

ÉTUDES DE LITTÉRATURE ANCIENNE

28

PENSER LES DIEUX  
AVEC LES PRÉSOCRATIQUES

*Sous la direction de  
Rossella Saetta Cottone*

RUED'ULM

Illustration de couverture :  
Les Quatre éléments d'Empédocle (feu, air, eau et terre).  
Gravure sur bois depuis l'édition de Lucrèce, *De rerum natura*, par Tommaso  
Ferrando (Brescia, 1472).

Ouvrage publié avec le soutien de

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction  
par tous procédés réservés pour tous pays.

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2021  
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05  
[www.pressens.fr](http://www.pressens.fr)

ISBN 978-2-7288-0747-5  
ISSN 1294-9493

## SOMMAIRE

Avant-propos, par Rossella SAETTA COTTONE . . . . . 9

### **Première partie – Questions préliminaires**

Is Presocratic Cosmology Atheistic?, par Rosemary WRIGHT . . . . . 15

### **Deuxième partie – Généalogies divines**

L'invention du Chaos, par Glenn MOST . . . . . 31

The Mission of the Chosen Bard. To Reveal the History of the Gods  
in Order to Reform the World of the Men, par Philippe ROUSSEAU . . . . . 43

Les dieux dans le papyrus de Derveni. À propos d'Ouranos, de Cronos  
et de Zeus, par Alberto BERNABÉ . . . . . 81

### **Troisième partie – Les dieux sur terre et dans l'univers**

Le divin, les dieux et le mouvement éternel dans l'univers d'Anaximandre,  
par Luan REBOREDO . . . . . 97

L'uomo divino. Azione e conoscenza in Eraclito, Parmenide e Zenone,  
par Federica MONTEVECCHI. . . . . 113

Les déesses de Parménide, par Livio ROSSETTI . . . . . 129

Are Empedoclean Daimons Really Made of Anything? The Nature  
of the *Daimon* and Fragment 115, par Carlo SANTANIELLO . . . . . 143

L'être et le non-être des dieux chez Protagoras, par Fulcran TEISSERENC . . . 161

### **Quatrième partie – Les dieux dans le théâtre athénien**

Ancient Orphism and “Presocratic” Philosophy in Euripides' Tragedies.  
Some (Scattered) Thoughts, par Valeria PIANO. . . . . 179

Une anthropologie religieuse à la manière de Xénophane dans l' <i>Iphigénie en Tauride</i> d'Euripide, par Rossella SAETTA COTTONE . . . . .	195
Socrate <i>psuchagogos</i> . À propos d'Aristophane, <i>Oiseaux</i> , v. 1553-1564, par Alessandro STAVRU . . . . .	209
Résumés . . . . .	221
Bibliographie . . . . .	227
Index . . . . .	245

## LE DIVIN, LES DIEUX ET LE MOUVEMENT ÉTERNEL DANS L'UNIVERS D'ANAXIMANDRE <sup>1</sup>

Luan REBOREDO

LES ÉPITHÈTES des dieux semblent avoir un rôle central dans le sentiment et dans les pratiques religieuses des Grecs anciens. Leur connaissance est indispensable pour pouvoir s'adresser à eux. Ils expriment les caractéristiques principales d'un dieu, ses compétences et ses honneurs ; ils font souvent référence à son lieu de naissance, de culte ou de prédilection ; et ils laissent deviner à quel lignage il appartient. Parler des épithètes des dieux, c'est parler des dieux eux-mêmes, c'est les comprendre. Cependant, si on les considère comme un ensemble, tous les dieux partagent au moins un même attribut, négation de ce qui caractérise la vie humaine : ils sont tous immortels (ἀθάνατοι) ; contrairement aux êtres humains, qui, eux, sont mortels (βροτοί). D'autres épithètes peuvent s'ajouter pour souligner leur statut divin privilégié : sans vieillesse (ἀγήραον, Hom., *Il.*, 2, 247) et bienheureux (μάκαρ, Hes., *Op.*, 138) – ce qui ne fait qu'accentuer l'opposition entre les dieux et les hommes, en mettant en évidence la *brièveté* et la *misérabilité* de la vie humaine, si mortelle.

L'émergence du discours *Sur la nature* (Περὶ φύσεως) chez les Milésiens, au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., marque un tournant à l'égard des modèles généalogiques des théogonies archaïques. L'imagerie parentale perd de son importance en tant que principe explicatif et organisateur du monde, conduisant à une réduction du rôle des épithètes qui caractérisent et définissent chaque dieu dans sa particularité. À leur place, un nombre limité de qualificatifs – comme « chaud » et « froid », « sec » et « humide » – apparaissent pour expliquer non plus les dieux eux-mêmes, mais l'ensemble des choses et des événements qui arrivent dans le monde. Cette nouvelle façon de décrire l'univers semble ne pas recourir aux dieux pour expliquer les phénomènes – à en croire les témoignages dont nous disposons, notamment ceux qui concernent les thèses d'Anaximandre de Milet, considéré comme l'un des pivots de cette révolution intellectuelle. Pour ne citer que l'un des témoignages les plus illustratifs de cette nouvelle façon de voir et d'expliquer le monde, on peut se

---

1. Ce travail n'aurait pu exister sans les encouragements et le soutien constant de Rossella Saetta Cottone, à qui je suis infiniment reconnaissant. Ce texte est le résultat d'une recherche soutenue par la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES) du ministère de l'Éducation brésilien.

référer au texte du Pseudo-Plutarque (*Placita*, 3, 3, 1, 893D5-11 = DK 12 A 23 = LM 6 D33 ; éd. Lachenaud ; nous traduisons) :

γ'. περὶ βροντῶν, ἀστραπῶν, κεραυνῶν, πρηστήρων τε καὶ τυφῶνων  
Ἀναξίμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν· ὅταν γὰρ περιληφθὲν νέφει  
παχεῖ βιασάμενον ἐκπέσῃ τῇ λεπτομερείᾳ καὶ κουφότητι, τότε ἢ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον ἢ  
δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.

3. *Sur les tonnerres, les éclairs, les foudres, les tornades ignées et les typhons*

Pour Anaximandre, tous ces phénomènes proviennent de l'air comprimé (*pneûma*) ; car lorsque celui-ci, confiné par un nuage épais, éclate violemment en particules subtiles et légères, alors le déchirement occasionne le bruit et l'expansion, la lueur, en contraste avec la noirceur du nuage.

Dans le monde d'Anaximandre, le terrible Typhon aux « cent têtes de serpent » d'Hésiode (« ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφις », *Th.*, 825) est réduit à un simple *pneûma*, à de l'air comprimé ; et il en va de même pour le tonnerre et la foudre, qu'aucun Zeus ne porte et qu'aucun Cyclope violent ne fabrique<sup>2</sup>. Mais qu'est-il resté des dieux grecs quand la foudre n'a plus été expliquée par le pouvoir et la volonté de Zeus ? Y avait-il encore une place pour les dieux dans ce monde apparemment désacralisé ? Les témoignages dont nous disposons ne fournissent pas de réponse directe à nos questions. Peut-être Anaximandre est-il resté muet à ce sujet. Peut-être ces témoignages l'ont-ils fait taire<sup>3</sup>. Mais si l'on se contente de ce qu'ils rapportent, une chose semble claire : chez lui, les dieux, tels qu'ils ont été dépeints par Hésiode et Homère, disparaissent.

Il n'est donc pas étonnant que pour de nombreux Athéniens des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles avant J.-C. ce genre d'explication fut une forme d'athéisme ou d'impiété, comme en attestent *Les Nuées* d'Aristophane<sup>4</sup>, le procès contre Anaxagore<sup>5</sup> et quelques passages de Platon<sup>6</sup> – même si des voix se sont parfois élevées pour défendre cette nouvelle façon de voir et d'expliquer le monde<sup>7</sup>. En ce qui concerne Milet, nous savons peu de chose sur la réception des théories d'Anaximandre. Mais rien ne semble indiquer que les Milésiens le considéraient comme une personne peu digne de respect, impie ou athée<sup>8</sup>.

2. Cf. Hes., *Th.*, 139-146.

3. Parfois, l'aspect laïque d'un récit doxographique vient de l'auteur même qui le rapporte. Voir à ce propos, J. Mansfeld, « Detheologization ».

4. Voir spécialement les vers 221-234 des *Nuées*. Sur la valeur méprisante, implicite dans l'expression « τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς » (v. 226), voir K. J. Dover, Aristophanes : *Clouds*, p. 126-127.

5. Bien que le procès d'impiété intenté contre Anaxagore ait pu être motivé par des raisons plus politiques que religieuses. Quoi qu'il en soit, l'accusation d'impiété semble avoir été au cœur de ce procès. Les principaux témoignages sont : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2, 12-14 (DK 59 A1 = LM 25 P23) ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 12, 39, 2 (DK 59 A17 = LM 25 P24) ; Plutarque, *Périclès*, 32 (DK 59 A1 = LM 25 P25a) ; Plutarque, *Nicias*, 23 (DK 59 A1 = LM 25 P25b).

6. Voir notamment *Lois*, X, 886d2-e2.

7. Un exemple remarquable est donné par le fragment 910 Jouan-Van Looy d'Euripide (DK 59 A30 = LM 43 T43a) tiré probablement de l'*Antiope*.

8. Qu'Anaximandre n'ait jamais été accusé d'athéisme, c'est également l'avis de D. Babut, « Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre », p. 30-31.

En tout état de cause, l'explication des phénomènes météorologiques<sup>9</sup> et célestes en dehors de toute référence aux dieux semble avoir constitué une grande rupture par rapport aux récits des anciens poètes. Cependant, si elle représente une *rupture*, la cosmologie d'Anaximandre contient également des éléments de *continuité*, dans la mesure où elle semble avoir récupéré plusieurs mots de la tradition poétique pour exprimer sa nouvelle vision du monde – et les épithètes qui caractérisent les dieux en sont un exemple remarquable. En effet, si Anaximandre avait identifié le principe de toutes les choses avec *tò ápeiron* en le caractérisant comme « le divin » (τὸ θεῖον), comme Aristote semble l'affirmer (*Phys.*, III, 4, 203<sup>b</sup>3-15), il pouvait le faire car il attribuait à ce principe les épithètes « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον). Tout se passait comme si, les dieux ayant disparu, leurs attributs demeuraient néanmoins<sup>10</sup>, désormais utilisés pour caractériser le principe même de toutes les choses. Si le monde décrit par Anaximandre ne semblait plus si sacré qu'auparavant, *quelque chose de divin* restait pourtant dans ce monde : un principe divin, sans aucun lien apparent avec les dieux des cultes publics<sup>11</sup>.

Sécularisation du monde, divinisation du principe – voilà donc le cadre général qui se dégage, au moins depuis Werner Jaeger, de la confrontation entre les témoignages météorologiques et le passage de la *Physique* d'Aristote mentionné ci-dessus. Nous possédons cependant d'autres témoignages qui attribuent à Anaximandre des doctrines non pas sur le divin (τὸ θεῖον) mais sur les dieux (οἱ θεοί)<sup>12</sup>. Dire que ces témoignages sont douteux ou peu dignes de foi, comme le fait Daniel Babut<sup>13</sup>, ne résout pas grand-chose. Ce serait une solution simpliste tant que nous n'avons pas expliqué comment ces sources ont pu dire ce qu'elles disent. Une seconde solution serait de réévaluer le texte d'Aristote à côté de ces autres témoignages, à la recherche d'une lecture qui puisse rendre compte des spécificités apparentes de chacun d'eux. Ce sera notre objectif dans les pages qui suivent.

## **Le témoignage d'Aristote : de l'infini au divin**

Commençons par le témoignage d'Aristote, en contextualisant son argument. Dans *Physique*, III, 4 (202<sup>b</sup>30 *sq.*), Aristote note que ceux qui s'occupent de la science de la nature s'intéressent à l'existence et à la nature de l'infini, car les objets les plus basiques de cette science – les grandeurs, le mouvement et le temps – peuvent être qualifiés soit d'« infinis », soit de « finis ». Pour étayer son propos, il fait appel

9. Sur l'importance des témoignages à propos des phénomènes météorologiques dans le système d'Anaximandre, qui semblent impliquer un système purement naturaliste, voir A. Gregory, *The Presocratics and The Supernatural. Magic, Philosophy and Science in Early Greece*, p. 43-46.

10. Voir à ce propos W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 203-204 ; et D. Graham, « The Theology of Nature in the Ionian Tradition », p. 206-207.

11. Voir G. Vlastos, « Theology and philosophy in early Greek thought », p. 104 : « The divinity of the *physiologoi* has no direct connection with the public cult, and is indeed so independent of it as to leave the very existence of the cult-gods in doubt and expose the most sacred ritualistic acts to Heraclitus's scornful rejection. »

12. Voir *infra*, note 27.

13. Voir D. Babut, « Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre », p. 31.

à un argument de type historique : tous ceux qui se sont sérieusement engagés dans ce genre de recherche ont parlé de l'infini et tous l'ont posé comme une sorte de principe des êtres (« πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασι τῶν ὄντων », 203<sup>a</sup>3-4). Après cette constatation, il présente les opinions des anciens sur l'infini, tout en mobilisant deux catégories qui lui sont propres : celle de substance et celle d'attribut. D'un côté, Aristote rassemble ceux qui, d'après lui, considèrent l'infini lui-même comme une substance (203<sup>a</sup>4-16) ; de l'autre, ceux qui considèrent qu'il est d'une autre nature, c'est-à-dire un attribut d'un substrat parmi les soi-disant éléments (203<sup>a</sup>16-18)<sup>14</sup>, comme l'eau, l'air ou leur intermédiaire (τὸ μεταξύ). Les pythagoriciens et Platon font partie du premier groupe, tandis que le second rassemble génériquement « tous ceux qui traitent de la nature » (« οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες », 203<sup>a</sup>16). Dans la suite du passage, Aristote ne tarde pas à atténuer son propos en ajoutant deux précisions : 1) parmi ceux qui ont supposé l'existence d'éléments en nombre multiple et fini, personne (il pense sans doute à Empédocle) ne les aurait qualifiés d'infinis (203<sup>a</sup>18-19) ; 2) parmi ceux qui ont supposé une quantité infinie d'éléments (comme Anaxagore et Démocrite), tous soutiendraient l'existence d'un infini spatial qui découle du contact continu (τῇ ἀφῆ συνεχῆς) de chacune de ces unités (203<sup>a</sup>19-23). Après la description rapide des doctrines d'Anaxagore et de Démocrite (203<sup>a</sup>23-204<sup>b</sup>2), voici le célèbre paragraphe dans lequel Aristote cite explicitement Anaximandre (*Phys.*, III, 4, 203<sup>b</sup>3-15, éd. Ross ; nous traduisons) :

ὅτι μὲν οὖν προσήκουσα τοῖς φυσικοῖς ἡ θεωρία, δῆλον ἐκ τούτων. εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε γὰρ μάτην οἶόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ [5] δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχὴν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὔσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθορᾶς, διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν [10] ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. [15]

Que donc ce genre de spéculation concerne les philosophes de la nature, c'est clair d'après tout cela. Et d'ailleurs, raisonnablement, chacun d'eux le [*sc.* τὸ ἄπειρον] pose comme un principe, puisqu'il ne peut pas exister en vain ni posséder aucune autre puissance que celle du principe. En effet, tout est soit un principe soit issu d'un principe. Mais il n'y a pas de principe de τὸ ἀπειρον<sup>15</sup> ; car, s'il y en avait un, cela serait sa limite. De plus, étant un certain principe, il est à la fois inengendré et incorruptible ; en effet, il est nécessaire que ce qui a été engendré arrive à un but et que toute sorte de corruption ait un terme. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, il n'y a pas de principe de ce principe, mais lui-même semble l'être de tout le reste, entourant entièrement toutes les choses et

14. Pour une interprétation divergente de ce passage, voir G. Colli, *La sapienza greca II*, p. 299-300. Toutefois, cf. Aristote, *Du ciel*, III, 5, 303b 9-13.

15. J'utilise ici et dans la suite de ce texte la translittération comme une ressource herméneutique de suspension momentanée du jugement sur le sens d'un mot ou d'une expression.



dirigeant toutes (comme l'affirment tous ceux qui ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de *tò ápeiron*, telles que l'Intelligence ou l'Amitié); et cela semble être le divin, puisqu'immortel et impérissable (comme le disent Anaximandre et la plupart de ceux qui traitent de la nature).

Le fait que tous les philosophes de la nature (οἱ φυσικοί) aient parlé de *tò ápeiron* confirme aux yeux d'Aristote que l'infini est bel et bien un objet propre à la science de la nature. Après cette conclusion, Aristote affirme que les philosophes de la nature ont tous (πάντες) considéré que *tò ápeiron* est un principe. Mais quelle est l'ampleur de cette affirmation, qui d'ailleurs reprend la formulation présente dans le passage 203<sup>a</sup>3-4 (πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασι τῶν ὄντων)? Songe-t-il ici à tous ceux qui ont parlé de *tò ápeiron* – soit comme substance, soit comme attribut –, ou uniquement à certains et pas à d'autres? Dans les lignes 203<sup>a</sup>3-4, Aristote n'avait pas encore introduit de distinction entre eux. Mais il ne tarde pas à le faire. Tout le monde parle de l'*ápeiron*, certes, mais seuls les philosophes de la nature – avec quelques exceptions – le considèrent comme un attribut. Ainsi, quand Aristote ajoute dans 203<sup>b</sup>4 que ces mêmes philosophes font tous de *tò ápeiron* un principe, ce qui précède nous oblige à considérer que cette affirmation s'applique à tous ceux qui parlent de l'*ápeiron* comme attribut<sup>16</sup>. Pour traduire *tò ápeiron* dans ce contexte, on devrait considérer non pas le trait généralisant de l'article défini, mais son trait particularisant<sup>17</sup>. Il ne s'agirait pas simplement de l'*infini*, mais de *ce qui est infini*, c'est-à-dire de toutes les choses qui sont considérées comme ayant cet attribut.

La simple substantivation grammaticale du terme *ápeiron* n'implique pas forcément sa substantialisation. Du point de vue de la grammaire, la substantivation permet en grec ancien qu'un adjectif seul soit thématisé et soit objet d'un raisonnement, quel que soit le nom auquel il se raccroche; du point de vue du sens, il est souvent sous-entendu que ce même adjectif renvoie au nom omis. Ainsi, on peut traduire «οἱ σοφοί» par «les sages», mais si l'on veut mettre en évidence la notion omise, on rendra ce syntagme par «les hommes sages», car dans «οἱ σοφοί» il est sous-entendu «οἱ σοφοὶ ἄνθρωποι». On peut également rendre «τὸ ἀγαθόν» par «le bien», à la condition que l'on accepte qu'avant d'exprimer une notion abstraite, le syntagme «τὸ ἀγαθόν» renvoie à une chose, précisément celle qui est considérée comme bonne.

La même chose s'applique au syntagme *tò ápeiron* dans ce contexte de la *Physique*. Il ne s'agit pas simplement de l'*infini*, compris abstraitement, mais de

16. Au pire, on peut comprendre, que la proposition «εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες» englobe indistinctement les deux conceptions de l'infini – soit comme substance, soit comme attribut. Toutefois, en aucun cas, il ne semble être en jeu ici uniquement la perspective substantialiste. Et quiconque comprend l'infini dans ce passage comme une substance devrait l'identifier aux doctrines attribuées aux pythagoriciens (le pair, «τὸ ἄρτιον») ou à Platon (le grand et le petit, «τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν») dans le passage 203<sup>a</sup>4-16.

17. Sur ce double aspect de l'article en grec ancien, voir W. E. Jelf, *A Grammar of the Greek Languages, chiefly from the German of Raphael Kühner*, vol. II : *Syntax*, 2<sup>e</sup> éd., p. 109 (§406). Voir également J. Humbert, *Syntaxe grecque*, p. 44 (§59) : «L'article peut définir à la fois l'individu dont il est question et l'ensemble des individus qui forment un groupe ou une espèce; inversement, l'absence d'article implique une impossibilité (ou un refus) de définir un individu en particulier, ou est un moyen d'exprimer l'espèce en elle-même, sans considérer les individualités qui la composent. [...] Par exemple ὁ ἄνθρωπος peut signifier à la fois l'homme dont il s'agit et les hommes en général; ἄνθρωπος au contraire voudra dire un homme quelconque ou l'Homme.»

la chose qualifiée d'infinie. La meilleure manière de traduire *tò ápeiron* dans ce contexte, c'est d'utiliser une tournure<sup>18</sup> du type «ce qui est infini», «la chose qui est infinie». Ainsi, quand Aristote dit dans 203<sup>b</sup>6 qu'«il n'y a pas de principe de *tò ápeiron*», il veut dire qu'«il n'y a pas de principe de *ce qui est infini*». De même, quand il parle, dans 203<sup>b</sup>12-13, de «tous ceux qui ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de *tò ápeiron*», il veut dire que ces gens-là «ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de *ce qui est infini*».

Par «ce qui est infini», on peut évidemment comprendre l'un des substrats parmi les soi-disant éléments (l'eau, l'air ou leur intermédiaire), c'est-à-dire le principe matériel des monistes<sup>19</sup>. C'est ce que suggèrent les lignes 203<sup>b</sup>12-13, où l'infini est considéré comme une cause purement matérielle et non efficiente (ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιῶσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν), bien que l'idée d'un principe matériel implique un raisonnement qui est aussi d'ordre temporel. Pour comprendre pourquoi, examinons de plus près l'argument tortueux<sup>20</sup> qu'Aristote présente dans le passage 203<sup>b</sup>4-7.

Le point de départ de cet argument est la simple admission (historiquement attestée) de quelque chose d'infini dans un système explicatif donné. D'après l'exposé d'Aristote, cette admission impliquerait que *cette chose infinie* soit le principe de ce système<sup>21</sup>, car «tout est soit un principe soit issu d'un principe» («ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς», 203<sup>b</sup>6). Comme une chose infinie ne peut pas avoir de limite (πέρας), elle devrait être un principe. D'ailleurs, dans la condition de principe («ὥς ἀρχὴ τις οὔσα», 203<sup>b</sup>8), *ce qui est infini* doit nécessairement avoir deux attributs (203<sup>b</sup>7-8), à savoir être à la fois «inengendré» (ἀγένητον) et «incorruptible» (ἄφθαρτον), comme s'il était nécessaire que tout ce qui a une origine ait aussi une fin et ne puisse pas

18. Sur le recours à des périphrases pour traduire un concept qui, en grec, est exprimé par un adjectif substantivé, voir B. Snell, *La Découverte de l'esprit*, p. 298 : «Cicéron a de la peine à rendre les concepts philosophiques les plus simples, uniquement parce qu'il n'a pas d'article à sa disposition, et est obligé de recourir à des périphrases pour rendre les concepts qui, en grec, se présente d'une façon naturelle et concise – ainsi traduit-il τὸ ἀγαθόν “le bien”, par *id quod (re vera) bonum est.*» Et ailleurs (p. 302) : «Donc si Cicéron rend “le bien” par *id quod bonum est*, il accomplit de façon complexe ce que l'article à valeur générale produit en grec avec concision : ce qui constitue l'attribut (...*bonum est*) est transformé (*id quod...*) de sorte qu'on puisse lui associer de nouveaux attributs – mais Cicéron doit alors, par l'adjonction de *re vera*, s'assurer qu'on ne comprend pas là une chose particulière qui est bonne. L'acception “générique” du concept est donc, dès le départ, contenue dans le nom commun, dans la mesure où celui-ci peut être prédicat sans contenir à l'origine une abstraction.»

19. Sans mentionner le nom d'Anaximandre, Aristote semble toujours faire allusion à lui lorsqu'il parle de la doctrine du substrat intermédiaire. C'est du moins ce que ses commentateurs ont compris, en restituant le sous-entendu. Quant à Aristote, voir par ex. : *Phys.*, I, 6, 189<sup>b</sup>1-8; *Du ciel*, III, 5, 303<sup>b</sup>10-13; *Gen. et corr.*, II, 1, 328<sup>b</sup>35; *Gen. et corr.*, II, 5, 332<sup>a</sup>19-25; *Metaph.*, I, 7, 988<sup>a</sup>14. Quant à ses commentateurs, voir p. ex. : Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 21-22; Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 615, 13-15; Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, 60, 8-10.

20. Sur les difficultés implicites dans cet argument exposé par Aristote, voir : C. H. Kahn, «Anaximander and the Arguments Concerning the Apeiron at *Physics*»; M. C. Stokes, «Anaximander's Argument»; M. Conche, *Anaximandre, fragments et témoignages*, p. 58-60; C. Louguet, *Les Usages de l'infini chez les penseurs présocratiques*, t. I, p. 58-61.

21. Sur la question de l'infini comme principe dans un système explicatif, voir les commentaires d'A. G. Vigo (*Aristóteles. Física, libros III-IV*, 2<sup>e</sup> éd., p. 136) à ce passage : «la introducción del infinito dentro de un sistema explicativo compromete al mismo tiempo a ponerlo como principio dentro de ese sistema».

exister indéfiniment dans le temps. Ainsi, quoi que l'on admette comme étant infini, il sera à la fois dans l'espace et dans le temps.

L'applicabilité des attributs « inengendré » et « incorruptible » à « ce qui est infini » confirme aux yeux d'Aristote que *tò ápeiron* ne peut être considéré que comme un principe. Après cette remarque générale, le philosophe affirme que ce principe semble posséder deux fonctions cosmiques majeures, à savoir entourer et diriger toutes les choses (« καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν », 203<sup>b</sup>7-8). Or, ces deux fonctions ne sont admises que par ceux qui ne parlent que de la cause matérielle, tout en ignorant la cause efficiente. Cette précision étant faite, nous trouvons enfin la phrase que nous intéressent tout particulièrement (203<sup>b</sup>13-15 ; nous traduisons) :

καὶ τοῦτ' εἶναι [*sc.* δοκεῖ] τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

et cela [semble] être le divin, puisqu'immortel et impérissable (comme le disent Anaximandre et la plupart de ceux qui traitent de la nature).

Cette phrase semble exprimer la réponse à une question implicite dans le texte, à savoir qu'est-ce que le divin ? Or, le divin est *ce qui est infini*. Curieusement, ce ne sont pas les attributs « inengendré » (ἀγένητον) et « incorruptible » (ἄφθαρτον) qui justifient, à première vue, la nature divine de *tò ápeiron*, mais les attributs « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον). Les termes « ἀνώλεθρον » et « ἄφθαρτον » désignent la même idée et sont interchangeable. On ne peut pas en dire autant des termes « ἀθάνατον » et « ἀγένητον ». Dire qu'une chose est immortelle ne veut pas dire qu'elle est inengendrée. Les dieux d'Homère et d'Hésiode ont une origine et pourtant ils sont dits immortels. Aristote ne peut pas être d'accord avec eux, certes ; chez lui, ce qui est divin ne pourrait exister que toujours, ne pourrait être qu'éternel (αἰδίου)<sup>22</sup>. Néanmoins, cela ne semble pas avoir été l'opinion d'Anaximandre et de la plupart des philosophes de la nature, s'il est vrai qu'ils ont précisément utilisé le terme « ἀθάνατον » en parlant de ce qui est divin. Ce qui impliquerait donc que *tò ápeiron* aurait une origine, autant qu'il soit identifié avec le divin. Étrange conclusion pour un texte qui veut montrer justement que *tò ápeiron* n'a pas d'origine. Pour résoudre cette contradiction apparente, on peut adopter l'une des deux solutions suivantes :

– La première consiste à ignorer l'histoire du mot « ἀθάνατον », tout en réduisant son sens à celui du mot « ἀγένητον ». Là où il est écrit « immortel », il faudrait lire « inengendré » – ou même « éternel » (αἰδίου), comme semble l'avoir fait un auteur chrétien<sup>23</sup>.

– La seconde solution consiste à accepter qu'Aristote n'a pas forcément attribué à Anaximandre et à la plupart des philosophes de la nature la thèse selon laquelle *l'infini* est divin, mais simplement celle selon laquelle ils s'expriment sur le divin le

22. Voir H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 325, s. v. θεός, θεοί, τὸ θεῖον.

23. Cf. Hippolyte [de Rome ?], *Réfutation de toutes les hérésies*, 1, 6, 1.

considérant comme « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον)<sup>24</sup>. La divinisation de *tò ápeiron* peut être une simple inférence, dans l'exposé d'Aristote, du raisonnement précédent sur les attributs « ἀγένητον » et « ἄφθαρτον » et sur les fonctions cosmiques de *tò ápeiron*. En d'autres termes, Aristote considérerait : le divin est ce qui est inengendré, incorruptible, entoure et dirige toutes les choses (c'est pourquoi son identification avec l'infini est possible) ; mais, pour s'exprimer comme Anaximandre et les autres, le divin est ce qui est immortel et impérissable.

Les deux lectures présentent des difficultés. Dans ce qui suit, nous allons privilégier la seconde, car elle a au moins l'avantage de rendre le texte d'Aristote compatible avec les autres témoignages qui parlent des dieux chez Anaximandre.

### Les témoignages tardifs : le retour des « dieux »

Nous disposons d'un certain nombre de témoignages, plus tardifs que ceux d'Aristote, qui relatent brièvement de prétendues doctrines d'Anaximandre sur les dieux (θεοί, au pluriel). Les plus importants sont ceux<sup>25</sup> qui remontent, directement ou indirectement, à la collection du doxographe Aetius. Dans la reconstitution de Jaap Mansfeld et de David Runia<sup>26</sup>, ce groupe de textes se présente comme suit (nous traduisons) :

Aetius, *Placita*, 1, 7, 3 (= Aet. 1, 7, 12 Diels)

*Titulus ζ'.* Τίς ὁ θεός

§3. Αναξίμανδρος τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς.

*Chapitre 7.* Dieu, qui est-ce ?

§3. Pour Anaximandre, ce sont les *ouranoi* infinis qui sont dieux.

Le texte d'Aetius nous renseigne sur la manière dont de nombreux philosophes ont identifié la divinité dans leurs systèmes. Une série de doctrines se succèdent, qui ne sont pas reliées les unes aux autres, ce qui nous autorise à étudier le passage sur Anaximandre indépendamment du reste. À la question « dieu, c'est qui ? » ou « dieu, c'est quoi ? », Anaximandre aurait répondu, d'après la reconstruction ci-dessus, que ce sont les *ápeiroi ouranoi*. La signification de cette expression a fait l'objet d'un interminable débat et dépend de la façon dont on lit le mot *ouranós* au pluriel (*ouranoi*). Dans l'Antiquité, certains auteurs<sup>27</sup> ont considéré, à propos d'autres occurrences du terme *ouranoi*, que ce pluriel impliquerait l'idée d'une pluralité de mondes (coexistant ou successifs), comme si *ouranoi* était synonyme de *kósmoi* et que ce dernier ne pouvait signifier que « monde », au sens d'« univers ». C'est pour cette raison, ainsi que par l'influence des théories atomistes, que ces

24. Ainsi, la proposition « ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων » (203<sup>b</sup>14) ne concerne pas forcément l'identification de *tò ápeiron* avec le divin, mais celle du divin avec les attributs « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (« ἀνώλεθρον »).

25. Notamment : Pseudo-Plutarque, *Placita*, 1, 7, 12 ; Stobée, *Eclogae*, 1, 1, 29b, 2 ; Pseudo-Galien, *Historia Philoſophá*, 35, 11-12 ; Cicéron, *De la nature des dieux*, 1, 25 ; Tertullien, *Contre Marcion*, 1, 13, 3.

26. J. Mansfeld et D. T. Runia, *Aëtiana V*, p. 370 et p. 372.

27. Voir, p. ex. Simplicius, *Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote*, 202, 14-16 et encore 615, 17-18 ; et Stobée, *Eclogae*, 1, 22, 3b, 2 (Aet. 2.1.3 Mansfeld et Runia) et 1, 22, 3c, 1 (Aet. 2.1.4 Mansfeld et Runia).

auteurs parlent souvent d'*ápeiroi kósmoi*, ou, comme dans le texte cité ci-dessus, d'*ápeiroi ouranoí*. Cependant, depuis que Cornford<sup>28</sup> a relancé une vieille hypothèse de Zeller selon laquelle le pluriel *ouranoí* désignerait les anneaux célestes<sup>29</sup>, et que Finkelberg<sup>30</sup> a démontré que les premiers philosophes grecs n'ont probablement pas connu la signification de « monde » ou d'« univers » pour le terme *kósmos*<sup>31</sup>, nous possédons une interprétation plausible du pluriel *ouranoí* qui n'implique certainement pas l'idée de plusieurs mondes coexistants – même si l'idée de mondes successifs reste une possibilité. En effet, tout comme les anneaux célestes sont nés, ils pourraient disparaître pour réapparaître tous de nouveau, successivement, à l'infini. Une analyse minutieuse de l'ensemble des textes provenant d'Aetius peut nous donner un indice contre cette possibilité.

Le texte d'Aetius cité ci-dessus est une reconstitution faite à partir de divers témoignages. Cette reconstruction reproduit pratiquement le texte que l'on trouve chez Jean Stobée (*Eclogae*, 1, 1, 29b, 2 ; éd. Wachsmuth ; nous traduisons) :

Ἀναξίμανδρος ἀπεφίηνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς.  
Anaximandre a déclaré que ce sont les *ouranoí* infinis qui sont dieux

On trouve toutefois une lecture différente dans le texte parallèle du Pseudo-Plutarque (*Placita*, 1, 7, 12, 880 D 7 + 881 D9 ; éd. Lachenaud ; nous traduisons) :

ζ'. Τίς ὁ θεός<sup>1</sup>  
Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους<sup>2</sup> θεούς.  
1 post θεός add ἢ θεοί α | 2 ἀστέρας οὐρανίους Ω : ἀπείρους οὐρανούς DIELS ex STOB.  
Anth. 1.1.29b (ἀπείρους οὐρανούς) et CYRIL. C. Jul. 1.39, 545b (ἀπείρους κόσμους).  
*Chapitre 7. Dieu, qui est-ce ?*  
3. Pour Anaximandre, ce sont les astres célestes qui sont dieux.

D'après ce dernier témoignage, les dieux sont les astres célestes (τοὺς ἀστέρας οὐρανίους). Du moins, c'est ce qu'on lit dans les manuscrits byzantins du Pseudo-Plutarque, sans la correction faite par Diels<sup>32</sup> à partir du texte de Stobée. Dans leur reconstitution du texte d'Aetius, Mansfeld et Runia reprennent aussi la version de Stobée, en ajoutant<sup>33</sup> qu'il ne reste pas de doutes sur la supériorité de la lecture « τοὺς ἀπείρους οὐρανούς », qui, d'ailleurs, semble confirmée par deux autres textes jugés comme dérivés du Pseudo-Plutarque (celui d'un Pseudo-Galien<sup>34</sup> et celui de Qustā ibn Lūqā). Cette correction est peut-être correcte en ce qui concerne

28. Voir F. M. Cornford, « Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy ».

29. Sur la réhabilitation de cette hypothèse, voir Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, p. 50, qui ajoute d'ailleurs : « The οὐρανοί of Anaximander were the various celestial rings which compose his structure for the visible heavens. Anaximander may have used the plural because no one of these rings was sufficiently unique to deserve the title of οὐρανός alone. »

30. Voir A. Finkelberg, « On the History of the Greek κόσμος ».

31. Pour exprimer l'idée de « monde » ou « univers », Anaximandre aurait à sa disposition τὸ πᾶν.

32. Voir H. Diels, *Doxographi graeci*, p. 302.

33. Voir J. Mansfeld et D. T. Runia, *Aëtiana V*, p. 396.

34. Les manuscrits du Pseudo-Galien donnent la leçon « τοὺς ἀπείρους νοῦς », une corruption évidente de « τοὺς ἀπείρους οὐρανούς ». Un troisième texte, également dérivé du Pseudo-Plutarque (Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, 1, 38, 18-24, 545A-B), donne la leçon « τοὺς ἀπείρους κόσμους ».

la reconstitution du texte d'Aetius. Mais, même dans ce cas, sa supériorité n'est pas si certaine. En effet, comment expliquer la leçon unanime « τοὺς ἀστέρας οὐρανίους » des manuscrits byzantins de Plutarque ? D'une part, la corruption de « ἀπείρους οὐρανοῦς » en « ἀστέρας οὐρανίους » ne se justifie pas facilement du point de vue paléographique ; d'autre part, on voit mal comment les textes issus du Pseudo-Plutarque ont pu déduire le sens d'infini à partir de l'expression « ἀστέρας οὐρανίους ». Pseudo-Galien, Qusṭā ibn Lūqā ou même Cyrille d'Alexandrie avaient-ils accès à une tradition manuscrite du Pseudo-Plutarque que nous n'avons pas ? Ou bien ont-ils eu accès à une autre branche de la tradition dérivée d'Aetius, par exemple Stobée ? Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne permet de privilégier l'une de ces hypothèses.

En tout état de cause, il est intéressant de noter – ce qui n'est pas toujours fait – que l'expression « τοὺς ἀστέρας οὐρανίους » semble avoir un parallèle dans l'expression « *uniuersa caelestia* » (« toutes les choses célestes ») que l'on trouve chez Tertullien (*Contre Marcion*, 1, 13.3, 18-19). Anaximandre aurait dit, d'après le témoignage de Tertullien, que les dieux sont toutes les choses célestes – ce qui revient à dire que les dieux sont « les astres célestes », comme on le trouve chez le Pseudo-Plutarque. Il est encore plus intéressant de noter que l'expression « *uniuersa caelestia* » traduit avec précision l'expression « ἅπαντας [...] τοὺς οὐρανοῦς »<sup>35</sup>, que l'on trouve chez Simplicius mais qui remonte très probablement à Théophraste – source de la plupart des témoignages sur Anaximandre dont nous disposons, à l'exception de ceux d'Aristote. Et chez Théophraste, on ne trouve aucun « ἀπείρους » qualifiant « οὐρανοῦς » ; tout ce que l'on trouve c'est le pluriel « οὐρανοῦς », renforcé par un « ἅπαντας ». Pour autant que l'on puisse faire remonter à Théophraste les textes dérivés d'Aetius, l'expression « τοὺς ἀπείρους οὐρανοῦς » devra être lue comme le résultat d'une interprétation, au même titre que l'expression « τοὺς ἀστέρας οὐρανίους », la différence étant que la première interprétation suppose une chose que Théophraste ne rapporte pas, tandis que la seconde l'explique simplement.

D'ailleurs, si l'on considère que les dieux sont « les *ouranoi* infinis », tout en donnant à *ouranoi* le sens de « mondes », on ne voit pas pourquoi les dieux seraient identifiés avec des mondes infinis – comme l'avait déjà reproché Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien*, 1, 38, 18-24, 545A-B ; éd. et trad. P. Burguière et P. Évieux) :

Ἀναξίμανδρος δὲ οἶμον ὥσπερ ὀλοτρόπως ἔτεραν ἰὼν θεὸν διορίζεται εἶναι τοὺς ἀπείρους κόσμους, οὐκ οἶδ' ὅ τι λέγων.

Anaximandre, prenant une voie qu'on peut dire radicalement différente, assimile Dieu aux mondes infinis, en vertu de je ne sais quel raisonnement.

35. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 17-18. On retrouve des traces du texte de Théophraste également chez Hippolyte et chez Eusèbe de Césarée. Chez Hippolyte (*Réf.*, 1, 6, 1), le mot « ἅπαντας » disparaît, mais ce témoignage conserve le pluriel « τοὺς οὐρανοῦς ». Il se passe à peu près la même chose chez Eusèbe (*Préparation évangélique*, 1, 8, 2), sauf que le terme « ἅπαντας » réapparaît ensuite dans la proposition « τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους ».

Il est donc préférable de suivre la leçon des manuscrits byzantins des *Placita* du Pseudo-Plutarque. Analysons maintenant ce que peut signifier l'identification des dieux avec les astres célestes. Nous avons déjà noté que si Anaximandre a parlé du divin, il l'a fait à la manière d'Homère et Hésiode, en le définissant « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον)<sup>36</sup>. En affirmant que les dieux sont les astres célestes, Anaximandre reconnaît que les choses célestes sont les seules choses qui ont une origine, sans avoir pourtant une fin<sup>37</sup>. En effet, il existe plusieurs témoignages qui parlent de l'origine des dieux chez Anaximandre, mais aucun ne mentionne explicitement leurs corruptions<sup>38</sup>. Et puisque ces astres célestes ne sont pas corruptibles, il serait déraisonnable d'attribuer à Anaximandre la doctrine des mondes successifs, si cela implique un cataclysme universel qui englobe toutes les choses célestes.

### **En guise de conclusion : la gouvernance de l'infini, les dieux et le mouvement éternel**

Un passage d'Aristote, peu cité, semble confirmer qu'Anaximandre a bien reconnu l'existence de choses qui seraient engendrées mais incorruptibles (Aristote, *Du ciel*, III, 1, 298<sup>b</sup>25-29; éd. et trad. Moraux, 1965)

Εἰσι γάρ τινες οἱ φασιν οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίνεσθαι, γενόμενα δὲ τὰ μὲν ἄφθαρτα διαμένειν, τὰ δὲ πάλιν φθειρέσθαι, μάλιστα μὲν οἱ περὶ Ἡσίοδου, εἶτα καὶ τῶν ἄλλων οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες.

Il y a, en effet, des gens qui prétendent que rien n'est inengendré, mais que tout naît, et qu'une fois nées, certaines choses subsistent, incorruptibles, tandis que d'autres se corrompent. Les adeptes de cette théorie furent principalement les partisans d'Hésiode, puis, parmi les autres, les premiers physiologues.

En contredisant son affirmation dans *Physique*, III, 4, Aristote dit ici que les premiers philosophes de la nature, à l'instar d'Hésiode, reconnaissaient que rien n'est « inengendré ». La généralisation est peut-être excessive, mais elle n'invalide pas le témoignage. Aristote a sans doute eu de bonnes raisons pour rapprocher les premiers philosophes de la nature d'Hésiode. Ce rapprochement n'aurait pas été possible s'ils n'avaient pas supposé l'existence de choses qui seraient engendrées sans être corrompues. Cela n'exclut pas qu'ils aient reconnu l'existence de quelque

36. Ou « sans vieillissement » (ἀγήρω), si l'on adopte la version d'Hippolyte (*Réf.*, 1, 6, 1), beaucoup plus poétique et proche d'Homère et Hésiode.

37. Le témoignage de Cicéron ne contredit pas cette hypothèse si l'on considère que « mundos » traduit « οὐρανοί » et que la proposition « *intervallis orientis occidentisque* » signifie simplement « se levant et se couchant par longs intervalles ». En parlant des astres, les verbes « orior » et « occido » signifient « se lever » et « se coucher » (voir Gaffiot, s. v. *orior*).

38. Voir, p. ex. : Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 16-18 (λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους); HIPPOLYTE, *Réfutation*, 1, 6, 1 (οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον); Eusèbe, *Préparation évangélique*, 1, 8, 2 (τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους).

chose d'inengendré. On a vu qu'ailleurs, Aristote lui-même déduit, du fait que ces philosophes supposaient un substrat infini, que ce même substrat était un principe et qu'en tant que tel, il ne pouvait avoir d'origine. Selon les termes d'Aristote, ce principe était précisément inengendré (*ἀγένητον*) et incorruptible.

Si l'on accepte ma lecture des passages de la *Physique* et du *Ciel*, ainsi que l'analyse envisagée plus haut à propos de l'identification des dieux avec l'ensemble des choses célestes, on peut alors proposer l'hypothèse selon laquelle l'univers d'Anaximandre se diviserait en trois niveaux :

– Le premier niveau engloberait tout ce qui est depuis toujours, qui n'a pas d'origine ni de fin. C'est le domaine de *tò ápeiron*, de ce qui est infini. Il s'agit d'un substrat intermédiaire<sup>39</sup>, de nature infinie, qui aurait deux fonctions cosmiques dans l'univers : entourer et diriger toutes les choses.

– Le deuxième niveau couvrirait tout ce qui est engendré et impérissable – pour le dire en un mot, « les dieux ». C'est le domaine de toutes les choses célestes, des astres qui tournent au-dessus de nos têtes.

– Le troisième niveau comporterait tout ce qui, sous le ciel, est engendré mais périt. Cela inclurait certainement tous les êtres vivants, du poisson à l'homme, mais aussi des entités comme la mer.

Il n'est pas possible d'analyser ici en détail cette géographie cosmique. Je me limite à noter qu'elle présente au moins deux avantages interprétatifs. Le premier est la mise en perspective de la question du cataclysme chez Anaximandre, étroitement liée à l'idée selon laquelle la mer serait en train de s'assécher<sup>40</sup>. Cet assèchement, causé par le soleil, pourrait être compris comme un indice que le monde entier sera consumé par le feu provenant du soleil. Toutefois, rien ne semble suggérer un cataclysme universel, étant donné que les cieux, eux, ne seront pas détruits. S'il y a un cataclysme, il est restreint à ce qui est sous le ciel. Cela ne veut pas dire pourtant que tout ce qui se trouve à l'intérieur des *ouranoí* serait nécessairement détruit ni que ces choses, une fois détruites, ne réapparaîtraient de nouveau<sup>41</sup>. Si la Terre, dans son ensemble, est considérée comme une sorte de « corps » céleste, elle aura le même statut divin que les autres astres célestes, et dans ce cas elle ne sera jamais détruite. D'ailleurs, il est possible de concevoir que la mer, détruite par la chaleur du soleil, puisse réapparaître à nouveau par la suite.

L'hypothèse selon laquelle l'univers d'Anaximandre se diviserait en trois niveaux présente un deuxième avantage : elle permet de connecter les fonctions cosmiques de *tò ápeiron* avec la doctrine du mouvement éternel attribuée à Anaximandre. On a vu qu'Aristote a attribué aux monistes la thèse selon laquelle *tò ápeiron* entoure (*περιέχειν*) et dirige (*κυβερνᾶν*) toutes les choses, sans chercher pourtant ce que cela signifie. La première fonction ne pose pas de grands problèmes : le substrat infini entoure physiquement toutes les choses, dans le sens à la fois spatial et temporel.

39. Voir *supra*, note 19.

40. Sur l'assèchement de la mer, voir : Aristote, *Météorologiques*, II, 1, 353<sup>b</sup>6-11 ; Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire aux Météorologiques d'Aristote*, 67, 1-12 ; Pseudo-Plutarque, *Placita*, 3, 16, 1.

41. Voir par exemple Platon, *Timée*, 22c-d, où le cataclysme causé par le feu et celui causé par l'eau s'alternent, sans impliquer la destruction du monde entier.



Mais qu'en est-il de la deuxième fonction ? En quoi consiste cette gouvernance par l'infini ? Le fragment DK 12 B1 n'aide guère puisqu'il ne fait aucune référence à *tò ápeiron*<sup>42</sup>, mais d'autres témoignages peuvent nous aider dans cette recherche. Le premier est un fragment d'Héraclite (D. L., *Vitae*, 9.1 = DK 22 B 41 = LM 9 D44 ; éd. et trad. A. Laks et G. Most ; nous soulignons) :

ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Une est la chose sage : connaître la pensée (*gnómē*) qui gouverne<sup>43</sup> toutes les choses à travers toutes choses.

Le deuxième est un passage d'un texte hippocratique (Hr., *Vict.*, 10 = DK 22 C 1 = LM 29 T9 : éd. et trad. A. Laks et G. Most ; nous soulignons) :

ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῶ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὄλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά [...]. τὸ θερμώτατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων κρατεῖ, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄθικτον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχῇ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, μείωσις, κίνησις, διάλλαξις, ὕπνος, ἔγερσις τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμιζόν.

Pour le dire d'un mot, le feu a mis en ordre toutes les choses de la même façon dans le corps par lui-même – une imitation de l'univers, les petites choses par rapport aux grandes et les grandes par rapport aux petites [...]. Le feu le plus chaud et le plus fort, qui domine toutes les choses, qui dirige toute chose en conformité avec la nature, qu'on ne peut atteindre ni par la vue ni par le toucher, en lui réside l'âme, l'intelligence, la pensée, l'accroissement, la diminution, le mouvement, le changement de lieu, le sommeil, la veille. C'est lui qui gouverne tout à travers tout le temps les choses ici et les choses de là-bas, et il n'est jamais en repos.

Le troisième est un fragment de Diogène d'Apollonie (Simpl., *in Phys.*, 152, 22-25 = LM 28 D 10 = DK 64 B5 ; éd. et trad. A. Laks et G. Most ; nous soulignons) :

καὶ μοι δοκεῖ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.

Ainsi, je pense que ce qui est porteur de connaissance (*noēsis*) est ce que les hommes nomment air, et que c'est par lui que tous sont gouvernés et à la fois dominant tout<sup>44</sup>. Car je pense que c'est cela même qui est le dieu et qu'il parvient partout, organise tout, et est en toute chose.

Dans ces trois textes, l'usage du mot κυβερνᾶν semble impliquer trois idées : celle d'intelligence (νόησις), dans les textes d'Héraclite et Diogène d'Apollonie ; et celle de domination (κρατεῖν) et organisation (διεκοσμήσατο et διατιθέναι), dans les textes d'Hippocrate et de Diogène d'Apollonie. Mais il est peu probable

42. Voir Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, p. 167-168, n. 1.

43. A. Laks et G. Most reproduisent la correction de Diels (ὅτε ἐκυβέρνησε). Pour une lecture alternative sans cette correction, voir S. Mouraviev, *Heraclitea III. 3. B/iii*, p. 51 : « À notre avis, il est inutile de corriger κυβερνήσαι. Cet aoriste (gnomique) de l'infinitif présuppose un ἔστι omis par ellipse et signifiant "il est possible", "on peut". Avec le relatif cela donne "au moyen duquel on peut" = "pour". Cette ellipse d'un ἔστι impersonnel non copule, bien qu'apparemment exceptionnelle, est ici parfaitement compréhensible et peut être calquée sans dommage dans la plupart des langues européennes. »

44. Traduction alternative proposée par A. Laks et G. Most, suivant la correction de « πάντας » par « πάντα » : « Ainsi, je pense que [...] c'est par lui que tout est gouverné et qu'il [scil. l'aire] domine tout. »

qu'Anaximandre ait supposé de l'intelligence dans la matière, comme le fait Diogène d'Apollonie et avant lui Anaxagore. Il nous reste donc l'idée de domination et d'organisation (la deuxième étant apparemment dérivée de la première). Chez Diogène d'Apollonie, d'ailleurs, l'idée de domination (κρατεῖν) est clairement associée au divin<sup>45</sup>. Dans le texte hippocratique, le feu domine et gouverne toutes les choses puisqu'il « est le plus chaud et le plus fort ». Chez Diogène, c'est l'air, puisqu'il « parvient partout, organise tout, et est en toute chose ».

Si l'on considère maintenant Anaximandre, on peut se demander : comment la matière première de l'univers (une substance intermédiaire et infinie) peut-elle dominer et organiser toutes les choses ? Au moyen de quoi ? Quelle est la force par laquelle on peut dire qu'elle dirige tout ? Or, les témoignages nous apprennent ce qui suit :

– que cette substance infinie entoure « entièrement toutes les choses » (περιέχειν ἅπαντα)<sup>46</sup>, c'est-à-dire qu'elle est « au-delà du ciel » (τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)<sup>47</sup> ;

– qu'à partir d'une nature infinie « se produisent tous les *ouranoî* et les arrangements en eux » (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους)<sup>48</sup> ;

– « qu'il y a un mouvement éternel dans lequel il se trouve que les cieux se produisent » (πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίου εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς)<sup>49</sup> et qu'à *travers* ou *au cours* de ce mouvement éternel (διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως) a lieu la séparation des contraires (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων)<sup>50</sup> ;

– « que la semence [τὸ γόνιμον] du chaud et du froid, issue de l'éternel [ἐκ τοῦ αἰδίου], s'est détachée lors de la naissance de ce monde-ci et qu'une certaine sphère de feu issue de celle-ci s'est développée autour de l'air, entourant la Terre comme une écorce autour d'un arbre. Quand celle-ci eut été arrachée et enfermée dans de sortes de cercles, le soleil, la lune et les astres se formèrent<sup>51</sup> ».

On peut alors supposer que cette « gouvernance » cosmique de la substance intermédiaire et infinie viendrait du fait qu'elle possède un mouvement éternel. Elle organiserait tout en imposant la force de son mouvement incessant à tout ce qu'elle englobe, que ce soit les constituants fondamentaux qui forment le monde entier (les contraires) ou les structures plus complexes nées de ces derniers (comme les *ouranoî*). Ainsi, de manière directe ou indirecte, ce mouvement éternel serait

45. À moins que Diogène d'Apollonie ne fasse que reproduire la terminologie courante des philosophes de la nature qui le précèdent, on peut supposer qu'Aristote a particulièrement en tête ce texte de Diogène dans *Physique*, III, 4. Les similitudes sont remarquables.

46. Aristote, *Phys.*, III, 4, 203<sup>a</sup>11. Cf. Hippolyte, *Réf.*, 1, 6, 1 (πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους).

47. Voir le cinquième argument qui justifierait, selon Aristote (*Phys.*, III, 4, 203<sup>a</sup>23-25), la supposition qu'il existe quelque chose d'infini : « c'est que, pour ne pas s'épuiser dans la pensée, il semble être infini le nombre, de même les grandeurs mathématiques et aussi ce qui est au-delà du ciel » (διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικά μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

48. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 17-18. Cf. Hippolyte, *Réf.*, 1, 6, 1 (οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον).

49. Hippolyte, *Réf.*, 1, 6, 2.

50. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 17-18.

51. Eusèbe, *Préparation évangélique*, 1, 8, 2 (ex Pseudo-Plutarque, *Strom.*, 2), trad. A. Laks et G. Most.

l'origine de toutes les choses. Il est l'origine dans la mesure où il est *la source d'où sont issus* les contraires qui forment les cieux et tout le reste. Et il est d'ailleurs l'origine dans la mesure où il est *la source qui maintient* le mouvement de tout ce qu'il entoure (des contraires aux *ouranoî*). Ainsi, le mouvement éternel de *tò ápeiron* animerait les mouvements des astres célestes – ce qui revient à dire que le mouvement circulaire des astres célestes que nous pouvons observer ne serait rien d'autre que la manifestation du mouvement éternel, primitif et toujours présent. À son tour, les astres célestes, animés par le mouvement éternel, entraîneraient (périodiquement?) la génération et la corruption de ce qui se trouve en eux.

Que *tò ápeiron* exerce sa gouvernance cosmique par le mouvement éternel est peut-être une hypothèse fertile, bien qu'elle reste incomplète au vu de ce qui a été exposé. Cette hypothèse a été formulée dans ce travail à la suite d'une réévaluation de la question du divin et des dieux chez Anaximandre de Milet. Et même si de nombreux points controversés restent ouverts, il est possible au moins de conclure que la question du divin et des dieux peut être très pertinente pour une meilleure compréhension du problème du cataclysme universel et de la pluralité des mondes chez Anaximandre.

exhortations des *Travaux* et menace la survie de la communauté est rapportée, sous l'éclairage de la *Théogonie*, à la méconnaissance et à la folle transgression de ces règles. On s'applique à éclairer le jeu des relations que les deux poèmes nouent l'un avec l'autre. L'évocation de l'apparition à Hésiode des Muses de l'Hélicon dans le passage consacré à la navigation, vers la fin des *Travaux*, souligne l'unité de dessein de l'ensemble formé par l'enchaînement des deux poèmes, un ensemble auquel l'*Hymne aux Muses* sert en quelque façon de préface.

### À propos d'Ouranos, de Cronos et de Zeus, par Alberto Bernabé

Le *papyrus de Derveni* contient un texte complexe. Son auteur anonyme (vers 400 av. J.-C.) discute de quelques rites religieux et présente ensuite un commentaire sur un poème attribué à Orphée (vers 500 av. J.-C.) qui raconte la conquête du pouvoir suprême par Zeus après les règnes d'Ouranos et de Kronos et la recréation du monde de façon rationnelle. Le commentateur, qui respecte le poème, mais ne peut l'accepter dans son sens littéral, car cela contredirait ses convictions philosophiques, mène une étude soignée des noms et des épithètes divins, et des événements du mythe, puis il procède à leur « traduction », afin d'en faire une cosmogonie écrite en termes philosophiques propres aux présocratiques. Ce texte tente de mettre en évidence la manière dont le commentateur transforme le message poétique, en partant du principe qu'Orphée avait caché son véritable sens derrière un masque poétique.

## TROISIÈME PARTIE – LES DIEUX SUR TERRE ET DANS L'UNIVERS

### Le divin, les dieux et le mouvement éternel dans l'univers d'Anaximandre, par Luan Reboledo

On propose ici de clarifier ce qu'Anaximandre entendait par « le divin » et ce qu'il appelait des « dieux ». À partir d'une réévaluation des sources anciennes, on soutient que cette enquête peut aider à comprendre son modèle cosmologique et le problème des cataclysmes dans son système. Trois hypothèses sont avancées à cette fin : [i] que dans *Physique*, III, 4, 203<sup>b</sup>3-15, le syntagme τὸ ἄπειρον renvoie à une notion concrète de substrat infini ; [ii] que dans ce même passage, Aristote n'a probablement pas attribué aux philosophes de la nature – y compris Anaximandre – la thèse selon laquelle τὸ ἄπειρον est divin, mais plutôt celle selon laquelle ils comprennent le divin comme étant immortel et impérissable ; [iii] qu'Anaximandre, en supposant que « les astres célestes » sont des dieux, admettrait qu'ils naissent mais ne se détruisent pas – ce qui réfuterait l'idée d'un cataclysme universel chez lui. En conclusion, l'étude discute en quoi consisterait la gouvernance cosmique de τὸ ἄπειρον dans un univers divisé en trois niveaux et propose que cette gouvernance viendrait du fait que τὸ ἄπειρον possède un mouvement éternel.