

Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre

Jean-Pierre Vernant

DANS **MYTHE ET PENSÉE CHEZ LES GRECS (1996)**, PAGES 216 À 237

ARTICLE

Reprenant, après G. Vlastos et Ch. H. Kahn^[1], l'étude de la cosmologie d'Anaximandre dans ses rapports avec la pensée politique, nous avons, dans divers travaux, souligné la parenté entre la conception géométrique de l'univers, qui s'affirme pour la première fois chez ce philosophe, et l'organisation, dans le cadre de la cité, d'un espace dont le Foyer commun, établi sur l'agora, constitue comme le centre^[2]. Ce qui caractérise en effet l'espace de la cité c'est qu'il apparaît organisé autour d'un centre. Par les significations politiques qui lui sont attribuées, ce centre revêt une importance exceptionnelle. D'une part il s'oppose, en tant que centre, à tout le reste de l'espace civique ; d'autre part il ordonne autour de lui cet espace, chaque position particulière se définissant à partir de lui et par rapport à lui. Comme le dit une inscription juridique de Ténos : au centre, c'est la collectivité (μέσῳ πάντες) ; en dehors, c'est le particulier (χωρὶς ἕκαστος)^[3]. Les expressions ἐς μέσον, ἐν μέσῳ sont exactement synonymes de ἐς κοινόν, ἐν κοινῷ. Le *meson*, le milieu, définit donc, par opposition à ce qui est privé, particulier, le domaine du commun, du public, le ζυνόν. Si différents que soient, par la résidence, la famille, la richesse, les citoyens ou plutôt les maisons qui composent une cité, ils forment, par leur participation commune à ce centre unique, une κοινωμία ou ζυνωνή politique. Davantage, en dépit de leur diversité, voire de leurs oppositions, ils se trouvent définis par leur rapport à ce centre comme des ἴσοι, des égaux, des ὅμοιοι, des semblables. Symétriquement organisé autour d'un centre, l'espace politique, au lieu de former comme dans les monarchies orientales une pyramide dominée par le roi avec, du haut en bas, une hiérarchie de pouvoirs, de prérogatives et de fonctions, se dessine suivant un schéma géométrisé de relations réversibles, dont l'ordre se fonde sur l'équilibre et la réciprocité entre égaux. ' Ες μέσον τιθέναι τὴν ἀρχὴν οὐ τὸ κράτος,

déposer le pouvoir au centre, c'est arracher le privilège de la suprématie à tout individu particulier, pour que nul ne domine plus personne. Fixé au centre, le *cratos* échappe à l'appropriation pour devenir commun à tous les membres de la collectivité. Chacun commande et obéit, à soi et aux autres tout à la fois. Pour les citoyens d'une cité c'est une seule et même chose de déposer le *cratos* au centre et de s'affirmer libres de toute domination.

Hérodote raconte que, vers les années 510, à Samos, Maiandrios εἶχε τὸ κράτος, tenait en mains le pouvoir, qu'il avait reçu de Polycrate. Cependant, à la mort de ce dernier, Maiandrios fait élever un autel à Zeus *Eleutherius*, Zeus Libérateur, et convoque en assemblée tous les citoyens pour leur dire : « C'est à moi, vous le savez, qu'ont été confiés σκῆπτρον καὶ δύναμις πᾶσα Πολυκράτεος, le sceptre et toute la puissance de Polycrate... Mais Polycrate n'avait pas mon approbation quand il dominait en maître des hommes qui étaient ses semblables, δεσπότης ἀνδρῶν ὁμοίων ἐωτῶ... Je dépose donc le pouvoir au milieu et je proclame pour vous l'*isonomie* ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω^[4]. »

On reconnaît ainsi l'étroit rapport qui unit, dans la pensée politique des Grecs, les notions de centre : μέσον, de similitude ou égalité : ὁμοιότης, ἰσότης, de nondominé : οὐ κρατούμενος, αὐτοκρατής.

Ce même rapport, entre les mêmes notions, dans le cadre d'une même conception d'ensemble d'un espace symétriquement constitué autour d'un centre, nous avons cru pouvoir le retrouver dans les témoignages doxographiques concernant l'image qu'Anaximandre se faisait d'un cosmos sphérique dont la terre occuperait le centre.

Charles H. Kahn a groupé et discuté les doxographies de façon, selon nous, pertinente. Il a bien montré aussi ce que la cosmologie d'Anaximandre, par son caractère géométrique, comporte de radicalement nouveau non seulement par rapport aux représentations archaïques de l'univers, qu'on trouve chez Homère ou Hésiode, mais aussi par rapport aux théories de Thalès et d'Anaximène. Selon Anaximandre, si la terre demeure immobile, cela tient exclusivement à la place qu'elle occupe dans le cosmos. Située au centre de l'univers, à égale distance de tous les points qui forment les extrémités du monde, il n'y a aucune raison qu'elle aille d'un côté plutôt que d'un autre. La stabilité de la terre s'explique par les pures propriétés géométriques de l'espace ; la terre n'a pas besoin de racines, comme chez Hésiode ; il ne lui faut pas non plus s'appuyer sur une puissance élémentaire autre qu'elle-même, comme l'eau chez Thalès ou l'air chez Anaximène. Elle demeure à sa place sans intervention étrangère, parce que l'univers, orienté symétriquement dans toutes ses parties par rapport au centre, ne comporte plus de directions absolues. Ni le haut ni le bas, ni la droite ni la gauche n'existent en eux-mêmes, mais seulement relativement au centre. Et, du point de vue du centre, ce haut et ce bas ne sont pas seulement symétriques mais entièrement réversibles^[5]. Entre l'un et l'autre il n'y a aucune différence, pas plus qu'entre la droite et la gauche. Tous les points de la sphère céleste sont ainsi par rapport au centre exactement semblables, *homoioi*. C'est,

précise Aristote, cette ὁμοιότης, liée à la situation centrale de la terre (τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως τὰ ἔσχατα ἔχον) qui, selon Anaximandre, fait demeurer cette dernière nécessairement immobile, ἐξ ἀνάγκης μένειν^[6]. Au livre I de sa *Réfutation des Hérétiques*, dans le texte qu'il consacre à Anaximandre, Hippolyte résume la doctrine du Milésien en ces termes : Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατονμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν,^[7] passage que Ch. H. Kahn traduit, correctement selon nous, de la façon suivante : « The earth is aloft, not dominated by anything ; it remains in place because of the similar distance from all points (of the celestial circumference)^[8]. »

Centralité, similitude, absence de domination : non seulement nous retrouvons ces termes dans la cosmologie d'Anaximandre, mais ils s'y révèlent liés les uns aux autres comme ils l'étaient dans la pensée politique. La conception nouvelle du monde, dans son géométrisme, paraît donc s'être modelée sur l'image que la cité présentait d'elle-même, à travers un vocabulaire politique qui exprimait ce que les institutions civiques comportent, aux yeux des Grecs, d'original par rapport aux états soumis à une autorité de type monarchique.

Une difficulté se présente cependant. L'expression ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην doit-elle être réellement attribuée à Anaximandre ? Ne faut-il pas plutôt la mettre au compte du seul Hippolyte ? Par avance Ch. H. Kahn avait écarté l'objection ; l'authenticité de la formule se trouvait à ses yeux attestée par l'importance exceptionnelle que revêtent les notions de *cratos* et de *cratein* dans la pensée cosmologique la plus ancienne^[9]. Sans doute la réponse n'a-t-elle pas paru suffisante : l'objection a été présentée de nouveau, et de façon plus rigoureuse^[10]. On a fait observer que le verbe κρατεῖν avait acquis au début de l'ère chrétienne le sens usuel de « retenir, soutenir ». Sous la plume d'Hippolyte ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην ne ferait donc que préciser très normalement le sens de μετέωρον sans impliquer la moindre référence à la notion de κράτος, comme pouvoir de domination. L'argument semble assez fort pour qu'il soit nécessaire de reprendre l'ensemble du dossier. Auparavant quelques remarques préliminaires peuvent n'être pas inutiles.

Κρατεῖν a comme sens fondamental « être fort, dominer, l'emporter sur ». Cependant il comporte dès avant l'époque hellénistique des nuances diverses suivant les contextes. Dans le vocabulaire juridique en particulier il signifie « être maître de, avoir droit sur », mais aussi, « garder en mains, retenir » (cf. Démosthène, *Contre Lacritos*, 24) ; dans le vocabulaire médical, il a très souvent, comme ἐπικρατεῖν le sens de « assimiler, digérer ». Ainsi dans *L'Ancienne Médecine*, XIV, le nuisible se trouve défini comme ce que la nature humaine ne peut κρατέειν, assimiler ; en III, on précise que si les aliments ont été par les premiers hommes bouillis et rôtis, c'est pour qu'ils les puissent ἐπικρατέειν, digérer ; en IV, on s'interroge sur ce qu'un homme doit boire et manger pour l'assimiler au mieux : ὅ τι ἐσθίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσει τε αὐτοῦ μάλιστα. Mais dans le droit comme en médecine, qu'il s'agisse du sens de « retenir » ou d'« assimiler », la référence à *cratos*, pouvoir de domination,

lié aux notions de force (ἰσχύς), de puissance (δύναμις), est toujours parfaitement explicite. Dans le vocabulaire juridique κρατεῖν c'est avoir la haute main sur quelqu'un ou quelque chose, donc pouvoir en disposer en droit ou simplement les maîtriser de fait. Dans le vocabulaire médical, si κρατεῖν a le sens d'assimiler ou digérer, c'est que les qualités diverses dont sont constitués les éléments (sec, humide, chaud, froid, doux, amer) sont conçues comme des δυνάμεις, des puissances plus ou moins fortes. Pour se les assimiler, le corps doit être plus puissant, plus fort que ces qualités, c'est-à-dire les dominer au sens propre. Ce que les médecins ont tenu pour nuisible, lisons-nous dans *L'Ancienne Médecine*, « c'est la force de chaque qualité, ce qui, trop puissant pour la nature humaine, ne pouvait être assimilé par elle (τὸ ἰσχυρὸν ἐκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπείης, οὐ μὴ ἠδύνατο κρατέειν) »^[11]. Aussi aux malades et aux faibles donne-t-on, pour qu'ils les puissent digérer, des nourritures rendues plus faibles (ἀσθενέστεροι) en réduisant leur force (τὸ ἰσχυρὸν) par la cuisson ou un mélange d'eau^[12]. Il en est du médecin par rapport aux maladies comme du corps par rapport aux éléments : l'homme de l'art ne peut agir sur le mal que dans la mesure où il dispose d'un instrument possédant plus de puissance, plus de force : « Dans les cas où nous pouvons dominer, ἐπικρατεῖν, grâce à des instruments, soit naturels, soit artificiels, nous avons la possibilité d'agir démiurgiquement, dans les autres cas ce n'est pas possible. Quand donc un homme souffre d'un mal trop fort pour les instruments de la médecine, il ne faut pas espérer que ce mal puisse être dominé par la médecine (ὅταν οὖν τι πάθῃ ὄνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἰητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ προδοκᾶσθαι τοῦτο που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆς κραθῆναι ἄν) »^[13]. »

Ce qui est vrai de l'art médical vaut pour toutes les techniques humaines. Il s'agit toujours d'opposer, pour la vaincre, la dominer, une force à une force, une puissance à une puissance. Aristote définit également les artifices des sophistes et les outils de l'ingénieur comme des armes permettant au plus petit et au plus faible de dominer, κρατεῖν, le plus grand et le plus fort^[14]. Même dans le vocabulaire technique d'un Philon de Byzance, où le verbe κρατεῖν a pris le sens de peser sur un outil pour le mouvoir et κρατεῖσθαι, quand il s'agit de la pièce d'un instrument, celui d'être actionnée par une autre (nous dirions en français « commandée »), la valeur dynamique de *cratos*, comme force supérieure, n'est certainement pas absente.

C'est cette conception dynamiste d'un univers où les réalités physiques sont conçues comme des puissances et leurs rapports mutuels comme des affrontements de force^[15] qui explique sans doute que déjà chez Homère l'expression κραταίπεδον (*Odyssée*, XXIII, 46) désigne un sol ferme, résistant, c'est à dire capable de « soutenir » choses et êtres sans qu'ils s'y enfonce^[16]. Un corps qui tombe est une force en action. Ainsi, nous dit Homère, chaque fois que Sisyphé, roulant sa pierre vers le sommet du tertre, était sur le point d'en atteindre la crête, « τὸτ' ἀποστέψασκε κραταίς, alors une force la faisait retomber » (*Odyss.* XI, 597). Pour retenir la chute, supporter le poids, il faut une force égale ou supérieure. *Gaia* possède précisément ce pouvoir de support. Elle est certes la Nourricière, mais elle est aussi la déesse

ἠϋθήμεθλος aux solides assises (*Hymne homérique à la Terre*, 1), la puissance cosmique qui en tant que πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, pour tous (les dieux) fondement inébranlable à jamais, s'oppose aux origines du monde à Χάος, ouverture béante, vide sans fond, sans direction, espace de chute indéfinie où rien jamais n'arrête l'errance du corps qui tombe^[17].

D'où *Gaia* tire-t-elle ce pouvoir de soutien, de stabilité ? Pourquoi est-elle le support sur lequel les hommes peuvent marcher sans inquiétude, même si parfois, sous leurs pieds, le sol tremble ? Les réponses que le mythe apporte à cette question, sans jamais la poser explicitement, sont multiples. Nous ne saurions les examiner ici, puisqu'elles mettent en jeu toute la conception mythique de l'organisation progressive du monde. Rappelons seulement quelques points. *Gaia* est la stabilité comme elle est la Mère universelle d'où est née toute chose, depuis le Ciel, le Flot et les montagnes, jusqu'aux dieux et aux hommes. Quand *Gaia* apparaît, γένετο (Hésiode, *Théogonie*, 114), faisant suite immédiatement à *Chaos*, une sorte de base, de fondation s'établit déjà dans le monde inorganisé ; l'espace trouve un début d'orientation. Mais *Gaia* n'est pas première ; *Chaos* l'a précédée, comme une réalité qui lui est étrangère, la seule puissance avec laquelle *Gaia* ne s'unira d'aucune façon. C'est dire que même au terme de cette suite de générations et de luttes divines qui aboutiront à l'établissement de l'ordre, *Chaos* ne cessera pas de représenter une menace subsistant à l'arrière-plan et qui risquerait de submerger tout ce que le cosmos comporte de stable et d'organisé si le règne de Zeus, par la vertu d'un *cratos* supérieur, n'avait définitivement fixé, pour chaque puissance, sa place, ses privilèges et ses pouvoirs^[18]. Typhon peut bien, quand il s'agite, secouer et ébranler le sol, confondre toutes les directions de l'espace dans les tourbillons des bourrasques, mêler le ciel et la terre dans l'obscurité des orages, le monstre, dompté par la force de Zeus, est relégué dans le Tartare, enseveli à jamais sous toute la masse de l'Etna^[19]. Quant aux racines de la terre, elles surgissent certes d'une bouche qui s'ouvre sur le même Tartare, domaine de la Nuit, gouffre immense semblable au *Chaos* primordial et qui, comme lui, contient en son sein l'origine (πηγαί) et les limites (πείρατα) de tout ce qui existe^[20]. Mais, sur l'ordre de Zeus, cette bouche est maintenant fermée. Poseidon en a scellé les portes d'airain sur les Titans vaincus^[21]. Aucune force de dissolution et de désordre ne peut plus remonter à la lumière pour menacer la stabilité du monde. Toutes les images soulignent au contraire le caractère inébranlable des assises sur lesquelles repose *Gaia*. Les portes s'appuient sur un socle d'airain, infrangible, né de soi. Ce seuil repose lui-même sur des racines qui s'étendent, au loin, indéfiniment, sans nulle limite qui les borne^[22].

Mais ce tableau, même s'il traduit en images certains des problèmes que la philosophie posera en termes de concepts (rapport du non-être avec l'être, du non-délimité avec la limite, de l'indifférencié avec le défini)^[23], ne pouvait satisfaire l'esprit positif des physiciens de Milet. Pour eux, les puissances qui constituent l'univers et dont le jeu doit expliquer son organisation présente, ne sont plus des entités primordiales ni les figures des dieux traditionnels. L'ordre ne peut résulter

d'unions sexuelles, d'enfancements sacrés, ni surgir au terme des combats que les dieux se livrent pour la souveraineté jusqu'à ce que Zeus s'installe sur le trône du monde, flanqué de *Cratos* et de *Biè*^[24].

Il fallait donc aux Milésiens, dans le cadre de leur conception « physique » de l'univers, justifier cette puissance de stabilité dont la terre apparaissait dotée. On connaît la réponse de Thalès. Selon lui, la terre ne possède pas en réalité un tel pouvoir. Elle le tient du seul élément primordial d'où tout provient et où tout retourne, source du mouvement et de la vie dans l'univers. La terre flotte sur l'eau qui la « porte » comme elle porte et anime toute chose. « Tout, écrit Hippolyte, est supporté par l'eau, d'où procèdent les secousses de la terre, les tourbillons du vent, les mouvements des astres, et toutes les réalités sont apportées et s'écoulent conformément à la nature de ce qui est la cause première de leur génération, ἐπιφέρεσθαι τε αὐτῷ τὰ πάντα, ἀφ' οὗ καὶ σεισμοὺς καὶ πνευμάτων στροφὰς καὶ ἄστρον κινήσεις καὶ τὰ πάντα φέρεσθαι τε καὶ φεῖν τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει συμφερόμενα »^[25]. A la fois origine et terme de tout ce qui vient à l'existence, l'eau est au sens propre le divin, θεῖον, un divin présent en chaque partie de ce grand vivant qu'est l'univers, en réglant toutes les transformations, sans jamais en subir lui-même, sans jamais cesser d'être ni d'être ce qu'il est. Produisant, gouvernant, enveloppant la totalité de l'être, l'eau concentre en elle-même les deux types de pouvoirs que le mythe distinguait puisqu'il conférait aux entités primordiales (οἱ πρῶτοι) comme *Gaia*, *Nux*, *Okeanos*, la puissance d'engendrer la diversité des êtres, mais qu'il réservait à un « tard venu », comme Zeus, le *cratos* et la *basileia*^[26]. Mais pour les physiciens, l'ordre du monde ne peut avoir surgi, comme par décret, de la décision d'un dieu singulier, même souverain. Immanente à la *phusis*, la grande loi qui règle l'univers devait être présente dès l'origine dans l'élément primordial dont le monde est peu à peu sorti par différenciation. Ainsi se trouvait abolie l'opposition établie par le mythe entre ce qui est premier du point de vue temporel (ἐξ ἀρχῆς, πρώτιστον)^[27] et ce qui est premier du point de vue du *cratos*^[28], entre le principe qui est chronologiquement à l'origine du monde et le prince qui préside à son ordre actuel. L'eau chez Thalès, l'air chez Anaximène jouent, en tant qu'élément divin, le rôle qu'Homère réserve tout à la fois à *Okeanos* et à Zeus. Comme le premier, ils sont γενεσις πάντεσσι, origine de toute chose ; comme lui encore, ils enveloppent l'univers dont ils constituent les limites, πείρατα, sans être eux-mêmes enveloppés ni limités par rien^[29]. Mais comme le second, ils sont aussi κράτιστοι, les plus puissants^[30] ; par ce *cratos*, ils gouvernent le cosmos en imposant à son devenir une loi dont la nécessité ἀνάγκη est immanente à leur nature. Περιέχειν^[31], envelopper (avec les valeurs spatiales que ce terme implique), κυβερνᾶν, gouverner (avec ses résonances politiques), tels sont les deux aspects désormais solidaires du pouvoir de *cratein* qui définit, selon Xénophane, le divin comme tel : τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι^[32], formule qu'on rapprochera de celle qu'Aristote, dans *Métaphysique* (1074 b 3), attribue à une tradition venue de l'antiquité la plus reculée : περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

De même qu'au témoignage d'Aëtius, Anaximène estimait que l'air περιέχει le cosmos, comme notre ψυχή, étant aussi de l'air, συγκρατεῖ ἡμᾶς^[33], de même suivant Aristote, Anaximandre attribuait à l'*apeiron*, conçu par lui comme τὸ θεῖον, le pouvoir de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν^[34]. De ce point de vue la formule que Diogène Laërce prête à Thalès : ἰσχυρότατον ἀνάγκη 'κρατεῖ γὰρ πάντων^[35] s'éclaire si on la rapproche de la doctrine pythagoricienne, rapportée par Aëtius, suivant laquelle 'Ανάγκη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ^[36] et du fragment de Parménide : « κρατερὴ γὰρ 'Ανάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσι ἔχει, la puissante Nécessité le maintient dans les liens d'une limite »^[37].

Ce qui a pris dans la doctrine des Milésiens la place des anciennes divinités primordiales ou personnelles, ce sont des éléments, conçus comme des puissances, impérissables au même titre que les dieux, et qui ont, comme eux, de la force plus ou moins grande, des domaines d'action plus ou moins étendus. Ces puissances ne sont pas des abstractions qu'on puisse concevoir indépendamment des « lieux » qu'elles occupent, de leur zone d'extension. Toute puissance s'exerce dans un domaine bien délimité, comme chez Homère les différents dieux ont leur lot, leur *moira*, leur portion d'univers sur laquelle ils régneront^[38]. Ces limites spatiales marquent ainsi les bornes à l'intérieur desquelles chaque type de pouvoir se trouve contenu. Une *dunamis* apparaît alors « dominée » par ce qui s'étend au-delà d'elle, l'entoure, l'enveloppe, c'est-à-dire fixe ses limites, ses *peirata*. Ce qui « domine tout » ne saurait être non plus « limité » par rien, mais doit au contraire envelopper tout le reste. Aristote écrit au sujet d'Anaximandre : « τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή' εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας, il n'existe pas d'*arche* de l'*apeiron*, car ce serait sa limite... C'est pourquoi il n'a pas d'*arche*, mais il est *archè* des autres choses ; il enveloppe et gouverne tout^[39]. » Melissos de Samos ne raisonnera pas autrement quand il définira la Nature ou l'Être : l'Être ne saurait avoir ni *archè* ni *telos* : « ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδῖον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν^[40], rien de ce qui a commencement et terme n'est éternel ni non limité ». L'Être ne saurait être qu'un : « S'il n'était pas un, il aurait sa limite en quelque chose d'autre, εἰ μὴ ἓν εἴη, περᾶνεῖ πρὸς ἄλλο.^[41] » L'Être est ce qui existe de plus fort : « Rien n'est plus fort que l'Être véritable, τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν^[42].

Mais c'est peut-être chez Anaxagore que cette façon de penser, qui jamais ne sépare, dans un élément, le *cratos* dont il dispose de l'étendue qu'il occupe, apparaît le plus nettement. Deux traits définissent en effet le *Nous* d'Anaxagore : il n'a pas de limite, il échappe à la domination ; il est *apeiron* ; il est *autocrates*. Dans ce mélange universel que constitue le monde, il est la seule chose pure, καθαρός ; il ne se mélange jamais à rien et demeure seul lui-même par lui-même : νοῦς δὲ ἄστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν^[43]. En effet, ajoute Simplicius, les choses mélangées au *Nous* (c'est-à-dire les choses qui le limiteraient du dedans, s'il n'était « pur », comme le limiteraient du dehors, s'il n'était *apeiron*, celles qui seraient susceptibles de l'« envelopper ») l'auraient empêché de dominer chaque chose comme il peut le faire étant seul par lui-même, καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ

συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Simplicius poursuit : « Car il est le plus subtil, λεπτότατον (donc il peut pénétrer partout et tout limiter du dedans) et le plus pur, καθαρώτατον (donc rien ne le peut pénétrer pour le limiter intérieurement) ; il comprend tout, καὶ ἰσχύει μέγιστον [...] πάντων νοῦς κρατεῖ. »

C'est en fonction de ce type de pensée qu'il faut comprendre le témoignage d'Hippolyte sur Anaximandre. Le problème ne se pose plus alors d'un choix entre deux interprétations incompatibles suivant qu'on traduit : la terre « soutenue » par rien, ou : la terre « dominée » par rien ; il s'agit au contraire de savoir si la notion de « soutenir » n'implique pas, aux yeux des Milésiens, au même titre que celle d'« envelopper », la référence à l'idée d'un pouvoir ou d'une force supérieurs ; si, inversement, une *dunamis* qui a le pouvoir de *cratein* une autre *dunamis* n'est pas du même coup conçue comme l'enveloppant ou au moins la soutenant. Au reste, que les notions d'envelopper et de soutenir soient étroitement liées, de telle sorte qu'une puissance qui en soutient une autre se trouve par là même la dominer et la gouverner comme si elle l'enveloppait, c'est ce que suggère un texte d'Aristote relatif au repos de l'*apeiron* chez Anaxagore : « Anaxagore dit que l'*apeiron* se soutient lui-même, et ceci parce qu'il est en lui-même, n'y ayant rien d'autre qui l'enveloppe, στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὐτό φησι τὸ ἄπειρον τοῦτο δὲ, ὅτι ἐν αὐτῷ ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει^[44]... » Le non-limité, étant en lui-même et par lui-même, n'est enveloppé par rien. Il se soutient donc lui-même tout comme il est *autocratès*.

Ces remarques préliminaires rendent déjà très vraisemblable l'interprétation de ὑπὸ μηδενὸς κρατονμένην proposée par Ch. H. Kahn et qui fait référence à la notion de *cratos*, pouvoir de domination. Mais ne peut-on pousser la démonstration plus loin, et montrer que l'emploi de *cratos* et *cratein* chez Hippolyte, comme le sens même de la formule tel qu'il se dégage de la comparaison avec les autres témoignages que nous possédons sur le même problème, rendent cette interprétation pratiquement assurée ?

Dans le premier livre de sa *Réfutation*, Hippolyte n'emploie le verbe κρατεῖν que deux fois. La première dans le fragment discuté, en I, 6 ; la seconde, en I, 8 : « Selon Anaxagore le soleil et la lune accomplissent des conversions parce qu'ils sont repoussés par l'air, ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος. Mais la lune tourne très souvent parce qu'elle ne peut dominer le froid, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ. » L'emploi de *cratein* est ici entièrement conforme à l'usage qui en est fait dans la littérature cosmologique et médicale. Notons qu'en I, 9, Diels-Kranz corrigent le texte d'Hippolyte en y introduisant τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τοῦ παντός^[45], intercalation qui se fonde sur la version correspondante de Diogène Laërce, II, 17, où *cratein* a bien le sens de « dominer ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce passage qui concerne directement l'interprétation de τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατονμένην, même si l'on n'accepte pas la correction de Diels-Kranz. Dans le livre suivant, livre IV, Hippolyte emploie encore le terme *cratos* dans un contexte astronomique. Selon

les astronomes, « κράτος ἔδωκεν ὁ δημιουργήσας τῇ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ, le créateur a donné la domination à la révolution du même et du semblable ».

Hippolyte, poursuit alors : « Ils disent que ce pouvoir de domination, κράτος a été donné à la révolution du même, non seulement parce qu'elle embrasse celle de l'autre, c'est-à-dire les planètes, mais parce qu'elle possède un tel *cratos*, c'est-à-dire une telle *dunamis*, qu'elle fait aussi tourner ensemble avec elle ce qui lui est opposé, entraînant par sa force, τῇ οἰκείᾳ ἰσχύϊ, les planètes du couchant à l'orient, comme de l'orient au couchant^[46]. »

On doit donc constater que dans les deux livres qui nous ont été conservés, et qui présentent en introduction à la *Réfutation* proprement dite des hérésies, un tableau historique des doctrines des philosophes, Hippolyte donne normalement à *cratein* et *cratos* les valeurs que ces termes possédaient dans les écrits cosmologiques et astronomiques auxquels il se réfère.

20

Venons-en maintenant au passage controversé et situons-le dans son contexte. Nous avons vu comment Hippolyte présentait la doctrine de Thalès : tout est produit de l'eau, se rassemblant et se divisant ; et tout est « porté » par l'eau, d'où en particulier les secousses de la terre. Aristote exprimait la même idée avec plus de précision, en disant que, selon Thalès, ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι [τὴν γῆν] ou encore : διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι, μένουσαν ὡσπερ ξύλον ; et Simplicius ἐφ' ὕδατος ὀχεῖσθαι τὴν γῆν ὡσπερ ξύλον^[47].

21

Le point de vue d'Anaximène, pour qui l'air (non limité et enveloppant tout le cosmos) a pris la place de l'eau en tant qu'élément premier, est rapporté par Hippolyte de la façon suivante : « 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, la terre est plate, portée par l'air ; il en est de même pour le soleil, la lune et les autres astres ; car tous les êtres de feu sont portés par l'air en raison de leur largeur^[48]. »

22

L'air soutient donc et porte tout ce qui existe et qui est né à partir de lui (en particulier la terre), comme chez Thalès l'eau primordiale, dont la terre était issue, devait continuer à soutenir cette terre en lui offrant le support sans lequel elle tomberait, faute de pouvoir se soutenir elle-même. Mais ce support est en même temps une limite, *péras*, dont la terre a besoin parce qu'elle n'est pas non limitée, *apeiron*. Se trouvant ainsi bornée par autre chose qu'elle-même, qui tout à la fois la soutient et l'enveloppe (dans l'espace et dans le temps) la terre ne peut pas être dite *autocratès*, comme le *Nous* d'Anaxagore.

23

Un autre texte d'Hippolyte, qu'il faut évidemment rapprocher du précédent, éclaire de façon décisive la formule utilisée par cet auteur à propos d'Anaximandre. En I, 8, Hippolyte écrit au sujet d'Anaxagore : Τὴν δὲ γῆν τῷ σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν^[49].

24

Chez Anaxagore, comme chez Anaximène, la terre est plate ; elle demeure immobile, portée par l'air. Mais l'explication est plus détaillée. A côté de la platitude, Hippolyte mentionne, cette fois, la taille de la terre, l'absence de vide (c'est-à-dire la présence partout de l'air) et surtout le fait que l'air, en raison de sa très grande force, peut porter la terre qui s'appuie sur lui.

Le parallélisme des expressions n'est pas moins frappant avec le passage controversé, relatif à Anaximandre. Dans les deux cas, Hippolyte emploie des formules analogues : τὴν γῆν εἶναι μετέωρον [...], μένουσαν δὲ διὰ... ; τὴν γῆν πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ... D'où proviennent cette immobilité d'une part (μένουσαν, μένειν), cette position « en l'air » d'autre part (μετέωρον) ? Anaxagore invoque, en ce qui concerne la terre elle-même, sa platitude et sa taille. Mais ces raisons sont secondaires. La cause fondamentale, c'est l'air qui, *par sa force supérieure*, a le pouvoir de porter la terre ; la platitude et la taille assurent seulement à l'air une meilleure prise. Chez Anaximandre, au contraire, ni la forme, ni la taille de la terre n'entrent en jeu. La terre demeure pour une raison unique et suffisante : sa position centrale à égale distance de tout. Cette seule explication rend désormais inutile toute référence à un support qui, disposant d'une force plus grande, tiendrait la terre μετέωρον, c'est-à-dire la fixerait suspendue à sa place par la vertu d'un *cratos*, d'une puissance, qui s'imposerait en quelque sorte à la terre du dehors. C'est cette notion de *cratos*, puissance supérieure (cf. ἰσχυρότατον), qui justifie l'emploi de *cratouménè*, même si dans ce *cratos* l'aspect souligné par le contexte est celui d'une force susceptible de φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν.

Mais quittons maintenant Hippolyte, pour voir en quels termes se trouve formulé chez les présocratiques et dans la littérature du V^e siècle le problème des rapports de la terre avec l'air environnant. Suivant Diogène Laërce, Archélaos estimait qu'amollie par le chaud l'eau, en se condensant vers le bas sous l'action du feu, produisait la terre et en s'écoulant de toute part à la périphérie donnait naissance à l'air. De là vient que la terre ὑπὸ τοῦ ἀέρος κρατεῖται, et que de son côté l'air ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται, la terre est dominée par l'air, l'air par le circuit du feu^[50]. Le verbe *cratein* prend ici la nuance de « contenir » autant que « soutenir », mais l'idée essentielle reste toujours celle de « tenir, dominer ». On comparera en effet la formule ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται avec le texte d'Hippolyte où le *cratos* est confié précisément dans l'univers à la *périphora* du Même.

Diogène d'Apollonie, reprenant à la fin du V^e siècle les vues d'Anaximène sur l'air, élément premier, non limité, produisant l'univers par condensation (froid, immobilité) et raréfaction (chaud, mobilité), écrira que « par cet air tout est gouverné et il domine tout, ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν^[51] ; et il ajoutera : « car c'est lui que je considère comme dieu, il s'étend partout, ordonne tout, est présent en tout ». Cet air divin, « grand, fort, éternel, immortel et d'un immense savoir »^[52] impose sa mesure à toute chose, πάντων μέτρα ἔχει^[53], en particulier à la terre. Suivant Diogène Laërce, Diogène d'Apollonie soutenait que la terre sphérique

est fermement appuyée, ἠρεισμένην, au centre, ayant reçu sa disposition, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν, d'après le circuit du chaud et la congélation par le froid (c'est-à-dire, en définitive, de l'air)^[54]. De fait, un autre témoignage nous confirme que, pour l'Apolloniate, la terre est bien « portée » par l'air, ὑπὸ ἀέρος φέρεσθαι τὴν γῆν^[55].

L'écho de ces doctrines se retrouve dans des textes littéraires qui, précisément parce qu'ils ne sont pas techniques, nous renseignent mieux que d'autres sur les implications que pouvait avoir pour le grand public le vocabulaire des philosophes. Dans *Les Nuées*, Aristophane évoque pour les ridiculiser les théories du type de celles de Diogène et, par-delà, d'Anaximène : « “ Ὁ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Αἴηρ, ὅς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, Ὁ Maître souverain, Air infini, qui tiens la terre suspendue en l'air^[56]. » Le verbe *échein* est ici équivalent à *cratein* au sens où l'on dit d'une divinité qu'elle « possède » un territoire, que Zeus *échei* l'Olympe. ” Εχειν τὴν γῆν μετέωρον veut bien dire « tenir la terre suspendue », mais comme peut le faire une puissance invoquée en tant que δέσποτ' ἄναξ.

Dans *Les Trogennes*, Hécube adresse aux dieux une prière dont l'aspect inhabituel ne manque pas de dérouter Ménélas, peu rompu aux débats philosophiques :

Ἦ γῆς ὄχημα κατὰ γῆς ἔχων ἔδραν, ὅστις ποτ' εἶ σὺ, δυστόπαστος εἰδέναί, Ζεὺς, εἴτ' Ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν, προσηυξάμην σε^[57].

En quoi consiste cette divinité mystérieuse qu'on peut nommer aussi bien Zeus qu'*Anankè* ou *Nous* ? Maîtresse de l'univers, c'est la Puissance même de l'air qui à la fois sert de support à Gê et trône au-dessus d'elle, c'est-à-dire la soutient, mais aussi l'enveloppe de toutes parts et la domine.

Si l'on passe des œuvres de théâtre aux écrits médicaux, on fait des constatations analogues. Nous lisons dans le *Péri Phusôn* que la terre est un siège pour l'air et que l'air est le support de la terre : ἀλλὰ μὴν καὶ ἡ γῆ τούτου [ἀέρος] βαθρόν, οὐτός τε γῆς ὄχημα. Dans quel paragraphe cette remarque, identique à celle d'Euripide, trouve-t-elle sa place ? Dans le passage destiné à démontrer que l'air est l'origine de tout, qu'il commande tout, qu'il est le plus grand et le plus puissant de tous les êtres, bien qu'invisible, οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν^[58].

Mais tous les philosophes n'admettaient pas que l'air, soutenant et enveloppant la terre, la tient ainsi en son pouvoir. A titre de contre-épreuve, examinons donc comment ils formulaient leur point de vue. D'après Hippolyte, Xénophane soutient que « τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτεϋπ' ἀέρος μήτεϋπ' ἀέρος μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι, la terre est non limitée et n'est enveloppée ni par l'air ni par le ciel »^[59]. Un autre fragment précise le sens de la formule d'Hippolyte, « γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὀρᾶται ἠέρι προσπλάζον, το κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται ; de la terre, c'est la limite supérieure que nous voyons à nos pieds, en contact avec l'air ; mais sa partie inférieure s'étend à l'infini »^[60]. Si la terre est bien en contact avec l'air qui forme ainsi sa limite, ce n'est qu'en sa partie supérieure ; vers le bas, ce qui demeure invisible et qui explique la stabilité de la terre, c'est qu'elle s'étend à l'infini. Elle n'est

donc pas limitée réellement par l'air, qui ne l'entoure ni ne l'enveloppe. Parce qu'elle est *apeiron* par ses racines, la terre ne doit sa stabilité qu'à elle-même. Elle ne dépend pas du *cratos* ni de la force de l'air. La position de Xénophane est donc directement opposée à celle d'Archélaos que Diogène Laërce rapportait en ces termes : ἡ μὲν [γῆ] ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται^[61].

Cette comparaison des textes fait mieux ressortir l'originalité du point de vue d'Anaximandre. Contrairement à Xénophane, il rejette l'ancienne croyance hésiodique à une terre qui incarnerait la puissance de stabilité, parce que ses racines s'étendent vers le bas *es apeiron*, l'air se déployant exclusivement au-dessus du sol jusque vers le ciel, en direction du haut absolu. Il rejette également l'idée d'une terre flottant sur l'illimité des eaux d'où elle aurait émergé. Il admet, comme Anaximène, que la terre est fixée au centre du cosmos. Elle est donc bien entourée de toutes parts, enveloppée par quelque chose d'autre qu'elle. Anaximandre ne devait-il donc pas en conclure, d'après tout ce que nous avons dit, que la terre se trouve aussi « dominée » par cet élément autre qui l'enveloppe ? C'est ici qu'il faut prêter attention aux traits propres à la doctrine de ce philosophe. Pour Anaximandre, ce qui enveloppe et domine toute chose dans le monde, ce n'est pas un des éléments qui composent le cosmos, pas plus le feu que l'eau ou l'air^[62]. Tous les témoignages concordent pour dire qu'Anaximandre ne reconnaît aucun élément comme *apeiron*, mais que l'*apeiron* est pour lui autre chose que les éléments. Position incommode, qui dut apparaître suffisamment paradoxale aux contemporains pour qu'Anaximène n'ait pas cru pouvoir suivre son prédécesseur sur ce point. Que pouvait être en effet cet *apeiron* qui n'était aucune chose précise non limitée, ni la terre, ni l'air, ni l'eau sans limite, mais, pourrait-on dire, un illimité en soi ? Cependant Anaximandre avait ses raisons, qu'Aristote nous fait connaître, pour maintenir un point de vue qui impliquait en réalité une conception entièrement neuve de l'univers. Selon le Milésien, si un quelconque des éléments possédait cette infinité qui est le propre de l'*apeiron*, les autres seraient finalement vaincus et détruits par lui. Les éléments se définissent en effet par leur opposition réciproque : ce sont des forces en conflit. Il faut donc qu'ils se trouvent toujours les uns par rapport aux autres dans une relation d'égalité, en égalité de puissance, ἰσότης· τῆς δυνάμεως^[63], c'est-à-dire, comme l'écrit Aristote, « que les contraires s'égalent toujours et que nul d'entre eux ne soit illimité, ἰσάζειν ἀεὶ τὰναντία, καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον ; car si la puissance d'un seul corps est dépassée par celle d'un autre, d'une quantité quelconque, par exemple si le feu est limité et l'air infini, quel que soit l'excès de puissance du feu sur l'air à quantité égale, pourvu que cet excès reste nombrable, on comprend que malgré tout l'infini dépasse et détruit le fini »^[64]. « C'est pourquoi, ajoute Aristote, certains (dont Anaximandre) posent un *apeiron* qui n'est ni l'eau, ni l'air, et cela afin que les autres éléments ne soient pas détruits par celui d'entre eux qui est *apeiron*. En effet, ils ont entre eux des contrariétés, par exemple l'air est froid, l'eau humide, le feu chaud ; une seule de ces choses *apeiron*, et voilà toutes les autres détruites ; en fait, disent-ils, il y a une autre chose d'où viennent celles-là^[65]. » Si l'*apeiron* est cette chose « autre » qui, possédant l'*archè*, enveloppe et gouverne tout, c'est donc afin qu'aucun élément particulier ne

puisse monopoliser le *cratos* et imposer au monde sa domination. La primauté accordée par Anaximandre à l'*apeiron* vise à garantir la permanence d'un ordre égalitaire où les puissances opposées s'équilibrent réciproquement de telle sorte que si l'une domine un moment, elle sera à son tour dominée, si l'une avance et s'étend au-delà de ses limites, elle reculera d'autant qu'elle s'était avancée pour céder la place à son contraire. l'*apeiron* ne représente pas, comme le ferait tout autre élément, une réalité particulière, un ἴδιον, mais le fond commun à toutes les réalités, le κοινόν, ce qui est aussi bien air, feu, terre et eau sans être aucun d'entre eux, ce qui les comprend tous et les unit les uns aux autres, sans s'identifier à aucun. Aussi Aristote et Simplicius, quand ils sont conduits à préciser ce qu'est au juste le rapport de l'*apeiron* aux divers éléments, le définissent-ils non seulement comme *autre* que les éléments, ἕτερον τούτων τι ἄλλο παρὰ ταῦτα, mais comme le médiateur, l'intermédiaire entre les éléments, τὸ μεταξὺ τούτων, τὸ μεταξὺ διὰ τὸ ἐναλλοίωτον^[66]. Ce médiateur, qui unit les éléments les uns aux autres, se présente dans le cadre d'une pensée habituée à opposer la catégorie du κοινόν à celle de l'ἴδιον et à identifier le κοινόν au μέσον, comme le « milieu » des éléments, leur centre, τὸ μέσον αὐτῶν^[67]. « Ce n'est pas d'un seul d'entre eux que tous les éléments proviennent, note Aristote, mais ce n'est pas davantage d'un autre corps distinct d'eux, qui serait comme μέσον τι de l'air et de l'eau ou de l'air et du feu, plus épais dans le cas de l'air et du feu, plus subtil dans celui de l'eau et de l'air »^[68]. Aristote rejette cette hypothèse d'un élément qui jouerait le rôle d'un « milieu » et il le fait en des termes qui montrent bien que la paternité d'une telle conception revient à Anaximandre : ce médiateur deviendra en effet air ou feu, quand s'ajoutera à lui un couple de contraires ; « Or, observe Aristote, des contraires, l'un est privation, d'où il résulte que le médiateur ne peut jamais exister seul comme certains le prétendent du non-limité et de l'enveloppant, ὥσπερ φασί τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον. »

Le non-limité, enveloppant, gouvernant et dominant toute chose a donc, selon Anaximandre, par sa fonction médiatrice, valeur de *meson*. Pour reprendre les termes de l'inscription de Ténos il représente πάντες, la collectivité, le cosmos dans son tout, et non ἕκαστος, la particularité de chaque élément dans son mode d'existence déterminé, son être privé. Conférer le *cratos* à l'*apeiron*, c'est donc bien faire de ce *cratos* un ξυνόν, le déposer au centre.

Aussi le gouvernement de l'*apeiron* n'est-il pas comparable à une *monarchia*, comme celle que Zeus exerce chez Hésiode, ou l'eau et l'air chez les philosophes qui confèrent à l'un de ces éléments le pouvoir de *cratein* tout l'univers. l'*apeiron* est souverain à la façon d'une loi commune imposant à tous les particuliers une même *dikè*, maintenant chaque puissance dans les limites de son domaine, faisant respecter, contre tout empiétement de force, tout abus de pouvoir, ce qu'Alcméon appellera l'*isonomia ton dunameôn*. En ce sens, retirer le *cratos* aux éléments qui composent l'univers pour le confier à l'*apeiron*, c'est réaliser, dans la pensée cosmologique, une révolution analogue à celle de Maiandrios quand, refusant qu'un individu particulier

domine des hommes qui sont ses *homoioi*, il décide de mettre le *cratos* en commun ou, pour parler le vocabulaire politique grec, de le déposer au centre, en proclamant l'*isonomia*.

Le rôle confié à l'*apeiron* par Anaximandre : rendre possible un univers fondé sur l'équilibre des forces, la réciprocité des positions —, conduisait ainsi à se représenter le cosmos suivant un schéma spatial circulaire où le centre, et non plus le haut ou le bas, constitue le point de référence. Sous le règne de l'*apeiron*, tous les éléments doivent désormais se reporter, toutes les *dunameis* graviter autour du même point central. Ce centre représente, par sa centralité même, l'ordre égalitaire qui préside à l'ensemble du système cosmique ; il exprime le type d'équilibre que fait régner et qu'incarne lui-même l'*apeiron*. Ce qui définit en effet le centre c'est son *isorropia*, son *homoiotès*, son *isolés*, de même que ce qui définissait l'*apeiron* c'était son caractère de médiateur entre les divers éléments. On peut donc dire du centre, comme de l'*apeiron*, qu'il constitue moins un point particulier de l'espace cosmique, un *l'diov*, que l'élément commun qui réalise la médiation entre tous les points de l'espace, un *κοινόν* auquel tous les points particuliers se réfèrent également, et qui leur donne à tous leur commune mesure. En tant que terre, *Gaia* est sans doute un élément comme les autres. Mais en ce qui concerne sa place dans l'espace, elle occupe une position privilégiée qui la met à part du reste. En dehors de l'*apeiron* qui demeure immuable et éternel, tout dans le cosmos est mouvement, changement, transformation ; tout se déplace, avance et recule. Au contraire la terre demeure immobile à sa place. Pourquoi ? Parce que, sous la domination de l'*apeiron*, le monde apparaît désormais centré et que la terre occupe précisément ce centre. Inutile donc de faire intervenir un *cratos* assez puissant pour « gouverner » la terre et la fixer dans sa position de *meteôron*. Comme l'écrira Platon : « Si la terre est au centre du monde, elle n'a nul besoin pour éviter de tomber, ni de l'air ni d'aucune contrainte semblable, μηδέν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης. Mais ce qui suffit à la retenir, αὐτὴν ἴσχειν, c'est la similitude (ὁμοιότης) de toutes les directions du monde entre elles et l'état d'équilibre (ἰσορροπία) de la terre elle-même. Car pour une chose qui est placée en équilibre au centre d'un espace homogène, ἰσόρροπον γὰρ πρῶγμα, ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθέν, il n'y aura lieu, ni peu ni prou, de tomber d'aucun côté^[69]. » Dire que la terre est ὑπὸ μηδενὸς κρατομένη (v), c'est donc affirmer qu'étant centrale, par conséquent en équilibre à égale distance de tout, elle n'a besoin ni de l'air ni de quelque *contrainte* que ce soit pour demeurer où elle est. Aucun *cratos* ne doit s'exercer sur elle pour la fixer à sa place, puisque c'est précisément cette place qui, par son statut de centre, lui confère avec le privilège de demeurer seule immobile dans un monde tout en mouvement, celui de n'être non plus dominée par rien. Qu'Hippolyte ait été parfaitement conscient de ce caractère exceptionnel du centre, qui l'oppose à tous les autres points de l'espace, toujours particuliers et, en tant que tels, soumis au *cratos*, alors que le centre traduit le commun et symbolise, en solidarité étroite avec l'*apeiron*, le non-dominé, l'*autocrates*, c'est ce que paraît bien confirmer un autre texte du même Hippolyte. Exposant les conceptions d'Archélaos, notre auteur écrit en effet : Τὴν μὲν οὖν γῆν [...] κεῖσθαι δ' ἐν

μέσῳ οὐδὲν μέρος οὔσα ὡς εἶπεῖν, τοῦ παντός^[70]. Située au centre, la terre, pour ainsi dire, n'est pas une partie de ce tout qu'est le monde. Chaque point, chaque élément de l'univers, quelles que soient sa place et sa puissance, est nécessairement limité et particulier. Seul l'*apeiron*, que rien ne limite ni ne domine, n'est en rien non plus particularisé. Cependant la terre n'est pas une partie comme les autres. Parce qu'elle est centrale (*mésé, en mésô*), elle n'est pas particulière mais commune (*koinè, xunè*) et, en ce sens, homologue au tout. Ainsi en est-il, sur le plan politique, du Foyer public qui n'est pas non plus un foyer « privé » comme les autres, puisque sa fonction est précisément de représenter tous les foyers sans s'identifier à aucun. Édifié au centre de la cité, en ce *mésôn* où le *cratos* a été déposé pour que nul ne puisse se l'approprier, le Foyer porte le nom de *Hestia koinè* parce qu'il symbolise le tout d'une communauté politique où chaque élément particulier, sous le règne de l'*isonomia*, est désormais l'*homoios* de tous les autres.

NOTES

- [1] *Eirene*, 1968, VII, pp. 5-23.
- [2] G. VLASTOS, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Classical Philology*, 42, 1947, pp. 156-178 ; Ch. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York and London, 1960 ; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 115-126 ; dans le présent ouvrage, pp. 00-00 ; cf. aussi P. LEVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, 77 sqq ; M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : Géométrie, politique et société », *Annales E.S.C.*, 1965, 425-441.
- [3] IG XII (5), 872,27 ; 31 ; 38 ; cité in M. DETIENNE, L.C, p. 428. Sur l'opposition μέσον - ἴδιον, cf. HÉRODOTE, VII, 8.
- [4] HÉRODOTE, III, 142 ; même expression pour Cadmos de Côs (HÉRODOTE, VII, 164) et pour Démonax, qui, à Cyrène vers 550, « déposa au milieu » tout ce que les rois possédaient auparavant, πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε (HÉRODOTE, IV, 161).
- [5] Cf. PLATON, *Timée*, 63 a : « Supposons qu'il y ait, au centre de l'Univers, un solide en équilibre. Un tel solide ne se porterait jamais vers l'une quelconque des extrémités du monde, puisque toutes sont partout semblables. Bien plus, si quelqu'un se déplaçait en cercle autour de ce solide, aussi souvent qu'il s'arrêterait et qu'il serait aux antipodes, il pourrait appeler le même point du monde tantôt *bas* et tantôt *haut*. »
- [6] ARISTOTE, *De Caelo*, 295 b 10-16, Diels, *F.V.S.*⁷, I, p. 88, 1. 5.
- [7] *Réfutation*, I, 6, *F.V.S.*⁷, I, p. 84, 7-8.
- [8] Ch. H. KAHN, op. cit., p. 76.
- [9] *Ibid.*, p. 80 et 130.
- [10] Jan JANDA, *Eirene*, V, p. 205.
- [11] *L'Ancienne Médecine*, XIV.

- [12] *Ibid.*, V.
- [13] *De l'Art*, VIII, p. 14 sq.
- [14] *Rhétorique*, II, 1402 a ; *Medianica*, 847 a, 22.
- [15] Cf. encore ARISTOTE, *Gen. cor.*, 331 a 28-35 et 331 b 1-12 ; PLATON, *Timée*, 56 e-57 c.
- [16] Faut-il mentionner aussi les κρατευταί (*Iliade*, IX, 214), chenête destinés à soutenir les broches ? Le mot a été rattaché à κρατέω mais aussi à κράδη. Sur κραταιπεδος supposant à un mycénien σαραπυδος (mou, inconsistant, en parlant de la qualité du sol) comme κραταιπους, qualifiant ranimai à la démarche ferme, stable s'opposerait à σαράπους, aux pieds mal assurés, à la démarche incertaine, cf. L. DERROY et M. GÉRARD, *Le cadastre mycénien de Pylos*, Rome, 1965, pp. 75-76.
- [17] HÉSIODE, *Théogonie*, 117. Sur *Chaos*, abîme sans fond, sans direction, cf. le μέγα χάσμα des vers 740-743 de la *Théogonie*.
- [18] *Ibid.*, 885.
- [19] HÉSIODE, *Théogonie*, 868 sq. ; PHÉRÉCYDE DE SYROS in ORIGÈNE, c. *Celée*, VI, 42, F.V.S. pp. 49, 23-26 ; PINDARE, *Pyth.*, I, 36-55 ; ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 364 sq ; VALERIUS FLACCUS, *Argon*, IV, 515 sq.
- [20] HÉSIODE, *Théogonie*, 809.
- [21] *Ibid.*, 730-733.
- [22] *Ibid.*, 811-813.
- [23] Cf. G. VLASTOS, *Gnomon*, 27, 1955, 74 sq ; H. FRÄNKEL. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, pp. 139-151.
- [24] HÉSIODE, *Théogonie*, 383 et 403.
- [25] HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 1.
- [26] ARISTOTE, *Métaphysique*, 1091 a 33 - b 7.
- [27] HÉSIODE, *Théogonie*, 115-116.
- [28] *Ibid.*, 49 : Zeus est φέρτατος θεῶν κρατεί τε μέγιστος ; 71 et 73 : Zeus ἐμβασιλεύει... κάρτει νικήσας ; cf. 465 ; 490 ; 496 ; 506 ; 837 ; 883 ; 892 ; 897.
- [29] *Iliade*, XIV, 246 ; XIV, 200 et 301.
- [30] *Iliade*, VIII, 17 sq ; XV, 108 ; 164-165 ; XXI, 190.
- [31] Sur la valeur de περιτέχειν impliquant à la fois envelopper et nourrir, gouverner, dominer, cf. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florence, 1950, I, 2, p. 62, et 4, p. 179.
- [32] XÉNOPHANE in ARISTOTE, *de Melisso, Xénophane, Gorgia*, 977 a 27, Bekker, F.V.S.⁷, I, pp. 117, 27-28.
- [33] AËTIUS, I, 3, 4, F.V.S.⁷, I, 95, 17-19.

- [34] ARISTOTE, *Physique*, 203 b 11, *F.V.S.⁷*, I, pp. 85, 14-19. Sur l'équivalence κρατεῖν-κυβερνᾶν, cf. DIOGÈNE D'APOLLONIE, fr. V, Zafiropulo, *F.V.S.⁷*, II, pp. 61, 5-6 : « Il me semble que par l'air πάντας παῖ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. » On lit de même dans le *Peri Daitès*, I, X, 21 sq : τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἄπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν [...] τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.
- [35] DIOGÈNE LAËRCE, I, 35, *F.V.S.⁷*, I, pp. 71, 12-13.
- [36] AËTIUS, I, 25, 2.
- [37] PARMENIDE, fr. VIII, 31-32, *F.V.S.⁷*, I, pp. 237, 10-11.
- [38] Cf. *Iliade*, XV, 189 sq.
- [39] ARISTOTE, *Physique*, 203 b 7 et sq.
- [40] MELISSOS, IV, in SIMPLICIUS, *Physique*, 110, 2.
- [41] *Ibid.* in SIMPLICIUS, *Physique*, 110, 5 ; cf. MELISSOS, VI : Si l'Être est *apeiron*, il doit être un. Car s'ils étaient deux, ils ne pourraient être non limités, mais ils auraient une limite l'un par rapport à l'autre.
- [42] MELISSOS, VIII, in SIMPLICIUS, *de Caelo*, 558, 19, 5.
- [43] In SIMPLICIUS, *Physique*, 164, 24 sq, *F.V.S.⁷*, II, p. 37, 18 sq ; cf. PLATON, *Cratyle*, 413 c : le *Nous* d'Anaxagore, qui ne se mélange à rien et ordonne tout, est non dominé, indépendant, αὐτοκράτωρ. Sur la signification de αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ, cf. les remarques de A. J. FESTUGIÈRE dans son édition de HIPPOCRATE, *L'Ancienne Médecine*, Paris, 1948, 47 sq.
- [44] ARISTOTE, *Physique*, 205 b.
- [45] *F.V.S.⁷* II, pp. 46, 1, 10-11.
- [46] HIPPOLYTE, *Réfutation*, IV, 8.
- [47] *F.V.S.⁷*, I, pp. 77, 38 ; 78, 2.
- [48] *Réfutation* I, 7, *F.V.S.⁷*, I, pp. 92, 11-13.
- [49] *Réfutation*, I, 8, *F.V.S.⁷*, II, pp. 16, 9-11.
- [50] DIOGÈNE LAËRCE, II, 16, 17, *F.V.S.⁷*, II, pp. 45, 10-11.
- [51] Fr. V, *F.V.S.⁷*, II, pp. 61, 5-7.
- [52] Fr. VIII, *F.V.S.⁷*, II, pp. 66, 4-5.
- [53] Fr. III, *F.V.S.⁷*, II, pp. 60, 13.
- [54] DIOGÈNE LAËRCE, IX, 57, *F.V.S.⁷*, II, pp. 52, 6.
- [55] Schol. in Basil. Marc. 58, *F.V.S.⁷*, II, pp. 54, 9.
- [56] *Nuées*, 264.
- [57] EURIPIDE, *Troyennes*, 884 sq.

- [58] *Peri Phusôn*, III, 29-31. Cf. aussi la conclusion du paragraphe : « Comment donc l'air, dans le tout, est plein de force, cela vient d'être dit. »
- [59] HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 14, *F.V.S.*⁷, I, pp. 122, 36.
- [60] Fr. B 28, *F.V.S.*⁷, I, pp. 135, 16-17.
- [61] DIOGÈNE LAËRCE, II, 17, *F.V.S.*⁷, II, pp. 45, 10.
- [62] Comme le fait justement observer Michael C. Stokes, ce qui « entoure » la terre chez Anaximandre, ce n'est pas l'*apeiron*, mais l'air ; et l'air, pas plus qu'un autre élément particulier, ne possède le *cratos* sur l'univers ni ne domine les autres éléments. L'*apeiron* n'enveloppe pas directement la terre avec laquelle il n'est pas en proximité immédiate. L'*apeiron* enveloppe le cosmos dans son ensemble, en tant que totalité des divers éléments : « [The Unlimited] does not surround the earth in close proximity to it, but surrounds the whole universe — and the other universes if there are any. It is outside our cosmos, and does not persist as an entity within it [...]. So though the Unlimited probably persists after the process of cosmogony is over, it does not do so within the world, and does not surround earth like Air in the cosmology of Anaximenes ». Michael C. STOKES, « Hesiodic and Milesian Cosmogonies II », *Phronesis*, VIII, 1962, pp. 30-31.
- [63] ARISTOTE, *Meteorologica*, 340 a 16 ; cf. Ch. H. KAHN, *o.c.*, p.187.
- [64] ARISTOTE, *Physique*, 204 b, 13-19.
- [65] *Ibid.*, 204 b, 24-29.
- [66] On trouvera les textes rassemblés dans Ch. H. KAHN, *o.c.*, p. 36 et discutés p. 44 du même ouvrage.
- [67] ARISTOTE, *Physique*, 205a, 27.
- [68] ARISTOTE, *Gen. Corrupt.*, 332 a, 19-25.
- [69] PLATON, *Phédon*, 108 a-109 a.
- [70] HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 9.

AUTEUR

Jean-Pierre Vernant

Mis en ligne sur Cairn.info le 02/06/2020



Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université de Paris