. 25-40.
- , « Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements », in LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éds.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance: actes*, Paris, France, Académie des inscriptions et belles lettres ; diff. de Boccard, 2008, p. 53-72, (« Cahiers de la Villa Kérylos », 19).
- , « Réflexions sur le régime des peuples dans la Grèce classique (Hérodote, I, 133 ; Hippocrate, *Ancienne médecine*, c. 5 ; Thucydide, I, 6) et sur le sens des mots de la famille de δίαίτα », *Revue des Études Grecques*, n° 1, 2008, p. 17-42.
- KAHN, C. H., *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, 249 p.
- KEUS, A., *Ueber philosophische Begriffe und Theorien in den hippokratischen Schriften*, Cologne, Buchdruckerei Beyer & Schmeisser, 1914, 80 p.
- KIRK, G. S. RAVEN, J. E. et SCHOFIELD, M., *Les philosophes présocratiques: une histoire critique avec un choix de textes*, Traduit par Hélène-Alix de Weck et Dominic J. O'Meara, Fribourg, Suisse, France, Éd. universitaires Fribourg, 1995, 542 p.

- KIRK, G. S., *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, No. CLXXXIV, N.S. No. IV, 1956-1957, p. 10-12.
- KURKE, L., « Ancient Greek Board Games and How to Play Them », *Classical Philology*, vol. 94, n° 3, juillet 1999, p. 247-267.
- LAKS, A., « Mind's Crisis. on Anaxagoras' ΝΟΥΣ », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, n° S1, 1993, p. 19-38.
- LAMBERTERIE, C. DE, « Grec homérique μῶλυ : étymologie et poétique », *Lalies*, n° 6, 1988, p. 129-138.
- LECLERC, M.-C., « Le partage des lots : récit et paradigme dans la Théogonie d'Hésiode », *Pallas*, n° 48, 1998, p. 89-104.
- LESHER, J. H., « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras "DK" b12 », *Phronesis*, vol. 40, n° 2, 1 janvier 1995, p. 125-142.
- , « Perceiving and Knowing in the "Iliad" and "Odyssey" », *Phronesis*, vol. 26, n° 1, 1 janvier 1981, p. 2-24.
- , « The Emergence of Philosophical Interest in Cognition », *Oxford studies in ancient philosophy*, vol. 12, 1994, p. 1-34.
- LÉVÊQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P., *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- LLOYD, G. E. R., *Polarity and analogy : two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, University Press, 1966, 502 p.
- , « The Invention of Nature », in *Methods and problems in Greek science*, Cambridge, 1991, p. 417-434.
- , « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 84, 1 janvier 1964, p. 92-106.
- LONIE, I. M., *The Hippocratic treatises, On generation, On the nature of the child, Diseases IV : a commentary*, Berlin, De Gruyter, 1981, 406 p.
- LORAUX, N., *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, 291 p.
- MACÉ, A., « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in HABER S. et MACÉ A. (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, France, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 47-84.
- (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, J. Millon, 2012, 492 p.
- , *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia, 2006.

- , « Plato's Doctrine Of Order And Harmony In Bodies, Souls, Cities And The Universe : The Way Into Philosophy », *The Journal of Greco-Roman Studies, The Korean Society of Greco-Roman Studies*, n° 34, 2008, p. 37-50.
- MACÉ, A. et RENAUT, O., « L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe », in MACÉ A. (éd.), *Le Savoir public, la vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, France, 2013, p. 103-165, (« Cahiers de la MSHE »).
- MACÉ, A. et THERME, A.-L., « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », in DESCLOS M.-L. et FRONTEROTTA F. (éds.), *La sagesse présocratique: Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 235-261.
- MAIER, F., *Der sophos-Begriff: zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Augsburg, W. Blasaditsch, 1970.
- MANSFELD, « Plato and the Method of Hippocrates », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21:4 (Winter), 1980, p. 341-362.
- , *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Thèse, Assen, Van Gorcum, 1964.
- MANSFELD, J. et RUNIA, D. T., *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer. Volume II : The compendium. 2 vols.*, Leiden, Brill, 2009.
- MEILLET, A., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Hachette, 1913, 368 p.
- MENN, S., « Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good », *The Review of Metaphysics*, vol. 45, n° 3, 1 mars 1992, p. 543-573.
- , *Plato on God as Nous*, Carbondale, Southern Illinois University, 1995, 104 p.
- MEUR, N. LE, *La Terre divine dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Thèse de doctorat, [S.l.], [s.n.], 2000, 377 p. p.
- MOURELATOS, « La Terre et les étoiles dans la cosmologie de Xénophane », in LAKS A. et LOUGUET C. (éds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? = What is presocratic philosophy?*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 331-350, (« Cahiers de philologie. Série Apparat critique, ISSN 0990-4476 ; 20 »).
- MOURELATOS, A. P., « Heraclitus, Parmenides and the naïve metaphysics of things », in *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008, p. 299-332.
- , *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008², LIX-408 p.
- MURRAY, G., *The rise of the Greek epic : being a course of lectures delivered at Harvard university*, Oxford, Clarendon press, 1907.

- NADDAF, G., *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck, 2008.
- , « L'ἱστορία (historia) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque », in BRISSON L., MACÉ A. et THERME A.-L. (éds.), *Lire les présocratiques*, Paris, France, PUF, 2012, p. 61-78.
- NESTLE, W., *Hippocratica*, 1938, 38 p.
- O'BRIEN, D., « Anaximander's Measurements », *The Classical Quarterly*, vol. 17, n° 2, 1 novembre 1967, p. 423-432.
- , *Empedocles' cosmic cycle: a reconstruction from the fragments and secondary sources*, London, Cambridge University Press, 1969, 458 p.
- PALMER, J. A., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 428 p.
- PATZER, H., *Physis : Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Wiesbaden, F. Steiner, 1993.
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E., *Hesiod and Parmenides : a new view on their cosmologies and on Parmenides' poem*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1974.
- PERPILLOU, J.-L., *Recherches lexicales en grec ancien: étymologie, analogie, représentations*, Louvain, 1996, 220 p.
- PIGEAUD, J., « La présure et le lait », *Les Études Classiques*, vol. 43, 1975, n° 43, 1975, p. 3-17.
- POHLENZ, M., *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlin, Walter de Gruyter, 1938, 120 p.
- PRIER, R. A., *Thauma idesthai: the phenomenology of sight and appearance in archaic Greek*, Tallahassee, University Press of Florida, 1989, 364 p.
- RADT, S. L. et KANNICHT, R. (éds.), *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 791 p.
- RAMNOUX, C., *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986, 241 p.
- ROBIN, L., « Platon et la science sociale », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 21, n° 2, mars 1913, p. 211-255.
- ROUGIER-BLANC, S., « Héroïsme au féminin chez Homère », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 30, 15 décembre 2009, p. 17-38.
- ROUSSEL, D., *Tribu et cité*, Thèse, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- RUBEN, T., « L'être, la pensée et les liens du discours : structure et argumentation du fr. 8, 1-49 DK de Parménide », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, n° 5, 2007, p. 163-184.
- RUDHARDT, J., « Quelques réflexions sur les hymnes orphiques », in BORGEAUD P. (éd.), *Orphisme et*

- Orphée, en l'honneur de Jean Rudhart*, Droz, Genève, 1991, p. 263-289.
- SAUGE, A., *De l'épopée à l'histoire: fondement de la notion d'histoire*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1992, 347 p.
- SAUNDERS, T. J., *Plato's penal code: tradition, controversy and reform in Greek penology*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SCHMALZRIEDT, E., *Περί φύσεως: zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München, W. Fink, 1970.
- SCHMITT-PANTEL, P., *La Cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Ecole Française de Rome, 1992.
- SCHOFIELD, M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, 1980, 187 p.
- SCHWABL, H., *Hesiods Theogonie: eine unitarische Analyse*, Graz, Wien, Köln, Autriche, Böhlau in Kommission, 1966, 146 p.
- SELLSCHOPP, I., *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Darmstadt, Allemagne, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, 122 p.
- SEMNZATO, C., « Les savoirs du chanteur-poète pindarique », in MACÉ A. (éd.), *Le Savoir public, la vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, France, 2013, p. 39-62, (« Cahiers de la MSHE »).
- SIMONDON, G., *L'individuation: à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, Millon, 2005, 580 p.
- SNELL, B., « Compte rendu de: Joachim Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos », *Gnomon*, VII, n° 2, 1931, p. 74-86.
- , *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie: sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē*, Berlin, Weidmann, 1924, 100 p.
- , *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Allemagne, Claassen & Goverts, 1948, 300 p.
- SOLMSEN, F., « Anaximander's infinite: traces and influences », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 44, n° 2, 1962, p. 109-131.
- , « Chaos and "Apeiron" », *Studi Italiani di Filologia Classica*, n° 24, 1950, p. 235-248.
- , *Hesiod and Aeschylus*, , 1949, 252 p.
- SOUILHÉ, J., *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, F. Alcan, 1919.
- STOKES, M. C., « Hesiodic and Milesian Cosmogonies: I », *Phronesis*, vol. 7, n° 1, 1 janvier 1962, p. 1-37.
- , « Hesiodic and Milesian Cosmogonies: II », *Phronesis*, vol. 8, n° 1, 1 janvier 1963, p. 1-34.

- TARÁN, L., *Parmenides: a text with translation, commentary, and critical essays*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1965, 314 p.
- TAYLOR, A. E., « The Words eidos, idea in pre-Platonic Literature », in *Varia Socratica : first series*, Oxford, J. Parker, 1911, p. 178-267, (« St. Andrews University publications, 9 »).
- THOMAS, Y., « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 6, 2002, p. 1431-1462.
- VERNANT, J.-P., « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée*, n° 109, 1963, p. 82-92.
- VLASTOS, G., « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Classical Philology*, vol. 42, n° 3, juillet 1947, p. 156-178.
- , « Review of F. M. Cornford *Principium Sapientiae: The Origins of greek philosophical thought* », *Gnomon*, H. 2, vol. 27, n° 2, 1955, p. 65-76.
- WALLACE, P. W., « Psyttaleia and the Trophies of the Battle of Salamis », *American Journal of Archaeology*, vol. 73, n° 3, 1 juillet 1969, p. 293-303.
- WERSINGER, A. G., *La sphère et l'intervalle : le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008.
- WOODBIDGE, F. J. E., « The Dominant Conception of the Earliest Greek Philosophy », *The Philosophical Review*, vol. 10, n° 4, juillet 1901, p. 359-374.

Table des matières

Introduction.....	3
§ 1. La préhistoire de la nature : une équation à trois inconnues.....	3
§ 2. Avant la Nature : l'aspect des choses singulières et le grand arbre cosmique.....	10
§ 3. Une histoire de la mise en ordre. Pratiques sociales et cosmologie.	16
§ 4. L'invention de la Nature au sein du discours philosophique et médical.....	22
Chapitre premier φύη et φύσις : la nature comme lot et comme puissance.....	24
§ 1. La nature chez Homère : surface et profondeur des choses.....	25
a) La surface des choses : εἶδος, μέγεθος, δέμας et φύη.....	26
b) De l'apparence à la puissance d'agir : variations sur la surface et la profondeur.....	33
c) La φύσις entre apparence et puissance d'Homère à Eschyle.....	43
§ 2. La distribution de la φύσις et de la φύη.....	57
a) Hésiode et Ésope, la fabrication des vivants, face interne et face externe.....	58
b) Hésiode, Ésope et le mythe du Protagoras : la distribution des parties des natures.....	63
c) Les deux formes du commun distribué : la Terre homérique et la pensée chez Héraclite....	73
§ 3. Parménide : révélation et distribution des natures de toutes choses.....	85
a) κόσμος et διάκοσμος : l'opinion des hommes et la mise en ordre de toutes choses.....	88
b) Le corps indépendants du feu et de la nuit et leurs puissances respectives	97
c) L'égalité distribution du jour et de la nuit, processus cosmogonique	104
d) Révélation des natures mélangées des choses : du Soleil à l'homme	112
§ 4. Anaxagore, une cosmogonie par séparation et distribution.....	120
a) διακρίνω, ἀποκρίνω et νοῦς : le modèle homérique du tri des multiplicités.....	122
b) L'application du modèle à la cosmogonie : le νοῦς cosmique à la manœuvre	127
c) Le Νοῦς du champ de bataille aux recompositions de la Cité : pratiques de tri des hommes et mathématiques militaires.....	140
d) Une part de tout en tout : l'égalité de distribution, une résultante de la combinatoire.....	149
Chapitre deuxième : φύω, l'éclosion du monde.....	156
§ 1. L'éclosion végétale dans les poèmes homériques et les Hymnes.....	156
a) Le spectre primitif de φύω et φύεσθαι : un mode de production	156
b) Botanique homérique : la pousse privilégiée les espèces de belle taille et les confins sauvages.....	160
c) La force des racines et les racines sans fin	164
§ 2. Hésiode. Extension des confins et du spectre de la croissance végétale.....	166
a) Monstrueuses pousses de têtes et de bras.....	167
b) Mesure symétrique de l'univers d'une limite à l'autre.....	169
c) Premier anneau : geôliers, murs, portes, seuils et racines (Th. 726-735 // 811-819).....	173
d) Deuxième anneau : les limites et les sources (Th. 736-739 // 807-810).....	178
e) Troisième anneau : la plongée dans Khaos et retour (Th. 740-806).....	182
f) La croissance de la Terre : la cosmogonie au fondement de la distribution, le végétal au fondement du schème de parenté	190
§ 3. Le schème de la croissance végétale dans la cosmologie du VI ^e siècle.....	199
a) Anaximandre et la réinterprétation du gouffre hésiodique, l'infinie matrice d'où pousse l'arbre cosmique.....	199
b) Xénophane et les racines infinies de la Terre, source de toutes choses.....	209
c) Anaximène : les étoiles et les pétales.....	215
§ 4. Le schème végétal et la distribution dans la cosmologie du premier Ve siècle.....	217
a) Les racines du monde, le liens infernaux et la pousse du Ciel, Parménide.....	217
b) La φύσις entre résultat et origine, Théognis, Eschyle, Pindare, Empédocle.....	229

c) Empédocle, φύω, διαφύομαι, συμφύω, la pousse des racines de toutes choses, ramification et concrescence.....	235
d) Anaxagore, la distribution des semences et la dissémination du modèle végétal.....	245
Chapitre troisième : les trois visages de l'enquête sur la nature.....	250
§ 1. L'enquête sur la nature I : la formation de toutes les natures, philosophie et médecine.....	250
a) La possibilité d'un titre : un projet épistémologique du deuxième Ve siècle	250
b) Une enquête sur la composition de toutes les natures	257
c) Sous la génération de toutes choses, le modèle de la coagulation.....	266
d) Le schème de la coagulation prolonge le schème végétal, La Nature de l'enfant	278
§ 2. L'enquête sur la nature II : la nature-puissance, œuvre d'Hippocrate.....	285
a) La puissance comme principe de spécification des natures, L'Ancienne Médecine.....	285
b) Séries de propriétés et détermination de la nature-puissance, Airs, Eaux, Lieux.....	297
c) Par delà nature et culture : collaboration de la nature et de la coutume.....	306
§ 3. L'enquête sur la nature III : la nature-région et sa subversion platonicienne.....	308
a) L'introduction de la nécessité : nature-origine et nature-région.....	308
b) L'étude des choses d'en haut ou l'étude de la puissance d'agir ? Phèdre et Théétète.....	315
c) Puissance des natures et nature du tout, Phèdre.....	325
d) Anaxagore à travers Platon : l'enquête sur la nature et la mise en ordre.....	330
§ 4. L'ultime héritage de la pensée archaïque : le fondement combinatoire de la Nature.....	342
Conclusion.....	349
§ 1. L'entrelacement de la poésie, de la philosophie et de la science.....	349
§ 2. La Nature, une région ou un tout ?.....	352
Annexes	356
Annexe 1. Occurrences de φύω et φύομαι.....	356
Annexe 1a. Les occurrences dans Homère.....	356
Annexe 1b. Occurrences dans les Hymnes Homériques et dans Hésiode.....	358
Annexe 1c. Sujets des emplois intransitifs dans Homère, les Hymnes et Hésiode.....	359
Annexe 1d. Emplois factitifs, Homère, Hymnes homériques, Hésiode.....	361
Annexe 2. Occurrences de φύσις d'Homère à Pindare.....	362
Bibliographie.....	363
Sources primaires.....	363
Littérature secondaire.....	367