



**HAL**  
open science

# Le temps va-t-il disparaître ? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses

Luan Reboredo Lemos

► **To cite this version:**

Luan Reboredo Lemos. Le temps va-t-il disparaître ? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses. Histoire. Sorbonne Université; Universidade federal do Rio de Janeiro, 2022. Français. NNT : 2022SORUL091 . tel-03948831

**HAL Id: tel-03948831**

**<https://theses.hal.science/tel-03948831>**

Submitted on 20 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



SORBONNE UNIVERSITÉ

UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO

ÉCOLE DOCTORALE I :  
MONDES ANTIQUES ET MEDIEVAUX

INSTITUTO DE FILOSOFIA  
E CIÊNCIAS SOCIAIS

Centre Léon Robin (UMR 8061)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ  
DOUTOR DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)

Disciplines : Études grecques (Sorbonne Université) / Filosofia (UFRJ)

Présentée et soutenue par :

**Luan REBORÊDO LEMOS**

le 7 novembre 2022

# Le temps va-t-il disparaître ?

**La doctrine d'Anaximandre  
sur la durée du monde et la durée des choses**

**Sous la direction de :**

M<sup>me</sup> Rossella SAETTA COTTONE – Directrice de recherche, CNRS et Sorbonne Université  
M. Fernando José de SANTORO MOREIRA – « Professor titular », UFRJ

**Membres du jury :**

M André LAKS – Professeur émérite, Sorbonne Université ;  
Professeur, Universidad Panamericana  
M<sup>me</sup> Claire LOUGUET – Maitresse de conférences, Université de Lille  
M. Fernando José de SANTORO MOREIRA – « Professor titular », UFRJ  
M. Luis Felipe BELLINTANI RIBEIRO – « Professor titular », UFF  
M<sup>me</sup> Miriam CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO – « Professora Associado IV », UFMG  
M<sup>me</sup> Rossella SAETTA COTTONE – Directrice de recherche, CNRS et Sorbonne Université



# TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	7
ABRÉVIATIONS.....	9
INTRODUCTION.....	13
I. Regarder le ciel, comprendre l'univers : un aperçu de la cosmologie d'Anaximandre.....	15
II. Problématique, <i>status quaestionis</i> , hypothèse.....	28
III. Questions méthodologiques.....	33
IV. Structure de la thèse.....	34
CHAPITRE 1 – LA FABRIQUE DU FRAGMENT.....	37
1.1. Comment fabrique-t-on un fragment ?.....	39
1.2. Typographie d'une hypothèse : genèse du frag. DK 12 B1.....	41
1.3. Le fragment dans son contexte : remarques préliminaires.....	48
1.4. Classer les principes, encadrer l'infini : d'Aristote à Simplicius.....	51
1.4.1. Les <i>diairéseis</i> .....	51
1.4.2. Comment Anaximandre est-il devenu le philosophe de l'infini ?.....	66
1.4.3. En quel sens l'infini est-il principe et élément des êtres ?.....	76
1.5. Syntaxe et sémantique de la phrase centrale.....	85
1.5.1. Rapporter les propos d'Anaximandre : de λέγει à λέγων.....	85
1.5.1.1. Questions de fond : les articulations syntaxiques.....	85
1.5.1.2. L'interprétation élémentariste du fragment B1.....	89
1.5.2. Une nature bien différente, puisqu'infinie : les quatre éléments mis de côté.....	93
1.5.3. Les enveloppes célestes et leurs arrangements cosmiques.....	97
1.5.4. Les êtres en devenir.....	109
1.5.4.1. À quoi renvoient ὦν et ταῦτα ?.....	109
1.5.4.2. Qui sont les ὄντα soumis à la génération et à la corruption ?.....	114
1.5.4.3. Ce qui est inévitable : à propos de κατὰ τὸ χρεῶν.....	115
1.5.5. Les mots assez poétiques : la nature dans les tribunaux des lois ?.....	120
1.6. En guise de conclusion.....	131

CHAPITRE 2 – À LA RECHERCHE DU ΧΡΟΝΟΣ.....	135
2.1. Un problème de langue et de langage : entre les noms et les choses .....	137
2.2. Études de cas : le champ sémantique du mot χρόνος.....	149
2.2.1. Χρόνος chez Homère et Hésiode : découvrir le « temps » dans l'attente.....	149
2.2.2. Χρόνος chez Héraclite : un corpus insolite .....	155
2.2.3. Χρόνος chez Empédocle : particulariser le temps.....	161
2.2.4. Χρόνος dans le <i>Timée</i> de Platon : une multiplicité d'usages .....	177
2.3. Χρόνος dans les témoignages sur Anaximandre : regarder vers les cieux .....	189
2.3.1. Questions préliminaires : la conception astronomique du temps .....	189
2.3.2. Maturité, subsistance, évolution.....	196
2.3.3. Temps-mesure et temps-mesuré .....	200
2.3.4. Éternité et finitude .....	201
2.3.5. Temps et succession : à propos de « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ».....	203
CHAPITRE 3 – LA DURÉE DU MONDE ET LA DURÉE DES CHOSES.....	217
3.1. Temps-devenir : le temps au-delà du χρόνος .....	219
3.2. Temps-totalité : la formule du temps et de la sagesse.....	225
3.3. La formule du temps et le problème du début.....	236
3.3.1. Phérécyde et Anaximène : ce qui existe depuis toujours et ce qui devient.....	236
3.3.2. Héraclite : l'éternité en mouvement .....	246
3.3.3. Parménide : la réalité figée.....	254
3.3.4. Anaximandre et la formule du temps .....	257
3.4. La durée du monde et la durée des choses .....	268
3.4.1. Entre mortalité et immortalité : un critère pour déterminer la pérennité des choses.....	268
3.4.2. Le témoignage d'Aristote : le divin.....	271
3.4.3. Les témoignages tardifs : les dieux .....	274
3.4.4. La gouvernance de l'infini et le mouvement éternel.....	278
CONCLUSION .....	285
ANNEXE .....	293
ATELIER DOXOGRAPHIQUE : RECUEIL DE TÉMOIGNAGES.....	293
Aristoteles .....	296
Inscriptiones Graecae.....	304
Cicero.....	306
Theon Smyrnaeus .....	308
Pseudo-Plutarchus ( <i>Placita</i> ).....	310
Hippolytus [Romanus?].....	322
Hermias.....	326
Alexander Aphrodisiensis .....	328
Diogenes Laertius .....	330

Eusebius Caesariensis.....	332
Theodoretos Cyrhensis.....	336
Stobaeus.....	338
Simplicius .....	340
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES .....	351
A. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DE TEXTES ANCIENS .....	353
B. ÉTUDES ET RÉFÉRENCES GÉNÉRALES.....	366



# REMERCIEMENTS

Personne ne pense tout seul. Sans les innombrables rencontres et discussions que j'ai eu le privilège d'avoir depuis le début de ma formation, cette thèse n'existerait pas.

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma gratitude à M. Fernando Santoro et à M<sup>me</sup> Rossella Saetta Cottone, non seulement pour m'avoir dirigé avec rigueur et justesse, mais aussi pour leur générosité. Leur soutien et leur encouragement ont été fondamentaux pour la réalisation de cette thèse.

Je dois particulièrement à M. Fernando Santoro mon initiation scientifique et à M<sup>me</sup> Rossella Saetta Cottone l'accueil généreux lors de mon séjour à Paris. Entre Rio et Paris, cette thèse a été pensée et écrite dans le dialogue entre les langues. Je les remercie tous les deux d'avoir rendu possible la cotutelle par leur collaboration.

Je suis également reconnaissant à M<sup>me</sup> Maria das Graças de Moraes Augusto et à M<sup>me</sup> Carolina Araújo d'avoir participé à chaque étape de mon parcours universitaire à l'*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais* de l'UFRJ.

Je remercie vivement M. André Laks, M<sup>me</sup> Claire Louguet, M. Luis Felipe Bellintani Ribeiro et M<sup>me</sup> Miriam Campolina Diniz Peixoto d'avoir accepté de participer au jury de cette thèse.

Je remercie également M<sup>me</sup> Christine Mauduit et M<sup>me</sup> Catherine Darbo-Peschanski pour leurs apports lors du *Comité de Suivi* en France ; et M<sup>me</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda et M<sup>me</sup> Maria das Graças de Moraes Augusto pour leurs contributions lors de la *Qualificação de tese* au Brésil.

Je tiens à exprimer mes remerciements à M. Jean-Baptiste Gourinat pour l'organisation du Séminaire de doctorants du Centre Léon Robin ; à M. Adrien Lecerf, M. Gérard Journée et M. Jean-Claude Picot pour leurs observations lors de mon séjour à Paris ; et à M<sup>me</sup> Myrto Gondicas, pour m'avoir aidé dans la lecture de certains textes en allemand.

Je remercie chaleureusement mes collègues du *Laboratório Ousia de Estudos Clássicos* (UFRJ), du Centre Léon Robin (Sorbonne Université) et du PRAGMA – *Programa de Estudos em Filosofia Antiga* (UFRJ) pour le temps et les discussions partagés.

Je suis tout particulièrement redevable à Carolina Torres, Constança Barahona, Daniel Pretti, Douglas Ramalho, Eraci Oliveira, Flora Mangini et Quentin Sgard pour leur amitié et leur soutien pendant ces années difficiles.

À ma famille, avec son soutien inconditionnel, je dois tout. Sans leur amour, je ne serais rien.

\*  
\*\*

Ce travail a été réalisé avec le soutien de la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil* (CAPES), Code de financement 001, et avec le soutien du *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil* (CNPq).

\*  
\*\*

# ABRÉVIATIONS

## RECUEILS DE TEXTES ANCIENS

AET. D	Reconstitution des <i>Placita</i> d'Aétius par Diels (1879).
AET. MR	Reconstitution des <i>Placita</i> d'Aétius par Mansfeld et Runia (2020).
CEG	P. A. HANSEN, <i>Carmina Epigraphica Graeca</i> , 1983–1989.
CPF	<i>Corpus dei papiri filosofici greci e latini</i> , 1989–.
DK	H. Diels & W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 6. Aufl., 1959-1960. 3 v.
DK A	Section des témoignages (vie et doctrine) dans DK.
DK B	Section des fragments dans DK.
DK C	Section des « imitations » dans DK.
Dox.	H. Diels. <i>Doxographi graeci</i> , 1879.
FHS&G	W. W. Fortenbaugh, P. Huby. R. Sharples & D. Gutas, <i>Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought &amp; Influence</i> , 1993. 2 v.
GVI	W. Peek, <i>Griechische Vers-Inschriften I, Grab-Epigramme</i> , 1955.
IG	<i>Inscriptiones graecae</i> , 1873–.
IPArk	G. Thür et H. Taeuber, <i>Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien</i> , 1994.
LM	A. Laks et G. Most, <i>Les débuts de la philosophie</i> , 2016.
Milet	Th. Wiegand, <i>Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899</i> , 1914.
TrGF	B. Snell, R. Kannicht & S. Radt, <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> , 1986–2004. 5 v.
Vors.	Dans un apparat critique, la même que DK.
[[T...]]	Témoignage recueilli dans l' <i>Annexe</i>

## OUTILS LEXICOGRAPHIQUES

Bailly	A. Bailly, <i>Dictionnaire grec-français</i> , 26 <sup>e</sup> éd., 2000.
CGL	J. Diggle (Editor-in-Chief), <i>The Cambridge Greek Lexicon</i> , 2021.
DGE	F. R. Adrados (dir.), <i>Diccionario Griego-Español</i> , 1980–2009.
GE	F. Montanari, <i>The Brill dictionary of Ancient Greek: Greek–English</i> , 2008.
LSJ	H. G., Liddell, R. Scott & H. S Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> , 1996.
TGP	J. D. Denniston, <i>The Greek Particles</i> , 1996.

Les abréviations des ouvrages anciens suivent généralement le modèle de citation de LSJ et, le cas échéant, de DGE.



*Time is nature's way to keep everything from happening all at once.*

— « Discovered among graffiti in the men's room  
of the Pecan Street Cafe, Austin, Texas. », cité  
par Wheeler (1990, p. 315 et p. 330, n. 79).



# INTRODUCTION



## I. Regarder le ciel, comprendre l'univers : un aperçu de la cosmologie d'Anaximandre

**L**e 25 décembre 2021, la fusée Ariane 5 a été lancée depuis la base de Kourou en Guyane française avec une puissante machine à bord, le télescope James Webb. Abandonnant peu à peu les mécanismes de la fusée qui lui avaient permis de s'éloigner de la Terre, James Webb a suivi sa trajectoire dans l'espace sidéral vers sa destination, le point de Lagrange  $L_2$  à 1,5 million de kilomètres de la Terre, où, synchronisé avec celle-ci, il pourra également orbiter autour du Soleil. Conçu pour poursuivre dans cette orbite le travail de son célèbre prédécesseur, le télescope Hubble — qui opère principalement dans la gamme visible et ultraviolette du spectre lumineux —, Webb a été construit et optimisé pour capter le rayonnement infrarouge avec une sensibilité sans précédent, ce qui lui confère au moins deux grands avantages. Tout d'abord, cette sensibilité lui permettra d'observer, dans les prochaines années, la formation des étoiles et des systèmes planétaires, nés dans d'immenses amas de gaz et de poussières qui bloquent la lumière visible, mais laissent passer le rayonnement infrarouge émis lors de ce processus. Puis, grâce à sa puissante vision infrarouge, James Webb pourra capter les premières lumières rayonnées dans l'univers lors du surgissement des premières étoiles et galaxies — lumières qui ne nous parviennent qu'avec un décalage vers le rouge (*redshift*) probablement en raison de l'expansion de l'univers. Ce ne serait donc pas une œuvre de science-fiction que de le qualifier de « a powerful time machine with infrared vision that will peer back over 13.5 billion years to see the first stars and galaxies forming out of the darkness of the early universe »<sup>1</sup>.

Chaque fois que nous observons les corps éparpillés dans l'univers à l'aide de puissants télescopes, ou que nous contemplons, de nos propres yeux, le ciel étoilé, nous ne voyons rien d'autre que la projection de ce qu'ils étaient dans le passé, tout comme au

---

<sup>1</sup> NASA/GSFC (2022).

cinéma nous ne voyons que les images projetées de ce qui a été filmé jadis. Si Proxima Centauri, l'étoile la plus proche de notre Soleil, disparaissait de l'univers, nous ne verrions son dernier éclat qu'au bout de 4 ans, restant ignorants de sa disparition pendant toute cette période. Quelqu'un qui se trouverait maintenant *in a galaxy far, far away*, située à 65 millions d'années-lumière de la Terre — disons dans NGC 3981 —, et qui aurait les moyens d'observer, avec des instruments surhumains, notre planète, verrait des dinosaures disséminés à sa surface, bien avant l'apparition de l'*Homo sapiens*. À proprement parler, on ne voit, projeté sur l'« écran » de nos yeux, que ce qui s'est déjà passé. Plus loin on arrive à voir dans l'espace, plus on remonte dans le temps : l'âge d'un événement que nous observons est directement proportionnel à la distance qui nous en sépare.

James Webb promet de nous faire voir plus loin dans l'espace et donc dans le temps, tout en recueillant des données qui nous aideront à comprendre la formation, la constitution et l'évolution de l'univers. Si nous avons choisi l'évènement de son lancement pour introduire cette thèse, c'est parce que cet instrument ultime de la *tékhnē* nous permet aussi de percevoir, au-delà de l'histoire de l'univers, deux piliers théoriques de la cosmologie moderne ; deux piliers que l'on peut faire remonter aux débuts de la cosmologie grecque, notamment à celui qui, à juste titre, est reconnu comme le premier cosmologiste parmi les Grecs<sup>2</sup>, Anaximandre de Milet.

Le premier est une idée simple et révolutionnaire : l'idée même d'espace. En levant les yeux au ciel, nous voyons une multitude d'astres scintillants projetés sur ce qui nous apparaît comme « un dôme immense légèrement surbaissé » : une voûte qui semble « reposer sur la surface de la Terre par une vaste circonférence dont l'observateur occupe le centre ; cette circonférence qui limite notre vue s'appelle l'*horizon* »<sup>3</sup>. D'innombrables peuples, d'époques et de lieux très divers, se sont intéressés au mouvement des astres dans

---

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Kahn (1994 [1960], p. 3–8).

<sup>3</sup> Boquet (1909, t. 1, p. 1). Au sujet de la question de l'horizon, voir Sousa (1975, p. 13–14, §2) :

Que exista a circunferência do horizonte, como lugar geométrico de todos os pontos em que o céu *parece* unir-se à terra, não surpreende nem inquieta nossos hábitos mentais. A esfericidade do planeta dá suficiente razão à aparência; explica facilmente como os antigos poderiam ter concebido o universo em termos de uma terra plana, coberta pela abóbada do céu, e como, na singeleza deste modelo, o horizonte se reduz à intersecção circular dos dois grandes componentes cósmicos.

cette voûte céleste. Les Babyloniens, par exemple, se sont consacrés pendant des siècles à les observer, inscrivant minutieusement sur des tablettes les éphémérides<sup>4</sup> de la Lune, du Soleil et des planètes, ce qui leur permettait de prédire, avec une méthode raffinée de calcul arithmétique<sup>5</sup>, certains phénomènes célestes tels que l'apparition d'un astre, les nouvelles lunes, les éclipses, etc. Étant les astres disposés dans ce dôme bidimensionnel, les Babyloniens n'avaient pas l'habitude de les imaginer dispersés dans la profondeur de l'espace. Et ils n'étaient pas les seuls.

Les poètes grecs décrivaient souvent le Ciel (*Ouranós*) comme quelque chose de métallique et solide<sup>6</sup>, fait de fer ou d'airain<sup>7</sup>, écarté de la Terre (*Gaía*) et soutenu par Atlas (*Átlas*)<sup>8</sup>, lequel était situé aux confins de la Terre ; celle-ci, à son tour, était imaginée comme encerclée par le fleuve Océan (*Ōkeanós*)<sup>9</sup> et enracinée dans le profond Tartare (*Tártaros*). Ce

---

<sup>4</sup> Sur le registre des éphémérides et leurs emplois à des fins de prédiction, voir l'introduction de Neugebauer (1983 [1955], p. 1) à sa collection de textes astronomiques en cunéiforme :

Lists of positions of the sun, the moon, and the planets computed for regular time intervals (*e.g.*, from day to day) are called “*ephemerides*”. The majority of the texts published here are of this character; they give, for instance, the position of the moon from month to month for a single year or the positions of Jupiter at consecutive heliacal risings. The purpose of these texts, however, is not restricted to the finding of the place of a heavenly body at regular intervals in order to give a picture of its movement. The final goal is to predict phenomena like new moons, last visibility, eclipses, etc. The whole collection corresponds very much in tendency to modern tables like the “*American Ephemeris and Nautical Almanac*”.

<sup>5</sup> À ce propos, voir Neugebauer (1975, p. 347 *sqq.*).

<sup>6</sup> Pourquoi solide ? Boquet (1909, t. 1, p. 1–2) donne une réponse imaginative, mais non dénuée d'intérêt :

On conçoit alors aisément que les premiers hommes, incapables de soupçonner comment des corps isolés pourraient se maintenir dans l'espace, supposèrent les étoiles fixées à une voûte solide et transparente, matérialisant ainsi une impression visuelle, un simple effet de perspective, conséquence de l'impossibilité où nous sommes d'apprécier, même approximativement, les distances auxquelles se trouvent les corps célestes.

<sup>7</sup> Cf. « σιδήρεον οὐρανόν » dans HOM. *Od.* 15.329 et *Od.* 17.565 (aussi dans PIND. *N.* 6.3–4) ; « χάλκεον οὐρανόν » dans HOM. *Il.* 17.565 ; « οὐρανόν ἐς πολύχαιλον » dans HOM. *Il.* 5.504 et *Od.* 3.2. Sur l'aspect métallique et solide du ciel chez Homère, voir Kirk, Raven et Schofield (1983, p. 9).

<sup>8</sup> Voir HOM. *Od.* 1.52–54 (« Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅς τε θαλάσσης | πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς | μακράς, αἰ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι. », éd. Mühlh), HES. *Th.* 517–519 (« Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης, | πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων | ἔστηώς, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσι », éd. West) et HES. *Th.* 746–748 (« τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πᾶσις ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν | ἔστηώς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσι | ἀστεμφέως, [...] », éd. West).

<sup>9</sup> Bien que la forme de la Terre ne soit pas spécifiée chez Homère, il semble suggestif, du fait qu'elle est entourée par le fleuve Océan, qu'elle ait une surface à la forme circulaire. C'est du moins l'image qui se dégage de la description du bouclier d'Achille dans HOM. *Il.* 18.607–608 (« Ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο | ἄντυγα πᾶρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο. », éd. Allen) et de l'emploi de l'épithète ἀψορρόος' appliqué à Océan dans HOM. *Il.* 18.399 (« Εὐρυνόμη θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο », éd. Allen). Un passage

dernier se serait éloigné de la Terre<sup>10</sup> autant que la Terre du Ciel<sup>11</sup>. Dans la géographie cosmique décrite par les anciens poètes grecs, on voit un monde divisé horizontalement en trois parties : le Ciel métallique limite ce monde dans la partie la plus haute, en empêchant d'imaginer ce qu'il y aurait au-delà ; au centre, couverte par le Ciel<sup>12</sup>, se trouve la Terre inébranlable ; dans la partie la plus basse, également solide, se trouve le Tartare, sur lequel poussent les racines de la Terre. Sous cette structure, dans un grand gouffre (χάσμα), se trouvent les sources et les extrémités ultimes de tout ; un grand gouffre dont le fond est inatteignable, compte tenu de la profondeur et des conditions adverses de ce lieu funeste et horrifiant même pour les dieux<sup>13</sup>.

Dans une telle cosmographie, les astres, traversant un ciel solide à deux dimensions, se baignent dans le fleuve Océan, c'est-à-dire se lèvent et se couchent en lui. À l'exception de la Grande Ourse (Ἄρκτος), qui reste toujours visible, tous les astres se baignent donc dans ce fleuve<sup>14</sup>, y compris le soleil, qui jour après jour émerge des eaux<sup>15</sup>, atteint le sommet du ciel<sup>16</sup> et y replonge<sup>17</sup>. Mais où vont tous ces astres après s'être baignés dans l'Océan ? Avec cette

---

d'Hérodote semble le confirmer (HDT. 4.8.2, 97–99, éd. Wilson : « τὸν δὲ Ὀκεανὸν λόγῳ μὲν λέγουσι [sc. Ἕλληνας] ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων ἀρξάμενον γῆν περιπάσαν ῥέειν, ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύσι. »). Sur la question de la forme de la Terre et de sa relation avec le fleuve Océan, voir Dicks (1970, p. 29–30 ; p. 223, n. 19).

<sup>10</sup> Ou de l'Hadès, si l'on considère HOM. *Il.* 8.13–16 [éd. Allen] : « ἦ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἡερόεντα | τῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, | ἔνθα σιδήρειαι τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, τόσσον ἔνερθ' Αἴδεω ὄσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης. ».

<sup>11</sup> Voir HES. *Th.* 722–725 [éd. West] : « ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέματα χάλκεος ἄκμων | οὐρανόθεν κατιῶν, δεκάτη κ' ἐς γαίαν ἵκοιτο· | [ἴσον δ' αὐτ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἡερόεντα·] | ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἡμέματα χάλκεος ἄκμων | ἐκ γαίης κατιῶν, δεκάτη κ' ἐς τάρταρον ἵκοι. ».

<sup>12</sup> Voir HES. *Th.* 126–127 [éd. West] : « Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑωυτῇ | Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ. ».

<sup>13</sup> Voir HES. *Th.* 736–743 [éd. West] : « ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἡερόεντος | πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος | ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν, | ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ' | χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν | οὐδὰς ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο, | ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης | ἀργαλέη· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. ».

<sup>14</sup> Voir HOM. *Il.* 18.487–489 (« Ἄρκτον θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπικλησιν καλέουσιν, | ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει, | οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὀκεανοῖο. », éd. Allen) ; de même, HOM. *Od.* 5.273–275. Une autre mention d'un astre se baignant dans l'Océan se trouve dans HOM. *Il.* 5.4–6.

<sup>15</sup> Voir HOM. *Od.* 3.1–3 et *Od.* 22.197–198.

<sup>16</sup> Voir HOM. *Il.* 16.777 et *Od.* 4.400.

<sup>17</sup> Voir HOM. *Il.* 8.485 et *Il.* 18.239–240.

question, nous touchons à l'une des grandes problématiques de ce qu'Eudoro de Sousa appelait le « mystère de l'horizon »<sup>18</sup>. Concentrons-nous sur le plus important et le plus brillant des astres : le soleil. Où va-t-il quand il disparaît dans l'horizon à l'ouest ? Quels chemins emprunte-t-il avant d'émerger à nouveau dans l'horizon à l'est ? En lisant hâtivement, dans le passage suivant, que le soleil *éis' hypò gaían*, on peut se demander s'il ne pénètre pas dans la Terre tout en passant en dessous d'elle :

HOM. *Od.* 10.190–192 [éd. Mühl]l

ὦ φίλοι, οὐ γὰρ ἴδμεν ὄπη ζόφος οὐδ' ὄπη ἠώς,  
οὐδ' ὄπη ἠέλιος φασσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαίαν  
οὐδ' ὄπη ἀννεῖται· [...]

Amis, nous ignorons la direction de l'Occident obscure et celle de l'Orient lumineux, ignorons où le soleil — lumière des mortels — descend au-dessous de la terre et d'où il revient.

Dicks souligne cependant, à la lumière d'une lecture plus attentive, que l'expression « εἶσ' ὑπὸ γαίαν » signifie simplement que le soleil « disappears from view below the horizon »<sup>19</sup>. Le fait que le soleil disparaisse de l'horizon n'implique pas qu'il passe par-dessous la Terre. En effet, le Tartare n'est jamais éclairé par ses rayons<sup>20</sup>, comme en témoigne ce passage-ci de l'*Iliade* :

HOM. *Il.* 8.477–481 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω  
χωομένης, οὐδ' εἴ κε τὰ νείατα πείραθ' ἴκηαι  
γαίης καὶ πόντοιο, ἴν' Ἰάπετός τε Κρόνος τε  
ἦμενοι οὐτ' ἀυγῆς Ὑπερίονος Ἡελίοιο  
τέρποντ' οὐτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς·

Je ne tiens aucun compte  
de ta colère, même si tu parviens aux extrêmes limites  
de la terre et de la mer, où Japet et Cronos,  
assis, n'ont le plaisir ni des rayons de Soleil Hypérion,  
ni des vents. Le profond Tartare les encercle.

<sup>18</sup> Voir Sousa (1975, p. 13, §1) :

Conhecimentos geográficos e astronômicos, acumulados e sedimentados durante mais de vinte séculos de reflexão filosófica e investigação científica, já não nos permitem a vivência primordial do horizonte: por demais sabemos que a esfera é o estereograma da realidade que se ocultava sob a aparência dos distantes confins do céu e da terra.

<sup>19</sup> Dicks (1970, p. 31).

<sup>20</sup> À ce sujet, voir aussi Dreyer (1953, p. 7) : « What becomes of the heavenly bodies between their setting and rising is not stated, but since Tartarus is never illuminated by the sun, they cannot have been supposed to pass under the earth. »

Le monde souterrain est un monde obscur : aucun astre brillant ne le traverse. Où va donc le soleil après son coucher à l'ouest et quels chemins emprunte-t-il avant de se lever à l'est ? Dans les poèmes homériques et hésiodiques, nous ne trouvons aucune réponse directe à ces questions, même pas un récit mythique supposant l'existence d'un bateau solaire chargé de le transporter jusqu'à l'endroit où il doit s'élever, comme le pensaient les Égyptiens<sup>21</sup>. En tout cas, aucune réponse satisfaisante ne pouvait commencer à être formulée avant un changement radical dans la manière de représenter le monde. Une autre géographie, ou plutôt une autre *cosmographie* était nécessaire afin de comprendre où allaient les astres lorsqu'ils dépassaient l'horizon. Pour autant que nous le sachions, le premier parmi les Grecs à avoir conçu une nouvelle modélisation du monde fut Anaximandre de Milet. À la base de cette nouvelle modélisation se trouvaient trois idées simples et révolutionnaires : tout d'abord, l'idée que la Terre flotte au centre de l'univers sans aucun support ; ensuite, que les astres passent sous la Terre et continuent leurs mouvements circulaires après l'horizon ; enfin, que les astres sont disposés les uns derrière les autres. Voyons rapidement les principaux détails de cette cosmographie en ce qui concerne la Terre :

**EUS. PE. 1.8.2** (ex PS.-PLUT. *Strom.* 2) [éd. Des Places] [[T28.8–10]]

ὑπάρχειν δὲ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.

Il [sc. Anaximandre] affirme que la Terre a un aspect cylindrique et que sa profondeur est le tiers de sa largeur.

**PS.-PLUT. *Placit.* 3.10.2** (≈ AET. 3.10.2), 895D8–9 [éd. Lachenaud] [[T21]]

(*ι'*. *περὶ σχήματος γῆς*)

Ἀναξίμανδρος λίθω κίονι τὴν γῆν προσφερῆ· τῶν ἐπιπέδων <...>

(*10. Sur la forme de la Terre*)

Pour Anaximandre, la Terre est analogue à une colonne de pierre ; de ses plans <...><sup>22</sup>

**HIPPOL. *Ref.* 1.6.3** [éd. à la p. 322]<sup>23</sup> [[T24.9-13]]

τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον, ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν (δὲ) διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρόν<sup>1</sup>, στρογγύλον, κίονι<sup>2</sup> λίθω παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.

<sup>21</sup> Voir à ce sujet Dreyer (1953, p. 4).

<sup>22</sup> Le texte transmis est incomplet à partir de ce point.

<sup>23</sup> D'après les éditions de Marcovich (1986), Wendland (1916) et Diels (1879), avec de nombreuses modifications. Pour une édition complète du témoignage d'Hippolyte, voir p. 322.

## INTRODUCTION

1 ὑγρόν codd., CEDR. : γυρόν corr. Roeper || 2 κίονι corr. Gronovius et Wolf : χίονι LOB : χιονώδες  
CEDR. : χίονος coniec. Teichmueller et Diels : κίονος corr. Kirk.

Que la Terre est suspendue, soutenue par rien, demeurant grâce à son égal éloignement de tout, ayant un aspect humide<sup>1</sup>, arrondi, semblable à une colonne<sup>2</sup> de pierre — sur l'un de ses plans, nous marchons ; l'autre lui est opposé.

1 humide codd., CEDR. : courbé corr. Roeper || 2 semblable à une colonne (dat.) corr. Gronovius et Wolf : semblable à la neige, en neige (dat.) codd. : blanc comme neige, enneigé (acc.) CEDR. : de neige (gen.) coniec. Teichmueller et Diels.

**ARIST. Cael. 2.13, 295<sup>b</sup>11–16** [éd. Moraux] [[T4]]

εἰσι δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μάλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὸ ἐναντίον ποι-εῖσθαι τὴν κίνησιν· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.

Il y a ceux qui disent, comme Anaximandre parmi les anciens, que la Terre reste dans un repos à cause de la symétrie. En effet, il n'est pas admissible que ce qui est situé au centre et reste équidistant des extrémités soit emporté plus vers le haut que vers le bas, ou plus vers un côté que vers l'autre. D'autant plus qu'il est impossible de se mouvoir simultanément dans des directions contraires, de sorte qu'elle reste nécessairement en repos.

**THEON SM. Exp. 198.14–199.2** (ex EUDEM. [fg. 145 Wehrli]) [éd. Hiller, avec des modifications] [[T7]]

Ἀναξίμανδρος δὲ [sc. εὖρε] ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται<sup>1</sup> περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον·  
<sup>1</sup> κεῖται corr. Montucla (cf. Conche, 1991, p. 203, n. 23) : κινεῖται cod. (Hiller, Wehrli, Diels-Kranz).

Anaximandre a découvert que la Terre est suspendue et repose au centre du monde.

Anaximandre conçut la Terre comme une colonne de pierre, ayant la forme d'un cylindre dont la hauteur est un tiers de la largeur de ses bases. Nous vivons sur l'une de ses surfaces ; sous l'autre, cependant, aucune racine ne s'étend jusqu'aux profondeurs du Tartare. D'ailleurs, le Tartare n'existe pas dans ce monde, ni Hadès ni une autre région inframondaine. Aucun Orphée ne pourrait descendre dans les Enfers à la recherche de son Eurydice ; aucune âme ne pourrait descendre dans l'invisible Hadès ; aucun dieu ne pourrait être emprisonné et puni dans le Tartare. Dans la représentation de l'univers proposée par Anaximandre, il n'y avait pas de place pour le monde souterrain. La voie était alors ouverte pour qu'il en déduise à la fois que la Terre flottait au centre de l'univers (en raison d'une certaine certaine symétrie cosmique qui l'empêchait d'être déplacée dans n'importe quelle direction) et que les astres, après leur disparition à l'horizon, poursuivaient leur trajectoire autour de la Terre.



Fig. 1 – *Kýlix* laconienne représentant Prométhée et Atlas, attribuée au peintre d'Arkésilas, Cerveteri [Caere/Agylla], 560-550 av. J.-C. Céramique peinte à figures noires, haut. 14,4 cm, diam. 20,2 cm. Musei Vaticani, Museo Gregoriano Etrusco, Salles XVII et XVIII (Collection de vases, céramique corinthienne, laconienne, attique à figures noires)<sup>24</sup>, Inv. 16 592. — On voit dans cette céramique deux scènes juxtaposées, chacune placée à une extrémité du monde : à l'est, Prométhée est enchaîné à une colonne représentant le Caucase, se faisant dévorer le foie par un aigle ; à l'ouest, Atlas soutient le ciel et, derrière lui, on voit un serpent dont le symbolisme n'est pas très clair. Les deux titans se tiennent sur une surface plane (qui semble représenter la Terre), placée sur une colonne dorique ornée de chaque côté par une fleur de lotus. Bien que les mythes de Prométhée et d'Atlas nous renvoient directement à Hésiode, certains auteurs<sup>25</sup> ont soupçonné une influence d'Anaximandre sur la manière dont le peintre d'Arkésilas a représenté le monde. La composition cosmique est surprenante, voire unique : elle prend place sur une colonne, chose plutôt inhabituelle dans la céramique lacédémonienne. Or, Anaximandre a imaginé que la Terre avait précisément la forme d'une colonne et cette céramique aurait été fabriquée à Sparte à l'époque même où Anaximandre est censé y avoir séjourné<sup>26</sup>. S'il y a eu une influence d'Anaximandre sur le peintre d'Arkesilas, elle était cependant limitée, car le ciel d'Anaximandre n'était pas une voûte céleste rigide, et il n'était soutenu par quoi que ce soit.

<sup>24</sup> Disponible à l'adresse : (<https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/fr/collezioni/musei/museo-gregoriano-etrusco/sale-xvii-e-xviii--collezione-dei-vasi--ceramica-corinzia--lacon/kylix-laconica-con-prometeo-e-atlante.html>).

<sup>25</sup> Voir Yalouris (1980, p. 314), Schaus (1983, p. 86 *sqq.*) et Conche (1991, p. 38–41). Pour une approche plus pondérée, voir Hahn (2010, p. 37–40).

<sup>26</sup> Voir Cic. *Div.* 1.50.112, PLIN. *Nat.* 2.191 et D. L. *Vitae.* 2.1 [T27].

Avec ces deux hypothèses, Anaximandre aurait déjà acquis une place de choix dans l'histoire de l'astronomie et des sciences. Mais il est allé plus loin : écartant l'idée d'un ciel rigide et métallique, il a imaginé les astres disposés les uns derrière les autres dans la profondeur de l'espace. À partir de ce moment, la perception mythique qui organisait la structure du monde de manière éminemment horizontale a été progressivement mise de côté. Non qu'Anaximandre ait complètement abandonné cette horizontalité, puisque, pour lui, la Terre n'est pas sphérique et il subsiste à son égard un « en haut » et un « en bas » relatifs<sup>27</sup> ; cependant, il semble avoir abandonné cette idée pour tout ce qui l'entoure. La profondeur n'était plus limitée à une seule direction — dont la principale représentation était le monde souterrain —, mais était projetée, par le compas de l'imagination<sup>28</sup>, dans toutes les directions à partir du centre de l'univers, là où se trouve précisément la Terre. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, il n'a pas conçu l'existence d'un dôme inférieur complétant, presque comme un miroir, le dôme supérieur, de sorte que les deux ensembles forment une seule sphère céleste, solidement métallique dans son aspect. Au contraire, une telle sphère unique n'existe pas dans l'univers d'Anaximandre. L'un derrière

---

<sup>27</sup> Pour ceux qui se trouvent sur l'une des surfaces de la Terre, il serait possible de se référer aux astres comme étant « en haut » (lorsqu'ils sont visibles) ou « en bas » lorsqu'ils sont invisibles sous la ligne d'horizon. Dans cette perspective, on pourrait dire que nous habitons la partie supérieure de la Terre. S'il y avait des habitants sur l'autre surface, la relation serait inverse : ce qui est en haut se trouverait en bas et ce qui est en bas se trouverait en haut. Selon le point de vue de ces antipodes, ils habiteraient la partie supérieure et nous habiterions la partie inférieure. Ainsi, la qualification « supérieure » et « inférieure » serait toujours relative à l'une de ces surfaces. Cependant, au regard du cosmos qui entoure la Terre, il ne serait pas possible de caractériser l'une de ces surfaces comme supérieure et l'autre comme inférieure en termes absolus. Si la forme de la Terre garde un certain vestige d'espace verticalisé, la symétrie du cosmos élimine la hiérarchie de cet espace : « en haut » et « en bas » deviennent des notions interchangeables, dépendantes de la perspective des mortels habitant l'une des surfaces de la Terre.

<sup>28</sup> Anaximandre a peut-être déduit que la Terre flotte sans aucun support et que les astres passent en dessous d'elle lorsqu'il a observé que certaines étoiles effectuent un mouvement circulaire complet autour du pôle nord céleste. En observant les autres astres se coucher d'un côté et se lever de l'autre, il a pu en déduire que ces derniers effectuent également le même mouvement, en passant au-dessous de la Terre, ce qui impliquerait qu'elle n'a aucun support. Cependant, rien dans son système n'aurait pu lui permettre de déduire que les astres sont ordonnés les uns derrière les autres. Comme le souligne Couprie (2003, p. 238), cette hypothèse semble être davantage le fruit de son imagination :

His third, and most important discovery, however, namely, that the celestial bodies are behind one another, could not have been made as the result of a conclusion. We have seen that, on the one hand, the order of the celestial bodies precluded such an inference from the phenomenon of star occultations and that, on the other hand, his explanation of a sun eclipse prevented an inference from that celestial phenomenon. This reveals the true character of Anaximander's achievement as an act of the imagination. Anaximander imagined, for the first time in history, a universe with depth.

l'autre, chaque astre occupe une certaine région en fonction de son intensité lumineuse<sup>29</sup>. Au-dessus de tous les astres se trouvait le plus éclatant, le soleil ; plus bas, le deuxième astre le plus lumineux du ciel, la lune ; enfin, plus bas que la lune, les moins brillants, les planètes et les étoiles. Par ailleurs, bien avant qu'ils soient compris comme des corps sphériques tournant sur des orbites virtuelles, Anaximandre a imaginé une autre structure pour les astres, bien différente d'une sphère rigide et métallique. Pour lui, les astres avaient la forme d'un cerceau (τροχός), ou plutôt d'une roue de chariot, la partie extérieure étant composée d'air comprimé et la partie intérieure de feu qui, s'échappant par un certain orifice situé dans cette structure, constitue la partie visible des astres. Ainsi, les éclipses se produiraient lorsque ces orifices sont obstrués.

**PS.-PLUT. *Placit.* 2.15.6** (≈ AET. 2.15.6), 889B10–13 [éd. Lachenaud] [[T11]]

(*ιε'*. *περι τάξεως ἀστέρων*)

Ἀναξίμανδρος καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος καὶ Κράτης ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δ' αὐτοῦς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλανήτας.

(15. *Sur la disposition des astres*)

Pour Anaximandre, Métrodore de Chio et Cratès, le soleil a la position la plus haute au-dessus de toutes les choses ; après lui, la lune ; au-dessous d'eux, les astres fixes et les planètes.

**STOB. *Anth.* 1.24.1g** (≈ AET. 2.13.7 et 2.15.6) [éd. Wachsmuth] [[T32]]

(*περι οὐσίας ἄστρον καὶ σχημάτων, κινήσεώς τε καὶ ἐπισημασίας.*)

Ἀναξίμανδρος πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα, κατὰ τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας. — καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην· ὑπὸ δὲ αὐτοῦς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλανήτας.

(*Sur la substance des astres et leurs formats ; leurs mouvements et les signes des saisons.*)

Pour Anaximandre, ce sont des compressions d'air en forme de roue, remplies de feu, exhalant des flammes par des orifices situés dans un certain segment. — Le soleil a la position la plus haute au-dessus de toutes les choses ; après lui, la lune ; au-dessous d'eux, les astres fixes et les planètes.

**PS.-PLUT. *Placit.* 2.28.1** (≈ AET. 2.28.1), 891D2–3 [éd. Lachenaud] [[T17]]

(*κη'*. *περι φωτισμῶν σελήνης*)

Ἀναξίμανδρος ἴδιον αὐτὴν ἔχειν φῶς, ἀραιότερον δὲ πῶς.

(28. *Sur l'éclairage de la lune*)

Pour Anaximandre, elle a sa propre lumière, mais une lumière à peu près tamisée.

**HIPPOL. *Ref.* 1.6.4–5** [éd. à la p. 322] [[T24.13–21]]

[4] τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι, τόπους τινὰς ἀερώδεις<sup>1</sup>, καθ' οὓς

<sup>29</sup> Comme l'a déjà noté Diels (1897, p. 229).

## INTRODUCTION

φαίνεται τὰ ἄστρα διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. [5] τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἀνοιξιν. [...] κατωτάτω<sup>4</sup> δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν<sup>5</sup> ἀστέρων κύκλους.

1 τόπους τινὰς ἀερώδεις codd. : πόρους τινὰς αὐρώδεις CEDR. : πόρους τινὰς αὐλώδεις corr. Diels ||

2 ante κατωτάτω lacunam susp. Diels, quam ex. AET. 2.15.6 supp. μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην ||

3 post ἀπλανῶν lacunam susp. Diels, quam ex AET. 2.15.6 supp. καὶ πλανήτων.

[4] Que les astres, enveloppés d'air, produisent chacun un cercle de feu en étant détachés du feu de chaque<sup>30</sup> arrangement cosmique<sup>31</sup>. Qu'il y a des orifices d'expiration, certaines zones aérées<sup>a</sup>, par lesquelles les astres apparaissent ; d'où il dit que les éclipses se produisent en obstruant ces orifices. [5] Que tantôt la lune apparaît croissante, tantôt décroissante, selon l'obstruction ou l'ouverture de ce passage. [...] que le soleil est le plus haut, tandis que les cercles des astres fixes, le plus bas<sup>b</sup>.

a certaines zones aérées codd. : sortes de trous comme ceux d'un aulos corr. Diels ||

b le soleil est le plus haut, tandis que les cercles des astres fixes, les plus bas codd. : le soleil est le plus haut, tandis que, les cercles des astres fixes (et des planètes),

le plus bas, (après la lune) supp. Diels.

**PS.-PLUT. *Placit.* 2.24.2** (≈ AET. 2.24.2), 890F6–73 [éd. Lachenaud] [[T15]]

(κδ'. *περὶ ἐκλείψεως ἡλίου*)

Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τῆς τοῦ πυρὸς διεκπνοῆς ἀποκλειομένου.

(24. *Sur l'éclipse solaire*)

Anaximandre : [elle se produit] lors de l'obstruction de l'orifice d'expiration du feu.

**PS.-PLUT. *Placit.* 2.29.1** (≈ AET.2.29.1), 891E8–9 [éd. Lachenaud] [[T18]]

(κθ'. *περὶ ἐκλείψεως σελήνης*)

Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττομένου.

(29. *Sur l'éclipse de la lune*)

Pour Anaximandre, [elle se produit] lors de l'obstruction de l'orifice situé dans la roue.

Aussi excentrique et incorrecte que soit la façon dont Anaximandre a conçu la forme et l'ordre des astres ou expliqué les éclipses, son idée qu'il y a de la profondeur dans le ciel a ouvert la porte à la géométrisation progressive de l'espace céleste, permettant l'émergence d'une astronomie géométrique. On ne s'étonnera donc pas que Dirk Couprie lui attribue la découverte de l'espace<sup>32</sup>. Pour reprendre une expression de Jean-Pierre Vernant, son astronomie est « projetée dans un schéma spatial »<sup>33</sup>. Après Anaximandre, des questions sur l'ordre des astres, leurs distances et leurs tailles se sont retrouvées au cœur des recherches

<sup>30</sup> Nous lisons la préposition 'κατά' au sens distributif. Voir LSJ (*sv. κατά*, B.II.1), GE (*sv. κατά*, II.B.D) et Bailly (*sv. κατά*, B.I.2).

<sup>31</sup> Nous traduisons « κόσμος » par « arrangement cosmique ». À ce sujet, voir la section 1.5.3.

<sup>32</sup> Voir Couprie (2003).

<sup>33</sup> Vernant (1988 [1963], p. 204).

traitant du ciel. Selon un témoignage d'Eudème transmis par Simplicius, Anaximandre aurait été le premier à faire des conjectures sur la distance et la taille des astres. Pour citer *in extenso* cet important témoignage :

SIMPL. *in Cael.* 470.29–471.11 (*ad* 291<sup>a</sup>29) [éd. Heiberg, avec des modifications]

[[T36]]

Τῶ περι τῶν οὐρανίων λέγοντι ἀναγκαῖον ἦν καὶ περι τῆς κατὰ τὴν θέσιν τάξεως τῶν τε σφαιρῶν καὶ τῶν ἀστέρων εἰπεῖν, τίνα μὲν πρότερα καὶ τῆ ἀπλανεῖ προσεχέστερα, τίνα δὲ ὕστερα καὶ περιγεϊότερα, καὶ ἔτι μέντοι πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα τοῖς ἀποστήμασι τοῖς ὡς πρὸς τὴν γῆν παραβαλλομένοις, ἐξ ὧν καὶ οἱ τῶν μεγεθῶν λόγοι καταλαμβάνονται. ταῦτα οὖν, φησὶν, ἐκ τῶν περι ἀστρολογίαν θεωρεῖσθω· καὶ γὰρ ἐκεῖ περι τῆς τάξεως τῶν πλανωμένων καὶ περι μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων ἀποδέδεικται Ἀναξίμανδρου πρώτου τὸν περι μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδήμος ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρώτους ἀναφέρων. τὰ δὲ μεγέθη καὶ τὰ ἀποστήματα Ἡλίου καὶ Σελήνης μέχρι νῦν ἔγνωσται ἀπὸ τῶν ἐκλείψεων τὴν ἀφορμὴν τῆς καταλήψεως λαβόντα, καὶ εἰκὸς ἦν ταῦτα καὶ τὸν Ἀναξίμανδρον εὐρηκέναι, καὶ Ἑρμοῦ δὲ καὶ Ἀφροδίτης ἀπὸ τῆς πρὸς τούτους παραβολῆς<sup>1</sup>, ὧνπερ τὰ μεγέθη καὶ τὰ ἀποστήματα ὑπὸ τῶν μετὰ Ἀριστοτέλην πλέον ἠκριβώθη καὶ τελεωτάτα γε ὑπὸ τῶν περι Ἴππαρχον καὶ Ἀρίσταρχον καὶ Πτολεμαῖον.

<sup>1</sup> παραβολῆς DEFc : μετὰ παραβολῆς A : μεταπαραβολῆς Heiberg

Il était nécessaire que ceux qui ont traité des choses célestes discutent aussi de les ordonnances concernant la position des sphères et des astres, précisant lesquels viennent en premier et sont les plus proches des étoiles fixes, et lesquels viennent après et sont près de la terre ; en outre, comment leurs distances se rapportent les unes aux autres prenant la terre pour référence, et, à partir de ces considérations, sont appréhendées les proportions de leurs grandeurs. Examinons donc tout cela, comme le dit Aristote, à partir des traités d'astronomie. En effet, c'est là que sont démontrées les ordonnances des astres errants (τὰ πλανώμενα)<sup>34</sup>, leurs magnitudes et leurs distances, Anaximandre ayant été le premier à découvrir leurs grandeurs et la proportion de leurs distances, comme le rapporte Eudème lorsqu'il attribue premièrement aux pythagoriciens l'ordonnance de leur position<sup>35</sup>. Jusqu'à présent, les grandeurs et les distances du soleil et de la lune sont devenues connues à partir des éclipses, qui ont fourni le coup d'envoi pour l'appréhension de ces données (et il est probable que cela ait aussi été découvert par Anaximandre) ; quant à Mercure et Vénus, ces données sont devenues connues à partir de leur conjonction avec ceux-là. Cependant, leurs magnitudes et leurs

<sup>34</sup> Tout comme « οἱ πλάνητες » et « οἱ πλανώμενοι ἀστέρες », l'expression « τὰ πλανώμενα » peut désigner les planètes proprement dites (Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne) ou l'ensemble des astres qui changent de position par rapport aux étoiles fixes (les cinq planètes plus le soleil et la lune). C'est ce deuxième sens qui semble être en jeu ici dans le texte de Simplicius. À ce sujet, voir le court mais convaincant article de Hall (1971).

<sup>35</sup> Puisque postuler la distance des astres implique nécessairement de postuler la façon dont ils sont disposés, les uns derrière les autres, nous comprenons qu'Eudème a compris que les pythagoriciens ont été les premiers à indiquer *correctement* l'ordre des astres, par opposition à Anaximandre, qui le faisait de façon incorrecte. On peut également comprendre qu'Eudème considérait comme incorrectes les thèses d'Anaximandre concernant la grandeur et la taille des astres. Quoi qu'il en soit, l'interprétation du témoignage d'Eudème, tel que Simplicius le rapporte, fait l'objet de débats. Voir à cet égard les remarques de Mueller (2005, p. 99, n. 1) dans sa traduction du commentaire de Simplicius.

distances n'ont été rendues plus précises que par ceux qui sont venus après Aristote et n'ont été rendues pleinement certaines que par les partisans d'Hipparque, d'Aristarque et de Ptolémée.

Moins par le contenu de ses thèses que par l'audace de son imagination, Anaximandre a exercé une influence considérable sur la façon dont les Anciens comprenaient le ciel et, par conséquent, la structure même de l'univers. Même quand Aristarque avance la thèse héliocentrique, retirant la Terre de son centre, on peut voir l'influence d'Anaximandre dans la simple idée que les astres célestes sont disposés les uns après les autres dans la profondeur de l'espace. Une influence qui ne peut être limitée aux Anciens, pour autant que l'on admette cette profondeur. Bien que la cosmologie moderne ait aboli l'idée du centre de l'univers, comprenant d'ailleurs que celui-ci s'étend bien au-delà de ce que les Anciens pouvaient imaginer, l'héritage d'Anaximandre reste vivant, comme l'un des piliers théoriques de la cosmologie contemporaine, dans l'idée même d'espace.

Néanmoins, pour que le discours cosmologique ait une raison d'être, il faut aller au-delà d'une simple description spatiale du monde, il faut introduire *le facteur temps*. Ce qui nous amène au deuxième pilier théorique que les modernes doivent aux Anciens : l'idée que le monde n'a pas toujours été tel qu'il est, et que sa structure ne peut être saisie que si l'on explique comment il s'est formé. C'est un point important : il ne suffit pas de décrire géométriquement ou même mécaniquement comment le monde est organisé dans l'espace, il faut expliquer comment il devient et se structure, étape par étape, dans le temps. Pour la cosmologie, toute description synchronique doit être reliée à une explication diachronique, car le monde, dans la multitude d'entités qui le peuplent, n'a pas seulement une structure : il a une histoire. L'objet de la cosmologie, ancienne ou moderne, est donc cette histoire. L'histoire globale, à toutes les échelles de grandeur, de tout ce qui s'est passé et de tout ce qui se passera dans l'univers.

Ayant un objet d'une telle ampleur, il n'est pas surprenant que depuis l'Antiquité la cosmologie se soit constituée comme un savoir éminemment théorique, pour ne pas dire purement spéculatif. En effet, son objet semblait ne pouvoir être saisi que par le pouvoir de la pensée et de l'imagination. Le paysage du XX<sup>e</sup> siècle a partiellement changé cette donnée : en recourant de plus en plus aux procédures expérimentales des sciences naturelles et aux

outils déductifs des mathématiques, la cosmologie est devenue une science théorique dotée d'une solide base empirique, capable de construire des modèles plus robustes, quoique non moins problématiques, sur l'origine et le développement de l'univers. Et pourtant, malgré ces progrès indéniables, le problème de l'origine, largement débattu par les Grecs anciens, reste ancré dans la cosmologie moderne<sup>36</sup>, qui doit à ceux-là les solutions les plus élémentaires concernant l'origine du monde, d'autant qu'elles sont logiquement limitées.

## II. Problématique, *status quaestionis*, hypothèse

En traitant des thèses les plus élémentaires sur l'origine du monde, Jacques Merleau-Ponty<sup>37</sup> énumère trois ou quatre modèles concernant le déroulement du temps, élaborés par les Grecs : [i] le modèle que l'on peut appeler linéaire, selon lequel le monde a eu une origine et que, une fois constitué en un tout ordonné, il restera pour toujours tel qu'il est à présent (Platon serait le grand représentant de cette thèse) ; [ii] le modèle cyclique, selon lequel le monde naît et se détruit cycliquement, n'ayant donc pas de commencement absolu, puisque ce « commencement » se répète chaque fois que le monde redémarre (Empédocle en serait le représentant le plus célèbre) ; [iii] le modèle atomiste de Leucippe et de Démocrite, qui postulent une infinité de mondes simultanés et successifs, excluant ainsi également l'idée d'un moment initial pour l'univers comme un tout ; [iv] le modèle aristotélicien qui, tout en niant l'idée d'origine (que se soit en termes absolus ou récourants), admet l'unité, l'harmonie et la permanence immuable du monde.

À proprement parler, ce n'est que dans le premier modèle qu'on trouve l'idée de début au sens fort du terme, d'un moment primitif unique qui précède tout le reste. Le second modèle relativise cette idée forte de début, puisqu'il s'agit de quelque chose de récurrent dans un cycle cosmique, lequel alterne successivement entre unité et multiplicité, entre conjonction et disjonction. Le troisième modèle introduit l'idée de mondes parallèles

---

<sup>36</sup> Voir J. Merleau-Ponty (1978, p. 334) :

Time seems to have very little effect on the philosophy of time. If you are requested to talk about the idea of beginning in cosmology, and you are bold enough to accept, you soon find out that this very old question is not an obsolete one at all. It is deeply rooted in the theories of contemporary cosmology, [...]

<sup>37</sup> Voir J. Merleau-Ponty (1978, p. 335–338).

qui naissent et se détruisent dans l'infini de l'espace et du temps. Dans cette perspective, on ne peut parler de « début » que de manière relative à chacun de ces mondes, comme une circonstance initiale de désordre qui précède la composition ordonnée d'un monde. Par contre, du point de vue de la totalité, il n'y a pas d'idée de départ, puisque le temps est infini tant pour le passé que pour le futur. Sans un début, il reste toutefois la conception que l'univers est en constante transformation, ce qui n'est pas le cas pour le quatrième modèle, selon lequel l'univers a toujours existé, tel qu'il est, immuable, parfait, complet. Dans une telle perspective, la nature n'a pas d'histoire et le discours cosmologique n'a pas de raison d'être.

Pour plus de clarté, on peut aborder la question de l'origine à partir de quatre rubriques, chacune contenant une question qui présente un aspect du problème :

- Quant au début : le monde a-t-il toujours existé ou a-t-il eu une origine ?
- Quant à la permanence : s'il a eu une origine, aura-t-il une fin ?
- Quant à la récurrence : s'il connaît une fin, sera-t-il engendré à nouveau ?
- Quant à l'unité : y a-t-il toujours un seul monde à la fois, ou au contraire, y a-t-il plusieurs mondes simultanément ?

Quelle est la position d'Anaximandre vis-à-vis de cet ensemble de questions ? Tous les témoignages et interprètes s'accordent pour dire qu'Anaximandre comprenait que le monde a eu une origine. Le grand débat concerne sa permanence, sa récurrence et son unité, car la documentation dont nous disposons est assez incomplète et incohérente, voire tout simplement contradictoire. Différentes réponses peuvent être données en fonction de la manière dont nous rapportons, acceptons ou rejetons les témoignages qui nous renseignent sur les doctrines d'Anaximandre. Au total, trois grandes hypothèses ont été avancées par les interprètes à cet égard :

- 1) Anaximandre admettrait un monde unique et globalement indestructible, ayant donc une seule origine dans le passé et aucune fin dans le futur.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Cette hypothèse est soutenue par Kirk (1955, p. 28–32), Kirk, Raven et Schofield (1983 [1957], p. 122–126), Kahn (1994 [1960], p. 47–53) et Gregory (2016).

- 2) Anaximandre croirait qu'il existe une infinité de mondes successifs, mais non concomitants (l'un découlant de la destruction de l'autre).<sup>39</sup>
- 3) Anaximandre supposerait qu'il existe une infinité de mondes successifs et concomitants.<sup>40</sup>

Une partie considérable de la doxographie tardive attribuée à Anaximandre la thèse selon laquelle le monde est périssable, insinuant tantôt qu'il croyait à l'existence de mondes infinis successifs, tantôt qu'il était partisan de la doctrine des mondes infinis coexistants. Les chercheurs qui défendent la deuxième et la troisième hypothèse se basent principalement sur cette doxographie, en ajoutant comme élément de preuve les témoignages qui attribuent à Anaximandre la doctrine selon laquelle la mer s'assèche et qu'un jour elle sera complètement sèche, ce qui provoquerait un cataclysme universel. Chez ce groupe d'interprètes, le débat tourne notamment autour de la question si l'attribution de la doctrine des mondes coexistants à Anaximandre est historiquement envisageable. Contre Burnet<sup>41</sup>, Cornford<sup>42</sup> a fait valoir à juste titre qu'il est peu probable qu'au milieu du sixième siècle, un auteur ait soutenu l'existence d'une infinité de mondes coexistants. Comme le souligne Kahn<sup>43</sup>, aucun philosophe grec avant les atomistes ne croyait à la pluralité des mondes. Un passage d'Aristote<sup>44</sup> montre clairement que les raisons d'admettre une infinité de mondes coexistants sont des raisons éminemment atomistes et dépendent de l'admission du vide<sup>45</sup>. Considérant qu'il n'y aurait pas de raison pour que le vide soit plus abondant dans une partie de l'espace infini que dans une autre, l'existence d'un seul monde comme le nôtre

---

<sup>39</sup> C'est l'hypothèse de Zeller (1877, p. 235–242 [1876, p. 210–217]), Cornford (1934, p. 1–16 ; 1952, p. 177–178), Furley (1987, p. 29–30) et Finkelberg (1994, p. 485–506) et Kočandrlje (2020)

<sup>40</sup> Cette hypothèse est soutenue par Burnet (1930, p. 58–61), Conche (1991, p. 100–126), McKirahan (2001, p. 49–65) et Freudenthal (1986, p. 223–225).

<sup>41</sup> Voir Burnet (1930, p. 58–61).

<sup>42</sup> Voir Cornford (1934, p. 15).

<sup>43</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 51–53).

<sup>44</sup> Voir ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>25–30 [éd. Ross] [T3.24–29] :

*ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σώμα ἀπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι· τί γὰρ μᾶλλον τοῦ κενοῦ ἐνταῦθα ἢ ἐνταῦθα; ὡστ' εἶπερ μοναχοῦ, καὶ πανταχοῦ εἶναι τὸν ὄγκον. ἅμα δ' εἰ καὶ ἔστι κενὸν καὶ τόπος ἀπειρος, καὶ σώμα εἶναι ἀναγκαῖον ἐνδέχασθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς αἰθίοις.*

<sup>45</sup> À ce sujet, voir également Kirk, Raven et Schofield (1983 [1957], p. 123).

impliquerait, selon l'argument atomiste décrit par Aristote, l'existence d'une infinité de mondes similaires dispersés de façon homogène dans l'espace infini. Étant donné que rien ne suggère qu'Anaximandre ait admis le vide, il n'y aurait aucune raison pour lui d'admettre une infinité de mondes coexistants. Dans le meilleur des cas, Anaximandre croirait à une infinité de mondes successifs mais non concomitants, de sorte qu'il n'y aurait qu'un seul monde à la fois. Ainsi, la cosmologie d'Anaximandre aurait un modèle de passage temporel cyclique dans lequel le monde serait successivement engendré et successivement détruit.

Cependant, la lecture cyclique de la cosmologie d'Anaximandre présente au moins deux problèmes majeurs. Le premier concerne les raisons qu'avait Anaximandre d'admettre un principe infini (non identifié à aucun des quatre éléments)<sup>46</sup>. D'une part, Anaximandre aurait admis un principe infini pour que la génération et la corruption ne cessent jamais<sup>47</sup> ; d'autre part, il aurait admis qu'aucun des quatre éléments n'était infini, car si l'un d'eux l'était, celui-ci aurait complètement détruit son opposé<sup>48</sup>. Si la destruction d'un monde est suivie de la génération d'un autre, il serait superflu d'admettre un principe infini, car un monde tire son existence de la destruction du monde qui le précède, et non du principe infini. De plus, en établissant qu'aucun des quatre éléments n'était infini, Anaximandre nierait l'idée de cataclysme universel, car il existe un équilibre des forces entre les éléments qui composent le monde.

Si les chercheurs ont attribué à Anaximandre un temps cosmique cyclique, c'est parce que la plupart d'entre eux ont compris que cette doctrine était explicite dans le fragment DK 12 B1. En effet, jusqu'au milieu du vingtième siècle, il était courant de penser que ce fragment décrivait que tout surgit du principe primordial infini et que tout se détruit

---

<sup>46</sup> Voir à ce sujet Louguet (2001, p. 21 *sqq.*).

<sup>47</sup> Voir ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>18–20 [[T3.18–19]] (« ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἶη ὅθεν ἀφαιρείται τὸ γιγνόμενον », éd. Ross) et ARIST. *Phys.* 3.8, 203<sup>b</sup>8–11 (« οὐτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπη, ἀναγκαῖον ἐνεργεῖα ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν· ἐνδέχεται γὰρ τὴν θατέρου φθοράν θατέρου εἶναι γένεσιν, πεπερασμένου ὄντος τοῦ παντός. », éd. Ross).

<sup>48</sup> Voir ARIST. *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>24–29 (« εἰσὶν γὰρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τᾶλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὡς εἰ ἦν ἐν ἄπειρον, ἐφθαρτο ἂν ἤδη τᾶλλα », éd. Ross) et 3.5, 204<sup>b</sup>32–35 (« ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτον σῶμα αἰσθητόν παρὰ τὰ καλούμενα στοιχεῖα· ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, ὥστε ἦν ἂν ἐνταῦθα παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ· φαίνεται δ' οὐδέν », éd. Ross).

et retourne à lui. Cependant, cette hypothèse a été progressivement écartée au profit de la thèse élémentariste proposée par Charles Kahn selon laquelle le fragment ne traite pas du rapport entre le principe infini et toutes les choses, mais du rapport entre les éléments et les opposés : d'une part, le fragment décrirait simplement que les éléments surgissent des opposés et qu'ils y retourneront nécessairement; d'autre part, que les éléments se nourrissent les uns des autres par leur propre destruction<sup>49</sup>. Ainsi considéré, le fragment n'annoncerait pas la fin de toute chose, car rien n'est dit sur le retour des opposés au principe infini. Cependant, en plus de contenir certains problèmes que nous aborderons tout au long de cette thèse, la lecture proposée par Kahn n'exclut pas la possibilité que le monde soit périodiquement détruit (même si cela semble improbable). Sa lecture exclut seulement que cette idée soit présente dans le fragment DK 12 B1. La doxographie tardive avait-elle alors raison de dire que pour Anaximandre le monde est périssable ? Et comment cette lecture pourrait-elle être compatible avec la doctrine de la réciprocité cosmique qui se dégage du fragment DK 12 B1 ? Ces questions restent ouvertes.

Cette thèse reprend ce vieux et difficile problème de la cosmologie d'Anaximandre. Conscients que nous ne pouvons pas faire de miracle avec les sources précaires dont nous disposons, nous allons tout de même essayer de trouver des indices qui nous permettent de répondre à la question suivante : Anaximandre croyait-il que le monde est périssable ? Nous soutiendrons qu'il admettait un monde unique et globalement indestructible, ayant une seule origine dans le passé et aucune fin dans le futur. Dans ce cadre, nous chercherons des critères pour établir quelle était sa doctrine sur la durée du monde et la durée des choses. En élucidant le modèle de déroulement temporel à la base de sa cosmologie, nous essayerons de déterminer quel était le rôle du facteur « temps » dans sa compréhension des choses.

---

<sup>49</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 183) :

According to the interpretation here proposed, the meaning of the two portions of the fragment is one and the same. The first member states the necessary return of mortal elements back into the opposite powers from which they are generated; the second clause explains this necessity as a just compensation for the damage done at birth. The elements feed one another by their own destruction, since what is life to one is death for its reciprocal. The first law of nature is a *lex talionis*: life for life.

### III. Questions méthodologiques

Étant donné que les témoignages disponibles sont souvent incohérents, voire contradictoires, une partie considérable de cette thèse est consacrée à la recherche d'un critère permettant d'estimer la valeur de nos sources. La distinction entre témoignage et fragment opérée par Diels n'est pas un de ces critères, du moins en ce qui concerne Anaximandre, puisque le soi-disant fragment DK 12 B1 ne constitue pas une unité textuelle autonome pouvant être lue indépendamment de la source dont elle a été tirée. Notre analyse est donc fondée sur une étude contextualisée de ce « fragment ». Ainsi, au lieu de nous demander si tel ou tel mot a été effectivement employé par Anaximandre, et d'en faire un principe de fiabilité, nous allons essayer d'identifier les différentes strates historiques sédimentées dans la source d'où a été extrait DK 12 B1.

En tentant d'établir ces strates historiques, nous nous trouvons face à la vieille hypothèse fondatrice des études présocratiques selon laquelle la plupart des témoignages dont nous disposons remontent directement ou indirectement à Théophraste. Cette hypothèse est particulièrement utile pour analyser l'attribution des mondes infinis à Anaximandre par la doxographie tardive, car nous disposons d'une documentation raisonnable pour reconstruire non seulement le récit de Théophraste sur ce sujet, mais aussi toute la chaîne interprétative qui en découle. Ainsi, en plus de l'analyse contextualisée du fragment DK12B1, nous ferons largement usage de la comparaison des témoignages parallèles comme outil herméneutique.

Au-delà des problèmes des sources, nous sommes confrontés à un certain nombre de difficultés concernant la sémantique de divers mots et expressions. Nous aborderons ces difficultés au cas par cas, en soulignant toujours les questions méthodologiques qu'elles soulèvent. Dans ce cadre, nous chercherons à déterminer les contenus sémantiques en considérant avant tout la manière dont les mots apparaissent dans les phrases, sans dissocier l'étude sémantique de l'analyse syntaxique.

## IV. Structure de la thèse

La thèse est structurée en trois parties. Dans le premier chapitre, nous analysons le soi-disant « fragment » d'Anaximandre (DK 12 B1) en nous attachant à identifier correctement ses liens syntaxiques avec le texte doxographique qui le rapporte. En effet, ce fragment ne constitue pas une unité textuelle autonome et ne peut être lu en dehors du témoignage dont il a été extrait, le *Commentaire de Simplicius sur la Physique d'Aristote* (SIMPL. *in Phys.* 24.13-25.1). Partant d'une analyse comparative de la doxographie allant d'Aristote à Simplicius, nous observons que la doxographie post-théophrastienne a fait de l'infini une thèse particulière à Anaximandre, alors que chez Aristote la thèse d'un principe infini est imputée génériquement à la plupart des philosophes de la nature. Au-delà de la question du principe, le témoignage de Simplicius rapporte les principaux moments de la formation de l'univers, ce qui sert de guide à la fois pour l'organisation des témoignages et pour la compréhension du problème du devenir dans la cosmologie d'Anaximandre, dont la question du temps est un aspect particulier. Nous allons voir en outre que, pour Théophraste, l'infini d'Anaximandre est à la fois principe matériel et principe de mouvement ; que la doctrine du principe infini est directement liée à la question de l'origine des *ouranoí* et de leurs *kósmoi* ; que Théophraste ne rapporte pas que les *ouranoí* et leurs *kósmoi* sont corruptibles ; qu'Anaximandre établit une corrélation causale entre la révolution céleste et la génération et la corruption des êtres ; et qu'Anaximandre postule un principe temporel réglant les choses en devenir au-dessous du ciel.

Le deuxième chapitre de la thèse vise à expliquer le sens de l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » dans le fragment B1 d'Anaximandre. Dans un premier temps, nous abordons la signification du mot χρόνος en grec ancien à partir d'une recherche sémantico-syntaxique des occurrences dans un corpus choisi mais représentatif comprenant les poèmes d'Homère et d'Hésiode, les fragments d'Héraclite et d'Empédocle, le *Timée* de Platon, des passages de la *Physique* d'Aristote, et quelques témoignages doxographiques qui rapportent comment les Anciens définissaient ce terme. Dans un deuxième temps, nous étudions les témoignages sur Anaximandre où il est question de χρόνος, discutant en détail le rôle du facteur « temps » dans sa cosmologie. En conclusion, nous avançons l'hypothèse

selon laquelle Anaximandre aurait identifié le temps/ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  avec le mouvement des astres célestes, étant le premier auteur grec dont nous avons connaissance à concevoir le temps d'un point de vue astronomique.

Dans le troisième chapitre nous avançons l'hypothèse que les Grecs anciens, pour traiter de la totalité du temps, n'utilisaient pas le mot «  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  », mais une ancienne formule épique d'origine indo-européenne construite souvent avec le verbe être : «  $\tau\acute{\alpha} \tau' \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha \tau\acute{\alpha} \tau' \acute{\epsilon}\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha \pi\rho\acute{o} \tau' \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$  », « les choses qui sont, celles qui seront et qui furent auparavant ». Cette formule, utilisée par Hésiode pour désigner la totalité des choses qui viennent à l'existence (HES. *Th.* 38), fait ensuite l'objet de nombreuses reformulations critiques. Des auteurs comme Héraclite et Parménide ont introduit plusieurs changements dans cette formule visant à remettre en question l'idée que la totalité serait engendrée. Nous proposons deux hypothèses sur la façon dont Anaximandre aurait pu employer cette formule et nous essaions de montrer comment cela peut nous aider à comprendre si Anaximandre croyait en la destruction du monde. Nous soutenons également que la compréhension de ce qu'Anaximandre entendait par « divin » et par « dieux » permet de mieux élucider la question de la permanence du monde. Enfin, nous discutons du rôle que le principe primordial semble jouer dans tout cela.

Dans la conclusion, nous récapitulons les résultats les plus importants de chaque chapitre et présentons une conclusion générale. L'édition et la traduction de certains témoignages que nous considérons comme les plus pertinents par rapport au sujet traité dans la thèse se trouvent dans l'annexe (traduits en portugais et en français).

La présente thèse a été pensée et rédigée entre deux langues : le français et le portugais. Une grande partie a été rédigée d'abord en français, puis traduite en portugais ; une partie, d'abord en portugais, puis traduite en français. J'ai traduit simultanément dans les deux langues les témoignages recueillis en annexe. La version de la thèse déposée à Sorbonne Université contient le texte en français ; celle déposée à l'Universidade Federal do Rio de Janeiro contient le texte en portugais.



# **CHAPITRE 1**

## **LA FABRIQUE DU FRAGMENT**



## 1.1. Comment fabrique-t-on un fragment ?

Puisque la philosophie occidentale a fait de l'écriture son principal véhicule de transmission, son histoire ne peut s'en passer. Par l'écriture, le dialogue des siècles devient possible. Des traditions de pensée sont ainsi forgées en fonction de l'hégémonie de certains écrits et interprétations. Il n'est pas étonnant alors que l'histoire de la philosophie s'identifie avec l'histoire, voire avec la réception de ces écrits. Mais quel embarras lorsqu'elle se tourne vers sa prétendue origine : la misère de nos sources y règne. Aucun écrit de ceux que nous appelons « présocratiques » ne nous est parvenu intégralement. Nous ne disposons que de morceaux d'une totalité irrémédiablement perdue.

Quelques-uns de ces « morceaux » ont survécu dans des anciens papyrus, souvent très endommagés, parvenus jusqu'à nous grâce à des hasards, dans des circonstances extraordinaires<sup>50</sup>. Rien de plus rare en ce qui concerne les présocratiques. Ce type de document constitue une exception. La plupart des documents dont nous disposons sont de nature différente : ce sont des textes postérieurs, majoritairement transmis par des *codices* médiévaux, qui témoignent de ce que l'on suppose être la pensée présocratique. Au milieu de ces textes, la philologie a cru trouver les vestiges de leurs écrits perdus, les qualifiant de « fragments ». Mais, en réalité, il s'agit de citations, plus ou moins littérales et souvent indirectes, qui ont été détachées de leurs contextes et promues à la catégorie de « fragments ».

Cette sorte de « tri » constitue l'un des fondements méthodologiques des études présocratiques depuis que Hermann Diels a publié son monumental *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>51</sup>. Après avoir identifié les prétendues citations littérales des présocratiques,

---

<sup>50</sup> Le papyrus de Strasbourg (Martin et Primavesi, 1999), qui contient des vers d'Empédocle, est sans doute le cas le plus célèbre.

<sup>51</sup> La première édition est parue en 1903, en un seul volume, sans appareil critique et sans traduction des fragments. Dans cette édition et jusqu'à la quatrième, le chapitre consacré à Anaximandre n'était pas encore divisé en section A (vie et doctrines) et section B (fragments) ; ce n'est qu'à partir de la cinquième

Diels les a réunies avec une typographie privilégiée dans une section spéciale de son recueil (la section B), comme si ces citations étaient des entités autonomes qui pouvaient — ou même devaient — être comprises indépendamment du contexte dans lequel on les retrouve. Parfois, à titre accessoire, des mots encadrant la citation sont ajoutés pour mieux préciser certains sous-entendus non explicites dans la citation<sup>52</sup>. Mais l'accent reste mis sur la citation elle-même et non sur son contexte d'énonciation. Décontextualisée, la citation devient un « fragment »<sup>53</sup>, un extrait d'un ouvrage depuis longtemps perdu, que l'on tente de comprendre en soi-même et dans son rapport avec d'autres fragments. Dans ce cadre, un fragment est donc un artéfact produit par une opération philologique : il n'est pas le résultat d'un simple *accident*, mais d'une *fabrication*.

Le succès de cette démarche est indéniable si l'artéfact qui en résulte est suffisamment long pour livrer une unité de sens que l'on peut considérer comme complète et cohérente : c'est le cas de nombreux fragments de Parménide et Empédocle. Mais il n'en va pas de même pour Anaximandre et son célèbre fragment qui, comme nous le verrons dans ce chapitre, n'atteint jamais pleinement son autonomie et reste toujours sous la tutelle du contexte de la citation dont il est artificiellement arraché. Dans ces conditions, citation et citeur étant si imbriqués l'un dans l'autre, rien ne peut provoquer plus de difficultés que le souci d'interpréter Anaximandre prioritairement à partir de ses propres mots, surtout si ces mots ne se tiennent pas debout par eux-mêmes. L'artisan des fragments doit alors inverser ses priorités et comprendre que, dans une telle situation limite, l'établissement du verbatim ne sera pas son point de départ et peut-être même pas son point d'arrivée. Sa priorité est de comprendre comment chaque élément d'un témoignage s'articule avec les autres : sa priorité, ce sont les articulations. Voilà donc ce que nous essaierons de voir dans ce chapitre, tout en analysant le fragment d'Anaximandre dans son contexte de transmission.

---

édition (1934), déjà sous la direction de Walther Kranz, que cette distinction apparaît. Auparavant, pour délimiter les verbatim attribués à Anaximandre, Diels les imprimait en caractères espacés dans une section unique et, à partir de la deuxième édition, les traduisait en note de bas de page.

<sup>52</sup> Le fragment DK 12 B1, que nous analyserons en détail dans ce chapitre, est probablement l'exemple le plus notable. De même, par exemple : DK 13 B2 (fg. attribué à Anaximène), DK 22 B11 (fg. attribué à Héraclite) ; DK 28 B17 (fg. attribué à Parménide).

<sup>53</sup> Voir à ce propos Brisson et Journée (2016, p. 13).

## 1.2. Typographie d'une hypothèse : genèse du frag. DK 12 B1

On peut attribuer aux Grecs anciens plusieurs inventions ; les guillemets n'en font pas partie. Ils n'avaient pas à leur disposition cette ressource typographique si ingénieuse. Pour citer quelqu'un, le discours indirect était plutôt la norme et l'usage d'un verbe déclaratif énonçant les paroles d'autrui était presque impératif. Il n'est donc pas rare que des expressions comme « il a dit que » jouent un rôle important dans l'identification d'un verbatim. Et c'est précisément ainsi que le soi-disant fragment d'Anaximandre (DK 12 B1) a pu être identifié dans un passage du *Commentaire à la Physique d'Aristote* du néoplatonicien Simplicius (SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15 [[T33]]). Cela a été possible grâce à une glose à propos du langage assez poétique qu'Anaximandre aurait utilisé en parlant des transformations naturelles. Sur les pas de la philologie du XIX<sup>e</sup> siècle, Hermann Diels a délimité ce fragment comme ayant l'extension suivante<sup>54</sup> :

1. SIMPLIC. *Phys.* 24, 13 [vgl. A 9] 'Α. . . . ἀρχήν . . . . εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον . . . . ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Fig. 2 – Fac-similé du frag. B1 dans la 6<sup>e</sup> éd. Diels-Kranz

Il est intéressant de remarquer la typographie très élégante par laquelle Hermann Diels a détaché la citation pour fabriquer ce fragment. Des points marquent la suppression des mots qui ne sont pas considérés d'Anaximandre et trente-six mots imprimés avec des espacements étendus marquent le verbatim qui lui est attribué, en opposition à un seul mot imprimé sans espacement — le *verbum dicendi* εἶρηκε, qui souligne la nature indirecte de la citation et articule le sujet « Anaximandre » (exprimé de façon abrégée) aux mots au-

<sup>54</sup> Nous reproduisons ici le fragment DK 12 B1 tel qu'il apparaît dans la 6<sup>e</sup> éd. Diels et Kranz (1951, p. 89). Mais son extension exacte ne fait pas l'unanimité. Kirk, Raven et Schofield (1983, p. 107) considèrent que seule la deuxième partie est un verbatim d'Anaximandre (à savoir : διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Burnet (1930, p. 52) avait déjà fait de même avant, considérant toutefois que κατὰ τὸ χρεῶν remontait aussi à Anaximandre. Heidegger (1977, p. 314 [1946]) a suivi Burnet en ce qui concerne κατὰ τὸ χρεῶν, mais comme Dirlmeier (1938, p. 381, n. 19) a refusé que κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν vienne d'Anaximandre. Ignorant les différences liées à l'établissement du texte, Dirlmeier et Heidegger suivent donc à peu près l'édition de Mullach (1860, p. 240). Nous verrons au long de ce chapitre que ce type de démarche apporte plus de difficultés que d'avantages en ce qui concerne Anaximandre.

thentiques qui constitueraient le fragment de son livre perdu.

Par cette opération, Diels établit que τὸ ἄπειρον, considéré comme le principe des êtres, est l'antécédent des syntagmes ἐξ ὧν et εἰς ταῦτα. Cela implique, d'un côté, que τὸ ἄπειρον<sup>55</sup> serait la source dont tout émerge et la source dans laquelle tout retourne ; de l'autre, que l'injustice mentionnée dans le fragment serait commise par les êtres contre τὸ ἄπειρον. Pour exister, les êtres particuliers commettraient un crime contre l'unité primordiale du principe. L'existence même de tout ce qui devient serait donc une faute qui doit être payée par la mort.

Diels n'a pas du tout innové en mettant en relation ἐξ ὧν et εἰς ταῦτα avec τὸ ἄπειρον. Son édition — et l'interprétation qui la soutient<sup>56</sup> — ne fait que couronner une lecture très courante au XIX<sup>e</sup> siècle. *Mutatis mutandis*, cela avait déjà été soutenu par Zeller<sup>57</sup>, Nietzsche<sup>58</sup>,

---

<sup>55</sup> Rien n'a suscité autant de débats dans les études sur Anaximandre que l'expression « τὸ ἄπειρον ». Les uns, défendant un sens quantitatif, le traduisent par « l'infini » ou « l'illimité » ; les autres, supposant un sens qualitatif, le rendent par « l'indéterminé ». Nous reviendrons sur ce point à la p. 74 *sqq.*

<sup>56</sup> Voir Diels (1897, p. 236) et surtout son article posthume publié une première fois en 1923 dans *Neue Jahrbücher für das Klassische* et repris dans Diels (1969, p. 4–5) :

Der physikalische Gedanke, daß das Weltall und seine Teile aus dem Alleinen geflossen und wieder dahin zurückkehren, daß also alles, was geboren, der Vernichtung anheimfallen müsse, wird hier in einer uns befremdenden Weise moralisch gefaßt. Ein Unrecht, eine ἀδικίη ist es, wenn das Individuum sich aus dem unendlichen Ganzen loslöst. Diesen Frevelmut zahlt es mit dem Tode, die Geburt des einem ist mit dem Tode des anderen verknüpft. Ein Geschlecht vergeht, ein anderes erblüht. 'Wie die Blätter der Bäume, so sind Geschlechter der Menschen', so spricht bereits Homer.

<sup>57</sup> Voir Zeller (1877, p. 235–236 [1876, p. 210]) :

De même que tout est sorti d'une matière unique, de même tout doit rentrer dans cette matière. Car tous les êtres, dit notre philosophe, doivent, selon l'ordre des temps, porter la peine de leur iniquité. L'existence séparée des choses individuelles est une injustice, une témérité qu'elles doivent expier par leur anéantissement.

<sup>58</sup> Voir son écrit posthume *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (§4) : « [...] tout devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. Tout ce qui a jamais connu un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid. » (Nietzsche, 1990, p. 25, trad. française [1988, p. 819]). Voir également Nietzsche (1994, p. 111–118).

Rohde<sup>59</sup>, et bien d'autres<sup>60</sup>. Au xx<sup>e</sup> siècle, cette lecture a été progressivement rejetée par la prise en compte de deux éléments textuels. Le premier est le pronom réciproque ἀλλήλοις, forme redoublée du mot ἄλλος, souvent traduit par « les uns aux autres », « mutuellement », « réciproquement ». En effet, il suffit de considérer le sens exprimé par ce mot pour mettre en question l'idée selon laquelle l'existence des êtres qui deviennent est une injustice contre le principe primordial. Si les êtres rendent justice les uns aux autres, réciproquement, c'est que l'injustice dont parle le fragment a été commise *par et contre* eux-mêmes, et non contre le principe primordial<sup>61</sup>.

Il se trouve cependant que la plupart des auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle ignoraient l'existence du mot ἀλλήλοις, unanimement présent dans les manuscrits. De fait, de nombreux ouvrages<sup>62</sup> de cette période reproduisaient le texte trouvé dans l'édition aldine — première édition moderne du texte de Simplicius, publiée en 1526 —, dans laquelle ce mot n'était pas imprimé<sup>63</sup>. La situation a complètement changé depuis que Diels a publié en 1895 son édition critique du *Commentaire sur la Physique d'Aristote* de Simplicius. Dès lors, ce mot a été incontestablement rétabli et figure dans toutes les éditions. Le texte a été corrigé, mais pas l'interprétation. Diels lui-même a continué à soutenir que l'existence individuelle est une injustice contre le principe primordial, bien que la justice soit rendue par des égaux.

---

<sup>59</sup> Voir Rohde (2017, p. 392 [1898, II, p. 119, n. 1]) :

On l'accordera si l'on se souvient que, selon Anaximandre, c'est par une injustice [ἀδικία] que la pluralité des choses était sortie de l'unique infini [ἄπειρον], et qu'elle devrait expier ce crime par un châtement [...]. Ces conceptions, qui personnifient les phénomènes naturels en les moralisant, ont passé des phantasmes des demi-philosophes mystiques au philosophe avec la tendance quiétiste d'où ils procèdent, plutôt que, vice-versa, du philosophe aux mystiques.

<sup>60</sup> Pour une histoire concernant la manière dont ce fragment a été lu au XIX<sup>e</sup> siècle, voir Mansfeld (2009), qui qualifie de « mystique » la lecture hégémonique au XIX<sup>e</sup> siècle et de « séculière » celle prédominante au XX<sup>e</sup>.

<sup>61</sup> Burnet (1930, p. 54, n. 1 [1<sup>er</sup> ed. 1892, p. 50, n. 54]) a été le premier à proposer cette interprétation tout en attirant l'attention sur l'importance du mot ἀλλήλοις ; après lui, Heidel (1908, p. 218–219 ; 1912, p. 233–234) a analysé en détail la question de la justice cosmique chez Anaximandre.

<sup>62</sup> C'est le cas, par exemple, de l'édition de Mullach (1860, p. 240). Divers auteurs de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, tels que Rohde et Nietzsche, ont largement fait usage de ce recueil.

<sup>63</sup> On notera également que, outre l'omission du mot ἀλλήλοις, les termes δίκην et τίσιν apparaissent inversés dans l'édition aldine : « διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » (f. 6r).



Giorgio Colli<sup>64</sup> estimait quant à lui que la restitution de ce terme ne faisait que renforcer, plutôt que réfuter, les interprétations de Nietzsche et de Rohde. Historiquement, la restitution du mot ἀλλήλοισ n'était pas si importante pour l'interprétation du fragment. En effet, en 1835, Christian A. Brandis<sup>65</sup> avait déjà restitué ce mot à partir des manuscrits et, curieusement, il a été l'un des premiers à avancer le genre de lecture<sup>66</sup> qui a culminé dans celle de Diels.

Avec ou sans ἀλλήλοισ, les interprétations ne semblaient guère changer. Sans doute parce que, d'une part, il n'était pas admis que l'injustice se situe entre pairs ; d'autre part, en raison de la croyance que τὸ ἄπειρον soit le référent du fragment. Ce qui nous ramène au deuxième élément textuel — historiquement plus décisif — qui a remis en cause la lecture hégémonique au XIX<sup>e</sup> siècle : le fait que le relatif ὧν est au pluriel, tout comme le démonstratif ταῦτα. Comment est-il possible alors que ce relatif fasse référence à τὸ ἄπειρον, qui est au singulier ? Les grammaires nous apprennent qu'en grec le pronom relatif doit s'accorder en nombre et en genre avec son antécédent<sup>67</sup>.

Il n'est donc pas surprenant que le pluriel ait été simplement ignoré ou, lorsqu'il a été pris en compte, qu'il ait été mis en relation avec une prétendue pluralité interne à la notion même d'infini. Dans cette perspective, ὧν et ταῦτα sont au pluriel car ils feraient

---

<sup>64</sup> Voir Colli (2006 [1978], p. 297).

<sup>65</sup> Voir Brandis (1835, p. 129, n. f) : « τὶ und ἀλλήλοισ aus Handschriften hinzugefügt ». Dans la première édition de leur *Historia philosophiae graeco-romanae ex fontivm locis contexta*, Ritter et Preller (1838, p. 30) ont également restitué ce mot à partir de Brandis. Mais dans la deuxième édition de 1857, ce mot a été à nouveau enlevé. De même, Zeller l'a inclus dans la première édition de son *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, mais l'a également supprimé dans les éditions successives — jusqu'à la quatrième édition — de son *opus magnum*. À ce propos, voir Mansfeld (2009, p. 18–20).

<sup>66</sup> Voir par exemple ce que Brandis (1835, p. 129 ; nous soulignons) a écrit en parlant d'Anaximandre :

«[...] er leitete vom Begriffe des Urstoffes zu dem der Urkraft über [...], und betrachtete das Sein des unendlichen Urwesens als Zustand der Vollkommenheit, alles Endliche als theilweise Störung oder Trübung dieses Zustandes, welches nicht wie jenes an sich zu sein berechtigt, sein Dasein durch den Zeitwechsel gewissermaßen büße, dem es unterworfen: so nämlich möchten die oben angeführten, von Simplicius uns erhaltenen, wahrscheinlich aus Theophrast entlehnten eigenen Worte des Anaximander zu fassen sein. »

<sup>67</sup> Pour la règle et ses exceptions (le pronom relatif peut être pluriel s'il se rapporte à un nom collectif), voir Kühner et Jelf (1851, p. 485–486, §821), Goodwin (1892, p. 218, §1019–1022), Smyth (1956, p. 562–563, §2501–2502), Coderch (2012, p. 251–252, §326–327 ; et p. 256, §338). Rien ne semble indiquer que le singulier τὸ ἄπειρον désigne génériquement un collectif d'infinis et que le pluriel ὧν se réfère à chacun de ces infinis !

référence aux parties, numériquement infinies, contenues dans l'infini/l'indéterminé ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ )<sup>68</sup>. Mais alors, comment expliquer l'unité supposée du principe primordial s'il contient tant de multiplicité en lui-même ? Et en quoi consisterait l'injustice si tout ce qui devient existait déjà auparavant, particularisé et déterminé, à l'intérieur de l'infini/l'indéterminé ? L'individuation précéderait le devenir et n'aurait rien à voir avec l'injustice — alors même que, précisément, le contraire est supposé. Le devenir ne serait que le résultat d'une séparation mécanique des entités multiples qui sont censées exister au sein d'un  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  unitaire. Plus on ignore la lettre du texte, plus les contradictions<sup>69</sup> s'accroissent. En fin de compte, pour soutenir que  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  est l'antécédent de  $\acute{\omega}\nu$  et  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$ , le fragment est devenu une usine à hypothèses *ad hoc*.

Contre ce genre de lecture, Charles Kahn a soutenu que le seul antécédent possible des pronoms  $\acute{\omega}\nu$  et  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$  est le terme  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\acute{\alpha}$ <sup>70</sup>, mentionné avant dans le texte de Simplicius. Comprendant que  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\acute{\alpha}$  signifie « éléments » au sens de « contraires » ( $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$ ), le chercheur a estimé que ce sont les opposés élémentaires — comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'obscurité et la lumière<sup>71</sup> — qui commettent des injustices les uns contre les autres. Anaximandre interpréterait ainsi les changements physiques comme étant le résultat d'un conflit entre éléments contraires, au sein d'un ordre périodique de réciprocité et symétrie reconnu comme juste<sup>72</sup>.

La lecture proposée par Kahn s'est progressivement imposée, mais elle n'est pas exempte de difficultés. Elle suppose un modèle cosmologique stable et implique une notion d'équilibre cosmique régissant la nature. Or, une telle notion n'est pas compatible avec les cataclysmes qui sont censés exister dans le système cosmologique d'Anaximandre. En effet,

---

<sup>68</sup> Voir Cherniss (1935, p. 377) et, bien avant lui, Ritter et Preller (1838, p. 30) : « Ἐξ ὧν referendum ad multitudinem quae est in infinito ».

<sup>69</sup> Pour être clair : la contradiction ne consiste pas à supposer qu'il y a une multiplicité à l'intérieur de l'infini, mais à supposer simultanément cette multiplicité et la thèse de l'individuation comme une injustice.

<sup>70</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 166–168).

<sup>71</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 178–179).

<sup>72</sup> Voir Kahn (1979, p. 16–19).

certaines témoignages<sup>73</sup> nous rapportent que, selon ce penseur, la mer est un résidu de l'humidité primitive et qu'un jour elle sera complètement sèche. Ces témoignages impliquent, d'après des auteurs comme Mansfeld<sup>74</sup>, que les opposés ne sont pas en équilibre et que leur conflit finira par détruire le monde entier. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question du cataclysme chez Anaximandre et de voir que ce problème est mal posé. Cependant, la difficulté de la lecture proposée par Kahn ne réside pas simplement dans ses conséquences, mais aussi dans son fondement lorsqu'elle stipule que les στοιχεῖα sont le seul antécédent possible du relatif ὧν. Nous verrons tout au long de ce chapitre qu'il est possible de trouver, en dehors de τὸ ἄπειρον et des στοιχεῖα, un troisième candidat au poste d'antécédent des pronoms ὧν et ταῦτα, à condition de réintroduire le « fragment » dans son contexte de transmission.

---

<sup>73</sup> Voir ARIST. *Mete.* 2.1, 353<sup>a</sup>32–353<sup>b</sup>11, ALEX. APHR. *in Mete.* 2.1, 66.23–67.12 (ad 353<sup>a</sup>32) et PS.-PLUT. *Placit.* 3.16.1, 896F7–9 [[T22]].

<sup>74</sup> Voir Mansfeld (2011, p. 11–12 et p. 26–27).

### 1.3. Le fragment dans son contexte : remarques préliminaires

Le fragment d'Anaximandre est une citation tirée d'un passage du *Commentaire sur la Physique d'Aristote* rédigé par Simplicius. Le voici :

SIMPL. *in Phys.* 24.13–25 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [éd. Diels<sup>75</sup>] [[T33.1–15]]

① τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων ② Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, ③ πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. ④ λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ⑤ ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ⑥ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. ⑦ διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ⑧ ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. ⑨ δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἀλλήλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἤξισεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. ⑩ οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

① Parmi ceux qui ont dit qu'il y en a un seul, mobile et infini, ② le Milésien Anaximandre — fils de Praxiadès, successeur et apprenti de Thalès — a déclaré que *tò ápeiron* est à la fois *arkhé* et élément des êtres, ③ ayant été le premier à l'introduire en termes d'*arkhé*. ④ Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie (*ápeiron*), ⑤ à partir de laquelle se produiraient tous les *ouranoí* et les *kosmoí* en eux ; ⑥ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait la destruction de ceux-ci, selon *tò khreón* ; ⑦ car ils se donneraient mutuellement *dikē* et *tísis* de l'*adikía*, selon la *táxis* du *khronos* — ⑧ en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques. ⑨ Il est évident qu'en observant la transformation mutuelle des quatre éléments il n'a pas voulu poser l'un d'eux comme sous-jacent, mais une autre chose au-delà d'eux. ⑩ Il n'a pas posé la génération comme une altération de l'élément, mais comme une séparation des contraires au cours du [*ou*: par le] mouvement éternel. Voilà pourquoi Aristote l'a associé aux partisans d'Anaxagore.

La traduction proposée ci-dessus est une traduction de travail, que nous allons justifier tout au long de ce chapitre. Elle se fonde prioritairement sur la structure syntaxique du texte grec ; structure que nous avons essayé de reproduire, dans la mesure du possible, autant que le français le permet. Plusieurs mots, qui méritent une discussion plus

<sup>75</sup> En attendant une nouvelle édition critique du *Commentaire* de Simplicius, nous utilisons l'édition de Hermann Diels, sauf indication contraire. Sur l'importance d'une nouvelle édition critique, voir Tarán (1987).

approfondie, restent à ce stade volontairement non traduits, mais le lecteur peut trouver une traduction plus achevée à la p. 341 [[T33]]. Pour faciliter les renvois dans les analyses qui suivront, le texte se présente divisé en dix segments [seg. 1–10]. Outre ces interventions typographiques, nous avons fait provisoirement les ajouts suivants : on trouve en gras ce qui, dans l'édition Diels-Kranz, est considéré comme un verbatim authentique d'Anaximandre ; et, imprimé avec des espacements étendus, ce que Diels estimait être un extrait<sup>76</sup> du « Φυσικῶν δοξῶν »<sup>77</sup> de Théophraste, un volumineux ouvrage désormais perdu.

Ces deux interventions typographiques nous permettent de visualiser les différentes strates historiques qui, selon Diels, composent ce texte. La première strate est le *Commentaire* de Simplicius lui-même, notre source proprement dite, avec sa tradition manuscrite établie, mais qui s'insère et répond à un horizon interprétatif bien défini : la *Physique* d'Aristote. La deuxième strate est constituée par le traité perdu de Théophraste, que Simplicius est censé consulter et d'où il copierait certains passages<sup>78</sup>. Source de notre source, sans sa propre transmission manuscrite, cette strate ne nous est que très partiellement accessible à partir d'une reconstruction, bien qu'elle soit le fondement qui légitime le plus souvent la prétention historique des études présocratiques. La troisième strate est le prétendu et presque intangible écrit d'Anaximandre que Théophraste semble citer et que Simplicius ne connaît qu'indirectement.

---

<sup>76</sup> THPHR. fg. 2 Diels (*Dox.* 476) = 226A FHS&G.

<sup>77</sup> Nous citons le titre au génitif tel qu'il apparaît chez Diogène Laërce (*D. L. Vitae.* 5.48, 248 Dorandi), mais « la forme au nominatif peut avoir été ou Φυσικῶν δόξαι (*Les doctrines des philosophes de la nature*) ou Φυσικαὶ δόξαι (*Les doctrines de la philosophie naturelle*) » (Mansfeld, 1992, p. 328). La seconde forme semble préférable à la première, car le sujet du traité ne semble pas être les philosophes de la nature eux-mêmes, mais leurs opinions sur la réalité naturelle. Voir à ce propos Mansfeld (1990, p. 3057–3058, n. 1 ; 1992, p. 327–329), qui estime d'ailleurs que l'extrait provient non pas du Φυσικῶν δοξῶν, mais de la *Physique* même de Théophraste (voir Mansfeld, 2011, p. 2, n. 1).

<sup>78</sup> Bien qu'il cite plusieurs passages des Φυσικῶν δόξαι, il n'est pas impossible que Simplicius ait eu accès à Théophraste de manière indirecte, via Alexandre d'Aphrodise. Voir à ce propos Diels (1879, p. 112–113) et Burnet (1930, p. 33, §7). Sur l'importance d'Alexandre d'Aphrodise dans les commentaires de Simplicius, voir Baltussen (2008, p. 107–135).

Pour résumer en une phrase : Simplicius, lisant Aristote, cite Théophraste<sup>79</sup>, qui cite Anaximandre. D'un bout à l'autre, presque mille ans se sont écoulés. C'est déconcertant, mais c'est précisément cette *matriochka* qui justifie, depuis Diels, la fiabilité d'une partie du matériel sur Anaximandre — et aussi sur d'autres présocratiques — dont nous disposons. Dans le cas du fragment B1, Théophraste serait une sorte de garant du fait que nous sommes effectivement en présence d'un verbatim d'Anaximandre, car Simplicius n'aurait pas eu un accès direct à ses écrits, mais Théophraste oui. Dans ce cadre, la difficulté principale que présente la lecture du fragment et de son contexte est l'identification précise de chacune de ces strates historiques sédimentées dans le texte que nous lisons chez Simplicius. Cette sédimentation ne peut être ignorée et doit toujours être prise en compte. Or, bien que Diels distingue clairement chacune de ces strates, nous partons du principe que cette distinction n'est pas entièrement claire, ou du moins qu'elle peut être constamment sujette à débat. Ainsi, ce que nous avons dit plus haut (p. 40) à propos de l'établissement du verbatim d'Anaximandre est également valable pour l'établissement du verbatim de Théophraste : ce n'est pas notre point de départ et peut-être même pas notre point d'arrivée. Cependant, indépendamment de l'établissement exact du verbatim de Théophraste, l'hypothèse que ce dernier peut être la source de Simplicius peut s'avérer utile dans la mesure où cela nous permet d'expliquer quelques articulations implicites dans le texte que nous analysons.

---

<sup>79</sup> Via Alexandre d'Aphrodise ? Peut-être, mais, en ce qui concerne SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, une telle supposition, aussi plausible qu'elle puisse paraître, est peu utile et ne ferait que compliquer davantage cet imbroglio, car nous n'aurions aucun instrument pour évaluer la contribution d'Alexandre d'Aphrodise (qui n'est même pas mentionné ici par Simplicius) dans l'établissement du témoignage que nous sommes en train d'analyser. Quant à SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, nous ne supposons donc que trois strates historiques (Simplicius, Théophraste et Anaximandre), considérant par ailleurs que deux de ces strates (Simplicius et Théophraste) s'inscrivent dans l'horizon herméneutique établi par Aristote, notamment par sa *Physique*.

## 1.4. Classer les principes, encadrer l'infini : d'Aristote à Simplicius

### 1.4.1. Les *diairéseis*

Regardons de près le passage que Simplicius commente, à savoir le début du chapitre 2 du premier livre de la *Physique* d'Aristote :

ARIST. *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15–22 [éd. Ross]

Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὡς περ οἱ φυσικοὶ, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχήν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένους ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένους πλείους δὲ μίαν, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὡς περ Δημόκριτος, τὸ γένος ἓν, σχήματι δὲ (διαφερούσας), ἢ εἶδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας.

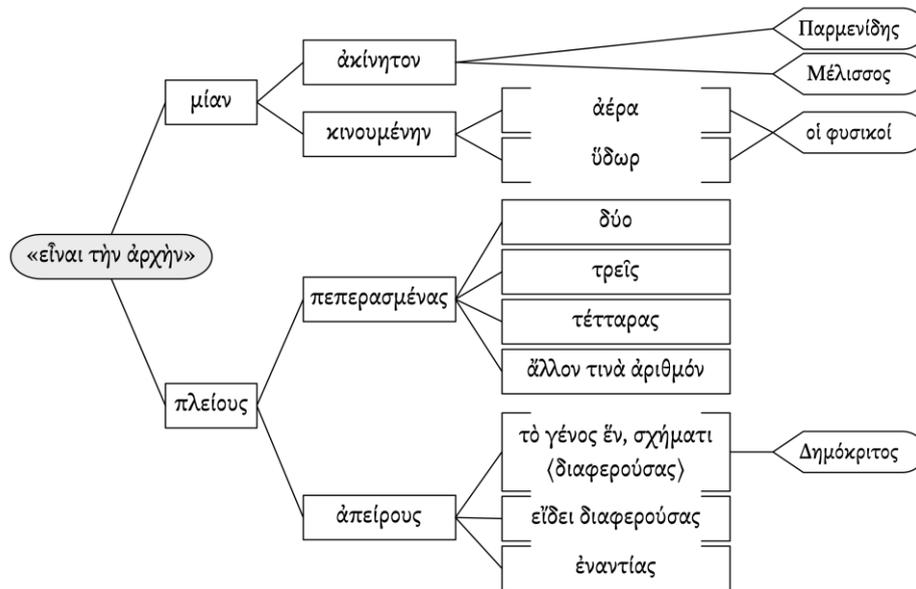
Il est nécessaire qu'il y ait ou bien une seule *arkhē*<sup>80</sup> ou bien plusieurs. S'il n'y en a qu'une, elle doit être ou bien immobile (comme le dit Parménide, et aussi Méliossos) ou bien mobile (comme le disent les naturalistes : les uns déclarant que l'*arkhē* primaire est l'air ; les autres, l'eau). S'il y en a plusieurs, elles doivent être ou bien finies ou bien infinies : étant finies et plus qu'une, il doit y en avoir deux ou trois ou quatre ou un autre nombre ; étant cependant infinies, elles doivent être ou bien de genre unique mais (différentes) en figure (comme le dit Démocrite), ou bien différentes en forme ou même opposées.

Au début de la *Physique*<sup>81</sup>, Aristote avait déclaré que pour pratiquer de la science de la nature il faut traiter d'abord les questions concernant les principes (ἀρχαί), car on ne peut pas dire que l'on connaît la nature si l'on ne connaît pas les principes qui l'expliquent. La première de ces questions concerne le nombre (ἀριθμός) de principes : combien faut-il en supposer pour garantir la connaissance de la nature ? Combien de principes sont suffisants pour expliquer le mouvement naturel ? En vue de cette question, Aristote énumère, dans le paragraphe cité ci-dessus, les différentes théories sur les principes, tout en les classant prioritairement en fonction du nombre. D'un côté, il rassemble les théories qui supposent l'existence d'un seul principe (monistes) ; de l'autre, les théories qui en supposent plusieurs (pluralistes). Dans la branche des monistes, Aristote introduit une distinction qui ne porte pas sur le nombre mais sur le mouvement : le principe, s'il n'y en a qu'un seul, sera immobile

<sup>80</sup> Ici et ailleurs, le mot ἀρχή reste délibérément sans traduction pour mettre en évidence qu'il s'agit d'un mot féminin, contrairement à ce qui est indiqué par sa traduction usuelle (« principe »). On verra que l'usage du masculin en français masque un problème philosophique pertinent par rapport à nos propos.

<sup>81</sup> ARIST. *Phys.* 1.1, 184<sup>a</sup>10–16.

ou susceptible de mouvement. Méliossos et Parménide figurent comme partisans de la première thèse (une *arkhé* unique et immobile), en opposition aux « naturalistes » (οἱ φυσικοί), partisans de la seconde (une *arkhé* unique mais susceptible de mouvement). Dans la branche des pluralistes, le nombre est le seul critère explicite : ayant plusieurs principes, ils seront, quant au nombre, finis ou infinis (*ápeiroi*). Ainsi, on peut schématiser ce paragraphe de la manière suivante :



Diagr. 1 – ARIST. *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15–22

On notera dans ce passage d'Aristote que l'*ápeiron* n'est pas lui-même un principe, mais seulement un attribut qui quantifie le nombre de principes dans la branche des théories pluralistes. Simplicius attribue pourtant cette thèse à Anaximandre lorsqu'il commente la première division correspondant à la proposition « Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχήν ἢ πλείους » (ARIST. *Phys.* 184<sup>b</sup>15) :

SIMPL. *in Phys.* 24.13–17 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [[T33.1-4]]

<sup>①</sup> τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων <sup>②</sup> Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, [...]

<sup>①</sup> Parmi ceux qui ont dit qu'il y en a un seul, mobile et infini, <sup>②</sup> le Milésien Anaximandre — fils de Praxiadès, successeur et apprenti de Thalès — a déclaré que l'infini est l'*arkhé* et aussi l'élément des êtres, [...]

Par rapport à Aristote, le texte de Simplicius ajoute deux nouveautés inattendues : le syntagme *tò ápeiron* émerge comme principe et l'adjectif *ápeiron* devient un prédicat de la branche unitariste, qualifiant apparemment l'extension<sup>82</sup>. En admettant que l'infini soit un principe, Anaximandre est classé comme le philosophe qui supposerait l'existence d'un principe unique, susceptible de mouvement et d'extension infinie. Mais a-t-on le droit de supposer que le segment 1 parle du principe, comme il est souvent admis ? Dans la proposition « τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων », le verbe εἶναι est sous-entendu et, avec lui, son sujet. Puisque chez Aristote il s'agit du principe, il est admis qu'il en va de même dans le commentaire de Simplicius. Mais « principe » est un terme masculin en français, tandis que le terme grec qu'il traduit est féminin (ἀρχή). Les attributs ἓν et κινούμενον, qui sont au neutre singulier, ne pourraient pas qualifier un hypothétique τὴν ἀρχήν. Les trois attributs énumérés dans le segment 1 doivent se référer à un autre terme. Dans un premier temps, on peut supposer sans peine que ces attributs se réfèrent à τὸ στοιχεῖον, présent dans la phrase<sup>83</sup> qui précède immédiatement le segment 1. Mais la question est plus complexe. Pour éclaircir ce point, il faut regarder de près la manière dont Simplicius organise, par division, la branche moniste : le segment 1 fait partie d'un exposé dialectique<sup>84</sup> et ne peut être compris isolément.

Au départ, Simplicius suit Aristote et rapporte les doctrines de Parménide et de Mélissos concernant le principe ; puis, il ajoute la doctrine que, selon Alexandre d'Aphrodise, Théophraste aurait attribuée à Xénophane, bien qu'elle n'apparaisse pas répertoriée dans le passage 184<sup>b</sup>15–22 de la *Physique* d'Aristote :

<sup>82</sup> Cf. SIMPL. in *Phys.* 150.22–23 (ad *Phys.* 1.2, 187<sup>a</sup>12) : « ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπειρῶ ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος ».

<sup>83</sup> Cf. SIMPL. in *Phys.* 24.11–12 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) : « καὶ οὗτοι [sc. Ἴππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος] μὲν οἱ ἓν καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον λέγοντες τὸ στοιχεῖον. »

<sup>84</sup> Sur la méthode sous-jacente dans un exposé dialectique, comme définie et pratiquée par Aristote, et suivie ici par Simplicius, voir Mansfeld (1999, p. 28) :

It is part of Aristotle's method, when engaged in the dialectical discussion of a problem (defined at *Topics* 1.11 104<sup>b</sup> 1–8), to divide a genus into its species in order to review the relevant *doxai*, and to set out the disagreements and the views which are held in common, so as to evaluate and *criticize* them in the most apposite way, and to go on from there.

SIMPL. *in Phys.* 22.22–30 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK 21 A 31]

Ἀνάγκη τοίνυν τὴν ἀρχὴν ἢ μίαν εἶναι ἢ οὐ μίαν, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον ἢ κινουμένην. καὶ εἰ ἀκίνητον ἦτοι ἄπειρον, ὡς Μέλισσος ὁ Σάμιος δοκεῖ λέγειν, ἢ πεπερασμένην, ὡς Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης, οὐ περὶ φυσικοῦ στοιχείου λέγοντες οὗτοι, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντως ὄντος. μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τῷ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης.

En effet, il est nécessaire qu'il y ait ou bien une seule *arkhé* ou bien pas qu'une seule, c'est-à-dire plusieurs. S'il n'y en a qu'une, elle doit être ou bien immobile ou bien mobile ; mais si c'est immobile, elle doit être ou bien infinie, comme Mélissos de Samos semble l'avoir dit, ou bien finie, à l'exemple de Parménide d'Élée, fils de Pyrès — les deux ne se prononçant sur aucun élément naturel, mais juste sur l'étant véritablement étant. Qu'il y a une seule *arkhé*, ou plutôt un seul étant, entier<sup>85</sup>, qui n'est ni fini ni infini, ni en mouvement ni au repos, c'est ce que Xénophane de Colophon, instructeur de Parménide, aurait admis selon Théophraste — étant celui-ci d'accord pour dire que la mention de cette opinion appartient plutôt à une autre recherche, distincte de celle qui traite de la nature.

Comme chez Aristote, Mélissos et Parménide défendraient une *arkhé* unique et immobile ; cependant, une nouvelle division est introduite dans le commentaire de Simplicius, marquant une distinction claire entre les deux : pour Mélissos, cette *arkhé* serait infinie, tandis que, pour Parménide, elle serait finie. Mais tous les deux ne diraient rien des éléments naturels ; ils ne parleraient que de « l'étant véritablement étant » (περὶ τοῦ ὄντως ὄντος). Cette précision donne à Simplicius l'occasion de relater la doctrine attribuée à Xénophane ; mais il le fait en réduisant la discussion sur l'*arkhé* à la question de l'étant (τὸ ὄν). Xénophane est présenté comme un moniste parce qu'il retiendrait, de facto (ἦτοι), l'existence d'un étant unique, dont on ne peut dire, outre son unité (ἐν), que son intégralité (πᾶν) : finitude ou infinité (οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον), mobilité ou stabilité (οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν) — rien de cela ne pourrait être attribué à l'étant de Xénophane.

Après avoir exposé en détail le lemme dédié à Xénophane, Simplicius expose la doctrine de Thalès et d'Hippon :

<sup>85</sup> Laks et Most (2016, p. 241) considèrent le terme πᾶν comme sujet, à côté de τὸ ὄν, traduisant ce passage de la manière suivante : « Théophraste dit que Xénophane de Colophon, le maître de Parménide, admet que le principe est un, ou que ce qui est et le tout sont un, et qu'il n'est ni limité ni illimité, ni en mouvement ni en repos ; [...] » (LM 8 R4). Nous lisons, au contraire, le terme πᾶν comme attribut de τὸ ὄν, de même que ἐν, πεπερασμένον, ἄπειρον, κινούμενον et ἡρεμοῦν. Deux raisons semblent appuyer cette lecture : (i) l'absence d'article devant πᾶν ; (ii) la construction avec καὶ... καὶ (ce qui vient après le premier καὶ devrait avoir la même fonction de ce qui vient après le deuxième).

SIMPL. *in Phys.* 23.21–24 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK II A 13]

τῶν δὲ μίαν καὶ κινουμένην λεγόντων τὴν ἀρχὴν, οὓς καὶ φυσικοὺς ἰδίως καλεῖ, οἱ μὲν πεπερασμένην αὐτὴν φασιν, ὥσπερ Θαλῆς μὲν Ἐξαμίου Μιλήσιος καὶ Ἴππων, ὃς δοκεῖ καὶ ἄθεος γεγονέναι, ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες.

Parmi ceux qui disent qu'il y a une *arkhé* unique et mobile, lesquels (Aristote) convenablement appelle « naturalistes », certains affirmant qu'elle est finie : ainsi Thalès de Milet, fils d'Examus, et Hippon (qui fut, semble-t-il, athée) disaient que l'eau est l'*arkhé*, ayant été amenés à cet avis à partir des apparences sensibles.

Thalès et Hippon ne sont pas nommés dans *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15–22. Parmi les monistes, seulement Parménide et Messisso y sont mentionnés, en opposition au groupe générique des naturalistes (οἱ φυσικοί). Chez Simplicius, Thalès et Hippon sont désignés comme les naturalistes qui ont défendu que l'eau est l'*arkhé* ; comme chez Aristote, il s'agit donc d'une *arkhé* unique et susceptible de mouvement, mais le commentateur ajoute qu'elle est finie.

Dans ce contexte où l'eau apparaît répertoriée dans la branche unitariste de caractère mobile et fini, on trouve également la doctrine du feu, attribuée à Héraclite et à Hippase :

SIMPL. *in Phys.* 23.33–24.2 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK 22 A 5]

Ἴππασος δὲ ὁ Μεταποντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἔν καὶ οὗτοι καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον, ἀλλὰ πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν [...]

Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse disent eux aussi qu'il y en a un seul, mobile et fini, mais ils considèrent que l'*arkhé* c'est le feu [...]

Tout comme dans le lemme consacré à Anaximandre [seg. 1], le verbe εἶναι est sous-entendu, son sujet est implicite et les attributs qui introduisent la doctrine d'Hippase et d'Héraclite sont au neutre singulier (ἐν, κινούμενον et πεπερασμένον). Là encore, il est clair qu'un hypothétique τὴν ἀρχὴν ne peut pas être le sujet implicite<sup>86</sup>. Quel serait-il alors ? Cette question semble être laissée en suspens jusqu'à ce que Simplicius ajoute, à la fin du lemme, qu'Héraclite et Hippase supposaient l'existence d'un seul élément, mobile et fini<sup>87</sup>. En tenant compte de cette remarque, nous avons pu avancer l'hypothèse que τὸ στοιχεῖον était peut-

<sup>86</sup> Fortenbaugh, Huby et Sharples (1993, p. 407) ignorent le problème, rendant la phrase comme si le sujet implicite était τὴν ἀρχὴν : « Hippasus of Metapontum and Heraclitus of Ephesus also (said that) the principle was one and in movement and limited, but they made it fire [...] ». De même, Laks et Most (2016, p. 309).

<sup>87</sup> Voir SIMPL. *in Phys.* 24.11–12 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) : « καὶ οὗτοι [sc. Ἴππασος ὁ Μεταποντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος] μὲν οἱ ἐν καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον λέγοντες τὸ στοιχεῖον. »

être le sujet implicite au début du lemme sur Anaximandre<sup>88</sup> ; il en serait de même pour Hippase et Héraclite<sup>89</sup>. Il se trouve cependant que la doxographie parallèle semble remettre en cause cette hypothèse au profit de l'idée que le sujet implicite soit τὸ πᾶν<sup>90</sup>.

THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 4.12 [éd. Canivet]

Ἱππασος δὲ ὁ Μεταποντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Βλόσωνος ὁ Ἐφέσιος ἔν εἶναι τὸ πᾶν, ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηκέναι.

Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse, fils de Blosson, disent que le tout est un seul, immobile et fini, ayant le feu pour *arkhé*.

D.L. *Vita*, 8.84 [éd. Dorandi]

Ἱππασος Μεταποντίνος καὶ αὐτὸς Πυθαγορικός. ἔφη δὲ χρόνον ὠρισμένον εἶναι τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς καὶ πεπερασμένον εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον.

Hippase de Métaponte, lui aussi un pythagoricien, affirmait que le temps de la transformation du monde est défini, et que le tout est fini et toujours en mouvement.

En ce qui concerne Hippase et Héraclite, les parallèles entre Simplicius, Théodoret et Diogène Laërce sont remarquables : ils opèrent les mêmes *diairéseis*. Mais les choses changent dans le cas d'Anaximandre. Si l'on retenait τὸ πᾶν dans le segment 1 chez Simplicius, cela impliquerait<sup>91</sup> qu'Anaximandre soutenait l'existence d'un univers (τὸ πᾶν) unique (ἔν), susceptible de mouvement (κινούμενον) et extensivement infini (ἄπειρον). Or, Théodoret<sup>92</sup> a situé Anaximandre parmi ceux qui défendraient l'existence de mondes (κόσμοι) multiples et infinis en nombre ; et Diogène Laërce a affirmé que « le tout » est

<sup>88</sup> Voir ci-dessus p. 53.

<sup>89</sup> C'est ce que soutiennent Eggers Lan et Juliá (1981, p. 329–330, n. 25), qui affirment que « el contexto de Simplicio no deja lugar a duda de que el sujeto tácito es, en neutro *stoicheíon*, "elemento" ».

<sup>90</sup> C'est ce que suggère Walzer (1939, p. 21) en ajoutant « il tutto » dans sa traduction. Mouraviev (2002, p. 739 [*Heraclitea* III.A.3 : T 934]) ne prend d'abord pas position et propose « l'élément/le Tout » comme traduction ; puis, il comprend que τὸ πᾶν (« le Tout ») est le sujet implicite dans Simplicius (Mouraviev, 2008, p. 5 [*Heraclitea* III.2 : D 6]). Mondolfo et Tarán (1972, p. 72) ont ajouté « il cosmo » dans leur traduction et Dumont (1988, p. 136), « le monde ». Mais le mot grec correspondant (κόσμος) est masculin, tandis que ἔν est neutre.

<sup>91</sup> Cette implication n'est pas absurde en soi ; en fait, elle est même plausible. Ce qui est en cause ici, c'est la pertinence de considérer ces sources en parallèle et d'utiliser l'une pour expliquer l'autre.

<sup>92</sup> Voir THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 4.15 [éd. Canivet] [[T30.1–6]] :

Οὐ μόνον δὲ ἐν τούτοις διαφωνία γε πλείστη, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐχρήσαντο. Καὶ γὰρ δὴ τὸν κόσμον Θαλῆς μὲν καὶ Πυθαγόρας καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος καὶ Ἡράκλειτος καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων ἓνα εἶναι ξυνωμολόγησαν· Ἀναξίμανδρος δὲ καὶ Ἀναξίμένης καὶ Ἀρχέλαος καὶ Ξενοφάνης καὶ Διογένης καὶ Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος πολλοὺς εἶναι καὶ ἀπίρους ἐδόξασαν.

Cf. AET. 2.1.1–3 MR (≈ *Dox.* 327).

globalement immuable (ἀμετάβλητον) pour Anaximandre<sup>93</sup>. Laissons donc cette question en suspens pour le moment et examinons les autres lemmes de la branche moniste chez Simplicius. Après Anaximandre, c'est le tour d'Anaximène :

**Simpl. in Phys. 24.26–28** (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK 13 A5] [T33.16–19]

Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνῶς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρόν φησιν ὡς περ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡς περ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· [...]

Et le Milésien Anaximène — fils de Eurysteate, compagnon d'Anaximandre — a affirmé, lui aussi, comme son prédécesseur, que la nature sous-jacente est une seule et infinie ; mais au lieu de la dire indéterminée, comme Anaximandre, il l'a déterminée en disant que c'est l'air ; [...]

Le féminin est réintroduit. Néanmoins, μίαν n'est pas exactement attribut d'*arkhé*, mais d'une paraphrase qui l'explique, « la nature sous-jacente » (τὴν ὑποκειμένην φύσιν). Plutôt que de reprendre la division de manière extensive (le prédicat κινουμένην est par exemple omis), le lemme se concentre davantage sur la comparaison entre Anaximandre et Anaximène : contrairement au premier, le second aurait déterminé le substrat infini en l'identifiant à l'air.

Dans la conclusion de son exposé sur la branche moniste, Simplicius parle de Diogène d'Apollonie :

**Simpl. in Phys. 25.1–6** (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK 64 A 5]

καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγωνῶς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων· τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὐτὸς φησιν ἀπειρον εἶναι καὶ αἰδίον, ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν.

Diogène d'Apollonie, l'un des derniers virtuellement à se pencher sur ces questions, a majoritairement écrit de manière éclectique, se prononçant tantôt comme Anaxagore, tantôt comme Leucipe. Quant à la nature du tout, il dit lui aussi que c'est l'air, infini et éternel, à partir duquel, par condensation et raréfaction et par transformation de ses états, il considère que la forme des autres choses est produite.

Sans mentionner l'*arkhé*, le lemme rapporte que Diogène est éclectique et s'exprime tantôt comme Anaxagore, tantôt comme Leucippe — tous les deux classés curieusement parmi les pluralistes. Puis, on lit la doctrine de Diogène sur « la nature du tout » (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) : comme pour Anaximène, ce serait l'air — extensivement infini (ἀπειρον) et même éternel

<sup>93</sup> Voir D. L. *Vitae*. 2.1 [éd. Dorandi] [T27.5–6] : « καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι. »

(ἀίδιον). Et tout comme l'on trouve un lemme parallèle dans Théodoret à propos d'Hippase et Héraclite, on en trouve un également à propos de Diogène :

THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 4.12 [éd. Canivet]

Ὁ δὲ Ἀπολλωνιάτης Διογένης ἐκ τοῦ ἀέρος ἔφη ξυστῆναι τὸ πᾶν.

Et Diogène d'Apollonie affirmait que le tout s'est formé à partir de l'air.

Une fois encore, on voit la discussion sur l'*arkhé* basculer en apparence — mais seulement en apparence — dans une discussion sur τὸ πᾶν. Si chez Simplicius il est question de « la nature du tout » (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) ; chez Théodoret, il est question de sa constitution (ξυστῆναι τὸ πᾶν). Les deux formulations sont interchangeable et renvoient à la même chose : à l'*arkhé* — qui, en tant que telle, est *arkhé* de l'univers tout entier (τὸ πᾶν).

Chose importante : l'unité du principe n'implique pas, dans le témoignage consacré à Diogène, que le monde soit unique. En effet, Théodoret lui-même a classé Diogène, ainsi avec Anaximandre, parmi ceux qui soutenaient l'existence de mondes multiples<sup>94</sup>. Et tout comme Diogène, Anaximandre est considéré comme un moniste par Théodoret<sup>95</sup>. Cependant, la comparaison entre Simplicius et Théodoret continue à poser des difficultés en ce qui concerne Anaximandre. Rien dans la proposition « τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων » [seg. 1] ne semble renvoyer à des formulations telles que « τὴν τοῦ παντὸς φύσιν » ou « ξυστῆναι τὸ πᾶν ». En outre, si τὸ πᾶν tout court est le sujet implicite, la thèse suivante s'imposerait : Anaximandre aurait supposé l'existence d'un seul univers, susceptible de mouvement et d'extension infinie. Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, cela contredirait le témoignage de Théodoret<sup>96</sup>, puisque, pour lui, Anaximandre croyait à l'existence d'une infinité de mondes.

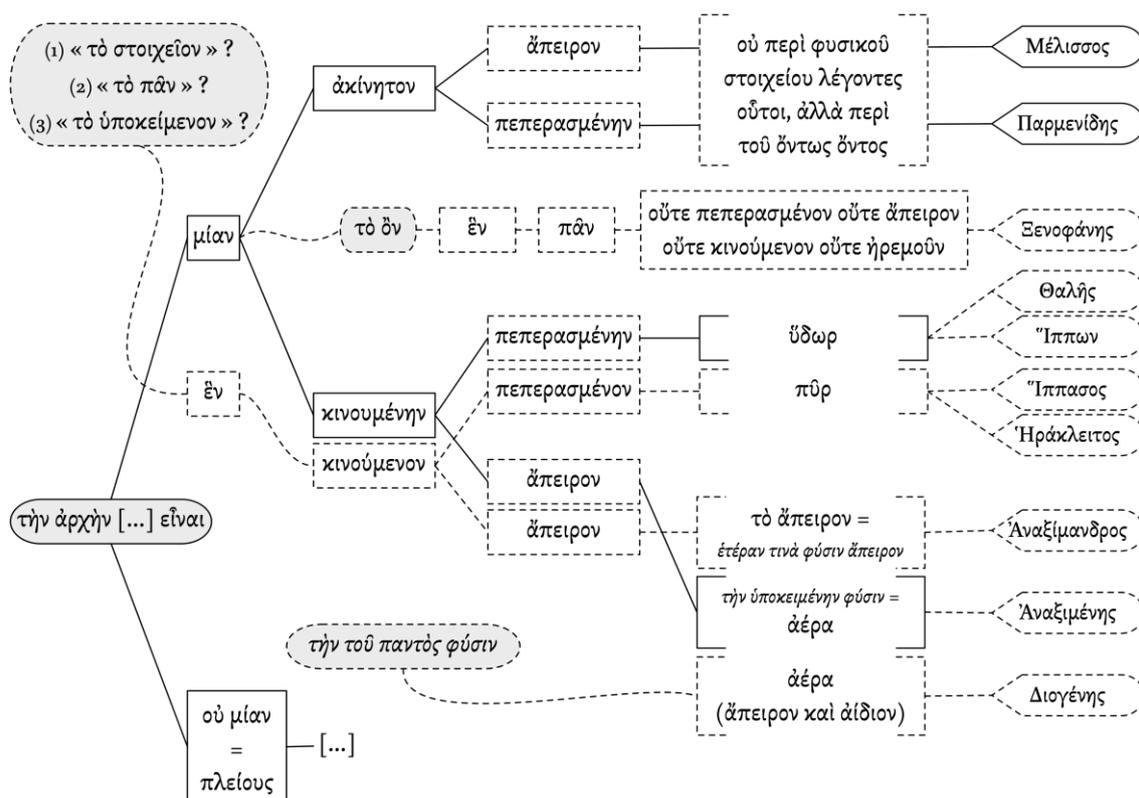
On peut néanmoins avancer une troisième hypothèse concernant le sujet implicite dans le segment 1 si l'on compare l'exposé de Simplicius avec certains passages d'Aristote.

<sup>94</sup> Voir p. 56 ci-dessus.

<sup>95</sup> Voir THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 2.9 : « Ἀναξίμανδρος δὲ [...] ἀρχὴν ἔφη τὸ ἄπειρον ».

<sup>96</sup> À moins de comprendre que Théodoret ne considérait pas « τὸ πᾶν » et « ὁ κόσμος » comme des synonymes et que chacun constituait un thème doxographique distinct. Dans ce cas, Anaximandre soutiendrait, d'une part, que le tout est unique quant au nombre, mais infini quant à la taille ; d'autre part, qu'il existe une quantité infinie de *kósmoi* (dans le tout), mais qu'ils sont tous limités en taille.

Voyons d'abord la schématisation globale de la branche moniste chez Simplicius dans le diagramme suivant :



Diagr. 2 – SIMPL. in Phys. 20.28–25.8 (ad Phys. 1.2, 184<sup>b</sup>15)

Tout ce qui apparaît dans le commentaire de Simplicius mais qui est absent du passage 184<sup>b</sup>15–22 de la *Physique* d'Aristote est figuré en traits pointillés. Nombreuses sont les interventions du commentateur : de nouvelles divisions — et même de nouvelles *dóxai* — sont introduites ; en outre, aucune *dóxa* de la branche moniste ne manque d'être associée au nom d'au moins un philosophe. On notera particulièrement le redoublement de la branche mobiliste : ce qui garde une certaine correspondance avec *Phys.* 184<sup>b</sup>15–22 reste au féminin (μίαν—κινουμένην—πεπερασμένην/ἄπειρον) ; ce qui, au contraire, semble un ajout de Simplicius ou de sa source passe au neutre (ἐν—κινούμενον—πεπερασμένον/ἄπειρον). On a vu que tous ces attributs au neutre ne peuvent pas être directement prédicats de τὴν ἀρχὴν (explicite dans SIMPL. in Phys. 22.22) et que le sujet implicite doit être différent, également au neutre. Dans un premier temps, on pourrait penser que ce sujet implicite est τὸ στοιχεῖον, puisque c'est ce qui apparaît à la fin du lemme sur Hippase et Héraclite, précédant immédiatement le lemme sur Anaximandre. Mais l'existence d'une doxographie parallèle au

lemme sur Hippase et Héraclite semble impliquer un autre candidat : τὸ πᾶν. Au regard de toutes les nouveautés présentes dans le texte de Simplicius et du parallèle avec Théodoret, il ne serait donc pas absurde d'imaginer que Simplicius, en commentant le deuxième paragraphe de la *Physique* d'Aristote, utilise un texte — également source de Théodoret — qui traite non pas de l'*arkhé*, mais de τὸ πᾶν. La grande difficulté de cette hypothèse concerne Anaximandre.

Reste toutefois une troisième hypothèse, dirions-nous : malgré les ajouts, le neutre employé par Simplicius pourrait reprendre d'autres passages d'Aristote, dont Simplicius lui-même se sert pour commenter le deuxième paragraphe du premier chapitre de la *Physique*. Il a déjà été suggéré<sup>97</sup> que Simplicius combine le passage 184<sup>b</sup>15–22 de la *Physique* avec un passage de la *Métaphysique* (ARIST. *Metaph.* 1.3, 983<sup>b</sup>6–984<sup>a</sup>16). En effet, Thalès et Hippon y sont cités ensemble, associés à la doctrine de l'eau ; Anaximène et Diogène apparaissent liés à la doctrine de l'air ; et, surtout, Héraclite et Hippase sont rattachés à la doctrine du feu — doctrine qui n'est même pas mentionnée dans *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15–22. Cependant, le recours à ce passage de la *Métaphysique* n'explique pas la raison de l'utilisation du neutre dans le commentaire de Simplicius. Quand Aristote cite les noms ci-dessus dans la *Métaphysique*<sup>98</sup>, la discussion porte précisément sur l'*arkhé*<sup>99</sup>, comprise comme cause première (ἡ πρώτη αἰτία). Pourquoi, en dupliquant la branche mobiliste, Simplicius n'a-t-il pas simplement utilisé le féminin ? Réponse possible : parce que Simplicius se sert et/ou a à l'esprit d'autres passages de la *Physique* elle-même.

On peut notamment citer le début du quatrième chapitre du premier livre, où, après avoir longuement discuté les thèses de Mélissos et de Parménide, Aristote reprend la

<sup>97</sup> Voir Eggers Lan et Juliá (1981, p. 329–330, n. 25).

<sup>98</sup> Voir ARIST. *Metaph.* 1.3, 983<sup>b</sup>33–984<sup>a</sup>13 [éd. Ross] :

εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὐτῆ καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως οὕτως ἀποφῆνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας ("Ἴππωνα γὰρ οὐκ ἂν τις ἀξιόσπειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας). Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τίθεασι τῶν ἀπλῶν σωμάτων, Ἴππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημόνοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός). Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῆ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναι φησι τὰς ἀρχάς. [...]

<sup>99</sup> Voir ARIST. *Metaph.* 1.3, 983<sup>b</sup>6–8 [éd. Ross] : « τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχάς εἶναι πάντων »

discussion concernant les naturalistes proprement dits, tout en les classant en deux grands groupes :

ARIST. *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>12–26 [éd. Ross, légèrement modifiée] [[T1]]

ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ δὴν<sup>100</sup> σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τᾶλλα γεννώσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιούντες (ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ' ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὡσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἐν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ εἶδη). οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὡσπερ Ἀναξίμανδρος φησι, καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι, ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα. διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἄπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα, τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τὰναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον.

1 δὴν PIP : secl. Ross

Quant aux naturalistes, ils s'expriment de deux manières. En effet, les uns, ayant fait de l'étant un corps unique, qui est le sous-jacent — soit l'un des trois, soit un autre, plus dense que le feu mais plus subtil que l'air —, engendrent les autres choses, les faisant multiples, par densité et rareté (la densité et la rareté sont des états contraires ; pris d'une manière générale, il s'agit de l'excès et du manque, à l'instar du grand et du petit pour Platon, excepté que celui-ci les pose comme matière et fait de l'un la forme, tandis que les autres posent l'un sous-jacent comme matière et font des contraires les différences et les formes) ; les autres discriminent, de l'un, les contrariétés qui lui sont inhérentes, comme l'affirme Anaximandre et tous ceux qui affirment qu'il y a un et plusieurs, comme Empédocle et Anaxagore. En fait, eux aussi discriminent, du mélange, les autres choses. Mais ils divergent l'un de l'autre en ceci : le premier stipule que cela se produit périodiquement ; le second, une seule fois ; le second, en outre, qu'il existe une infinité de choses homéomères et de choses contraires ; tandis que le premier, seulement les soi-disant éléments.

Ce paragraphe comporte plusieurs difficultés, à commencer par la proposition circonstancielle « ἐν ποιήσαντες τὸ δὴν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ». Ross (1936, p. 482) soutient que τὸ δὴν σῶμα est peu naturel et propose, de ce fait, la suppression du mot δὴν<sup>100</sup>, pris comme une simple glose. Par ailleurs, il estime que cette circonstancielle ne concerne pas seulement ceux qui expliquent la multiplicité par la densité et la rareté d'une seule entité, mais aussi tous ceux qui extraient la multiplicité de l'unité primordiale par un processus de ségrégation. Ce qui revient à dire qu'ils admettraient, tous, l'existence d'un corps sous-jacent. À cet égard, la différence tiendrait seulement au fait que les premiers l'identifient à l'un des trois éléments ou à un corps de caractéristique intermédiaire, alors que les autres supposeraient

<sup>100</sup> Ainsi corrigée, cette circonstancielle serait mieux traduite par une tournure du type « ayant considéré le corps sous-jacent unique [...] ».

que le corps sous-jacent est une entité indéfinie ou indifférenciée dans laquelle toutes sortes de matière seraient déjà potentiellement présentes<sup>101</sup>.

On voit bien que la correction proposée par Ross n'est pas innocente : elle fait de τὸ σῶμα τὸ ὑποκείμενον le thème général de tout le paragraphe — ce qui implique que même l'expression « ἐκ τοῦ ἐνὸς », qui apparaît à la ligne 187<sup>a</sup>20, renverrait au corps sous-jacent. Cependant, bien que la correction de Ross apporte simplicité et clarté au texte aristotélicien, elle est peu probable pour au moins deux raisons. La première raison est textuelle : présent unanimement dans les manuscrits, le mot « ὄν » se trouve confirmé par Philopon<sup>102</sup>, par une paraphrase de Thémistius<sup>103</sup> et également par la traduction arabe de Ishāq ibn Ḥunayn<sup>104</sup>. Le seul texte dans lequel on ne trouve pas trace de ce mot est le commentaire de Simplicius. Mais cette absence s'explique aisément par le fait que Simplicius omet délibérément le début de la circonstancielle<sup>105</sup>.

La seconde raison pour ne pas accepter l'intervention de Ross est d'ordre philosophique : la notion même de « sous-jacent », d'une réalité qui demeure et soutient le changement, semble être incompatible avec la thèse selon laquelle il existe un mélange primitif d'où provient, par ségrégation, la multiplicité des choses existantes. En termes aristotéliciens, rien dans ce modèle explicatif ne peut fonctionner comme un sous-jacent :

---

<sup>101</sup> Voir Ross (1936, p. 481–482) :

The distinguishing features of the first school are (1) that it identifies the underlying matter with one of the three elements or with an intermediate between them, and (2) that it derives sensible things from this by densification and rarefaction. Those of the second school are (1) that it describes the underlying matter as something indefinite in which all definite kinds of matter are potentially present, and (2) that it derives sensible things by segregation from this undifferentiated mixture.

<sup>102</sup> Voir PHLP. *in Phys.* 90.13–14 [éd. Vitelli] : « Οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ».

<sup>103</sup> Voir THEM. *in Phys.* 13.9–11 [éd. Schenkl] : « Οἱ δὲ τὸ ὄν ἀντὶ τῆς ἀρχῆς λαμβάνοντες οὐς καὶ φυσικοὺς εἶπειν οὐκ ὀκνήσειεν ἄν τις, οὕτως λέγοντες τὸ ὄν ὡς μίαν ἀρχήν, εἰς δύο διηρέθησαν τρόπους. ».

<sup>104</sup> Voir à ce propos Cerami (2019, p. 106–107), où nous avons trouvé ce renseignement. En ce qui concerne ce passage, l'apparat critique de Ross ne rapporte pas la leçon de la traduction arabe, que nous n'avons malheureusement pas pu consulter directement.

<sup>105</sup> Voir SIMP. *in Phys.* 149.18–22 :

αὐτοφεύστερον δέ μοι δοκεῖ κατὰ τὴν λέξιν μὴ ὡς ἀντιδιηρημένου τοῦ σώματος πρὸς τὰ στοιχεῖα καὶ τὸ μεταξὺ ἀκούειν, ἀλλ' ὡς διηρημένου μάλλον εἰς τε τὰ τρία καὶ τὸ μεταξὺ· σῶμα γὰρ τὸ ὑποκείμενόν φησιν ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, [...]

ni les « contrariétés » inhérentes au mélange<sup>106</sup>, ni le mélange lui-même ou les choses qui en dérivent. Les contrariétés ne peuvent pas être les causes les unes des autres et nécessitent d'une troisième entité sous-jacente sur laquelle elles agissent<sup>107</sup>. Le mélange, à son tour, n'est pas un substrat qui garde son identité une fois que la multiplicité en est dérivée. Le mélange n'existe pas tant que les choses qui en résultent demeurent ce qu'elles sont : des entités *discriminées* et, par conséquent, *distinctes* du mélange.

Ainsi, lorsqu'Aristote écrit « ἐκ τοῦ ἑνός » à la ligne 187<sup>a</sup>20, il ne se réfère pas au sous-jacent, mais plutôt au mélange<sup>108</sup>, comme le montre le parallèle avec « ἐκ τοῦ μίγματος » un peu plus bas (187<sup>a</sup>23). De même, en gardant ce parallèle à l'esprit, on peut comprendre que dans « ἐν καὶ πολλά » (187<sup>a</sup>21–22), ἐν désigne le mélange (unité) et πολλά les choses qui en résultent (multiplicité)<sup>109</sup>. Chez Anaxagore, ces πολλά correspondraient donc à « une infinité de choses homéomères et de choses contraires » (« τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τάναντία », 187<sup>a</sup>25–26) ; chez Empédocle, aux « soi-disant éléments » (« τὰ καλούμενα στοιχεῖα », 187<sup>a</sup>26). Mais en ce qui concerne Anaximandre, Aristote ne dit pas grand-chose sur ce qui découlerait de

<sup>106</sup> Les contradictions sont inhérentes au mélange dans le sens où elles y sont présentes en puissance. Cf. ARIST. *Metaph.* Λ.2, 1069<sup>b</sup>14–24 [éd. Ross] :

ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργεῖα ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργεῖα. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἐν· βέλτιον γὰρ ἢ “ὁμοῦ πάντα” — καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτος φησιν — “ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργεῖα δ' οὐ”· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμέτεροι·

<sup>107</sup> Voir ARIST. *Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>21–34.

<sup>108</sup> Simplicius (SIMP. *in Phys.* 153.27–154.9) interprète *Phys.* 187<sup>a</sup>20–26 différemment (l'un serait, pour Anaxagore, l'Esprit), mais son interprétation est peu satisfaisante dès que l'on considère que ce passage ne se réfère pas seulement à Anaxagore (pour Empédocle, l'un serait tantôt l'Amour, tantôt la Haine). Voir à ce propos Ramnoux (1980, p. 82–85, reproduit dans 2020, t. II, p. 310–313)].

<sup>109</sup> Bien que Simplicius préfère identifier l'unité à ce qu'Aristote appellerait la cause efficiente (l'Amour et la Haine pour Empédocle ; l'Esprit pour le second), le commentateur est conscient que l'unité peut ou doit être identifiée ici plutôt au mélange. Dans ce scénario, Simplicius estime que la multiplicité n'est pas quelque chose qui résulte de la séparation du mélange primitif, mais quelque chose qui existait déjà auparavant, en tant que tel, au sein de ce mélange. Conséquence de cette lecture : l'expression « ἐν καὶ πολλά » impliquerait une concomitance entre unité et multiplicité et non, comme nous le supposons, une succession. Cf. SIMPL. *in Phys.* 154.9–14 :

ἢ οὐχὶ τὸ ποιητικὸν αὐτοὺς ἐν λέγειν ῥητέον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ μίγμα, ὃ ἦν κατὰ μὲν Ἀναξαγόραν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρῶν τῷ πλήθει μεμιγμένον, κατὰ δὲ Ἐμπεδοκλέα ἐκ τῶν τεττάρων στοιχείων ποτὲ μὲν συγκρινομένων ὑπὸ τῆς φιλίας καὶ ποιοῦντων τὸν σφαῖρον, ποτὲ δὲ διακρινομένων ὑπὸ τοῦ νεῖκους καὶ ποιοῦντων τὸνδε τὸν κόσμον.

la séparation du mélange. Tout ce qu'il semble nous apprendre clairement, c'est que tous les trois expliquent la multiplicité par la séparation du mélange primitif.

Contrairement à ce que proposait Ross, il est fort probable alors que la circonstancielle « ἐν ποιήσαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον » (*Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>13) ne concerne que les naturalistes qui expliquent la multiplicité par la densification ou la raréfaction d'une seule entité. Une évidence significative en faveur de cette lecture se trouve dans *Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>34–189<sup>b</sup>16, où, après avoir argumenté (*Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>21–34) qu'il est nécessaire de présumer, outre les contraires, un troisième terme qui fonctionne comme sous-jacent, Aristote déclare que le même a été soutenu par tous ceux qui prétendent que le tout est constitué d'une seule nature<sup>110</sup>. En outre, rien ne semble légitimer la suppression du mot ὄν proposée par Ross : ce mot est sans doute une glose, mais une glose bel et bien aristotélicienne. Aussi peu naturelle que τὸ ὄν σῶμα puisse paraître à la sensibilité moderne, cela ne semble pas avoir gêné les commentateurs anciens. D'ailleurs, c'est précisément la présence de τὸ ὄν dans la circonstancielle qui garantit la cohésion textuelle de l'exposé aristotélicien. Lorsqu'Aristote critique le monisme immobiliste attribué aux éléates, il réduit la discussion sur l'*arkhé* à la question de l'étant (τὸ ὄν) ; lorsqu'il veut présenter la thèse qui caractérise globalement les monistes mobilistes, le thème demeure le même. Eux aussi postulent l'unité de l'étant, en supposant toutefois qu'il s'agit d'une réalité corporelle changeante qui s'identifie à ce qu'Aristote appelle « le sous-jacent » (τὸ ὑποκείμενον).

On voit ainsi Aristote glisser peu à peu d'un thème à l'autre. Au départ, son approche portait sur l'*arkhé*. Ou, plus précisément, sur sa quantité<sup>111</sup>. En critiquant Parménide et Melissus, la discussion sur l'*arkhé* devient une discussion sur l'étant (τὸ ὄν)<sup>112</sup>. En présentant des naturalistes qui invoquent la densité et la rareté pour expliquer la multiplicité<sup>113</sup>, la

<sup>110</sup> Voir ARIST. *Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>35–189<sup>b</sup>2 : « ἀναγκαῖον, εἰ μέλλει διασώσσειν ἀμφοτέρους αὐτούς, ὑποτιθέναι τι τρίτον, ὥσπερ φασιν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν ». On remarquera dans ce passage l'occurrence de τὸ πᾶν dans un contexte qui souligne la nécessité d'une nature sous-jacente rendant possibles les transformations naturelles. Il n'est donc pas surprenant que les doxographies postérieures traitant de τὸ πᾶν parlent fréquemment de la matière qui le compose.

<sup>111</sup> Cela correspond à la première division présentée par Aristote dans *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15–22.

<sup>112</sup> ARIST. *Phys.* 1.2–3, 184<sup>b</sup>22–187<sup>a</sup>11.

<sup>113</sup> ARIST. *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>12–20.

discussion sur l'étant est « corporifiée » (τὸ ὄν σῶμα) et est associée à la notion aristotélicienne de « sous-jacent » (τὸ ὑποκείμενον), servant d'anticipation à la théorie de la génération d'Aristote lui-même<sup>114</sup>. Dans ce contexte, la mention des naturalistes qui ne postulent pas un corps sous-jacent<sup>115</sup> ne sert que de parenthèse au mouvement argumentatif du texte. Dès qu'il explicite sa critique contre Anaxagore<sup>116</sup> et après avoir établi que les contraires sont aussi des *arkhai*<sup>117</sup>, Aristote reprend la question du nombre de principes<sup>118</sup> et présente sa thèse selon laquelle il faut supposer une *arkhé* qui fonctionne comme sous-jacent (τὸ ὑποκείμενον)<sup>119</sup>. Le glissement thématique est donc clair :

ἀρχή → τὸ ὄν → τὸ ὄν σῶμα → τὸ ὑποκείμενον

Cela dit, qu'en est-il de Simplicius ? Comme le fera plus tard Ross, Simplicius affirme qu'Anaximandre<sup>120</sup> ainsi qu'Empédocle et Anaxagore<sup>121</sup> ont postulé un principe sous-jacent. Simplicius comprend ainsi que τὸ ὑποκείμενον est le thème général du passage 187<sup>a</sup>12–26 de la *Physique*. Pour tous les naturalistes, parler de l'*arkhé*, c'est parler du sous-jacent. Il serait alors logique qu'en commentant le passage 184<sup>b</sup>15–22 de la *Physique* d'Aristote (dont le thème est l'*arkhé*), Simplicius ait également à l'esprit le passage 187<sup>a</sup>12–26 (dont le thème

<sup>114</sup> Qu'Aristote développe en détail dans *Phys.* 1.7, 189<sup>b</sup>30–191<sup>a</sup>22.

<sup>115</sup> ARIST. *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>20–26.

<sup>116</sup> ARIST. *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>26–188<sup>a</sup>18.

<sup>117</sup> ARIST. *Phys.* 1.5, 188<sup>a</sup>19–189<sup>a</sup>10.

<sup>118</sup> ARIST. *Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>11–20 et 189<sup>b</sup>16–29.

<sup>119</sup> ARIST. *Phys.* 1.6, 189<sup>a</sup>21–189<sup>b</sup>16.

<sup>120</sup> Voir SIMPL. *in Phys.* 24.21–23 (« δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἔν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα ») [T33.10–12] ; SIMPL. *in Phys.* 24.26–29 (« Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, εταῖρος γεγονώς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. ») ; et surtout SIMPL. *in Phys.* 150.23–24 (« [...] Ἀναξιμάνδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον »).

<sup>121</sup> Voir SIMPL. *in Phys.* 153.27–154.9 :

Εἰπὼν περὶ τῶν μίαν κατὰ τὸ ὑποκείμενον λεγόντων τὴν ἀρχὴν, οὓς φυσικοὺς καλεῖ, καὶ τὴν διαφορὰν παραδοὺς τὴν κατὰ τὸν διττὸν τρόπον τῆς ἐκ τοῦ ὑποκειμένου γενέσεως τὸν τε κατ' ἄλλοίωσιν καὶ τὸν κατ' ἔκκρισιν, μεταβαίνει λοιπὸν ἐπὶ τοὺς περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν ἔν καὶ πολλὰ τὴν ἀρχὴν λέγοντας. καὶ γὰρ Ἀναξαγόρας τὰς ὁμοιομερείας κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχὰς θέμενος ἀπέριους ἔλεγε ταύτας, καὶ τὸ ποιητικὸν δὲ αἴτιον ἔλεγεν εἶναι τὸν διακρίνοντα νοῦν. καὶ Ἐμπεδοκλῆς δὲ πλείους κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχὰς ἔθετο τὰ τέτταρα στοιχεῖα, ἔν δὲ τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, ὅτι παρὰ μέρος ἐκάτερον αὐτῶν ἐπικρατεῖ καὶ ποιεῖ καὶ οὐχ ἅμα ἄμφω· αἰεὶ γὰρ αὐτῶ οὕτως ἔν τὸ ποιοῦν γίνεσθαι.

serait, à ses yeux, le sous-jacent). Et cela est d'autant plus probable si l'on considère qu'Aristote cite explicitement Anaximandre dans ce dernier passage. Pour cette raison, nous pensons que τὸ ὑποκείμενον est vraisemblablement le sujet implicite qui qualifie la branche mobiliste qui est au neutre (ἔν—κινούμενον—πεπερασμένον/ἄπειρον) dans la division élaborée par Simplicius traitant aussi bien d'Hippase et d'Héraclite<sup>122</sup> que d'Anaximandre [seg. 1]. Ainsi, lorsque Simplicius écrit « τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων » [seg. 1], il comprend qu'Anaximandre a supposé que le sous-jacent est un corps unique (ἔν), susceptible de mouvement (κινούμενον) et extensivement infini (ἄπειρον). Ce qui revient à dire qu'Anaximandre aurait postulé une *arkhé* unique (μία), changeante (κινουμένην) et infinie (ἄπειρον), comme le remarque explicitement Simplicius en commentant le passage 184<sup>b</sup>16 de la *Physique*<sup>123</sup>. Il n'est pas difficile de glisser de l'*arkhé* au sous-jacent quand le débat sur le principe matériel de toutes les choses est réduit au débat sur la nature du corps qui est en dessous de tout.

#### 1.4.2. Comment Anaximandre est-il devenu le philosophe de l'infini ?

L'analyse de la manière dont Simplicius classe les monistes en général et Anaximandre en particulier nous a conduits à l'hypothèse que le commentateur néoplatonicien réduisait le problème du principe matériel au problème du corps sous-jacent. Dans cette classification, Anaximène et Anaximandre font figure de naturalistes ayant identifié le principe avec un corps sous-jacent unique, muable et infini. La différence entre les deux penseurs ne tient qu'au type de sous-jacent qu'ils ont élevé au rang de principe : Anaximène considère que c'est l'air ; Anaximandre, τὸ ἀπειρον. Où Simplicius s'est-il informé de cette doctrine extraordinaire ? Nous ne trouvons aucune trace de cette doctrine dans les passages d'Aristote que nous avons analysés en détail dans la section

<sup>122</sup> SIMPL. *in Phys.* 23.33–24.2 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15).

<sup>123</sup> Voir SIMPL. *in Phys.* 41.16–21 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>16) : « ἀλλὰ καὶ τῶν μίαν καὶ κινουμένην λεγόντων Ἀναξίμανδρος ὁ Πραξιάδου Μιλήσιος ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεττάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν αἰδίον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγε ». La similitude entre ce passage-ci et « τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων » [seg. 1]) est remarquable.

précédente (*Phys.* 184<sup>b</sup>15–22 et 187<sup>a</sup>12–26). Et le même silence frappant caractérise le livre *Alpha* de la *Métaphysique*, où l’infini ne figure pas comme principe matériel et Anaximandre n’est même pas mentionné.

À vrai dire, l’idée qu’Anaximandre est le philosophe de l’infini semble remonter au moins jusqu’à Théophraste, comme en témoigne la doxographie parallèle au texte de Simplicius :

**SIMPL. in *Phys.* 24.13–17** [[T33.1–4]]

② Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, ③ πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.

② Anaximandre [...] a déclaré que *tò ápeiron* est à la fois *arkhé* et élément des êtres, ③ ayant été le premier à l’introduire en termes de *arkhé*<sup>124</sup>.

**HIPPOL. Ref. 1.6.2** [[T24.6–8]]

οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχείον εἴρηκεν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς.

Ainsi, il a déclaré que *tò ápeiron* est *arkhé* et élément des êtres, ayant été le premier à l’appeler du nom d’*arkhé*.

**PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2** [[T8.2–3]] + **STOB. *Anth.* 1.10.2.12** (≈ **AET. 1.3.3 D = AET.1.3.2 MR**)

Ἀναξίμανδρος [...] φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον.

Anaximandre [...] affirme que *tò ápeiron* est l’*arkhé* des êtres,

**D. L. *Vitae.* 2.1** [[T27.4–5]]

οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχείον τὸ ἄπειρον,

Il admettait l’infini comme principe et élément,

Comment Aristote a-t-il pu laisser de côté une doctrine si extravagante ? Nous ne pouvons pas répondre à cette question sans examiner quelques passages du chapitre 4 du troisième livre de la *Physique*. En effet, c’est précisément dans ce chapitre qu’Aristote semble identifier

<sup>124</sup> La proposition « πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς » peut être comprise de deux manières. Si l’on comprend que τοῦτο reprend rétrospectivement τὸ ἄπειρον, alors cette proposition signifie qu’Anaximandre a été le premier à introduire τὸ ἄπειρον comme principe, comme le suggère aussi la version parallèle d’Hippolyte, pour qui Anaximandre fut le premier à donner le nom de ἀρχή à τὸ ἄπειρον. Si, en revanche, on comprend que τοῦτο se réfère prospectivement à τῆς ἀρχῆς, la phrase signifie alors qu’Anaximandre était simplement le premier utilisateur du terme ἀρχή. Les deux constructions sont possibles. Nous n’avons pas de nouvel argument à ajouter à ce sujet. Avec Burnet (1930, p. 54, n. 1), Kirk (1955, p. 22–24), McDiarmid (1953, p. 138–139) et Kirk, Raven et Schofield (1983, p. 108–109), nous assumons la première hypothèse, car nous considérons que le fait de dire qu’Anaximandre a introduit le terme ἀρχή n’aurait pas de sens. De plus, conformément à la thèse que nous avons soutenue plus haut, selon laquelle Simplicius réduit le problème du principe au problème du sous-jacent, la première hypothèse de lecture semble être cohérente avec un autre passage de Simplicius (SIMPL. in *Phys.* 150.23–24 : « [...] Ἀναξίμανδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον »). Voir cependant, en faveur de la seconde hypothèse, Heidel (1912, p. 215–216), Jaeger (1947, p. 26–27) et Kahn (1994 [1960], p. 29–32).

l'*ápeiron* avec la notion de principe ; de plus, il s'agit de l'un des rares endroits où le philosophe cite explicitement Anaximandre<sup>125</sup>. Or, dans *Phys.* 3.4 (202<sup>b</sup>30 *sqq.*), Aristote note qu'il est juste que ceux qui s'occupent de la nature s'intéressent à la réflexion sur l'existence et à la nature de l'*ápeiron*, 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, Aristote fait appel à un argument de type historique : tous ceux qui se sont sérieusement engagés dans ce type de recherche ont parlé de l'*ápeiron* 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, Aristote présente les opinions des Anciens sur l'*ápeiron*, 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 *tò ápeiron* comme une substance :

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>4–16 [éd. Ross ; trad. Pellegrin, avec modifications]

οἱ μὲν, ὡς περ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινη ἐτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσιν τὸν ἀριθμὸν), καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον, Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδὲ ποῦ εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι· καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον (τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβάνομενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὐσίαι τὴν ἀπειρίαν· σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαίνειν ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἐν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο αἰεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἐν), Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

Les uns, comme les pythagoriciens et Platon, ont fait de *tò ápeiron* quelque chose en soi, qui n'est pas attribué accidentellement à quelque chose d'autre, mais qui est en lui-même une substance. À ceci près que les pythagoriciens le placent dans les choses sensibles (en effet, ils ne font pas du nombre quelque chose de séparé), et considèrent que ce qui est hors du ciel est *ápeiron*. Par contre, pour Platon, il n'existe aucun corps hors du ciel, ni même les Idées du fait qu'elles ne sont même pas quelque part, pourtant il pense que *tò ápeiron* existe à la fois dans les choses sensibles et dans les Idées. D'autre part, pour les pythagoriciens, *tò ápeiron* est le pair (lequel, en effet, étant déterminé par découpage et limité par l'impair, fournit aux étants leur caractère *ápeiron*. Un signe en est ce qui arrive aux nombres ; en effet, en plaçant les gnomons autour de l'unité sans l'impair, et en les mettant différemment, cela produit toujours une figure qui tantôt est autre tantôt est la même). Pour Platon, par contre, il y a deux *ápeiroi*, le grand et le petit.

<sup>125</sup> Aristote ne mentionne explicitement le nom d'Anaximandre que quatre fois : *Phys.* 2.4, 187<sup>a</sup>21 (DK 12 A9) ; *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>14 (DK 12 A15) [T3.11] ; *Metaph.* Λ.2, 1069<sup>b</sup>22 (DK 59 A61 et DK 12 A16) ; et *Cael.* 2.13, 295<sup>b</sup>12 (DK 12 A26) [T4.2].

De l'autre côté, Aristote rassemble ceux qui considèrent que *tò ápeiron* est d'une autre nature, n'étant pas lui-même une substance, mais un attribut d'une substance<sup>126</sup>, comme l'eau, l'air ou leur intermédiaire (*τὸ μεταξύ*) :

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>16–18 [éd. Ross]

οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες [áει] ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξύ τούτων.

Tous ceux qui traitent de la nature imputent [toujours] une certaine nature différente<sup>127</sup> à *tò ápeiron*, l'une parmi les soi-disant éléments, comme l'eau, l'air, ou l'intermédiaire entre eux.

Les pythagoriciens et Platon font partie du premier groupe, tandis que le deuxième 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) que 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<sup>128</sup> ;
- 2) que parmi ceux qui ont supposé une quantité infinie d'éléments (comme Anaxagore et Démocrite), tous soutiennent l'existence d'un infini spatial qui découle du contact continu (*τῇ ἀφῆ̄̄ συνεχές*) de chacune de ces unités<sup>129</sup>.

Après la description rapide des doctrines d'Anaxagore et de Démocrite<sup>130</sup>, nous trouvons le célèbre paragraphe que voici, dans lequel Aristote cite explicitement Anaximandre :

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>3–15 [éd. Ross] [T3.1–15]

ὅτι μὲν οὖν προσήκουσα τοῖς φυσικοῖς ἢ θεωρία, δῆλον ἐκ τούτων. εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασιν πάντες· οὔτε γὰρ μάτην οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχὴν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρως. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὐσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθοράς. διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερ-

<sup>126</sup> Pour une interprétation divergente de ce passage, voir Colli (2006 [1978], II, p. 299–300). Toutefois, cf. ARIST. *Cael.* 3.5, 303<sup>b</sup>9–13.

<sup>127</sup> C'est-à-dire différente vis-à-vis des thèses des pythagoriciens et de Platon.

<sup>128</sup> ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>18–19 : « τῶν δὲ πεπερασμένα ποιούντων στοιχεῖα οὐθεὶς ἀπειρα ποιεῖ »

<sup>129</sup> ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>203<sup>a</sup>19–23 : « ὅσοι δ' ἀπειρα ποιούσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἀφῆ̄̄ συνεχές τὸ ἀπειρον εἶναι φασίν ».

<sup>130</sup> Voir ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>23–204<sup>b</sup>2.

νᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰ-  
τίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον  
γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖ-  
στοι τῶν φυσιολόγων.

[15]

Que donc ce genre de spéculation concerne les naturalistes, 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 *tò ápeiron* ; 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 une fin 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 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 indestructible (comme le disent Anaximandre et la plupart de ceux qui traitent de la nature).

Le fait que tous les naturalistes (οἱ φυσικοί) aient parlé de *tò ápeiron* confirme aux yeux d'Aristote que *l'ápeiron* 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 seulement 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>131</sup>. Ainsi, pour traduire *tò ápeiron* dans ce contexte, on devrait considérer non pas le trait généralisant de l'article défini, mais son trait

<sup>131</sup> On peut comprendre, au pire, 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, dans 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.

particularisant<sup>132</sup>. Il ne s'agirait pas simplement de *l'infini*, mais de *ce qui est infini*, c.-à-d. de toutes les choses qui sont *reconnues* comme ayant cet attribut.

La simple substantivation grammaticale du terme *ápeiron* n'implique pas forcément sa substantialisation. Du point de vue de la syntaxe, la substantivation permet en grec ancien qu'un adjectif seul soit thématiqué et soit objet d'un raisonnement, quel que soit le nom auquel il se réfère ; 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 σοφοί 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 *reconnue* comme bonne.

Cela vaut également pour le syntagme *tò ápeiron* dans le contexte de la *Physique* que nous venons d'analyser. Il ne s'agit pas simplement de *l'infini*, compris abstraitement, mais de *ce qui est reconnu comme étant infini*. La meilleure manière de traduire *tò ápeiron* ici c'est d'utiliser une tournure<sup>133</sup> du type « ce qui est infini ».

---

<sup>132</sup> Sur ce double aspect de l'article en grec ancien, voir Kühner et Jelf (1851, p. 109, § 406). Voir également Humbert (1960, 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 ».

<sup>133</sup> Sur le recours à des périphrases pour traduire un concept qui en grec est exprimé par un adjectif substantivé, voir Snell (1994, 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'acceptation « 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.

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 doit comprendre évidemment l'une des substances parmi les soi-disant éléments (l'eau, l'air ou leur intermédiaire), c.-à-d. le principe matériel des monistes. C'est ce que suggèrent les lignes 203<sup>b</sup>12-13, où *tò ápeiron* est considéré comme une cause purement matérielle et non efficiente (ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἶον νοῦν ἢ φιλίαν), bien que l'idée d'un principe matériel implique un raisonnement qui est aussi d'ordre temporel<sup>134</sup>.

En résumé, pour Aristote, tous (ou presque tous) les naturalistes traitent l'infini comme prédicat<sup>135</sup> et postulent une substance primordiale infinie, à laquelle renvoie indistinctement le syntagme « τὸ ἄπειρον ». L'infini n'est pas du tout ici une doctrine singulière d'Anaximandre ; c'est une *communis opinio* partagée par tous les naturalistes. Particulièrement dans ce chapitre de la *Physique*, *tò ápeiron* n'est rien d'autre qu'un syntagme qui désigne le principe lui-même, que ce soit l'eau de Thalès, l'air d'Anaximène, etc. Dans ce contexte, la question que l'on peut soulever à propos d'Anaximandre est la suivante : quel type de substance Anaximandre qualifie-t-il d'infinie et identifie-t-il comme étant le principe matériel de toutes choses ?

Si l'on considère le passage 203<sup>a</sup>16–18 de *Phys.* 3.4 (cité plus haut à la p. 69), cette substance ne pourrait être que le τὸ μεταξύ, un substrat de nature intermédiaire. Aristote mentionne cette doctrine à plusieurs reprises dans ses écrits<sup>136</sup>. Pour ne citer que le passage sans doute le plus représentatif :

ARIST. *Cael.* 3.5, 303<sup>b</sup>10–13 [éd. Moraux ; trad. Dalimier et Pellegrin]  
 ἐπεὶ δ' ἀνάγκη πεπεράσθαι τὰ στοιχεῖα, λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πλείω ἔσται ἢ ἓν.  
 ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος  
 μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον  
 ὄν.

<sup>134</sup> Sur ce point, voir la section 3.2 *infra*.

<sup>135</sup> Comme l'a bien remarqué Zeller (1877, p. 211 [1876, p. 184]) en parlant d'Anaximandre : « L'infini, pour lui, est la matière infinie. Ce n'est pas un sujet, mais un prédicat. »

<sup>136</sup> Voir par exemple : ARIST. *Phys.* 1.6, 189<sup>b</sup>1–8 ; *GC.* 2.1, 228<sup>b</sup>35 ; *GC.* 2.5, 332<sup>a</sup>19–25 ; *Metaph.* 1.7, 988<sup>a</sup>12–15.

Puisqu'il est nécessaire que les éléments soient en nombre fini, il reste à examiner s'il y en a plus qu'un. En effet, certains n'en supposent qu'un : pour les uns, c'est l'eau, pour d'autres l'air, pour d'autres le feu, pour d'autres quelque chose de plus subtil que l'eau et de plus dense que l'air, qui, disent-ils, étant infini, enveloppe les cieux tout entiers.

Bien que le nom d'Anaximandre soit absent, Aristote semble faire allusion à lui lorsqu'il mentionne la doctrine du substrat intermédiaire (τὸ μεταξύ). C'est du moins ce que deux de ses commentateurs ont compris, en restituant le sous-entendu :

ALEX. APHR. *in Metaph.* 1.60.8–10 (ad 988<sup>a</sup>11) [éd. Hayduck] [DK 12 A 16] [T26]  
προσέθηκε δὲ τῇ ἱστορίᾳ καὶ τὴν Ἀναξίμανδρου δόξαν, ὅς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξύ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός, ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.

Il [sc. Aristote] a inclus dans sa recherche l'opinion d'Anaximandre, qui admettait une nature intermédiaire entre l'air et le feu, ou entre l'air et l'eau (les deux propos sont en effet rapportés).

SIMPL. *in Cael.* 615.13–16 (ad 303<sup>b</sup>4) [éd. Heiberg] [T37]

Ἀναξίμανδρος δὲ Θαλοῦ πολίτης καὶ ἐταῖρος ἀόριστόν τι ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, διότι τὸ ὑποκείμενον εὐφύες ἐχρῆν εἶναι πρὸς τὴν ἐφ' ἑκάτερα μετὰ βασιν. ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, [...]

Anaximandre, concitoyen et compagnon de Thalès, [a dit que l'élément]<sup>137</sup> est quelque chose d'indéfini plus subtil que l'eau mais plus dense que l'air, puisqu'il faudrait que le sous-jacent ait l'aptitude à se transformer en chacun d'eux. Il a été le premier à le supposer infini, [...]

Cependant, *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>12-26 pose des problèmes, car l'intermédiaire (τὸ μεταξύ) est associé dans ce passage à ceux qui expliquent la multiplicité par la densité et par la rareté, tandis qu'Anaximandre est classé parmi les naturalistes qui expliquent la multiplicité par la séparation<sup>138</sup>. On peut néanmoins invoquer qu'ici la distinction fondamentale entre les deux groupes n'est pas tant *matérielle* que *procédurale*. La doctrine des « soi-disant éléments » (τὰ καλούμενα στοιχεῖα), par exemple, n'est pas exclusive à un groupe ou à un autre : certains postulent qu'il n'y a qu'un seul principe élémentaire (pour Anaximène, ce serait l'air ; pour Thalès, l'eau), tandis que d'autres postulent qu'il y en a plusieurs (quatre dans le cas d'Empédocle : eau, terre, air, feu). Si l'air et l'eau peuvent tous deux figurer comme principes pour quelqu'un qui explique la multiplicité par la séparation (Empédocle), pourquoi la même chose ne serait-elle pas valable pour l'intermédiaire dans le cas d'Anaximandre ? Le grand inconvénient de cette explication est le dédoublement de la doctrine de

<sup>137</sup> Cf. SIMPL. *in Cael.* 615.10 (ad 303<sup>b</sup>4) : « ἐπὶ τοὺς ἐν τὸ στοιχεῖον λέγοντας μέτεισι ».

<sup>138</sup> Voir ci-dessus p. 61 *sqq.*

l'intermédiaire : d'une part, nous aurions Anaximandre supposant une nature intermédiaire comme principe et expliquant la multiplicité par le biais de la séparation ; d'autre part, quelqu'un d'autre qui supposerait la même nature intermédiaire et qui expliquerait néanmoins la multiplicité par la densité et la rareté. En ce qui concerne le second cas, il n'est pas facile de trouver un candidat qui réponde à ces deux exigences. En tant que moniste, cette position reviendrait de droit à Anaximandre, si Aristote ne l'avait pas placé aux côtés des pluralistes quant au mode de production de la multiplicité. La confusion viendrait et s'explique donc par le fait que dans l'exposé aristotélicien Anaximandre apparaît comme un être hybride : à côté des pluralistes, il est le seul moniste à faire appel à la séparation, tout en continuant pourtant à postuler un principe unique — une nature intermédiaire et infinie.

Quoi qu'il en soit, Anaximandre est très loin d'être le philosophe de l'infini chez Aristote, si l'on entend par là une doctrine singulière et caractéristique d'Anaximandre. *Comment* ou plutôt *quand* Anaximandre est-il alors devenu le seul philosophe de l'infini ? L'auteur anonyme du traité *De Melisso Xenophane Gorgia* semble si peu informé de ce fait qu'il impute à Anaximandre une doctrine communément attribuée à Thalès :

PS.-ARIST. *De M.X.G., De Melisso* 18, 975<sup>b</sup>21–27 [éd. et trad. Cassin]

Ἔτι οὐδὲν κωλύει μίαν τινὰ οὖσαν τὸ πᾶν μορφήν, ὡς καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ Ἀναξίμενης λέγουσιν, ὃ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν, ὃ δὲ, ὁ Ἀναξίμενης, ἀέρα, καὶ ὅσοι ἄλλοι οὕτως εἶναι τὸ πᾶν ἐν ἡξιώκασιν· τοῦτο ἤδη σχήμασί τε καὶ πλήθει καὶ ὀλιγότητι καὶ τῷ μανὸν ἢ πυκνὸν γίνεσθαι, πολλὰ καὶ ἄπειρα ὄντα τε καὶ γιγνόμενα ἀπεργάζεσθαι τὸ ὅλον.

De plus, rien n'empêche le tout d'être une forme qui soit en un sens une, comme Anaximandre et Anaximène le disent, tantôt affirmant que le tout est eau, et tantôt, à savoir Anaximène, air, ainsi que les autres, tous autant qu'ils sont, qui ont estimé que le tout est un de cette façon.

Pour autant que l'on puisse se fier au texte de Simplicius et à ses parallèles, tout semble indiquer que la doctrine de l'infini a été attribuée exclusivement à Anaximandre *par* et *à partir* de Théophraste. Si l'on essayait de reconstruire historiquement la pensée d'Anaximandre au-delà de sa réception<sup>139</sup>, la question suivante s'imposerait : qui a été le plus juste dans ses propos sur Anaximandre, Aristote ou Théophraste ? Doit-on penser, avec Aristote, que le syntagme 'τὸ ἄπειρον' renvoie aux doctrines de tous (ou presque tous) les

<sup>139</sup> Ce qui est très difficile et, d'une certaine manière, impossible, bien qu'une telle tentative puisse se révéler productive sur le plan de la spéculation.

naturalistes, désignant indistinctement la substance que chacun reconnaît comme étant l'origine matérielle de toutes choses (d'où la traduction de τὸ ἄπειρον par « ce qui est infini ») ; ou doit-on comprendre, au contraire, avec Théophraste, que 'τὸ ἄπειρον' fait référence uniquement à la doctrine d'Anaximandre et qu'il ne renvoie à aucun des soi-disant éléments (feu, terre, air, eau), étant lui-même un élément différent d'eux (dans ce cas, la traduction « l'infini » s'impose) ? Sans autre évidence textuelle, les deux alternatives sont possibles. En l'absence du don divin (θεῖα μοῖρα) de divination qui nous permettrait d'imaginer sous nos yeux les paroles mêmes d'Anaximandre, nous ne pouvons que faire un *pari herméneutique*, à partir de situations hypothétiques, ou en vue d'une reconstruction partiellement imaginative afin de donner du sens aux témoignages contradictoires dont nous disposons.

Ainsi, selon la strate historique que nous prenons en compte, le problème qui se pose dans la traduction du syntagme τὸ ἄπειρον est de savoir si nous devons le rendre par « ce qui est infini » (s'il s'agit d'une *communis opinio*) ou par « l'infini » (s'il s'agit d'une *singularis opinio*)<sup>140</sup>. On pourrait également le traduire par « ce qui est illimité » ou « l'illimité », si l'on veut jouer avec l'étymologie communément attribuée à τὸ ἄπειρον, selon laquelle ce terme dérive de πείραρ/πέρας (limite) par la préfixation d'un α- privatif<sup>141</sup>. Cependant, dans aucun de ces cas, ce terme ne peut être rendu par « l'indéfini ». Rien dans les textes ne le suggère. Et cette notion d'indétermination n'est même pas associée au terme ἄπειρος dans les dictionnaires<sup>142</sup>. Pour introduire cette idée d'indétermination, la langue

<sup>140</sup> Dans les cas de SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, d'HIPPOL. *Ref.* 1.6.2, de PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2, de STOB. *Anth.* 1.10.2.12 et de D. L. *Vitae.* 2.1, la deuxième solution s'impose naturellement, bien que cela n'élimine pas complètement la possibilité que le syntagme τὸ ἄπειρον puisse désigner, même dans ces cas, toute substance reconnue comme infinie.

<sup>141</sup> Kahn (1994 [1960], p. 231–239) propose une étymologie différente, en soutenant que ce n'est pas le nom πέρασ qui est nié par l'α- privatif, mais « the verbal root \*per- represented in πείρω, περάω, and περαίνω, as well as in a number of Indo-European adverbs and preposition, all referring in some way to the direction “forward, in front” (Greek πρό, Latin per, prae, etc.). The verbal forms indicate a movement in this direction, and the group of περάω, πέραν, περαίνω, πείραρ envisages the point at which the forward motion comes to an end. » (p. 232). Ainsi, « The true sense of ἄπειρος is therefore “what cannot be passed over or traversed from end to end. When earth and heaven are called ἀπείρων, there is no contradiction; both have πείρατα, but few mortals can travel like Hera “to the ends of the earth” » (p. 232). Par conséquent, « The literal sense of “what cannot be traversed to the end” easily passes into that of “immense, enormous.” » (p. 233).

<sup>142</sup> Ainsi LSJ, Bailly, GE, CGL et DGE (sauf un cas étrange et isolé).

grecque a besoin et dispose d'un autre mot : ἀόριστος. En effet, lorsque Simplicius, opposant Anaximène et Anaximandre, précise que le premier a déterminé la nature de son principe sous-jacent en disant que c'est l'air, alors qu'Anaximandre ne la détermine pas, c'est précisément au terme ἀόριστος que Simplicius fait appel :

SIMPL. *in Phys.* 24.26–29 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [[T33.16–20]]

Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνὸς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας.

Et le Milésien Anaximène — fils de Eurystrate, compagnon d'Anaximandre — a affirmé, lui aussi, comme son prédécesseur, que la nature sous-jacente est une seule et infinie ; mais au lieu d'indéterminée, comme chez Anaximandre, il l'a déterminée en disant que c'est l'air ; et que cela se différencie, en ce qui concerne la substance, par raréfaction et condensation.

Bien que τὸ ἄπειρον puisse être compris accessoirement comme étant quelque chose d'indéfini<sup>143</sup>, cette qualité serait un aspect secondaire découlant soit de l'idée même d'infini, soit du fait que τὸ ἄπειρον apparait dans l'exposé théophrastien comme une *singularis opinio* à côté de l'eau, de l'air, etc. En tout état de cause, Simplicius ne dit pas qu'Anaximandre a postulé τὸ ἀόριστον comme principe ; il dit simplement (via Théophraste ?)<sup>144</sup> qu'Anaximandre a laissé son principe indéterminé<sup>145</sup>.

### 1.4.3. En quel sens l'infini est-il principe et élément des êtres ?

Nous avons supposé jusqu'ici, suivant une opinion répandue, que l'infini attribué à Anaximandre n'était qu'un principe matériel, au même titre que l'eau, l'air, etc. Il est temps de réviser cette hypothèse tacitement admise. Nous avons vu dans la section précédente que le syntagme 'τὸ ἄπειρον' apparait dans le récit de Théophraste pour désigner une doctrine singulière d'Anaximandre, et non plus une doctrine générique attribuée à tous les naturalistes, comme chez Aristote. Nous n'avons pas vu, en revanche, ce que Théophraste a

<sup>143</sup> Sur cette valeur secondaire, voir Louguet (2001, p. 16, n. 5).

<sup>144</sup> Diels considère que SIMPL. *in Phys.* 24.26–29 fait partie d'un verbatim de Théophraste (THPHR. fg. 2 Diels = 226A FHS&G). Voir Dox. 476–477.

<sup>145</sup> On notera que dans SIMPL. *in Phys.* 24.26–29 le terme ἀόριστος (indéterminé) n'apparait pas en opposition au terme πέρας (limite, fin : contraire d'ἄπειρος, infini), mais au terme ὠρισμένος (déterminé). Cela témoigne du fait que les termes « infini » et « indéterminé » expriment des notions différentes.

probablement voulu dire lorsqu’il a affirmé qu’Anaximandre posait l’infini comme principe et élément des êtres :

SIMPL. *in Phys.* 24.13-16 [[T33.1 + 3-4]]

② Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον,

② Anaximandre [...] a déclaré que τὸ ἀπειρον est à la fois *arkhé* et élément des êtres,

Pourquoi Théophraste a-t-il ressenti le besoin d’ajouter le terme *στοιχείον* ? Cet ajout semble remonter effectivement à lui, comme le suggèrent fortement les deux textes parallèles que voici :

HIPPOL. *Ref.* 1.6.2 [[T24.6-8]]

οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχείον εἴρηκεν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

Ainsi, il a déclaré que τὸ ἀπειρον est *arkhé* et élément des êtres

D. L. *Vitae.* 2.1 [[T27.4-5]]

οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχείον τὸ ἄπειρον,

Il admettait τὸ ἀπειρον comme *arkhé* et élément,

Doit-on comprendre, avec Heidel<sup>146</sup>, que les termes ἀρχή et στοιχείον sont ici synonymes et que Théophraste cherchait juste à expliquer le principe en termes péripatéticiens ? C’est ce que semble également suggérer Conche en traduisant SIMPL. *in Phys.* 24.13-16 par « Anaximandre [...] a dit que le principe — c’est-à-dire l’élément — des êtres est l’infini »<sup>147</sup>. Conche innove en traduisant τε καὶ par « c’est-à-dire », mais ce sens explicatif supposé dans

<sup>146</sup> Voir Heidel (1912, p. 216) :

Since there is no thought of attributing the term *στοιχείον* to Anaximander, it can have been added to ἀρχή only with the intention of defining it (by hendiadys) from the Peripatetic point of view; for in the Aristotelian terminology ἀρχή has both a wider application, in which it comprehends besides the material substratum or *στοιχείον* also the efficient cause, and a narrower acceptation, denoting the latter alone. In order to forestall a possible misapprehension Theophrastus resorted to the hendiadys. We have at once, therefore, the guarantee that we are dealing with a genuine Anaximandrian term and the interpretation of the term by Theophrastus, who regarded ἀρχή as synonymous with *στοιχείον*.

<sup>147</sup> Conche (1991, p. 157).

τε και n'est pas répertorié dans les grammaires<sup>148</sup> et lexiques du grec ancien<sup>149</sup>. En matière de langue, τε και impose davantage une valeur de coordination. Si Heidel et Conche sont amenés néanmoins à croire que l'expression « τε και στοιχείον » *explique* ou *restreint* le sens du terme ἀρχή, c'est parce qu'ils tiennent pour acquis que l'infini ne peut être ici principe que dans le sens de la cause matérielle. Ce n'est pas donc pour rien que Conche va jusqu'à déclarer que

Théophraste conçoit, dès lors, l'*apeiron* d'Anaximandre comme « principe » des êtres à la manière de la matière aristotélicienne, c'est-à-dire qu'il en est l'élément immanent, constitutif. Aussi précise-t-il le mot ἀρχή [...] en ajoutant τε και στοιχείον, ce qui signifie que, parmi tous les sens aristotéliens du mot ἀρχή (cf. *Méta.*, Δ, 1), il faut retenir le sens de στοιχείον.<sup>150</sup>

Dans cette perspective, l'*apeiron* est un principe matériel et, par conséquent, un principe immanent. À la lumière du passage aristotélicien invoqué par Conche, sa thèse est-elle légitime ? Examinons de près les textes en cause.

Dans *Metaph.* Δ.1, Aristote énumère les significations communément attribuées au terme ἀρχή (*principe*) et affirme ensuite que ce terme a la même variété de sens que le terme αἴτιον (*cause*), puisque toutes les causes sont des principes. Mais malgré cette variété de sens, tous les principes ont en commun le fait d'être *le point de départ* de quelque chose (que ce soit de l'être, du devenir ou de la connaissance). En outre, Aristote comprend qu'il existe

<sup>148</sup> Sur le sens τε και, voir par exemple Kühner et Jelf (1851, p. 414, §758.1):

Τέ-και, *que-et, so as-so also*, mark that the two clauses are in close or necessary connection: [...]. In most points the use of τέ-και corresponds with that of τέ-τέ, except that it expresses a more intimate connection, and that και implies the greater emphasis of its clauses. Thus τέ-και is used like και-και in opposed sentences which are coordinate and are conceived of as one whole: [...]

Et aussi Smyth (1956, p. 667, §2974) :

τέ και or τέ . . . και often serves to unite complements, both similars and opposites. τέ . . . και is not used when one clause is subordinate to another. The two words or clauses thus united may show a contrast, or the second may be stronger than the first. τέ is commonly separated from και by one or more words, τέ . . . και is weaker than και . . . και, and will not easily bear the translation both ... and.

On remarquera qu'en effet τέ peut avoir parfois une valeur explicative, mais cette valeur est restreinte à l'utilisation de τέ seul. Sur l'emploi *conséquentiel* de τέ seul, voir Smyth (1956, p. 666, §2968).

<sup>149</sup> Voir, par exemple, LSJ, s.v. τε, A.II.1 : « τε . . . και . . . , or τε και . . . , *both . . . and . . .*, where τε points forward to και, and usu. need not be translated [...]; sts. the elements joined by τε . . . και . . . are joined in order to be compared or contrasted rather than simply joined, [...]; sts. (like τε . . . τε) even used of alternatives ». De même, GE (s.v. τε, C) et Bailly (s.v. τε, B.II). Pour des exemples et une étude approfondie, voir l'incontournable TGP, s.v. τε, I (p. 497), I.5 (p. 511–512), I.7 (p. 514–515).

<sup>150</sup> Conche (1991, p. 67, n. 10).

deux sortes de principes : [i] ceux qui sont *intrinsèques* (ou *constituants*, *immanents* : ἐνυπάρχουσαι) et [ii] ceux qui sont *extrinsèques* (ou *externes* : ἐκτός).

ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>16-23 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί· πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσὶν αἱ δὲ ἐκτός· διὸ ἢ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰ γαθὸν καὶ τὸ καλόν.

Principe se dit aussi en autant de sens que les causes, car toutes les causes sont des principes. Donc ce qui est commun à tous les principes est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance ; de ces principes, **les uns sont des constituants, les autres sont extérieurs**. C'est pourquoi la nature est un principe ainsi que l'élément, la pensée, le choix délibéré, la substance et la fin ; car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement est le bien et le mal.

La distinction entre les principes *intrinsèques* et *extrinsèques* est un point clé pour comprendre si l'*ἀπειρον* d'Anaximandre peut être considéré comme un στοιχεῖον dans les termes énoncés par Aristote dans *Metaph.* Δ.3 :

ARIST. *Metaph.* Δ.3, 1014<sup>a</sup>26-31 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἐτέρας τῷ εἶδει αὐτῶν, ἀλλὰ κὰν διαιρῆται, τὰ μέρη ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς.

On appelle élément le **premier constituant**, indivisible formellement en une autre forme, à partir duquel il y a composition, par exemple on appelle éléments du son les éléments dont se compose le son, éléments ultimes en lesquels il se divise, mais qui ne se divisent plus en d'autres sons différents de ceux-là par la forme, et même s'ils se divisent, les parties sont de forme semblable : par exemple une partie d'eau est de l'eau, mais une partie de syllabe n'est pas une syllabe.

Dans ce passage, un στοιχεῖον est un constituant (ἐνυπάρχοντος) primaire (πρῶτου) qui entre dans la composition (σύγκειται) de quelque chose et qui désigne soit ce qui est irréductiblement indivisible, soit ce qui peut toujours être divisé sans changer de forme. Cette définition semble correspondre grosso modo à l'une des acceptions du terme ἀρχή énumérées dans *Metaph.* Δ.1 :

ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>4-7 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἢ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅ τι ἂν τύχῃσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν·

C'est aussi le **constituant** à partir duquel une chose **vient d'abord à être**, par exemple comme la quille du bateau, les fondations d'une maison et, selon les uns, le cœur des animaux, selon d'autres le cerveau, selon d'autres ce qu'ils peuvent concevoir de tel.

Dans ces lignes de la *Métaphysique*, le terme ἀρχή peut donc désigner un composant intrinsèque (ἐνυπάρχοντος) des choses, au même titre que le terme στοιχείον. Mais, à la différence de celui-ci, celui-là ne désigne pas simplement les composants primaires — indivisibles quant à la forme — qui entrent dans la composition de quelque chose, mais le composant intrinsèque (ἐνυπάρχοντος) qui est fondement premier de l'existence de quelque chose (πρώτον γίγνεται). Les exemples d'Aristote sont éloquentes à cet égard : la quille est l'arkhé du bateau ; les fondations d'un bâtiment constituent son arkhé ; le cœur (ou le cerveau) est l'arkhé des animaux. Si l'on s'en tient à ces exemples, aucune de ces arkhaí ne peut à proprement parler être qualifiée de stoikheíon dans les termes définis dans *Metaph.* Δ.3 (1014<sup>a</sup>26-31). Et même si l'on ne prend pas les exemples au sérieux, on ne peut négliger le fait que la question de la divisibilité ne se pose pas dans la définition du terme ἀρχή présentée dans les ligne 1013<sup>a</sup>4-7 de *Metaph.* Δ.1. Dans ces passages d'Aristote, les termes ἀρχή et στοιχείον ont en commun, certes, le fait d'être un constituant intrinsèque (ἐνυπάρχοντος) des choses ; néanmoins, seul le terme στοιχείον, au sens strict, désigne ce qui est irréductiblement indivisible ou ce qui peut toujours être divisé sans changer de constitution. Il s'agit d'un terme plus restreint qui ne peut être utilisé pour expliquer le terme ἀρχή (tout élément est un principe, mais tout principe n'est pas un élément).

Supposons néanmoins, contre toute évidence, que cela soit justement le cas : « τε καὶ στοιχείον » explique « ἀρχήν » dans le segment 2. Supposons alors, comme le veut Marcel Conche, que Théophraste voulait préciser que l'ápeiron d'Anaximandre désigne le principe matériel *immanent* — ce qui revient à dire *intrinsèque, interne* (ἐνυπάρχουσα), par opposition au principe *extrinsèque, externe* (ἐκτός)<sup>151</sup>. Nous verrions alors l'immensité de l'ápeiron se réduire à l'intérieur d'entités limitées. Or, l'ápeiron ne peut pas être un principe immanent des êtres, car il n'est pas un composant au sens où l'est la quille pour un bateau, les fondations pour un bâtiment, le cœur (ou le cerveau) pour les animaux. Si la définition du principe et les exemples présentés par Aristote dans *Metaph.* Δ.1 (1013<sup>a</sup>4-7) ne sont pas convaincants, il suffit de relire le passage de la *Physique* où Aristote dit que l'ápeiron d'Anaximandre entoure entièrement (περιέχειν ἅπαντα) toutes les choses :

<sup>151</sup> Voir ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>16–23 cité *supra*.

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>10–13 [éd. Ross] [[T3.7–10]]

[...] οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· [...]

[...] il n'y a pas de principe de ce principe [*sc.* de τὸ ἀπειρον], mais lui-même semble l'être de tout le reste, entourant entièrement toutes les choses et dirigeant toutes (comme l'affirment tous ceux qui ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de τὸ ἀπειρον, telles que l'Intelligence ou l'Amitié); [...]

S'il y a une chose dont on peut être à peu près sûr, c'est que d'Aristote à Simplicius, personne n'a attribué à Anaximandre la thèse selon laquelle l'*ἀπειρον* est un constituant immanent ou intrinsèque des êtres, contrairement à ce que voulait Marcel Conche. L'infini ne peut être le contenu de quelque chose, car il est le *contenant* de toutes les choses.

Ainsi, outre le fait que le syntagme « τε καὶ » n'a pas de valeur explicative, l'*ἀπειρον* ne peut être un *stoikeîon* au sens d'un constituant immanent des choses. À vrai dire, l'*ἀπειρον* ne peut pas non plus être une *arkhé* dans ce sens. Mais alors, dans quel sens l'*ἀπειρον* peut-il être considéré comme une *arkhé*? Examinons les autres acceptions communément attribuées au terme ἀρχή dans *Metaph.* Δ.1, notamment celles qui peuvent avoir une applicabilité dans un contexte cosmologique<sup>152</sup>.

L'*ἀπειρον* peut être considéré comme une *arkhé*, pour autant que l'on puisse dire de manière générique qu'il est le point de départ d'un mouvement (notamment, le mouvement qui donne origine au monde) :

ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1012<sup>b</sup>34–1013<sup>a</sup>1 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

Ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος κινηθεῖ πρῶτον, οἷον τοῦ μήκους καὶ ὁδοῦ ἐντεῦθεν μὲν αὕτη ἀρχή, ἐξ ἐναντίας δὲ ἑτέρα.

On appelle principe le point de départ de la chose à partir d'où il y a mouvement, par exemple le départ d'une longueur et d'une route en un sens est un principe et en sens contraire en est un autre.

Pour être plus précis, l'*ἀπειρον* peut être considéré comme une *arkhé* au sens de la cause efficiente : n'étant pas un constituant immanent (μὴ ἐνυπάρχοντος), l'*ἀπειρον* serait le point de départ primordial à partir duquel l'univers a été engendré ; il serait donc un principe

<sup>152</sup> Nous laissons donc de côté les acceptions qui véhiculent une perspective « épistémologique », comme celle qui apparaît dans ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>1–4 (« ἢ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο, οἷον καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίστε ἀρκτέον ἀλλ' ὅθεν ῥᾶστ' ἂν μάθοι. », éd. Ross) et celle dans *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>14–16 (« ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. », éd. Ross).

de mouvement et de changement. Ainsi, tout comme les parents sont *arkhé* d'un enfant, l'*ápeiron* est *arkhé* du monde.

ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>7-10 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἡ δὲ ὄθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὄθεν πρῶτον ἢ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, οἷον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας.

C'est aussi ce à partir de quoi, sans que ce soit un constituant, il y a d'abord venue à être et à partir de quoi le mouvement et le changement ont d'abord naturellement leur principe, par exemple l'enfant à partir de son père et de sa mère et le combat à partir de l'outrage.

S'il est vrai qu'Anaximandre considérait que l'*ápeiron* dirige toutes les choses (*πάντα κυβερνᾶν*), comme l'affirme Aristote dans *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>11–12, on peut dire aussi qu'il est une *arkhé* au même titre que les dirigeants d'une cité sont appelés « ἀρχαί » :

ARIST. *Metaph.* Δ.1, 1013<sup>a</sup>10-14 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἡ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα, ὥσπερ αἱ τε κατὰ πόλεις ἀρχαὶ καὶ αἱ δυναστεῖαι καὶ αἱ βασιλείαι καὶ τυραννίδες ἀρχαὶ λέγονται καὶ αἱ τέχναι, καὶ τούτων αἱ ἀρχιτεκτονικαὶ μάλιστα.

C'est aussi ce dont le choix délibéré meut les choses qui sont en mouvement et fait changer les choses qui changent, à la manière dont les autorités dans les cités, les oligarchies, les monarchies, les tyrannies sont appelées principes et aussi les arts, surtout les arts architectoniques.

Il semble donc beaucoup plus suggestif que, dans le segment 1 du témoignage de Simplicius, le terme ἀρχή désigne davantage ce qu'Aristote appelait la cause efficiente. Il s'agirait d'un principe extrinsèque, clairement distinct de la notion d'élément définie dans *Metaph.* Δ.3. Cette distinction, Aristote n'a pas manqué de la souligner ailleurs :

ARIST. *Metaph.* Λ.4, 1070<sup>b</sup>22-26 [éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινεῖν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχή καὶ στοιχεῖον, αἴτια δ' ἄμφω, καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὡς κινεῖν ἢ ἰστὰν ἀρχή τις καὶ οὐσία, ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία, αἰτία δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες.

Puisque non seulement les constituants internes sont causes, mais qu'il y a aussi des causes externes comme le moteur, à l'évidence le principe et l'élément sont choses différentes, mais les deux sont causes, et le principe se divise en ces deux causes. Or la cause comme ce qui meut ou met au repos est un principe et une substance, de sorte que, par analogie, il y a trois éléments, mais quatre causes et principes.

Qu'en est-il alors de « τε καὶ στοιχεῖον » [seg. 2]? Il est clair que l'*ápeiron* d'Anaximandre ne peut être considéré comme un élément au sens technique défini par Aristote dans *Metaph.* Δ.3, puisqu'il n'est pas un constituant immanent des choses. Théophraste utilise ici le terme *στοιχεῖον* différemment d'Aristote, pour désigner le substrat

matériel<sup>153</sup> primitif à partir duquel la réalité est née ; il semble donc employer ce terme pour désigner la source matérielle, qui, étant à l'origine, n'est pas nécessairement un constituant des choses. Par conséquent, si Théophraste a ressenti le besoin d'ajouter « τε καὶ στοιχεῖον » après avoir dit que l'infini est une *arkhé*, c'est parce que « τε καὶ στοιχεῖον » ajoute une nouvelle idée qui n'est pas exprimée de manière satisfaisante par « ἀρχήν » [seg. 2] : l'*ápeiron* est une *arkhé* dans la mesure où il est *principe du mouvement*, tout comme les parents sont *arkhé* de leurs enfants ou comme les dirigeants d'une ville sont ses *arkhaí* ; et l'*ápeiron* est un élément dans la mesure où il est le *substrat matériel primitif* à partir duquel l'existence est apparue. Ainsi, bien qu'il soit unique, l'*ápeiron* d'Anaximandre joue un double rôle dans la nature : il est à la fois (τε καὶ) le principe du mouvement (ἀρχήν) et la source matérielle (στοιχεῖον) du devenir.

En faveur de l'hypothèse selon laquelle « ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον » signifie que l'*ápeiron* d'Anaximandre cumule deux types de fonctions (cause efficiente et cause matérielle), on peut citer le passage suivant :

SIMPL. *in Phys.* 154.14–23 (ad *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>21) [DK 12 A9a = DK 59 A41 ; LM 6 R8 ; THPHR. fg. 228B FHS&G | trad. Laks & Most]

καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν καὶ οὕτως ἐκλαμβάνει τὰ ὑπὸ Ἀναξαγόρου λεγόμενα, ὡς δύνασθαι μίαν αὐτὸν φύσιν λέγειν τὸ ὑποκείμενον. γράφει δὲ οὕτως ἐν τῇ Φυσικῇ ἱστορίᾳ· « οὕτω μὲν οὖν λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους, ὥσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν. εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξίμανδρῳ ».

Et Théophraste, poussant Anaxagore vers Anaximandre, comprend aussi en ce sens ce que dit Anaxagore, à savoir qu'il se peut qu'il dise que **le substrat est une nature unique**. Et voici ce qu'il écrit dans sa *Recherche sur la nature* : « Si on le prend ainsi, il semblerait **poser des principes matériels illimités** [scil. en nombre], comme nous l'avons dit, et **une unique cause du mouvement et de la génération**. Mais si l'on pensait que le mélange de toutes les choses est une unique nature indéfinie à la fois selon la forme et selon la grandeur, ce qu'il semblerait vouloir dire, il en résulte qu'il dit y avoir **deux principes, la nature de l'illimité et l'intelligence**, de sorte qu'il semble tout à fait concevoir les éléments corporels de manière similaire à Anaximandre ».

<sup>153</sup> Comme nous allons le voir dans la section 1.5.2, ce point devient encore plus clair lorsque nous analysons le segment 4 du témoignage de Simplicius.

Selon Théophraste, Anaxagore postule deux principes : une nature infinie (cause matérielle) et l'Intelligence (cause efficiente). Du point de vue de la matière, il s'exprime de la même manière qu'Anaximandre. Mais contrairement à ce dernier, Anaxagore ajoute un autre principe qui fonctionne comme cause du mouvement et de la génération. Il s'agit donc de deux principes. Anaximandre, en revanche, n'introduit pas de second principe pour expliquer le mouvement et la génération. Un seul principe lui suffit. Chez Anaximandre, ce qui est la source matérielle (cause matérielle) du devenir est aussi principe de mouvement (cause efficiente)<sup>154</sup>. C'est donc en ce sens que l'infini est à la fois principe et élément des êtres (« ἀρχήν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων », [seg. 2]).

---

<sup>154</sup> Le mouvement diurne des astres dans le ciel est peut-être l'exemple le plus éloquent indiquant que la substance infinie primordiale est aussi un principe de mouvement. L'*ápeiron*, qui entoure toutes choses et possède un mouvement éternel, est non seulement la source matérielle d'où sont nés les *ouranoí* (comme nous le verrons dans la section 1.5.3), mais aussi l'origine du mouvement diurne que l'ensemble des astres effectue dans le ciel (voir section 3.4.4).

## 1.5. Syntaxe et sémantique de la phrase centrale

### 1.5.1. Rapporter les propos d'Anaximandre : de λέγει à λέγων

#### 1.5.1.1. Questions de fond : les articulations syntaxiques

Passons à la phrase centrale dont la plus grande partie<sup>155</sup> du fragment DK 12 B1 d'Anaximandre a été extraite :

SIMPL. *in Phys.* 24.16–21 [[T33.4-10]]

<sup>④</sup> λέγει δ' αὐτὴν [sc. ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, <sup>⑤</sup> ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. <sup>⑥</sup> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. <sup>⑦</sup> διδόναι γὰρ αὐτὰ<sup>[i]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, <sup>⑧</sup> ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ<sup>[ii]</sup> λέγων.

<sup>④</sup> Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments<sup>156</sup>, mais une certaine nature différente, infinie (*ápeiron*), <sup>⑤</sup> à partir de laquelle se produiraient tous les *ouranoí* et les *kosmoí* en eux ; <sup>⑥</sup> à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait la destruction de ceux-ci, selon *tò khreón* ; <sup>⑦</sup> car ils se donneraient mutuellement *díkē* et *tísis* de *l'adikía*, selon la *táxis* du *khrónos* — <sup>⑧</sup> en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques.

La glose finale sur le caractère poétique des noms (ὀνόματα) employés par Anaximandre [seg. 8] nous permet d'inférer, rétrospectivement, que nous sommes sans doute en présence d'un verbatim. Rigoureusement parlant, cette glose nous permet seulement d'inférer que *δίκην*, *τίσιν* et *ἀδικίας* ont été utilisés par Anaximandre. Néanmoins, on peut comprendre que

<sup>155</sup> Nous disons « la plus grande partie » car Diels considérait que les termes *ἀρχήν* et *τὸ ἄπειρον* faisaient également partie de ce fragment, mais ces deux termes apparaissent dans la phrase précédente [seg. 2], rattachés au verbe *εἶρηκε* [seg. 2] et non au verbe *λέγει* [seg. 4], comme c'est le cas pour les segments 6–7. Rien n'empêche *ἀρχήν* et *τὸ ἄπειρον* remontent à Anaximandre, certes ; mais rien n'implique que le fragment B1 fasse référence à ces termes.

<sup>156</sup> « τὰ καλούμενα στοιχεῖα » est une expression technique de la philosophie d'Aristote servant à désigner le feu, l'air, l'eau et la terre. Dans les termes de la physique aristotélicienne, ces choses ne peuvent être considérées comme des éléments à proprement parler, car elles ne sont pas élémentaires (par exemple, le feu est chaud et sec). Au sens strict, Aristote ne considère que les opposés (chaud et froid, sec et humide) comme des éléments. Ainsi, nous traduisons « τὰ καλούμενα στοιχεῖα » par « les soi-disant éléments » dans le sens de quelque chose que l'on prétend être un élément, mais qui ne l'est pas. Il nous semble que l'adjectif « soi-disant » traduit avec exactitude l'usage aristotélicien du syntagme « τὰ καλούμενα », même si sa pertinence est parfois critiquée lorsque cet adjectif est employé pour désigner des choses (cet usage est toutefois ancien et bien imprégné dans la langue ; cf. TLFi, s.v. 'soi-disant').

Cependant la distinction entre « τὰ καλούμενα στοιχεῖα » et « τὰ στοιχεῖα » ne semble pas avoir beaucoup d'importance en ce qui concerne Anaximandre. Il est très probable qu'Anaximandre ait associé à chaque élément un seul opposé plutôt qu'une paire d'opposés. Ainsi, le feu serait chaud et la terre, froide ; l'air serait sec et l'eau humide). Voir à ce propos Louguet (2001, p. 29).

toute la proposition « διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] remonte également à Anaximandre, car les noms « assez poétiques »<sup>157</sup> dépendent du verbe διδόναι, qui, à son tour, est en lien avec l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν », la particule γὰρ et le pronom αὐτὰ, son sujet. Et comme rien ne peut être l'antécédent de ce αὐτὰ dans le segment 7, il faut le chercher ailleurs. Diels l'a cherché dans la phrase précédente [seg. 6], en l'identifiant avec τοῖς οὔσι. Et si le segment 7 est relié au segment 6 par le pronom αὐτὰ et la particule γὰρ, il est naturel de considérer, comme l'a fait Diels, que les deux phrases [seg. 6–7] composent le verbatim. Mais la recherche ne pouvait pas s'arrêter là : la phrase « ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν » [seg. 6] comporte deux pronoms pluriels (ὧν et ταῦτα) dont les antécédents doivent également être trouvés précédemment. À partir de la reconnaissance des mots poétiques, nous sommes successivement poussés en arrière par la syntaxe, à la recherche des antécédents implicites. Suivant les pas des savants du XIX<sup>e</sup> siècle, Diels a compris que ὧν et ταῦτα reprennent un même et unique terme : τὸ ἄπειρον [seg. 2]. Nous avons vu, cependant, que cette hypothèse ne tient pas, en raison tant des pluriels ὧν et ταῦτα [seg. 6] que du pronom réciproque ἀλλήλοισ [seg. 7]<sup>158</sup>. Pour résoudre ce problème, Kahn a proposé de considérer que les deux pronoms reprennent le terme στοιχείων qui apparaît d'abord dans le segment 4 et puis dans le segment 9. Dans ce qui suit, nous remettons en question cette hypothèse et en proposerons une nouvelle.

Commençons notre analyse en considérant globalement la structure syntaxique de la longue période qui va de λέγει [seg. 4] à λέγων [seg. 8]. Les segments 7 et 8 — qui sont censés composer le fragment B1 — sont en fait les derniers membres d'une longue phrase

---

<sup>157</sup> Le texte présente un comparatif absolu (ποιητικωτέροις) sans le terme de comparaison. Voir à ce propos Santoro (2011, p. 95 ; 2012, p. 6–8) qui, soulignant le fait que Simplicius n'explique pas le terme de la comparaison à partir duquel serait mesurée la poéticité des ὀνόματα d'Anaximandre, rend « ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων » par « comme il le dit avec des noms de façon plus poétique » (2012, p. 7) et par « dicendo isso assim com nomes mais poéticos » (2011, p. ). Cependant, étant donné que le comparatif est employé sans complément « pour indiquer qu'une qualité est possédée à un degré relativement élevé », se traduisant « par *un peu, assez, trop, passablement* » (Ragon, 1961, p. 195, §238), nous choisissons alors de traduire ποιητικωτέροις en français par « assez poétiques » et en portugais par le superlatif synthétique « poeticísimos ».

<sup>158</sup> Voir ci-dessus p. 42 *sqq.*

qui commence avec le *verbum dicendi* λέγει (au présent de l'indicatif) et se termine avec le participe λέγων, qui reprend le verbe du début. Or, le verbe λέγει a cinq compléments, objets de la déclaration : quatre verbes à l'infinitif et un verbe au présent (ἔστιν) que l'on n'attendrait pas — car les verbes, en tant qu'objet d'un verbe déclaratif, sont d'habitude à l'infinitif et ses sujets doivent être à l'accusatif. Nous proposons de rendre ces verbes à l'infinitif par le conditionnel de rumeur<sup>159</sup>, étant donné qu'il n'est pas possible ici de reproduire cette construction avec infinitif ni de se servir d'un « que » avant chaque verbe-complément sans compliquer encore plus la lisibilité de la phrase :

	{δόξα 1}		{δόξα 2}		{δόξα 3.1}		{δόξα 3.2}		{δόξα 4}		{λέξις}
	↓		↓		↓		↓		↓		↓
[Ἀναξ.] λέγει :	εἶναι	≈	γίνεσθαι	≈	ἔστι	≈	γίνεσθαι	≈	διδόναι		λέγων
[Anax.] dit :	être	≈	se produire	≈	est	≈	se produire	≈	se donner		en disant
[Anax.] dit :	serait	≈	se produiraient	≈	est	≈	se produirait	≈	se donneraient		en disant
[Anax.] dit :	(que) ... est	≈	(que) ... se produisent	≈	(ø) ... est	≈	(que) ... se produit	≈	(que) ... se donnent		en disant

Chaque verbe-complément a son propre sujet (toujours à l'accusatif, sauf le sujet du présent ἔστιν) et exprime une δόξα particulière attribuée à Anaximandre. Ces *doctrines* sont articulées syntaxiquement par des particules (γάρ étant la plus importante) et par un ensemble de termes anaphoriques dont les antécédents ne sont pas clairs, à savoir :

- le pronom relatif pluriel ὧν [seg. 6] ;
- le pronom pluriel ταῦτα [seg. 6] ;
- le pronom pluriel αὐτὰ<sup>[i]</sup> qui apparaît dans le segment 7 comme sujet de διδόναι et le pronom réciproque ἀλλήλοις [seg. 7], qui reprend αὐτὰ<sup>[i]</sup> ;
- le pronom pluriel αὐτὰ<sup>[iii]</sup> qui apparaît dans le segment 8 comme complément d'objet de λέγων.

<sup>159</sup> Également appelé « conditionnel de citation », « conditionnel de l'allusion au discours de l'autre » ou « conditionnel journalistique ». Voir à ce propos Vatrican (2010, p 83–85), qui précise que ce conditionnel se définit à partir des traits suivants : « (i) il présenterait l'information comme incertaine » ; « (ii) comme étant empruntée à une source distincte du locuteur » ; et « (iii) comme étant non assumée, non prise en charge par le locuteur » (p. 85). Puisque Simplicius rapporte les doctrines d'Anaximandre (et le fait probablement sur la base du récit de Théophraste) sans les supposer vraies, les deux dernières caractéristiques du conditionnel de rumeur conviennent bien pour traduire les enjeux doxographiques implicites dans le rapport aux doctrines d'autrui.

Outre ces termes anaphoriques, τοῖς οὖσι [seg. 6] pose aussi quelques difficultés, car on ignore quel type de réalité ce syntagme désigne (tous les êtres en général ou seulement les éléments?). L'interprétation de cette longue période dépend de la manière dont nous déterminons et mettons en relation chacun de ces éléments.

Plus qu'indésirable, il est tout simplement impossible d'interpréter le fragment B1 hors de son contexte puisque les termes très poétiques sont imbriqués dans une phraséologie indirecte construite avec des infinitifs, des particules et des termes anaphoriques. La difficulté est syntaxique avant d'être sémantique. Discuter si quelques mots sont authentiquement d'Anaximandre — comme cela a été largement fait au XX<sup>e</sup> siècle — ne contribue guère à l'identification des antécédents des termes anaphoriques. En prélevant le fragment B1 de son contexte, on perd à la fois la cohérence et la cohésion textuelle de cette longue période allant de λέγει à λέγων.

Regardons en passant les doctrines qui, à partir du verbe déclaratif λέγει, sont attribuées à Anaximandre. La première concerne la nature du principe :

SIMPL. *in Phys.* 24.16–17 [[T33.4–6]]

④ λέγει δ' αὐτήν [sc. ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον,

④ Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie (*ápeiron*),

La deuxième traite de l'origine des *ouranoí* et de leurs *kósmoi* :

SIMPL. *in Phys.* 24.17–18 [[T33.6–7]]

⑤ ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους·

⑤ à partir de laquelle se produiraient tous les *ouranoí* et les *kosmoí* en eux ;

La troisième traite de la génération et de la corruption des êtres :

SIMPL. *in Phys.* 24.18–19 [[T33.7–8]]

⑥ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν·

⑥ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait la destruction de ceux-ci, selon *tò khreón* ;

La quatrième présente la raison pour laquelle l'un des phénomènes mentionnés précédemment se produit :

SIMPL. *in Phys.* 24.19–20 [[T33.8–9]]

⑦ διδόναι γὰρ αὐτὰ<sup>[i]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν,

⑦ car ils se donneraient mutuellement *díkē* et *tísis* de l'*adikía*, selon la *táxis* du *khronos*

Enfin, nous trouvons le commentaire concernant le langage assez poétique employé par Anaximandre :

SIMPL. *in Phys.* 24.20–21 [[T33.9–10]]

Ⓢ ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν ἀὐτὰ<sup>[ii]</sup> λέγων.

Ⓢ en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques.

L'enchaînement logique de chaque membre de cette longue phrase semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'une simple liste de doctrines déconnectées. Nous voulons comprendre comment chacune de ces doctrines s'articule aux autres.

### 1.5.1.2. L'interprétation élémentariste du fragment B1

Depuis que le mot ἀλλήλοις a été définitivement rétabli dans le texte de Simplicius, l'hypothèse selon laquelle le fragment B1 fait référence à l'infini a perdu de sa force et un nouveau consensus s'est formé progressivement autour de l'idée que la thématique du fragment serait la transformation mutuelle des éléments. Nous devons à Charles Kahn (1994 [1960]) la formulation la plus rigoureuse et la plus influente de cette thèse. Son interprétation repose sur l'idée que tous les termes anaphoriques (ὧν et ταῦτα [seg. 6] ; ἀὐτὰ<sup>[i]</sup> et ἀλλήλοις [seg. 7] ; ἀὐτὰ<sup>[iii]</sup> [seg. 8]) et même le terme τοῖς οὖσι [seg. 6] renvoient en quelque sorte aux éléments qui apparaissent d'abord dans le segment 4 (τῶν καλουμένων στοιχείων) et puis dans le segment 9 (τῶν τεττάρων στοιχείων).

Nous pouvons diviser la thèse proposée par Kahn<sup>160</sup> en trois grands mouvements interprétatifs. Le premier mouvement part du commentaire de Simplicius selon lequel Anaximandre a introduit l'infini comme sous-jacent parce qu'il a observé que les quatre éléments se transforment les uns dans les autres. Étant donné que la glose (sans doute théophrastienne) sur le caractère assez poétique des termes employés par Anaximandre précède immédiatement ce commentaire de Simplicius, Kahn a correctement déduit que Simplicius a interprété que les termes ἀὐτὰ<sup>[i]</sup> [seg. 7], ἀλλήλοις [seg. 7] et ἀὐτὰ<sup>[iii]</sup> [seg. 8] se réfèrent aux éléments. Et puisque toute la phraséologie semble faire écho à la définition

<sup>160</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 166–168).

aristotélicienne de l'élément<sup>161</sup> en raison de la mise en opposition des syntagmes ἐξ ὧν et εἰς ταῦτα [seg. 6], Kahn ne peut s'empêcher de penser — et en cela consiste son deuxième mouvement interprétatif — que ces syntagmes ἐξ ὧν et εἰς ταῦτα reprennent en quelque sorte également les éléments<sup>162</sup>. *Last but not least*, Kahn considère que τοῖς οὐσί [seg. 6] ne désigne pas génériquement tout être particulier ; il estime, au contraire, que ce syntagme se réfère exclusivement aux éléments.

Kahn voit des éléments partout : c'est le *leitmotiv* de son interprétation. Et pour rendre cela possible, il introduit deux changements sémantiques majeurs dans l'économie argumentative du texte de Simplicius. Le premier concerne la signification du terme 'στοιχεῖα'. Puisque la doctrine des quatre éléments serait un anachronisme à l'époque d'Anaximandre, Kahn propose de rectifier le propos de Simplicius en établissant que là où nous lisons « les quatre éléments » (τῶν τεττάρων στοιχείων) [seg. 9], nous devrions lire « les contraires » (τὰ ἐναντία)<sup>163</sup>, signifiant le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'obscurité et la lumière<sup>164</sup>. Le second changement introduit par Kahn consiste à comprendre que les ὄντα « are not individual things but “earth, water, air, fire, iron, gold, the living and the dead, dark, bright, and the rest,” including hot and cold, hard and soft »<sup>165</sup>. Chose étrange : d'abord, Kahn fait en sorte que tous les pronoms reprennent l'expression « les quatre éléments » (« τῶν τεττάρων στοιχείων » [seg. 9]) ; puis il élimine le « quatre » et transforme les « éléments » en « contraires » ; et, pour finir, il réduit la valeur sémantique du terme ὄντα, mais y inclut en gros les quatre éléments !

<sup>161</sup> Voir la définition dans ARIST. *Metaph.* Δ.3, 1014<sup>a</sup>26–29 :

Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνή καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα ». Aristote reprend cette formulation à plusieurs reprises. Pour ne citer qu'un seul de ces passages, voir aussi ARIST. *Metaph.* A.3, 983<sup>b</sup>8–11 : « ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων

<sup>162</sup> Cette thèse s'est imposée à tel point que Bollack (1965, I, p. 15), citant Kahn, suggère qu'Aristote se serait inspiré d'Anaximandre pour donner sa définition de l'élément.

<sup>163</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 195).

<sup>164</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 178–179).

<sup>165</sup> Kahn (1994 [1960], p. 182).

La restriction des τὰ ὄντα aux éléments est l'un des points névralgiques de l'interprétation élémentariste proposée par Kahn et répond à un problème plus large lié à la valeur du connectif γάρ [seg. 7] :

[...] an interpretation of τὰ ὄντα, as individual beings such as men and animals, encounters a serious obstacle in the γάρ which follows. For the explanatory statement introduced by this word says nothing of particular, compound things, but refers instead to a reciprocal action of the elemental powers upon one another (ἀλλήλοις). How can an exchange of offense and penalty between the elements explain why compound things are dissolved back into the materials of which they were composed? In this view, the apparent parallelism of the two clauses loses its *raison d'être*, as does the binding γάρ. We would have two independent propositions, and no visible link between them.<sup>166</sup>

La tentative de lire τὰ ὄντα comme signifiant « les éléments » est une réponse à la lecture proposée auparavant par McDiarmid selon laquelle la particule γάρ n'aurait pas de raison d'être, car il n'y aurait aucune liaison entre les segments 6 et 7. En effet, McDiarmid avait soutenu que le segment 7 suggère un conflit entre égaux, tandis que le segment 6 suppose une relation inégale des choses particulières à leur source :

The dissolution of things into those things from which they are generated involves the relationship of particular things to their source. The metaphorical clause, on the other hand, suggests the opposition of equals in a court of law and the compensation of one equal by the other for a wrong committed. There can be no such equality between particular things and the Infinite nor can there be any question of the generation and existence of a thing being an injustice against the Infinite.<sup>167</sup>

Il convient de noter que McDiarmid ignorait le pluriel du pronom ὧν, puisqu'il considérait que son antécédent est le singulier τὸ ἄπειρον. Dans sa lecture, la proposition métaphorique [seg. 7] décrit un conflit entre pairs tandis que la proposition précédente [seg 6] décrit une relation hiérarchique entre la source du devenir (τὸ ἄπειρον) et les êtres particuliers. L'absence de la notion de réciprocité dans la première phrase [seg 6] suffirait à nier le lien introduit par la particule γάρ et à nier que le segment 7 soit un verbatim d'Anaximandre. Pour sauver la raison d'être de γάρ, Kahn comprend donc que l'expression τὰ ὄντα ne désigne pas les êtres particuliers, mais les éléments (τὰ στοιχεῖα). Dans sa lecture, les deux phrases signifient la même chose :

<sup>166</sup> Kahn (1994 [1960], p. 180–181.

<sup>167</sup> McDiarmid, 1953, p. 97.

The first member states the necessary return of mortal elements back into the opposite powers from which they are generated; the second clause explains this necessity as a just compensation for the damage done at birth.<sup>168</sup>

Dans ce qui suit, nous allons remettre en cause l'hypothèse élémentariste proposée par Kahn tout en questionnant deux thèses qui lui sont chères, à savoir :

- (i) la thèse selon laquelle le syntagme τοῖς οὐσι [seg. 6] ne renvoie pas à des êtres particuliers et désigne plutôt les quatre éléments (au sens des quatre corps élémentaires) ;
- (ii) la thèse selon laquelle les anaphoriques ὧν et ταῦτα [seg. 6] ont le même antécédent et renvoient à la notion d'élément (au sens de puissances élémentaires, contraires).

Nous maintenons cependant sa thèse en ce qui concerne que les termes αὐτὰ<sup>[i]</sup> [seg. 7], ἀλλήλοις [seg. 7] et αὐτὰ<sup>[ii]</sup> [seg. 8]. Ainsi, nous comprenons que chez Simplicius ces termes se réfèrent aux éléments (τὰ στοιχεῖα), mais que chez Anaximandre ils devraient correspondre aux opposés (τὰ ἐναντία), puisque, pour celui-ci, chaque élément correspond à un seul opposé<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Kahn (1994 [1960], p. 183).

<sup>169</sup> Voir la note 85 ci-dessus.

## 1.5.2. Une nature bien différente, puisqu'infinie : les quatre éléments mis de côté

La première doctrine qui est énoncée par λέγει concerne la nature du principe :

SIMPL. *in Phys.* 24.16–17 [T33.4–6]

④ λέγει δ' αὐτήν [sc. ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον,

④ Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie (*apeiron*),

Le segment 4 tout entier semble non seulement remonter à Théophraste, mais aussi reproduire plutôt fidèlement ses propos, comme le montre la doxographie parallèle :

HIPPOL. *Ref.* 1.6.1 [T24.1–2]

οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπειροῦ, [...]

Celui-ci affirmait qu'une certaine nature de l'infini est *arkhé* des êtres ;

PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2 (≈ AET. 1.3.3 D = 1.3.2 MR) [T8.6–10]

(γ'. περὶ τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν) [...]

ἀμαρτάνει δ' οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν· τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δ' ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργεῖα, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.

(3. *Sur les principes, ce qui sont*) [...]

Mais il se trompe en ne disant pas ce qu'est l'infini, si c'est air, eau, terre ou un autre corps. En effet, il se trompe lorsqu'il décrit la matière tout en supprimant la cause productive ; car l'infini n'est rien d'autre que matière, et la matière ne peut être en acte sans un sujet producteur.

D. L. *Vitae.* 2.1 [T27.4–5]

οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχείον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

Celui-ci admettait l'infini comme principe et élément, sans distinguer l'air, l'eau ni quoi que ce soit d'autre.

À part le commentaire que l'on trouve chez Pseudo-Plutarque — selon lequel Anaximandre se serait trompé en ne déterminant pas la nature matérielle de l'infini — il est manifeste que Théophraste a effectivement rapporté qu'Anaximandre n'a identifié son infini avec aucun des éléments. Théophraste ne semble pas avoir émis de jugement de valeur sur le fait apparent que l'*apeiron* d'Anaximandre ne s'identifie à aucun des éléments (eau, air, terre, feu) : il nous signale seulement que son principe possède une nature différente des éléments, car il est infini. En outre, Théophraste ne semble pas avoir explicité le raisonnement qui aurait conduit Anaximandre à cette conclusion. Mais on peut soupçonner que la raison se trouve dans la dichotomie entre, d'une part, la finitude des éléments et,

d'autre part, l'infinitude de l'élément primordial, comme le suggère clairement le passage suivant d'Aristote :

ARIST. *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–35 [éd. Ross ; trad. Pellegrin]

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννώσιν, οὔθ' ἀπλῶς. εἰσὶν γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τὰλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπέριου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἐν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τὰλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα ἀδύνατον δ' εἶναι τοιοῦτον, οὐχ ὅτι ἄπειρον (περὶ τούτου μὲν γὰρ κοινόν τι λεκτέον ἐπὶ παντὸς ὁμοίως, καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ ὄτουον), ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ καλούμενα στοιχεῖα· ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, ὥστε ἦν ἂν ἐνταῦθα παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ· φαίνεται δ' οὐδέν.

D'autre part, il n'est pas non plus possible qu'un corps infini soit un et simple, pas plus celui qui est à côté des éléments dont parlent certains et d'où ils font venir ceux-ci, qu'absolument. Il y en a, en effet, certains qui prennent cela comme infini et non pas l'air ou l'eau, ceci pour éviter que les autres éléments ne soient détruits par celui d'entre eux qui serait infini ; car il y a de la contrariété entre eux, par exemple l'air est froid, alors que l'eau est humide et que le feu est chaud, et si un seul d'entre eux était infini, il aurait du même coup supprimé tous les autres ; mais, en réalité, il existe, disent-ils, autre chose d'où proviennent ces éléments. Mais il est impossible qu'il existe une telle réalité, non pas parce qu'elle serait infinie (en effet, à ce sujet, il faut faire un raisonnement commun à tous les cas, que ce soit pour l'air, l'eau ou n'importe quoi), mais parce qu'il n'existe pas de corps sensible de cette sorte à côté de ce qu'on appelle les éléments. En effet, toutes choses se résolvent en ce d'où elles viennent, de sorte que cet infini serait là, à côté de l'air, du feu, de la terre et de l'eau. Or, de toute évidence, il n'y a rien de tel.

Sans mentionner le nom d'Anaximandre, Aristote rapporte la doctrine de ceux qui postulent un corps infini (σῶμα ἄπειρον) en dehors des éléments (« παρὰ τὰ στοιχεῖα », *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–23). Comme ces éléments sont constitués de contrariétés (l'air est froid, le feu est chaud ; l'eau est humide, la terre est sèche), si l'un d'entre eux était infini, il se superposerait aux autres et les détruirait. Le fait que les éléments s'opposent les uns aux autres (« ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν », *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–23) implique qu'aucun d'entre eux ne peut être identifié au corps infini primordial ; au contraire, les éléments doivent être envisagés comme dérivés de ce corps infini (« ἐξ οὗ ταῦτα γεννώσιν », *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–23). Ainsi, lorsque Théophraste dit qu'Anaximandre a identifié son *arkhé* à une nature distincte des éléments, il semble évident qu'il attribue à Anaximandre la thèse que l'on trouve dans ce passage de la *Physique*, comme le montre le parallèle entre « ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον » (SIMPL. *in Phys.* 24.17) et « νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα » (ARIST. *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–23). Le principe d'Anaximandre a une nature infinie, alors que les

éléments ont une nature finie : le trait caractéristique de la thèse d'Anaximandre est donc l'infinité du principe<sup>170</sup>.

Cependant, après avoir copié ce qui semble être un verbatim de Théophraste, Simplicius introduit une raison différente pour expliquer pourquoi Anaximandre n'a pas identifié l'infini avec l'un des éléments :

SIMPL. *in Phys.* 24.21-25 [T33.10-15]

Ⓣ δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἤξιωσεν ἓν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. Ⓣ οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινόμενων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

Ⓣ Il est évident qu'en observant la transformation mutuelle des quatre éléments il n'a pas voulu poser l'un d'eux comme sous-jacent, mais une autre chose au-delà d'eux. Ⓣ Il n'a pas posé la génération comme une altération de l'élément, mais comme une séparation des contraires au cours du [ou : par le] mouvement éternel. Voilà pourquoi Aristote l'a associé aux partisans d'Anaxagore.

Comme d'habitude, Simplicius réduit la question du principe à celle du sous-jacent et affirme qu'Anaximandre n'a pas posé l'un des quatre éléments comme sous-jacent (c.-à-d. *tò ápeiron*), car il aurait observé qu'ils se transforment les uns dans les autres. Et bien que Simplicius prétende qu'il s'agit d'une évidence, à la lumière de ce que Théophraste affirme dans le segment 4 et de ce qu'Aristote rapporte dans *Phys.* 3.5 (204<sup>b</sup>22–35), la thèse selon laquelle les éléments se transforment les uns dans les autres est non seulement improbable, mais n'explique pas davantage pourquoi le principe d'Anaximandre est infini sans s'identifier à aucun des éléments. L'idée que les éléments se transforment les uns dans les autres n'explique en rien que la nature du corps primordial soit infinie. De fait, elle peut même impliquer sa non-existence, puisque la transformation mutuelle des éléments peut suggérer un modèle cyclique qui se passe d'un principe primordial aliéné de cette dynamique de transformations mutuelles. En plus de ne pas expliquer le caractère infini du principe, l'affirmation selon laquelle les éléments se transforment les uns dans les autres est

<sup>170</sup> Il faut donc comprendre que le terme 'ἄπειρον' du segment 4 est une apposition explicative de « ἑτέραν τινὰ φύσιν ». L'*arkhé* d'Anaximandre a une nature différente des soi-disant éléments puisqu'elle est infinie : λέγει δ' αὐτὴν [sc. ἀρχήν] [...] εἶναι ἀλλ' ἑτέραν [sc. τῶν καλουμένων στοιχείων] τινὰ φύσιν ἄπειρον, [...] » [seg 4] « il dit que l'*arkhé* [...] est une certaine nature différente [sc. des soi-disant éléments], [une nature qui est] infinie, [...] »

Cf. à ce sujet ARIST. *Cael.* 3.5, 303<sup>b</sup>10–13, cité ci-dessus (p. 72).

en soi discutable puisque rien ne semble indiquer que la contrariété des éléments entraîne ici une transformation mutuelle de ces derniers<sup>171</sup>, comme le suggère *Phys.* 3.5 (204<sup>b</sup>22–35). En notant le terme ἀλλήλοις dans le segment 7, Simplicius semble avoir compris qu'il s'agit d'une transformation mutuelle (τὴν εἰς ἀλληλα μεταβολὴν [seg. 9]), alors qu'il s'agit d'une simple opposition, comme le passage d'Aristote l'explique clairement (« ἔχουσι γὰρ πρὸς ἀλληλα ἐναντίωσιν », *Phys.* 3.5, 204<sup>b</sup>22–23). Ainsi, en mettant les segments 7 et 9 en parallèle, on obtiendrait la mauvaise équivalence que voici :

FAUX PARALLELISME

ANAXIMANDRE		SIMPLICIUS
αὐτὰ	→	τῶν τεττάρων στοιχείων
ἀλλήλοις	→	εἰς ἀλληλα
διδόναι δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας	→	τὴν μεταβολὴν

Alors que le bon parallélisme résulterait d'une comparaison entre le segment 7 et *Phys.* 3.5 (204<sup>b</sup>22–23) :

BON PARALLELISME

ANAXIMANDRE		ARISTOTE
αὐτὰ	→	τὰ στοιχεῖα
ἀλλήλοις	→	πρὸς ἀλληλα
διδόναι δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας	→	ἔχουσι ἐναντίωσιν

<sup>171</sup> Voir à ce propos Louguet (2001, p. 28-29), à qui nous empruntons les lignes générales d'interprétation de *Phys.* 3.5 (204<sup>b</sup>22–35).

### 1.5.3. Les enveloppes célestes et leurs arrangements cosmiques

La deuxième doctrine évoquée par Simplicius concerne l'origine des *ouranoí* et de leurs *kosmoí* :

SIMPL. *in Phys.* 24.17–18 [T33.6–7]

ἔξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

ᓄ à partir de laquelle se produiraient tous les *ouranoí* et les *kosmoí* en eux ;

Simplicius continue de citer Théophraste, comme le montre le parallélisme avec Hippolyte (*Ref.* 1.6.1), qui donne pratiquement le même texte que Simplicius, à l'exception de deux changements (ἅπαντας disparaît et le pluriel τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους est remplacé par le singulier κόσμον) :

HIPPOL. *Ref.* 1.6.1 [T24.1–2]

ἔξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.

à partir de laquelle se produisent les cieux et l'arrangement en eux ;

Cependant, Simplicius semble à nouveau citer plus fidèlement le texte de Théophraste. Immédiatement après le texte cité ci-dessus, Hippolyte réintroduit le pluriel τοὺς κόσμους et l'associe à une version de ἅπαντας que l'on retrouve chez Simplicius :

HIPPOL. *Ref.* 1.6.1 [T24.4–5]

ταύτην δὲ αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.

et que celle-ci est éternelle et sans vieillissement, qui entoure aussi tous les *kosmoí*.

Théophraste semble donc avoir effectivement attribué à Anaximandre la thèse selon laquelle les *ouranoí* et leurs *kósmoi* sont issus d'une certaine nature infinie<sup>172</sup>. C'est un point important qui mérite d'être souligné : dans le segment 5, la doctrine du principe primordial est immédiatement associée à celle traitant de l'origine des *ouranoí* et des leurs *kósmoi*. Nous aurons l'occasion de revenir plusieurs fois sur ce point. Maintenant, concentrons-nous exclusivement sur le segment 5.

Le grand problème qu'il pose est le suivant : compte tenu du système d'Anaximandre, qu'est-ce que Théophraste a pu vouloir dire en employant les expressions « τοὺς οὐρανούς » et « τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους » ? À la base de ce problème, il y a une question sémantique : la signification des pluriels 'οὐρανοί' et 'κόσμοι' n'est pas claire. Que désignent ces termes ? Pourquoi sont-ils au pluriel ? Sont-ils des synonymes ? S'il s'agit de synonymes,

<sup>172</sup> « ἔξ ἧς » [seg. 4] reprend « ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον » [seg. 5].

pourquoi sont-ils répétés et comment est-il possible que les *kósmoi* soient dans les *ouranoí*?  
Commençons par le terme ‘κόσμος’.

Nous partageons les conclusions de Finkelberg<sup>173</sup> selon lesquelles le terme ‘κόσμος’ ne signifiait pas « monde » pour les auteurs du V<sup>e</sup> siècle. Mais le problème ici est d’un autre ordre : il convient de déterminer ce que Théophraste a pu vouloir dire en rapportant les doctrines d’Anaximandre, indépendamment du fait que le premier employait ou non la terminologie du second. Une fois que nous aurons compris ce que Théophraste a pu vouloir dire lorsqu’il s’exprimait comme il l’a fait, nous pourrions nous demander si ce qu’il rapporte est cohérent avec ce que nous savons de la cosmologie d’Anaximandre. Cette approche nous permet d’éviter le piège qui consiste à écarter sommairement un témoignage simplement parce qu’il présente des termes que nous jugeons inauthentiques sur la base de critères douteux et sujets à un débat constant. Et si les termes prétendument inauthentiques étaient la paraphrase d’une idée exprimée en d’autres termes ? Les termes eux-mêmes seraient-ils plus importants que les idées qu’ils véhiculent ? Certes, on ne pourra pas dire qu’il s’agit d’un récit « désintéressé » ou « objectif » : le message porte les traces d’une certaine interprétation. Si les données sont suffisantes, cette interprétation pourra même faire l’objet d’une reconstruction, ce qui nous permettrait d’évaluer son degré de fidélité. Dans cette perspective, les termes eux-mêmes sont moins importants que leur contenu sémantique. C’est justement cette approche que nous adoptons ici.

Reprenons la question : étant donné le système d’Anaximandre, qu’a pu vouloir dire Théophraste en écrivant « τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους » ? Quel est, tout simplement, le sens de κόσμος ici ? Bien que nous le traduisions facilement par ‘monde’, un examen plus attentif des textes grecs montre que sa sémantique fluctue considérablement.

---

<sup>173</sup> Voir Finkelberg (1998, p. 122) :

It thus emerges that the fifth-century texts do not furnish any clear-cut evidence for κόσμος as “world.” The word is consistently used in its primary sense of “order, arrangement,” and even in this sense no systematic employment of it in cosmological speculations is traceable. On the contrary, certain instances of the Presocratic use (notably, Melissus’ and Diogenes’) suggest that the word had no distinctive cosmological connotations. Xenophon’s testimony that “world” was not among the fifth-century senses of κόσμος; proves to be correct.

Voir également à ce sujet Reinhardt (1916, p. 154 *sqq.*).

Pour le Pseudo-Aristote auteur du *De mundo*, ‘κόσμος’ a un double sens : d’une part, il désigne l’ensemble formé par le ciel, la terre et tout ce qui y est contenu ; d’autre part, il désigne l’ordre et la disposition même de cette composition :

PS.-ARIST. *Mund.* 2, 391 b 9–12 [éd. Lorimer ; trad. Federspiel, avec des modifications]

Κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως κόσμος ἢ τῶν ὄλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη. Ταύτης δὲ τὸ μὲν μέσον, ἀκίνητόν τε καὶ ἐδραῖον ὄν, ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζῶων ἐστία τε οὖσα καὶ μήτηρ. Τὸ δὲ ὑπερθεὶν αὐτῆς, πᾶν τε καὶ πάντη πεπερατωμένον εἰς τὸ ἀνωτάτω, θεῶν οἰκητήριον, οὐρανὸς ὠνόμασται.

Le cosmos est, tout d’abord, un assemblage fait du ciel, de la terre et des êtres naturels qui y sont contenus. Ou encore, en un autre sens, on appelle cosmos l’ordre et l’arrangement de toutes choses, maintenu par un dieu et grâce à un Dieu. Le centre de cet arrangement, immobile et fixe, est occupé par la terre, dispensatrice de vie, foyer et mère des êtres vivants de toute espèce. La région supérieure de cet arrangement, limitée tout entière et dans tous les sens du côté de la zone supérieure, où se trouve la demeure des dieux, est appelée ciel.

Dans le premier sens, le terme signifie *monde* ; dans le second, son *organisation*. Un peu dans la même direction, Platon emploie le terme ‘κόσμος’ dans un passage du *Timée* pour désigner l’ensemble des quatre masses élémentaires (feu, air, eau, terre) qui, disposées proportionnellement les unes par rapport aux autres, constituent le corps de l’univers :

PLAT. *Tim.* 32a7–c8 [éd. Burnet ; trad. Brisson, avec des modifications]

εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντός σώμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τὰ τε μεθ’ αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσήκειν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ αἰεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείει, καὶ πρὸς ἀλλήλα καθ’ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀήρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατόν τε καὶ ἀπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἕκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σώμα ἐγεννήθη δι’ ἀναλογίας ὁμολογήσαν, φιλίας τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταῦτόν αὐτῷ συνελθὼν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλήν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι. Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἐν ὄλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντός ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύνάμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, [...]

Cela dit, si le **corps de l’univers** avait dû être une surface, dépourvue de toute profondeur, une seule médiété eût suffi à établir un lien entre les autres termes qui l’accompagnent et elle-même. Mais en fait, il convenait qu’il fût un solide, et, en ce qui concerne les solides, ce n’est jamais une seule médiété, mais toujours deux qui établissent entre eux une proportion. Voilà bien pourquoi le dieu, ayant placé au milieu, entre le feu et la terre, l’eau et l’air, et ayant introduit entre eux, autant que c’était possible, le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l’air, l’air le soit à l’eau, et que ce que l’air est à l’eau, l’eau le soit à la terre, a constitué à l’aide de ces liens un monde visible et tangible. Voilà bien pour quelles raisons et à partir de quels éléments, éléments qui présentent ces propriétés et qui sont au nombre de quatre, le **corps du monde** a été engendré. L’accord qu’il manifeste, il

le tient de la **proportion géométrique** ; et les rapports instaurés par cette proportion lui apportent l'amitié, de sorte que, rendu identique à lui-même, il ne peut être dissous par personne d'autre que par celui qui a établi ces liens. Or, de ces quatre éléments pris un à un, **la constitution du monde** a absorbé la totalité. C'est en effet tout le feu, toute l'eau, tout l'air et toute la terre qu'utilisa celui qui constitua le monde pour le constituer, ne laissant hors du monde aucune parcelle, aucune propriété de quoi que ce soit.

Ainsi, particulièrement dans ce passage du Timée, 'κόσμος' est simplement un synonyme de τὸ πᾶν (comparer « τὸ τοῦ παντός σῶμα » dans 32a8 avec « ἡ τοῦ κόσμου σύστασις » dans 32c1) : il signifie à la fois *monde* et *univers*.

Mais 'κόσμος' ne signifie pas seulement le *monde* ou son *organisation*. Diogène Laërce nous informe que, selon Favorinus, Pythagore aurait utilisé le terme 'κόσμος' pour désigner le ciel :

D.L. *Vitae*. 8.48, 552–559 [éd. Dorandi ; trad. Brisson]

τοῦτον (πρώτον) ὁ Φαβωρινός φησιν ὄροις χρῆσασθαι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης, ἐπὶ πλεόν δὲ Σωκράτη καὶ τοὺς ἐκείνῳ πλησιάσαντας, καὶ μετ' αὐτοὺς Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς Στωϊκοὺς. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· ὡς δὲ Θεόφραστος, Παρμενίδην· ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον.

Favorinus dit que Pythagore a fait usage des définitions dans tout le domaine des mathématiques. Cet usage, Socrate et ceux qui le fréquentèrent l'étendirent ; puis ce fut le tour d'Aristote et des Stoïciens. Qui plus est, **il fut le premier à appeler le ciel « cosmos »** et à dire que la terre était ronde. Toutefois, Théophraste dit que ce fut Parménide, et Zénon dit que ce fut Hésiode.

De même, dans une lettre d'Épicure transmise par Diogène Laërce, on trouve ce terme désignant simplement *la partie la plus haute du ciel* (disons, la sphère supérieure), qui, par conséquent, enveloppe les astres, la terre et tous les phénomènes naturels :

D.L. *Vitae*. 10.88, 1033-1036 (EPIC. *Ep.* 3) [éd. Dorandi]

κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρατι ἢ ἀραιῶ ἢ πυκνῶ καὶ οὐ λυομένου πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσιν λήψεται [...]

Un cosmos est une certaine enveloppe du ciel qui entoure les astres, la terre et tous les phénomènes, qui s'est scindée de l'infini de l'infini, qui se termine par une extrémité rare ou dense et dont la dissolution entraînera la ruine de toutes les choses qui s'y trouvent, [...]

Au vu de ce témoignage, on ne peut s'empêcher de rappeler la définition du terme 'οὐρανός' proposée par le Pseudo-Platon (Speusippe ?) des *Définitions* et celles présentées par Aristote dans son traité sur le *ciel* :

PS.-PLAT. *Def.* 411c5-6 [éd. Burnet ; trad. Brisson]

Οὐρανός σῶμα περιέχον πάντα τὰ αἰσθητὰ πλὴν αὐτοῦ τοῦ ἀνωτάτου ἀέρος.

Ciel: corps qui enveloppe toutes les choses sensibles à l'exception de l'air supérieur.

ARIST. *Cael.* 1.9, 278<sup>b</sup>9–24 [éd. et trad. Moraux]

Εἴπωμεν δὲ πρῶτον τί λέγομεν εἶναι τὸν οὐρανὸν καὶ ποσαχῶς, ἵνα μᾶλλον ἡμῖν δῆλον γένηται τὸ ζητούμενον. Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαί φαμεν. Ἄλλον δ' αὖτ' τρόπον τὸ συνεχές σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρῶν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν. Ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν. Τριχῶς δὲ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ὅλον τὸ ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιεχόμενον περιφορᾶς ἐξ ἀπαντος ἀνάγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ σώματος διὰ τὸ μήτ' εἶναι μηδὲν ἕξω σῶμα τοῦ οὐρανοῦ μήτ' ἐνδέχεσθαι γενέσθαι.

Disons d'abord ce que nous entendons par ciel et donnons les différentes acceptions du mot, pour mieux éclairer l'objet de notre recherche. Dans un premier sens, nous appelons ciel la substance du dernier orbe de l'univers, ou le corps naturel qui se trouve dans cet orbe. En effet, ce que nous nommons le plus habituellement ciel, c'est l'extrémité, le haut, l'endroit où nous disons aussi que réside toute divinité. Au second sens, c'est le corps qui est continu avec le dernier orbe de l'univers, le siège de la lune, du soleil et de quelques astres. Nous disons, en effet, que ceux-ci se trouvent dans le ciel. Nous employons encore le mot ciel dans un autre sens, pour désigner le corps qu'enveloppe le dernier orbe, car nous avons aussi coutume d'appeler ciel le Tout et l'univers. Telles sont les trois acceptions du mot ciel. L'univers qu'enveloppe le dernier orbe doit nécessairement comprendre la totalité du corps naturel et sensible, puisqu'il n'existe ni ne peut exister aucun corps en dehors du ciel.

Tous les sens que nous pouvons attribuer au terme 'οὐρανός', nous pouvons également les attribuer au terme 'κόσμος'<sup>174</sup>. Les deux termes peuvent désigner (i) la circonférence qui enveloppe globalement toutes choses ; (ii) toute la région céleste où se trouvent les astres ; et (iii) ce qui englobe tout ce qui existe, c'est-à-dire l'univers lui-même. À de nombreuses reprises, les deux termes sont présentés comme des synonymes (comme l'attestent de nombreux passages de Platon et d'Aristote<sup>175</sup>), bien qu'il ne soit pas toujours clair lequel des trois sens est en jeu dans telle ou telle occurrence.

<sup>174</sup> Mais le contraire n'est pas toujours vrai : on ne peut pas attribuer au terme 'οὐρανός' le sens d'arrangement.

<sup>175</sup> Pour ne citer que les plus éloquents, voir par exemple PLAT. *Tim.* 28b2–4 (ὁ δὲ πᾶς οὐρανός—ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω), PLAT. *Pol.* 269d7–8 (ὄν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν) et ARIST. *Cael.* 280a21–22 (ἢ δὲ τοῦ ὅλου σύστασις ἐστὶ κόσμος καὶ οὐρανός).

Compte tenu de la polysémie et de la fluidité sémantique des termes ‘οὐρανός’ et ‘κόσμος’ dans les textes philosophiques, comment comprendre alors les expressions « τοὺς οὐρανούς » et « τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους » dans le segment 5 ? Tout semble indiquer qu’elles véhiculent deux idées distinctes, puisque Théophraste rapporte que les *kósmoi* sont dans les *ouranoí*. À côté de la question des pluriels, la compréhension de cet « ἐν αὐτοῖς » est un des points clés pour la compréhension globale du segment 5.

En ce qui concerne le pluriel, de nombreux auteurs ont compris, déjà dans l’Antiquité, que le rapport de Théophraste impliquait qu’Anaximandre croyait en une multiplicité infinie de mondes, successifs ou coexistants. Ainsi, par exemple, Simplicius, qui dans un autre passage attribue à Anaximandre la doctrine des mondes infinis (on notera toutefois l’emploi de « δοκεῖ », ce qui indique une relative hésitation de la part de Simplicius) :

**SIMPL. in Cael. 615.13–18 (ad 303<sup>b4</sup>)** [éd. Heiberg] [T37]

Ἀναξίμανδρος δὲ Θαλοῦ πολίτης καὶ ἐταῖρος ἀόριστόν τι ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, διότι τὸ ὑποκείμενον εὐφυῆς ἐχρῆν εἶναι πρὸς τὴν ἐφ’ ἐκάτερα μετὰ βασιν. ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιοῦτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ.

Anaximandre, concitoyen et compagnon de Thalès, [a dit que l’élément]<sup>176</sup> est quelque chose d’indéfini plus subtil que l’eau mais plus dense que l’air, puisqu’il faudrait que le sous-jacent ait l’aptitude à se transformer en chacun d’eux. Il a été le premier à le supposer infini, afin de pouvoir s’en servir abondamment pour les générations ; et il a admis, semble-t-il, que les cosmos sont infinis, et que chacun de ces cosmos provient de cet élément infini.

On retrouve la même attribution dans la doxographie dérivée d’Aétius :

**STOB. Anth. 1.22.3b–c, p. 195.2 + 198.18 (titulus) + p. 199.10–22 (AET. 2.1.2–4 MR ≈ 2.1.2–3 + 8 D) (LM1 T17.2–3)** [éd. Wachsmuth] [T31]

(περὶ τάξεως τοῦ κόσμου· εἰ ἐν τῷ πᾶν.)

<sup>3b.1</sup> Θαλῆς, Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ἐκφαντος, Παρμενίδης, Μέλισσος, Ἡράκλειτος, Ἀναξαγόρας, Πλάτων, Ἀριστοτέλης, Ζήνων ἕνα τὸν κόσμον.

<sup>3b.2</sup> Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν.

<sup>3c</sup> Τῶν ἀπείρους ἀποφνημαμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα.

(Sur la disposition du monde ; si le tout est unique)

<sup>3b.1</sup> Pour Thalès, Pythagore, Empédocle, Ecphantos, Parménide, Mélissos, Héraclite, Anaxagore, Platon, Aristote, Zénon, le monde est unique.

<sup>176</sup> Cf. SIMPL. in Cael. 615.10 (ad 303<sup>b4</sup>) : « ἐπὶ τοὺς ἐν τῷ στοιχείῳ λέγοντας μέτεσι ».

<sup>3b.2</sup> **Pour Anaximandre**, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite, Épicure, **il y a une infinité de mondes dans la profondeur de l'infini entourant de partout.**

<sup>3c</sup> Parmi ceux qui ont prétendu que les mondes sont infinis, Anaximandre a dit qu'ils sont équidistants les uns des autres ; tandis qu'Épicure a dit que la distance entre les mondes est inégale.

THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 4.15–16 (AET. 2.1.2–3 MR, D) [éd. Canivet] [[T30]]  
 και γὰρ δὴ τὸν κόσμον Θαλῆς μὲν καὶ Πυθαγόρας καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος καὶ Ἡράκλειτος καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων ἓνα εἶναι ξυνομολόγησαν· Ἀναξίμανδρος δὲ καὶ Ἀναξίμένης καὶ Ἀρχέλαος καὶ Ξενοφάνης καὶ Διογένης καὶ Λευκίππος καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος πολλοὺς εἶναι καὶ ἀπείρους ἐδόξασαν. καὶ οἱ μὲν σφαιροειδῆ τοῦτον εἶναι, οἱ δὲ ἑτεροειδῆ· καὶ οἱ μὲν μυλοειδῶς, οἱ δὲ τροχοῦ δίκην περιδινεῖσθαι· καὶ οἱ μὲν ἔμψυχόν τε καὶ ἔμπνουν, οἱ δὲ παντάπασι ἀψυχον· καὶ οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν γενητόν, οὐ κατὰ χρόνον, οἱ δὲ ἀγένητον παντελῶς καὶ ἀνάιτιον· καὶ οὗτοι μὲν φθαρτόν, ἐκείνοι δὲ ἀφθαρτόν.

En effet, Thalès, Pythagore, Anaxagore, Parménide, Mélisse, Héraclite, Platon, Aristote et Zénon s'accordent pour dire que le cosmos est unique ; **Anaximandre**, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite et Épicure croient **qu'il y a plusieurs et infinis cosmos**. Pour les uns, il est sphérique, pour d'autres, il a une autre forme ; pour les autres, il tourne comme la meule [d'un moulin], pour d'autres, comme la roue [d'un chariot] ; pour certains, il est vivant et respire, pour d'autres, entièrement sans vie ; pour certains, il a été engendré d'après la pensée, mais pas d'après le temps, pour d'autres, il est absolument inengendré et sans cause ; ceux-ci le croient corruptible, ceux-là, incorruptible.

Quoique, chez Pseudo-Plutarque, Anaximandre semble davantage se situer parmi les partisans de Thalès, pour lesquels il n'y aurait qu'un seul cosmos.

PS.-PLUT. *Placit.* 2.1.1–7, 886B5–876C11 (AET. 2.1.1–4 + 2.1.6–9 MR ≈ 2.1.1–7 D)  
 [éd. Lachenaud] [[T10]]

(*Περὶ κόσμου*)

<sup>(1)</sup> Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.

<sup>(2)</sup> Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἓνα τὸν κόσμον.

<sup>(3)</sup> Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ τοῦτου καθηγητῆς Μητρόδωρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περίστασιν.

<sup>(4)</sup> Ἐμπεδοκλῆς τὸν τοῦ ἡλίου περιδρομον εἶναι περιγραφὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πέρατος αὐτοῦ.

<sup>(5)</sup> Σέλευκος ἄπειρον τὸν κόσμον.

<sup>(6)</sup> Διογένης τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.

<sup>(7)</sup> Οἱ Στωικοὶ διαφέρειν τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον· πᾶν μὲν γὰρ εἶναι τὸ σὺν κενῷ ἄπειρον, ὅλον δὲ χωρὶς τοῦ κενοῦ τὸν κόσμον· ὥστε [οὐ] τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὅλον καὶ τὸν κόσμον.

(*À propos du cosmos*)

<sup>(1)</sup> Pythagore a été le premier à dénommer l'enveloppe de l'univers « cosmos » en raison de son ordonnance.

<sup>(2)</sup> **Pour Thalès et ses partisans, il y a un seul cosmos.**

<sup>(3)</sup> Pour Démocrite, Épicure et leur maître Métrodore, il y a des cosmos infinis dans l'infini de l'espace qui nous entoure de partout.

<sup>(4)</sup> Pour Empédocle, l'orbite du soleil est la périphérie du cosmos et constitue sa limite.

<sup>(5)</sup> Pour Séleucos, le cosmos est infini.

<sup>6)</sup> Pour les stoïciens, il y a une différence entre le tout (*tò pân*) et l'univers (*tò hólon*), car le tout est infini et inclut le vide, tandis que l'univers est le cosmos sans le vide, de sorte que l'univers (*tò hólon*) et le cosmos (*ho kósmos*) sont pris pour la même chose.

Cependant, ces passages ne sont pas très décisifs, car, bien qu'ils dépendent de Théophraste, ils reproduisent son témoignage de manière très vague. Le texte de Simplicius (*in Phys.* 24.13-25) et ses parallèles sont prioritaires à cet égard. Ainsi, il convient de mentionner ici deux autres témoignages parallèles au texte de Simplicius qui, de toute évidence, ont utilisé directement ou indirectement Théophraste comme source. Les voici :

PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2 (≈ AET. 1.3.3 D = AET.1.3.2 MR) [[T8.2-5]]

(γ'. περι τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν)

Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνονται.

(3. *Sur les principes, ce qui sont*)

Le Milésien Anaximandre affirme que l'infini est l'origine des êtres, car à partir de lui tout se produit et en lui tout se détruit. Et c'est pourquoi des *kósmoi* infinis sont engendrés et, inversement, sont détruits en ce à partir duquel ils sont produits.

EUS. *PE.* 1.8.2 (ex PS.-PLUT. *Strom.*) (DK12 A10) [éd. Des Places & Sirinelli]

[[T28.3-6]]

μεθ' ὃν Ἀναξίμανδρον, Θάλητος ἐταῖρον γενόμενον, τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

Après lui [*sc.* Thalès], Anaximandre, compagnon de Thalès, aurait affirmé que l'infini porte l'entière responsabilité de la génération et de la destruction du Tout. Et il affirme que c'est précisément à partir de lui que se sont écartés les *ouranoi* et de manière générale tous les infinis *kósmoi* existants.

Les similitudes de ces témoignages avec le texte transmis par Simplicius sont frappantes : les origines des 'οὐρανοί' ou des 'κόσμοι' restent associées d'une certaine manière à la doctrine de l'infini, mais cette association n'est plus directe. Les doxographes ont introduit une série de paraphrases interprétatives, facilement repérables au niveau de la langue. Pour citer les éléments les plus significatifs :

- l'auteur des *Placita* transforme 'ἐξ ἧς' en 'ἐκ τούτου', emploie 'γίνεσθαι' en opposition à 'φθείρεσθαι' (terme absent dans le seg. 5) dans une phrase générique traitant de toutes choses, le syntagme 'τοὺς οὐρανοὺς' est abandonné et 'ἀπείρους' qualifie 'κόσμους' ;

- l’auteur des *Stromates*, pour sa part, transforme ‘ἐξ ἧς’ en ‘ἐξ οὗ’, introduit une phrase générique qui attribue à l’infini la responsabilité de la génération et de la corruption du Tout, emploie ‘οὐρανοὺς’ sans ‘ἅπαντας’ et reprend ‘ἅπαντας’, avec ἀπείρους, pour qualifier exclusivement le terme κόσμος.
- Les deux témoignages ignorent le syntagme « ἐν αὐτοῖς », qui, dans le segment 5, qualifie « τοὺς κόσμους ».

Des *kósmoi* infinis ont émergé et se sont dissous à nouveau dans l’infini, dit le Pseudo-Plutarque des *Placita*, tout en oubliant les *ouranoí* et interprétant le pluriel *kósmoi* comme signifiant *kósmoi ápeiroi*. Le Pseudo-Plutarque des *Stromates* présente une thèse similaire, mais utilise le syntagme ‘τὸ πᾶν’ pour attribuer à l’infini l’entière responsabilité de la génération et de la corruption de l’Univers. Immédiatement après, le même auteur affirme que les *ouranoí* et tous les *ápeiroi kósmoi* se sont écartés de l’infini, comme si chacun de ces *kósmoi* était un monde à part, se succédant à l’infini ; mais les *ouranoí*, bien qu’ils comportent une certaine multiplicité, ne sont pas impliqués dans l’idée d’infini, car ils ne sont pas qualifiés d’infinis. Comment comprendre cette incongruité dans les *Stromates* autrement qu’en considérant l’emploi de « τοὺς τε οὐρανοὺς » comme une simple réminiscence du texte de Théophraste qui n’a plus de raison d’être ? Cette expression n’apporte rien de pertinent lorsque le doxographe veut attribuer la doctrine des mondes infinis à Anaximandre. La même idée peut être exprimée en recourant uniquement au pluriel ‘κόσμοι’, comme le montre l’auteur des *Placita* qui élimine de sa lecture toute référence aux *ouranoí*. En effet, dans la doxographie dérivée d’Aétius, la question de l’unité ou de la multiplicité du monde n’est pas traitée dans le chapitre qui thématise l’*ouranós*<sup>177</sup>, mais dans ceux qui thématisent *tò pân*<sup>178</sup> e le *kósmos*<sup>179</sup>.

Il n’est donc pas difficile de comprendre pourquoi la doxographie tardive laisse les *ouranoí* de côté lorsqu’elle attribue à Anaximandre la doctrine des mondes infinis en interprétant Théophraste. Elle néglige également l’expression « ἐν αὐτοῖς », qui, dans le

<sup>177</sup> Cf. AET. 1.5 MR (Εἰ ἐν τὸ πᾶν).

<sup>178</sup> Cf. AET. 2.1 MR (Περὶ κόσμου).

<sup>179</sup> Cf. AET. 2.11 MR (Περὶ οὐρανοῦ, τίς ἢ τοῦτου οὐσία).

segment 5, qualifie « τὸς κόσμους ». Or, nous avons vu plus haut que le terme ‘κόσμος’ peut être employé pour désigner quatre choses : (i) un certain *ordre* ; (ii) la composition formée par le ciel, la terre et tous les phénomènes naturels, ou la composition proportionnelle des quatre *membra mundi* (dans ce sens, ‘κόσμος’ signifie monde) ; (iii) la circonférence la plus extérieure du ciel ; (iv) toute la région céleste où se trouvent les étoiles. Comment le pluriel ‘κόσμοι’ pourrait-il signifier « mondes » dans l’expression « τὸς ἐν αὐτοῖς κόσμους » si Théophraste rapporte qu’ils se trouvent dans les *ouranoί* ? À l’évidence, si nous prenons au sérieux l’expression « ἐν αὐτοῖς », l’emploi du pluriel *κόσμοι* n’implique pas l’idée d’un système-monde. Si Théophraste attribuait la doctrine des mondes infinis à Anaximandre, il exprimerait cette idée en se référant aux *ouranoί*. Mais si tel était le cas, pourquoi ne les qualifie-t-il pas d’infinis ? Faisons le point :

- Théophraste ne qualifie ni les *ouranoί* ni les *kósmoi* d’infinis ;
- il n’y a aucune allusion à la corruption des *ouranoί* ou des *kósmoi* ;
- rien dans le segment 5 n’indique que les cieux et les *kósmoi* se dissoudront à nouveau dans l’infini.

Cela dit, rien n’indique que des mondes (successifs ou coexistants) émergent et se dissolvent à *l’infini* dans l’infini. Ceci est une surinterprétation des doxographes tardifs qui ne parvenaient pas à percevoir dans le simple pluriel ‘κόσμοι’ une autre idée que celle de l’infinité des mondes. Et rien ne semble indiquer que le pluriel ‘οὐρανοί’ désigne ici chacun des systèmes-mondes ou chacun des cieux de ces différents mondes. Au contraire, il est fortement probable que ‘οὐρανοί’ désigne ici chacune des régions célestes ou chacune des roues de feu qui constituaient les astres, comme le pensaient Cornford<sup>180</sup> et Kahn<sup>181</sup>. On

---

<sup>180</sup> Voir Cornford (1934, p. 10) :

The only ‘heavens’ in Anaximander’s system are the Sun, Moon, and stars. He had very daringly broken with the old notion of a single Οὐρανός, the ‘starry Heaven,’ which was also a god. In place of it remain the heavenly bodies, each consisting of a ring of fire enclosed in opaque mist, from which the fire escapes at the points we see in the sky. These rings are ‘innumerable,’ and they would be called οὐρανοί as naturally as that word was used later of the planetary spheres.

<sup>181</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 50) :

[...] 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 [...]

pourrait donc traduire « τοὺς οὐρανούς » par « les enveloppes célestes » ou même par « les cieux », à condition de comprendre les *ouranoí* horizontalement comme désignant chacune des régions célestes<sup>182</sup> ou chacune des roues de feu qui constituent le soleil, la lune et les étoiles.

Si cette hypothèse est correcte, nous pouvons comprendre d’au moins deux manières l’expression « τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους », en fonction de la valeur que nous attribuons à la préposition ἐν et au pluriel ‘κόσμοι’. Si nous comprenons ‘ἐν’ comme signifiant « à l’intérieur », au sens où nous disons que quelqu’un est à l’intérieur d’une voiture, alors ‘κόσμοι’ peut désigner les quatre grandes masses élémentaires qui sont à l’intérieur du ciel et constituent le monde de notre expérience :

PLUT. *E apud Delph.* II, 389F3–390A6

[éd. et trad. Flacelière, avec des modifications]

« Πολλὰ δ’ ἄλλα τοιαῦτ’ » ἔφη ἐγὼ « παρελθὼν τὸν Πλάτωνα προσάξομαι λέγοντα κόσμον ἓνα, ὡς εἶπερ εἰσὶ παρὰ τοῦτον ἕτεροι καὶ μὴ μόνος οὗτος εἷς, πέντε τοὺς πάντας ὄντας καὶ μὴ πλείονας. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ εἷς οὗτος ἦ μονογενής, ὡς οἴεται καὶ Ἀριστοτέλης, τρόπον τινὰ καὶ τοῦτον ἐκ πέντε συγκείμενον κόσμων καὶ συνηρμοσμένον εἶναι· ὦν ὁ μὲν ἐστὶ γῆς ὁ δ’ ὕδατος, τρίτος δὲ καὶ τέταρτος ἀέρος καὶ πυρός· τὸν δὲ πέμπτον οὐρανὸν οἱ δὲ φῶς οἱ δ’ αἰθέρα καλοῦσιν, οἱ δ’ αὐτὸ τοῦτο πέμπτην οὐσίαν, ἣ τὸ κύκλῳ περιφέρεσθαι μόνῃ τῶν σωμάτων κατὰ φύσιν ἐστίν, οὐκ ἐξ ἀνάγκης οὐδ’ ἄλλως συμβεβηκός.

Je laisse de côté, continuais-je, plusieurs autres considérations du même genre pour faire intervenir ici Platon : il dit, au sujet du cosmos, que si le nôtre n’est pas le seul et s’il en existe d’autres que lui, il y en a cinq en tout et pas davantage. D’ailleurs, même si notre cosmos est unique et seul en son genre, comme le pense entre autres Aristote, **il est du moins formé, en quelque sorte, et composé de cinq cosmos** ; l’un est celui de la terre, un autre, celui de l’eau ; le troisième et le quatrième sont les cosmos de l’air et du feu : quant au cinquième, celui du ciel, les uns l’appellent « lumière », d’autres « éther », d’autres enfin donnent « ether », le nom de « cinquième essence » (ou *quintessence*) à cette même substance qui, seule d’entre les corps, est douée d’un mouvement circulaire par nature, et non par l’effet d’une nécessité extérieure ou du hasard ».

Terre, eau, air, feu : chacun de ces *membra mundi* constitue un *kósmos* à part. Même l’ensemble des astres célestes pourrait être appelé un *kósmos*. La différence serait seulement que ce dernier contiendrait, à son intérieur, les autres quatre. Il ne s’agit pas d’un système-monde, mais de chacune des parties constituant un certain arrangement cosmique. Ainsi, selon cette lecture, la multiplicité des *kósmoi* n’implique pas l’idée de mondes infinis.

<sup>182</sup> Cf. ARIST. *Cael.* 3.5, 303<sup>b</sup>10–13 et ARIST. *Metaph.* 4.8, 1074<sup>a</sup>31–38.

Cependant, on peut avancer une seconde hypothèse si nous comprenons que la préposition ‘έν’ véhicule l’idée d’« être dans » (au sens d’« être intrinsèque à ») ou d’« être parmi, au milieu de »<sup>183</sup>. Dans cette perspective, les *kósmoi* concernent exclusivement les *ouranoí*. Ainsi, on peut également comprendre le pluriel ‘κόσμοι’ sans difficulté, car il renvoie aux diverses configurations existant dans les enveloppes célestes, ce qui peut inclure : tout ce qui concerne la distance, la position et la taille des astres ; mais aussi tout ce qui est lié à leurs révolutions.

Quoi qu’il en soit, que l’on suppose la première ou la deuxième hypothèse, on peut trouver une explication raisonnable à l’expression « τούς έν αὐτοῖς κόσμους », que l’on peut traduire par « les arrangements cosmiques en eux » ou par « le cosmos en eux », si l’on préfère un terme décalqué du grec.

SIMPL. *in Phys.* 24.17–18 [T33.6–7]

⑤ ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς έν αὐτοῖς κόσμους.

⑤ à partir de laquelle se produiraient tous les cieux et les cosmos en eux ;

*ou*

⑤ à partir de laquelle se produiraient toutes les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques en eux ;

---

<sup>183</sup> Voir Bailly (s.v. έν, A.III.10 : « avec un plur. au milieu de, parmi ») et aussi DGE, (s.v. έν, B.4.a : c. n. de pers., personif. o anim., esp. en plu. o colect. *en, entre, en medio* »).

## 1.5.4. Les êtres en devenir

### 1.5.4.1. À quoi renvoient ὦν et ταῦτα ?

La troisième doctrine présentée par Simplicius traite de la génération (ἡ γένεσις) et de la corruption (τὴν φθορὰν) des êtres.

SIMPL. *in Phys.* 24.18–19 [[T33.7–8]]

⑥ ἐξ ὦν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών·

⑥ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait la destruction de ceux-ci, selon *tò khreón* ;

À partir de ce point, la doxographie parallèle commence à s'écarter du texte de Théophraste et Simplicius est le seul qui continue à rapporter ses propos de manière apparemment plutôt fidèle. Hippolyte présente une fusion interprétative<sup>184</sup> de ce que nous retrouvons dans les segments 6 et 5.

HIPPOL. *Ref.* 1.6.1 [voir éd. à la p. 322] [[T24.5–6]]

λέγει δὲ<sup>1</sup> χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ<sup>2</sup> τῆς οὐσίας<sup>3</sup> καὶ τῆς φθορᾶς.

I post δὲ add. καὶ Marcovich || 2 καὶ post ὠρισμένης transp. Marcovich || 3 τῆς οὐσίας codd. : τοῖς οὖσι corr. Marcovich.

Il parle du temps en considérant que la génération, l'existence et la corruption sont délimitées.

Le Pseudo-Plutarque des *Stromates* présente une interprétation temporelle et cyclique du segment 6, tout en conservant le couple génération/corruption comme sujets thématiques de la phrase (τὴν φθορὰν / τὴν γένεσιν [sc. γίνεσθαι]) :

EUS. *PE.* 1.8.2 (ex PS.-PLUT. *Strom.*) (DK 12 A10) [éd. Des Places & Sirinelli] [[T28.4-6]]

ἀπεφάνητο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι, καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν, ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.

Il a professé que la destruction et, bien auparavant, la génération se produisent depuis des ères infinies<sup>185</sup>, toutes ces choses se répétant cycliquement<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> Pour une discussion concernant le sens de cette phrase, la section 2.3.4 ci-dessous.

<sup>185</sup> Nous traduisons « ἐξ ἀπείρου αἰῶνος » par « depuis des ères infinies » (à l'instar des expressions « depuis des ères lointaines » ou « depuis des ères immémorielles »). À propos d'αἰών, voir DGE, s.v. IV.3.d : « *era pasada y futura* κινουμένων (ἄστρων) ἐξ αἰῶνος εἰς ἕτερον αἰῶνα Arist.*Mu.*397<sup>a</sup>10, cf. LXX Ps.40.14, ταῦτα ἐστὶ τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια ἄνω κάτω ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα M.*Ant.*9.28.1, cf. *Ep.Barn.*18.2, *Orac.Sib.Fr.*1.16; ». Voir aussi Benveniste (2015, p. 95 [1937, p. 112]) : « Les notions d'αἰών et de κύκλος se tiennent si étroitement que la seconde n'est que la projection de la première ».

<sup>186</sup> « en se répétant cycliquement » traduit « ἀνακυκλουμένων ». Cf. ARIST. *GC.* 2.11, 338<sup>a</sup>4–6 [éd. Mugler] : « Εἰ ἄρα τινὸς ἐξ ἀνάγκης ἀπλῶς ἡ γένεσις, ἀνάγκη ἀνακυκλεῖν καὶ ἀνακάμπτειν. Ἀνάγκη γὰρ ἦτοι πέρασ ἔχειν τὴν γένεσιν ἢ μὴ, καὶ εἰ μὴ, ἢ εἰς εὐθὺ ἢ κύκλῳ. ». Et surtout cf. M.*ANT.* 2.14.2 (éd. Farquharson) : « ὅτι πάντα ἐξ

Mais c’est dans les textes issus d’Aétius que l’on observe les modifications les plus expressives qui font d’Anaximandre le défenseur de la thèse selon laquelle toutes les choses viennent (πάντα γίνεσθαι) de l’infini (ἐκ τούτου) et s’abiment (πάντα φθείρεσθαι) dans l’infini (ἐκ τούτου) :

PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2 (≈ AET. 1.3.3 D = AET.1.3.2 MR) [[T8.2–4]]

(γ'. περὶ τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν)

Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι·

(3. *Sur les principes, ce qu'ils sont*)

Le Milésien Anaximandre affirme que l’infini est l’origine des êtres, car à partir de lui tout se produit et en lui tout s’abime.

Compte tenu du témoignage de Simplicius, qui reprend vraisemblablement Théophraste, les changements introduits dans les textes issus d’Aétius sont manifestes et faciles à reconstituer : tout d’abord, les segments 3, 4 et 5 sont laissés de côté dans ce passage et une version du segment 6 se rattache directement à la doctrine de l’infini rapportée dans le segment 2 ; ensuite, les pluriels « ἐξ ὧν » et « εἰς ταῦτα » [seg. 6] deviennent respectivement les singuliers « ἐκ τούτου » et « εἰς τοῦτο », qui reprennent le syntagme τὸ ἄπειρον ; enfin, « ἡ γένεσις ἐστὶ » et « τὴν φθορὰν γίνεσθαι » [seg. 6] deviennent respectivement « γίνεσθαι » et « φθείρεσθαι »<sup>187</sup>, faisant de πάντα (qui apparaît à deux reprises) le sujet thématique de la phrase. Il n’est pas fréquent de pouvoir retracer de manière si détaillée toutes les torsions et distorsions opérées par un doxographe rapportant une thèse qui n’est pas dans sa source. Ce n’est qu’à partir de ces modifications que le Pseudo-Plutarque des *Placita* a pu attribuer à Anaximandre la thèse selon laquelle tout vient (πάντα γίνεσθαι) directement de l’infini (ἐκ τούτου) et se dissout (πάντα φθείρεσθαι) dans l’infini (εἰς τοῦτο). Néanmoins, à la lumière du texte de Simplicius, cette thèse est non seulement inexacte mais aussi fautive, comme le montre la comparaison. Laissons donc de côté ce témoignage et penchons-nous sur celui transmis par Simplicius.

---

αἰδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα καὶ οὐδὲν διαφέρει, πότερον ἐν ἑκατὸν ἔτεσιν ἢ ἐν διακοσίοις ἢ ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ τὰ αὐτὰ τις ὄψεται. »

<sup>187</sup> Remarquant que « ἡ γένεσις ἐστὶ » et « τὴν φθορὰν γίνεσθαι » [seg. 6] impliquent une proximité étrange à Théophraste, Cornford (1934, p. 11, n. 2) a vu dans cette phraséologie même une indication que le segment 6 préserve les propres mots d’Anaximandre : « These words are part of the quotation. Theophrastus, a very terse and economical writer, would not write ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί for γίνεσθαι τὰ ὄντα or τὴν φθορὰν γίνεσθαι for φθείρεσθαι. »

Le principal problème posé par le segment 6 est sans aucun doute celui des antécédents des syntagmes « ἐξ ὧν » et « εἰς ταῦτα ». Nous avons vu que, pour Simplicius, αὐτὰ<sup>[i]</sup>, αὐτὰ<sup>[ii]</sup> et ἀλλήλοις renvoient aux στοιχεῖα (cf. section 1.5.2). Qu'en est-il des pronoms ὧν et ταῦτα dans la phrase qui traite de la génération et de la corruption des êtres [seg. 6] ? Notre hypothèse est que le terme *ouranoi* est l'antécédent du relatif pluriel ὧν. La phrase qui commence avec ἐξ ὧν [seg. 6] est soumise à la phrase qui commence avec ἐξ ἧς [seg. 5], ce qui revient à dire que les processus de la génération et de la corruption proviendraient des « enveloppes célestes », qui, à leur tour, sont engendrés à partir d'une nature illimitée. Grâce à une structure anaphorique construite avec la répétition ἐξ ἧς / ἐξ ὧν plus la particule δέ<sup>188</sup>, le texte décrit les étapes successives de la formation du monde.

Mais si l'antécédent du relatif ὧν est τοὺς οὐρανούς, quel serait alors l'antécédent de l'expression εἰς ταῦτα ? Puisqu'il n'y aurait aucune référence au terme στοιχεῖα dans le segment 6 — qui parle de la génération et de la corruption des êtres —, on peut comprendre que l'antécédent du terme ταῦτα est soit « τοὺς οὐρανούς », soit « τοῖς οὐσί », en fonction de la valeur que l'on donne à l'accusatif dans l'expression « εἰς ταῦτα ». Traditionnellement, cette expression a été lue comme un complément de direction, puisqu'on considérait le verbe γίνεσθαι comme un verbe de mouvement, au même titre que dans le fragment DK 21 B27 de Xénophane :

DK 21 B27 = LM 8 D27

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Car de la terre viennent toutes les choses et toutes les choses finissent dans la terre.

Ou dans un vers de Théognis :

THGN. 1.162-164 [éd. Groningen]

οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν

[...] le mal apparent se transforme en bien

Si chez Xénophane toutes les choses (πάντα) finissent *dans* (εἰς) la terre, chez Théognis le mal apparent (τὸ κακὸν δοκέον) se transforme *en* bien (εἰς ἀγαθόν). Dans les deux cas, on a une chose (τίς) qui devient (γίνεται) autre chose (εἷς τι). Il s'agit de la même structure syntaxique, qui décrit un mouvement de transformation semblable, mais, dans le premier

<sup>188</sup> Sur l'utilisation de δέ dans les constructions anaphoriques, voir TGP, p. 163 *sqq.* ; DGE, s.v. δέ, A.I.1.b.

cas, la transformation qui est décrite a des implications cosmologiques, tandis que, dans le second, elle a des implications épistémologiques. L'élegie de Théognis décrit simplement un objet particulier (*le mal*) qui se révèle être autre chose, son contraire (*un bien*) ; tandis que le fragment de Xénophane décrit la moitié d'un mouvement pendulaire dans lequel toutes les choses se désintègrent dans l'unité primordiale qui est la source du devenir.

	τίς [nom.]	+	verbe de mouvement [m.-p.]	+	εἰς τι [εἰς + acc.]
THEOGNIS	τὸ κακόν		γίνεται		εἰς ἀγαθόν
XENOPHANE	πάντα		τελευτᾷ		εἰς γῆν

Un mal peut se transformer en bien (*κακόν* → *ἀγαθόν*) ; tous les êtres se développent à partir de la terre et tous s'abiment dans la terre (*γῆ* ↔ *πάντα*) : la transformation dont il est question est structurée par la polarisation d'éléments corrélées.

C'est par analogie avec de telles structures syntaxiques que dans la phrase d'Anaximandre on a lu l'expression « εἰς ταῦτα » comme un complément de direction.

	τί [acc.]	+	verbe de mouvement [inf.]	+	εἰς τι [εἰς + acc.]
ANAXIMANDRE	τὴν φθοράν		γίνεσθαι		εἰς ταῦτα (sc. στοιχεῖα οὐ οὐρανοί)

Toutefois, si l'on considère que la préposition 'εἰς' dans le segment 6 accompagne un accusatif de direction, cela voudrait dire que la *phthorá* se transforme en [εἰς] *ouranoi* (ou en *stokheîa*, si l'on suppose la thèse de Kahn). Or la *phthorá* n'est pas un objet (un τίς) qui peut se transformer en un autre objet, elle désigne le processus de destruction qui transforme les objets ; de la même façon que la *gênesis* désigne le processus de génération qui produit les êtres particuliers. Il y a un parallélisme entre « ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι » et « τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι ». Pour cette raison, il faut considérer que la préposition 'εἰς' accompagne un accusatif de relation<sup>189</sup>, étant parallèle par rapport au datif d'intérêt présent dans l'expression « τοῖς οὐσι ».

<sup>189</sup> Un exemple du verbe 'γίνομαι' suivi de la proposition εἰς dans un sens relationnel est donné par Hérodote : « συνήνεκε δὲ καὶ ἄλλο τι τοῖόνδε πρήγμα γενέσθαι ἐς τὴν ἐπιστράτευσιν ταύτην » (Hdt.3.4.1–2, éd. Wilson). Sur l'emploi de « εἰς » désignant une idée de relation, voir DGE, s.v. εἰς, C.1 (« referencial o de cualidad 1 en lo referente a, por, en cuanto a, de acuerdo com [...] τοῖόνδε πρήγμα τότε γενέσθαι ἐς τὴν ἐπιστράτευσιν, tal fué este hecho en lo tocante a la expedición — Hdt.3.4. ») ; Bailly, s.v. εἰς, B.III.5 (« pour

ἡ γένεσις	≈	τὴν φθορὰν
ἐστὶ	≈	γίνεσθαι
τοῖς οὖσι	≈	εἰς ταῦτα

Si cette lecture est correcte, alors il n’y a pas d’opposition entre ἐξ ὧν et εἰς ταῦτα et le segment 6 n’est pas une formule pour dire « les éléments », au sens défini par Aristote dans le troisième chapitre du livre A de la *Métaphysique* :

ARIST. *Metaph. A.3*, 983<sup>b</sup>8–11 éd. Ross ; trad. Duminil et Jaulin]

ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείον καὶ αὐτὴν ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων [...]

Ce à partir de quoi en effet tous les êtres existent, à partir de quoi ils naissent en premier et en quoi finalement ils sont détruits, c’est-à-dire la substance qui demeure alors que changent ses affections, ils déclarent que c’est l’élément et le principe des êtres [...]

Le segment 6 ne veut pas dire que toutes les choses seront détruites et retourneront à la source d’où elles proviennent. Les ὄντα ne sont pas le sujet des deux propositions qui composent le segment 6 ; le sujet, ce sont les processus de génération et corruption. Ce qui est thématiqué dans le segment 6 ce sont ces processus dans leurs rapports avec les « enveloppes célestes ». Par conséquent, si nous considérons :

- que στοιχείων est l’antécédent des termes αὐτὰ<sup>[i]</sup>, αὐτὰ<sup>[ii]</sup> et ἀλλήλοις ;
- que τοὺς οὐρανοὺς est l’antécédent du pronom relatif pluriel ὧν ;
- et que τοῖς οὖσι est l’antécédent de εἰς ταῦτα.

Dans ce cas, nous pouvons comprendre :

- la raison de l’alternance entre le singulier ἐξ ἧς dans le segment 5 et le pluriel ἐξ ὧν dans le segment 6 ;
- et la raison d’être de la particule γάρ.

Considérant le parallélisme syntaxique entre « ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι » et « τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι », la particule γάρ explique pourquoi, *katà tò kheón*, a lieu la

---

*marquer une idée de relation*, à l’endroit de, en ce qui regarde, en ce qui concerne, quant à [...] δέος ἐς Συρακοσίους Thc.8.85 la crainte à l’égard des Syracusains ; *avec l’art. neutre* : τό γ’ εἰς ἑαυτὸν Soph. O.R.706, ce qui regarde chacun en propre ; τὸ εἰς ἐμέ Eur.I.T.691 ce qui me concerne ; *de même, dans un grand nombre de locut.* : εἰς ὅσον ἐγὼ σθένω Soph.Ph.1389, pour autant que j’ai de force, selon mes forces ; ἐς τὰ ἄλλα Thc.1.1, pour le reste, quant au reste ; ἐς τὰ πάντα Eschl.Pr.736, en tout, absolument. ») ; GE, s.v. εἰς, II.c.d ; LSJ s.v. εἰς, IV.1–2.

génération et la corruption des êtres à partir des « enveloppes célestes » : c'est parce que les éléments (ou les contraires) « se donneraient mutuellement *diké* et *tísis* de l'*adikía*, selon la *táxis* du χρόνος ». Du moment que l'on trouve la connexion entre les deux phrases, on peut expliquer l'alternance entre « ἐξ ἧς » et « ἐξ ὧν ». Le premier fait référence à la nature infinie du principe primordial tandis que le second renvoie aux enveloppes célestes et à leurs arrangements cosmiques. Ainsi, si l'*ápeiron* est la cause immédiate de l'origine des *ouranoí* et de leurs *kosmoí*, ces derniers sont la cause immédiate de la génération et de la corruption des êtres qui se trouvent au-dessous des cieux. Par conséquent, le segment 6 ne traite pas de tout le devenir (en tout cas, il ne traite pas de l'origine des *ouranoí* et de leurs *kosmoí*), mais seulement des ὄντα soumis à la génération et à la corruption.

#### 1.5.4.2. Qui sont les ὄντα soumis à la génération et à la corruption ?

Nous avons vu que le segment 6 du témoignage de Simplicius thématise les processus de génération (γένεσις) et de corruption (φθορά) des êtres, qui se produiraient à partir des *ouranoí*. Les termes 'γένεσις' et 'φθορά' ne posent pas de problème sémantique, à moins de vouloir savoir si Anaximandre les a effectivement employés. Étant donné qu'il s'agit de termes techniques platoniciens, Burnet a soutenu qu'il serait plus sûr de ne pas les attribuer à Anaximandre<sup>190</sup>. Mais il n'est pas correct de déduire du fait qu'un terme a acquis une signification technique par la suite, qu'il n'a pas été utilisé auparavant. Et γένεσις est un exemple manifeste de cela, car il a une datation antique (on le trouve déjà chez Homère<sup>191</sup>) et est largement présent chez les présocratiques, comme l'a impeccablement montré Kahn dans une enquête historico-lexicale approfondie des termes en question. En faveur de l'authenticité, on peut ajouter, avec Cornford, que le segment 7 a une phraséologie extrêmement archaïque : « Theophrastus, a very terse and economical writer, would not write ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖσι for γίνεταί τὰ ὄντα οἷον τὴν φθορὰν γίνεταί for φθείρεσθαι »<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Voir Burnet (1930, p. 52, n. 6).

<sup>191</sup> Voir HOM. *Il.* 14.200–201 et 245–246, où il est dit que l'Océan est la γένεσις des dieux et de tout ce qui est : « εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, / Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν [...] », « [...] καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα / Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται ».

<sup>192</sup> Cornford (1934, p. 11, n. 2).

En tout cas, comme nous l'avons dit précédemment, ce type de questionnement ne constitue pas l'objet de notre travail. Ce qui nous occupe principalement ici est le problème du sens de τὰ ὄντα, que nous traduisons par « les êtres » ou par « les étant ». Kahn a fait abstraction<sup>193</sup> du sens communément donné à cette expression dans le but de sauver le lien exprimé par γάρ. Cependant, nous avons vu que ce changement n'est pas nécessaire pour que le γάρ ait sa raison d'être. Nous supposons donc, avec Jaeger, que dans le segment 6 du texte de Simplicius sur Anaximandre τὰ ὄντα désigne toutes les choses qui existent autour de l'expérience humaine, à l'exception du ciel et des phénomènes météorologiques. En effet, bien que dans le langage juridique des orateurs attiques τὰ ὄντα désigne communément les biens domestiques et la propriété d'une personne (équivalent de οὐσία), dans le langage philosophique, comme le soutient Jaeger<sup>194</sup>, le sens de l'expression se serait élargi pour inclure la totalité des choses que la perception humaine est capable d'embrasser (excluant de sa portée certaines forces célestes). De ce point de vue, la philosophie de la nature s'inscrit dans la lignée de l'épopée classique puisque chez Hésiode et Homère, τὰ ἐόντα désigne la présence immédiate et tangible des choses, par opposition aux choses qui seront dans le futur (τὰ ἐσσόμενα) et à celles qui étaient dans le passé (τὰ πρὸ ἐόντα)<sup>195</sup>.

#### 1.5.4.3. Ce qui est inévitable : à propos de κατὰ τὸ χρεών

Le segment 6 contient également l'expression 'κατὰ τὸ χρεών', qui, à première vue, précise ce qui est dit sur la génération et la corruption. Trois questions semblent s'imposer dans l'interprétation de cette expression : [i] le sens exact du syntagme 'τὸ χρεών'; [ii] la valeur exprimée par la préposition 'κατά'; [iii] et ce qui est déterminé par l'expression 'κατὰ τὸ χρεών' (à la fois la génération et la corruption, ou seulement la corruption ?).

<sup>193</sup> Voir la p. 91 ci-dessus, à la section 1.5.1.2.

<sup>194</sup> Voir Jaeger (1947, p. 18–19 [1952, p. 24–25]).

<sup>195</sup> Voir Jaeger (1947, p. 197, n. 2) :

This very opposition proves that the word [*sc.* ὄντα] originally pointed to the immediate and tangible presence of things. Homer's ἐόντα did not exist in the past and will not exist in the future. They did not yet excuse γένεσις and φθορά, as Parmenides taught they did. In this regard the oldest thinkers were quite Homeric.

En ce qui concerne le sens de ‘τὸ χρεών’, Kahn pense que ce syntagme est probablement une allusion secondaire à l’idée de rétribution comme dette ou obligation, puisque χρεών serait de la même racine que χρέος et χρέωζ<sup>196</sup> ; ainsi χρεών combinerait l’idée de droit avec celle de nécessité, l’expression ‘κατὰ τὸ χρεών’ étant « the most impersonal Greek formula for Fate »<sup>197</sup>. Guariglia<sup>198</sup>, à son tour, rejetant l’étymologie communément admise pour χρεών (\*χρηθόν > \*χρηθόν > χρεών), avance l’hypothèse que le terme viendrait du nom homérique χρεώ suivi de la terminaison neutre -ν. Et étant donné que χρεώ signifie la nécessité, voire « la situación o circunstancia particular en que se hace evidente la carencia o falta de alguna cosa o persona »<sup>199</sup>, Guariglia établit que la notion d’obligation inévitable exprimée par la formule impersonnelle ‘τὸ χρεών’ (construite à partir du neutre) proviendrait de cette notion de manque. En ce sens, ‘κατὰ τὸ χρεών’ désignerait la situation obligatoirement requise par ce qui fait défaut dans une situation donnée. Ce qui manque, d’après cette lecture, c’est la ‘δίκη’ et la ‘τίσις’ mentionnées dans le segment 7, alternativement requises par chacun des opposés. Ainsi, tantôt le froid demanderait *diké* et *tisis* en raison de l’*adikia* commise par la chaleur, tantôt la chaleur demanderait la même contre le froid ; tantôt le sec demanderait *diké* et *tisis* contre l’humide, tantôt l’humide contre le sec.

Du point de vue étymologique, il est donc possible de comprendre ‘τὸ χρεών’ de deux manières : comme un certain type de nécessité découlant d’une obligation ; ou comme un certain type d’imposition découlant d’un manque, comme ce qui est requis et imposé dans une certaine circonstance. Cependant, nous jugeons l’approche étymologique peu convaincante, moins pour ses résultats que pour sa méthode même. Il n’est pas rare que l’approche étymologisante tente d’expliquer ce que nous connaissons peu au moyen de ce que nous connaissons encore moins. L’étymologie de ‘χρεών’ est controversée, mais ce mot est très bien attesté. Ne serait-il pas préférable d’examiner les occurrences de ce terme ailleurs pour essayer de comprendre le sens qu’il peut avoir dans le segment 6 ? Voyons.

<sup>196</sup> Voir LSJ, s.v. χρέος, I : « that which one needs must pay, obligation, debt ».

<sup>197</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 180).

<sup>198</sup> Voir Guariglia (1966, p. 131–133).

<sup>199</sup> Guariglia (1966, p. 131).

À deux reprises, Hérodote emploie ‘τὸ χρεόν’ (forme ionienne de ‘τὸ χρεών’) associé à ‘ποιεῖν’<sup>200</sup> pour désigner la chose que quelqu’un est censé faire, pour désigner donc quelque chose qui est requis ou nécessaire dans un certain but. Dans un troisième passage, le syntagme est employé pour désigner une situation considérée comme inévitable, incontournable, inéluctable :

HDT. 7.17 [éd. et trad. Ph.-E. Legrand, avec des modifications]

Σὺ δὴ κείνος εἶς ὁ ἀποσπεύδων Ξέρξην στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ὡς δὴ κηδόμενος αὐτοῦ; Ἄλλ’ οὔτε ἐς τὸ μετέπειτα οὔτε ἐς τὸ παραυτίκα νῦν καταπροΐξεται ἀποτρέπων τὸ χρεὸν γενέσθαι· Ξέρξην δὲ τὰ δεῖ ἀνηκουστέοντα παθεῖν, αὐτῷ ἐκείνῳ δεδήλωται.

C’est donc toi qui exhortes Xerxès à ne pas marcher contre la Grèce, sous prétexte de veiller à ses intérêts ? Mais ni dans l’avenir ni dans le présent tu ne gagneras rien à vouloir détourner l’inévitable (*tò khréon*). Quant à Xerxès, ce qu’il aura à souffrir s’il refuse de m’écouter lui a été révélé à lui-même.

De même, ‘τὸ χρεών’ est utilisé dans un passage d’Euripide pour désigner la fatalité d’un évènement que même les dieux ne peuvent éviter puisqu’il est imposé par une certaine nécessité :

EUR. *El.* 1298–1302 [éd. Diggle, avec des modifications<sup>201</sup>]

Χο. πῶς ὄντε θεῶ τῆσδέ τ’ ἀδελφῶ 1298

τῆς καπφθιμένης οὐκ ἠρκέσατον

Κῆρας μελάθροισι; 1300

Κα. μοῖρά τ’ ἀνάγκης ἦγ’ ἐς τὸ χρεών

Φοίβου τ’ ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί.

1301 μοῖρά τ’ Murray : μοίρας L || ἀνάγκης L : ἀνάγκη τ’ Diggle || ἦγ’ ἐς τὸ Tucker : ἠγεῖτο L.

LE CHŒUR – Comment se fait-il qu’étant dieux et frères de celle 1298

qui est morte, vous n’avez pas chassé

les Funestes de cette maison ? 1300

LES DIOSCURES – Le lot de la nécessité a mené à l’inévitable

et les sons insensés qui sortent de la bouche de Phoebos.

Bien que dans ce passage ‘τὸ χρεών’ soit le résultat d’une correction (qui nous semble fortement probable), son emploi au vers 1301 est très intéressant, car il nous permet de voir que ce syntagme n’est pas exactement un synonyme de ‘ἀνάγκη’ (au sens de nécessité) ; il est plutôt la situation qui en résulte : il désigne donc une situation inévitable qui s’impose en raison d’une nécessité. Il n’est donc pas surprenant que ‘τὸ χρεών’ soit largement attesté dans des stèles funéraires pour caractériser la mort :

<sup>200</sup> Voir HDT. 2.133 (οὐ γὰρ ποιῆσαι μιν τὸ χρεὸν ἦν ποιεῖν) et HDT. 9.55 (ἐπειρέσθαι τε Παιουσανίην τὸ χρεὸν εἶη ποιεῖν).

<sup>201</sup> Avec Murray (1904) et Permentier (1925), nous lisons « ἀνάγκης » (v. 1301) transmis par le manuscrit, au lieu de « ἀνάγκη τ’ » proposé par Diggle (1986).

**CEG 542 (= GVI 596), ca. 350 a. Chr. n., Piraei reperta** [éd. Hansen]

- (i) Πεισικράτεια Εὐφρονίου | [Λ]αμπτρείως. Εὐφρόνιος.  
 (ii) Πεισικράτεια ἥδ' ἐστὶ Εὐφρονίο θυγά|τηρ,  
 ἥς ψυχὴν μὲν ἔχει τὸ χρέων γ', ἢ | [τ]οῖς δὲ τέκνοισι  
 τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν | σωφροσύνην τε ἔλιπεν.  
 (iii) Ἀριστόδικος. 5  
 (i) Peisikrateia, fille d'Euphronios de Lamptres. Euphronios.  
 (ii) Voici Peisikrateia, fille d'Euphronios.  
**L'inévitable** (*tò khréon*) a pris son âme, mais à ses enfants  
 elle a laissé la pratique de la vertu et de la prudence.  
 (iii) Aristodikos. 5

**CEG 544 (= GVI 1250), ca. 350 a. Chr. n., Piraei reperta** [éd. Hansen]

- (i) Κώμαρχος, | Ἀπολλόδωρος, | Σωσώ | Ἡρακλειώται.  
 (ii) οὗ τὸ χ(ρ)εῶν εἴμ(α)ρται, ὅρα | τέλος ἡμέτερον νῦν· |  
 ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε | [π]ατήρ ὑδὸς (θ)υγ(ά)τηρ τε |  
 [θ]νήσκομεν Αἰγ(α)ίου | κύμασι πλαζόμενοι.  
 (i) Komarcos, Apollodore, Soso, originaires d'Héraklion.  
 (ii) Vois maintenant notre fin, où **l'inévitable** s'est fixé.  
 Ici nous sommes trois : père, fils et fille.  
 Nous sommes morts en naviguant sur les vagues de l'Égée

**CEG 586 (= GVI 1638 ; SEG 23.148), post ca. 350 a. Chr. n., Piraei reperta** [éd. Hansen]

- (i) Δαιικράτης | Δημοκράτους | Μιλητοπολίτης.  
 (ii) [π]ολλ[ο]ῖς ἀ(φ)νηδὸν δαίμων βίον ὥπασε προῖκ[α], |  
 παύροισιν δὲ ἔτυμογ κτήμα δικαιουσύνην, |  
 ἥς μέρος οὐκ ἐλάχιστον ὅδε ζωοῖσι μετασ[χών] |  
 Δαιοκράτης (*sic*) κοινοῦ (*sic*) τέρμα ἐπέρησε βίου, | 5  
 οἰκείαις δ' ἐγ χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδα[κ]ρυ[τ]ι |  
 [ε]ὑξυνέτου Μοίρας εἰς τὸ χρεῶν δίδοται.  
 (i) Diikratès, fils de Dèmokratès, citoyen de Milet.  
 (ii) Nombreux sont ceux qui ont reçu de la fortune le don d'une vie opulente  
 mais très rares sont ceux qui possèdent véritablement la justice ;  
 ayant lui-même bénéficié, de son vivant, d'une partie non négligeable de celle-ci,  
 Daiikratès a atteint la fin de la vie, commune à tous ; 5  
 dans les bras intimes de ses fils et de sa femme, sans larmes,  
 il est livré à **l'inévitable** d'une Moire perspicace.

Au début d'une lettre (sans doute fictive) transmise par Diogène Laërce, que Phérécyde aurait écrit à Thalès, on trouve 'τὸ χρεῶν' signifiant également « l'inévitable » :

**D.L. Vitae. 1.122, 75–76** [éd. Dorandi]

Φερεκύδης Θαλή — εὖ θνήσκεις ὅταν τοι τὸ χρεῶν ἦκη.

Phérécyde à Thalès — Puisses-tu avoir une bonne mort quand l'inévitable viendra pour toi.

Compte tenu de tous les exemples ci-dessus, nous proposons de lire 'τὸ χρεῶν' dans le segment 6 comme signifiant « l'inévitable ». Ainsi, étant donné la valeur de conformité

exprimée par la préposition ‘κατά’<sup>202</sup>, nous proposons de traduire ‘κατά τὸ χρεών’ par « conformément à l’inévitable » ou, pour le dire de façon plus élégante, par « inévitablement »<sup>203</sup> :

SIMPL. *in Phys.* 24.18–19 [[T33.7–8]]

Ⓔ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών.

Ⓔ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait la destruction de ceux-ci conformément à l’inévitable ;

ou

Ⓔ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait inévitablement la destruction de ceux-ci ;

Mais qu’est-ce qui est inévitable ici, à la fois la génération et la corruption ou seulement la corruption ? Étant donné le parallélisme syntaxique entre « ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι » et « τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι », on pourrait dire que la première hypothèse est la plus probable. En ce sens, à la fois la génération et la corruption se produiraient inévitablement à partir du mouvement des corps célestes. Cependant, si l’on considère le champ sémantique du syntagme ‘τὸ χρεών’, souvent associé à l’idée de mort, nous devrions plutôt considérer que « κατά τὸ χρεών » ne détermine que la proposition « τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι », l’inévitabilité étant donc circonscrite à la corruption. Ce qui serait inévitable, c’est la corruption des êtres, dont la génération est étroitement liée aux mouvements des cieux. Conséquence de cette lecture : « ἐξ ὧν » ne modifierait que « ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι » et tout ce qui est exprimé par le segment 7 ne serait qu’une explication du pourquoi les êtres se corrompent inévitablement. Chose étrange : sans toucher à la doctrine de l’infini, nous retrouvons la vieille hypothèse selon laquelle la célèbre « Parole d’Anaximandre » présente une justification de la mort. C’est du moins ce que nous

<sup>202</sup> Voir GE, s.v. κατά, II.B.F : « *with an idea of conformity: in accordance with, according to: κατά θυμόν according to my desire Il. 1.136; κατά μοῖραν according to what is due, i.e. appropriately Il. 1.286; [...]* ».

Quoique « τὸ χρεών » soit très bien attesté, l’expression « κατά τὸ χρεών » est pratiquement un hapax, puisque, d’Homère à Simplicius, elle n’apparaît que dans le texte que nous analysons. Sauf erreur de notre part, le TLG ne nous présente que deux autres occurrences, assez tardives : l’une chez Grégoire Palamas, un auteur ayant vécu entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ; l’autre dans le *Registrum patriarchatus Constantinopolitani* du XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Pour comprendre la valeur de ‘κατά’ dans ‘κατά τὸ χρεών’, nous ne pouvons que renvoyer à des expressions construites de manière similaire, telles que ‘κατά μοῖραν’, ‘κατά δίκην’, ‘κατά λόγον’, ‘κατά φύσιν’, etc.

<sup>203</sup> Voir CGL, s.v. κατά, F.2 : « *in conformity or accordance with —W.ACC. [...] κατά δίκην justly; καθ’ ἐκούσιαν voluntarily; κατά λόγον proportionately, rationally; κατά φύσιν naturally* ».

pouvons déduire si, au lieu de privilégier la syntaxe du segment 6, nous privilégions la sémantique du syntagme « τὸ χρεῶν ».

### 1.5.5. Les mots assez poétiques : la nature dans les tribunaux des lois ?

Selon une formulation qui remonte à Thémistius, Anaximandre aurait été le premier Grec à avoir osé (ἐθάρρησε) exposer un discours écrit sur la nature (περὶ φύσεως συγγεγραμμένον)<sup>204</sup>, dans la lointaine Milet du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Malheureusement, en dépit de son audace, son œuvre a été perdue et tout ce qui reste de lui, outre divers témoignages, est la brève citation indirecte de longueur discutable dont nous traitons dans ce chapitre. Olof Gigon<sup>205</sup> estimait que le livre avait pratiquement été perdu à l'époque de Platon, et que c'est Aristote qui aurait recherché et redécouvert les œuvres des anciens Milésiens. En effet, contrairement à Thalès, Anaximandre et Anaximène ne sont pas cités nommément avant Aristote. Par ailleurs, depuis que le nom d'Anaximandre a été retrouvé<sup>206</sup> dans le catalogue de la bibliothèque du gymnase de Taormine en Sicile — dans une inscription qui remonte probablement au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. —, nous savons que son écrit était encore disponible à une époque relativement récente, ce qui rend plausible l'hypothèse de John Burnet selon laquelle Apollodore aurait trouvé une copie de cet écrit. En effet, d'après Diogène Laërce<sup>207</sup>, Apollodore aurait établi qu'Anaximandre avait 64 ans en 547/6 av. J.-C., ce qui conduit précisément John Burnet à croire qu'Apollodore avait trouvé dans son écrit quelque indication lui permettant d'en établir la date<sup>208</sup>. Ce témoignage nous donne

<sup>204</sup> Voir THEM. *Or.* 26. 317c (DK 12 A7) [éd. Kan] : [Ἀναξίμανδρος] ἐθάρρησε πρῶτος ὦν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Cependant, Théopompe attribue à Phérécyde — un contemporain d'Anaximandre plus jeune que lui — la primauté d'avoir écrit (*grápsa*) sur la nature parmi les Grecs. Cf. D. L. 1. 116. 2–4 (FGrH 115 F 71) : « τοῦτόν φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν Ἑλλησι γράψαι. »

<sup>205</sup> Voir Gigon (1985, p. 47–48), et aussi Guthrie (1962, p. 72–73), qui est d'accord avec lui.

<sup>206</sup> Voir Blanck (1997, p. 247). Cf. IG 14 : SEG 47.1464 (fg. 5.1–3) [T5].

<sup>207</sup> Voir D. L. 2. 2. 4–8 (DK 12 A1) : [...] Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος· ὃς καὶ φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἐξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι (ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον).

<sup>208</sup> Voir Burnet (1930, p. 51).

également une information précieuse sur la composition de cet écrit, à savoir qu’Anaximandre aurait fait un exposé sommaire (κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν) de ses opinions<sup>209</sup>.

Si l’on en croit l’ensemble de la doxographie rapportée à Anaximandre, le contenu de ses écrits était extrêmement vaste<sup>210</sup> : il décrivait l’ensemble du processus de formation du monde (y compris les étoiles célestes, la terre et les êtres vivants) ; il présentait une explication des éclipses solaires et lunaires, ainsi que de divers événements météorologiques ; il affichait une carte du monde, dessinant les contours de la terre et de la mer ; et il formulait, entre autres choses, une ingénieuse astronomie géométrique qui postulait pour la première fois la distance, la magnitude et l’ordre des corps célestes. Une astronomie qui, mettant en question l’idée d’une voûte céleste rigide et métallique postulait l’existence de divers anneaux célestes disposés dans la profondeur de l’espace, et forgait ainsi l’idée même de spatialité.

En osant exposer par écrit son *lógos* sur la nature, Anaximandre a composé un livre avec un contenu nouveau et par conséquent avec une nouvelle forme d’expression, la prose d’une *syngraphé*. Au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C, la ville de Milet voit donc apparaître, pour la première fois chez les Grecs, l’usage littéraire de la prose. Récemment, un certain nombre de travaux dans le domaine des études présocratiques ont reconsidéré la question de la relation entre l’introduction de l’écriture en Grèce — en particulier de la prose — et l’émergence de la philosophie. Dans le cas d’Anaximandre, il s’agit de se demander, pour reprendre la formulation de Maria Michela Sassi, « quali elementi della prosa scritta esistente potevano apparire loro funzionali al particolare discorso che intendevano fare? Perché, anche se

---

<sup>209</sup> Voir D.L. 2.2.3–4 (DK12A1) [éd. Dorandi] : « Τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ἧ̃ που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος. »

<sup>210</sup> Ou « écrits », au pluriel. L’entrée *Souda* sur Anaximandre nous rapporte qu’Anaximandre « aurait écrit “Sur la nature”, “Carte de la terre”, “Sur les étoiles fixes”, “La sphère” et d’autres choses » (γράφει Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαίραν καὶ ἄλλα τινά, DK12A2). Il ne s’agit cependant pas de titres (peut-être inexistantes à l’époque d’Anaximandre), mais de contenus. Ainsi, on peut supposer, avec Heidel (1921, p 241), que la liste que *Souda* nous présente n’est pas constituée de plusieurs ouvrages, mais du contenu d’un seul, étant donné que, en l’absence de titres, les Alexandrins avaient l’habitude de décrire dans leurs catalogues le contenu même des ouvrages.

contenuto e obiettivi del messaggio erano nuovi, a qualche modello avranno pure potuto ispirarsi. »<sup>211</sup>.

On peut admettre que la réintroduction de l'écriture en Grèce, des siècles après la disparition de la Linéaire B, remonte au moins au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>212</sup>. Au départ, elle aurait été utilisée à des fins privées, comme des dédicaces, des déclarations de propriété et d'autres usages administratifs<sup>213</sup>. Un siècle plus tard, déjà au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la prose était employée dans les traités techniques, les traités d'architecture et surtout dans la publication écrite des lois. Il semble suggestif qu'Anaximandre ait été influencé, dans sa description d'un cosmos régi par des proportions et des mesures, par la lecture de traités d'architecture<sup>214</sup>, comme semble l'indiquer l'image qu'il se fait de la Terre sous la forme d'une colonne<sup>215</sup> flottant sans support au centre de l'univers. En effet, on suppose que ces traités contenaient un répertoire de mesures, de proportions et de procédures pratiques à suivre dans la construction d'un bâtiment<sup>216</sup>. Malgré son intérêt, c'est une hypothèse qui a été écartée au profit de l'hypothèse selon laquelle Anaximandre serait fortement influencé par la prose législative. En effet, si l'existence, à son époque, de traités d'architecture est bien attestée par Vitruve<sup>217</sup>, ces traités

---

<sup>211</sup> Sassi (2006, p. 7).

<sup>212</sup> Avant cette date, la question se prête à la controverse. Voir, par exemple, Jeffery (1982, p. 823) :

The earliest Greek inscriptions known as yet lie, on the archaeological evidence, within the Geometric period, around 750 B.C. At any time a datable object or stratum may produce an earlier example; but meanwhile it is risky to posit on purely general grounds a Greek alphabet in the ninth century or earlier, i.e. more than one or two generations before our existing examples.

En faveur d'une datation plus haute (IX<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), voir Isserlin (1982, p. 816-818). Au-delà des données archéologiques, la question de fond est de savoir si l'écriture a été introduite au cours d'une seule génération ou de plusieurs. D'un point de vue archéologique, cela concerne la datation du Géométrique Récent, car l'écriture aurait été réintroduite en Grèce précisément à cette époque, communément datée autour de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Récemment, Gimatzidis et Weninger (2020) ont proposé une nouvelle périodisation, basée sur la datation par radiocarbone, des périodes géométriques et protogéométriques, faisant remonter le Géométrique Récent à la période allant de 870 à 790 et le Géométrique Récent Ib à la période allant de 790 à 730 av. J.-C. Si cette nouvelle périodisation est correcte, on peut effectivement faire remonter la réintroduction de l'écriture en Grèce vers le IX<sup>e</sup> siècle av. J.C.

<sup>213</sup> Voir à ce propos Gagarin (2003, p 64–65).

<sup>214</sup> C'est ce que semble suggérer Hahn (2001).

<sup>215</sup> Voir AET. 3.10. 2 (Ps.-PLUT. = DK12A25): « Ἀναξίμανδρος λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερέη ».

<sup>216</sup> Voir Sassi (2006, p. 7).

<sup>217</sup> Voir VITR. *De arch.* 7, *Praef.* 12; et *De arch.* 10. 2. 11–12.

ont également été perdus et nous ne pouvons faire que des conjectures indirectes sur leur contenu. Parmi les lois écrites de la période archaïque, nous disposons, en revanche, d'une documentation qui peut être directement comparée avec le fragment dit DK 12 B1 trouvé chez Simplicius, afin d'évaluer les possibles influences de la prose législative sur la prose cosmologique d'Anaximandre. Cette hypothèse a été avancée ces dernières années notamment par Sassi<sup>218</sup> dans le prolongement de plusieurs études qui tentent de déterminer le rôle de l'écriture dans l'émergence de la philosophie<sup>219</sup>.

Les premières inscriptions (principalement des inscriptions juridiques) commencent à apparaître en Grèce vers la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., un siècle après l'introduction de l'écriture et un siècle avant la composition du livre d'Anaximandre. Si l'on accepte l'hypothèse de Gagarin, dès cette période, les Grecs ont commencé à faire la distinction entre les lois en tant que textes écrits et les autres règles et normes, comme semblent en témoigner les noms qu'ils ont choisis pour nommer leurs lois, à savoir : [i] *thesmoí* (littéralement, « ce qui est établi »), [ii] *rhētá* (« ce qui a été dit ») et [iii] *gráphos* ou *grámmata* (« ce qui est écrit »)<sup>220</sup>. Ce n'est qu'à partir du V<sup>e</sup> siècle, à Athènes, que le pluriel du mot *nómos* (*hoi nómoí*) serait venu désigner les lois écrites d'une communauté, sans doute pour faire croire que ces lois provenaient de règles coutumières et n'avaient pas été imposées par un législateur<sup>221</sup>. Il semble donc probable que l'écriture ait rempli dans ce contexte une fonction fondamentale dans la construction de l'idée même de lois comme catégorie spéciale de règles. Après tout, il s'agissait de règles *inscrites* sur des pierres et accessibles à la vue de tous, de sorte que, pour la première fois, l'écriture acquiert une dimension publique. En ce sens, comme le soutient Rosalind Thomas (1996), la publication de lois écrites conférait une autorité à ceux qui détenaient le pouvoir dans la communauté, non pas tant

---

<sup>218</sup> Voir Sassi (2006 ; 2015).

<sup>219</sup> Pour n'en citer que quelques-uns : Goody et Watt (1963), Havelock (1963 ; 1982 ; 1986), Kahn (1983 ; 2003), Laks (2001), Lloyd (2003), Chiara (2011).

<sup>220</sup> Voir Gagarin (2003, p. 68–69), et aussi Gagarin & Woodruff (2007, p. 7).

<sup>221</sup> Voir Gagarin & Woodruff (2007, p. 8). Il faut bien comprendre qu'en général, aucun de ces termes n'englobe les aspects que nous pourrions classer dans la catégorie des processus juridiques (par exemple, tribunal, processus, procès). Le terme le plus proche du processus légal serait, d'abord, le terme *díkē* et, ensuite, *dikaiosýnē*.

parce qu’elles étaient *écrites*, mais parce qu’elles étaient *inscrites* et affichées publiquement, souvent sous forme monumentale et dans des lieux ayant une signification spéciale<sup>222</sup>. Ce qui est écrit serait à la fois *à lire* et *à voir* et démontrerait donc la validité générale et durable des lois. C’est de cette impression visuelle, publique, que naitrait l’autorité des lois<sup>223</sup>.

En plus de renforcer l’autorité de ceux qui exerçaient le pouvoir, les lois écrites auraient contribué à renforcer l’idée qu’il existe une institution — la *polis* — qui serait plus permanente que les autres et plus impersonnelle, au-dessus de tous<sup>224</sup>. C’est à partir de ces deux effets supposés des lois écrites — à savoir (i) le renforcement de l’autorité et (ii) le développement des formulations impersonnelles — dans le contexte de la *pólis* grecque, que des tentatives ont été faites pour établir une influence de la prose législative sur la prose cosmologique. Raul Caballero, par exemple, a vu une relation sémiotique étroite entre la *syngraphé* de la prose primitive et la prose des textes juridiques gravés dans la pierre. Pour lui, la *syngraphé* n’était pas seulement le support d’un exposé oral, mais « aspiraba a petrificarse de inmediato como la expresión lapidaria de una ley universal y de un orden cósmico regido por normas tan coactivas como las de la ciudad »<sup>225</sup>, comme si Anaximandre était presque un physicien newtonien avant la lettre qui postulait une « loi universelle » cosmique. Cependant, il est difficile de supposer une telle idée d’universalité, car chaque cité grecque avait sa propre loi.

Un autre problème posé par ce type de lecture est que, si les lois écrites en Grèce avaient un caractère nécessairement public, le livre d’Anaximandre n’en avait peut-être pas un comparable. À vrai dire, nous disposons de très peu d’informations sur le public auquel le livre était destiné<sup>226</sup>. Mais il est difficile de croire que le livre était destiné à un public large

---

<sup>222</sup> Voir aussi Gagarin (2003, p. 70), qui souscrit à l’hypothèse de Rosalind Thomas, en considérant toutefois l’écriture à la fois comme objet de vision et comme objet de lecture, sans séparer ces deux fonctions.

<sup>223</sup> Bien que l’établissement écrit des lois soit une revendication de la démocratie, Gagarin (2003, p. 71) souligne qu’il n’est pas exclusif d’Athènes ; il est attesté à Gortyne, par exemple, où régnait un gouvernement oligarchique.

<sup>224</sup> Voir Sassi (2006, p. 132).

<sup>225</sup> Caballero (2008, p. 3).

<sup>226</sup> Sur la question du public dans la prose philosophique au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir Gheerbrant (2017, p. 727–738), qui présente trois interprétations principales du problème, associées à la question de la composition

quand on considère le contenu complexe et inédit qu'il présentait. Il est beaucoup plus suggestif de croire qu'il ait été destiné à un public restreint, soit dans une résidence privée, soit dans un cercle politique — puisque la réalisation d'une carte avait peut-être une fonction politique et pratique. Dans tous les cas, il s'agit d'une question ouverte qui dépend fortement du contexte de diffusion du livre : est-ce que la *syngraphé* a fait l'objet de représentations orales, publiques ou privées ?

Maria Sassi a une formulation plus raffinée concernant les influences des lois écrites sur la prose cosmologique. Pour elle, Anaximandre « aspirando a conferire alla propria intuizione dell'ordine cosmico la forza convalidante di una norma giuridica », il utilisait « moduli formali già praticati nell'espressione assertoria e impositiva di articoli di legge »<sup>227</sup>. Cette hypothèse semble être la plus féconde dans la mesure où les modules formels des législations écrites pourraient être directement confrontés au « fragment » d'Anaximandre que nous avons analysé dans ce chapitre. Nous avons vu que ce texte a suscité d'interminables querelles en raison des nombreux problèmes qu'il pose, à commencer par son étendue, car ce fragment est en réalité une citation indirecte à l'intérieur d'une phrase longue et tortueuse, pleine de termes anaphoriques dont les référents sont difficiles à identifier. Afin de mettre à l'épreuve l'hypothèse de Michela Sassi, dans ce qui suit, nous nous pencherons sur les éléments du texte contenant les formulations qui peuvent être comparées avec ce qui reste des lois écrites de la période archaïque, à savoir l'expression « κατὰ τὸ χρεῶν » [seg. 6] et, en particulier, la phrase « διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7]. Selon la lecture que nous avons proposée, cette phrase est une justification de la raison pour laquelle la génération et la corruption des êtres se produisent nécessairement selon la *táxis* du temps. Autrement dit, il y a génération et corruption des êtres parce qu'ils (les puissances élémentaires opposées) se donnent

---

des traités en prose, à savoir : [i] ils étaient destinés au cercle restreint d'un auteur et de ses disciples, si la rédaction de traités en prose à l'époque archaïque avait une fonction hypomnésique, ne constituant qu'une série de notes et d'observations ; [ii] ils étaient également destinés à un cercle restreint de spécialistes (pas nécessairement entre maître et disciples), si la prose de l'époque avait un caractère technique ; au contraire, [iii] ils étaient destinés à un large public de non-spécialistes, si la prose n'était qu'un support permettant la diffusion d'un contenu compréhensible par tous.

<sup>227</sup> Sassi (2006, p. 10).

alternativement *díkē* et *tísis* de l'*adikía* commise — selon la *táxis* du temps. Nous avons vu que cette phraséologie est qualifiée par Théophraste d'extrêmement poétique, dans la mesure où elle traite de la *métabolé*, des transformations naturelles, en termes de justice et d'injustice. C'est précisément cette phraséologie dite poétique qui peut être comparée directement avec les « modules formels » des inscriptions juridiques dont parle Michela Sassi.

Dans ce cadre, l'expression « *κατὰ τὸ χρεῶν* » reste en dehors de la comparaison, puisque nous ne la retrouvons dans aucune inscription légale dont nous disposons, même si le terme *χρέον* (avec voyelle brève) se retrouve souvent dans les inscriptions funéraires, en référence au destin réservé à un individu. De même, le terme « *τίσιν [διδόναι]* » reste en dehors de la comparaison. On ne le trouve pas non plus dans les inscriptions juridiques, comme le souligne Sassi elle-même<sup>228</sup>. Et sans doute pas par hasard : *τίσις* désigne normalement l'acte de représailles, de punition, de vengeance<sup>229</sup> — notions impliquant une idée de « paiement » qui ne semble guère concerner le cadre de droit implicite dans les inscriptions juridiques. On remarquera cependant que l'on retrouve *τίσις* déjà chez Homère et chez Hésiode<sup>230</sup>, et plus tard, notamment chez Hérodote<sup>231</sup>, dans des constructions du type « *τίσιν δοῦναί τινος* » signifiant « être puni pour quelque faute » (comme « *dare poenas* » en latin). Il reste donc à comparer les expressions « *διδόναι δίκην* »<sup>232</sup> et « *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* ». Nous analyserons ici la première expression. La seconde fera l'objet d'une analyse détaillée dans le deuxième chapitre (voir section 2.3.5).

Dans l'Athènes de l'époque classique, la *díkē* indique généralement la cause procédurale ou l'organisation même d'un litige, généralement en matière de propriété<sup>233</sup>.

<sup>228</sup> Voir Sassi (2015, p. 134) : « È vero che nel frammento I si legge propriamente l'espressione *τίσιν (διδόναι)*, di cui nei testi legislativi non c'è alcuna attestazione, e anzi in questi non si trova mai il sostantivo *τίσις*. ».

<sup>229</sup> Voir HSCH. *Lex.* τ.957: « *τίσις· ἀντέκτισις. ἀτιμία. ποινή, τιμωρία* ». Voir aussi LSJ, GE, Bailly s.v. *τίσις*.

<sup>230</sup> Voir, par ex., HOM. *Il.* 22.19, *Od.* 1.40, 2.76 ; HES. *Th.* 210.

<sup>231</sup> Voir HDT. 8.76.10.

<sup>232</sup> Sassi (2006, p. 11) cite l'inscription suivante contenant cette expression : *IG II, 1258.14–17*.

<sup>233</sup> Voir également Sassi (2015, p. 134).

Cependant, ce terme a une longue histoire et est déjà présent chez Homère<sup>234</sup> et Hésiode<sup>235</sup>, même si chez eux il ne se présente pas dans une structure semblable à celle que nous trouvons dans le fragment d'Anaximandre. Pour ne citer que la célèbre scène du bouclier d'Achille dans le Chant 18 de l'*Illiade* :

HOM. *Il.* 18.490-508 [trad. Mazon]

Ἐν δὲ δύω ποιήσῃ πόλεις μερόπων ἀνθρώπων [490]

καλάς. ἐν τῇ μὲν ῥα γάμοι τ' ἔσαν εἰλαπίναι τε,

νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαΐδων ὑπο λαμπομενάων

ἡγίνεον ἀνὰ ἄστῃ, πολὺς δ' ὑμέναιος ὀρώρει·

κούροι δ' ὀρχηστήρες ἐδίνεον, ἐν δ' ἄρα τοῖσιν

αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοὴν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες [495]

ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη.

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος

ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποιηῆς

ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι

δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναινέτο μηδὲν ἐλέσθαι· [500]

ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πείραρ ἐλέσθαι.

λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήτυον ἀμφὶς ἀρωγοί·

κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες

εἴατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,

σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἠεροφώνων· [505]

τοῖσιν ἔπειτ' ἤϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δικάζον.

κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα,

τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

Il y figure aussi deux cités humaines — deux belles cités. Dans l'une, ce sont des noces, des festins. Des épousées, au sortir de leur chambre, sont menées par la ville à la clarté des torches, et, sur leurs pas, s'élève, innombrable, le chant d'hyménée. De jeunes danseurs tournent, et, au milieu d'eux flutes et cithares font entendre leurs accents, et les femmes s'émerveillent, chacune debout, en avant de sa porte. Les hommes sont sur la grand-place. Un conflit s'est élevé et deux hommes disputent sur le prix du sang pour un autre homme tué. L'un prétend avoir tout payé, et il le déclare [εὐχετο] au peuple ; l'autre nie [ἀναινέτο] avoir rien reçu. Tous deux recourent à un juge pour avoir une décision. Les gens crient [ἐπήτυον] en faveur, soit de l'un, soit de l'autre, et, pour les soutenir, forment deux partis. Des hérauts contiennent la foule. Les Anciens sont assis sur des pierres polies, dans un cercle sacré. Ils ont dans les mains le bâton des hérauts sonores [ἠεροφώνων], et c'est bâton en main qu'ils se lèvent et prononcent [δικάζον], chacun à son tour. Au milieu d'eux, à terre, sont deux talents d'or ; ils iront à celui qui, parmi eux, dira l'arrêt le plus droit [δίκην ἰθύντατα].

Le tableau est connu : deux litigants se disputent dans l'agora, l'un affirmant (εὐχετο), l'autre niant (ἀναινέτο) ; le peuple exhorte les deux parties (ἐπήτυον) ; les anciens jugent (δικάζον)

<sup>234</sup> Voir par exemple : HOM. *Il.* 16.388, 18.508 ; *Od.* 9.215, 11.570.

<sup>235</sup> Pour ne citer que quelques exemples : *Hes. Th.* 86, 434 ; *Op.* 9, 36, 39, 225, 272.

avec une voix pénétrante (ἤεροφώνων) ; et à la fin, le prix de deux talents revient à celui qui propose la meilleure solution (δίκην ἰθύντατα)<sup>236</sup>.

En association avec le terme *adikía*, nous ne trouvons *díkē* qu'à partir d'Hérodote et d'Eschyle, où l'*adikía* (au génitif) désigne généralement un acte offensif et *díkē* (accompagné du verbe *dídōmi*) indique l'action juridique qui détermine le paiement dû ou la compensation d'un certain abus. Par exemple, chez Hérodote :

HDT. 1.2 [trad. Ph.-E. Legrand]

Οὕτω μὲν Ἴουὺν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι Πέρσαι, οὐκ ὡς Ἑλληνας, καὶ τῶν ἀδικημάτων πρῶτον τοῦτο ἄρξαι· μετὰ δὲ ταῦτα Ἑλλήνων τινάς (οὐ γὰρ ἔχουσι τοῦνομα ἀπηγήσασθαι) φασὶ τῆς Φοινίκης ἐς Τύρον προσσχόντας ἀρπάσαι τοῦ βασιλέως τὴν θυγατέρα Εὐρώπην· εἶησαν δ' ἂν οὗτοι Κρήτες. Ταῦτα μὲν δὴ ἴσα πρὸς ἴσα σφι γενέσθαι· μετὰ δὲ ταῦτα Ἑλληνας αἰτίους τῆς δευτέρας ἀδικίης γενέσθαι. Καταπλώσαντας γὰρ μακρῆ νηϊ ἐς Αἶάν τε τὴν Κολχίδα καὶ ἐπὶ Φάσιν ποταμόν, ἐνθεῦτεν, διαπρηξαμένους καὶ τᾶλλα τῶν εἵνεκεν ἀπίκατο, ἀρπάσαι τοῦ βασιλέως τὴν θυγατέρα Μηδείην. Πέμπαντα δὲ τὸν Κόλχων βασιλέα ἐς τὴν Ἑλλάδα κήρυκα αἰτέειν τε δίκας τῆς ἀρπαγῆς καὶ ἀπαιτέειν τὴν θυγατέρα· τοὺς δὲ ὑποκρίνασθαι ὡς οὐδὲ ἐκεῖνοι Ἴους τῆς Ἀργείης ἔδοσαν σφι δίκας τῆς ἀρπαγῆς· οὐδὲ ὦν αὐτοὶ δώσειν ἐκείνοισι.

C'est ainsi, disent les Perses, et non pas comme prétendent les Grecs, qu'Io vient en Égypte ; et ce fut là le premier incident qui commença la série des tors [ἀδικημάτων πρῶτον]. Plus tard, disent-ils, certains Grecs, — ils ne peuvent pas préciser leur nom, — abordèrent en Phénicie, à Tyr, et ravirent la fille du roi, Europe ; ce pouvaient être des Crétois. À ce moment, on était à égalité ; mais, par la suite, les Grecs se rendirent coupables [αἰτίους] de la seconde offense [ἀδικίης]. Ils gagnèrent par mer avec un vaisseau long Aia de Colchide et les rives du fleuve Phase, et de là, après avoir mené à fin les autres affaires pour lesquelles ils étaient venus, enlevèrent la fille du roi, Médée. Le roi des Colchidiens envoya en Grèce un héraut pour demander satisfaction [δίκας] de cet enlèvement et réclamer sa fille ; mais les Grecs répondirent que les Barbares **ne leur avaient pas donné satisfaction [δίκας] pour l'enlèvement de l'Argienne Io, et que, dès lors, eux non plus ne leur donneraient [δώσειν] pas satisfaction.**

De même, chez Eschyle :

AESCH. *Prom.* 1-11 [trad. É. Chambry, avec des modifications]

{ΚΡΑΤΟΣ}

Χθονὸς μὲν ἐς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον,  
 Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν.  
 Ἦφαιστε, σοὶ δὲ χρῆ μέλειν ἐπιστολάς  
 ἅς σοι πατὴρ ἐφέιτο, τόνδε πρὸς πέτραις  
 ὑψηλοκρήμυοις τὸν λεωργὸν ὀχμάσαι  
 ἀδαμαντίνων δεσμῶν ἐν ἀρρήκτοις πέδαις.  
 τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας,  
 θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν τοιάσδ' ἐπι  
 ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,

5

<sup>236</sup> Pour plus de détails sur cet exemple et d'autres, voir Gagarin (2003, p. 60–62).

ὡς ἂν διδαχθῆ τὴν Διὸς τυραννίδα 10  
 στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.

POUVOIR – Nous voici arrivés sur le sol d'une contrée lointaine, au pays des Scythes, en un désert sans humains. C'est à toi, Héphaïstos, d'exécuter les ordres que t'a donnés ton père, d'enchaîner ce scélérat sur des roches escarpées dans d'infrangibles entraves et liens d'acier. Car c'est ton apanage, l'éclat du feu, père de tous les arts, qu'il a dérobé et donné aux mortels. **Il faut qu'il donne satisfaction [δοῦναι δίκην] aux dieux [θεοῖς] de cette faute-là [ἀμαρτίας]** et qu'il apprenne à se résigner au règne de Zeus et à renoncer à favoriser ainsi les hommes.

En mettant en parallèle les textes d'Anaximandre, d'Hérodote et d'Eschyle, on retrouve donc la structure suivante : « διδόναι δίκην [καὶ τίσιν] » suivi d'un génitif expliquant la faute commise et d'un datif expliquant qui a été offensé et à qui la réparation est due :

	<u>l'acte de rendre jugement</u>	<u>l'offense commise qui demande réparation</u>	<u>qui a été lésé et à qui une réparation est due</u>
	[διδόναι τι]	[gen.]	[dat.]
ANAXIMANDRE	διδόναι δίκην καὶ τίσιν	τῆς ἀδικίας	ἀλλήλοισι
ESCHYLE	δοῦναι δίκην	ἀμαρτίας	θεοῖς
HERODOTE	ἔδοσαν δίκας	τῆς ἀρπαγῆς	ἐκείνοισι

Dès la période archaïque, nous trouvons également le terme δίκην associé au verbe δίδωμι, sans les autres membres de cette construction, pour exprimer la prononciation d'une sentence. Par exemple, chez Hésiode :

HES. *Op.* 225-229 [trad. P. Mazon]  
 οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν  
 ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,  
 τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεύσιν ἐν αὐτῇ·  
 εἰρήνη δ' ἀνά γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς  
 ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς·

Mais ceux qui, pour l'étranger et pour le citoyen, **rendent des sentences** [δίκας διδοῦσιν] droites et jamais ne s'écartent de la justice voient s'épanouir leur cité, et, dans ses murs, sa population devenir florissante. Sur leur pays s'épand la paix nourricière de jeunes hommes, et Zeus au vaste regard ne leur réserve pas la guerre [πόλεμον] douloureuse.

Charles Kahn pensait cependant que l'expression « διδόναι δίκην » d'Anaximandre désigne non pas l'acte de rendre un jugement (*render judgments*)<sup>237</sup> — comme chez

<sup>237</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 169). Kahn souligne en outre que l'équivalent hésiodique de « faire réparation » (*making amends*) serait δίκην παρασχέιν (HES. *Op.* 712).

Hésiode — mais plutôt l'acte de punir (punishment) ou de réparer (*making amends*)<sup>238</sup>. Son argument repose sur la présomption que le contexte du fragment *exige* que « διδόναι δίκην » exprime une punition ou une réparation. Mais cette idée est déjà exprimée de manière satisfaisante par « διδόναι ... τίσιν ». Pourquoi Anaximandre aurait-il répété « τίσιν » après « δίκην », si les deux termes signifient la même chose ? Contre l'hypothèse que διδόναι δίκην dans le fragment d'Anaximandre exprime l'idée de réparation ou de punition, Guariglia a rappelé que la même expression au pluriel (διδόναι / δοῦναι δίκας)<sup>239</sup> signifie de manière reconnaissable « donner des jugements » (cf. le passage des *Travaux* d'Hésiode cité à la page précédente) — le verbe δίδωμι ayant ici le même sens que lorsqu'il a pour objet des noms abstraits comme νίκη et κῦδος, c'est-à-dire « accorder, conférer »<sup>240</sup>. Si cette hypothèse est correcte, chez Anaximandre, l'expression διδόναι δίκην est héritée d'un « droit de formuler »<sup>241</sup> et désigne, sinon l'acte de prononcer une sentence (qui résout un conflit), du moins le jugement lui-même, qui s'accomplit avec la τίσιν (la restitution/punition/vengeance).

Cependant, il est peu probable que διδόναι δίκην signifie « donner des jugements » dans le segment 7, comme cela se produit dans le passage d'Hésiode, car il manque dans le fragment d'Anaximandre l'idée de jugement, tout comme dans le passage d'Eschyle et d'Hérodote que nous avons cité. Chez Eschyle et Hérodote, διδόναι δίκην désigne plutôt *l'acte de restituer*, de *donner satisfaction*. Ainsi, en admettant que cette expression ait le même sens dans le fragment d'Anaximandre et désigne donc *l'acte de donner satisfaction*, on peut comprendre que διδόναι τίσιν désigne *la rétribution, les représailles*. Si cette hypothèse est correcte, nous pouvons proposer pour le segment 7 les traductions suivantes :

<sup>238</sup> Voir LSJ, s.v. δίκη, IV. 3: « the object or consequence of the action, atonement, satisfaction, penalty, δίκην ἐκτίνειν, τίνειν, Hdt. 9.94, S. *Aj.* 113: adverbially in acc., τοῦ δίκην πάσχεις τάδε; A. *Pr.* 614; freq. δίκην or δίκας διδόναι suffer punishment, i. e. make amends (but δίκας δ., in A. *Supp.* 703 (lyr.), to grant arbitration); δίκας διδόναι τινί τινος Hdt. 1.2, cf. 5. 106; [...] »

<sup>239</sup> Voir Benveniste (1969, II, p. 110) : « Les *dikai* sont bien les formules de droit qui se transmettent et que le juge a charge de conserver et d'appliquer. »

<sup>240</sup> Guariglia (1966, p. 135 n. 128) se réfère, à titre d'exemple, aux passages homériques *Il.* 19.204 et *Il.* 11.397, en plus du lexique LSJ, s.v. δίδωμι, II.

<sup>241</sup> Voir Benveniste (1969, II, p. 107) : « Le latin *disco* et le grec *díkē* imposent la représentation d'un droit formulaire, déterminant pour chaque situation particulière ce qui doit être. Le juge — hom. *dikas-pólos* est celui qui a la garde du formulaire et qui prononce avec autorité, *dicit*, la sentence appropriée. »

SIMPL. *in Phys.* 24.19–20 [[T33.8–9]]

⑦ δίδοναι γὰρ αὐτὰ<sup>[1]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν,

⑦ car, les uns contre les autres, ils se donneraient satisfaction (*didónai díkēn*) et exerceraient des représailles (*didónai tísis*) de leurs abus (*tēs adikía*) selon la *táxis* du *khrónos*

ou

⑦ car, les uns contre les autres, ils se donneraient satisfaction (*didónai díkēn*) par des représailles (*didónai tísis*) de leurs abus (*tēs adikía*) selon la *táxis* du *khrónos*

La réciprocité cosmique n'est pas exercée par un juge désintéressé qui se tient à l'écart du conflit. Chez Anaximandre, la nature n'est pas un tribunal, mais un champ de bataille : sans juge, mais régulé par le temps. Chaque réparation d'un opposé constitue un nouvel abus qui demande une nouvelle réparation, générant ainsi un cycle de vengeance sans fin.

Pour toutes ces raisons, il semble plus suggestif que les « modules formels » employés par Anaximandre remontent non pas à la prose législative mais à un droit traditionnel antérieur aux lois écrites, à un « droit » qui a pour fondement la vengeance.

## 1.6. En guise de conclusion

En analysant le fragment dit DK12B1 dans son contexte, nous avons soutenu que le référent du pronom pluriel ὧν se trouve dans la phrase qui précède immédiatement DK 12 B1, de sorte qu'il n'y a pas d'opposition entre « ἐξ ὧν » et « εἰς ταῦτα » dans le segment 6 et que les êtres ne correspondent pas aux puissances élémentaires opposées, puisqu'ils en découlent. Nous avons en outre voulu montrer que, du point de vu de la syntaxe, le conflit des opposés mentionnés dans le segment 7 justifie ce qui est exprimé conjointement par les segments 5 et 6 : il y a génération et corruption des êtres à partir de la révolution des corps célestes, car les opposés, les uns contre les autres, se donneraient satisfaction (*didónai díkēn*) et exerceraient des représailles (*didónai tísis*) de leurs abus (*tēs adikía*) selon la *táxis* du temps. En revanche, si au détriment de la syntaxe, on prend en compte plutôt la sémantique du syntagme « τὸ χρεών », on devrait alors admettre que le segment 6 établit que seule la génération est soumise à la révolution céleste, alors que la corruption est le résultat du conflit entre les opposés. Pour citer à nouveau le texte de Simplicius :

SIMPL. *in Phys.* 24.16–21 [[T33.4-10]]

④ λέγει δ' αὐτὴν [sc. ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ⑤ ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν

αὐτοῖς κόσμους·<sup>⑥</sup> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν·<sup>⑦</sup> διδόναι γὰρ αὐτὰ<sup>[i]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, <sup>⑧</sup> ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ<sup>[ii]</sup> λέγων.

<sup>④</sup> Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie (*ápeiron*), <sup>⑤</sup> à partir de laquelle se produiraient toutes les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques en eux ; <sup>⑥</sup> à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait inévitablement la destruction de ceux-ci ; <sup>⑦</sup> car, les uns contre les autres, ils se donneraient satisfaction (*didónai díkēn*) et exerceraient des représailles (*didónai tísis*) de leurs abus (*tēs adikía*) selon la *táxis* du *khrónos* — <sup>⑧</sup> en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques.

Notre lecture est partie de l'observation que SIMPL. *in Phys.* 24.13–25 contenait une série de termes anaphoriques à la référentialité extrêmement douteuse. Selon la manière dont cette référentialité a été établie, une série de difficultés sont apparues. Nous avons essayé de trouver une lecture qui résout chacune de ces difficultés en donnant un sens à l'ensemble du témoignage. Nous nous sommes concentrés strictement sur SIMPL. *in Phys.* 24.13–25 mais la lecture proposée apporte au moins deux gains méthodologiques. Le premier concerne la prise de conscience que le fragment DK12B1 ne traite pas de l'origine ni du destin de l'univers tout entier. Il ne thématise que la génération et la corruption des ὄντα, laissant de côté au moins la formation des enveloppes célestes et des arrangements cosmiques. Ceci étant dit, nous pouvons alors envisager le deuxième gain méthodologique : à partir de la lecture que nous proposons pour SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, il est possible d'extraire un critère d'organisation, en fonction du contenu, des divers témoignages doxographiques attribués à Anaximandre. Si Simplicius dans ce passage décrit les différentes étapes de la formation du monde et ses processus, nous pouvons comparer les autres témoignages avec le sien, selon que les δόξαι se réfèrent à tel ou tel moment de la formation du monde. Or, si l'on s'en tient à Simplicius, on ignore : [i] les détails de la formation des cieux et des arrangements cosmiques en eux<sup>242</sup>, et aussi [ii] les détails de la génération et de

<sup>242</sup> C'est le Pseudo-Plutarque des *Stromates* qui nous informe de la formation des *ouranoí* : à partir de la séparation des contraires autrefois contenus dans un γόνιμος. Voir EUS. *PE*. 1.8.1–2 (ex PS.-PLUT. *Strom.* 2) [DK 12 A10] [T28].

la corruption des êtres, ce qui inclut [iii] les êtres vivants<sup>243</sup>, dont l'être humain<sup>244</sup>. Ces détails ne se trouvent que dans les textes parallèles au texte de Simplicius, comme Hippolyte, Pseudo-Plutarque et Aétius. C'est donc dans cette doxographie parallèle — dispersée mais riche — que l'on peut reconstituer les différentes étapes de la formation de l'univers d'après la pensée d'Anaximandre, tout en utilisant le texte de Simplicius comme guide.

---

<sup>243</sup> Aétius donne un récit plus précis de la formation des êtres vivants (AET. 4.3.2 [DK 12 A14]) et Hippolyte vaguement (HIPPOL. Ref. 1.6.6 [DK 12 A11]).

<sup>244</sup> C'est Plutarque qui explique comment les humains ont été formés. Voir PLUT. *QConv.* 8.8.4, 730 E–F [éd. Hubert] [[T17.21–23]] :

οἱ δ' ἀφ' Ἑλληνος τοῦ παλαιοῦ καὶ πατρογενεῖω Ποσειδῶνι θύουσιν, ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἀνθρώπων οὐσίας φύναι δοξάζοντες, ὡς καὶ Σύροι· διὸ καὶ σέβονται τὸν ἰχθύν, ὡς ὁμογενή καὶ σύντροφον, ἐπιεικέστερον Ἀναξίμανδρου φιλοσοφούντες· οὐ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐκεῖνος ἰχθύς καὶ ἀνθρώπος, ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπου ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ γαλεοὶ καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. καθάπερ οὖν τὸ πῦρ τὴν ὕλην, ἐξ ἧς ἀνήφθη, μητέρα καὶ πατέρ' οὖσαν, ἦσθιεν, ὡς ὁ τὸν Κήυκος γάμον εἰς τὰ Ἡσιόδου παρεμβάλων εἴρηκεν, οὕτως ὁ Ἀναξίμανδρος τῶν ἀνθρώπων πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθύν διέβαλεν πρὸς τὴν βρώσιν.



# **CHAPITRE 2**

## **À LA RECHERCHE DU XPONOS**



## 2.1. Un problème de langue et de langage : entre les noms et les choses

**D**ans le chapitre précédent, nous avons remarqué combien il est important de lire le fragment d'Anaximandre (DK 12 B1) dans son contexte. Le fragment s'insère dans une longue période construite avec un verbe déclaratif et plusieurs propositions infinitives qui expriment des doctrines attribuées à Anaximandre. Ces phrases sont reliées les unes aux autres par le biais de quelques particules et de plusieurs pronoms relatifs dont les antécédents sont difficiles à identifier. L'identification de ces antécédents constitue le nœud d'une trame textuelle bien soudée : une trame de phrases bien plus qu'une simple liste de doctrines attribuées à Anaximandre ; un aperçu global de son système cosmologique.

L'analyse syntaxique a occupé donc une place centrale dans notre interprétation du texte de Simplicius sur Anaximandre en tant que *conditio sine qua non* d'une lecture rigoureuse. Une condition nécessaire, certes, mais non suffisante : le sens exact de plusieurs mots nous échappait, particulièrement le sens de ceux qui sont qualifiés de « assez poétiques ». Il ne s'agissait pas simplement d'ouvrir le dictionnaire et de choisir, parmi les sens correspondant aux termes tels que δίκη ou τίσις, ceux qui nous semblaient les plus adéquats dans le cadre de notre témoignage. Le texte de Simplicius nous a donné un horizon interprétatif à suivre, qui correspond à sa syntaxe. Pour comprendre la δίκη ou la τίσις, il nous fallait d'abord comprendre que ces deux mots sont compléments de l'infinitif διδόναι, suivis du datif ἀλλήλοις et du génitif τῆς ἀδικίας. Un abus a été commis (exprimé par le génitif) par quelqu'un (αὐτά) contre quelqu'un d'autre (datif pluriel exprimant celui qui a été lésé et à qui la restitution est due). Dans ce contexte, il est question de *donner* la δίκη et la τίσις. Nous ne pouvons pas rendre compte du sens particulier de ces mots si nous ignorons la construction de la phrase entière. Chaque élément de cette construction compose un morceau d'une idée plus globale de la justice.

Encadrement syntaxique donné, nous sommes allés rechercher ailleurs ce qui nous échappait. D'abord, nous avons considéré les inscriptions juridiques, suivant l'hypothèse de Maria M. Sassi selon laquelle Anaximandre aurait cherché dans les lois écrites les *modules formels* (*moduli formali*)<sup>245</sup> pour exprimer son intuition de l'ordre cosmique. Cependant, pris isolément, « les mots assez poétiques » d'Anaximandre semblaient plutôt renvoyer au langage oral d'un droit formulaire — pour reprendre l'expression d'Émile Benveniste<sup>246</sup> —, si caractéristique du mode d'expression de la tradition poétique, tandis que la phraséologie de ces mots correspondait davantage à l'usage fait par la prose ionienne d'un Hérodote (ou même par la poésie dramatique d'un Eschyle). Ce sont bien plus les exemples que nous trouvons chez Hérodote qui nous permettent de comprendre le sens des « mots assez poétiques » et de découvrir ainsi un modèle de « justice cosmique » sans loi ni juge reposant sur la vengeance et les représailles mutuelles des acteurs en conflit. Plutôt que de penser à un conflit privé entre individus, dont une loi peut prévoir la solution en vue d'un procès dans un tribunal, il faut considérer que c'est la guerre, le conflit entre les *póleis*, qui donne à Anaximandre son modèle de justice au moyen duquel il pense la nature qui l'entoure.

Un point lié à la problématique de la justice cosmique est resté pourtant sans réponse : le sens précis de l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] et, en particulier, du mot 'χρόνος' qui est présent dans cette expression. Nous avons passé sous silence cet aspect, nous limitant par commodité à traduire 'χρόνος' *ici et là* par « temps », comme si cette traduction suffisait à expliquer le contenu sémantique de ce terme. Et nous n'étions pas les seuls. En effet, lorsqu'il s'agit de traduire le fragment B1 d'Anaximandre, tout le monde s'accorde pour traduire χρόνος de la même façon<sup>247</sup>, bien que l'on précise rarement quel sens

---

<sup>245</sup> Voir Sassi (2006, p. 10 ; 2015, p. 134).

<sup>246</sup> Voir Benveniste (1969, II, p. 107).

<sup>247</sup> Dans l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν », 'χρόνος' est toujours traduit par « temps » en français, comme on peut le voir dans ces exemples : « au temps préfix » (Tannery, 1930, p. 118) ; « selon l'ordre du Temps » (Ramnoux, 1954, p. 233, reproduit dans 2020, t. II, p. 607) ; « selon l'ordre du temps » (Dumont, 1988, p. 39 ; Laks et Most, 2016, p. 171) ; « selon l'assignation du Temps » (Conche, 1991, p. 157). En portugais, le mot « tempo » fait également l'unanimité : « segundo a ordem do tempo [ou: segundo a sentença proferida pelo tempo] » (Sousa, 1954, p. 104, reproduit dans 2016, p. 131) ; « conforme a determinação do tempo » (Bornheim, 1967, p. 25), « segundo a ordenação do tempo » (Cavalcante de

du terme ‘temps’ est en cause dans cette traduction. Tout se passe comme si les mots ‘χρόνος’ et ‘temps’ voulaient dire toujours la même chose — ce qui n’est pas nécessairement le cas. En gardant le silence sur le sens du terme ‘χρόνος’ dans le fragment B1 d’Anaximandre, nous supposons tacitement que ‘χρόνος’ et les termes modernes qui le traduisent — à l’instar du français ‘temps’ — ont le même contenu sémantique. Mais rien ne garantit que la variété des sens du mot ‘temps’ soit équivalente à la variété des sens du mot ‘χρόνος’. Nous ne pouvons même pas dire que le terme français ‘temps’ soit complètement équivalent à l’anglais ‘time’ ou à l’allemand ‘Zeit’<sup>248</sup>. Si l’on ne peut garantir la pleine équivalence sémantique des termes ‘χρόνος’ et ‘temps’, et si l’on utilise le second pour traduire voire *expliquer* le premier, ne faut-il pas alors préciser immédiatement ce qui distingue et ce qui rapproche les deux termes, afin de ne pas opérer une transposition sémantique injustifiée ? Avant d’aller chercher ce que les Grecs anciens appelaient ‘χρόνος’, regardons par précaution ce que nous appelons ‘temps’.

Cela ne veut pas dire que nous allons essayer de dire ce qu’est le temps — cette chose glissante si difficile à saisir, si difficile à définir, si aporétique. La célèbre phrase de

---

Souza, 1978, p. 16) ; « de acordo com o estatuto do tempo » (Carneiro Leão et Wrublewski, 1991, p. 39) ; « segundo a ordem do tempo » (Santoro, 2011, p. 94). De même, en italien, « tempo » : « secondo l’ordine del tempo » (Torraca, 1961, p. 262 ; Maddalena, 1963, p. 157 ; Vassalo, 2012, p. 70) ; « secondo il decreto del Tempo » (Colli, 2006 [1978], II, p. 155) ; « in base alla disposizione del tempo » (Sassi, 2006, p. 9). En espagnol, « tiempo » : « según el orden del tiempo » (Guariglia, 1966, p. 133) ; « de acuerdo com el ordenamiento del tiempo » (Eggers Lan et Juliá, 1981, p. 110) ; « según la disposición del tiempo » (Bernabé, 2008, p. 56 ; 2019, p. 40). En anglais, « time » : « according to the ordering of time » (Burnet, 1930, p. 52 ; Mansfeld, 2009, p. 10) ; « according to Time’s decree » (Jaeger, 1947, p. 34) ; « according to the assessment of Time » (Kirk, Raven et Schofield, 1983, p. 108) ; « according to the ordenance of time » (Kahn, 1960, p. 166) ; « in accordance with the ordenance of Time » (Seligman, 1962, p. 20) ; « with the arrangement of time » (Barnes, 1987, p. 75) ; « in accordance with the ordering of time » (Mckirahan, 2010, p. 43). En allemand, « Zeit » : « gemäß der Ordnung der Zeit » (Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873, § 4 [KSA, I, 818], in Nietzsche, 1988, p. 818) ; « nach der Zeit Ordnung » (Diels, 1903, p. 16) ; « nach dem Richterspruch der Zeit » (Jarger, 1973, p. 217 [orig. publ. 1933–1947]) ; « nach der Zeit Anordnung » (Diels et Kranz, 1960, I, p. 89) ; « nach der Zeitordnung » (Wöhrle, 2012, p. 131). En latin, « tempus » : « temporis ordine » (Mullach, 1860, p. 240).

<sup>248</sup> Comme le souligne Lloyd (1975, p. 136) : « On ne s’étonnera pas qu’aucun terme, que ce soit chez Homère ou en grec classique, ne soit un équivalent exact du français “temps”, lui-même n’étant évidemment en aucune manière synonyme de l’anglais “time” ou de l’allemand “Zeit”, sans parler d’autres termes non indo-européens. ». Voir également Cassin (2019, p. 1283) : « On est frappé en français par la multiplicité des sens de temps, dont chacun a souvent pour équivalent un mot distinct dans telle ou telle langue : le temps qu’il fait (angl. weather, all. Wetter), le temps qui passe (angl. time, all. Zeit), le temps des verbes (angl. tense, all. Tempus). »

Saint Augustin (*Confessions*, XI, 14, 17) ne fera pas oublier la difficulté de notre entreprise : on semble bien savoir ce qu'est le temps jusqu'au moment où quelqu'un demande ce qu'il est et l'on n'arrive pas à répondre. Cependant, même si l'on ne parvient pas à définir ce que nous appelons *temps*, cela ne change rien au fait que l'on puisse reconnaître ce dont nous parlons lorsque nous utilisons ce terme<sup>249</sup>. Et c'est en vue de cette *reconnaissance* que nous pouvons analyser le champ sémantique du terme 'temps'.

Ne posons pas alors la question de la définition du temps ; n'essayons pas d'y répondre. La physique moderne ne la pose pas et pourtant elle est une science très opérative. Changeons de stratégie. Au lieu de demander « Qu'est-ce que le temps ? », demandons plutôt « Que voulons-nous dire quand nous disons 'temps' dans telle ou telle circonstance ? ». Abandonnons ainsi toute prétention à définir la nature du temps — dans sa réalité soi-disant objective ou subjective —, en faveur d'une approche où le *dire* lui-même est le cœur de la recherche. Notre matière première seront les mots. Des mots qui désignent *ceci* ou *cela*, qui font référence à des objets ou à des événements, certes, mais qui sont avant tout des mots, avec leurs usages. De ce point de vue, le 'temps' est quelque chose d'opérationnel. Il s'agit d'un mot très familier<sup>250</sup> que tout le monde comprend et sait employer : le rapport entre

---

<sup>249</sup> Malgré la diversité des définitions que l'on peut trouver dans toute l'histoire de la philosophie, Blaise Pascal considérait que le mot 'temps' est un mot impossible, voire inutile à définir, car primitif. D'après lui, même si les opinions sur l'essence du temps ne sont pas unanimes, tout le monde connaît le rapport entre ce mot et la chose qu'il désigne. Nous saurions, ainsi, de quoi nous parlons quand nous utilisons le terme 'temps'. Pour le citer *in extenso* (B. Pascal, « De l'esprit géométrique et de l'art de persuader », in *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, 1963, p. 350) :

Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir.

Car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui le pourra définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée ; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose ; en sorte qu'à cette expression, *temps*, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser ; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas, pour en montrer la nature.

<sup>250</sup> Étienne Klein (2004, p. 24) attribue cette familiarité à une supposée expérience du temps immanente à la *condition humaine* :

Chacun entend tacitement de quoi l'on parle lorsqu'on parle du temps. Qui ne croit même le connaître intimement ? Nul besoin d'être Kant, Einstein ou Heidegger pour s'autoriser à y aller de son avis d'expert, pour

le nom et la chose est donc reconnu par tous. Même si nous n’arrivons pas à le définir, nous pouvons en discuter. Nous pouvons alors nous poser — et essayer de répondre avec moins de difficulté à — des questions comme celles-ci :

- Comment utilisons-nous ce mot ? Quel genre de ressources linguistiques mobilisons-nous lorsqu’il est question du *temps* ? (*usage*)
- Quel est son contenu sémantique ? Que désigne ce terme ? Que voulons-nous dire quand nous disons ‘temps’ dans la langue courante ? (*sens*)
- Que vise-t-on lorsque l’on utilise ce terme ? À quoi faisons-nous référence lorsque nous l’utilisons ? (*référence*)

Nous utilisons souvent le mot ‘temps’ pour faire référence à la *durée* de toute sorte de choses, d’évènements et de phénomènes. Quand nous parlons du temps de préparation d’un plat, du temps de la course d’un athlète, du temps que nous passons à attendre quelqu’un ou du temps de déroulement d’un évènement historique ou naturel — nous parlons bien de la *durée* de quelque chose de précis. De même, quand nous disons qu’il est le temps des récoltes, signifiant qu’il s’agit d’une période propice à cette action. Ou quand nous disons que Claude Galien a vécu longtemps, nous parlons du temps en tant que durée de vie, d’existence. Dans tous ces cas, le mot ‘temps’ désigne une *durée relative* (c’est toujours la durée relative à *quelque chose*, la durée de *quelque chose* particulière) et *restreinte* (il s’agit d’une durée limitée, d’une période restreinte). Éventuellement, ces durées peuvent être qualifiées de longues ou courtes, rapides ou lentes, bonnes ou mauvaises.

Imaginons cependant que nous ne voulons pas parler de choses individuelles, d’évènements particuliers ou de phénomènes singuliers qui arrivent dans le monde ; imaginons, au contraire, que nous voulons parler du monde lui-même, dans sa totalité

---

mettre en avant sa propre conception de la chose. Eh oui ! On appartient à la condition humaine, on a son expérience à soi et cela suffit, pense-t-on, pour évoquer la question du temps.

Laissons toutefois de côté cette *présumée* nature humaine. Ce qui est davantage en jeu ici ce sont les mots eux-mêmes. Disons simplement qu’il s’agit d’un mot très fréquent dans la langue courante, écrite ou parlée. On sait bien comment s’en servir. Cela suffit.

spatiale et temporelle. Nous pourrions alors faire référence à la durée de son existence comme si, par analogie<sup>251</sup>, nous parlions de la durée d'une vie quelconque. Alors, nous utiliserons le mot 'temps' toujours au singulier et souvent écrit en majuscule (le Temps), comme s'il désignait quelque chose d'unique, pour ainsi dire presque synonyme des mots 'monde', 'Univers'<sup>252</sup>. Dans ce cadre, nous utilisons donc le mot 'temps' pour désigner *la durée globale et unique* dans laquelle s'inscrivent toutes les durées particulières.

Considéré en tant que durée globale et unique, le mot 'temps' peut comporter une double signification. D'une part, il désigne la totalité de tout ce qui a été, est et sera (c.-à-d. la totalité du temps, souvent conçu de manière tripartite<sup>253</sup>) ; d'autre part, il désigne le flux total apparemment irréversible, simultané et constant de toutes les choses qui existent. Nous dirons donc, dans ce second sens, que le temps *passé*<sup>254</sup> ou qu'il *s'écoule*, de même que nous disons que l'eau d'une clepsydre *passé* ou *s'écoule*<sup>255</sup>. D'innombrables métaphores et images expriment l'idée que le temps s'écoule — comme s'il était une sorte de liquide — ou même l'idée que cet « écoulement » est irréversible. Par exemple, quand quelqu'un dit que le temps est comme un fleuve (*écoulement*) ou qu'il y a une flèche du temps (*irréversibilité*).

En outre, nous employons souvent le mot 'temps' dans des constructions locatives, mobilisant des termes qui expriment des notions spatiales. Ainsi, quand une personne âgée dit « dans mon jeune temps les choses n'étaient pas comme ça » pour parler de l'époque où

---

<sup>251</sup> De même que l'on parle de l'âge d'un être humain, la cosmologie contemporaine parle de « l'âge de l'Univers ».

<sup>252</sup> C'est ce sens du mot 'temps' que l'on trouve dans le titre du célèbre livre de Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps : Du big bang aux trous noirs* (en anglais, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*), qui pourrait s'intituler également *Une brève histoire de l'Univers : Du big bang aux trous noirs*.

<sup>253</sup> Sur la tripartition du temps en passé, présent et futur, voir Humbert (1960, p. 133, § 227) :

Les grammaires nous ont habitués à diviser mentalement la durée en trois zones : *passé, présent, futur*. Nous avons dans l'esprit une représentation toute *spatiale* du temps : on le figurerait comme une *ligne* sans limites, dirigée vers la droite ; la ligne qui, à gauche, constitue le *passé*, est segmentée sur une certaine longueur qui est notre *présent*, pour continuer à droite en se prolongeant indéfiniment dans le *futur*. Cette conception abstraite, qui fait du temps quelque chose de réalisé, serait encore plus inexacte en grec que dans une autre langue.

<sup>254</sup> Il est possible d'exprimer également cette idée de *passage* ou d'*écoulement* supposant une durée relative. Par exemple, lorsque quelqu'un nous dit que notre temps de parole est écoulé.

<sup>255</sup> On peut se demander si cette idée que le temps s'écoule ne viendrait pas de l'utilisation d'instruments à eau pour le mesurer (l'eau écoulée ≈ temps écoulé). Pour un exemple en grec, voir : PROCL. *Hyp.* 4.73 [éd. Manitius] : « καὶ πρῶτον, ὅπως συμβαίνει καθ' ὁμαλήν ῥύσιν ὕδατος ἐκλαβεῖν χρόνον, λέγομεν, ὅσα καὶ Ἑρῶν ὁ μηχανικὸς ἐν τοῖς περὶ ὑδρίων ὠροσκοπεῖων ἐδίδαξε. »

elle était jeune, cette personne mobilise la préposition « dans » pour exprimer une idée de durée restreinte (la période de jeunesse) relative à quelqu'un en particulier. Avec une construction pareille, mais sans déterminants<sup>256</sup>, il est possible d'exprimer une idée très abstraite du temps signifiant le milieu uniforme, absolu et indépendant dans lequel l'existence des choses se déroule<sup>257</sup>. Tout se passe comme si, dans cet usage, le temps était une sorte de réceptacle neutre et autonome de tout.

De plus, quand nous faisons référence à la durée des choses censées arriver dans le temps, nous admettons souvent l'existence d'un certain ordre dans leur succession : il y a ce qui arrive *avant* et ce qui arrive *après*. Lorsque nous mobilisons ainsi des mots qui expriment l'idée de *succession*, il semble que nous supposons également ce que nous appelons 'temps'. En revanche, si nous disons que quelque chose se passe « en même temps que » autre chose,

---

<sup>256</sup> Dans l'exemple précédent, le possessif 'mon' et l'adjectif 'jeune'.

<sup>257</sup> Nous parlons ici de l'usage courant, imprégné dans nos langues, mais dont les racines remontent, sinon à la physique newtonienne, du moins au succès de la mécanique classique avec sa mathématisation systématique du monde naturel. En effet, la mécanique classique fondée par Newton postulait que le temps — dit véritable, absolu et mathématique — s'écoule uniformément et indépendamment des choses qui se produisent dans le monde, tout comme l'espace — véritable et absolu — est complètement distinct des corps (*cf.* Newton, 1726 [1687], p. 6, *scholl.* I–II ; pour un aperçu de la conception newtonienne du temps et de l'espace, voir Rynasiewicz 2022 [2004]). Quand nous disons que les choses se produisent *dans le temps*, nous sous-entendons souvent une certaine autonomie qui semble héritée de cette conception abstraite du temps. Et, comme le souligne Paty (2013 [1994], p. 25–26) :

Le temps abstrait fonctionne dès lors comme un cadre absolu pour les événements, « absolu et mathématique » (entendons : 'd'expression mathématique'), bien que physique, sans influence sur lui des objets et des phénomènes qui s'inscrivent dans son cours. Les objets et les événements sont pensés « dans le temps ». La mécanique au dix-huitième siècle, puis, au long du dix-neuvième, les autres branches de la physique, se constituent ainsi, en se théorisant à l'aide de l'analyse, en dehors de toute ontologie du temps et de l'histoire. Ce trait de notre connaissance des phénomènes de la nature semblait inexorable, jusqu'à ce que — scandale ! —, la physique contemporaine en vienne à retrouver, sinon l'histoire, du moins une certaine « consistance » du temps.

Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi la physique contemporaine suscite tant d'étonnement chez les non-initiés lorsqu'elle conçoit que les phénomènes physiques conditionnent le temps, habitués que nous sommes à le concevoir comme quelque chose d'uniforme, absolu et indépendant. Sur les façons dont la physique a conçu le temps, voir aussi Paty (2013 [1994], p. 22–23) :

[...] par-delà la notion commune de temps qui résulte de l'expérience quotidienne — et dont le contenu d'ailleurs diffère suivant les époques et les civilisations —, la physique a élaboré un concept de temps pensé au début comme étant le cadre « naturel » (avec l'espace) dans lequel les phénomènes se produisent, mais qui est en réalité construit, en fonction des nécessités de la physique (pour l'expression des lois du mouvement), et c'est le temps instantané et différentiel de la mécanique et de la physique classique. Plus tard, ces nécessités amèneront, avec la théorie de la relativité, la cosmologie et la thermodynamique, à une sorte de renversement de point de vue, en faisant voir que le temps et l'espace ne sont pas le contenant ou la forme des phénomènes, indépendamment de ces derniers et condition de leur représentation, mais que ce sont au contraire les phénomènes physiques qui les définissent et les déterminent.

nous utilisons le mot ‘temps’ faisant référence à la *simultanéité*. Si nous disons, enfin, que quelque chose se passe « de temps en temps » signifiant « parfois », ou si nous disons que quelque chose arrive « tout le temps » signifiant « toujours », nous associons le mot ‘temps’ à l’idée de *réurrence*.

Lorsque nous disons ‘temps’, il se trouve que nous faisons également référence à une variété de mesures (comme la seconde, la minute et l’heure ; le jour, la semaine et le mois ; l’année, la décennie, le siècle et le millénaire ; etc.) et aux instruments qui nous permettent de mesurer le temps (les cadrans solaires, la clepsydre, l’horloge, les calendriers, etc.)<sup>258</sup>. Nous appelons tout cela « unités de *temps* » et nous disons qu’elles mesurent le temps qui passe. Dans ce cadre, le mot ‘temps’ semble désigner étrangement tantôt *ce qui mesure*, tantôt *ce qui est mesuré*.

Dans la grammaire des langues latines comme le français ou le portugais, le mot ‘temps’ est employé principalement à propos des verbes et désigne deux choses distinctes. D’un point de vue formel, il désigne un ensemble de formes prises par un verbe (*les temps grammaticaux*, ce qu’en anglais est appelé ‘*tenses*’) ; d’un point de vue sémantique, il désigne aussi la durée que ces formes expriment par rapport à un locuteur ou à un repère quelconque (*‘time’* en anglais)<sup>259</sup>.

Et, enfin, nous utilisons le mot ‘temps’ pour désigner l’état de l’atmosphère en un lieu et à un moment donné (*‘weather’*, en anglais). Le recensement pourrait se poursuivre, surtout si nous considérons les innombrables proverbes et expressions impliquant le mot ‘temps’. Mais ce qui a été dit est suffisant pour saisir les sens et les usages les plus courants. Pour résumer, regardons ce cadre récapitulatif :

---

<sup>258</sup> Pour une histoire des mesures du temps et de leurs instruments, voir Mambrini (2019). Sur les diverses méthodes de comptage et de mesure du temps chez les anciens, Nilsson (1920) reste utile, sous réserve. Sur les enjeux culturels, politiques, scientifiques et éthiques liés aux méthodes de mesure, de comptage et de classification utilisées par les Grecs, voir Grimaudo (1998).

<sup>259</sup> Voir à ce propos Grevisse et Goosse (2008, p. 980–981, § 769), Perini (2005, p. 252–253, § 9.4.3) et la première partie de l’entrée « Présent, passé, futur » (David, 2019, p. 1016–1018) dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. par B. Cassin.

**ON UTILISE LE MOT ‘TEMPS’ EN PARLANT...**

- 1.a.α)** des durées relatives (c.-à-d. relatives à quelque chose de particulier) ;  
 vs.  
**1.a.β)** de la durée globale (désignant tantôt [i] la totalité, tantôt [ii] son écoulement, considéré comme irréversible, simultané et constant) ;
- 1.b.α)** des durées restreintes (c.-à-d. des durées limitées, des périodes) ;  
 vs.  
**1.b.β)** de la durée ample (c.-à-d. illimitée) ;
- 2) du milieu uniforme, absolu et indépendant où l’existence des choses se déroule ;
- 3) de la succession ;
- 4) de la simultanéité ;
- 5) de la récurrence ;
- 6) de la mesure (désignant tantôt la durée qui mesure, tantôt la durée qui est mesurée) ;
- 7) d’un ensemble de formes prises par un verbe (angl. ‘tenses’) ou de la durée que ces formes expriment par rapport à un locuteur ou à un repère quelconque (angl. ‘time’) ;
- 8) de l’état de l’atmosphère en un lieu et à un moment donné (angl. ‘weather’).

Retournons maintenant au début de ce chapitre et posons à nouveau la question : qu’entendons-nous par ‘temps’ lorsque nous traduisons ‘χρόνος’ dans l’expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » ? Le mot ‘temps’ a une sémantique très polyvalente. Quel sens avons-nous en tête lorsque nous traduisons le fragment B1 d’Anaximandre ? Le texte de Simplicius ne dit pas grand-chose sur le sens de ce terme ; les traducteurs, encore moins.

Le recensement des sens et des usages du mot ‘temps’ peut bien nous aider à être vigilants contre des transpositions sémantiques arbitraires, mais cela ne nous aide pas à déterminer exactement ce que les Grecs anciens entendaient communément par le terme ‘χρόνος’. Une recherche sémantico-syntaxique<sup>260</sup> se fait nécessaire, tout comme nous l’avons

<sup>260</sup> Par « sémantique », nous entendons tout ce qui concerne la signification d’un mot ou d’une structure linguistique ; par « syntaxique », nous entendons à la fois la manière dont les mots s’organisent (dans une phrase ou proposition) et les fonctions qui leurs sont attribuées. Par « recherche sémantico-syntaxique », nous entendons une recherche dans laquelle la quête du sens est attachée — voire subordonnée — prioritairement à une quête d’ordre syntaxique. Ainsi, nous allons chercher les contenus sémantiques du mot ‘χρόνος’ tout en considérant avant tout la manière dont ce mot apparaît dans les phrases et propositions. Nous envisageons ainsi une stratégie inverse par rapport à celle que Wismann (2012, p. 143) attribue à Heidegger :

fait pour les mots « assez poétiques » d'Anaximandre. Mais, puisqu'il n'est pas possible de considérer ici toute la littérature grecque, dite philosophique ou non, un choix doit être fait. Un choix qui permet une étude de cas<sup>261</sup> ayant pour but d'identifier les principales structures syntaxiques où ce terme apparaîtrait et les principaux sens qui y sont impliqués, de manière à pouvoir nous faire une idée du champ sémantique du terme 'χρόνος' en grec ancien. À cette fin, nous avons choisi quatre groupes de textes, en fonction des critères suivants :

---

Revenons un instant sur la « stratégie » interprétative de Heidegger. Celle-ci comporte deux moments complémentaires : la reconnaissance de la vulgate — c'est-à-dire du texte reçu par le consensus ou la plus grande partie des philologues — et la valorisation de ce sens au moyen du démembrement de la phrase et de la suppression progressive des liens syntaxiques.

<sup>261</sup> Nous empruntons l'expression « étude de cas » (un peu librement, il faut le dire) aux sciences sociales. À proprement parler, nous ne supposons aucune méthode dans le choix du corpus à analyser (à moins que l'on n'entende par 'méthode' une simple description du « chemin » suivi par une recherche particulière et non l'ensemble des règles générales qui dictent la manière dont une recherche doit se dérouler et être exposée). On peut donc considérer que ce choix est arbitraire, puisque l'on peut choisir les textes différemment. Arbitraire peut-être, mais *représentatif*, voire *emblématique*. Plutôt qu'une méthode (au sens strict du terme), il s'agit d'une démarche exploratoire, assez descriptive, qui, nous semble-t-il, permet de faire le point sur le champ sémantique du terme 'χρόνος' et, ainsi, d'évaluer l'horizon linguistique à partir duquel les Grecs en général (et Anaximandre en particulier) ont potentiellement pensé et défini la réalité désignée par ce terme. Sur le sens de l'expression « étude de cas » en sociologie, voir Hamel (1997, p. 8–9) :

Qu'entend-t-on au juste par étude de cas ? Cette formule est absente de bien des dictionnaires de sociologie, comme des traités qui font office d'ouvrages de référence. Lorsqu'elle y figure, l'étude de cas est d'emblée associée à une visée « d'exploration et tente de découvrir des problématiques nouvelles, de renouveler des perspectives existantes ou de suggérer des hypothèses fécondes ». Sur cette lancée, on la dit par ailleurs « essentiellement descriptive, s'attachant à dépeindre toute la complexité d'un cas concret sans du tout prétendre au général ». Selon les circonstances, « soit elle vise à établir le diagnostic d'une organisation ou en faire l'évaluation, soit qu'elle cherche à prescrire une thérapeutique ou à changer une organisation ». Pour tout dire, elle n'est pas conçue comme une méthode, mais bien comme une *démarche*, de nature exploratoire par surcroît.

Le ton est ainsi donné pour qualifier l'étude de cas en sociologie. Elle n'a d'intérêt qu'à titre de démarche exploratoire qui, pour donner forme à une étude, a besoin d'être confortée, pour ne pas dire régénérée au moyen de méthodes proprement dites. Certes, la démarche qu'elle autorise pointe des objets d'étude éventuellement dignes d'intérêt, mais leur construction méthodologique s'établira dans de meilleures conditions par l'intermédiaire de méthodes qui portent vraiment ce nom : l'observation participante, l'entrevue semi-directive, la « méthode documentaire », etc. En sociologie, l'étude de cas trouve donc son droit d'exister, mais à titre de démarche préalable propre à cerner un événement sous forme d'objet d'étude et à le décrire de manière à ce qu'une étude qui fasse appel à des méthodes proprement dites puisse se faire jour. Sans quoi, elle a qu'une fonction pratique : celle de faire le point sur un événement et d'évaluer les avenues possibles, celle de l'aborder sous l'angle d'une étude sociologique en étant une parmi d'autres.

- 1) *Les poèmes d'Homère et d'Hésiode.* — Pour trois raisons : (i) les mots « assez poétiques » utilisés par Anaximandre sont issus du langage de la poésie épique ; (ii) l'étude<sup>262</sup> très influent<sup>263</sup> de Hermann Fränkel sur « La conception du temps dans la littérature grecque archaïque » discute en détail l'usage du mot 'χρονός' chez Homère et nous donne un horizon à suivre, malgré les quelques réserves que nous pouvons formuler à son sujet ; (iii) l'emploi adverbial que l'on trouve dans les poèmes homériques et hésiodiques, construit avec l'accusatif (précédé ou non de la préposition « ἐπί »), est non seulement l'un des usages les plus anciens, mais aussi l'un des plus courants, étant attesté tout au long de l'histoire du grec ancien, comme une simple recherche dans le TLG peut l'attester.
  
- 2) *Quelques textes qui font référence à Héraclite.* — En ce qui concerne Héraclite, le mot 'χρονός' n'apparaît jamais dans la section B du recueil Diels & Kranz (de même pour Parménide) et ce n'est que très récemment que nous disposons d'un probable *verbatim* d'Héraclite contenant ce mot. Nous essayons de regarder l'usage du mot 'χρονός' dans ce fragment et dans un insolite (mais très important) fragment de Scythinus qui semble reproduire, sinon la pensée, du moins le langage d'Héraclite.
  
- 3) *Les fragments d'Empédocle.* — Empédocle est l'un des rares auteurs présocratiques dont nous ayons des fragments d'une longueur relativement importante. Les quatre occurrences du terme 'χρόνος' dans ses fragments nous

---

<sup>262</sup> Publié à l'origine en 1931 sous le titre « Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur » (in *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1931, 97–118) et ultérieurement sous le titre « Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur » (Fränkel, 1955, p. 1–22). Je suis très reconnaissant à Myrto Gondicas pour son aide précieuse dans la lecture du texte allemand.

<sup>263</sup> Point de départ de plusieurs études qui traitent de la question du temps — en tant que *χρονός* — chez les Grecs, on peut trouver des traces de l'étude de Fränkel chez plusieurs auteurs comme Accame (1961), Romilly (1971), Lloyd (1972 [repris dans Ricoeur (1975)]), Eggers Lan (1984).

donnent un contexte d'analyse plus fiable, relativement proche de l'époque d'Anaximandre.

- 4) *Le Timée de Platon*. — Il s'agit du plus ancien texte grec contenant une cosmologie dont nous disposons intégralement. On y trouve plusieurs usages du mot 'χρονός'. Cette diversité d'usages nous permet de répertorier, sinon toutes, du moins un grand nombre de structures dans lesquelles ce terme se présente en grec.

Nous ne rentrerons pas dans les détails de l'interprétation de ces textes et n'aborderons pas toujours les problèmes philosophiques qu'ils soulèvent. Nous nous contenterons d'analyser les usages du mot 'χρονός' pour comprendre sinon son évolution conceptuelle, du moins sa diversité de sens et d'usages. Une analyse qui sera, autant que possible, attachée aux problèmes de langue. Nous laisserons volontiers de côté l'approche psychologisante qui accompagne parfois ce genre de discussions, comme le témoigne indirectement le travail de Hermann Fränkel et explicitement le travail de son élève, Bruno Snell<sup>264</sup>. L'analyse de ces textes n'a qu'un seul objectif : identifier les contenus sémantiques du terme 'χρονός' afin de repérer les sens possibles que ce mot peut avoir dans les témoignages sur Anaximandre (particulièrement chez Simplicius, mais pas seulement). Notre objet ici sont les textes singuliers et leur langue, non pas l'esprit humain et son évolution.

---

<sup>264</sup> Notamment dans son livre *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen* (Snell, 1946 ; éd. française, 1994 ; éd. brésilienne, 2005). Plusieurs critiques de la méthode lexicale employée par Snell et Fränkel ont été faites depuis les années 50. Voir à ce propos Corrêa (1998, p. 30 et sqq.) et la bibliographie qu'elle cite. Nous tenons à préciser que nous rejetons, comme étant de la pure idéologie — au sens péjoratif du terme —, toutes sortes de thèses de type hégélien qui veulent décrire « l'évolution de l'Esprit ». De même, la catégorie de « primitif », largement utilisée par Snell. En revanche, nous partageons son analyse sur la constitution des concepts scientifiques en langue grecque (Snell, 1994, p. 297 sqq.), particulièrement son idée du rôle de l'article défini.

## 2.2. Études de cas : le champ sémantique du mot χρόνος

### 2.2.1. Χρόνος chez Homère et Hésiode : découvrir le « temps » dans l'attente

Le mot 'χρόνος' est largement attesté dans le corpus homérique. Au total, ce mot y apparaît 29 fois : 10 fois dans l'*Iliade*<sup>265</sup> ; 19 fois dans l'*Odyssée*<sup>266</sup>. D'un point de vue syntaxique, 'χρόνος' n'apparaît jamais comme sujet d'un verbe : comme l'a montré Fränkel<sup>267</sup>, ce terme se trouve toujours à l'accusatif adverbial, avec ou sans la préposition ἐπί, étant souvent accompagné d'adjectifs comme πολύς (14 fois), δηρός (2 fois) et ὀλίγος (2 fois). D'un point de vue sémantique, ce mot semble désigner, dans ces occurrences, une certaine durée. Pour comprendre de quelle durée il s'agit, prenons quelques exemples.

Dans le deuxième chant de l'*Iliade* (*Il.* 2.284–335), Ulysse, tentant de convaincre ses compagnons de ne pas se retirer de la guerre les mains vides après neuf ans de combat, les incite à attendre « un temps encore » (« ἐπί χρόνον », *Il.* 2.299) pour voir si la prophétie de Calchas se réalisera effectivement :

HOM. *Il.* 2.295–300 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

ἡμῖν δ' εἴνατός ἐστι περιτροπέων ἐνιαυτός 295

ἐνθάδε μιμνόντεσσι· τῷ οὐ νεμεσίζομι' Ἀχαιοὺς  
ἀσχαλάαν παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν· ἀλλὰ καὶ ἔμπης  
αἰσχρόν τοι δηρόν τε μένειν κενεόν τε νέεσθαι.

τλήτε φίλοι, καὶ μείνατ' ἐπὶ χρόνον ὄφρα δαῶμεν

ἢ ἔτεδὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί. 300

Pour nous, un neuvième cercle de l'année se clôt depuis  
que nous sommes ici. Je n'en voudrais donc pas aux Achéens  
s'ils se fâchent près des bateaux recourbés. Mais, il est plus clair encore  
qu'il serait ignoble d'attendre autant et de s'en retourner à vide.  
Tenez bon, mes amis, restez **un temps encore**, afin que nous sachions  
si Calchas est un devin véridique ou s'il ne l'est pas.

<sup>265</sup> Voir HOM. *Il.* 2.299 (ἐπὶ χρόνον), 2.343 (πολὺν χρόνον), 3.157 (πολὺν χρόνον), 12.9 (πολὺν χρόνον), 14.206 (δηρόν χρόνον), 14.305 (δηρόν χρόνον), 15.511 (ἓνα χρόνον), 19.157 (ὀλίγον χρόνον), 23.418 (ὀλίγον χρόνον), 24.670 (τόσσον χρόνον ὄσσον).

<sup>266</sup> Voir HOM. *Od.* 2.115 (πολὺν χρόνον), 4.543 (πολὺν χρόνον), 4.594 (πολὺν χρόνον), 4.599 (χρόνον), 4.675 (πολὺν χρόνον), 5.319 (πολὺν χρόνον), 6.295 (χρόνον), 9.138 (χρόνον), 11.161 (πολὺν χρόνον), 12.407 (πολλὸν ἐπὶ χρόνον), 14.193 (ἐπὶ χρόνον), 15.68 (πολὺν χρόνον), 15.494 (πολλὸν ἐπὶ χρόνον), 15.545 (πολὺν χρόνον), 16.267 (πολὺν χρόνον), 19.169 (τόσσον χρόνον ὄσσον), 19.221 (τόσσον χρόνον), 21.70 (πολὺν χρόνον), 24.218 (πολὺν χρόνον).

<sup>267</sup> Nous reprenons ici les analyses de Fränkel (1955, p. 1–2) sur l'usage et le sens du terme 'χρόνος' chez Homère. Pour une réévaluation détaillée de sa démarche, voir également Šćepanović (2012, 16–27).

Corroborant le discours d’Ulysse, Nestor prend ensuite la parole (HOM. *Il.* 2.340–368) et se plaint de la manière puérile dont l’assemblée a été conduite et du manque d’engagement envers les accords et les serments faits; puis, il vitupère les bavardages inutiles et sans conséquence qui les font rester longtemps (« πολὺν χρόνον », *Il.* 2.343) dans l’assemblée :

HOM. *Il.* 2.336–343 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

τοῖσι δὲ καὶ μετέειπε Γερῆνιος ἱππότης Νέστωρ·  
ὦ πόποι ἦ δὴ παισὶν εἰκότες ἀγοράασθε  
νηπιάρχους οἷς οὐ τι μέλει πολεμήϊα ἔργα.  
πῆ δὴ συνθεσῖαι τε καὶ ὄρκια βήσεται ἡμῖν;  
ἐν πυρὶ δὴ βουλαί τε γενοῖατο μήδεά τ’ ἀνδρῶν 340  
σπονδαί τ’ ἄκρητοι καὶ δεξιάι, ἧς ἐπέπιθμεν·  
αὐτῶς γὰρ ἐπέεσσ’ ἐριδαίνομεν, οὐδέ τι μῆχος  
εὐρέμεναι δυνάμεσθα, πολὺν χρόνον ἐνθάδ’ ἐόντες.

Et Nestor le cavalier de Gérénos s’adressa à eux :

« Hélas ! En assemblée, vous parlez comme des enfants  
tout petits, qui n’ont pas souci des travaux de la guerre !  
Où doivent aller, selon vous, conventions et serments ?  
Qu’on jette au feu les décisions et les réflexions des hommes,  
les libations non mêlées, les mains droites serrées pour la confiance !  
Nous sommes là à nous quereller avec des mots sans pouvoir  
trouver un remède, malgré le temps immense passé ici.

Dans le troisième chant de *l’Illiade* (*Il.* 3.154–160), les chefs troyens, voyant qu’Hélène a l’apparence d’une déesse immortelle, chuchotent entre eux qu’il est tout à fait compréhensible et légitime que Troyens et Achéens souffrent pour Hélène si longtemps (« πολὺν χρόνον », *Il.* 3.157) :

HOM. *Il.* 3.154–160 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

οἱ δ’ ὡς οὖν εἶδονθ’ Ἑλένην ἐπὶ πύργῳ ἰοῦσαν,  
ἦκα πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ’ ἀγόρευον· 155  
οὐ νέμεσις Τρώας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς  
τοιγῆδ’ ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν·  
αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν·  
ἀλλὰ καὶ ὡς τοίη περ εἰοῦσ’ ἐν νηυσὶ νεέσθω,  
μηδ’ ἡμῖν τεκέεσσι τ’ ὀπίσσω πῆμα λίποιτο. 160

Quand ils virent Hélène monter sur le rempart,

doucement ils se parlaient les uns aux autres avec des mots ailés :

« Il n’est pas révoltant que Troyens et Achéens aux bonnes jambières  
souffrent de douleurs pour une telle femme **en un temps si long**.

Terriblement, elle a pour qui la regarde l’apparence des déesses immortelles

Qu’elle retourne, malgré tout, aux bateaux !

Qu’elle ne reste pas en fléau du futur pour nous et nos enfants ! »

Dans le quatrième chant de l'*Odyssee* (*Od.* 4.491–547), Ménélas fond en larmes et se débat sur le sol après avoir appris par Protée que son frère Agamemnon a été assassiné dans un massacre mené par Égisthe. Suite à cette scène pathétique, Protée avertit Ménélas que pleurer longtemps (« πολὺν χρόνον », *Od.* 4.543) ainsi ne résout rien :

HOM. *Od.* 4.538–547 [éd. Mühlh ; trad. Bérard]  
 ὦς ἔφατ', αὐτὰρ ἐμοί γε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ,  
 κλαίον δ' ἐν ψαμάθοισι καθήμενος, οὐδέ νύ μοι κῆρ  
 ἦθελ' ἔτι ζῶειν καὶ ὄραν φάος ἡελίοιο. 540  
 αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενός τε κορέσθη,  
 δὴ τότε με προσέειπε γέρων ἄλιος νημερτής·  
 μηκέτι, Ἄτρεος υἱέ, πολὺν χρόνον ἀσκελές οὔτω  
 κλαί', ἐπεὶ οὐκ ἄνυσίν τινα δήμεν· ἀλλὰ τάχιστα  
 πείρα, ὅπως κεν δὴ σὴν πατρίδα γαίαν ἴκηαι. 545  
 ἢ γάρ μιν ζῶν γε κινήσειαι, ἢ κεν Ἵρέστης  
 κτείνειν ὑποφθάμενος· σὺ δέ κεν τάφου ἀντιβολήσαιο.

Il disait et mon cœur éclata : pour pleurer, je m'assis dans les sables ; je ne voulais plus vivre ; je ne voulais plus voir la clarté du soleil ; je pleurais, me roulais ; enfin j'usai ma peine, et le Vieux de la Mer, le prophète, reprit :

Tu n'as **plus**, fils d'Atrée, **de temps** à perdre ainsi ; ce n'est pas en pleurant qu'on trouve le remède ; il te faut au plus vite essayer de rentrer au pays de tes pères ; tu pourras y trouver Egisthe encor vivant ou si, te prévenant, Oreste l'a tué, tu seras là, du moins, pour le festin funèbre. »

Quelques vers plus tard, Ménélas raconte à Télémaque ce qu'il a entendu de Protée au sujet d'Ulysse. Puis il offre des cadeaux et invite le jeune homme à rester dans son palais pendant onze ou douze jours, mais Télémaque lui demande de ne pas le retenir trop longtemps (« πολὺν χρόνον », *Od.* 4.594 ; « χρόνον », *Od.* 4.599), car ses compagnons l'attendent à Pylos.

HOM. *Od.* 4.593–599 [éd. Mühlh ; trad. Bérard]  
 τὸν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ἠΰδα·  
 “Ἄτρεΐδη, μὴ δὴ με πολὺν χρόνον ἐνθάδ' ἔρυκε.  
 καὶ γάρ κ' εἰς ἐνιαυτὸν ἐγὼ παρὰ σοί γ' ἀνεχοίμην 595  
 ἦμενος, οὐδέ κέ μ' οἴκου ἔλοι πόθος οὐδέ τοκήων·  
 αἰνώς γάρ μύθοισιν ἔπεσσι τε σοῖσιν ἀκούων  
 τέρπομαι· ἀλλ' ἤδη μοι ἀνιάζουσιν ἑταῖροι  
 ἐν Πύλῳ ἠγαθέη· σὺ δέ με χρόνον ἐνθάδ' ἐρύκεις.

Posément, Télémaque le regarda et dit :

« Atride, il ne faut pas me garder si **longtemps**. À rester près de toi, l'année me serait brève, sans qu'il me prît regret de mon toit ni des miens : tes récits, tous tes mots me font à les entendre un terrible plaisir. Mais j'ai mes gens là-bas, qui trouvent le **temps long** dans la bonne Pylos, cependant que, chez toi, tu voudrais me garder. [...] »

En lisant ces passages, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Fränkel pensait que, chez Homère, le temps se découvre dans l'attente<sup>268</sup>. En effet, 'χρόνος' est souvent utilisé dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée* pour désigner *la durée d'une attente, d'un retard, d'un évènement* ; ou pour indiquer *la durée d'une certaine permanence* (dans un lieu, dans un état, dans une certaine circonstance). Constamment qualifié de grand, énorme, long, 'χρόνος' exprime généralement *une durée imprécise, peu définie, vague, mais pleine d'affectivité*, puisque, comme le souligne Fränkel<sup>269</sup>, ce terme apparaît moins dans le récit et davantage dans les discours des héros de l'épopée, servant peu à établir la chronologie exacte des évènements ou situations qu'il qualifie.

En ce qui concerne Hésiode<sup>270</sup>, le terme 'χρόνος' apparaît moins souvent, mais reste bien attesté, avec des usages très similaires à ceux que nous avons pu observer chez Homère. On trouve trois occurrences dans *Les Travaux et les Jours* et une seule dans la *Théogonie*. Ainsi, dans l'épisode de la castration d'Ouranos dans la *Théogonie* (HES. *Th.* 176–206), nous sommes informés que son sexe, amputé et jeté à la mer par Cronos, y flotte pendant longtemps (« πουλὺν χρόνον », *Th.* 190) :

HES. *Th.* 188–193 [éd. West ; trad. Mazon]  
 μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι  
 κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,  
 ὧς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς 190  
 ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ  
 ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν  
 ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἴκετο Κύπρον.

<sup>268</sup> Voir Fränkel (1955, p. 2) : « Beim Warten hat man also die Zeit entdeckt; im übrigen sah man nicht sie sondern nur die geschehenden Dinge. »

<sup>269</sup> Voir Fränkel (1955, p. 2) :

Schließlich ist zu bemerken, daß das Wort χρόνος ganz überwiegend in den Reden der epischen Personen vorkommt, und nur selten in der Darstellung selbst. Die Ursache ist diesmal keine begriffliche Besonderheit sondern eine stilistische. Das Wort 'lange Dauer' hat etwas Unbestimmtes und Affektisches, und ist darum der eigentlichen epischen Darstellung weniger gemäß. In der Darstellung entsprechen ihm bestimmte Zahlen: 12 Tage, 9 Jahre, oder wie viel es nun sei. Diese Zahlen (meist sind es typische Zahlen, die für alle möglichen Maße wiederkehren) sind im allgemeinen unverbindlich, und nicht als Grundlagen für Rechenoperationen und Synchronismen gemeint. Sie bezeichnen nur allgemein die Größenordnung, und symbolisieren mit ihrer stilgerechten Scheinpräzision einfach eine lange Dauer. Es besteht so gut wie gar kein Interesse an Chronologie, weder an relativer noch an absoluter.

<sup>270</sup> Pour une analyse détaillée des usages du terme 'χρόνος' chez Hésiode, voir Šćepanović (2012, 27–31).

Quant aux bourses, à peine les eut-il tranchées avec l'acier et jetée de la terre dans la mer au flux sans repos, qu'elles furent emportées au large, **longtemps** ; et, tout autour, une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma, qui toucha d'abord à Cythère la divine, d'où elle fut ensuite à Chypre qu'entourent les flots ; [...]

Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode raconte que les enfants de la race d'argent grandissaient et jouaient en toute innocence aux côtés de leurs mères pendant cent ans ; mais, lorsqu'ils atteignaient l'adolescence, follement soumis à la démesure, ils vivaient peu de temps (« παυρίδιον . . . ἐπὶ χρόνον », HES. *Op.* 133) :

HES. *Op.* 127–137 [éd. Solmsen ; trad. Mazon]

Δεύτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν  
 ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,  
 χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα·  
 ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ 130  
 ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ·  
 ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβήσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἴκοιτο,  
 παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες  
 ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο  
 ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν 135  
 ἠθέλον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,  
 ἧ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. [...]

Puis une race bien inférieure, une race d'argent, plus tard fut créée encore par les habitants de l'Olympe. Ceux-là ne ressemblaient ni pour la taille ni pour l'esprit à ceux de la race d'or. L'enfant, pendant cent ans, grandissait en jouant aux côtés de sa digne mère, l'âme toute puérile, dans sa maison. Et quand, croissant avec l'âge, ils atteignaient le terme qui marque l'entrée de l'adolescence, ils vivaient **peu de temps**, et par leur folie, souffraient mille peines. Ils ne savaient pas s'abstenir entre eux d'une folle démesure. Ils refusaient d'offrir un culte aux immortels ou de sacrifier aux saints autels des Bienheureux, selon la loi des hommes qui se sont donné des demeures.

Quelques vers plus loin (HES. *Op.* 329–325), Hésiode fait la morale à tous ceux qui volent le patrimoine d'autrui — que ce soit par la force des bras ou par la ruse de la langue —, en les avertissant que la fortune les accompagne pendant très peu de temps (« παῦρον . . . ἐπὶ χρόνον », HES. *Op.* 326), car les dieux anéantissent sans tarder leurs maisons :

HES. *Op.* 320–326 [éd. Solmsen ; trad. Mazon, avec des modifications]

χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω· 320  
 εἰ γὰρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔληται,  
 ἢ ὃ γ' ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, οἶά τε πολλὰ  
 γίνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ  
 ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάσῃ,  
 ρεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον 325  
 ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.

La richesse ne se doit pas ravir : donnée par le Ciel, elle vaut bien davantage. On peut gagner une immense fortune par la violence, avec ses bras ; on peut la

conquérir avec sa langue, ainsi qu'il arrive souvent, quand le gain dupe l'esprit de l'homme et que l'effronterie prend le pas sur le sentiment de l'honneur. Mais les dieux ont alors vite fait d'anéantir le coupable, de lui ruiner sa maison, et sa fortune le suit **pendant très peu de temps**.

Enfin, vers la fin des *Travaux* (HES. *Op.* 753–755), nous lisons qu'un homme qui se lave dans les bains des femmes est condamné à un châtement douloureux pendant un certain temps (« ἐπὶ χρόνον », HES. *Op.* 754), dont la durée n'est pas indiquée :

HES. *Op.* 753–755 [éd. Solmsen ; trad. Mazon]

μηδὲ γυναικείῳ λουτρῷ χροῖα φαιδρύνεσθαι  
 ἀνέρα· λευγαλέη γὰρ ἐπὶ χρόνον ἔστ' ἐπὶ καὶ τῷ  
 ποινή. [...]

Un homme ne doit pas non plus se laver dans l'eau où s'est baignée une femme : à cela aussi un châtement est attaché, **temporaire**, mais douloureux.

Le passage en revue des occurrences du terme 'χρόνος' chez Hésiode ne fait que confirmer son usage très uniforme et constant dans l'épopée grecque. Du point de vue syntaxique, ce terme est toujours employé, tant chez Homère que chez Hésiode, à l'accusatif adverbial (avec ou sans ἐπί), caractérisant par conséquent des événements et des situations. Du point de vue sémantique, le mot 'χρόνος' désigne toujours une durée relative, souvent caractérisée comme longue, parfois comme courte, mais toujours de manière floue, sans grandes précisions chronologiques.

### 2.2.2. Χρόνος chez Héraclite : un corpus insolite

Le mot ‘χρονός’ n’apparaît jamais dans la section des fragments d’Héraclite du recueil de Diels et Kranz Mais la donnée a peut-être changé depuis qu’un nouveau fragment d’Héraclite a été identifié, grâce à une citation nominale, dans un commentaire anonyme à l’*Odyssee*. Pour le citer, dans l’édition et traduction de Serge Mouraviev :

*POxy* LIII 3710, col. II, 43–47 + 52–53 ; col. III, 7–11 [Mouraviev F 80A]<sup>271</sup>

F 80A	F 80A
<p>(a)</p> <p style="text-align: center;">συνιόπων τῶν μηνῶν                      ἡμέρας ἐξ[ῆς] τρεῖς οὐ φαίνεται μείς·                      προτέρην νομηγνίεν δευτέρην.                      &lt;ἄλλ’ ἄλλοτ’ ἐλάσσονας                      μεταβάλλεται                      ἄλλοτε πλεῦνας.</p>	<p>(a)</p> <p style="text-align: center;">Quand les mois se rencontrent,                      (le croissant) disparaît trois jours durant :                      veille, néoménie, lendemain.                      mais tantôt en moins de jours                      se métamorphose,                      tantôt en plus.</p>
<p>(b)</p> <p style="text-align: center;">[ἐπ]ι χρόν[ον ἀνισο]ν ἀφανισ[θε]ις                      πάλιν [ἀντ]ι τῶν α[ὐ]γῶν                      ἐκφαί[νει ὁ] μείς                      νοῦ[...]</p>	<p>(b)</p> <p style="text-align: center;">Devenu invisible <b>pour un temps inconstant</b>,                      de nouveau à la face des rayons                      s’affiche le croissant...</p>
<p>(c)</p> <p style="text-align: center;">μείς τρ[ίτη] φαινόμενος                      ἐκκαίδ[ε]κάτη πασσέληνος γίνεται                      ἐν ἡμέρησι τεσσαρεσκαίδεκα.                      ἀπολιμπάνει τὸν ὑπόμετρον                      ἐν ἡμέρησι τρεῖσκαίδεκα.</p>	<p>(c)</p> <p style="text-align: center;">Quand le croissant paraît le surlendemain,                      il devient pleine lune le seizième jour,                      au bout de quatorze jours.                      Mais il perd son “surmoins”                      au bout de treize jours.</p>

La phrase où le mot χρόνος semble être attesté (col. II, 51–52 = F 80A<sup>(b)</sup>) est très endommagée<sup>272</sup> et l’attribution à Héraclite n’est pas certaine<sup>273</sup>. Si cette attribution est exacte, elle serait la seule occurrence de χρόνος dans les *verbatim* d’Héraclite.

Le commentateur anonyme cite d’abord Aristonicus d’Alexandrie<sup>274</sup> et puis

<sup>271</sup> Mouraviev (2006, p. 197–200 [*Heraclitea* III.3.B/i]). Pour une discussion plus détaillée de ce fragment, voir aussi West (1987), Mouraviev (1988), Burkert (1993), Sider (1994).

<sup>272</sup> Voir à ce propos les commentaires de Mouraviev (1992) dans le CPF I.1.2 (HERACLITUS 4T), son édition du papyrus la plus récente dans Mouraviev (1999, p. 210–213 [*Heraclitea* II.A.1 : T 291]) et ses notes critiques au fg. 80A dans Mouraviev (2006, p. 94–95 [*Heraclitea* III.3.B/iii]).

<sup>273</sup> West (1987) ne l’a pas attribué à Héraclite et, plus récemment, Laks et Most (2016) ne l’ont pas retenu dans leur édition.

<sup>274</sup> Contemporain de Strabon, Aristonicus fut un célèbre grammairien qui vécut vers le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., sous les règnes d’Auguste et de Tibère. Il a enseigné à Rome et a écrit plusieurs traités et commentaires, portant principalement sur Homère.

Aristarque de Samos<sup>275</sup> pour expliquer HOM. *Od.* 20.156<sup>276</sup>. D'après le commentateur, le premier a dit que le jour dans lequel a eu lieu le massacre des prétendants était un jour de néoménie<sup>277</sup> et de la fête d'Apollon ; le deuxième, de son côté, a dit que les éclipses n'ont lieu qu'à la néoménie. C'est dans ce contexte où il est question de comprendre les conditions de formation d'une éclipse que se trouvent les citations d'Héraclite.

La première partie du fragment (F 80A<sup>(a)</sup> Mouraviev ; LM 22 D92.a) porte sur la durée inconstante de la disparition de la nouvelle lune : cette disparition peut durer moins de trois jours, plus de trois jours ou trois jours exactement. Le dernier fragment (F 80A<sup>(c)</sup> Mouraviev ; LM 22 D92.b), à son tour, semble supposer que « la durée du mois lunaire est fixe et ne dépend pas de la durée variable de la période d'invisibilité de la nouvelle lune »<sup>278</sup>. Ainsi, dit le fragment, la nouvelle lune qui apparaît le troisième jour du mois devient pleine lune après quatorze jours, mais diminue complètement à nouveau dans seulement treize jours (3 + 14 + 13 = 30 jours).

Au milieu, entre ces deux parties et après une explication d'un certain Diodore cité par le commentateur, Mouraviev a conjecturé l'existence probable d'un autre *verbatim* d'Héraclite (F 80A<sup>(b)</sup>) où pouvait précisément se trouver le mot χρόνος. Mais ni l'attribution ni l'attestation ne sont garanties étant donné l'état très endommagé du papyrus ; en effet, les lignes 52–53 de la colonne II sont le résultat d'une reconstruction très conjecturale<sup>279</sup> dont rien d'autre que la probabilité peut être affirmée ou niée. Si nous acceptons comme probable ce que propose Mouraviev, alors nous pouvons inférer que ce fragment parle de la période d'invisibilité du croissant avant qu'il apparaisse face aux rayons solaires, tout en la qualifiant

---

<sup>275</sup> Aristarque de Samos, connu pour avoir été le premier à proposer un modèle héliocentrique, était un astronome et un mathématicien grec qui serait né vers 310 av. J.-C. et mort vers 230 av. J.-C.

<sup>276</sup> *Od.* 20.156 : « ἀλλὰ μάλ' ἦρι νέονται, ἐπεὶ καὶ πᾶσιν ἑορτῆ », « ils seront là de grand matin ; c'est fête en ville », trad. Bérard (1963, p. 99).

<sup>277</sup> La *νουμηνία* (contraction de νέος + μήνη) est le « commencement d'un mois ou d'une lune », « *p. suite*, premier jour du mois » (Bailly, s.v.).

<sup>278</sup> Mouraviev (2006, p. 94 [*Heraclitea* III.3.B/iii, ad F 80<sup>a</sup>])

<sup>279</sup> Mouraviev (1992, p. 238) lui-même a dit : « questa ricostruzione rimane naturalmente del tutto congetturale ».

d'inégale (ἄνισον)<sup>280</sup> : « [ἐπ]ῖ χρόν[ον ἄνισο]ν ἀφανισ[θε]ῖς » (col. II, 52–53). Ainsi, employé dans une expression adverbiale (ἐπὶ χρόνον ἄνισον) qualifiant un verbe (ἀφανισθεῖς), le mot χρόνος exprimerait une idée de temps *restreinte* (même s'il agit d'un *temps* inégal, variable) et *relative* (c'est le temps *de* quelque chose, à savoir *de l'invisibilité de la nouvelle lune*).

Mis à part ce fragment, nous pouvons considérer également un texte très insolite, une sorte d'imitation d'Héraclite<sup>281</sup> faite par Scythinus de Téon (poète iambique vécu probablement au V<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle av.J.-C.), lequel, d'après Diogène Laërce (D. L. *Vitae*. 9.16), a entrepris la versification du discours d'Héraclite. Ce texte a été transmis par Stobée de la manière suivante :

STOB. *Anth.* 1.8.43 [éd. Diels (1901, p. 170), croix ajoutées]<sup>282</sup>

ἐκ τοῦ Σκυθίνου Περὶ φύσεως. χρόνος ἐστὶν ὕστατον καὶ πρῶτον πάντων καὶ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πάντα καὶ ἔστιν εἷς αἰεὶ καὶ οὐκ ἔστιν, ὁ παροισχόμενος ἐκ τοῦ ἐόντος αὐτῷ ἐναντίην ὁδὸν † παρεωνιατῶν †. τὸ γὰρ αὐριον ἢ μὲν τῷ ἔργῳ χθές ἔστιν, τὸ δὲ χθές αὐριον.  
παρεωνιατῶν codd. : παρεῶν ἑαυτῷ coni. Diels, et alii alia

Du livre *Sur la nature* de Scythinus :

Le temps est la dernière et la première de toutes les choses ; il maintient en lui-même toutes les choses ; et il est toujours unique et il ne l'est pas ; le passé vient de la réalité présente [*ex τοῦ ἐόντος*], en se faisant présent<sup>283</sup>, par lui-même, dans la direction contraire. Car le lendemain est l'hier en action ; et l'hier, le lendemain.

Plusieurs tentatives de *reversification*<sup>284</sup> ont été faites pour ce texte, apparemment corrompu et cité par Stobée comme étant un texte en prose. Mouraviev a essayé une double opération : la *reversification* en choliambes (pour reconstituer le texte de Scythinus de

<sup>280</sup> Ou peut-être le qualifiant de « ὀλίγον » (*ci.* Lober) ou de « βραχὺν » (*ci.* Haslam), pour donner les alternatives à la lecture proposée par Mouraviev (*cf.* 1999, p. 210–213 [*Heraclitea* II.A.1 : T 291]).

<sup>281</sup> Diels et Kranz le citent précisément dans l'étrange section C de leur recueil (DK 22 C3).

<sup>282</sup> West (1971, vol. II, p. 98) met entre croix « παρεωνιατῶν » et « ἢ μὲν ». Wachsmuth (1884, vol. I, p. 108) ajoute « ἦν » après « τὸ δὲ χθές αὐριον ».

<sup>283</sup> Faute de mieux, nous lisons « παρεῶν ἑαυτῷ » au lieu de l'inintelligible « παρεωνιατῶν ».

<sup>284</sup> Voir Sironi (2019, p. 565–567), qui répertorie les tentatives de reconstruction de Heeren, Meineke, Schuster, Bywater, Wilamowitz, Edmonds et West. Avec quelques modifications, Diels reprend la reconstruction de Wilamowitz et la publie comme suit (Diels et Kranz, 1959, p. 190 ; la traduction à droite est celle de Dumont, 1988, p. 186) :

πάντων χρόνος  
ὕστατον καὶ πρῶτόν ἐστι, κἀν ἑαυτῷ πάντ' ἔχει  
κάστιν εἷς καὶ οὐκ ἔστιν· αἰεὶ δ' ἐξ ἐόντος οἴχεται  
καὶ ἀρεστίην αὐτὸς αὐτῷ τὴν ἐναντίην ὁδόν.  
αὐριον γὰρ ἡμῖν ἔργῳ χθές, τὸ δὲ χθές αὐριον.

[...] de toutes choses le temps est  
Fin et commencement, et en lui tout embrasse,  
Il est un et n'est pas. Il vient toujours de l'Être,  
À lui-même est présent sur la route opposée.  
Le lendemain pour nous sera en fait hier,  
Et l'hier lendemain.

Téon) ; puis, la transposition des vers ainsi reconstitués en prose (pour reconstituer le texte d'Héraclite)<sup>285</sup>. Mais cette double transformation risque évidemment d'élever la chance d'erreur au carré.

Souvent ignoré par les éditeurs d'Héraclite<sup>286</sup>, ce fragment de Scythinus présente l'une des définitions les plus déconcertantes du *temps*/χρόνος que l'on trouve chez les Grecs. Probable imitation d'Héraclite, il semble reproduire sinon la philosophie, du moins le langage d'Héraclite. En effet, pour autant que l'on puisse se fier au texte transmis par Stobée, ce fragment est structuré à partir d'une série de propos apparemment contradictoires. Il est ainsi affirmé que χρόνος est la première et la dernière de toutes les choses ; qu'il est toujours singulier (εἷς) et qu'il ne l'est pas — c'est-à-dire qu'il est pluriel — ; que le passé (ὁ παροϊχόμενος)<sup>287</sup> vient du présent<sup>288</sup> parce qu'il se réalise dans le futur<sup>289</sup> ; que le futur<sup>290</sup> est le passé<sup>291</sup> en acte (τῷ ἔργῳ), de même que le passé est le futur. De plus, il est dit que toutes les choses se tiennent dans le temps ou plutôt dans *un* temps : on ne peut manquer de remarquer l'absence de l'article défini devant ce terme, suggérant ainsi que 'χρόνος' ne désigne pas une entité unique (*le* Temps), mais tout ce qui peut être appelé χρόνος (*un* temps quelconque). La grande difficulté consiste à savoir quelle notion de temporalité est

<sup>285</sup> Le fragment qu'il présente numéroté F 105A de son *Heraclitea* III.3.B/i (Mouraviev, 2006, p. 265–266) est le résultat de cette double opération.

<sup>286</sup> Par exemple, il n'est pas retenu par les éditions de Marcovich (1967), Kahn (1979) ou, plus récemment, Laks et Most (2016).

<sup>287</sup> Voir Bailly, s.v. παροίχομαι, I : « *subst.* ὁ παρωχημένος (s. e. χρόνος) SEXT. M. 10, 119, 217, οὐ τὸ παρωχητός, DYSCL. *Synt.* 269, etc. le temps passé, t. de gr. ».

<sup>288</sup> Ou, pour être plus exact, « de la réalité présente » (« ἐκ τοῦ ἐόντος » : « de l'étant », « de ce qui est », « de ce qui existe », « de l'existant »).

<sup>289</sup> Le futur est la « direction contraire » (ἐναντίην ὁδὸν) au passé.

<sup>290</sup> Le futur ou, plus littéralement, le lendemain (τὸ αὔριον). Les deux acceptions sont possibles. Voir DGE, s.v. αὔριον : « ἡ αὐ. *el mañana, el futuro* οὐ γὰρ ἐστ' ἢ γ' αὐ. *no existe el mañana* S.Tr.945, cf. OT1090, τὴν αὐ. μέλλουσαν E.Alc.784, τῆς αὐ. ... μνημονεύειν Plu.2.703f, περιμενούσας τὴν αὐ. Plu.2.127a; tb. neutr. τὸ δ' αὐ. οὐκ ἐσορῶμες Theoc.13.4, τὸ ἐς αὐ. S.Fr.593.3 ».

<sup>291</sup> Littéralement, l'hier (ἡ χθές). Si nous gardons ce sens plus littéral, la dernière ligne du fragment (τὸ γὰρ αὔριον ἢ μὲν τῷ ἔργῳ χθές ἔστιν, τὸ δὲ χθές αὔριον) ne traiterai pas tant de manière générique de l'identité du temps passé et du temps futur, mais plus particulièrement de l'identité des jours (le jour passé est identifié au jour à venir ; et le jour à venir est identifié au jour passé). Dans le premier cas, le passé et le futur désignent des notions plus abstraites ; dans le second cas, ces mêmes notions sont exprimées de manière plus concrète à travers la notion de jour (le jour passé, le jour futur).

impliquée dans cette occurrence du terme ‘χρόνος’. À vrai dire, aucune remarque sur l’absence de l’article ne peut être décisive dans ce cas. C’est un texte tellement imprégné de philosophie qu’une simple analyse grammaticale ne peut rendre compte de son contenu énigmatique. Du reste, précisément à cause de cette charge philosophique énigmatique, ce fragment ne semble guère pouvoir nous aider dans la tâche de déterminer le champ sémantique général du terme ‘χρόνος’ en grec ancien, car il semble déjà être le fruit d’une réflexion singulière. Cependant, s’il est vrai que toute énigme, une fois énoncée, impose un risque de vie<sup>292</sup>, on ne peut passer à côté sans tenter au moins de formuler une hypothèse de lecture — bien que précaire — concernant le type de réalité qui est désigné par le terme ‘χρόνος’ dans ce fragment d’inspiration héraclitéenne.

Dans la *Poétique*<sup>293</sup>, Aristote dit que le propre de l’énigme c’est de dire des choses qui existent en les associant à des choses impossibles, ce qui revient à dire, comme le souligne Giorgio Colli<sup>294</sup>, que l’énigme désigne une réalité énonçant des contradictions. Le fragment que nous analysons est une énigme. Nous sommes déjà conscients des contradictions qu’il semble énoncer. Il nous reste à comprendre quelle réalité il désigne. La réalité en question s’appelle χρόνος. L’attitude la plus aisée consiste à comprendre que le terme ‘χρόνος’ signifie ici *la durée globale (le Temps)*, désignant soit la totalité, soit son flux irréversible, simultané et constant qui se lance en ligne droite du passé vers le futur. Mais une telle perspective *linéaire* et *universelle* ne clarifie en rien les prétendues contradictions au cœur de l’énigme. Le fragment l’affirme clairement : χρόνος est à la fois singulier et il ne l’est pas. Une perspective universaliste ne permet pas d’expliquer ce propos. Le fragment dit aussi que χρόνος est la dernière et la première de toutes choses. La perspective linéaire révèle ici également ses limites : dans une ligne droite, ce qui est dernier ne peut jamais être premier. Si nous comprenons toutefois que le terme ‘χρόνος’ désigne ici non pas une durée

---

<sup>292</sup> Sur les enjeux du déchiffrement des énigmes dans la pensée archaïque, voir Colli (1978, p. 56–57).

<sup>293</sup> Voir ARIST. *Poet.* 22, 1458<sup>a</sup>26–27 [éd. Kassel] : « αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι ».

<sup>294</sup> Voir Colli (1978, p. 56) : « Dato che per Aristotele collegare cose impossibili significa formulare una contraddizione, la sua definizione vuol dire che l’enigma è una contraddizione che designa qualcosa di reale, anziché indicare nulla, come di regola. ».

globale et linéaire, mais une durée restreinte et circulaire, nous pourrions peut-être trouver la clé pour déchiffrer l'énigme.

Supposons, à titre d'illustration, l'aiguille des minutes d'une horloge mécanique imaginaire qui ne se détraque jamais (et qui est censée exister depuis toujours et pour toujours). Chaque fois que cette aiguille fait une rotation complète sur elle-même, elle a accompli *un* « temps/χρόνος », auquel on donne précisément le nom d'*heure*. À chacune de ces occasions, un nouveau temps, une nouvelle heure se produit, étant donné que pendant cette période, différentes choses se sont produites dans le monde<sup>295</sup>. Pour l'aiguille qui tourne sur elle-même, en revanche, c'est quantitativement la même heure, le même temps. En ce sens, le temps est toujours singulier et toujours pluriel. Pour cette même aiguille, ce qui est passé se réalise toujours, à partir de ce qui est, dans ce qui viendra, car passé et futur sont identiques. Ainsi, le temps en question est toujours quelque chose qui est déjà passé (*durée révolue*) et, par conséquent, c'est toujours quelque chose qui vient en dernier ; mais c'est aussi toujours ce qui vient en premier (*durée à venir*), puisqu'il est toujours en train de commencer. Et en ce qui concerne les autres choses qui ne sont pas appelées χρόνος/temps, même si elles durent au-delà d'un seul cycle (disons plus d'une heure), elles se produisent toujours dans le temps, parce que le temps, en tant que durée restreinte et périodique, revient toujours identique à lui-même, un et multiple.

Remplaçons notre horloge imaginaire par la sphère céleste et, au lieu des aiguilles, pensons par exemple à la lune ou au soleil. Parlons donc, au lieu d'heures, de mois et d'années. *Mutatis mutandis*, nous découvririons ce que Scythinus (via Héraclite ?) aurait pu appeler χρόνος : une durée restreinte et périodique circulaire qui nous permet de mesurer la durée de toute sorte de choses. Le temps, dira un fragment attribué à Critias, suit son chemin, s'engendrant toujours lui-même.

---

<sup>295</sup> Considéré par lui-même, le temps/χρόνος est toujours *unique*, car il est toujours identique à lui-même : une heure est toujours une heure (*identité numérique*). Mais dans une certaine heure, certaines choses se produisent ; dans une autre, d'autres choses différentes. On ne peut donc pas dire que c'est la même heure, compte tenu de ces différentes choses. Les différents phénomènes qui se produisent dans les unités de temps successives impliquent que le temps soit toujours *distinct* et *pluriel*, puisque, à chaque fois, il comporte des choses différentes (*différence quant au contenu*). Ainsi, le temps est à la fois singulier (s'il est considéré par lui-même, quant à son unité) et pluriel (quant aux phénomènes qui s'y produisent)



**Les leçons les plus controversées**

1 ἔστιν SIMP. in *Phys.* 1184.9 (Diels, Wright, Laks-Most) : ἔστι τι HIPPI., PLUT. (Wilamowitz, Bollack) || ἀνάγκης PLUT. : ἀνάγκη HIPPI., SIMPL. || 3 φόβω PLUT. (Wright, Picot) : φόνω Stephanus || μίγησιν Stephanus : μίγν PLUT. || 4 ὅς κεν (ἐκῶν) Meulder : ὅς καὶ HIPPI. : (θνητῶν) ὅς κ' Rashed : (δαίμων) ὅς κ' Zuntz : ὅς κεν (τῆν) van der Ben : ante ὅς κ' lacunam (—) ind. Laks-Most : post ὅς καὶ lacunam ind. Bollack : (νεῖκετ' θ') ὅς κ'(ε) Diels : (ἔρπον θ') ὅς κ' Marcovich : (αἴμασιν) ἦ Schneidewin (Vítek) || ἐπομόσση Schneidewin (Diels) : ἐπομόσει HIPPI. || 7 φουόμενον Stein : φουόμενος HIPPI. || χρόνου Bergk : χρόνον HIPPI. (van der Ben, Bollack) || 13 τῶν HIPPI. : τῆν PLUT. (Bollack) : ὡς PHILOP. || εἶμι HIPPI. : εἶμι PLUT. (Bollack).

C'est une affaire de nécessité, ancien décret des dieux,  
 éternel, scellé par de larges serments :  
 quand quelqu'un, dans ses délits, en fuite, ensanglanta ses mains,  
 quiconque, de plein gré<sup>298</sup>, ayant ainsi fauté, commit parjure,  
 — oh ! démons qui ont reçu la grâce d'une vie de longue durée ! —, 5  
 trois fois d'innombrables saisons il erre loin des bienheureux,  
 surgissant, **au cours de ce temps**, sous les plus diverses formes des mortels,  
 en permutant, l'une après l'autre, les pénibles routes de la vie.  
 Car la vigueur de l'air le chasse vers la mer ;  
 la mer le recrache vers le sol de la terre ; la terre, vers les rayons 10  
 du brillant soleil ; et celui-ci le jette dans les tourbillons de l'éther :  
 l'un après l'autre l'accueillent, mais tous le détestent.  
 Et moi-même, je suis maintenant l'un d'eux, errant, banni par imposition divine,  
 soumis à la Discorde enragée <...>

Nous trouvons ces vers de manière dispersée et discontinue dans plusieurs sources<sup>299</sup>. Comme nous le voyons ci-dessus, le texte est une reconstruction et comporte de nombreuses difficultés que nous ne pourrions guère traiter en détail ici sans dépasser le cadre de cette thèse. Cependant, afin de comprendre le sens de l'expression « διὰ χρόνου » qui apparaît dans le septième vers, certaines de ces difficultés méritent d'être au moins énumérées en vue de mieux éclairer nos choix interprétatifs. Des choix qui, à défaut d'être définitifs ou même satisfaisants, appartiennent au moins, nous l'espérons, au champ du possible.

— Au vers 3, nous retenons le mot φόβω transmis par les manuscrits de Plutarque, comprenant, avec Picot, que ce mot conserve ici un sens archaïque<sup>300</sup> et désigne

<sup>298</sup> Ou plutôt « quiconque, parmi les mortels », si l'on garde la correction proposée par Rashed (2008, p. 10–18 ; repris dans 2018, p. 216–224), au lieu de celle proposée par Meulder (2016, p. 38–47).

<sup>299</sup> À savoir : HIPPI. *Ref.* 7.29.14 (v. 13), 7.29.16 (v. 4–5), 7.29.17 (v. 6, 7–8), 7.29.18 (v. 8), 7.29.19 (v. 9–12), 7.29.21 (v. 10<sup>b</sup> [πρότος-ἀπέπτωσε om.]–12), 7.29.23 (1–2) ; PLUT. *Exil.* 17, 607C (v. 1, 3, 5–6, 13) ; PLUT. *Is. et Os.* 361C (v. 9–12) ; PHILOP. in *An.* 73.32–33 (v. 13–14).

<sup>300</sup> Voir Picot (2007, p. 47–50).

une fuite<sup>301</sup>, étant un synonyme de φυγή<sup>302</sup>. Par conséquent, nous considérons que le crime de sang se produit lorsque les *daímones* sont déjà en fuite<sup>303</sup> — revêtus d'une forme mortelle (εἶδεα θνητῶν), loin des bienheureux<sup>304</sup> — et que ce crime n'est donc pas la cause originaire de leurs chutes<sup>305</sup>. Nous considérons donc que

<sup>301</sup> Étant donné que φόβω ne désigne pas ici la peur mais plutôt la fuite, φόνω est une correction qui n'est pas nécessaire à la compréhension du texte. Par ailleurs, la leçon du manuscrit présente également un grand avantage interprétatif : la vie des hommes devient directement concernée par le décret des dieux (θεῶν ψήφισμα, v. 1). Le fragment ne parlerait pas d'un crime originel unique qui s'est produit dans des temps immémoriaux (comme le péché originel biblique), mais d'un crime qui peut encore se produire, aujourd'hui, maintenant.

<sup>302</sup> Comme le suggère le *Lexique* d'Hésychios d'Alexandrie : « φόβος· φυγή » (Hsch. *Lex.* φ.672, éd. Hansen et Cunningham). Suivant l'indication du lexique LSJ, pour lequel le sens habituel de 'φόβος' chez Homère est celui de « panic flight » (LSJ, s.v. φόβος, I1), Picot (2007, p. 48, n. 22) présente les exemples homériques suivants : HOM. *Il.* 4,40, 9,37, 16 356, 16.366 et 16 373.

<sup>303</sup> L'enchaînement de ἀμπλακίησι et φόβω implique que les actions exprimées par ces deux datifs ne sont pas consécutives, mais simultanées. Étant donné que cette juxtaposition n'établit pas une relation de causalité, on ne peut pas conclure qu'il y a d'abord le crime de sang et, ensuite, comme conséquence, la fuite. Par contre, on peut déduire que la fuite était déjà en cours lorsque le crime de sang a eu lieu. La simultanéité dans ce cas est garantie (étant en fuite, quelqu'un a commis un crime de sang). La fuite est un *continuum* tandis que le meurtre est un *point* (qui peut se répéter) sur ce *continuum*. Paraphrasant Empédocle : lorsqu'un incarné, dans sa fuite, commet un crime de sang, cette personne ne cesse de se réincarner, car elle a commis un parjure contre le décret des dieux. Voilà pourquoi, dirait-il, nous demeurons loin des bienheureux, revêtant les plus diverses formes de mortels, piégés dans ce cycle de réincarnation sans fin et plein de souffrances.

<sup>304</sup> Le fragment ne précise pas qui sont les bienheureux. Si l'on considère que les *daímones* ne sont vraisemblablement pas des dieux déçus (puisque rien ne semble suggérer dans ce fragment que les dieux commettent des crimes de sang), on peut alors imaginer au moins trois possibilités.

- 1) les bienheureux ne sont que les dieux ;
- 2) les bienheureux ne sont que les *daímones* qui ont reçu une vie de longue durée (et qui ne sont pas encore déçus) ;
- 3) les bienheureux constituent la communauté des dieux et des *daímones* (qui ne sont pas encore déçus).

En tout état de cause, si ceux qui ont fauté errent loin des bienheureux, il faut comprendre alors que les bienheureux ne sont pas ceux qui ont fauté.

<sup>305</sup> On peut se demander si Empédocle a déterminé ailleurs la raison initiale de la chute, ou même si cela était une question pertinente pour l'éthique purificatrice qu'il semble proposer. Dans le *Phèdre* de Platon (248c sq.), par exemple, la cause première conduisant à la chute des âmes est indéfinie. En effet, on lit dans un passage que l'âme qui n'est plus capable de contempler la vérité, « ayant joué de malchance, gorgée d'oubli et de perversion, elle s'est alourdie, et quand, entraînée par ce poids, elle a perdu ses ailes et qu'elle est tombée sur terre » (« και τινη συντυχία χρησαμένη λήθης τε και κακίας πλησθεισα βαρυνθη, βαρυνθεισα δε πτερορρυση τε και επι την γην πέση », PLAT. *Phdr.* 248c–248d, éd. Burnet, trad. Brisson). On sait que l'âme n'est plus capable de contempler la vérité, s'alourdit et tombe, certes ; mais le texte ne nous dit pas ce qui a mené d'abord à cette situation. La cause initiale est laissée indéfinie comme étant le fruit du hasard ou de la malchance (τινη συντυχία). Il s'agit d'une raison quelconque qui ne peut ou n'a pas besoin d'être définie. L'intérêt réside surtout dans l'eschatologie qui détermine le parcours des âmes déchues en

B115 ne dit rien sur la cause originaire de la chute des démons, mais explique seulement pourquoi nous — des mortels, des démons déchus — n’arrivons pas à échapper au cycle de réincarnation. Sans déterminer la cause qui a provoqué l’errance, le décret des dieux nous indique seulement, comme nous allons le voir, pourquoi cette errance ne dure pas peu de temps, mais s’étend sur une période incommensurable.

- En tenant compte du fait que le participe *ἀμαρτήσας* détermine et explique *ἐπομόσση*, nous comprenons, avec Van der Ben, que l’acte de commettre un crime de sang constitue le parjure lui-même. En effet, *ἀμαρτήσας* « qualifie the nature of the perjury, which here does not consist in making a false declaration at the moment of taking oath (as in Hesiod: ἀπολλείψας), but in not observing the oath afterwards »<sup>306</sup>.
- D’un point de vue exclusivement formel, le pluriel ‘δαίμονες’ (v. 5) transmis par les manuscrits peut être lu soit comme nominatif soit comme vocatif. La question dépend en partie de la manière dont nous identifions le ‘τις’ présent au vers 3 (c’est un dieu ? un *daímōn* en fuite et déjà piégé dans un cycle de réincarnation ?) et de sa relation avec le mot ‘δαίμονες’ au vers 5. Si nous comprenons que ce ‘τις’ est pour ainsi dire un ‘τις θεῶν’ (*quelqu’un* parmi les dieux)<sup>307</sup> et que ‘δαίμονες’ (lu comme un nominatif) est en apposition au singulier ‘τις’, alors ces *daímones*, autrefois des dieux, sont ce ‘τις’ en chute. Ainsi, à cause de l’erreur de *quelqu’un*

---

fonction des choix que chacun fait au cours de ses réincarnations. Du point de vue des enjeux éthiques de la métempsyose, la raison initiale qui a conduit à la chute ne semble jouer aucun rôle.

<sup>306</sup> Van der Ben (1975, p. 132).

<sup>307</sup> Voir à ce propos Bollack (2003, p. 64) :

L’«un» s’oublie, un particulier se particularise, il s’égare dans sa folie, un «quelqu’un» (*tis*). On pourrait se dire que c’est l’un des dieux (*tis theôn*) qui a été pris de faiblesse, mais l’implicite n’est pas vraisemblable sans un détour. Une autre ligne de l’interprétation conduit à rattacher à la division les démons du vers 5, bien que le mot soit traduit d’ordinaire comme un génitif. Il faudrait pour cela qu’il ait déjà été question auparavant des démons vivant en paix sur la terre. L’incarnation n’est-elle pas précisément la conséquence de la déviation divine? La solution est à trouver dans le choix inhabituel et même énigmatique des expressions, libérant les concepts. L’un en tant qu’un, en tant que séparé, on pourrait dire une « personne », un *tis*, agit à son compte, hors norme, du fait même de la séparation; c’est un dieu, mais agissant, il n’est plus dieu, sans que pourtant il soit appelé « démon ».

— à savoir d'un dieu —, « il se produit alors une cascade de chutes divines »<sup>308</sup>. Cependant, compte tenu de l'hypothèse selon laquelle ce 'τις' désigne quelqu'un qui est déjà en fuite et que rien ne semble indiquer qu'il s'agit strictement d'un dieu (ce ne sont pas les dieux qui commettent un crime de sang), il est possible de comprendre que ce 'τις' fait référence à un *daímōn* exilé et déjà en fuite, voire à un mortel<sup>309</sup>. Cela dit, Rashed propose de lire ce 'δαίμονες' non pas comme un nominatif, mais comme un vocatif, tout en s'appuyant sur le probable emploi exhortatif de la particule 'τε'<sup>310</sup> dans la proposition relative « οἷτε μακραιωνος λελάχασι βίοιο » (v. 5). À première vue, cette lecture est problématique en ce qui concerne la syntaxe, car, si 'δαίμονες' était au vocatif, on s'attendrait à ce que le verbe soit à la deuxième personne du pluriel 'λελάχατε' (forme qui n'est même pas attestée), et non à la troisième, comme c'est le cas ici ('λελάχασι' attestée par Hésychios)<sup>311</sup>. Pour résoudre ce problème, Rashed considère qu'Empédocle fait usage d'une figure homérique en utilisant le vocatif avec un verbe à la troisième personne. L'exemple homérique qu'il cite (HOM. *Il.* 157–160)<sup>312</sup> est intéressant,

<sup>308</sup> Bollack (2003, p. 64).

<sup>309</sup> C'est l'hypothèse de Rashed (2008, p. 18–20 ; repris dans 2018, p. 225–226), lequel pense que ce « τις » désigne quelqu'un parmi les mortels, puisque, dans le vers 4, il lit « <θνητῶν> ὅς κ' » au lieu de « ὅς καί » transmis par Hippolyte.

<sup>310</sup> Rashed (2008, p. 19 ; repris dans 2018, p. 225) cite LSJ (s.v. τε, B.2) pour appuyer son propos :

in exhortations addressed to an individual, a subsidiary sentence or relative clause in which he is reminded of his special or characteristic sphere of activity is marked by τε, e.g. Ἑρμεία, σοὶ γὰρ τε μάλιστά γε φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἐταιρίσσαι καὶ τ' ἔκλυες ᾧ κ' ἐθέλησθα, βιάσθ' ἴθι... *Il.* 24.334; Ἀτρεΐδῃ, σοὶ γὰρ τε μάλιστά γε λαὸς Ἀχαιῶν πείσσονται μύθοισι..., νῦν δ' ἀπὸ πυρκαϊῆς σκέδασον... 23.156; δεῦρο δὴ ὄρσο, γρηῦ..., ἦ τε γυναικῶν δμῶάων σκοπὸς ἐστι..., ἔρχεο *Od.* 22.395, cf. *Il.* 17.249

Notons toutefois que l'emploi exhortatif de 'τε' ne suffit pas à expliquer le verbe à la troisième personne, comme on peut le constater dans cet exemple de *Les sept contre Thèbes*, où, malgré l'emploi de 'αἷτε' (féminin de 'οἷτε') après un vocatif, le verbe qui lui fait suite est à la deuxième : « φεῦ φεῦ, | ᾧ μεγάλαυχοὶ καὶ φθερσιγενεῖς | Κήρες Ἑρινύες, αἷτ' Οἰδιπόδα | γένος ὠλέσατε πρυμνόθεν οὔτως, [...] » (AESCHL. *Sept.* 1054–1056, éd. Mazon).

<sup>311</sup> Voir HSCH. *Lex.* λ.597 (éd. Latte) : « λελάχασι· τετεύχασι ».

<sup>312</sup> Pour citer le texte et la traduction donnés par Rashed (2008, p. 19, n. 36 ; repris dans 2018, p. 226, n. 36) : « εἶθ' ὡς ἠβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἶη· | τῷ κε τάχ' ἀντήσειε μάχης κορυθαίολος Ἑκτωρ. | ὑμέων δ' οἷ περ ἕασιν ἀριστῆες Παναχαιῶν | οὐδ' οἷ προφρονέως μέμαθ' Ἑκτορος ἀντίον ἔλθειν », « Puissé-je être jeune, puisse ma force être demeurée solide ! Hector au casque scintillant aurait alors vite affronté le combat ! Mais parmi vous, qui pourtant êtes les meilleurs des Achéens, il n'y en a guère qui veuillent se porter vaillamment au devant d'Hector ! ».

mais insuffisant pour appuyer son propos : dans l'exemple tiré de l'*Illiade*, c'est un génitif (le pronom épique à la deuxième personne du pluriel 'ὕμέων') et non exactement un vocatif qui est employé avec un verbe à la troisième<sup>313</sup>. Plus important est l'exemple sophocléen dans *Les Trachiniennes*<sup>314</sup>, où l'on trouve clairement le vocatif (comme l'atteste l'interjection 'ὦ') suivi d'un verbe à la troisième personne, ce qui pourrait appuyer l'hypothèse de Rashed, si ce n'était le fait qu'Empédocle utilise abondamment le vocatif (ou une proposition exclamative) toujours suivi de verbes à la deuxième personne<sup>315</sup>. Pour rendre compte de 'λελάχασι', nous proposons de lire le terme 'δαίμονες' simplement comme un nominatif exclamatif<sup>316</sup>, sous-tendant l'interjection 'ὦ' au lieu de 'ὦ'

<sup>313</sup> Par ailleurs, le vocatif fait défaut aux pronoms personnels. En toute rigueur, on ne pourrait pas considérer qu'il s'agit ici du « cas » vocatif, à moins que l'on comprenne par cela une fonction générique d'appelatif ou d'exclamatif. Mais cette « fonction » n'est pas exclusive du vocatif, dont le cas n'est qu'une spécialisation formelle. Si la deuxième personne du pronom personnel sert à appeler, ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un vocatif, mais simplement en raison de sa nature pronominale. Ainsi, nous devrions plutôt dire que dans l'exemple homérique présenté par Rashed, nous avons une proposition exclamative. À proprement parler, cet exemple n'atteste que la possibilité qu'un pronom personnel de deuxième personne soit suivi d'un verbe à la troisième personne. Sur la question du vocatif en ce qui concerne les pronoms personnels, voir Humbert (1960, p. 294, §496) :

Tardivement considéré comme un cas par la grammaire antique (cf. § 403), le vocatif, dont les caractéristiques morphologiques sont exclusivement négatives quand elles ne se confondent pas avec celles du nominatif, n'existe pas dans des catégories aussi importantes que les pronoms personnels, les adjectifs possessifs, les adjectifs et pronoms démonstratifs : ce cas qui, d'après sa définition, sert à appeler, fait défaut à σύ, comme à ἐμός ou à οὗτος. Il constitue en réalité une **proposition exclamative**, une sorte d'incise, qui est dans la phrase où il figure comme un corps étranger : il y a une pause (ou plutôt deux) qui, si légères soient-elles, mettent à part le vocatif. Un signe assuré de cette autonomie peut être vu dans ces exemples homériques, dans lesquels le vocatif est immédiatement suivi d'une particule de liaison : ainsi A 282 Ἀτρεΐδη, σύ δέ παῦε τεὸν μένος « Atride ! — Mets un terme à ton courroux. »

<sup>314</sup> Voir SOPH. *Tr.* 1112–1113 (éd. Dawe) : « ὦ τλήμων Ἑλλάς, πένθος οἶον εισορῶ | ἔξουσαν, ἀνδρὸς τοῦδ' ἐγὼ εἰ σφαλήσεται ». Rashed récupère cet exemple chez Kühner et Gerth (1898, v. 2, pt. 1, p. 50, § 357.7), dont le commentaire vaut la peine d'être cité : « Da der Vokativ bisweilen st. des Nominativs (§ 356, 3) auch einen Ausruf ausdrückt, so kann es nicht auffällig erscheinen, wenn die Rede in die dritte Person übergeht, wie S. Tr. 1112 ».

<sup>315</sup> Voir LM 22 D4 (DK 31 B112), D6 (B114), D41 (B1 = Bollack 3), D44 (B3 = Bollack 14).

<sup>316</sup> Voir Humbert (1960, p. 252, §413) :

Précédé ou non de ὦ (qui doit être distingué de ὦ suivi du vocatif), le nominatif est employé dans les **exclamations** : on constate avec surprise, ou enthousiasme, l'existence d'un *objet* ou d'une *qualité* : ainsi AR. *Gren.* 652 ἄνθρωπος ἱερός « le saint homme ! » ou ὦ ἔβενος, ὦ χρυσός « Oh ! l'ébène ! l'or ! » dans Thcr. 15, 123. Il est d'ailleurs impossible d'établir une distinction entre le *nominatif exclamatif* et le *génitif*, également *exclamatif*, qui repose sur un ablatif de point de départ et de cause : ainsi SOPH. *Aj.* 340 οἴμοι τάλας « Ah ! l'infortuné que je suis ! », ou *El.* 1179 οἴμοι ταλαίνης ... τήσδε συμφορᾶς « Ah ! la triste destinée qui est la mienne ! ».

(d'où le choix de conserver la troisième personne dans la traduction). Cette lecture<sup>317</sup>, outre le fait d'expliquer plus aisément le verbe à la troisième personne, tient également compte de la possible valeur exhortative de 'οἴτε'. Ainsi, nous comprenons que le vers 5 est une exhortation que la voix du poème adresse à l'ensemble des *daímones* : qu'il s'agisse de ceux qui n'ont pas commis de faute, ou de ceux qui en ont commis une et qui sont piégés sous les plus diverses formes de mortels (parmi lesquels figurent non seulement les auditeurs, mais aussi l'humanité entière).

- Nous retenons au vers 7 la correction de H. Stein (φύομενον), contre le pluriel trouvé chez Hippolyte (φουομένων), possiblement sa correction<sup>318</sup>.
- L'adverbe 'θεόθεν' est généralement traduit comme s'il s'agissait d'un génitif d'éloignement qui détermine « φυγὰς »<sup>319</sup>, suggérant ainsi que 'θεόθεν' fait

---

<sup>317</sup> Bien que nous préférions cette lecture, elle est aussi précaire que toutes les autres. Devant la grande pirouette herméneutique qu'il faut faire pour arriver à l'hypothèse du nominatif exclamatif, nous ne pouvons qu'admirer l'élégance de l'interprétation proposée par Bollack. Si nous n'assumons pas sa lecture, c'est pour une raison plus forte : l'idée qu'un dieu « ensanglanta ses mains » (φιλα γυῖα μίγη) nous paraît absurde. Comment un dieu, qui vit parmi les bienheureux, pourrait-il tuer un autre dieu, son semblable, si lui et sa prétendue victime sont des dieux et, par définition, immortels ? Il ne resterait qu'à supposer que la chute d'un tel dieu est due au fait qu'il est responsable de la mort d'un mortel, ce qui est un non-sens total ! Indépendamment de la manière dont on comprend l'expression « φιλα γυῖα μίγη » — sacrificielle, consumériste ou criminelle —, le crime de sang suppose un meurtre. Si Empédocle s'insurge contre la pratique des sacrifices d'animaux (et de personnes ?), ordinairement accomplis en vue de purifications ou de faveurs des dieux, ce sont les mains des hommes qui pratiquent ce « crime » ; si Empédocle critique la consommation de viande, ce ne sont pas exactement les dieux qui tuent les animaux et se régalent de leurs chairs ; si Empédocle tente d'alerter les hommes sur les conséquences cosmiques de l'homicide, il ne peut s'adresser qu'à l'ensemble des mortels. Tout indique que c'est le monde des hommes qui est en jeu dans le décret des dieux dont traite le fg. 115.

<sup>318</sup> Si nous conservons le pluriel φουομένων dans le texte reconstitué, ce verbe doit être lié soit à « δαίμονες » au v. 5 (si on lit ce dernier mot au nominatif), soit à « εἶδεα » au v. 7 (si l'on considère δαίμονες comme un vocatif ou comme un nominatif exclamatif). Chez Hippolyte cependant, le pluriel φουομένων est lié à « τούτους », qui à son tour semble reprendre μάκαρας dans l'explication qu'Hippolyte interpose entre les vers 6 et 7–8 : « μάκαρας καλῶν τοὺς (σ)υνηγμένους ὑπὸ τῆς φιλίας ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰς τὴν ἐνότη(τ)α τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ. — τούτους οὖν φησιν ἀλλάγησθαι [καί] » (HIPP. Ref. 7.29.17, éd. Marcovich). Il est donc possible qu'Hippolyte ait écrit φουομένων, au pluriel, pour le faire s'accorder en nombre avec « μάκαρας ».

<sup>319</sup> Comme on peut le constater en regardant la façon dont « φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης » est couramment traduit : « exilé loin des dieux, errant » (Tunnery, 1930, p. 237), « un exilé de Dieux et errant » (Dumont, 1988, p. 421), « exilé du dieu et errant » (Bollack, 2003, p. 61), « exilé du divin et errant » (Laks et Most,

référence au condamné. Nous comprenons, au contraire, que ce mot fait référence à la peine elle-même, imposée par l'ancien décret des dieux. Nous le traduisons donc par « par imposition divine ». L'adverbe 'θεόθεν' est normalement utilisé pour désigner quelque chose qui est l'œuvre de l'action ou de la volonté divine<sup>320</sup>. Or, ce qui est l'œuvre divine ici, c'est précisément l'imposition du bannissement et de l'errance.

Cela dit, le fragment B 115 annonce un ancien décret des dieux qui a été « scellé par de larges serments » et qui est valable pour toujours. Cet ancien décret établit que les crimes de sang (c.-à-d. les meurtres) constituent un parjure et que c'est une question de nécessité (ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα) que celui qui a commis ce délit doit errer τρίς μυριάς ὥρας loin des bienheureux, surgissant διὰ χρόνου sous les plus diverses formes des mortels. Ce qui revient à dire que, par imposition divine (θεόθεν), celui qui a commis un tel crime est piégé dans un cycle de réincarnations. À la fin du fragment, la voix<sup>321</sup> du poème révèle qu'elle aussi a

---

2016, p. 681), « exilé du dieu, errant » (Gheerbrant, 2017, p. 798), « exilé des dieux et errant » (Rashed, 2018, p. 239) ; « dos deuses banido, errante » (Cavalcante de Souza, 1978, p. 221) ; « an exile from the gods and a wanderer » (Kirk, Raven, Schofield, 1983, p. 315), « an exile from the gods and a wanderer » (Wright, 1981, p. 270). À contre-courant, Van der Ben (1975, p. 107) fait l'exception : « an exile by the will of the gods and a wanderer ».

<sup>320</sup> Voir GE, s.v. θεόθεν : « *by divine work or favor or will* PIND. O. 12.8, al SOPH. Ant. 584 etc. ; θ. δ' οὐκ ἔστι ἀλέασθαι its not possible to avoid what is send by gods (death) Od. 16.447 ; [...] ». Il nous semble que la plupart des interprètes se sont trompés sur le sens de 'θεόθεν' en partie à cause de la manière dont ce terme apparaît dans les lexiques LSJ et Bailly :

LSJ, s.v. θεόθεν : « *Adv. from the gods, θ. δ' οὐκ ἔστ' ἀλέασθαι* (sc. θάνατον) *death at the hands of the gods, Od. 16.447, cf. Pl.Com. 173.14 (hex.) ; εἴ τις ἄλλα θ. ἀνθρώποισι τέρψις given by God to man, IG 3.171. 2 by the will or favour of the gods, Pi. O. 12.8, P. 11.50, A. Th. 324, Pers. 101 (both lyr.), etc. ; by the gods, οἷς ἄν σεισθῆ θ. δόμος S. Ant. 584. » Bailly, s.v. θεόθεν : « *adv. venant des dieux, de la divinité, OD. 16, 447 ; SOPH. Ant. 584 ; particul. par le secours des dieux, PD. O. 12, 11, etc. ; ESCHL. Sept. 324, etc. »**

En lisant « from the gods » dans LSJ et « venant des dieux » dans le Bailly, la plupart des traducteurs ont compris que l'exilé vient des dieux (qu'il était donc lui-même un dieu). Mais les exemples donnés par les deux dictionnaires ne s'accordent pas pour dire que ce qui vient des dieux est *un dieu*. L'adverbe 'θεόθεν' désigne *quelque chose qui est envoyé par les dieux*, comme la mort, un cadeau, une faveur. D'où le sens de *quelque chose qui arrive par imposition divine* (LSJ parle de « by the will of the gods », mais nous préférons éviter autant que possible tout terme qui implique une idée de volonté chez les Grecs ; cette idée serait mieux exprimée par une expression comme « imposition divine » que par « volonté divine »).

<sup>321</sup> On accepte volontiers que cette voix, ce « je », s'identifie avec Empédocle. Pour une opinion divergente, voir Hernández Castro (2020), lequel, reprenant l'hypothèse de Primavesi (2006, p. 54–57), l'identifie avec Apollon.

commis ce crime et se retrouve dans la même situation, bannie et errante, soumise à un cycle de réincarnations.

Or, l'expression *διὰ χρόνου* détermine *φυόμενος*<sup>322</sup>. On peut la traduire sans difficulté par « au cours du temps », tout en supposant ainsi une notion très générale de temps. Mais les choses changent si nous considérons que cette expression reprend le contenu exprimé par *τρὶς μυριάς ὥρας* dans le vers précédent. Ainsi, plutôt que « au cours du temps » on devrait traduire *διὰ χρόνου* par « au cours de *ce* temps », précisant de cette manière qu'il s'agit d'une durée restreinte et relative à quelque chose (c.-à-d. le temps de l'errance de celui qui a parjuré). Une durée restreinte, mais pas forcément précise : *μυριάς* peut signifier dix-milles, mais aussi une quantité immense, *innombrable*<sup>323</sup> ; et *ὥρα*<sup>324</sup> est un mot très polysémique qui peut signifier *une saison* ou une *période de temps quelconque* (particulièrement d'un an, mais aussi d'un mois, d'un jour ou d'une nuit). Il est fort probable que *ὥρας* ici signifie *saisons*, car déterminé par *τρὶς*. En effet, si nous considérons qu'Homère et Hésiode distinguaient trois saisons dans une année (1 année = 3 saisons), alors *τρὶς ὥρας* serait une expression pour désigner l'*ἐνιαυτός* que nous trouvons dans un passage d'Hésiode (HES. *Th.* 775–806)<sup>325</sup>. Ainsi, il est plus probable que *τρὶς μυριάς ὥρα* signifie plutôt « trois fois d'*innombrables* saisons » (c.-à-d. « d'*innombrables* années ») que « trente mille saisons » (c.-à-d. dix-mille ans). C'est ce sens d'*innombrable* qu'on trouve dans le fragment B 110 (v. 7)<sup>326</sup>. Et au contraire d'Hésiode (HES. *Th.* 775–806), où le parjure est puni avec des épreuves qui durent dix ans, la durée de ce bannissement chez Empédocle ne peut pas être calculée (car immense) ni s'identifier

<sup>322</sup> Ou *φουόμενος*, si nous suivons le pluriel du manuscrit d'Hippolyte.

<sup>323</sup> Voir Bollack (2003, p. 67).

<sup>324</sup> Voir LSJ et Bailly, s.v. *ὥρα*.

<sup>325</sup> Le fragment B 115.7 contient de nombreux parallèles avec ce passage d'Hésiode. Par exemple :

v. 7 : « ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσση » (HES. *Th.* 793, éd. M. L. West).

v. 12 : « ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος » (HES. *Th.* 800, éd. M. L. West).

<sup>326</sup> Chez Marc Aurèle, *μύρια* est également utilisé au figuré pour désigner une durée de vie immense : « Κἂν τρὶς χίλια ἔτη βιώσασθαι μέλλης, καὶ τοσαυτάκις μύρια, ὅμως μέμνησο ὅτι οὐδεὶς ἄλλον ἀποβάλλει βίον ἢ τοῦτον ὃν ζῆ, οὐδὲ ἄλλον ζῆ ἢ ὃν ἀποβάλλει. εἰς ταῦτόν οὖν καθίσταται τὸ μῆχιστον τῷ βραχυτάτῳ. » (M.ANT. 2.14.1, éd. Farquharson). On remarquera en particulier le jeu entre « τρὶς χίλια » et « τοσαυτάκις μύρια », ce qui peut aisément nous faire penser que Marc Aurèle paraphrase Empédocle, ou du moins qu'il reprend un lieu commun de la langue grecque. En tout cas, mis en parallèle avec Empédocle, ce passage semble indiquer que le « τοσαυτάκις μύρια » de Marc Aurèle équivaut au « τρὶς μυριάς ὥρα » d'Empédocle.

avec un seul chiffre, identique, valable pour tous les *exilés* : la période d'expiation de chacun d'entre eux peut varier en fonction de leurs actions. Bien que « trente mille saisons » reste toujours possible d'un point de vue grammatical, cette idée est difficile à soutenir du point de vue d'une éthique purificatrice comme celle d'Empédocle. Quiconque a commis un crime de sang se retrouve nécessairement prisonnier d'un cycle de réincarnations interminables : c'est le décret des dieux. Attendre les bras croisés ne permettra à personne d'y échapper. Ce n'est qu'en se purifiant que l'on peut échapper à ce cycle de réincarnations. C'est le message qu'Empédocle adresse à ses amis d'Acragas.

En tout état de cause, qu'il s'agisse d'une période variable (*d'innombrables années*) ou d'une période déterminée (*dix-mille ans*), il s'agit toujours *d'une durée relative et restreinte*, car *διὰ χρόνου* désigne la période relative au bannissement causé par le parjure. Nous devrions alors comprendre « *διὰ χρόνου* » comme signifiant « au cours de ce temps, de cette période ».

Notre deuxième texte est le fragment DK 31 B 110, tiré d'HIPP. Ref. 7.29.26 :

DK 31 B 110 = LM 22 D257 + R89 = Bollack 699 [éd. Laks & Most ; nous traduisons]

εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας  
 εὐμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσῃς μελέτησιν,  
 ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται,  
 ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκθήσεται· αὐτὰ γὰρ αὔξει  
 ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἐκάστω. 5  
 εἰ δὲ σύ γ' ἄλλοίων ἐπορέξεαι, οἷα κατ' ἄνδρας  
 μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνοσι μερίμνας,  
 ἦ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνιοι  
 σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι·  
 πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἴσαν. 10

**Les leçons les plus controversées**

1 κέν σφ' ἀδινῆσιν Duncker-Schneidewin (Diels) : καὶ ἐν σφαδίησιν cod. : καὶ σφ' ἀδινῆσιν Bollack || 2 ἐποπτεύσῃς Duncker-Schneidewin (Diels) : ἐποπτεύεις cod. (Bollack) : ἐποπτεύσεις Wright || 3 τέ Duncker-Schneidewin (Diels) : δέ cod. (Bollack) || 4 τῶνδ' ἐκθήσεται Diels : τῶνδε κτήσεται cod. : τῶνδε κτήσεται Bollack : τῶν κεκθήσεται Meineke.

Car si les ayant fixés sous ton diaphragme solide  
 par de purs exercices tu les observes avec bienveillance,  
 ils seront tous bien présents près de toi au long de ton existence  
 et ils t'apporteront plusieurs biens. Car ce sont eux qui font croître  
 chaque chose, dans son cadre propre, selon sa nature respective. 5  
 Si, au contraire, tu convoites d'autres choses, comme les bassesses  
 innombrables qui circulent chez les hommes, lesquelles affaiblissent toute diligence,  
 ils t'abandonneront certes d'un coup **lorsque ton temps est révolu**,  
 désireux de rejoindre les leurs de la même souche :  
 car sache que tout a de l'intelligence et sa part de pensée. 10

Admettons l'hypothèse répandue selon laquelle σφ' (v. 1) et αὐτὰ (v. 4) se réfèrent aux quatre « racines », que les commentateurs, sous l'influence d'Aristote, appellent souvent « éléments ». Alors, les vers 1–4<sup>a</sup> annoncent que ces racines seront toutes bien présentes à côté de celui qui les médite dans des exercices purs et qu'elles lui apporteront plusieurs biens. Elles peuvent le faire car ce sont elles « qui font croître chaque chose, dans son cadre propre, selon sa nature respective », comme annoncent les vers 4<sup>b</sup>–5. Par contre, le poète continue dans les vers 6–9, si quelqu'un (ce « tu » à qui s'adresse la voix du poème) convoite les choses mesquines qui circulent parmi les hommes (des affaires qui détournent de toute sorte de soin), alors les racines l'abandonneront d'un coup περιπλομένοιο χρόνοιο, parce qu'elles sont très désireuses de rejoindre les leurs de la même souche. Et, enfin, nous trouvons l'énigmatique vers 10.

Or, περιπλομένοιο χρόνοιο est un génitif complément (signifiant la mesure du temps) qui détermine ἐκλείψουσι. C'est une expression pour dire, avec une image circulaire, l'idée d'une durée passée. Dans une première lecture, nous pourrions le traduire par « lorsque le temps est révolu ». Mais pour accentuer l'aspect circulaire dans cette expression, nous pourrions la traduire par « lorsque le temps aura tourné ». Pour faire référence à une ville entourée par des ennemis (c.-à-d. assiégée), Homère dit « ἄστῦ περιπλομένων δηῖων ὑποθυμοραϊστέων », « quand des ennemis déchireurs de vie encerclent une ville » (HOM. *Il.* 18.220 ; trad. Judet de La Combe). De même, pour dire qu'une année est passée, Homère dit que l'année « περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ » (*Od.* 11.248), c.-à-d. qu'elle a « accompli son évolution, achevé son cours »<sup>327</sup>. Ainsi, dire que le *temps passe* c'est dire qu'il *tourne* ; le temps est révolu lorsqu'il a *tourné*, complété son tour circulaire<sup>328</sup>.

Mais l'expression περιπλομένοιο χρόνοιο comporte deux ambiguïtés : [i] l'une liée au participe περιπλομένοι; [ii] l'autre, liée au mot χρόνοιο. En tant que durée qui *tourne*, l'expression peut à la fois désigner [i.a] le moment qui fait suite à une certaine durée passée, ou [i.b] la durée elle-même, passée, qui s'achève dans un moment donné lors de ce *tournant*.

<sup>327</sup> Nous paraphrasons dans cette traduction l'une des définitions données par Bailly à propos de περιπέλομαι.

<sup>328</sup> D'où la possible synonymie de περιπλομένοιο χρόνοιο avec l'expression περιπλομένοιο κύκλοιο dans le fg. DK 31 B 26 d'Empédocle.

Ambigüité complémentaire, nous ne pouvons pas choisir l'un sans assumer l'autre : c'est certes un moment, le moment où le temps tourne et qui apporte et exprime un certain temps passé précis — ; mais aussi une durée qui ne s'accomplit et ne s'exprime que dans ce moment précis du *tournant*.

L'ambigüité liée à χρόνιο semble plus significative. Ce χρόνος dont parle Empédocle, est-il [ii.a] la durée *qui mesure* ou [ii.b] la durée *qui est mesurée* ? Autrement dit, s'agit-il d'une durée référentielle au moyen de laquelle nous pouvons mesurer la durée des choses ? Ou, au contraire, s'agit-il d'une durée référencée, particulière, qui se fait mesurer ? D'une part, un sens général et abstrait du temps : le temps qui s'écoule — qui passe en se tournant — et mesure la durée variée et particulière de chaque chose, car toujours régulier et constant. D'autre part, un sens restreint et concret du temps : le temps *de quelque chose* de particulier, qui s'écoule, mais termine à un moment donné, bouleversé ; expression d'une durée toujours variée, qui varie selon les cas.

Sens général ou particulier, lequel choisir ? S'il est vrai que περιπλομένοιο χρόνιο est un complément de ἐκλείψουσι, on ne doit pas oublier que ce verbe est accompagné par un σε. Le sens général est possible, mais étrange et peu probable étant donné que la deuxième personne semble ricocher dans toute la phrase. Ainsi, à la place de « lorsque *le* temps est révolu », on devrait plutôt traduire περιπλομένοιο χρόνιο par « lorsque *ton* temps est révolu », précisant que le temps en question est le temps de ce « tu » à qui la voix du poème s'adresse. Dans ce sens, περιπλομένοιο χρόνιο pourrait être une paraphrase pour dire la mort : les éléments t'abandonneront d'un coup lorsque *ton temps* est révolu, lorsque *ta vie* sera terminée. Par conséquent, nous n'opposerons pas l'αἰών (v. 3) au χρόνος (v. 8) car ces termes expriment tous deux la durée de vie de ce « tu »<sup>329</sup>. Néanmoins, il semble y avoir une différence de perspective entre δι' αἰώνος et περιπλομένοιο χρόνιο. Pour expliquer cette différence, revenons aux ambigüités de l'expression περιπλομένοιο χρόνιο, qui peut désigner :

- i.a) le moment qui fait suite à une certaine durée passée ;
- i.b) la durée elle-même, passée, qui s'accomplit et s'exprime dans ce moment donné ;

---

<sup>329</sup> Avec Degani (1961, p. 71 ; 2001, p. 30–33), nous donnons à ce terme la signification de « durée de vie, existence » (synonyme de vie, βίος) plutôt que d' « éternité ».

- ii.a) la durée *qui mesure*, générale ;
- ii.b) la durée *qui est mesurée*, particulière.

Nous avons vu que περιπλομένοιο χρόνιο désigne à la fois [i.a] le moment du *tournant* (ce moment où la durée de vie de quelqu'un est terminée) et [i.b] la durée de cette vie (qui s'accomplit et s'exprime dans ce moment). Cette expression sert à déterminer le verbe ἐκλείψουσι, lorsque la voix du poème présente les conséquences du mauvais choix (vv. 6–9) ; au contraire, l'expression δι' αἰῶνος détermine le verbe παρέσονται, lorsque cette voix présente les conséquences du bon choix (vv. 1–5). Dans le premier cas, les conséquences bénéfiques se présentent au cours de la vie (« ils seront tous bien présents près de toi au long de ton existence », v. 3) ; dans le second, les conséquences négatives se manifestent après l'épuisement de la durée de vie de quelqu'un (« ils t'abandonneront certes d'un coup lorsque ton temps est révolu », v. 8)<sup>330</sup>. Ainsi, περιπλομένοιο χρόνιο exprime la durée de vie de quelqu'un en tant que *durée de vie vécue*, tandis que δι' αἰῶνος exprime cette même durée de vie, mais en tant que *durée de vie à vivre*, comme promesse vers l'avenir.

Notre troisième texte est le fragment B 17.16–29 :

DK 31 B 17.16–29 = LM 22 D73 + R68 = Bollack 31 + 124

[éd. et trad. Laks & Most, avec modifications dans le dernier vers<sup>331</sup>]

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ἠϋξήθη μόνον εἶναι	16
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλεόν' ἐξ ἐνός εἶναι,	
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἀπλετον ὕψος,	
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη,	
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε	20
τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μῆδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·	
ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις	
τῆι τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,	
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπάνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην·	
τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε	25
θνητὸς ἀνήρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.	

<sup>330</sup> Les éléments ont-ils alors un rôle à jouer dans le cycle des réincarnations ? Si la lecture que nous proposons ci-dessus est correcte, la réponse est affirmative. Ainsi, l'homme qui se consacre aux mesquineries mondaines est abandonné par les éléments à sa mort et n'arrive pas à échapper au cycle des réincarnations décrit dans le fg. B 115. En revanche, l'homme qui s'est consacré avec diligence à la pensée n'est pas abandonné : il reçoit les faveurs des éléments et parvient probablement à échapper au cycle des réincarnations.

<sup>331</sup> Au vers 29, nous traduisons περιπλομένοιο χρόνιο par « lorsque leur temps est révolu » à la place de « tandis que le temps tourne ».

ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικά γένναν ἕασι,  
 τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι,  
 ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνιοι. 29

Double est ce que je dirai : car tantôt ils croissent pour n'être qu'un 16  
 À partir de multiples, tantôt au contraire ils se séparent pour être multiples à partir de l'un,  
 Feu, eau, terre et l'immense sommet de l'air ;  
 Et funeste Discorde est séparée d'eux, partout équivalente,  
 Et l'Amour (*Philotês*) en eux, égal en longueur et en largeur. 20  
 Celui-ci, regarde-le par la pensée (*noos*), ne reste pas les yeux ébahis,  
 Lui que les mortels aussi croient implanté dans leurs membres (*arthra*),  
 Lui par qui ils ont des pensées aimantes et accomplissent des œuvres d'union (*arthmia*),  
 En lui attachant les noms de 'Joie' et d'Aphrodite' ;  
 Que ce soit lui qui tournoie parmi eux [*scil.* les éléments], nul homme mortel 25  
 Ne le sait. Mais toi, écoute l'équipée non trompeuse de mon récit.  
 Car ceux-ci sont tous égaux et identiques en âge,  
 Mais chacun dispose d'honneurs distincts et possède son caractère ;  
 Et tour à tour ils dominent **lorsque leur temps est révolu.** 29

Comme dans le fragment DK 31 B 110, « περιπλομένοιο χρόνιοι » se trouve aussi dans le fragment B 17, mais dans un contexte apparemment différent. Ce qui est en jeu n'est pas la vie particulière de quelqu'un, mais le mouvement cosmique général de l'un vers le multiple et du multiple vers l'un. Dans ce cadre, entre les vers 27 et 29, Empédocle caractérise, d'après les interprétations les plus répandues, les soi-disant éléments<sup>332</sup>. Il dit d'abord (v. 27) qu'ils sont tous *égaux* (ἴσα) et *identiques en âge* (ou : *de la même souche*, ἡλικά γένναν). Puis (v. 28), que chacun dispose (μέδει) d'une prérogative distincte (τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο) et de son propre caractère (πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι). Et à la suite (v. 29), Empédocle dit que les éléments tour à tour (ἐν δὲ μέρει) dominent περιπλομένοιο χρόνιοι. Si nous supposons le sens général, nous pourrions traduire cette expression tantôt par « lorsque le temps est révolu », tantôt par « lorsque le temps tourne », pour accentuer l'image circulaire implicite (comme dans le fragment DK 31 B 110). Mais de quel *temps* s'agit-il ? Or, dans ce passage, Empédocle semble parler des éléments. Il y a le temps de la domination d'un certain élément ; puis, il y a le temps de la domination d'un autre : chacun a son *temps*, tout comme chacun a sa prérogative distincte et son caractère propre. En français, la somme de ces périodes alternées est souvent appelée 'Temps' (avec une majuscule, synonyme du mot 'totalité'). Toutefois, dans ces vers d'Empédocle, le mot 'χρόνος' désigne une période de temps particulier, relative à la

<sup>332</sup> C'est l'opinion par exemple de Bollack (1969, III, p. 72–76).

prédominance des éléments. Nous devrions donc traduire περιπλομένοιο χρόνοιο par « lorsque *leur* temps est révolu ». Par contre, dans aucun cas περιπλομένοιο χρόνοιο désigne la fin des éléments. Ce *qui tourne* ou ce *qui devient révolu* est le temps de la domination de tel ou tel élément, pas les éléments eux-mêmes.

Notre quatrième et dernier exemple est le fragment DK 31 B 30 :

DK 31 B 30.2 = LM 22 D94 + R74 = Bollack 126

[éd. Laks & Most, avec modifications<sup>333</sup> ; nous traduisons]

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη  
 ἐς τιμᾶς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,  
 ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου  
 [...]

**Les leçons principales**

I αὐτὰρ ἐπεὶ SIMPL. *in Phys.* 1184.14 : ἀλλ' ὅτε δὴ ARIST. (hinc SYR.) || ἐνὶ μελέεσσιν ARIST., SIMPL. cod. M : ἐν μελέεσσιν SIMPL. cod. F : ἐνὶ μελέεσσιν SIMPL. cod. A (Diels) || ἐθρέφθη ARIST. : ἐρέφθη SIMPL. 1184.14 || 2 ἐς SIMPL. : εἰς (ἐπὶ G<sup>b</sup>T<sup>b</sup>, Syr.) ARIST. || 3 ὅς σφιν ἀμοιβαῖος : ὁ σφὶν ἀμοιβαῖος SIMPL. cod. F || παρ' ἐλήλαται Sturz (Diels) : παρελήλαται A<sup>b</sup> : παρελήλατο EJ.

Mais depuis que la Discorde, grande, s'est installée dans les membres [sc. de la Sphère] et qu'elle s'est lancée vers ses prérogatives, **lorsque s'accomplit le temps** compensatoire qui est établi pour elles<sup>334</sup> par un large serment, [...]

Ce fragment se situe dans le mouvement cosmique de l'un vers le multiple, *juste après* l'expansion de la Discorde. Nous insistons sur ce « *juste après* » car il faut bien rendre justice aux deux aoristes (ἐθρέφθη et ἀνόρουσε), qui mettent en évidence aussi la valeur de ἐπεὶ signifiant *après que, depuis que*.

La Discorde est déjà grande : elle s'est déjà installée (ἐθρέφθη) dans les membres (ἐνὶ μελέεσσιν) de la Sphère et s'est déjà lancée (ἀνόρουσε) vers ses prérogatives (ἐς τιμᾶς) ; τελειομένοιο χρόνοιο intervient pour exprimer le moment à partir duquel la Discorde a pu le faire. Mais il faut lire le vers suivant pour comprendre que le temps qui s'accomplit est un temps compensatoire (τελειομένοιο χρόνοιο ἀμοιβαῖος). La Discorde a pu commencer son expansion une fois que le temps destiné à l'Amour s'est accompli. Cela étant, il est le tour du temps de la Discorde ; lui aussi un temps compensatoire, établi de manière *parallèle*,

<sup>333</sup> Au vers 3 : « παρ' ἐλήλαται » (corr. Sturz) à la place de « παρελήλαται » (ARIST. cod. A<sup>b</sup>).

<sup>334</sup> « pour elles » traduit σφιν et renvoie aux « prérogatives » (τιμᾶς) de la ligne précédente. Pour une discussion à propos de l'antécédent de σφιν, voir Rashed (2014, p. 326–329).

*contraire* (comme le souligne le παρά<sup>335</sup> dans παρ' ἐλήλαται), en vertu d'un large serment, un large accord (πλατέος ὄρκου, avec génitif complément de παρ' ἐλήλαται exprimant la cause). Le temps compensatoire de la Discorde est l'une de ses τιμαί (au lieu de « prérogatives », nous pourrions traduire ce terme par « compensations », « indemnités », pour accentuer l'aspect juridique de τιμή qui est en jeu ici). Et l'inverse est aussi vrai : le temps compensatoire de l'Amour constitue l'une de ses τιμαί.

Une fois que le temps destiné à la Discorde s'est accompli, il est sous-entendu qu'il sera le temps compensatoire de l'Amour, le temps de sa compensation, contre la Discorde. Le temps de l'amour est imposé comme une compensation du temps de la Discorde ; et le temps de la Discorde s'impose également comme une compensation du temps de l'Amour. Il y a une sorte de mouvement pendulaire temporel.

Ainsi, le fragment B 30 annonce que, puisque le temps de l'Amour s'est accompli (un temps compensatoire établi *contre* le temps de la Discorde), la Discorde s'est lancée vers ses prérogatives (c.-à-d. vers son temps compensatoire, établi *contre* le temps de l'Amour), devenant grande dans les membres de la Sphère. Cependant, il manque la phrase principale à la suite du vers 3, où nous trouverions probablement ce qui se passe après (ἐπει) que la Discorde se soit installée (ἐθρέφθη) et se soit lancée (ἀνόρουσε). Probablement, nous trouverions une description des effets cosmologiques de la Discorde. Néanmoins, il semble clair que le mot 'χρόνος' a ici un sens restreint et relatif, pas du tout général : il s'agit du temps compensatoire *de la* Discorde.

Nous avons analysé quatre fragments d'Empédocle. Malgré les différents contextes, il semble y avoir une constance sémantique dans l'usage qu'il fait du mot 'χρόνος'. À chaque fois, χρόνος semble désigner une période restreinte et relative, même si la valeur de cette

---

<sup>335</sup> Voir Humbert (1960, p. 340, §602) :

ΠΑΡΑ. Ce préverbe ne se vide jamais de son sens propre. Il continue, associé à des verbes, à exprimer la *proximité* ; mais les sens les plus couramment attestés se rattachent à l'idée de parallélisme, déjà signalée à propos de παρά faisant fonction de préposition (§ 535). Si παραβάλλω « comparer », c'est-à-dire « *mettre côte à côte* », ou παρατάσσω « *ranger* » (des troupes) *en ligne face* à la ligne adverse » [*sic*] restent voisins de la valeur la plus concrète de παρά « *le long de* », il s'est développé, autour de cette signification première, toute une série de verbes qui veulent dire : dépasser, *transgresser*, *frauder* : il arrive même que le verbe, sans rien garder de l'idée de *dépassement* si ce n'est celle d'*excès*, indique simplement les *mauvaises conditions* dans lesquelles se passe l'action.

période n'est pas forcément claire ni absolue à chaque usage. Dans le fragment B 115, διὰ χρόνου désigne la période de temps relative au bannissement d'un *daímon* à cause d'un parjure. Dans B 110, περιπλομένοιο χρόνοιο exprime la durée de vie de quelqu'un en tant que durée de vie déjà vécue ; dans B 17, la même expression désigne la période de temps fixée pour chaque élément à l'intérieur du mouvement cosmique général de l'un vers le multiple et du multiple vers l'un. Dans le fragment B 30, enfin, τελειομένοιο χρόνοιο ἀμοιβαίως souligne que la période de l'Amour est terminée et que la période compensatoire de la Discorde a commencé.

#### 2.2.4. Χρόνος dans le *Timée* de Platon : une multiplicité d'usages

Le *Timée* de Platon présente une grande variété d'emplois du mot 'χρόνος' : 39 occurrences au total (à titre de comparaison, l'*Illiade* et l'*Odyssee* réunies ne comptent que 29 occurrences au total). Ci-dessous<sup>336</sup>, nous retrouvons le répertoire complet de ces occurrences, dans le cadre de leurs unités syntaxiques minimales.

- §1. 20e5 : μεγάλα και θαυμαστά τῆσδ' αἴη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως ὑπὸ χρόνου και φθοράς ἀνθρώπων ἠφανισμένα  
notre cité accomplit de grands et admirables exploits, dont le souvenir s'est effacé sous l'effet du temps et en raison des catastrophes qui ont frappé l'humanité [trad. Brisson]
- §2. 21b6 : κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ὄντα  
en ce temps-là [trad. Brisson]
- §3. 21d6 : διὰ δὲ χρόνον και φθορὰν τῶν ἐργασαμένων οὐ διήρκεσε δεῦρο  
mais, sous l'effet du temps et parce que connurent la destruction ceux qui en furent les acteurs, ce récit n'est pas parvenu jusqu'à nous [trad. Brisson]
- §4. 22b3 : τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγεν πειράσθαι διαμνημονεύων τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν  
il essaya de calculer à combien d'années remontaient les événements qu'il évoquait, en se remettant en mémoire leur âge [trad. Brisson]
- §5. 22b8 : ἐν αὐταῖς (sc. τὰς ψυχὰς) ἔχετε ... μάθημα χρόνω πολὺν οὐδέν  
vous n'avez en elle (sc. âme) ... aucun savoir blanchi par le temps [trad. Brisson]
- §6. 22d2 : διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά  
qui se reproduit à de long temps intervalles ; ce qui se trouve à la surface de la terre est alors détruit par excès de feu [trad. Brisson]
- §7. 23b3 : ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις  
tout de ce qui est arrivé chez vous et ici dans l'ancien temps [trad. Brisson]

<sup>336</sup> Le texte est celui édité par Burnet. Les traductions sont uniquement destinées à faciliter la lecture. Les analyses qui suivent n'en dépendent pas.

- §8. 25c7 : ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλισμῶν γενομένων  
Mais, dans le temps qui suivit, se produisent de violents tremblements de terre et des déluges [trad. L. Brisson]
- §9. 26a1 : διὰ χρόνου γὰρ οὐχ ἱκανῶς ἐμεινήμεν  
Car, à cause de l'éloignement de ce récit dans le temps [trad. Brisson]
- §10. 26b6 : ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα  
celles que j'ai entendues il y a très longtemps [trad. Brisson]
- §11. 26d5 : αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ  
ce sont biens eux qui existèrent en ce temps-là [trad. Brisson]
- §12. 36e5 : αὐτὴ (sc. ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις) ... θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου  
πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον  
l'âme ... commença, à la façon d'une divinité, [...], une vie inextinguible et raisonnable  
pour toute la durée des temps [trad. Brisson]
- §13. 37d7 : τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν  
celle-là même que précisément nous appelons le « temps » [trad. Brisson]
- §14. 37e3 : ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου  
Tout cela [sc. les jours, les nuits, les mois et les années], ce sont des divisions du temps  
[trad. Brisson]
- §15. 37e4 : τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη  
ce « qui étais » et ce « qui sera » sont des espèces engendrées par le temps
- §16. 38a2 : τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι  
il convient de dire « était » et « sera » à propos du surgissement de ce qui se déroule dans  
le [ου : dans un certain] temps [nous traduisons]
- §17. 38a7 : χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη  
ce ne sont là que des modalités du temps qui imite l'éternité et qui se meut en cercle  
suivant le nombre [trad. Brisson]
- §18. 38b6 : Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν  
Le temps est donc né avec le ciel [trad. Rivauv]
- §19. 38c2 : διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον  
sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps [trad. Brisson]
- §20. 38c4<sup>[a]</sup> : ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν  
Un tel raisonnement et un tel dessein du dieu concernant la naissance du temps [trad.  
L. BRISSON]
- §21. 38c4<sup>[b]</sup> : ἵνα γεννηθῆ χρόνος  
afin que fût engendré le temps [trad. Brisson]
- §22. 38c6 : εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου  
pour définir et conserver les nombres du temps [trad. Brisson]
- §§19–22 : [38c2–6] [...] ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ  
ἐσόμενος. ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν,  
ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην  
ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν·  
[...] alors que le ciel sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps  
a été, est et sera. Un tel raisonnement et un tel dessein du dieu  
concernant la naissance du temps entraînent comme  
conséquence, afin que fût engendré le temps, la naissance du Soleil,  
de la Lune et des cinq autres astres, qui ont reçu le surnom  
d'« errants », et qui sont apparus pour définir et conserver les  
nombres du temps. [trad. Brisson]

## CHAPITRE 2 – À LA RECHERCHE DU ΧΡΟΝΟΣ

- §23. 38e5: συναπεργάζεσθαι χρόνον  
pour continuer le temps [trad. Brisson]
- §24. 39d1: ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας  
ils ne savent pas qu'un temps est marqué par leurs courses errantes [trad. Brisson]
- §25. 39e3: Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπειργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο  
Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle [trad. Brisson]
- §26. 40c8: μεθ' οὐστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοισ ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὐστινας ἕκαστοι κατακαλύπτονται  
au bout de combien de temps chacune se cache à nos yeux [trad. Brisson]
- §27. 41e5: δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων  
il fallait que, disséminées dans les instruments du temps, chacune dans celui qui lui convenait [trad. Brisson]
- §28. 42b3: καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς  
Et celui qui aurait vécu, comme il faut, le temps prévu [trad. Brisson]
- §29. 42d5: ἔσπειρεν ... τοὺς δ' εἰς τὰλλα ὅσα ὄργανα χρόνου  
il sema ... celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps [trad. Brisson]
- §30. 44b4: αἱ περίοδοι ... καθιστῶνται μάλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου  
les révolutions ... s'y affermissent à mesure que le temps passe [trad. Brisson]
- §31. 47a6: χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν  
qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers [trad. Brisson]
- §32. 81c7: ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ διὰ τὸ πολλοὺς ἀγῶνας ἐν πολλῷ χρόνῳ πρὸς πολλὰ ἡγωνίσθη  
Quand, en revanche, le fondement que constituent ses triangles se relâche en raison du fait que ces triangles ont soutenu beaucoup de combats, pendant longtemps, [trad. Brisson]
- §33. 86a7: ἐν τετραπλασίαις περιόδῳ χρόνου καθαιρόμενον  
la purgation s'effectue dans une période de quatre jours [trad. Rivauv]
- §34. 89b7: ἡ τούτων σύννοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος  
le composé en quoi consistent les êtres vivants comporte une durée de vie déterminée [trad. Brisson]
- §35. 89c3: τὰ γὰρ τρίγωνα εὐθύς κατ' ἀρχὰς ἐκάστου (sc. τὸ ζῶον) δύναμιν ἔχοντα συνίσταται μέχρι τινὸς χρόνου δυνατὰ ἐξαρκεῖν  
dès l'origine de chacun, les triangles, dotés de puissance, forment ensemble un composé avec la capacité de résister un certain temps [trad. Brisson]
- §36. 89c6: ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου φθίρη (sc. τὰ νοσήματα) φαρμακείαις  
quand, avant le terme fixé, on y met fin (sc. les maladies) en prenant des médicaments [trad. Brisson]
- §37. 90d7: ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον  
atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour le temps à venir [trad. Brisson, avec modifications]
- §38. 91a1: κατ' ἐκείνον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα ἐτεκτῆναντο  
Et c'est à cette époque que les dieux ont, pour cette raison, constitué le désir de la copulation [trad. Brisson]
- §39. 91c3: ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται  
lorsque ... la « matrice » ou l'« utérus » ... est demeuré stérile longtemps après avoir dépassé l'âge de faire des enfants [trad. Brisson]

Nous pouvons classer ces 39 occurrences de la manière suivante :

39 OCCURRENCES, DANS LESQUELLES :			
	<i>sg.</i>	<i>pl.</i>	<i>occurrences</i>
NOMINATIF	2	0	<u>sans article</u> : §18 §21
ACCUSATIF	12	3	
GENITIF	2	0	<u>avec υπό ou διά</u> (signifiant la cause) §1 §9
	1	1	<u>avec valeur adverbial</u> (signifiant la mesure du temps) : §6 (διὰ μακρῶν χρόνων) § 35 (τινός χρόνου)
	11	1	<u>comme complément d'un nom</u> : §14 (μέρη χρόνου) §15 et §17 (χρόνου εἶδη) § 20 (χρόνου γένεσιν) §22 (ἀριθμῶν χρόνου) §25 (χρόνου γενέσεως) §27 (ὄργανα χρόνων) §29 (ὄργανα χρόνου) §30 (ἐπιόντος τοῦ χρόνου) §31 (χρόνου ἔννοιαν) §33 (περιόδους χρόνου) §36 (τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου)
DATIF	3	1	<u>datif-locatif temporel (avec ἐν)</u> : §7 §11 §16 §32
	2	0	<u>complément d'agent</u> : §5 <u>datif-instrumental de moyen</u> : §8

Parmi ces 39 occurrences, seulement 2 sont au nominatif. Ce sont les seuls cas où le mot 'χρόνος' occupe de manière autonome la place de sujet dans la phrase, sans être pourtant l'objet d'un jugement. Rien n'est dit sur ce qu'est χρόνος. Dans la première occurrence (38b6), nous ne trouvons que l'affirmation selon laquelle sa génération est concomitante à la génération du ciel (οὐρανός); et dans la seconde (38c4), que le soleil, la lune et les cinq autres astres appelés « errants » (ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλιην ἔχοντα πλανητά, 38c5–6) ont été engendrés afin que le χρόνος soit également.

- §18. 38b6 : Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν  
Le temps est donc né avec le ciel [trad. A. RIVAUV]
- §21. 38c4<sup>[b]</sup>: ἵνα γεννηθῆι χρόνος  
afin que fût engendré le temps [trad. L. BRISSON]

Il est intéressant de noter dans le texte grec l'absence de l'article défini. L'article est généralement un élément clé dans la construction d'énoncés universels du type « *le* temps est *x* » (où le sujet, objet de jugement, s'exprime en grec avec l'article défini et son prédicat, sans l'article). Cela ne veut pas dire que nous sommes autorisés à le traduire « un temps » (avec l'article indéfini), de même que nous ne sommes pas autorisés à traduire respectivement οὐρανός (dans *Tim.* 38b6) ou ἥλιος et σελήνη (dans *Tim.* 38c5) par « un ciel », « un soleil », « une lune ». Il s'agit de noms monosémantiques, c'est-à-dire de noms communs qui ont la caractéristique d'un nom propre et qui désignent quelque chose dont il n'y a qu'un exemplaire<sup>337</sup>, comme pour les mots suivants : γῆ (terre), ἥλιος (soleil), οὐρανός (ciel), σελήνη (lune). L'aspect monosémantique de mots comme οὐρανός, ἥλιος et σελήνη, est-il également applicable au mot 'χρόνος', étant donné que la génération de celui-ci est concomitante à la génération de ceux-là ? Peut-on dire qu'il n'y a qu'un χρόνος, tout comme il n'y a qu'un soleil, une lune ou un ciel ? Il n'est pas facile de répondre à cette question. Dans ce contexte, il semble que le terme 'χρόνος' désigne une réalité *unique*, mais pas nécessairement la totalité, car il ne peut pas désigner une durée globale comprise comme éternité (c.-à-d. la somme de tout ce qui a été, est et sera). Et pour une raison simple : le *temps/χρόνος* est né ; il y a eu un « avant » lui. Pour la même raison, le mot 'χρόνος' ne peut pas désigner le passage global des événements, car il y a des choses qui sont arrivées avant lui. Ainsi, le mot 'χρόνος' ne désigne pas ce que nous appelons « *le* passage du temps ». Au contraire, il semble désigner *un* passage très particulier : *le passage récurrent et régulier des astres célestes qui nous permet de mesurer la durée variée de toute sorte de choses. Ce passage récurrent et régulier est né avec le ciel et s'identifie avec lui. On pourrait alors dire qu'il n'y a qu'un seul χρόνος, autant qu'on puisse dire qu'il n'y a qu'un seul οὐρανός. Cette association donne au terme 'χρόνος' une certaine « universalité », inexistante chez Homère ou Empédocle, car il ne s'agit plus d'une durée variable de quelque chose.*

<sup>337</sup> Voir Snell (1994, p. 300).

D'autres emplois du mot 'χρόνος', parmi ceux que nous avons recensés dans le *Timée*, semblent témoigner également sinon de son abstraction, du moins de sa conception en tant qu'agent. Ainsi les usages au génitif, en particulier deux occurrences avec les prépositions ὑπό et διά (ὑπό χρόνου et διά χρόνου) :

- §1. 20e5: μεγάλα και θαυμαστά τῆσδ' αἴη παλαιά ἔργα τῆς πόλεως ὑπό χρόνου και φθοράς ἀνθρώπων ἠφανισμένα  
notre cité accomplit de grands et admirables exploits, dont le souvenir s'est effacé sous l'effet du temps et en raison des catastrophes qui ont frappé l'humanité [trad. Brisson]
- §9. 26a1: διά χρόνου γάρ οὐχ ἰκανῶς ἐμνησθήμεν  
Car, à cause de l'éloignement de ce récit dans le temps [trad. Brisson]

Dans les deux cas, quelque chose a été oubliée à cause de (ὑπό ou διά suivi de génitif) χρόνος, en raison d'une longue durée remontant à une époque lointaine. Le saut conceptuel réside ici dans l'utilisation du mot 'χρόνος' comme un « complément d'agent », exprimé par ce que certaines grammaires appellent « génitif-ablatif » : χρόνος le responsable de l'oubli ; à cause de lui nous ne pouvons pas nous souvenir de quelque chose qui est arrivée dans le passé.

Quant aux autres usages du génitif, nous pouvons les classer en deux groupes : (i) des emplois adverbiaux, qualifiant des verbes ; (ii) des emplois nominaux, comme complément d'un nom. Commençons par le premier groupe. Il y a deux occurrences adverbiales (signifiant la mesure du temps) :

- §6. 22d2: διά μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῶ φθορά  
qui se reproduit à de long temps intervalles ; ce qui se trouve à la surface de la terre est alors détruit par excès de feu [trad. Brisson]
- §35. 89c3: τὰ γὰρ τρίγωνα εὐθύς κατ' ἀρχὰς ἐκάστου (sc. τὸ ζῶον) δύναμιν ἔχοντα συνίσταται μέχρι τινὸς χρόνου δυνατὰ ἐξαρκεῖν  
dès l'origine de chacun, les triangles, dotés de puissance, forment ensemble un composé avec la capacité de résister un certain temps [trad. Brisson]

Dans le passage 22d2, où l'expression διά μακρῶν χρόνων qualifie le verbe γιγνομένη, en déterminant ainsi la durée d'un évènement— c'est-à-dire la destruction (γιγνομένη φθορά) causée par le feu — ; et dans le passage 89c3, où l'expression « μέχρι τινὸς χρόνου », qualifiant le verbe « ἔχοντα », exprime le fait que les triangles arrivent à maintenir leurs capacités durant une certaine période. Rien de très différent des emplois homériques : il s'agit d'une construction adverbiale (dans le cas présent au génitif et non à l'accusatif) qui détermine une action verbale. La nouveauté par rapport aux usages homériques apparaît dans les exemples où le mot 'χρόνος' accompagne des noms (ou des expressions

substantivées), comme μέρη χρόνου (37e3), χρόνου εἶδη (37e4 et 38a7), χρόνου γένεσιν (38c4), ἀριθμῶν χρόνου (38c6), χρόνου γενέσεως (39e3), ὄργανα χρόνων (41e5), ὄργανα χρόνου (42d5), ἐπιόντος τοῦ χρόνου (44b4), χρόνου ἔννοιαν (47a6), περιόδοις χρόνου (86a7), τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου (89c6) :

- §14. 37e3 : ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου  
Tout cela [sc. les jours, les nuits, les mois et les années], ce sont des divisions du temps [trad. Brisson]
- §15. 37e4 : τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη  
ce « qui étais » et ce « qui sera » sont des espèces engendrées par le temps
- §17. 38a7 : χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη  
ce ne sont là que des modalités du temps qui imite l'éternité et qui se meut en cercle suivant le nombre [trad. Brisson]
- §20. 38c4<sup>[a]</sup> : ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν  
Un tel raisonnement et un tel dessein du dieu concernant la naissance du temps [trad. L. BRISSON]
- §22. 38c6 : εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου  
pour définir et conserver les nombres du temps [trad. Brisson]
- §25. 39e3 : Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοίότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο  
Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle [trad. Brisson]
- §27. 41e5 : δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων  
il fallait que, disséminées dans les instruments du temps, chacune dans celui qui lui convenait [trad. Brisson]
- §29. 42d5 : ἔσπειρεν . . . τοὺς δ' εἰς τὰλλα ὅσα ὄργανα χρόνου  
il sema ... celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps [trad. Brisson]
- §30. 44b4 : αἱ περίοδοι . . . καθιστῶνται μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου  
les révolutions ... s'y affermissent à mesure que le temps passe [trad. Brisson]
- §31. 47a6 : χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν  
qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers [trad. Brisson]
- §33. 86a7 : ἐν τετραπλασίαις περιόδοις χρόνου καθαιρόμενον  
la purgation s'effectue dans une période de quatre jours [trad. Rivauv]
- §36. 89c6 : ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρη (sc. τὰ νοσήματα) φαρμακείαις  
quand, avant le terme fixé, on y met fin (sc. les maladies) en prenant des médicaments [trad. Brisson]

La difficulté de déterminer un cas si ambigu comme le génitif fait que cet emploi du terme 'χρόνος' peut être lu de différentes manières, selon les cas, tantôt comme génitif subjectif, tantôt comme génitif objectif; tantôt comme génitif partitif, tantôt comme génitif déterminatif ou possessif. Nous voulons simplement souligner que cet emploi du terme 'χρόνος' comme complément d'un nom peut être considéré à côté de l'emploi au nominatif, impliquant un niveau d'abstraction comparable. Pour ne citer que deux exemples :

l'expression « μέρη χρόνου » (37e3) implique que le χρόνος a des parties, raison pour laquelle on peut parler de « parties du temps » ; de même, l'expression « χρόνου γένεσιν » (38c4) implique que le χρόνος a une genèse, raison par laquelle on peut parler de la « genèse du temps ». Ainsi, bien plus que de qualifier des événements et des situations, le terme 'χρόνος' semble désigner une certaine réalité, à laquelle on peut attribuer une origine, des parties, etc.

Parmi toutes les occurrences répertoriées ci-dessus, deux occurrences au génitif complément d'un nom ont suscité un grand intérêt tout au long de l'histoire de la philosophie : ὄργανα χρόνων (41e5) et ὄργανα χρόνου (42d5). De nombreux problèmes entourent ces deux occurrences, à commencer par le rare et étrange pluriel : pourquoi d'abord nous retrouvons « les instruments *des* temps (au pluriel) » et puis « les instruments *du* temps (au singulier) ? Et quel est le sens de ce génitif que nous traduisons en français et en portugais à l'aide de la préposition 'de' ? S'agit-il d'un génitif d'objet ou d'un génitif de sujet ?<sup>338</sup> Nous ne pouvons pas élucider la question du génitif sans dépasser le cadre de cette thèse. Mais alors, pourquoi le pluriel ὄργανα χρόνων (41e5) ? Nous avons vu ci-dessus que, associé au ciel, 'χρόνος' désignait le *passage récurrent et régulier* qui nous permet de mesurer la durée variée de toute sorte de choses. Ici, ce *passage récurrent et régulier* semble être associé à des planètes individuellement, de sorte que chacune aurait un χρόνος. Nous pourrions donc parler d'une multiplicité de χρόνοι si nous considérions chacune des parties qui composent le ciel (dans ce cas, les planètes). Mais nous pourrions comprendre ce pluriel d'une autre manière, comme se référant non pas aux planètes, mais aux différentes parties

---

<sup>338</sup> Comme le précise Brague (1982, p. 36) :

[...] nous ne savons pas, dans ces deux expressions, quel sens doit être accordé au génitif. Faut-il voir un génitif d'objet, et comprendre que les planètes sont des instruments *qui produisent* le temps ? ou un génitif de sujet, et comprendre que les planètes sont les instruments *dont se sert* le temps ? Il est souvent malaisé de répondre à une telle question lorsque la seule détermination est fournie par un cas aussi peu précis que l'est le génitif. Dans certains textes de Platon, on peut se décider, tandis que d'autres restent ambigus. C'est le cas, par exemple, dans notre dialogue, du passage où il est question des humeurs comme d'ὄργανα νόσων, « instruments de maladies ». Pour les deux textes que nous examinons en ce moment, leur parallélisme avec le passage où il est question de ceux des astres ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, « dont la collaboration devait produire le temps » (38 e 4 s.) invite, en première approche, à choisir le génitif d'objet. L'expression signifierait alors que les planètes produisent le temps, plutôt qu'elle n'indiquerait *qui* manie l'instrument en question, sans préciser ce qu'il servirait à produire.

qui composent le χρόνος. De ce point de vue, ce terme est ambigu : il peut désigner à la fois une chose et les parties qui la composent.

En ce qui concerne les emplois du terme χρόνος au datif, quatre emplois du datif-locatif se distinguent :

- §7. 23b3 : ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις  
tout de ce qui est arrivé chez vous et ici dans l'ancien temps [trad. Brisson]
- §11. 26d5 : αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ  
ce sont biens eux qui existèrent en ce temps-là [trad. Brisson]
- §16. 38a2 : τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι  
il convient de dire « était » et « sera » à propos du surgissement de ce qui se déroule dans le [ου : dans un certain] temps [nous traduisons]
- §32. 81c7 : ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλαρὰ διὰ τὸ πολλοὺς ἀγῶνας ἐν πολλῷ χρόνῳ πρὸς πολλὰ ἠγωνίσθη  
Quand, en revanche, le fondement que constituent ses triangles se relâche en raison du fait que ces triangles ont soutenu beaucoup de combats, pendant longtemps, [trad. Brisson]

Contrairement à ce qui se passe chez Homère, le mot 'χρόνος' apparaît accompagné de la préposition 'ἐν'. Voyons les exemples. Dans 81c7 (ἐν πολλῷ χρόνῳ), 'χρόνος' désigne la longue période pendant laquelle les triangles se maintiennent sans se desserrer ; il renvoie donc à une certaine durée qui implique la permanence temporaire d'un objet dans un certain état. Quoique figurant dans une expression locative, le terme 'χρόνος' désigne dans cet exemple une durée restreinte (bien que longue) et relative. Dans 23b3 (ἐν τοῖς παλαιοῖς τῷ χρόνοις) et 26d5 (ἐν τῷ τότε χρόνῳ), il s'agit d'une époque révolue, voire lointaine, dans laquelle le narrateur situe certains événements passés. Dans ces deux exemples, le terme 'χρόνος' ne désigne plus la durée d'une chose spécifique, mais l'ensemble des choses qui se produisent dans une période, désormais passée : on peut donc conclure que le terme a un emploi plus générique, puisqu'il sert à désigner la référence temporelle de l'ensemble de certains événements passés. Dans 38a2, notre quatrième exemple, le texte annonce qu'il y a des choses qui arrivent (ἰοῦσαν) *en khrónōi* — des choses qui ont cessé d'être (auxquelles nous pouvons appliquer le prédicat « étaient ») et des choses qui vont encore devenir (dont nous pouvons dire qu'elles « seront »). Sommes-nous confrontés à une conception abstraite du temps qui conçoit 'χρόνος' comme étant le milieu uniforme, absolu et indépendant dans lequel les choses se produisent ? Certainement pas, car ce serait un anachronisme d'attribuer une telle conception à Platon. Pouvons-nous simplement dire alors que ce *khrónos* est ce en

quoi le devenir se produit ? Mais comment cela serait-il possible s'il y a des choses qui se produisent avant son existence et des choses qui se produiront après sa possible dissolution<sup>339</sup> ? On peut sans doute sortir de cette impasse en supposant non pas que le temps est *le* « récipient » du devenir, mais que les choses soumises au devenir se produisent dans *un certain* temps — ce qui, d'ailleurs, permet de mieux combler l'absence de l'article dans l'expression « ἐν χρόνῳ » dans le passage 38a2. En effet, c'est le sens qui semble le mieux correspondre à l'idée générale du passage : d'une part, on a l'aspect perfectif du prédicat « est » (qui ne peut être affirmé que d'une réalité éternelle, « τὴν αἰδίων οὐσίαν », *PLAT. Tim.* 37e5) ; d'autre part, on a l'aspect imperfectif des prédicats « était » et « sera » (lesquels conviennent des choses qui naissent et disparaissent, ne subsistant que pendant un certain intervalle de temps). Les choses en devenir se produisent dans *un certain* temps, elles ont une certaine durée, un commencement et un terme ; une chose qui est éternelle, au contraire, parce qu'elle existe toujours, ne peut avoir sa durée comprise dans une période. Si l'on peut dire que les choses en devenir se produisent dans *le* temps, c'est uniquement dans la mesure où l'on peut dire qu'elles se produisent à l'intérieur de la sphère céleste<sup>340</sup>, dont le mouvement constitue le temps lui-même. Ainsi, l'emploi de l'expression « ἐν χρόνῳ » dans le passage 38a2 semble rejoindre les autres emplois locatifs du terme « temps », désignant soit une période restreinte et relative, soit la référence temporelle des événements.

Regardons, par exemple, les autres emplois de ce mot au datif, non listés ci-dessous :

§5. 22b8 : ἐν αὐταῖς (sc. τὰς ψυχὰς) ἔχετε . . . μάθημα χρόνῳ πολὺν οὐδέν  
vous n'avez en elle (sc. âme) ... aucun savoir blanchi par le temps [trad. Brisson]

§8. 25c7 : ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίῳν καὶ κατακλισμῶν γενομένων

Mais, dans le temps qui suivit, se produisent de violents tremblements de terre et des déluges [trad. L. Brisson]

Dans le passage 22b8, le datif instrumental sans préposition (χρόνῳ) exprime le « complément d'agent », de façon analogue à ce qui se passe avec le génitif précédé par ὑπό. Ce qui veut dire que le temps est présenté comme étant un responsable du vieillissement

<sup>339</sup> Voir *Plat. TIM.* 38b : « Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται »

<sup>340</sup> Voir *Arist. Phys.* 4.10, 218<sup>b</sup>5–7 (éd. Ross) : « ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἐν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ ».

(πολιὸν) du savoir (μάθημα). Dans le passage 25c7, le mot « χρόνος », au datif instrumental, qualifie la durée qui précède certains événements (tremblements de terre et déluges). Dans ces deux cas, il ne s'agit pas exactement de ce que nous avons dans 38a2.

En outre, nous trouvons quelques passages dans le *Timée*, où le mot « χρόνος », toujours à l'accusatif, semble lié à une énonciation d'ordre gnominique :

- §12. 36e5 : αὐτὴ (sc. ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις) ... θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον  
l'âme ... commença, à la façon d'une divinité, [...], une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée des temps [trad. Brisson]
- §19. 38c2: διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον  
sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps [trad. Brisson]
- §23. 38e5: συναπεργάζεσθαι χρόνον  
pour constituer le temps [trad. Brisson]
- §37. 90d7: ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον  
atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour le temps à venir [trad. Brisson, avec modifications]

Dans le passage 38e5, le mot 'χρόνος' ne comporte aucune référence temporelle spécifique (συναπεργάζεσθαι χρόνον) mais désigne la durée (inextinguible) de ce qui vient d'être construit. Dans 90d7, le mot est à l'accusatif adverbial et fait référence non pas à une certaine durée passée, mais à une durée à venir (πρὸς τὸν ἔπειτα ἔπειτα χρόνον). Dans les deux premiers passages énumérés ci-dessus, le mot 'χρόνος' semble acquérir un certain caractère universel en se référant non pas à un passé ou un futur, mais à la totalité, grâce aux adjectifs σύμπαντα (36e5) et ἅπαντα (38c2) qui l'accompagnent. Quant aux autres emplois à l'accusatifs, nous ne les aborderons pas en détail : sauf pour un possible emploi causal (21d6), les autres (11 au total) reprennent les emplois homériques ou font référence à une durée passée.

Nous avons repéré les usages du mot 'χρόνος' dans le *Timée*, dans le cadre d'une enquête visant à saisir ce que les Grecs appelaient le 'temps'. Pour paraphraser le passage 37d7 du *Timée* :

- §13. 37d7 : τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν  
celle-là même que précisément nous appelons le « temps » [trad. L. BRISSON]

À la fin, nous constatons une variété d'emplois du mot 'χρόνος'. Comme le français 'temps', le grec 'χρόνος' est un mot multivoque. Cependant, malgré cette diversité chez Platon nous

pouvons tirer quelques conclusions préliminaires à la lecture des témoignages sur Anaximandre :

- 1) L'association explicite de 'χρόνος' avec le ciel et les astres, inexistante chez Homère et Hésiode (mais peut-être implicite chez Héraclite ou chez Empédocle).
- 2) Le point 1 semble impliquer que le mot 'χρόνος' peut désigner en grec ancien *le passage récurrent et régulier qui nous permet de mesurer la durée variée de toute sorte de choses.*
- 3) Le terme 'χρόνος' ne semble pas s'identifier à l'ensemble des choses en devenir ou à leur flux.
- 4) Même lorsqu'il est employé dans des constructions locatives précédées de la préposition 'ἐν', le terme 'χρόνος' ne désigne jamais le milieu uniforme, absolu et indépendant dans lequel se déroulerait l'existence des choses, mais désigne simplement la référence temporelle à laquelle on renvoie pour déterminer la durée des choses ou pour établir l'époque de certains événements.
- 5) La réalité désignée par le terme 'χρόνος' peut être conçue comme responsable de la production de certaines choses, comme si le temps était un agent de transformation, ou, plus précisément, un agent de corruption<sup>341</sup>.

---

<sup>341</sup> Aristote présente et rejette cette hypothèse dans la *Phys.* 4.13, 19–27 (éd. Ross) :

δηλον οὖν ὅτι φθοράς μᾶλλον ἔσται καθ' αὐτὸν αἴτιος ἢ γενέσεως, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον (ἐκστατικὸν γὰρ ἢ μεταβολὴ καθ' αὐτήν), γενέσεως δὲ καὶ τοῦ εἶναι κατὰ συμβεβηκός. σημεῖον δὲ ἰκανὸν ὅτι γίγνεται μὲν οὐδὲν ἄνευ τοῦ κινεῖσθαι πῶς αὐτὸ καὶ πράττειν, φθείρεται δὲ καὶ μηδὲν κινούμενον. καὶ ταύτην μάλιστα λέγειν εἰώθαμεν ὑπὸ τοῦ χρόνου φθοράν. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίγνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν.

Pour le Stagirite, les transformations naturelles ont lieu dans un certain temps ; le temps lui-même n'est pas producteur de quoi que ce soit, même pas de la corruption ; il est simplement une qualité du mouvement.

## 2.3. Χρόνος dans les témoignages sur Anaximandre : regarder vers les cieux

### 2.3.1. Questions préliminaires : la conception astronomique du temps

Après avoir analysé les utilisations du terme ‘χρόνος’ d’Homère à Platon, on peut mieux comprendre son contenu sémantique, ainsi que le type de chose ou de réalité que les Grecs anciens envisageaient lorsqu’ils parlaient ou écrivaient ‘χρόνος’. Dans son usage le plus courant, attesté déjà chez Homère et Hésiode, le terme ‘χρόνος’ désigne une durée relative et restreinte, quoique pas toujours très précise. Le vaste champ sémantique de ce terme en grec semble, sinon dériver, du moins graviter autour de cette acception. C’est ce sens courant qu’Aristote semble avoir à l’esprit lorsqu’il définit le χρόνος/temps comme « le nombre du mouvement selon l’antérieur et le postérieur » (« ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον », ARIST. *Phys.* 4.11, 219<sup>b</sup>2). Mais avant de présenter cette définition, Aristote rapporte deux définitions traditionnelles du χρόνος/temps, qu’il juge naïves, selon lesquelles le temps est ou bien « le mouvement du tout » (τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν), ou bien « la sphère elle-même » (τὴν σφαίραν αὐτήν) :

ARIST. *Phys.* 4.10, 218<sup>a</sup>30–218<sup>b</sup>9 [éd. Ross ; trad. Pellegrin, avec modifications]

περὶ μὲν οὖν τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ τοσαῦτ’ ἔστω διηπορημένα· τί δ’ ἐστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἢ φύσις, ὁμοίως ἔκ τε τῶν παραδεδομένων ἀδηλόν ἐστιν, καὶ περὶ ὧν τυγχάνομεν διεληλυθότες πρότερον. οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασιν, οἱ δὲ τὴν σφαίραν αὐτήν. καίτοι τῆς περιφορᾶς καὶ τὸ μέρος χρόνος τίς ἐστι, περιφορὰ δὲ γε οὐ μέρος γὰρ περιφορᾶς τὸ ληφθέν, ἀλλ’ οὐ περιφορὰ. ἔτι δ’ εἰ πλείους ἦσαν οἱ οὐρανοί, ὁμοίως ἂν ἦν ὁ χρόνος ἢ ὅπου οὖν αὐτῶν κινήσις, ὥστε πολλοὶ χρόνοι ἄμα. ἢ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ· ἔστιν δ’ εὐηθικώτερον τὸ εἰρημένον ἢ ὥστε περὶ αὐτοῦ τὰ ἀδύνατα ἐπισκοπεῖν.

Ce qu’est le temps, c’est-à-dire quelle est sa nature, c’est obscur aussi bien d’après ce que nous ont transmis nos prédécesseurs que d’après ce qu’il s’est trouvé que nous avons exposé plus haut.

Les uns prétendent qu’il est le mouvement du tout, d’autres qu’il est la sphère elle-même. Cependant même une partie de la révolution est un certain temps, mais n’est pas une révolution. Car ce qu’on prend alors est une partie d’une révolution, pas une révolution. De plus, s’il existait plusieurs cieux, le temps serait de la même manière le mouvement de n’importe lequel d’entre eux, de sorte qu’il y aurait plusieurs temps simultanés.

La sphère du tout a semblé être le temps à ceux qui ont soutenu cela, parce que toutes choses sont dans le temps et aussi dans la sphère du tout. Mais cette thèse est trop naïve pour que nous en examinions les impossibilités.

Aristote ne mentionne pas les auteurs de ces définitions, mais il est suggestif de penser, en ce qui concerne la première définition, qu’Aristote songe au moins à Platon, notamment aux passages 37c–39d du *Timée*. En effet, bien que nous ne trouvions pas, à proprement parler, de définition du terme ‘χρόνος’ dans le *Timée*, plusieurs auteurs ont attribué à Platon des thèses qui rappellent la définition selon laquelle le temps est « le mouvement du tout » (τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν), citée par Aristote. Par exemple, Diogène Laërce dit que, pour Platon, le temps est « la révolution du ciel » (τὴν τοῦ οὐρανοῦ φορὰν), tandis qu’Aétius attribue à Platon la thèse selon laquelle son essence est « le mouvement du ciel » (τὴν τοῦ οὐρανοῦ κίνησιν).

**D.L. *Vitae*. 3.73** [éd. Dorandi ; trad. Brisson<sup>342</sup>]

χρόνον τε γενέσθαι εἰκόνα τοῦ αἰδίου. κάκεινον μὲν αἰεὶ μένειν, τὴν δὲ τοῦ οὐρανοῦ φορὰν χρόνον εἶναι.

Le temps est une image de ce qui est éternel. Alors que ce qui est éternel se trouve toujours en repos, le temps, c’est l’évolution du ciel.

**AET. 1.22.1 MR** (≈ *Dox.* 318) [éd. Mansfeld et Runia]

(Περὶ οὐσίας χρόνου)

1§ Πλάτων οὐσίαν χρόνου τὴν τοῦ οὐρανοῦ κίνησιν.

(*Sur le temps*)

1§ Platon : le mouvement du ciel est l’essence du temps.

Ailleurs, le même Aécus affirme que Platon comprenait aussi le temps comme « un intervalle du mouvement du *kósmos* » (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως), définition qui rappelle fortement celle que l’on trouve dans la *Souda*, attribuée génériquement aux philosophes, mais que Diogène Laëce<sup>343</sup> attribue aux stoïciens et Stobée<sup>344</sup> particulièrement à Chrysippe :

**AET. 1.21.2 MR** (≈ *Dox.* 318) [éd. Mansfeld et Runia]

(Περὶ χρόνου)

2§ Πλάτων αἰῶνος εἰκόνα κινήτην, ἢ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

(*Sur le temps*)

2§ Platon : c’est une image mobile de l’éternité ou un intervalle du mouvement du *kósmos*.

<sup>342</sup> In Goulet-Gazé (1999, p. 444).

<sup>343</sup> Voir D.L. *Vitae*. 7.141.

<sup>344</sup> Voir STOB. *Anth.* 1.8.42.3, p. 106.56 Wachsmuth.

*Suid.* χ.533 [ed. Adler]

Χρόνος· οἱ φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν εἶναι φασι, διάστημα ὄντα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

Temps : les philosophes disent qu'il est incorporel, étant l'intervalle du mouvement du *kósmos*.

Aétius rapporte également une thèse attribuée à Pythagore selon laquelle le temps est « la sphère de l'enveloppe » (τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος), ce qui suggère qu'Aristote pourrait songer aux pythagoriciens lorsqu'il rapporte la thèse selon laquelle le temps est « la sphère elle-même » (τὴν σφαῖραν αὐτήν):

AET. 1.21.1 MR (≈ *Dox.* 318) [éd. Mansfeld et Runia]

(Περὶ χρόνου)

1§ Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.

(*Sur le temps*)

1§ Pythagore : le temps est la sphère de l'enveloppe.

Mais on ne peut manquer de remarquer également la définition donnée par le Pseudo-Platon (Speusippe ?) des *Définitions*, selon laquelle le temps est « le mouvement du soleil » (ἡλίου κίνησις) ou « la mesure de sa translation » (μέτρον φορᾶς), thèse qu'Aécius attribue à Érastosthène :

PS-PLAT. *Def.* 411 b 3 [éd. Burnet]

Χρόνος ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς.

Temps : le mouvement du soleil ; la mesure de la translation.

AET. 1.21.3 MR (≈ *Dox.* 318) [éd. Mansfeld et Runia]

(Περὶ χρόνου)

3§ Ἐρατοσθένης τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν.

(*Sur le temps*)

3§ Érastosthène : c'est la course du soleil.

Que pourrions-nous conclure à partir de l'ensemble de ces textes sinon que, à l'exception d'Aristote, le temps/χρόνος, en tant qu'objet de réflexion philosophique, est prioritairement subordonné à la question du mouvement céleste ? Comment les Grecs ont-ils pu passer, d'Homère à Platon, d'une simple conception du temps comme durée restreinte et relative à une conception astronomique du temps<sup>345</sup> ? Reprenons le premier texte d'Homère que nous avons cité et analysé :

---

<sup>345</sup> Je reprends l'expression « conception astronomique du temps » d'une formulation presque tautologique de Schatzman et Signore (1985, p. 81) : « Le point de départ de toute la conception astronomique du temps est le mouvement des astres dans le ciel et la rotation de la Terre. ».

HOM. *Il.* 2.295–300 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

ἡμῖν δ' εἵνατός ἐστι περιτροπέων ἐνιαυτός 295

ἐνθάδε μιμνόντεσσι· τῷ οὐ νεμεσίζοιμ' Ἀχαιοὺς  
ἀσχαλάαν παρά νηυσὶ κορωνίσιν· ἀλλὰ καὶ ἔμπης  
αἰσχρὸν τοι δηρὸν τε μένειν κενεὸν τε νέεσθαι.

τλήτε φίλοι, καὶ μείνατ' ἐπὶ χρόνον ὄφρα δαῶμεν

ἢ ἔτεδὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί. 300

Pour nous, un neuvième cercle de l'année se clôt depuis  
que nous sommes ici. Je n'en voudrais donc pas aux Achéens  
s'ils se fâchent près des bateaux recourbés. Mais, il est plus clair encore  
qu'il serait ignoble d'attendre autant et de s'en retourner à vide.  
Tenez bon, mes amis, restez **un temps encore**, afin que nous sachions  
si Calchas est un devin véridique ou s'il ne l'est pas.

Rappelons-nous : Ulysse veut convaincre ses compagnons de ne pas abandonner le siège de Troie après neuf ans («εἵνατός ... ἐνιαυτός», *Il.* 2.295) de guerre. Il les exhorte à attendre « un temps encore » (« ἐπὶ χρόνον », *Il.* 2.299). Homère, disait Fränkel, découvre le temps dans l'attente. Ulysse ne détermine pas combien de temps ses compagnons de guerre doivent encore attendre : il joue avec leurs attentes. L'indétermination temporelle de cette attente est un stratagème rhétorique : *quelle ignominie de partir sans rien après neuf longues années de guerre, si l'on peut juste attendre encore un peu pour mettre à l'épreuve les prédictions de Calcas !* D'une part, un temps passé défini (neuf ans) ; d'autre part, un temps à venir indéfini, qui se veut sans doute plus court et plus prometteur.

Supposons qu'Ulysse doive déterminer combien de temps les Achéens doivent attendre, qu'il ne lui suffise pas de dire « longtemps » ou « peu de temps ». Ulysse devra alors dire *combien de jours et de nuits, combien de mois, combien d'années*. Chaque fois qu'il devra déterminer le temps dont il s'agit, il devra recourir à des unités de mesure astronomiques. Notre hypothèse est alors la suivante : la conception astronomique du temps émerge chez les Grecs lorsque les philosophes observent et réfléchissent aux déterminations temporelles implicites dans la langue qu'ils parlent et dans le monde qu'ils perçoivent ; lorsqu'ils réfléchissent, donc, aux révolutions des astres célestes et aux noms qui les désignent.

PLAT. *Tim.* 37e1–3 [éd. Burnet ; trad. Brisson]

ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανάται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, [...]

En effet, les jours, les nuits, les mois et les années n'existaient pas avant que le ciel fût né ; c'est en même temps qu'il construisait le ciel, que le dieu s'arrangea pour qu'ils naussent. Tout cela, ce sont des divisions du temps, [...]

PLAT. *Tim.* 39c1–d2 [éd. Burnet ; trad. Brisson]

νύξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἢ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος· μεις δὲ ἐπειδὴν σελήνην περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὅποταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς·

Voici donc de quelle manière et pour quelles raisons sont apparus la nuit et le jour ; c'est la course circulaire qui est uniforme et la mieux réglée. On a un mois chaque fois que la Lune, ayant fait le tour de son orbite, rattrape le Soleil ; une année, chaque fois que le Soleil achève de décrire son cercle. Les périodes des autres corps n'ont pas été prises en considération par les êtres humains, à l'exception d'un tout petit nombre comparé à la masse ; aussi les hommes ne leur donnent-ils pas de nom et, même s'ils les observent, n'exprimentils pas à l'aide de nombres leurs rapports mutuels, en sorte que, pour ainsi dire, ils ne savent pas qu'un temps est marqué par leurs courses errantes, qui sont prodigieusement nombreuses et extraordinairement variées.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi, dans les définitions que nous avons vues plus haut, le temps/χρόνος est conçu comme étant la révolution du ciel dans son ensemble (ou de certains astres comme le soleil). C'est cette révolution qui nous permet de mesurer la durabilité de toutes sortes de choses puisqu'elle est censée être régulière et périodique — puisqu'elle est, pour paraphraser Platon, une image éternelle qui progresse suivant le nombre.

PLAT. *Tim.* 37d5–7 [éd. Burnet ; trad. Brisson]

εἰκῶ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le « temps ».

Et bien que les choses et les événements qui ne se produisent pas dans le ciel puissent être exprimés, quant à leurs durées, par des mesures astronomiques (comme le jour, le mois, l'année), ces durées particulières ne sont pas, elles-mêmes, le temps. Ces choses ont un temps, certes ; un temps dont l'expression, lorsqu'elle est déterminée, implique toujours des notions astronomiques dérivées des phénomènes célestes comme la révolution de la lune, la révolution apparente du soleil sur la sphère céleste, la révolution de la sphère céleste elle-même, etc. Dans la conception astronomique du temps, χρόνος est quelque chose qui se passe dans le ciel et ne se confond pas avec les événements qui se produisent à son intérieur,

bien qu'il puisse être évoqué pour quantifier toutes ces durées variées et particulières. C'est comme si le ciel était une grande horloge<sup>346</sup> et que le temps en était son mouvement. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autres mouvements dans le monde — en effet, avant que le temps ne naisse avec le ciel, pour parler comme Platon, il y avait déjà des choses qui se produisaient. Pour qu'il y ait « temps/χρόνος », il ne suffit pas d'avoir du mouvement ; il faut que ce mouvement soit constant et périodique afin que, à partir de là, il soit possible de désigner la durée de toutes sortes de choses. Et pour les Grecs, ce ne sont que les astres dans le ciel, dans leurs révolutions, qui peuvent satisfaire ce critère.

La conception astronomique du temps n'est pas exempte de problèmes, comme en témoignent les critiques formulées par Aristote. Pour citer l'un de ces problèmes : d'une part, la révolution de la sphère céleste peut être un paramètre pour mesurer la durée des choses (temps-mesure) ; d'autre part, cette même révolution peut être mesurée par des instruments comme un cadran solaire (temps-mesuré). Selon la perspective et la manière dont cette question est posée, le temps peut être à la fois la « règle » qui permet de mesurer, et la « chose » qui est mesurée. Du point de vue de la désignation, on peut d'ailleurs constater que la conception astronomique du temps implique une certaine ambiguïté d'usage, car ce que les Grecs appelaient « χρόνος », dans cette conception, peut désigner à la fois un type de mouvement (la révolution céleste) et les noms qui le désignent, comme s'il n'y avait pas de distinction claire entre la chose et les noms qui la désignent.

Ceci étant dit, revenons à notre sage : qu'en est-il d'Anaximandre dans cette histoire ? Peut-on faire remonter à lui la conception astronomique du temps ? Un passage mémorable du *Timée*, traitant de l'utilité de la vue, peut nous donner, sinon la réponse, du moins la direction d'un chemin à suivre :

---

<sup>346</sup> Voir Guthrie (1962, v. I, p. 339) :

[...] we speak of a clock as an instrument for measuring time. In Plato's and Aristotle's scheme of things, time (χρόνος) is itself a kind of clock, not just the passage of events but a standard by which that passage can be measured. At one point, Plato notes that whereas the revolutions of sun and moon are universally recognized as time-keepers and given the names of day, month and year, those of the other planets, being less conspicuous, are not made use of in this way. 'Indeed', he continues, 'men scarcely realize that the journeyings of these planets are time'. One could not wish for a clearer indication that for Plato time is actually to be identified with the planetary motions.

PLAT. *Tim.* 47a1–b2 [éd. Burnet ; trad. Brisson]

ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεις ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νύξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαί τε τροπαὶ μεμηχάνηται μὲν ἀριθμὸν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδωσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

De fait, à mon avis, la vue a été créée pour être, à notre profit, la cause de l'utilité la plus grande ; en effet, des discours que nous sommes en train de tenir sur l'univers, aucun n'eût jamais pu être tenu si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais, en l'état actuel des choses, c'est la vision du jour, de la nuit, des mois et du retour régulier des années, c'est le spectacle des équinoxes et des solstices, qui a amené l'invention du nombre, qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers. De là nous avons tiré la pratique de la philosophie, le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux. Voilà, dis-je, le bienfait le plus considérable que nous apportent les yeux.

Platon met dans la bouche de Timée une théorie extraordinaire selon laquelle notre connaissance du temps (au sens astronomique présenté plus haut) et la philosophie elle-même sont nées de l'observation du spectacle que sont les révolutions des astres célestes. Si l'on accepte cette théorie générale présentée par Platon — théorie que nous accepterions volontiers — on ne peut s'empêcher de penser à Anaximandre, en lui attribuant, peut-être hâtivement, cette même conception. En effet, il semble avoir clairement réfléchi aux astres célestes. Mais, entre une théorie générique sur l'origine de la philosophie et de la connaissance du temps et une hypothèse sur la façon dont un individu particulier a conçu le temps/χρόνος, le pas à franchir n'est pas très court, bien que l'individu en question soit l'un des premiers qui, parmi les Grecs, aient entrepris « des recherches sur la nature de l'univers » (« περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδωσαν », PLAT. *Tim.* 47a7). Ce texte ne nous permet pas de conclure qu'Anaximandre, en réfléchissant sur les astres célestes, a défini ou simplement postulé une conception astronomique du temps. En revanche, s'il est vrai qu'Anaximandre a parlé du χρόνος ou qu'il a réfléchi à sa fonction, il est fort probable qu'il l'a fait en supposant une telle conception astronomique du temps, car, d'Homère à Platon (et peut-être au-delà), nous ne trouverions pas d'autre conception compatible avec ce que nous savons de son système cosmologique, ou avec ce que les Grecs ont défini plus tard comme χρόνος.

Afin de vérifier si la conception astronomique du temps peut remonter à Anaximandre, l'analyse de l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] que l'on trouve chez Simplicius peut s'avérer très utile. Avant de le faire, nous proposons d'analyser au préalable les quatre occurrences suivantes du terme 'χρόνος' dans les témoignages d'Anaximandre :

- 1) « ἐπ' ὀλίγον χρόνον » (PS.-PLUT. *Placit.* 5.19.3)
- 2) « πολυχρονίου » (EUS. *PE.* 1.8.1–2, ex PS.-PLUT. *Strom.*)
- 3) « διάγνωσιν . . . χρόνων » (EUS. *PE.* 10.14.11)
- 4) « λέγει χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς » (HIPPOL. *Ref.* 1.6.1).

Même s'il ne s'agit pas de citations littérales, ces textes peuvent dépeindre certains éléments importants de la pensée d'Anaximandre.

### 2.3.2. Maturité, subsistance, évolution

Commençons par analyser l'occurrence du terme 'χρόνος' que l'on trouve dans les *Placita* d'un Pseudo-Plutarque, tout en le confrontant avec un témoignage que l'on trouve chez Eusèbe, mais qui provient à l'origine des *Stromateis* d'un autre Pseudo-Plutarque :

PS.-PLUT. *Placit.* 5.19.3 (≈ AET. 5.19.4) (DK12 A30) [éd. Lachenaud] [[T23]]

(ιθ'. περί ζώων γενέσεως, πῶς ἐγένοντο ζῶα, καὶ εἰ φθαρτά)

Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκαθῶδεσι προβαϊνούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.

(19. Sur la genèse des êtres vivants, comment les êtres vivants sont apparus et s'ils sont corruptibles)

Pour Anaximandre, les premiers êtres vivants ont été engendrés dans l'humidité, enveloppés d'écorces épineuses : **avançant en âge**, ils sont partis vers une zone plus sèche ; et, l'écorce se brisant, **peu de temps après**, ils ont changé leur mode de vie.

EUS. *PE.* 1.8.2 (ex PS.-PLUT. *Strom.* 2) (DK12 A10) [éd. Des Places & Sirinelli]

[[T28.16–19]]

ἔτι φησὶν ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηγήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.

En outre, il [sc. Anaximandre] affirme qu'aux commencements l'homme a été engendré à partir d'autres espèces d'animaux, en vertu du fait que les autres animaux sont capables de se nourrir assez tôt, alors que l'homme est le seul qui a

besoin d'être nourri **longtemps** : c'est pourquoi, tel qu'il existe actuellement, il n'aurait pas survécu aux commencements.

Dans l'univers d'Anaximandre, les choses n'ont pas toujours été, dans le passé, ce qu'elles sont maintenant, dans le présent. Et cela inclut les êtres vivants, parmi lesquels l'espèce humaine. Toute la cosmologie d'Anaximandre est construite à partir de cet axiome, rejeté catégoriquement plus tard par Aristote. Avant d'être ce qu'ils sont, les êtres (vivants ou non) qui abondent dans le monde ont eu une origine et sont passés par un processus de transformation<sup>347</sup>. Dans les deux textes cités ci-dessus, nous avons un aperçu bref et limité de la façon dont Anaximandre a conçu cette transformation concernant l'origine des êtres vivants en général et l'origine biologique de l'homme en particulier.

Dans le premier texte, le doxographe nous informe que, selon Anaximandre, les premiers êtres vivants sont apparus dans un environnement aqueux et qu'ils possédaient une écorce épineuse dont la fonction probable, on peut l'imaginer, devait être celle de les protéger. Puis, que ces êtres primitifs sont partis vers un environnement plus sec. Ce départ n'a pas eu lieu tout de suite : il s'est produit *après un certain temps*, après qu'ils aient *avancé en âge* (προβαινούσης τῆς ἡλικίας). Par « avancer en âge », il ne faut pas entendre simplement qu'ils ont vieilli en tant qu'individus, puisqu'il s'agit ici de l'origine des êtres vivants en tant qu'espèce, et non simplement des individus particuliers. Ce n'est pas simplement l'âge (ἡλικία) d'un individu particulier qui avance, mais l'âge de l'espèce entière, génération après génération. Ainsi, également traduire « προβαινούσης τῆς ἡλικίας » par « avançant les siècles » ou « lorsque les siècles sont passés »<sup>348</sup>.

Ensuite, dans ce contexte où les animaux primitifs sont déjà partis vers un environnement plus sec, nous lisons la phrase dans laquelle figure le mot 'χρόνος' : « καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι ». Il s'agit d'un usage homérique : un accusatif adverbial avec « ἐπί ». Sur le plan sémantique, il n'y a pas de difficulté à comprendre

---

<sup>347</sup> Il n'est pas difficile de comprendre comment certains ont pu voir en Anaximandre une sorte de précurseur de l'évolutionnisme darwinien. Ainsi, Eastman (1905). Pour une approche plus prudente à cet égard, voir Loenen (1954). Voir aussi Conche (1991, p. 219) : « Encore convient-il de préciser ici que ce que l'on entend par "évolutionnisme" n'est autre que le *transformisme* (car, au sens large, où l'"évolutionnisme" est simplement la "philosophie du devenir" — *Vocabulaire* de Lalande, sens A —, il est évident qu'Anaximandre est "évolutionniste") ».

<sup>348</sup> Voir Bailly, s.v. ἡλικία, A.II.

l'expression « ἐπ' ὀλίγον χρόνον » : quelque chose se passe « peu de temps après ». Ce qui n'est pas clair, en revanche, c'est, d'une part, la valeur sémantique du verbe « μεταβιώναι » ; et, d'autre part, quel verbe est déterminé par l'expression « ἐπ' ὀλίγον χρόνον », « περιρρηγνυμένου » ou « μεταβιώναι ».

Dumont, par exemple, interprète le terme « μεταβιώναι » comme signifiant « survivre », et traduit la phrase en question de la façon suivante : « après avoir brisé leur écorce, ils survécurent un court instant »<sup>349</sup>. Cette traduction semble toutefois avoir peu de sens. En effet, elle implique un « anticlimax » cosmologique qui n'aboutit qu'à l'extermination des premiers êtres vivants (et donc de leur descendance ?). Il est toutefois plus probable que « μεταβιώναι » désigne simplement un changement dans le mode de vie<sup>350</sup>. Et c'est précisément ce sens que Laks et Most retiennent dans leur traduction : « à la suite de la rupture de l'écorce, ils ont changé de mode de vie en peu de temps »<sup>351</sup>.

Quant à la deuxième difficulté, la plupart des interprètes comprennent que l'expression « ἐπ' ὀλίγον χρόνον » détermine « μεταβιώναι ». Nous pensons au contraire que le texte suscite une ambiguïté. Certes, on peut comprendre qu'après la rupture de l'écorce<sup>352</sup> ces êtres primitifs ont changé de mode de vie *en peu de temps*. Cependant, on peut également considérer que « ἐπ' ὀλίγον χρόνον » détermine non pas le changement de vie (μεταβιώναι), mais la rupture de l'écorce (περιρρηγνυμένου). Ainsi, lorsque les êtres primitifs sont allés vers un environnement plus sec, l'écorce s'est brisée *en peu de temps*, et, de ce fait<sup>353</sup>, ils ont changé de mode de vie. Les deux lectures sont possibles et, pour cette raison, nous avons essayé de maintenir cette ambiguïté dans notre traduction. Toutefois la deuxième lecture est préférable à la première. D'abord, parce qu'elle semble mieux appréhender la valeur participiale implicite de « περιρρηγνυμένου ». Ensuite, parce qu'elle a l'avantage d'expliquer que la rupture de l'écorce et le changement de mode de vie ne sont pas deux choses

---

<sup>349</sup> Dumont (1988, p. 38).

<sup>350</sup> Voir GE, s.v. μεταβιώω : « to change way of life ». Voir aussi Conche (1991, p. 223).

<sup>351</sup> Laks et Most (2016, p. 181).

<sup>352</sup> Lisant « περιρρηγνυμένου » donc comme un génitif complément signifiant la mesure du temps.

<sup>353</sup> Lisant, dans ce cas, « περιρρηγνυμένου » comme un génitif complément signifiant la cause.

distinctes, mais une seule et même chose : du fait que l'écorce se brise en peu de temps (après le changement d'environnement), les êtres primitifs changent leur mode de vie.

En tout état de cause, pour autant que l'on puisse croire au contenu du récit doxographique que l'on vient d'analyser au sujet de la genèse des êtres vivants chez Anaximandre, on voit se dessiner un penseur soucieux à la fois de la question de la succession temporelle (exprimée par la succession des événements décrits dans le récit doxographique), et de ce que, faute de mieux, on pourrait appeler la « maturité temporelle » (exprimée dans le texte par les expressions « προβαϊνούσης . . . τῆς ἡλικίας » et « « ἐπ' ὀλίγον χρόνον » »).

Considérons maintenant le second texte, celui que nous trouvons chez Eusèbe. Il ne s'agit plus de l'origine des premiers êtres vivants, mais de l'espèce humaine elle-même. La doctrine rapportée est extraordinaire : à l'origine, l'être humain a été engendré à travers d'autres espèces d'animaux. Le témoignage d'Eusèbe ne dit pas dans laquelle, mais Censorin le clarifie : les premiers êtres humains ont été engendrés dans des poissons ou dans une espèce similaire aux poissons :

CENS. *DN.* 4.1–7 (DK 12 A30) [éd. Sallmann ; trad. Laks & Most]

Anaximander Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia; in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos, tunc demum ruptis illis viros mulieresque, qui iam se alere possent, processisse.

Anaximandre de Milet pensait que quand l'eau et la terre se furent échauffés, il en sortit soit des poissons soit des animaux très semblables à des poissons ; des êtres humains se développèrent en eux et demeurèrent à l'intérieur à l'état d'embryons jusqu'à la puberté ; c'est alors que ceux-ci [*scil.* ces animaux] s'étant rompus, des hommes et des femmes déjà capables de se nourrir en sortirent.

À la différence de la plupart des animaux qui, dès leur naissance, sont capables de se nourrir par leurs propres moyens, les humains ont besoin d'être nourris et soignés pendant longtemps (*πολυχρονίου*) avant d'être suffisants et autonomes. Il n'y a aucun doute ici sur le sens du terme *πολυχρονίου* (composé par *πολύς* + *χρόνος*), qui désigne la longue période pendant laquelle un être humain a besoin d'être nourri avant d'être autosuffisant. Ce qui est surprenant, en revanche, c'est la formulation d'une hypothèse sur les origines à partir de l'observation d'une réalité présente. Il n'est donc pas difficile de voir comment la réflexion sur la durée des choses peut être importante dans la construction d'un discours

cosmologique. C'est en réfléchissant sur la longue période pendant laquelle les humains ont besoin d'être nourris avant de devenir autosuffisants qu'Anaximandre déduit quelque chose sur notre existence primitive.

### 2.3.3. Temps-mesure et temps-mesuré

Considérons le deuxième témoignage d'Eusèbe dans lequel on trouve également le mot 'χρόνος', tout en le comparant au témoignage de Diogène Laërce :

EUS. *PE.* 10.14.11 [éd. Des Places]

οὗτος [sc. Ἀναξίμανδρος] πρῶτος γνώμονας κατεσκεύασε πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὥρων καὶ ἰσημερίας.

Anaximandre a été le premier à construire des gnomons pour reconnaître les moments de retour du soleil [c.-à-d. les solstices], les durées [*khronoi*], les saisons et l'équinoxe.

D. L. *Vitae.* 2.1 [éd. Dorandi]

εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι, καθὰ φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τροπὰς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα· καὶ ὥροσκοπεῖα κατεσκεύασε.

Il a été le premier à inventer le gnomon et à l'installer sur les cadrans solaires à Lacédémone — selon Favorinus dans son *Histoire variée* — pour indiquer les solstices et aussi les équinoxes ; il a aussi construit des horloges.

Dans le témoignage d'Eusèbe, le mot 'χρόνος' apparaît au pluriel comme complément de 'διάγνωσις' ; il s'agit d'une chose qui peut être mesurée et reconnue par un gnomon, à l'instar des solstices, des saisons et de l'équinoxe. Anaximandre aurait construit des gnomons également pour reconnaître les *χρόνοι*, pour reconnaître les *temps*. Mais les *χρόνοι* de quoi ? Si l'on peut utiliser les indications du gnomon comme paramètre pour mesurer la durée de toutes sortes de choses et d'évènements particuliers (temps-mesure), le terme 'χρόνοι' désigne ici non pas la mesure elle-même, mais ce qui est mesuré (temps-mesuré). Les *χρόνοι* en question sont relatifs à un phénomène qui se produit dans le ciel et qui est lié à un astre bien précis : le soleil. Nous pouvons donc supposer que les périodes (*χρόνοι*) en question, qui se prêtent à la mesure et à la reconnaissance, ne sont autres que *les intervalles entre* les solstices et les équinoxes, dont les saisons sont la manifestation la plus évidente. De ce point de vue, le terme 'χρόνοι' implique ici avant tout une notion de durée relative (il s'agit d'un phénomène relatif au soleil), mais qui semble acquérir une dimension universelle dans la mesure où il sert de paramètre de référence pour déterminer la durée de

tout type de chose particulière qui se produit sous le ciel. Les gnomons montrent que la variation que le soleil effectue dans le ciel est temporellement constante et revient périodiquement. Cette variation, qui est constante — ou, pour mieux dire, périodique —, peut être exprimée par une unité numérique, servant ainsi de mesure à toutes sortes de durées.

### 2.3.4. Éternité et finitude

Le troisième témoignage sur Anaximandre est fourni par la *Réfutation de toutes les hérésies*, attribuée à un certain Hippolyte, censé être un évêque de Rome :

HIPPOL. *Ref.* 1.6.1 [voir éd. à la p. 322] [[T24.1–6]]

Θαλοῦ τοίνυν Ἀναξίμανδρος γίνεται ἀκροατῆς· Ἀναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλῆσιος. οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δὲ αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ<sup>1</sup> χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ<sup>2</sup> τῆς οὐσίας<sup>3</sup> καὶ τῆς φθορᾶς.

I post δὲ add. καὶ Marcovich || 2 καὶ post ὠρισμένης transp. Marcovich || 3 τῆς τῆς οὐσίας codd. : τοῖς οὐσι corr. Marcovich.

Anaximandre devient donc un disciple de Thalès : Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès. Celui-ci affirmait qu'une certaine nature de l'infini est origine des êtres ; à partir de laquelle se produisent les cieux et le cosmos en eux ; et que celle-ci est éternelle et sans vieillissement, qui entoure aussi tous les arrangements. Il parle du temps en considérant que la génération, l'existence et la corruption sont délimitées<sup>354</sup>.

Il s'agit d'un témoignage parallèle à celui de Simplicius que nous avons analysé dans le chapitre précédent. Après avoir mentionné la filiation intellectuelle et familiale d'Anaximandre, Hippolyte rapporte d'abord les mêmes doctrines qui lui sont attribuées par

<sup>354</sup> « en considérant que [...] sont délimitées » traduit « ὡς ὠρισμένης ». Sur l'emploi de ὡς avec un participe en discours indirect, voir Smith (1956, p. 473, §2120) : « ὡς is often used with a participle in indirect discourse to mark the mental attitude of the subject of the main verb or of some other person mentioned prominently in the sentence ». En outre, nous lisons la construction « ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς » comme un génitif absolu. Pour d'autres traductions, voir Tannery (1930, p. 119 : « Il parle du temps comme déterminé pour la génération, l'existence et la destruction. »), Dumont (1988, p. 39 : « Il parle du temps comme déterminé pour la génération, l'existence et la destruction. »), Laks et Most (2016, p. 171 : « Il parle du temps dans l'idée que la génération, la substance et la corruption sont limitées ») ; Kirk, Raven et Schofield (1983, p. 108 : « He talks of Time as though coming-to-be and existence and destruction were limited. ») et Litwa (2016, p. 29) « He also speaks of time as the period when generation and corruption are fixed for existing beings » ; Torraca (1961, p. 262 : « Spiega che il tempo determina la generazione, l'esistenza e la distruzione. »), Maddalena (1963, p. 157 : « Disse tempo la delimitazione di nascita, di vita e di morte. ») et Colli (2006 [1978], II, p. 155 : « Ed egli parla di tempo, come se la generazione e la sostanza e la corruzione fossero limitate. »).

Simplicius, avec quelques différences mineures : Anaximandre aurait postulé que quelque chose concernant la nature de l'infini<sup>355</sup> est l'*arkhé* des êtres ; et que, à partir de cette nature, sont engendrés les *ouranoí* et le *kósmos* qui s'y trouvent. Cependant, contrairement à Simplicius, Hippolyte ajoute des digressions qui précisent certaines caractéristiques de cette *arkhé* : il s'agit de quelque chose d'éternel, qui ne vieillit pas et qui entoure tous les *kósmoi*. Après quoi, presque en apposition, nous trouvons la phrase suivante : « λέγει δὲ χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς ».

On remarque dans cette phrase des éléments présents dans les segments 7 et 8 du texte de Simplicius. Le premier de ces éléments est le terme 'χρόνος', qui apparaît chez Hippolyte comme complément d'objet du verbe λέγει, comme quelque chose qui fait l'objet d'un énoncé : Anaximandre a parlé du temps. Mais ici, cette affirmation n'implique aucune considération sur la *δίκη* et la *τίσις*, comme chez Simplicius. Le deuxième élément concerne les mots *γένεσις*, *οὐσία* (au lieu de *ὄντα* de Simplicius), et la *φθορά*, termes qui, chez Simplicius, ne sont pas directement liés au mot 'χρόνος'. Hippolyte semble ainsi reformuler les considérations de Théophraste, en mettant les propos d'Anaximandre sur le temps en apposition à ses propos sur le principe. D'une part, il y a le principe — de nature illimitée (tant sur le plan spatial que sur le plan temporel), éternelle, sans vieillissement ; d'autre part, il y a les choses engendrées, qui ne durent pas éternellement, mais seulement un certain temps. Ainsi, Anaximandre aurait parlé du *temps* en considérant la durée limitée de tout ce qui est sujet au devenir, de sorte qu'il faut comprendre que le terme 'χρόνος' désigne ici génériquement la durée particulière des êtres qui naissent et meurent.

---

<sup>355</sup> Hippolyte écrit « φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου » au lieu de « ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον » [seg. 4].

### 2.3.5. Temps et succession : à propos de « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν »

Considérons enfin l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » présente dans le segment 7 du texte de Simplicius :

⑦ διδόναι γὰρ αὐτά<sup>[1]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν,  
 ⑦ car ils se donneraient mutuellement *dikē* et *tisis* de l'*adikia*, selon la *táxis* du *khrónos*

L'interprétation la plus célèbre de l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » a été avancée par Werner Jaeger<sup>356</sup>, qui la traduit par « nach dem Richterspruch der Zeit »<sup>357</sup> et par « according to Time's decree »<sup>358</sup>. Pour le savant allemand, Anaximandre utilise l'image d'un tribunal ionien pour décrire le devenir du monde naturel, comprenant le « Temps » de manière personnifiée comme un juge chargé d'établir les sanctions (τάττει δίκην) contre les *pleonexíai* des êtres en conflit dans la nature. Son interprétation repose sur une double opération. D'une part, Jaeger rapproche le nom 'τάξις' du verbe 'τάττω'/'τάσσω', comprenant que le premier ne signifie pas « ordre » dans le sens de « disposition », mais « ordre » dans le sens de « décret », « veredict ». D'autre part, il comprend que le fragment B1 décrit quelque chose de similaire à ce que l'on trouve dans un fragment de Solon (fg. 36 W. = 24 D.), dans lequel il y a précisément une formulation qui semble suggérer l'idée d'un « tribunal du Temps » (« ἐν δίκῃ Χρόνου », v. 3)<sup>359</sup> :

*IEG : SOL. fg. 36.1–7 W. (= 24 D.)* [éd. West ; trad. Gerhard]

ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὔνεκα ξυνήγαγον  
 δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἔπασσάμην;  
 συμμαρτυροῖα ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Χρόνου  
 μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων  
 ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε 5  
 ὄρους ἀνείλον πολλαχῆι πεπηγότας,  
 πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη.

Parmi les buts que j'ai fixés pour unifier le peuple,  
 Lequel ai-je lâché avant tout résultat ?

<sup>356</sup> D'abord présenté dans son *Paideia* (Jaeger, 1973, p. 217–218 [orig. publ. 1933–1947]), puis dans son étude sur la théologie des premiers philosophes (Jaeger, 1947, p. 35–36 et p. 207, n. 59–60).

<sup>357</sup> Jaeger (1973, p. 217 [orig. publ. 1933]).

<sup>358</sup> Jaeger (1947, p. 34).

<sup>359</sup> Sur le sens de cette expression chez Solon, voir Bernabé (1990, p. 78) : « Solón habla de un tribunal del tiempo, en el que éste administra la justicia, dándole más tarde o más temprano la razón a quien la tiene. Como cuando nosotros decimos “el tiempo me dará la razón” o hablamos del “tribunal de la historia”. »

Au tribunal du temps, elle peut bien en témoigner  
 La vénérable mère des dieux olympiens,  
 Notre Terre noire, de laquelle autrefois  
 J'ai arraché les bornes partout enfoncées ;  
 Auparavant servile, elle est devenue libre.

5

La lecture proposée par Jaeger a fait date et a été reprise par de nombreux savants<sup>360</sup>. Cependant, elle est peu probable<sup>361</sup>, car ni l'idée d'un tribunal ni celle d'un juge ne semblent trouver d'écho dans le fragment B1 d'Anaximandre. En effet, dans le fragment de Solon, l'idée de *tribunal* semble exprimée par un syntagme construit avec le terme 'δίκη' (« ἐν δίκῃ », v. 3) ; le même terme est présent dans le fragment B1 d'Anaximandre (« διδόναι δίκην », [seg. 7]), sans toutefois désigner l'idée un tribunal (ou sans sous-entendre l'idée d'un juge)<sup>362</sup>. À vrai dire, aucun terme dans le fragment B1 d'Anaximandre ne semble indiquer directement l'idée d'un *tribunal*. Il s'agit d'une inférence faite à partir de « τὴν τάξιν » [seg. 7], compris à partir du verbe 'τάττω'/'τάσσω'. Étant donné que les Grecs pouvaient dire qu'un juge « τάττει δίκην », Jaeger conclut alors que la *táxis* en question ici est le verdict du Temps établissant la peine.

From our Greek text-books, it is true, we learn that τάξις means 'order', and so Diels understands this passage. But in Greek we say the judge τάττει δίκην or τάττει ζημίαν or τιμωρίαν; for instance, τάττει θάνατον; that fits the situation best, since it is with the penalty (τίσις) which things have to pay for their ἀδικία that the fragment of Anaximander is concerned. τάξις must therefore have the meaning 'ordinance' here and cannot mean 'order'.<sup>363</sup>

Wir sehen eine ionische Polis vor uns. Wir sehen den Markt, wo das Recht gesprochen wird, und den Richter, der auf dem Stuhle sitzt und die Buße festsetzt (τάττει). Er heißt Zeit.<sup>364</sup>

Mais depuis que le terme 'ἀλλήλοισι' a été établi et intégré dans le témoignage de Simplicius par tous les éditeurs, ne savons-nous pas que la justice est rendue par les acteurs mêmes du conflit ? À l'évidence, ce sont ces acteurs qui administrent la *díkē* et la *tísis*, les uns

<sup>360</sup> Par exemple : West (1971, p. 81–83) ; Kirk, Raven et Schofield (1983, p. 120–121) ; Conche (1991, p. 174–176).

<sup>361</sup> Voir la critique de Bernabé (1990, 77–78), à notre avis plutôt exacte, contre ce genre de lecture.

<sup>362</sup> On remarquera que le conflit décrit dans le segment 7 présuppose une sémantique similaire à celle que l'on trouve dans le passage d'Hérodote (HDT. 1.2) cité plus haut, dans lequel la question de la δίκη s'insère dans un contexte d'offenses mutuelles et successives entre Perses et Grecs, sans impliquer ni l'idée d'un juge ni celle d'un tribunal.

<sup>363</sup> Jaeger (1947, n. 59)

<sup>364</sup> Jaeger (1973, p. 218 [orig. publ. 1933]).

contre les autres, et non le temps personnifié dans la figure d'un juge. Il n'y a pas de juge dans cette affaire. Ce qui ne veut pas dire que le temps/χρόνος n'y joue pas de rôle, mais seulement que nous devons proscrire l'idée qu'il est un juge et que « τὴν . . . τάξις » [seg. 7] désigne son « décret », son « verdict ». Dans l'univers d'Anaximandre, la nature ne semble pas gouvernée par décret.

Or, même si, dans le fragment B1, 'τάξις' ne signifie pas « décret » ou « verdict », il n'est pas exclu que son sens puisse être déterminé en relation avec le verbe 'τάττω'/'τάσσω'. Si l'on admet que ce verbe indique l'acte d'« établir » ou de « fixer », il est possible de comprendre alors que le nom 'τάξις' désigne *ce qui est établi, fixé*, comme l'a récemment suggéré Michela Sassi<sup>365</sup> en ravivant de manière intéressante l'ancienne hypothèse de Jaeger. Dans ce cas, au lieu de lire le syntagme « τοῦ χρόνου » comme génitif subjectif (« selon le décret du Temps » ou « selon l'ordre du temps » : c'est le temps qui établit, décrète ou ordonne), on le lira comme génitif objectif, en traduisant « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξις » [seg. 7] par « selon le temps établi » (le temps n'établit pas *qqch.*, il est *la chose établie*).

À la lumière de ce raisonnement, il est possible de supposer que le syntagme « τὴν τοῦ χρόνου τάξις » soit une transposition nominale de la phrase verbale « χρόνον τάττει/τάσσει », ce qui apporterait deux grands avantages par rapport à l'hypothèse de Jaeger. La première consiste dans le fait que χρόνος n'administrerait pas la *dikē* et la *tisis*. La deuxième consiste dans la possibilité de rapprocher le fragment B 1 d'Anaximandre de certaines inscriptions juridiques<sup>366</sup> qui, à défaut d'attester l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξις » [seg. 7], présentent au moins, d'après Sassi<sup>367</sup>, le terme 'χρόνος' en lien avec le verbe 'τάττω'/'τάσσω' (ou avec le verbe 'ὀρίζω'). Mais que peut-on conclure de cette approche ?

<sup>365</sup> Voir Sassi (2006, p. 15 ; 2015, p. 135–136).

<sup>366</sup> Sassi (2006, p. 14–15) cite les inscriptions suivantes :

- (i) *IPArk* 15.1–37 [≈ *IG* V.2, 343.30–31] (χρόνον τάξασθαι), Orchomène, 360–350 av. J.-C. ;
- (ii) *Milet*, I, 3, n. 147.37–40 (ἐν τὴν ὠρισμένην ἡμέραν), III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ;
- (iii) *Milet*, I, 3, n. 145.9–12 (κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν χρόνοις), fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ;
- (iv) *IPri* 28. 32–35 (τοῖς ὠρισμένοις χρόνοις), peu après 200 av. J.-C. ;
- (v) *IG* VII, 3073, col. I, 29–32 (ἐγ χρόνωι ὄσωι ... τάξωσιν), Lébadée, II<sup>e</sup> av. J.-C.

<sup>367</sup> Voir Sassi (2006, p. 14).

Selon Sassi, le fait que l'on trouve « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » chez Anaximandre et des expressions analogues à « χρόνον τάττει/τάσσει » dans les inscriptions juridiques serait la preuve que « la formulazione del frammento di Anassimandro è costruita su una serie di prelievi dai testi legislativi »<sup>368</sup>. Nous avons vu toutefois dans le chapitre précédent que cette thèse est très contestable en ce qui concerne les termes « assez poétiques » employés par Anaximandre, car rien ne semble les relier strictement au type de formulation que l'on trouve dans les lois écrites : 'τίσις' ne figure pas dans les inscriptions juridiques ; « τὸ χρεῶν » semble plutôt renvoyer aux inscriptions sépulcrales ; le terme 'δίκη' a une longue histoire et est déjà présent chez Homère et Hésiode (y compris l'expression « διδόναι δίκην »). Et, au-delà de ces termes pris isolément, la syntaxe même de la phrase ne semble pas devoir quoi que ce soit aux lois écrites, comme le montrent les parallèles avec Eschyle et surtout avec Hérodote<sup>369</sup>, qui, à lui seul, explique avec justesse le contexte culturel à partir duquel les termes assez poétiques d'Anaximandre doivent être compris.

Que dire alors de « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » ? Même si l'on admet que cette expression est une transposition nominale de « χρόνον τάττει/τάσσει », cela ne suffit à prouver qu'Anaximandre a emprunté son mode d'expression aux lois écrites. L'évidence la plus solide à cet égard vient de la datation même des inscriptions citées par Sassi. La plus ancienne date d'environ 360-350 av. J.-C. ; la plus récente, du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ! Entre le décès d'Anaximandre (ca. 546 av. J.-C) et la plus ancienne inscription citée par Sassi, près de deux siècles se sont écoulés. Au vu de la documentation dont nous disposons, l'influence des lois écrites dans la construction de la prose cosmologique d'Anaximandre est donc contestable, surtout si l'on tient compte du fait que son langage fait plutôt écho au langage de la tradition littéraire et non juridique.

Cependant, même si Anaximandre n'a pas emprunté son mode d'expression aux lois écrites, rien ne nous empêche d'inclure les inscriptions juridiques dans notre corpus (comme nous l'avons fait avec Homère, Hésiode, Héraclite, Empédocle et Platon), s'il est vrai que l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] peut être considérée en parallèle avec

---

<sup>368</sup> Sassi (2006, p. 15).

<sup>369</sup> Voir section 1.5.5.

« χρόνον τάττει/τάσσει ». Prenons par exemple l'inscription datée d'environ 360–350 av. J.-C., non seulement parce qu'elle est la plus ancienne, mais aussi parce que c'est la seule qui présente le terme 'χρόνος' comme complément d'objet direct du verbe 'τάττει'/'τάσσει'.

*IPArk 15.1–37* (~ *IG 5.2, 343.5–31*) [éd. Thür et Taeuber ; trad. Dubois, avec des modifications<sup>370</sup>] (Orchomène, ca. 360–350 av. J.-C.)

(A<sup>1</sup>) θεός. Τύχα ἀγαθ[ά.] | (§1) Συφοικία Εὐαι|μνίοις Ἐρχομι|νίοις ἐπὶ τοῖς φύ|σφοις καὶ τοῖς ὑμοίοις. (§2) Τὰ δὲ ἱερά | τὰ ἐν Εὐαίμονι ἀ|[ι κ]ὰ μῆν' αὐθὶ κα[τ]άπ[ερ] ἔχει συντ|[ε]λήσθαι — — —]

(A) (§3) Τὸς δὲ προτέρος [ι]|νφοϊκος τὰς τομ|[ά]δος λαχὴν, κατά|[π]ερ ἔδοξε ἀμφο[τ]έροις. (§4) Τῶν δὲ ἐπὶ | [Χ]αιριάδαι εἰ τέ [τ]ι χωρίον ἀμφίλλ[ο]γον ἐν ταῖς τομά|[δ]ι, τὸς Ἡραέας δια|[δ]ικάσαι καὶ τὰς δίκαι[ς] | τ]ὰς προδεδικασμι|γας πάνσας· πομπ[ά]ς δ' ἐπιγενέσθαι δ[ι]ὰ τρία φέτεα Ἀρ[κ]άδων ἐπὶ φρήσι. (§5) Κ[α]ί τ]ὰ χρῆα δαμόσι|[α] κοινᾶ φέρην ἀ|[μ]φοτέρος· γράφει|α γράψαν(τ)ας καθ[έ]σθ[αι], ὅπόθ' ἂν δεά[σ]ητοι ἀμφοτέροις. (§6) [Τ]οῖς ἐπὶ Χαιριάδαι τ]ὰ χρῆα τὰ ὀφέλλοι|σι ταῖ θεοῖ περι τὸν ἀ|[π]υδοσμὸν αὐτὸς δ[ι]αβωλευσαμίνος χρο|νον τάξασθαι.

Dieu. À la bonne fortune. [§1] Synœcie pour les Euaimniens avec les Orchoméniens, à égalité et identité de droit. [§2] Que les cérémonies d'Euaimon soient chaque mois régulièrement célébrées à Euaimon même, dans la forme accoutumée ... [§3] Que ceux qui (y) habitaient auparavant reçoivent, par tirage au sort, une parcelle de la terre lotie, conformément à la décision des uns et des autres. [§4] Si un terrain, parmi ceux qui ont été allotis sous Chariadas, est objet de contestation dans la terre lotie, que les Héraïens statuent sur la demande en revendication et jugent également en appel tous les litiges jugés en première instance. Que, pendant trois ans, se succèdent des missions judiciaires sur décision des Arcadiens. [§5] Que toutes les dettes publiques soient supportées en commun par les uns et les autres ; qu'après avoir rédigé des tableaux de dettes ces missions judiciaires les déposent où il semblera bon aux autres. [§6] À ceux (qui se sont installés) sous Chariade et qui sont débiteurs de la déesse, les deux parties<sup>371</sup>, après délibération, **fixeront un terme** [αὐτὸς χρόνον τάξασθαι] pour le remboursement ; [...]

Nous nous intéressons particulièrement aux §§5–6 de cette inscription qui traite du synœcisme entre Euaimniens et Orchoméniens. Au §5, nous lisons que la dette publique

<sup>370</sup> Nous avons ajouté à la traduction de Dubois (1986, II, p. 163) la numérotation des paragraphes fixée par Thür et Taeuber (1994, p. 131–132) ; dans le §6, nous avons ajouté « après délibération » pour traduire « δ[ι]αβωλευσαμίνος », manquant dans la traduction de Dubois. Sur « δ[ι]αβωλευσαμίνος », voir DGE, s.v. διαβουλεύω : « dór. διαβωλ- *IG 5(2).343.29* (Orcómeno IV a.C.) [aor. part. plu. ac. masc. δ[ι]αβωλευσαμίνος *IG l.c.*] I en v. med. 1 *deliberar, discutir* abs. [...] ; 2 esp. en aor. *decidir* abs. ἐν τῷ παρακρήμα νῦν διαβουλεύασθαι *And.2.19*, cf. *D.C.78.26.4*, c. inf. ἀφεῖναι ... αὐτόν *Luc.Pisc.24*, c. inf. y περι c. ac. περι τὸν ἀ|[π]υδοσμὸν ... χρόνον τάξασθαι *IG l.c.* ».

<sup>371</sup> Sur l'antécédent de « αὐτὸς » (« les deux parties »), voir Dubois (1986, II, p. 156) : « αὐτός : acc.pl. sujet de τάξασθαι ; ce pronom renvoie à ἀμφοτέροις et désigne les autorités des deux cités contractantes. Les juges étrangers dresseront des tableaux de dettes, mais la date du remboursement reste du ressort des deux communautés. »

sera partagée en commun entre les deux communautés et que les juges étrangers seront chargés d'établir et de déposer les tableaux de la dette là où les deux parties le jugent le plus approprié. Ensuite, au paragraphe 6, nous lisons que, en ce qui concerne les dettes de ceux qui se sont installés sous Chariade, les autorités des deux communautés, après délibération, fixeront le terme (χρόνον τάξασθαι) du remboursement. Dans ce cadre, le terme 'χρόνος' désigne une durée restreinte (il s'agit d'un terme, d'un délai qui peut être exprimé par une date) et relative (il s'agit du terme pour le remboursement d'une dette) qui est fixée (τάξασθαι) par les communautés en synœcisme (αὐτὸς).

Si, à la lumière de cette inscription, nous lisons « τοῦ χρόνου » [seg. 7] du fragment B1 comme un génitif objectif, nous devrions alors comprendre que 'χρόνος' désigne également une durée restreinte et relative, fixée par *quelque chose* ou *quelqu'un*, car transposé en phrase verbale le terme chronos occuperait la fonction d'un complément d'objet direct.

« αὐτὸς χρόνον τάξασθαι » // « τὴν τοῦ χρόνου τάξιν »

Ainsi, supposer que « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] signifie « selon le temps établi » implique que le χρόνος en question a été établi *par quelque chose* ou *quelqu'un*, ce qui ne semble pas être le cas dans le fragment B1, à moins de comprendre qu'il est établi par les éléments en litige. Cependant pour autant que l'on prenne au sérieux la valeur de 'κατά'<sup>372</sup>, ce ne sont pas les éléments en litige qui établissent le χρόνος, mais, au contraire, leurs litiges qui sont conditionnés par un facteur temporel — dont nous cherchons précisément à établir la nature. Bien qu'intéressant, la comparaison avec la phrase verbale « αὐτὸς χρόνον τάξασθαι » ne semble pas éclaircir le contenu sémantique de la locution nominale « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7], que ce soit dans le fragment B1 ou ailleurs, comme nous pouvons l'observer dans ce passage de Denys d'Halicarnasse :

DION. HEL. *Lys.* 34.1, 114.7-10 [éd. et trad. Aujac]

Ἄλλ' ἄλις ἤδη παραδειγμάτων, ἵνα καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ῥητόρων τὸν αὐτὸν διαλεχθῶμεν τρόπον. Ἐπεταὶ δὲ τῷ ῥήτορι τούτῳ κατὰ τὴν τάξιν τῶν χρόνων Ἰσοκράτης. Περὶ δὴ τούτου λεκτέον ἐφεξῆς ἐτέραν ἀρχὴν λαβοῦσιν.

Ces exemples suffiront, car nous avons à parler également des autres orateurs en suivant la même méthode. Après Lysias, **par ordre chronologique** [κατὰ τὴν τάξιν τῶν χρόνων], vient Isocrate. C'est donc de lui qu'il faut parler maintenant, dans un second temps.

<sup>372</sup> Voir LSJ, s.v. κατά, B.IV.

Denys d'Halicarnasse utilise pratiquement la même expression que nous trouvons chez Anaximandre, avec deux différences mineures : 'χρόνος' est au pluriel et n'est pas enclavé. À première vue, le pluriel « τῶν χρόνων » peut être un peu déconcertant, mais il s'explique facilement dans le cadre de la démarche que Denys d'Halicarnasse expose dans le prologue de son ouvrage sur les orateurs antiques<sup>373</sup>. Cette démarche consiste à présenter individuellement les principaux orateurs antiques selon l'ordre des générations, du plus ancien au plus récent : d'abord, Lysias, Isocrate et Isée ; puis, Démosthène, Hypéride et Eschine. Dans ce contexte, « τῶν χρόνων » semble faire référence à la durée de vie de chacun de ces orateurs ou aux époques dans lesquelles ils ont vécu, tandis que « τὴν τάξιν » semble désigner la succession de ces durées ou de ces époques (relatives aux orateurs en question). Ainsi, l'expression « κατὰ τὴν τάξιν τῶν χρόνων » indique simplement que l'exposé de Denys d'Halicarnasse obéit à un principe de succession temporelle, qu'il se déroule suivant la succession chronologique des orateurs : « τὴν τάξιν » désigne donc la *succession* (temporelle) plutôt que l'*établissement* d'une certaine période (comme le délai de paiement d'une dette). Et, pour revenir à la question du génitif, « τῶν χρόνων » est à considérer comme un génitif subjectif (les χρόνοι des orateurs ont un ordre, une succession). Pour autant que l'on puisse s'appuyer sur l'exemple offert par Denys d'Halicarnasse, « τοῦ χρόνου » [seg. 7] doit aussi être compris comme un génitif subjectif dans le témoignage d'Anaximandre, sans que cela implique l'image d'un tribunal de la nature présidé par le juge Temps.

Afin de corroborer cette hypothèse, nous pouvons encore citer un passage de la *Politique* d'Aristote où nous trouvons une expression très proche de celle de Simplicius :

ARIST. *Pol.* 2.2, 1261<sup>a</sup>30–35 [éd. et trad. Aubonnet]

Διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονηθὸς σῶζει τὰς πόλεις, ὡσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι· ἅμα γὰρ οὐχ οἷόν τε πάντας ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατὰ τινα ἄλλην τάξιν ἢ χρόνον<sup>1</sup>. Καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἄρχειν,

1 ἢ χρόνον codd. : χρόνου Ross

<sup>373</sup> Cf. DION. HEL. *Orat. Vett.* 1.4.3, 73.23–74.4 [éd. Aujaç] : « τῶν δὲ ῥητόρων τε καὶ συγγραφέων, ὑπὲρ ὧν ὁ λόγος, πολλῶν πάνυ ὄντων καὶ ἀγαθῶν τὸ μὲν ὑπὲρ ἀπάντων γράφειν μακροῦ λόγου δεόμενον ὄρων ἐάσω, τοὺς δὲ χαριεστάτους ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος κατὰ τὰς ἡλικίας ἐρῶ περὶ ἐκάστου, νῦν μὲν περὶ τῶν ῥητόρων, ἐὰν δὲ ἐγχωρῇ, καὶ περὶ τῶν ἱστορικῶν. ἔσσονται δὲ οἱ παραλαμβανόμενοι ῥήτορες τρεῖς μὲν ἐκ τῶν πρεσβυτέρων, Λυσίας Ἰσοκράτης Ἰσαῖος, τρεῖς δ' ἐκ τῶν ἐπακμασάντων τούτοις, Δημοσθένης Ὑπερείδης Αἰσχίνης, οὓς ἐγὼ τῶν ἄλλων ἡγοῦμαι κρατίστους, [...] ». On notera la ressemblance entre les expressions « κατὰ τὴν τάξιν τῶν χρόνων » (DION. HEL. *Lys.* 34.1) et « κατὰ τὰς ἡλικίας » (DION. HEL. *Orat. Vett.* 1.4.3).

En conséquence, l'égalité par réciprocité, c'est la sauvegarde des États, comme on l'a déjà dit dans l'Éthique. Entre hommes libres et égaux, il faut bien qu'il en soit ainsi : comme ils ne peuvent avoir le pouvoir tous en même temps, ils doivent l'exercer ou pendant un an ou **suivant quelque autre ordre de succession ou pour une période donnée**. De cette manière tous arrivent à gouverner, [...]

Dans une cité fondée sur l'égalité — Aristote l'affirme — il n'est pas possible que tous les citoyens gouvernent en même temps. Dans un tel régime, il doit y avoir une alternance du pouvoir de sorte que la gouvernance est exercée « pendant un an ou suivant quelque autre ordre de succession [κατά τινα ἄλλην τάξιν] ou pour une période donnée [χρόνον] ». C'est du moins ce que nous apprend la leçon des manuscrits. En revanche, si nous acceptons la correction de Ross, au lieu de « κατά τινα ἄλλην τάξιν ἢ χρόνον », nous aurions « κατά τινα ἄλλην τάξιν χρόνου », que nous pourrions traduire par « suivant une autre succession temporelle ». En tout état de cause, que l'on suive les manuscrits ou la correction de Ross, l'idée reste la même : l'alternance de l'exercice du pouvoir suit un principe de succession temporelle<sup>374</sup>.

Pour terminer l'analyse des passages parallèles, nous ne pouvons manquer de citer un troisième texte à côté de ceux de Denys d'Halicarnasse et d'Aristote :

SIMPL. *in Phys.* 23.4–6, ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15 (DK 22 A5 ; LM 9 R45) [éd. et trad.

Laks & Most, avec des modifications]

πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα. ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινα καὶ<sup>1</sup> χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινα εἰμαρμένην ἀνάγκην.

1 καὶ E<sup>a</sup>F : περὶ D : παρὰ E.

En effet, Héraclite dit que toutes les choses sont un échange de feu ; et il établit **un certain ordre et une période déterminée de la transformation du *kósmos*** conformément à une certaine nécessité fixée par le destin.

Ce témoignage remonte sans doute à Théophraste (THPHR. fg. 225 FHS&G). Son contexte est le même que celui du fragment DK12 B1 d'Anaximandre, à savoir le *Commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote* (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15). Nous y trouvons une phrase qui ressemble un peu à l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7]. Son idée globale est que la transformation du *kósmos* chez Héraclite obéit nécessairement à une certaine séquentialité [τάξιν τινα] avec des périodes bien définies [χρόνον ὠρισμένον]. Et même si les

<sup>374</sup> Avec *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle, la tragédie grecque nous offre un exemple dramatique d'une alternance de pouvoir non aboutie qui finit par culminer dans le conflit opposant les frères Étéocle et Polynice. La raison qui déclenche le conflit est exposée dans *Les Phéniciennes* d'Euripide (voir en particulier EUR. *Ph.* 53–80).

termes 'τάξις' et 'χρόνος' ne se retrouvent pas dans le même syntagme nominal, ils sont employés ensemble pour évoquer la succession temporelle (en l'occurrence, de la transformation du *kósmos*).

Si l'on tient compte des évidences textuelles que l'on vient de considérer, il est clair que l'expression «κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» [seg. 7] sous-tend une certaine idée de succession temporelle et peut être traduite sans difficulté par «suivant la succession du temps». Ce qui demeure obscur c'est le sens du terme 'χρόνος' dans cette expression. Chez Denys d'Halicarnasse, le mot 'χρόνοι' (au *pl.*) renvoie aux orateurs et désigne les durées de leurs vies ou leurs époques respectives. Dans l'exemple de la *Politique* d'Aristote, 'χρόνος' semble renvoyer, par le biais d'unités astronomiques, à la durée pendant laquelle quelqu'un reste au pouvoir<sup>375</sup>. Et qu'en est-il d'Anaximandre ? Doit-on penser qu'il fait le même usage restreint du mot 'χρόνος' — considérant alors que ce terme désigne une certaine période ? Ou que son usage implique une notion de durée plus ample, voire plus globale, désignant tantôt la totalité de ce qui fut, est et sera<sup>376</sup>, tantôt son écoulement ? Posée de cette manière, la question comporte un anachronisme qui consiste à supposer dans le mot 'χρόνος' une idée de totalité qui, d'Homère à Platon, ne semble pas attestée, comme le montrent l'ensemble des textes analysés dans ce chapitre. En outre, il peut être tout aussi trompeur de dire que 'χρόνος' désigne purement une certaine durée, une période quelconque, en supposant une notion restreinte. Cela peut être effectivement le cas si le temps en question est celui *de quelque chose de spécifique* (par exemple, le temps *d'un mandat*). Mais si l'on comprend, au contraire, qu'ici ce mot ne concerne pas directement une chose quelconque, mais ce à quoi l'on doit se référer lorsqu'il s'agit de définir la durée des choses, dans ce cas le mot 'χρόνος' implique une certaine généralité même s'il désigne une durée restreinte.

Supposons, à titre d'hypothèse, que «τοῦ χρόνου» [seg. 7] se réfère au temps *de quelque chose de spécifique* — chose qui, dans le contexte, ne pouvait être identifiée qu'avec le sujet du verbe «διδόναι» [seg. 7]. Conséquence de cette supposition : l'expression «κατὰ

---

<sup>375</sup> Dans ce cas, le mot 'χρόνος' implique une notion de durée restreinte (il s'agit d'une période limitée) et relative (c'est la durée du mandat politique), tout en invoquant une notion de durée globale, puisque la durée des mandats est exprimée par des unités astronomiques comme l'année.

<sup>376</sup> Pour une discussion sur la façon dont les Grecs ont exprimé cette notion, voir la section 3.2.

τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7] doit être interprétée comme signifiant quelque chose comme « selon la succession de leurs temps » ou « suivant la succession du temps [de chaque élément (*sc.* αὐτὰ) qui, tour à tour, donne *diké* et *tisis*] », en sous-entendant l'emploi possessif ou distributif de l'article « τοῦ »<sup>377</sup>. Du point de vue du texte grec, cette interprétation est étrange et improbable. Si « τοῦ χρόνου » était quelque chose de relatif au sujet « αὐτὰ », il serait plus naturel que ce syntagme soit au pluriel, comme c'est le cas dans Denys d'Halicarnasse. D'ailleurs, l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » semble se refermer sur elle-même : « suivant la succession du temps » — il ne s'agit pas du temps *de quelque chose*, mais du temps *tout court*.

À la lumière des discussions et des textes analysés jusqu'ici, on peut définir ce que le mot 'χρόνος' peut ou ne peut pas désigner dans le segment 7 du texte de Simplicius. Disons d'abord : ce n'est pas la personnification d'un juge qui décrète des verdicts ; ce n'est pas quelque chose qui s'établit, qui se fixe ; ce n'est pas la totalité de ce qui était, est et sera ; ce n'est pas l'écoulement incessant des choses ; et ce n'est pas non plus une durée restreinte quelconque. À moins que nous ne voulions attribuer à Anaximandre une conception abstraite (et anachronique) du temps comme un flux irréversible et simultané dans lequel toutes les choses se produisent ; ou que nous voulions identifier son χρόνος avec le flux des choses, tout en oubliant que les Grecs n'appelaient 'χρόνος' qu'un type de mouvement très spécifique qui ne peut être retrouvé dans les choses qui existent sous les astres célestes — ce χρόνος dont la nature nous échappe ne peut être retrouvé que si nous tournons notre regard vers le ciel, à savoir vers la conception astronomique du temps si chère aux Grecs. Le temps est dans le ciel et non dans les choses. Disons donc : le mot 'χρόνος' désigne soit la révolution céleste dans son ensemble, soit la révolution d'un astre spécifique, le soleil. De toute façon, c'est cette révolution qui règle le conflit des éléments.

Si ces raisonnements ne suffisent pas à convaincre que la conception astronomique du temps remonte effectivement à Anaximandre, un coup d'œil sur l'entrée du mot 'τάξις' dans le riche index du recueil de Diels-Kranz (1959, vol. III, p. 422) peut nous donner un précieux indice que tel est bien le cas :

---

<sup>377</sup> Voir à ce propos Ragon (1961, p. 140, §192).

- i) Chez Démocrite et Leucippe, le mot ‘τάξις’ est synonyme de ‘διαθιγή’, comme les mots ‘σκήμα’ et ‘θέσις’;
- ii) Le mot τάξις apparaît lié à des mots tels que ‘κόσμος’, ‘οὐρανός’, ‘ὄλον’ et ‘πάς’ :
- a) ἡ ἔν τῶν κόσμοι τάξις :
- PITAGOR. DK 14 21 (I, 105, 25): « Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως »
- b) ἡ ἔν τῷ οὐρανοί :
- PITAGOR. DK 58 B4 (I, 452, 18) : « τῆς δὲ τάξεως τῆς ἐν τῷ οὐρανῷ »
- c) ἡ περὶ τὸν ὄλον κόσμον τάξις :
- ANAXAG. DK 59 A 30 (II, 13, 21) : « τοῦ φάναι [sc. Ἀναξαγόραν] θεωρησαὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὄλον κόσμον τάξιν »
- d) νοῦς αἴτιον . . . τῆς τάξεως πάσης :
- ANAXAG. DK 59 A 58 (II, 20, 41): « νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει, τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης »
- iii) Le mot τάξις apparaît associé au mot ‘ἀστήρ’ ou à des mots similaires :
- a) τάξις ἀστέρων :
- PITAGOR. DK 58 B35 (I, 461, 12) : « τῆς δὲ τάξεως τῆς ἐν τῷ οὐρανῷ, ἣν ἐποιοῦντο τῶν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγόρειοι, μνημονεύει ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τῆς Πυθαγορικῶν δόξης. »
- DEMOCR. DK 77 A86 (I, 105, 7) : « D. 344; περὶ τάξεως ἀστέρων Δ. τὰ μὲν ἀπλανῆ πρῶτον, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς πλανήτας, ἐφ’ οἷς ἥλιον φωσφόρον σελήνην. »
- ANAXIMAND. DK 58 B35 (I, 461, 12) : « Ἀναξιμάνδρου πρῶτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδήμος [fr. 95 Sp.] ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρῶτους ἀναφέρων. »
- DEMOCR. DK 77 A86 (I, 105, 7) « D. 344; περὶ τάξεως ἀστέρων Δ. τὰ μὲν ἀπλανῆ πρῶτον, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς πλανήτας, ἐφ’ οἷς ἥλιον φωσφόρον σελήνην. »
- FILOL. DK 44 A16 (I, 403, 19) : « καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ’ εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χοροεῖν, [οὐρανόν] <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν> τοὺς <ε> πλανήτας, μεθ’ οὓς ἥλιον, ὑφ’ οὗ σελήνην, ὑφ’ ἧί τὴν γῆν, ὑφ’ ἧί τὴν ἀντίχθονα, μεθ’ ἧί σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. »
- DIOG. DK64A6 (II, 53, 7) « τὰ <δὲ> κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι »
- iv) Le mot τάξις apparaît associé au mot χρόνος :
- a) ANAXIMAND. DK 12 B1 (I 89, 15) : « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » ;
- b) HERACL. DK 22 A5 (I, 145, 15) « ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην »

Faisons le point sur ce que nous avons vu jusqu’ici. D’une part, le mot ‘τάξις’ est utilisé, en association avec le mot ‘χρόνος’, pour désigner la succession temporelle ; d’autre

part, dans l'ensemble des témoignages et fragments attribués aux présocratiques, nous trouvons ce même mot associé à des mots qui désignent les réalités célestes les plus diverses (τάξις ἀστέρων) ou associé à des termes qui impliquent une certaine notion de totalité (κόσμος, οὐρανός, ὅλον et πᾶς). Or, les Grecs identifiaient le temps avec la révolution céleste (employant dans sa définition plusieurs termes qui peuvent être associés également au terme « τάξις »). La confluence sémantique des termes utilisés pour décrire le ciel ou pour parler du temps est remarquable. On peut alors glisser entre la « succession du temps » et « la révolution céleste » sans nous en rendre compte. Il est donc fortement suggestif qu'Anaximandre ait écrit que les opposés se donnent satisfaction et exercent mutuellement des représailles de leurs abus « suivant la succession du temps » (« κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν », [seg. 7]), tout en supposant la notion astronomique du temps.





**CHAPITRE 3**  
**LA DURÉE DU MONDE**  
**ET LA DURÉE DES CHOSES**



### 3.1. Temps-devenir : le temps au-delà du χρόνος

**D**epuis que Isaac Newton a introduit la distinction entre le temps absolu (dit vrai et mathématique) et le temps relatif (dit apparent et vulgaire) dans son livre *Philosophiæ naturalis principia mathematica*<sup>378</sup>, un débat intense s'est installé chez les philosophes modernes autour du problème du temps<sup>379</sup>. George Berkeley, niant la notion de temps absolu, conçoit le temps comme la succession des idées dans l'esprit<sup>380</sup>, car, pour lui, il est inconcevable que le temps puisse être envisagé en dehors des idées qui se succèdent dans l'esprit<sup>381</sup>. Comprenant que le temps est quelque chose de purement relatif (mais toujours objectif), Gottfried Wilhelm Leibniz refuse également la thèse newtonienne et il conçoit le temps comme l'ordre des successions<sup>382</sup>; cependant, il

---

<sup>378</sup> Voir Newton (1687, p. 5 : *Definitiones, Scholium*) :

Tempus absolutum verum & Mathematicum, in se & natura sua absq; relatione ad externum quodvis, æquabiliter fluit, alioq; nomine dicitur Duratio; relativum apparens & vulgare est sensibilis & externa quævis Durationis per motum mensura, (seu accurata seu inæquabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

Dans la troisième édition, Newton (1726, p. 6 : *Definitiones, Scholium*) introduit quelques rectifications :

Tempus absolutum, verum, & Mathematicum, in se & natura sua sine relations ad externum quodvis, æquabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio : Relativum, apparens, & vulgare est sensibilis & externa quævis durationis per motum mensura, (seu accurata seu inæquabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut hora, dies, mensis, annus.

<sup>379</sup> Pour un aperçu de ce débat, voir Pomian (1993, p. 36–48).

<sup>380</sup> Voir Berkeley (1949 [1<sup>re</sup> éd. 1710 ; 2<sup>e</sup> éd. 1734], p. 83, l. 25–32, éd. Luce et Jessop : *Principes*, §98) :

since that doctrine lays one under an absolute necessity of thinking, either that he passes away innumerable ages without a thought, or else that he is annihilated every moment of his life: both which seem equally absurd. Time therefore being nothing, abstracted from the succession of ideas in our minds, it follows that the duration of any finite spirit must be estimated by the number of ideas or Actions succeeding each other in that same spirit or mind.

<sup>381</sup> Voir Berkeley (1949 [1<sup>re</sup> éd. 1710 ; 2<sup>e</sup> éd. 1734], p. 83, l. 14–18, éd. Luce et Jessop : *Principes*, §97) :

But if *time* be taken, exclusive of all those particular actions and Ideas that diversify the day, merely for the continuation of existence, or duration in abstract, then it will perhaps gravel even a philosopher to comprehend it.

<sup>382</sup> Voir Clark et Leibnitz (1717, p. 56 [*Troisième Écrit de Mr Leibniz*, §4] ; nous citons avec l'orthographe légèrement actualisée) :

Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je ternis l'espace pour quelque chose de *purement relatif*, comme le *temps* ; pour un *ordre des coexistences*, comme le temps est un *ordre des successions*. Car l'espace marque en termes de possibilité, un *ordre* des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble ;

ignore son aspect duratif<sup>383</sup>. Traitant de l'origine de notre idée du temps, David Hume a soutenu qu'il s'agit d'une abstraction dérivée de la succession de nos perceptions<sup>384</sup>. Ainsi, même s'il existe une succession réelle dans les objets extérieurs, sans des perceptions successives, il n'y aurait pas de notion de temps d'après Hume<sup>385</sup>. Niant que le temps soit un concept empirique dérivé de l'expérience, Immanuel Kant réplique que le temps est une donnée *a priori*, étant donc « une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions »<sup>386</sup>.

Pour la philosophie moderne, la question du temps est donc un sujet de grand intérêt. En la prenant comme point de référence, certains auteurs ont considéré que les Grecs anciens avaient montré un désintérêt relatif pour ce thème. C'est le cas de José Ferrater Mora qui, s'appuyant sur une opinion répandue, soutient que le concept de temps a été sinon

---

sans entrer dans leur manières d'exister : et lors qu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet Ordre des choses entre elles. »

<sup>383</sup> Comme Samuel Clarke l'affirme dans la dernière lettre qu'il a écrite à Leibniz (lettre que Leibniz n'a jamais lue en raison de son décès), la notion de *succession* est distincte de la notion de *période* : l'ordre de certains événements peut être identique, alors que l'intervalle qui les sépare est complètement différent. La définition de Leibniz implique la notion de *séquence*, tandis que la notion de temps implique également l'idée de *durée*. Voir Clark et Leibnitz (1717, p. 308 et 310 [*Cinquième Réplique de Mr. Clarke*, §54] ; l'orthographe est légèrement actualisée) :

J'avais dit que le temps et l'espace étaient des QUANTITES ; ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. On réplique à cela, que l'ordre a sa quantité ; qu'il y a dans l'ordre quelque chose qui précède, et quelque chose qui suit ; qu'il y a une distance ou un intervalle. Je répons, que ce qui précède et ce qui suit constituent la situation ou l'ordre ; mais la distance, l'intervalle, ou la quantité du temps et de l'espace, dans lequel une chose suit une autre, est une chose tout à fait distincte de la situation ou de l'ordre, et elle ne constitue aucune quantité de situation ou d'ordre. La situation ou l'ordre peuvent être les mêmes, lors que la quantité du temps et de l'espace, qui intervient, se trouve fort différente.

<sup>384</sup> Hume (1739, p. 34–35 : Book 1, Part 2, Sect. 3, §6) :

The idea of time, being deriv'd from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensations will afford us an instance of an abstract idea, [...]

<sup>385</sup> Hume (1739, p. 35 : Book 1, Part 2, Sect. 3, §7) :

If you wheel about a burning coal with rapidity, it will present to the senses an image of a circle of fire; nor will there seem to be any interval of time betwixt its revolutions; meerly because it is impossible for our perceptions to succeed each other with the same rapidity, that motion may be communicated to external objects. Wherever we have no successive perceptions, we have no notion of time, even tho' there be a real succession in the objects. From these phænomena, as well as from many others, we may conclude, that time cannot make its appearance to the mind, either alone, or attended with a steady unchangeable object, but is always discover'd some *perceivable* succession of changeable objects.

<sup>386</sup> Kant (1944, p. 61, trad. Tremesaygues et Pacaud ; 1990 [1<sup>re</sup> éd. allemande 1781 ; 2<sup>e</sup> éd. 1787], p. 74 [A31 = B47], l. 14-16, éd. Schmidt).

relégué, du moins mis entre parenthèses par les Anciens, en faveur du concept d'être<sup>387</sup>. Dans un article qui présente « una revisión de conjunto de las diferentes respuestas dadas por los presocráticos a la cuestión de qué es el tiempo y cómo se concibe su transcurso en el proceso de configuración de la imagen actual del mundo »<sup>388</sup>, Alberto Berbabé reprend et corrobore la thèse de Ferrater Mora, ajoutant que le temps a été très rarement abordé de manière explicite par les présocratiques, probablement parce qu'ils ne s'intéressaient pas à sa nature<sup>389</sup>. Peu traité, le *temps*, en tant qu'objet de réflexion, serait subordonné à l'étude de la nature de la matière primordiale et de ses transformations<sup>390</sup>.

En effet, si on limite notre enquête à la notion exprimée par le terme 'χρόνος', il est vrai que le temps n'apparaît pas comme un thème autonome, étant subordonné à des problématisations plus larges. Par exemple, dans la *Physique* d'Aristote (ARIST. *Phys.* 4.10–14), l'un des rares textes de l'Antiquité à faire une analyse systématique du terme 'χρόνος', la question du « temps » est subordonnée à celle du mouvement (κίνησις)<sup>391</sup>. Cependant, ce serait une grande erreur de supposer que la problématique du temps correspond exactement à ce que les Grecs appelaient *khrónos*.

Pour rappel : dans le chapitre précédent, nous avons essayé de déterminer la signification du mot 'χρόνος' en grec ancien. Le but était d'établir l'horizon sémantique de ce terme pour comprendre quelle sorte de réalité le mot 'χρόνος' désigne dans l'expression « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν » [seg. 7], tout en évitant les équivalences sémantiques hâtives et irréfléchies avec ses traductions modernes. Au départ, nous sommes tombés sur une

---

<sup>387</sup> Voir Ferrater Mora (1979, vol. 4, p. 3241 : s.v. 'tiempo').

<sup>388</sup> Bernabé (1990, p. 62).

<sup>389</sup> Voir Bernabé (1990, p. 62) :

Una cierta justificación de este desinterés se hallaría en el relativo despego que los propios griegos sintieron por clarificar este aspecto. Se ha dicho con frecuencia —y con razón— que en la filosofía antigua el concepto de tiempo ha sido relegado o cuando menos puesto entre paréntesis en favor del tema del ser.

Pese a que se trata de una cuestión casi nunca explícitamente abordada por los Presocráticos —o al menos sobre la que nuestra información no es demasiado abundante—, creo que es digno de interés bucear en las ideas acerca del tiempo que subyacen en sus cosmogonías.

<sup>390</sup> Voir Bernabé (1990, p. 62) :

un tema habitualmente desatendido y subordinado al estudio de la naturaleza de la materia originaria y de sus transformaciones, así como de las diversas propuestas de modelos espaciales.

<sup>391</sup> Voir à ce sujet Puente et Baracat (2014, p. 10–11).

conception restreinte et relative du temps qui se découvre dans l'attente ; par la suite, nous avons identifié une conception astronomique du temps qui se découvre en regardant le ciel lorsque l'on cherche à délimiter la durée des choses. D'Homère à Platon, le mot 'χρόνος' semblait avoir donc un champ sémantique beaucoup plus restreint — voire *sui generis* — que les termes modernes qui le traduisent, restant plutôt circonscrit à une notion de *temps-mesure*, concrètement identifié au *temps-astronomique*.

Or, Bernabé ne tient pas compte de cette « restriction » sémantique lorsqu'il affirme que les Grecs ne s'intéressaient pas à la nature du temps. S'il considère que le temps est très rarement abordé de manière explicite par les présocratiques, c'est parce que, dans la formulation même du problème, il réduit la question du temps à ce qui est exprimé en grec par le terme 'χρόνος' (ou par le terme 'αἰών')<sup>392</sup>. Le résultat est un double anachronisme.

Le premier anachronisme consiste à sous-entendre dans 'χρόνος' un sens que ce terme ne possédait pas en grec ancien. Le second anachronisme consiste à réduire l'importance d'un sujet sous prétexte qu'il n'a pas fait l'objet d'une définition explicite. Personne ne doute de l'importance du concept de *phýsis* pour la philosophie grecque en général et en particulier pour les présocratiques. Et pourtant, sauf erreur de notre part, ce terme n'a été explicitement défini par aucun penseur présocratique. De façon analogue, même si aucun présocratique n'avait défini le terme χρόνος (ce qui n'est pas du tout vrai), il n'en découle pas que ce sujet n'était pas important pour eux, mais simplement qu'ils ne l'abordaient pas par le biais de définitions. Bernabé lui-même se propose d'examiner les différentes formes d'intervention du temps dans les cosmogonies des présocratiques<sup>393</sup>, sans réduire son analyse aux textes qui le définissent. Par ailleurs, contrairement à ce qui est

---

<sup>392</sup> Voir Bernabé (1990, p. 65) :

todo estudio del tiempo en los autores antiguos tendrá que comenzar por deslindar con cierta claridad de qué hablamos en cada caso cuando nos referimos al «tiempo», esto es, cuáles eran las distintas nociones de tiempo que subyacen, de forma expresa o simplemente supuesta, bajo términos como χρόνος o αἰών.

<sup>393</sup> Voir Bernabé (1990, p. 61-62) :

Me ha parecido significativo tomar las palabras griegas que dan título a este artículo, pertenecientes a un fragmento de Anaximandro que se hace referencia a la intervención del tiempo en la formación del mundo, como expresión de lo que va a ser su hilo conductor: el examen de las diversas formas de intervención del tiempo en las cosmogonías de los Presocráticos, englobando en esta formulación no sólo a los filósofos sino también a poetas o narradores de mitos de época arcaica, como Hesíodo, Ferécides y los Órficos.

suggéré dans la partie initiale de son article, où sont abordées principalement des questions méthodologiques, Bernabé ne limite pas son analyse aux textes où apparaît le terme ‘χρόνος’. En effet, si l’on veut traiter de ce que Bernabé appelle conceptuellement « *tiempo-acontecer* »<sup>394</sup> ou « *tiempo-cambio* »<sup>395</sup> (mais que nous appellerons simplement *temps-devenir*), il faut aller au-delà du *khronos*.

Pour les Grecs en général — comme nous l’avons vu dans le chapitre précédent —, le *khronos* ne s’identifie pas au flux des choses (prises individuellement ou universellement) ; le *khronos* n’est pas le monde dans son devenir, bien qu’il soit compris comme ce qui exprime (et parfois détermine) la durée des choses qui se produisent dans le monde. Son écoulement, infatigable et ininterrompu, n’est pas l’écoulement de toutes les choses, se limitant à ce dont le chemin est dans le ciel, comme le suggère fortement ce fragment souvent attribué à Critias :

*TrGF 1.43 F 3 : CRITIAS, Perithous* (LM 43 T49a) [éd. Snell ; trad. Laks et Most]

ἀκάμας τε χρόνος περί τ’ ἀενάω  
 ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων  
 αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ’ ἄρκτοι  
 ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς  
 τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον 5

Le temps infatigable et débordant  
 D’un écoulement ininterrompu va son chemin, s’engendrant  
 Lui-même ; et les Ourses jumelles,  
 Par les rapides battements de leurs ailes,  
 Surveillent la voûte d’Atlas [*i.e.* qu’Atlas supporte] 5

Ce n’est pas par hasard que l’on trouve le terme ‘χρόνος’ dans une phrase qui traite également de la Grande et de la Petite Ourse ou que l’idée qu’il s’engendre lui-même (αὐτὸς ἑαυτόν) fait écho au terme désignant l’année en grec (ἐνἑαυτόν)<sup>396</sup> : dans un cas comme dans l’autre, il

<sup>394</sup> Voir Bernabé (1990, p. 66) :

[...] tiempo-acontecer, es decir, el tiempo como secuencia de un «antes» o un «después» de nuestro ahora, configurada por la sucesión de los acontecimientos.

<sup>395</sup> Voir Bernabé (1990, p. 67) :

[...] tiempo-cambio: es el tiempo del tornarse en, del γίγνεσθαι. Para que una cosa se cambie en otra se presupone el paso de tiempo: Cuando se confunde entre tiempo y cambios; se puede llegar a la conclusión' de que el cambio, el tornarse es, en sí mismo, tiempo, o, viceversa, que el tiempo es el que produce las transformaciones, como cuando decimos «el tiempo cambia a las personas».

<sup>396</sup> Prenant au sérieux ce jeu de mots, c’est comme si l’idée que le temps s’engendre lui-même (αὐτὸς ἑαυτόν) impliquait que le temps engendre l’année (disons, αὐτὸς ἐνἑαυτόν). Voir à ce propos les observations de

s'agit de phénomènes éminemment célestes. Ce temps-*χρόνος*, répétons-le, est dans le ciel, pas dans les choses. Ainsi, pour comprendre comment les Grecs concevaient ce que nous appelons, au moins depuis Newton<sup>397</sup>, « le flux du temps » ou « l'écoulement du temps » (*fluxus temporis*), nous devons relativiser l'importance des textes qui traitent explicitement du *khrónos*.

Comme le remarque Conrado Eggers Lan, dans la littérature grecque jusqu'à Héraclite et Parménide (voire après, osons-nous ajouter), les notions postérieures de « temps » et d'« éternité » se trouvent à peine préfigurées dans des termes comme '*χρόνος*' et '*αἰών*'. Cependant, ces notions sont le plus clairement préfigurées [i] dans le sentiment de la brièveté de la vie humaine, qui vieillit et meurt, par opposition aux dieux immortels, qui, bien que nés, ne vieillissent pas ; et [ii] dans les repères temporels et les calendriers qui orientent les différentes activités de la vie humaine<sup>398</sup>.

Pour être plus précis, quand les Grecs réfléchissent aux repères *temporels* — c'est-à-dire *astronomiques* — qui organisent les différentes activités de la vie humaine (tels que le jour, le mois, l'année, etc.), ils se servent volontiers du contenu sémantique du terme '*χρόνος*'. Quand, au contraire, ils réfléchissent à la brièveté de la vie humaine (ou la déplorent simplement), opposant l'inévitable disparition de certains êtres (*les mortels*) à la permanence d'autres (*les immortels*), ils touchent directement à la notion de *temps-devenir* et ils utilisent un autre lexique. La mortalité est la règle par laquelle les Grecs anciens pensaient à l'irréversible passage du temps, tout comme la deuxième loi de la

---

Collard et Cropp (2008, p. 643, n. 1) à propos de ce fragment, qu'ils attribuent à Euripide : « In the Greek *heauton* 'itself imitates *eniauton* 'year', thus Time regularly begets its own regular and measured length ».

<sup>397</sup> Voir Newton (1726, p. 8 : *Definitiones, Scholium*) :

Accelerari & retardari possunt motus omnes, sed fluxus temporis absoluti mutari nequit. Eadem est duratio seu perseverantia existentiae rerum, sive motus sint celeres, sive tardi, sive nulli; proinde hæc a mensuris suis sensibilibus merito distinguitur, & ex iisdem colligitur per æquationem astronomicam.

<sup>398</sup> Voir Eggers Lan (1984, p. 14) :

los conceptos que encierran elementos que prefiguren las nociones posteriores de « tiempo » y « eternidad » se revelan difíciles de ser hallados en el estudio semántico de vocablos como, por ejemplo, *chrónos* (*χρόνος*) y *aión* (*αἰών*); [...]. Pero dichas nociones se encuentran más claramente prefiguradas, por un lado, en un sentimiento de la negatividad de la caducidad humana y del envejecimiento que la preanuncia, y en el anhelo de un ideal de vida en que no se muera ni se legue a la vejez (ideal del que solo gozan los dioses, aunque éstos — en la mitología homérica y hesiódica — han nacido); y por otro lado, en las referencias horarias y calendarias que regulan las distintas actividades del hombre, y cuyo marco es el de la naturaleza, que ofrece un carácter cíclico que contrasta con el carácter lineal del tiempo de la vida humana.

thermodynamique est la règle par laquelle la physique contemporaine réalise l'irréversibilité des phénomènes physiques. Là où nous voyons l'entropie, les Grecs anciens voyaient simplement le vieillissement qui culmine inévitablement dans la mort ou, pour le dire plus abstraitement, le processus de dégradation qui conduit à la destruction des êtres. Ainsi, au cœur de la notion de *temps-devenir*, nous trouvons le problème de la durabilité des choses, de leurs permanences. Et de même que l'on peut penser à la durée ou à la permanence des êtres particuliers, on peut penser à la durée ou à la permanence du monde tout entier. On sera alors dans le domaine de la cosmologie et l'on devra inévitablement faire face aux modèles de temporalité que nous avons mentionnés dans l'introduction. Dans le présent chapitre, nous examinerons précisément la doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses.

### 3.2. Temps-totalité : la formule du temps et de la sagesse

Parmi les différentes acceptions de notre terme 'temps', il y a celles qui impliquent une certaine notion de totalité. En effet, on appelle *temps*, de manière ambiguë, aussi bien la totalité des choses qui ont été, qui existent et qui existeront (raison pour laquelle on pourrait parler d'une tripartition du temps en passé, présent et futur) que le flux même de cette totalité (qui écoulait du passé vers le futur), souvent réputé comme irréversible (il n'y aurait pas de retour possible), constant (infatigable, il continuerait sans cesse) et simultané (même à des rythmes différents, tout dans le présent avancerait ensemble, suivant ce flux).

Nous avons vu dans la section précédente que les Grecs anciens avaient l'habitude de penser « le flux du temps » (et toute idée d'inévitabilité qui lui est associée) à travers l'opposition de la mortalité et de l'immortalité. Nous avons proposé d'appeler cette notion *temps-devenir*, en soulignant qu'elle implique l'idée de durabilité ou de permanence des choses. Il s'agit d'une notion de temps *chosifié*. Dans cette perspective, le *temps-devenir* est quelque chose d'inséparable des choses, car il est *le passage des choses*, voire même *la succession des événements* qui ont lieu dans le monde.

Cela dit, comment les Grecs anciens pouvaient-ils désigner la totalité des choses qui ont existé dans le passé, existent dans le présent et existeront dans le futur ? Nous appelons cette totalité ‘temps’, en utilisant ce terme presque comme un synonyme d’univers ; après tout, nous parlons aussi du *Temps* pour désigner l’*Univers lui-même pris dans sa diachronie*. En laissant momentanément de côté toutes les recherches sémantiques que nous avons effectuées dans le chapitre précédent, le terme ‘χρόνος’ ne pourrait-il pas également désigner cette notion de totalité en grec ancien ? Dans le cas contraire, quels termes et expressions ont-ils utilisés à cette fin ?

La longue tradition des grammaires gréco-latines nous enseigne qu’il existe trois temps : le passé, le présent et le futur. Pour citer un exemple tiré de l’un des plus anciens grammairiens grecs :

DION. THR. *Gram.* 13, p. 53.1–4 (638<sup>b</sup>23–26 Bkk) [éd. Uhlig ; trad. Lallot]

Χρόνοι τρεῖς, ἐνεστῶς, παρεληλυθῶς, μέλλων. τούτων ὁ παρεληλυθῶς ἔχει διαφορὰς τέσσαρας, παρατατικόν, παρακειμένον, ὑπερσυντέλικον, ἀόριστον· ὧν συγγένειαι τρεῖς, ἐνεστῶτος πρὸς παρατατικόν, παρακειμένου πρὸς ὑπερσυντέλικον, ἀόριστου πρὸς μέλλοντα.

Il y a trois temps : le présent, le passé, le futur. Parmi eux, le passé comporte quatre variétés : l’extensif, l’adjacent, le suraccompli, l’indéfini. Entre eux, il y a trois parentés ; du présent avec l’extensif, de l’adjacent avec le suraccompli, de l’indéfini avec le futur.

D’emblée, on notera qu’il n’y a pas un temps unique, composé par la totalité de trois instances. Le présent, le passé et le futur constituent, individuellement, un certain temps (χρόνοι τρεῖς). L’ensemble de ces temps ne constitue pas le *Temps*, compris comme une totalité<sup>399</sup>.

En outre, on notera qu’en tant que *khrónoi*, le présent, le passé et le futur ne désignent pas exactement les choses passées, présentes et futures. Dans ce passage de Denys le Thrace, le terme ‘χρόνος’ garde un statut ambigu. D’une part, il désigne manifestement un élément formel qui entre dans la composition d’une classe spécifique de mots, les verbes :

<sup>399</sup> Pour nous, le passé, le présent et le futur sont des parties qui composent le *Temps* (la totalité), mais chacune de ces parties est également appelée ‘temps’ (le présent est un temps, tout comme le passé et le futur). Ainsi, contrairement au terme grec ‘χρόνος’, notre terme ‘temps’ peut désigner non seulement une certaine période, mais aussi la totalité du temps.

il est donc un *accident* du verbe au même titre que la personne et le nombre<sup>400</sup>. D'autre part, c'est un élément sémantique intrinsèque aux situations énonciatives, étant relatif à un certain locuteur ou à un certain repère : dans ce cas, c'est une donnée de l'expérience<sup>401</sup> communicative. Ce n'est qu'en considérant cette ambigüité que l'on peut comprendre pourquoi Denys le Thrace affirme qu'il y a trois temps, en comptant le passé qui, en grec ancien, ne constitue pas un temps unique, mais en contient quatre. Formellement, le grec a donc six temps verbaux (le présent, le futur, l'imparfait, l'aoriste, le parfait et le plus-que-parfait). Du point de vue de l'expérience communicative, il n'y en a que trois : le présent (qui exprime l'idée de concomitance par rapport à l'acte de parole), le passé (qui exprime l'idée d'antériorité par rapport à l'acte de parole) et le futur (qui exprime l'idée de postériorité par rapport à l'acte de parole). En tant que catégorie grammaticale, le *khronos* est à la fois un aspect de la morphologie des mots et un repère temporel au moyen duquel, dans la langue, on envisage les différents événements et situations qui se produisent dans le monde. Il ne désigne pas, à proprement parler, l'ensemble des choses qui sont passées, qui passent et qui passeront.

Ceci étant dit, nous considérons que les Grecs anciens ont pu exprimer l'idée de *temps-totalité* en recourant non pas à un seul terme, mais à une formule épique<sup>402</sup> communément construite avec le verbe 'εἶναι'. Cette formule, qui l'on peut appeler « la formule du temps » en raison de sa capacité à désigner la totalité du temps, est en outre un signe de sagesse pour ceux qui connaissent les contenus qu'elle exprime. Nous parlons de la formule « τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα », attestée déjà chez Homère et Hésiode, dont

---

<sup>400</sup> Voir DION. THR. *Gram.* 13, p. 46–47 (638<sup>b</sup>4–7 Bkk) [éd. Uhlig] :

Ῥῆμά ἐστι λέξις ἄπτωτος, ἐπιδεκτικὴ χρόνων τε καὶ προσώπων καὶ ἀριθμῶν, ἐνέργειαν ἢ πάθος παριστάσα. Παρέπεται δὲ τῷ ῥήματι ὀκτώ, ἐγκλίσεις, διαθέσεις, εἶδη, σχήματα, ἀριθμοί, πρόσωπα, χρόνοι, συζυγίαι.

<sup>401</sup> Voir Lallot (1988, p. 48) :

Il y a donc, comme on voit, un seul mot en grec — *khronos*, (de même lat. *tempus*, fr. *temps*) — pour désigner le temps comme donnée de l'expérience (angl. *time*) et le « temps » comme paradigme linguistique (angl. *tense*).

<sup>402</sup> Nous pensons ici à la définition de *formule* donnée par Parry (1971, p. 272).

The formula in the Homeric poems may be defined as a *group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea*. The essential part of the idea is that which remains after one has counted out everything in the expression which is purely for the sake of style.

on suppose qu'elle a une origine indo-européenne, étant donné que l'on trouve des parallèles dans le *Rig-Véda*, l'*Atharva-Véda*, l'*Avesta (Yasna)* et le *Mahabharata*<sup>403</sup>.

Commençons par l'exemple homérique. C'est dans le premier chant de l'*Illiade* que nous trouvons l'une des plus anciennes attestations de cette formule :

HOM. *Il.* 1.68–72 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe, avec des modifications]

[...] τοῖσι δ' ἀνέστη  
 Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,  
 ὃς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, 70  
 καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω  
 ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·

[...] et devant eux se leva  
 Calchas, fils de Thestor, le meilleur savant des oiseaux.  
 Il connaît les choses qui sont, celles qui seront et qui furent auparavant<sup>404</sup>, 70  
 et a conduit les bateaux des Achéens jusqu'à Ilion  
 par sa divination, que lui a offerte Phoibos Apollon.

Depuis neuf jours, la peste ravage l'armée grecque. Le dixième jour, Achille convoque les hommes à une assemblée. Tous réunis, le fils de Pélée propose d'interroger un devin (μάντις), un prêtre (ἱερεύς) ou un interprète de rêves (ὄνειροπόλος) pour connaître la cause de la colère d'Apollon<sup>405</sup>. Calchas se lève pour répondre à la demande d'Achille, non sans avoir d'abord obtenu de lui une promesse de protection, car ce qu'il doit dire va mettre en colère un homme puissant puissance qui règne sur les Argiens. Il explique alors [i] qu'Apollon est en colère parce qu'Agamemnon a pris la fille d'un prêtre d'Apollon comme butin de guerre, refusant la rançon offerte pour sa libération, et [ii] que la mort des Achéens

<sup>403</sup> Voir à ce propos les exemples mentionnés par West (2007, p. 103) :

In another idiom universality is expressed as the sum of past and future, or of past, present, and future, or rather 'what has been, what is, and what is to be'. 'Purusha is this universe, *yád bhūtám yác ca bhāvīyam*, the one that has been and the one that is to be' (RV 10.90.2, cf. AV 10.7.22, 8.1); *bhūtasyeśānā bhuvanasya devī* 'goddess who has power over what has been (and) what is' (AV Paipp. 11.1.5); *vīspās tā hujītayō yā zī aṅharā yāscā hantī | yāscā, Mazdā, buvaiṅtī* 'all those good lives that have been and those that are and those, Wise One, that shall be' (Y. 33.10, cf. 45.7, 51.22); [...].

These expressions appear particularly in connection with divine or vatic knowledge. Varuna in RV 1.25.11 sees *kṛtāni yā ca kártuvā*, 'things done and yet to be done'. The sage Mārkaṇḍeya knows past, present, and future (*MBh.* 3.186.85; cf. 9.62.38; 12.47.65, 50.18, 82.30,275). The wise queen Vidurā is *bhaviṣyad-bhūta-darśinī*, a 'future-and-past-beholder' (*MBh.* 5.134. 12).

<sup>404</sup> Littéralement, « les choses qui sont auparavant » (πρό τ' ἐόντα). Le verbe 'εἶναι' est un verbe fort défectif. Dans le participe, il n'a que les formes du présent et du futur. Pour exprimer l'idée des « choses qui furent », le poète recourt au participe présent précédé de la préposition 'πρό' (*avant, auparavant*).

<sup>405</sup> Voir HOM. *Il.* 1.62–67.

ne cessera pas tant qu'Agamemnon n'aura pas rendu la fille au prêtre, sans demander de rançon, en conduisant de surcroit une offrande de 100 bœufs à Chrysé<sup>406</sup>.

HOM. *Il.* 1.92–100 [éd. Allen & Monro ; trad. Judet de La Combe]

Καὶ τότε δὴ θάρσθησε καὶ ἠΰδα μάντις ἀμύμων  
οὐ ταρ ὃ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται οὐδ' ἑκατόμβης,  
ἀλλ' ἔνεκ' ἀρητήρος ὃν ἠτίμησ' Ἀγαμέμνων,  
οὐδ' ἀπέλυσε θύγατρα καὶ οὐκ ἀπεδέξατ' ἄποινα, 95  
τοῦνεκ' ἄρ' ἄλγε' ἔδωκεν ἐκηβόλος ἠδ' ἔτι δώσει·  
οὐδ' ὃ γε πρὶν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοιγὸν ἀπώσει  
πρὶν γ' ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἐλικώπιδα κούρην  
ἀπριάτην ἀνάποιον, ἄγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην  
ἐς Χρῦσῆν· τότε κέν μιν ἰλασσάμενοι πεπίθοιμεν. 100

Alors le devin irréprochable prit confiance et parla :  
« Il ne critique pas un vœu ou une hécatombe ;  
c'est à cause de l'homme de prières qu'Agamemnon a humilié  
en ne libérant pas sa fille et en n'acceptant pas la rançon. 95  
Pour cela, le Frappeur lointain a prodigué des douleurs et le fera encore.  
Des Danaens il ne détournera pas la mort ignoble  
avant qu'ils ne donnent à son père la jeune fille aux yeux qui dansent,  
sans rachat, sans rançon, et qu'ils ne conduisent une offrande de cent bœufs  
à Chrysé. Nous pourrons alors le convaincre et l'apaiser. » 100

Calchas n'est pas n'importe quel homme : il a reçu d'Apollon le don divin de la divination qui lui confère la capacité de savoir (ἤδη) les choses qui sont (τά τ' ἐόντα), celles qui sont à venir (τά τ' ἐσσόμενα) et celles qui sont déjà passées (πρό τ' ἐόντα). Grâce à sa capacité divinatoire<sup>407</sup>, il est en mesure d'avoir une vision globale de la temporalité des choses, tout en identifiant les causes des événements et en proposant des solutions aux problèmes qui affligent sa communauté<sup>408</sup>. Lorsqu'ils sont confrontés à une impasse, les hommes sollicitent ses conseils pour savoir ce qu'il faut faire. Calchas est un connaisseur. L'objet de sa connaissance, ce sont les événements. La formule du temps désigne la succession de ces événements. Construite avec des formes du participe du verbe 'εἶναι', elle désigne donc l'ensemble des choses qui sont, qui seront et qui furent. Dans ce passage de *Illiade*, cependant, ces choses ne constituent pas la totalité du temps, car la totalité du

<sup>406</sup> Voir HOM. *Il.* 1.93–100.

<sup>407</sup> À ce sujet, voir Cornford (1952, p. 73) :

'Mantic inspiration' [...] is the gift of Apollo (*Phaedr.* 265 B), who, as Homer tells us, endowed the seer Calchas with knowledge of past, present and future (*Il.* I, 70). The extent of this knowledge is an important point. Divination or prophecy of this inspired kind is quite as much concerned with the past and the hidden present as with the future; whereas the interest of augury is mainly confined to the forecast of coming events.

<sup>408</sup> Voir aussi EUR. *I.A.*, 86–93.

monde n'est pas en question. Il s'agit uniquement de l'ensemble des choses qui gravitent autour de la vie des hommes. Ce n'est que dans la *Théogonie* d'Hésiode que la notion de totalité apparaît pleinement dans l'emploi de l'expression « τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔόντα », laquelle figure intégralement au vers 38 et partiellement au vers 32 (il manque l'expression « ce qu'ils sont »).

Hésiode commence<sup>409</sup> son poème en invoquant les Muses qui habitent la montagne de l'Hélicon — elles qui, dans des processions nocturnes, cachées par une brume épaisse, célèbrent (« ὑμνεῦσαι », v. 11) la race sacrée des immortels toujours vivants (« ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων », v. 21). Il raconte ensuite<sup>410</sup> qu'un jour, alors qu'il se trouvait au pied du mont Hélicon pour faire paître ses moutons, les Muses elles-mêmes lui ont appris un beau chant (« καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν », v. 22). Après lui avoir offert un rameau fleuri de laurier qui lui sert de sceptre<sup>411</sup>, elles lui ont inspiré un récit divin (« ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν », v. 31) pour qu'il glorifie les choses qui sont, celles qui seront et furent auparavant (« ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔόντα », v. 32). Elles l'incitent donc à célébrer en hymnes (« ὑμνεῖν », v. 33) la race des bienheureux toujours vivants (« μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων », v. 33), tout en commençant et finissant par les Muses elles-mêmes. Invoquant à nouveau les Muses (v. 35), principe de l'hymne qu'il chante, Hésiode précise<sup>412</sup> qu'elles réjouissent leur père Zeus avec leurs hymnes racontant les choses qui sont, celles qui seront et qui étaient auparavant (« τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔόντα », v. 38).

HES. *Th.* 22–39 [éd. West ; trad. Mazon, avec des modifications]

αἴ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν,  
 ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο.  
 τόνδε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,  
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο· 25  
 “ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,  
 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
 ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι.”  
 ὡς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,  
 καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον 30  
 δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν

<sup>409</sup> Voir HES. *Th.* 1–21.

<sup>410</sup> Voir HES. *Th.* 22–29.

<sup>411</sup> Voir HES. *Th.* 30–34.

<sup>412</sup> Voir HES. *Th.* 36–39.

θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,  
σφᾶς δ' αὐτάς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.  
ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην; 35  
τύνη, Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ  
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,  
εἴρουσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
φωνῇ ὁμηρεῦσαι, [...]

Ce sont elles [sc. les Muses] qui à Hésiode un jour apprirent un beau chant, alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin. Et voici les premiers mots qu'elles <sup>[25]</sup> m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide : « Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités. » Ainsi parlèrent les filles <sup>[30]</sup> véridiques du grand Zeus, et, pour bâton, elles m'offrirent un superbe rameau par elles détaché d'un laurier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents divins, pour que je glorifie **les choses qui seront et qui furent auparavant**, cependant qu'elles m'ordonnaient de célébrer la race des Bienheureux toujours vivants, et d'abord elles-mêmes au commencement ainsi qu'à la fin de chacun de mes chants. Mais à quoi bon tous ces mots autour du chêne et du rocher ? Or, sus, commençons donc par les Muses, dont les hymnes réjouissent le grand cœur de Zeus leur père, dans l'Olympe, quand elles racontent **les choses qui sont, celles qui seront et qui furent auparavant**, de leurs voix à l'unisson.

La formule apparaît donc deux fois : d'abord sous forme tronquée, en référence à ce qu'Hésiode doit glorifier (« τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα », v. 32) ; puis complète, comme objet du récit des Muses (« τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα », v. 38). Il est communément admis que la version du vers 32 n'est qu'une version abrégée de la version complète du vers 38, les deux étant donc équivalentes<sup>413</sup>. Jenny S. Clay<sup>414</sup> met en doute cette lecture, avançant que l'expression courte du vers 32 a le même référent que l'expression « μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων » du vers 33. Ainsi, les Muses inciteraient Hésiode à glorifier uniquement ce qui a été et sera, c'est-à-dire les dieux éternels, en excluant les mortels, indiqués par l'expression « τὰ τ' ἐόντα » au vers 38. Le récit des Muses contiendrait un contenu plus large, englobant les dieux (τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) et les hommes (τὰ τ' ἐόντα), alors que celui d'Hésiode serait plus restreint, se limitant aux dieux.

La lecture proposée par Jenny S. Clay présente au moins deux avantages. Tout d'abord, elle semble cohérente avec le contenu de la *Théogonie*, dont le récit est consacré

<sup>413</sup> Voir Groningen (1958, p. 257, n. 2) et West (1966, p. 166).

<sup>414</sup> Voir Clay (2003, p. 55–56 et 175–177).

effectivement aux dieux. Puis, elle semble résoudre une vieille aporie liée aux « choses qui seront », étant donné que, selon Jenny S. Clay, nulle part dans la *Théogonie* d'Hésiode n'exerce sa capacité prophétique. Cependant, d'autres éléments contredisent cette hypothèse. Premièrement, dans aucune des occurrences de la formule du temps, que ce soit en grec ou dans une autre tradition poétique<sup>415</sup>, sous forme complète ou abrégée, le premier élément (« τὰ τ' ἐόντα ») ne semble se distinguer sémantiquement des deux suivants (« τὰ τ' ἐσσόμενα » et « πρό τ' ἐόντα ») dans les termes proposés par Clay. L'exemple homérique est éloquent à cet égard : « τὰ τ' ἐόντα » ne signifie pas les mortels et « τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα » ne signifie pas les dieux. Deuxièmement, ce n'est pas vrai, comme le remarque Philippe Rousseau<sup>416</sup>, que la *Théogonie* ne traite pas de l'avenir : le poète prédit ce qui va arriver lorsqu'il dit que Zeus règnera pour toujours, imposant son ordre au monde à jamais. Troisièmement, Hésiode parle indirectement des hommes dans la *Théogonie* lorsqu'il raconte le mythe de Prométhée<sup>417</sup>. Quatrièmement, même s'il n'y avait aucune allusion significative aux hommes dans la *Théogonie*, cela n'est pas vrai pour *Les Travaux et les Jours* qui, traitant des âges de l'humanité, présentent un mythe d'origine du genre humain<sup>418</sup>. Or, ce poème est lui aussi inspiré par les Muses et se fonde également sur l'initiation décrite dans le préluce<sup>419</sup> de la *Théogonie*. Si dans un poème d'Hésiode se consacre aux dieux, cela ne signifie pas que son savoir est limité et ne concerne pas les hommes, après tout, le monde des hommes est l'objet du récit du second poème. La fonction du poète n'est pas seulement de célébrer les dieux, mais aussi les hommes<sup>420</sup>, comme le montrent clairement ces vers-ci de la *Théogonie* :

---

<sup>415</sup> Voir à ce propos, Šćepanović (2022, p. 140–141).

<sup>416</sup> Voir Rousseau (2021, p. 58), qui avance l'hypothèse selon laquelle l'avenir que le poète s'engage à chanter concerne surtout les hommes. Ainsi, l'impossibilité de bouleverser l'ordre divin contrasterait avec l'ouverture inhérente à la précarité de la condition humaine.

<sup>417</sup> Voir HES. *Th.* 507–616.

<sup>418</sup> Voir HES. *Op.* 106–201.

<sup>419</sup> Comme le soutient Rousseau (2021), la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*, enchaînés l'un après l'autre après ce préluce (*Hymne aux Muses*), forment un tout unitaire.

<sup>420</sup> Sur la double fonction du poète, voir Detienne (1994 [1967], p. 56). Cf. THEOC. *Id.* 16.1–4 [éd Gow] : « Αἰεὶ τοῦτο Διὸς κούραις μέλει, αἰὲν ἀοιδοῖς, | ὕμνεϊν ἀθανάτους, ὕμνεϊν ἀγαθῶν κλέα ἀνδρῶν. | Μοῖσαι μὲν θεαὶ ἐντί, θεοῦ θεαὶ αἰείδοντι. | ἄμμες δὲ βροτοὶ οἶδε, βροτοὺς βροτοὶ αἰείδωμεν. »

HES. *Th.* 94–104 [éd. West ; trad. Wacziarg Engel]

ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος  
ἄνδρες ἀοῖδοι ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί, 95

ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι  
φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ.  
εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέϊ θυμῷ  
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς  
Μουσάων θεράπων κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων 100

ὑμνήσει μάκαράς τε θεοῦς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν,  
αἰψ' ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων  
μέμνηται· ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.  
χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν·

Car c'est vraiment des Muses et d'Apollon qui frappe de loin  
que les aèdes et les joueurs de cithare tiennent leur existence sur terre, 95  
comme les rois la tiennent de Zeus. Fortuné celui que les Muses  
aiment ! Douce est la voix qui coule de sa bouche.

Car même si quelqu'un porte une douleur dans son âme récemment blessée  
et se dessèche dans son cœur à force d'affliction, qu'un aède  
serviteur des Muses chante en hymnes les hauts faits

[des hommes d'autrefois 100

et des dieux bienheureux qui possèdent l'Olympe,  
et aussitôt celui-ci oublie ses inquiétudes et de ses chagrins en rien  
ne se souvient. Promptement l'en ont détourné les dons des déesses.  
Salut, enfants de Zeus, donnez-moi un chant charmant !

La fonction de l'aède consiste à chanter tant les grandes réalisations des hommes d'autrefois que les dieux bienheureux (v. 100–101). Ces hommes d'autrefois, cependant, n'entrent pas dans la catégorie de *ce qui est*, mais dans celle de *ce qui fut*. Rien n'empêche que le vers 32 se réfère à eux, et rien n'oblige à ce que, au vers 38, ils ne soient visés que par « τὰ τ' ἐόντα ». Cette expression ne désigne pas particulièrement les mortels, mais l'ensemble des choses telles qu'elles existent dans le présent. Tout laisse donc penser que « τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα » (v. 32) est effectivement une simple abréviation de « τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα » (v. 38).

Cela dit, quelle est la portée exacte de la formule « τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα » (v. 38) qui décrit le chant des Muses ? Tout ce que les Muses (et les aèdes par leur inspiration) chantent. Les vers qui suivent immédiatement en donnent un résumé :

HES. *Th.* 40–52 [éd. West ; trad. Mazon]

τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ  
ἐκ στομάτων ἠδεῖα· γελᾷ δὲ τε δῶματα πατρὸς 40

Ζηγνὸς ἐριγδούποιο θεᾶν ὀπί λειριοέσση  
σκιδναμένη, ἠχέει δὲ κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου  
δῶματά τ' ἀθανάτων· αἰ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι  
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ  
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἔτικτεν, 45

οἱ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἐάων·  
 δεύτερον αὖτε Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,  
 [ἀρχόμεναι θ' ὑμνεῦσι θεαὶ † λήγουσαι τ' ἀοιδῆς,]  
 ὅσον φέρτατός ἐστι θεῶν κάρτει τε μέγιστος·  
 αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων 50  
 ὑμνεῦσαι Τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου  
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent, délicieux, <sup>[40]</sup> et la demeure de leur père, de Zeus aux éclats puissants, sourit, quand s'épand la voix lumineuse des déesses. La cime résonne de l'Olympe neigeux, et le palais des Immortels, tandis qu'en un divin concert leur chant glorifie d'abord la race vénérée des dieux, en commençant par le début, ceux qu'avaient <sup>[45]</sup> enfantés Terre et le vaste Ciel ; et ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits ; puis Zeus, à son tour, le père des dieux et des hommes [que les déesses célèbrent en commençant comme en cessant leur chant], montrant comme, en sa puissance, il est le premier, le plus grand des dieux ; et enfin elles <sup>[50]</sup> célèbrent la race des humains et celles des puissants Géants, réjouissant ainsi le cœur de Zeus dans l'Olympe, les Muses Olympiennes, filles de Zeus qui tient l'égide.

Les Muses, qui racontent ce qui a été, est et sera, [i] glorifient les dieux immortels et racontent comment ils ont été créés dès le début ; [ii] elles glorifient Zeus, montrant combien il est le plus fort et le plus puissant des dieux ; [iii] et elles célèbrent la race des hommes et des géants. Les Muses connaissent donc la totalité des choses : pas seulement les choses humaines, comme le devin Calchas dans *Illiade* ; toutes les choses qui existent, existeront et ont existé dans le monde. Quand dans la *Théogonie* l'origine de tous les dieux est racontée progressivement depuis le début, c'est l'origine du monde entier qui est racontée, car chacun de ces dieux constitue un élément du monde. Qu'on lise les vers ci-dessous pour se convaincre que la *formule du temps* englobe tous les éléments du monde :

HES. *Th.* 105–115 [éd. West ; trad. Mazon]  
 κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων, 105  
 οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
 Νυκτός τε δνοφερῆς, οὗς θ' ἄλμυρός ἔτρεφε Πόντος.  
 εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο  
 καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θυῶν  
 ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν· 110  
 [οἱ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἐάων.]  
 ὡς τ' ἀφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο,  
 ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολὺπτυχον ἔσχον Ὀλυμπον.  
 ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι  
 ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.

Glorifiez la race sacrée des Immortels toujours vivants, qui naquirent de Terre et de Ciel Étoilé, ou de la noire Nuit, ceux aussi que nourrissait Flot Salé — dites-nous comment, avec les dieux, naquirent tout d'abord la terre, les fleuves, la mer immense aux <sup>[110]</sup> furieux gonflements, les étoiles brillantes, le large ciel là-haut ; — puis ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits, et comment

ils partagèrent leurs richesses, comment entre eux ils répartirent les honneurs, et comment ils occupèrent d'abord l'Olympe aux mille replis. Conte-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant <sup>[115]</sup> par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier.

Par ailleurs, quand la *Théogonie* raconte comment Zeus est devenu roi de tous les dieux, plus que d'un récit sur l'origine du monde, il s'agit d'un récit qui vise à légitimer l'ordre établi dans ce monde, c'est-à-dire l'ordre de Zeus. Indissociable du récit sur l'origine (d'un monde rempli de dieux), on trouve donc un récit sur la souveraineté (d'un Zeus puissant, garant de l'ordre du monde).

Entre un récit et l'autre, on trouve aussi une manière d'organiser la temporalité des choses, un critère par lequel on peut établir ce qui vient avant et ce qui vient après, à savoir : la généalogie. La généalogie est une façon d'organiser le temps. Reposant sur un principe de succession dérivé de la parenté, elle permet d'établir la succession des choses, tout en ignorant les éléments de la nature qui nous sont extérieurs (tels que les astres célestes et les mesures astronomiques qui en dérivent). L'Égypte ancienne en fournit un exemple remarquable : on peut organiser les événements de son histoire en prenant comme critère les dynasties de pharaons. On peut donc dire que quelque chose s'est passé à l'époque de Toutankhamon, la vie du souverain étant le repère temporel par rapport auquel on peut organiser les événements. Pour les Grecs de l'époque archaïque et classique, aucune dynastie de rois ne sert de repère. Ce sont les Jeux olympiques, événements panhelléniques, qui remplissent ce rôle de repère.

Or, la *Théogonie* présente, sur le plan divin, un exemple *très partiel* de quelque chose que les Grecs du temps d'Hésiode (et au-delà) ne semblent pas connaître sur le plan historique<sup>421</sup> : une société monarchique dirigée par une dynastie de rois qui se succèdent dans le temps. Les *basileïs* n'ont rien à voir avec les pharaons égyptiens ou les rois de l'Europe médiévale. Par contre, chez Hésiode, on voit se succéder dans le temps les règnes d'Uranos, de Cronos, et enfin de Zeus, qui impose son ordre et règnera à jamais, à moins que sa position ne soit usurpée par l'un de ses fils, une possibilité toujours latente. Dans une société monarchique, l'hérédité est l'un des principes de la légitimité politique. Le pouvoir passe

---

<sup>421</sup> À ce sujet, voir Finley (1981, p. 87 *sqq.* ; 1991, p. 35 *sqq.*).

normalement de père en fils. La mortalité des rois donne du sens à la succession du pouvoir : un roi meurt, mais son pouvoir subsiste dans le règne de ses descendants. Au moins jusqu'à ce que la ligne de succession précédemment reconnue comme juste soit rompue. Or, dans la société des dieux que nous présente Hésiode, le souverain régnant craint toujours que l'un de ses fils lui prenne le pouvoir. L'immortalité étant la principale caractéristique qui définit les dieux, l'hérédité est un véritable problème : il y a toujours le risque que l'un de ses descendants prenne le pouvoir.

### 3.3. La formule du temps et le problème du début

#### 3.3.1. Phérécyde et Anaximène : ce qui existe depuis toujours et ce qui devient

Hésiode décrit l'origine du monde en décrivant l'origine des dieux. Dans ce système explicatif, l'origine d'un dieu explique ce qu'il est, quels attributs il possède et quelles fonctions il remplit dans le monde. De plus, avec le récit de la souveraineté de Zeus, Hésiode nous présente un modèle de temps stable et linéaire où l'ordre du monde actuel se prolongera éternellement dans le futur. Une fois apparus, les dieux existent pour toujours, intégrés dans l'ordre imposé par Zeus. Cependant, un tel système explicatif structuré sur la généalogie et la parenté présente un problème majeur : le problème du début. Si tout dieu, par l'union de deux autres dieux ou par la scissiparité d'un seul, tire son existence de quelque chose qui existait auparavant (en l'occurrence, ses géniteurs), comment est-il possible de présumer, comme l'a fait Hésiode, qu'il existe un dieu qui est né avant tous les autres, n'ayant pas lui-même de géniteurs qui le précèdent ?

HES. *Th.* 114–122 [éd. West ; trad. Mazon, avec des modifications aux v. 115–116]

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι

ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ', ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν. 115

ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα

Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ

ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου,

Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,

ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, 120

λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων

δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν.

118–119 *secl.* Mazon

Contez-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant <sup>[115]</sup> par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui naquit en premier. **Eh bien, premièrement naquit *Kháos*** ; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants [(à tous) les Immortels, maîtres des cimes de l'Olympe neigeux, et le Tartare brumeux, tout au fond de la terre aux larges routes], et Amour, <sup>[120]</sup> le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir.

Quand Hésiode dit que le premier dieu à être né est *Kháos*, il touche directement au *paradoxe du premier enfant sans parents*. *Kháos* n'a ni père ni mère. Fils de personne, il n'a aucune racine, aucun ancêtre. Chaque dieu est précédé d'un autre : *Kháos* est le seul qui n'a été précédé par personne, ayant pourtant été engendré. D'où vient-il ? Le silence hésiodique indique la réponse : de rien. C'est du moins ainsi que les Grecs semblent l'avoir compris, comme le suggère fortement ce fragment attribué à Épicharme :

D.L. *Vitae*. 3.10–11, 110–117 (DK 23 B1) [éd. Dorandi ; trad. Brisson<sup>422</sup>]

Ἐπίχαρμος περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν ἐναργῶς εἴρηκεν·

ἀλλ' αἰεὶ τοὶ θεοὶ παρήσαν χυπέλιπον οὐ πρόποκα, τάδε δ' αἰεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν αἰεὶ.

(B.) ἀλλὰ λέγεται μὲν Χάος πρῶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.

(A.) πῶς δέ κα, μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τίνος μηδ' ἐς ὅτι πρῶτον μόλοι;

(B.) οὐκ ἄρ' ἔμολεν πρῶτον οὐδέν;

(A.) οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον τῶνδ' ἐγ' ὦν ἀμέσ νυν ὦδε λέγομεν, ἀλλ' αἰεὶ τὰδ' ἦς.

Eh bien, voyez avec quelle clarté Épicharme s'est exprimé sur le sensible et l'intelligible :

- A. Mais les dieux, tu le sais, ont toujours été là et n'ont jamais manqué, et les choses divines sont toujours là semblables et identiques toujours.
- B. Mais on dit que le Chaos fut antérieur aux dieux.
- A. Comment cela se pourrait-il ? Il n'y avait rien de quoi il pût venir, et rien d'antérieur vers quoi il pût aller.
- B. Alors rien n'est venu en premier ?
- A. Ni même en second, par Zeus, parmi ces choses dont nous sommes en train de parler de la sorte, mais elles ont toujours été.

Aucun dieu n'est venu en premier, aucun n'est venu en second, dit le texte d'Épicharme : les dieux ont toujours existé. Nier l'origine des dieux (et donc du monde) résout le problème du début, mais enlève au monde son histoire. Un peu plus tard, Aristote formulera une thèse similaire, réaffirmant l'éternité du monde naturel : des astres dans le ciel aux espèces animales sur terre, tout existerait depuis toujours. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'y ait pas de cosmologie chez Aristote, du moins au sens strict d'un récit

<sup>422</sup> In Goulet-Cazé (1999, p. 399-400).

diachronique sur l'origine et la formation du monde. Si nous parlons d'une cosmologie aristotélicienne, c'est uniquement dans le sens d'une description synchronique du monde. Que ce soit dans ses traités de physique ou dans ses traités de biologie, il n'y a pas d'histoire naturelle chez Aristote.

Cependant, l'idée que le monde ait une origine et donc une histoire était la thèse la plus répandue chez les présocratiques, notamment les premiers Ioniens, qui, au lieu de supposer l'éternité du monde, postulaient l'éternité du principe primordial. Toujours dans le cadre d'un récit théogonique, Phérécyde de Syros constitue un exemple remarquable de ce type de solution lorsqu'il postule, au début de son livre, l'existence de trois dieux primordiaux qui existent depuis toujours (« ἦσαν ἀεὶ »): *Zás*, *Khrónos* et *Khthoniē*, communément identifiés à *Zeús*, *Krónos* et *Gé* de la tradition poétique.

D. L. *Vitae*. 1.119 (LM 4 D5) [éd. et trad. Laks & Most]

[...] τό τε βιβλίον [...] οὗ ἡ ἀρχή· Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν<sup>1</sup> ἀεὶ καὶ Χθονίη ἦν<sup>2</sup>. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν<sup>3</sup> γέρας διδοί.

1 ἦσαν Diels : ἦς B : εἰς P<sup>1</sup>(Q) : εἰς P<sup>x</sup> || 2 χθόνην B, χθών ἦν P : corr. Casaubon ||  
3 γην B : γῆ P<sup>1</sup>(Q) : eras. P<sup>x</sup>.

[...] le livre [...] dont le début est : Zás et Khronos ont toujours été, et Khthoniē était ; mais le nom de Khthoniē devint Terre quand Zás lui offrit la terre en présent.

Compte tenu de la brièveté du fragment, on ignore [i] pourquoi Phérécyde a postulé trois dieux primordiaux au lieu d'un seul, [ii] quel est le rôle exact de chacun de ces dieux primordiaux dans sa théocosmogonie, et [iii] pourquoi les noms de ces dieux figurent avec une orthographe si étrange. Nous ne pouvons pas discuter ici les deux premiers points, mais il convient de dire quelques mots sur le troisième, en particulier sur la prétendue présence du *Temps*/*Χρόνος* parmi les dieux primordiaux de Phérécyde. Sans vouloir expliquer cette idée, il nous semble opportun de préciser pourquoi nous n'avons pas tenu compte de ce fragment lorsque nous avons discuté de la sémantique du terme *χρόνος* (chap. 2), alors que Phérécyde est un auteur contemporain d'Anaximandre.

Certains critiques ont douté qu'un auteur du sixième siècle ait pu considérer le temps comme un dieu cosmogonique. C'est le cas de Zeller qui, tout en acceptant le texte *Khrónos* (avec *khi*), refusait « qu'un penseur d'une antiquité aussi reculée ait rangé parmi les

premiers principes des choses le concept abstrait du temps »<sup>423</sup> et, de ce fait, réduisait ce *Khrónos* au traditionnel *Krónos* (avec *kappa*), compris comme un « dieu de la saison des chaleurs, du temps de la moisson, des ardeurs du soleil ». C'est aussi le cas de Wilamowitz (1926) qui, refusant catégoriquement que Phérécyde ait pu employer le mot *Khrónos*, a proposé de le corriger en *Krónos*. Mais leur scepticisme n'a pas fait école. Des auteurs comme Jaeger (1947), Vlastos (1952), Kirk, Raven & Schofield (1983 [1957]), West (1963), Schibli (1990) et Laks & Most (2016) ont suivi Diels (1888, 1903) et retenu *Khrónos* : bien attestée dans les manuscrits de Diogène Laërce, cette leçon semble en outre confirmée par un témoignage d'Eudème conservé par Damascius<sup>424</sup>. Il est généralement admis à présent que Phérécyde a bel et bien employé le nom *Khrónos* pour désigner une divinité cosmogonique. Cependant, lorsque l'on considère que cette orthographe varie d'un fragment à l'autre, on réalise que le problème reste ouvert. En effet, il est fort probable que Phérécyde ait parlé du dieu *Krónos* dans l'épisode de la guerre contre Ophioneus, comme le rapporte le témoignage de Celse transmis par Origène<sup>425</sup>. Or, si dans sa définition des dieux primordiaux Phérécyde a remplacé *Krónos* (avec *kappa*) par *Khrónos* (avec *khi*), jouant probablement sur la similitude phonétique, pourquoi réintroduit-il le dieu *Krónos* de la tradition lorsqu'il s'agit de décrire une théomachie dans le cadre de sa théocosmogonie ? Il y a un certain consensus autour de l'idée qu'il est peu probable qu'il s'agisse de deux dieux distincts, bien que les réponses à cette question ne soient pas univoques. En effet, on peut énumérer au moins trois types de solutions à ce problème : (i) l'hypothèse orthographique ; (ii) l'hypothèse sceptique ; (iii) l'hypothèse transformiste ou *transnomiste*.

---

<sup>423</sup> Zeller (1877, v. 1, p. 84).

<sup>424</sup> Voir DAM. *Princ.* 124b (LM 4 D6, R23) [éd. Laks et Most] :

Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος [...] τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ [...] ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν τὴν πεντέμυχον καλουμένην [...]

<sup>425</sup> Voir ORIG. *Cels.* 6.42 (LM 4 D11) [éd. Laks et Most] :

Φερεκύδην δὲ πολλῶ ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιεῖν στρατείαν στρατεία παραταπτομένην, καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι τῆς ἐτέρας δὲ Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἴν' ὀπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὀγγινὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξῴσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.

- (i) L'hypothèse orthographique perçoit la graphie avec la lettre *kappa* comme une possible erreur de copiste et adopte de préférence celle avec *khi*, y compris dans les contextes théomachiques où cette dernière graphie n'est pas attestée. Telle semble être la solution retenue par West lorsqu'il évoque que « The battle was between forces led by Chronos and Ophioneus »<sup>426</sup>. Cette lecture est cependant peu probable : son argument principal pourrait être utilisé pour soutenir la position inverse ; elle ignore le témoignage de Tertullien<sup>427</sup>, qui mentionne clairement Saturne ; et, surtout, elle ne fait que tergiverser sur un problème réel lié à la cohérence de nos sources. Si le sujet concerne les principes qui sont à l'origine du monde et que le contexte est donc cosmogonique, on retrouve volontiers l'orthographe avec *khi* (Diogène Laërce, Damascius) ; si, au contraire, il s'agit d'un conflit entre les dieux, d'une théomachie dans laquelle l'ordre du monde est mis en question, l'orthographe avec *kappa* ou sa traduction latine devient la norme (Origène, Tertullien). Les deux orthographes étant bien attestées dans leurs contextes respectifs, quelle est la raison de cette variation ?
- (ii) La seconde hypothèse adopte une solution également unitariste en ce qui concerne les graphies, tout en privilégiant celle avec la lettre *kappa*. Mais au lieu de postuler qu'il s'agit d'une simple erreur du copiste, cette hypothèse elle avance que l'occurrence du terme *Khrónos* est bien plus le résultat d'une interprétation tardive, voire anachronique. Excessivement sceptique, cette interprétation peut cependant trouver son appui dans un troisième type de témoignage, transmis par Hermias<sup>428</sup>, à propos de la nature des principes, dans lequel *Zeús*, *Khthoniē* et *Krónos* figurent respectivement comme des allégories de l'éther, de la terre et du temps. Cela suggère que Phérécyde

<sup>426</sup> West (1963, p. 161).

<sup>427</sup> Voir Tert. *Cor.* 7.4 = LM4D12 : « Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum [...] ». ».

<sup>428</sup> Voir HERM. *Irris. Gent. Phil.* 12 (LM4R20) [éd. Laks et Most] : « Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθήρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πᾶσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. »

avait utilisé le terme *Krónos* aussi dans un contexte cosmogonique, car autrement l'interprétation d'Hermias serait simplement redondante.

- (iii) La troisième hypothèse, que nous pourrions appeler transformiste ou *transnomiste*, postule que les dieux primitifs ne jouent pas, dans le monde constitué, les mêmes rôles qui étaient les leurs au début du monde, et que, pour marquer cette transformation touchant leurs fonctions, leurs noms ont également changés. Ainsi, *Zás*, *Khthoniē* et *Khrónos* deviennent respectivement *Zeús*, *Gê* et *Krónos* — ce qui expliquerait pourquoi, dans le contexte cosmogonique, on retrouve normalement la graphie avec *khi* (le témoignage d'Hermias fait exception), alors que, dans l'épisode de la guerre contre Ophioneus, on retrouve la graphie avec *kappa*. Cette hypothèse trouve son support non seulement dans le témoignage de Diogène Laërce (D. L. 1.119 = LM4D5), qui mentionne explicitement le changement de nom de *Khthoniē* en *Gê*, mais aussi dans celui d'Origène (ORIG. *Cels.* 6.42 = LM4D13) qui, rapportant un *verbatim* de Phérécide, fait usage du terme *Zeús* dans un contexte théomachique. Même si cette interprétation est celle qui donne le plus de cohérence à l'ensemble des témoignages, elle ne répond pas de manière satisfaisante au témoignage d'Hermias (HERM. *Irris.* 12 = LM4R20). Pour la garder, on doit supposer que la source d'Hermias s'est trompée en écrivant *Krónos*.

À moins de trouver un critère qui nous autorise à hiérarchiser la valeur de nos sources, les témoignages peuvent valider aussi bien la deuxième que la troisième hypothèse, l'une étant aussi vraisemblable que l'autre. Ce n'est qu'en étudiant la réception des sources que l'on pourra trouver la clé pour éclairer davantage ce problème. Comme une telle recherche dépasse le cadre de cette thèse, nous suspendons notre jugement, laissant ouverte la question de savoir si Phérécyde considérait le temps comme une divinité primitive.

En supposant toutefois, à titre d'hypothèse, qu'il ait divinisé le temps et fait de *Khrónos* un dieu primitif, il n'est pas du tout clair ce qu'il a voulu exprimer par ce nom.

Comme nous l'avons fait avec Anaximandre, nous devrions nous demander : qu'est-ce que ce terme pouvait désigner à l'époque de Phérécyde ? Le seul témoignage qui semble répondre directement à cette question est celui d'Hermias (HERM. *Irris*. 12 = LM4R20), qui définit *Khrónos* comme « ce en quoi sont les choses en devenir » (« δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα », éd. et trad. Laks et Most). Cependant, cette idée abstraite du *temps-réceptacle* est anachronique et peu probable<sup>429</sup>. En effet, le témoignage d'Eudème conservé par Damacius implique que, pour Phérécyde, le temps, en tant que divinité cosmogonique, doit être compris comme quelque chose de relativement concret, voire substantiel, étant donné que c'est à partir du sperme de *Khrónos* que le feu, le souffle et l'eau furent produits (« τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ »<sup>430</sup>). Cela dit, nous considérons qu'il y a au moins deux façons de répondre au problème de fond sémantique.

- (i) La première serait de comprendre *Khrónos* comme une puissance céleste au même titre que *Krónos*, à savoir comme le « dieu de la saison des chaleurs, du temps de la moisson, des ardeurs du soleil », suivant la vieille lecture de Zeller (1877, v. 1, p. 84). Dans ce cas, il n'est pas facile de deviner pourquoi Phérécyde aurait introduit l'orthographe avec *khi*, si, après tout, nous n'avons rien d'autre que la vieille figure du dieu *Krónos* — ce qui fait de *Khrónos* un ajout presque superflu : un jeu de mots sans grande conséquence pour l'œuvre de Phérécyde.
- (ii) La seconde réponse consisterait à comprendre prospectivement ce *Khrónos* comme étant le mouvement de la sphère céleste<sup>431</sup>. Cette hypothèse est d'autant plus probable que l'on constate l'absence d'*Ouranós* en tant que

---

<sup>429</sup> Sans présumer la notion abstraite du temps, on peut néanmoins concevoir l'expression « ἐν ᾧ τὰ γινόμενα » comme *lieu des événements*, si l'on admet que les choses se produisent dans le *temps* au sens où elles se produisent à *une certaine époque* ou *période*. Le *khrónos* désignerait alors concrètement des repères astronomiques, tels que le jour, le mois, l'année, etc. La lecture allégorique proposée par Hermias pourrait identifier le dieu *Krónos* à ces repères.

<sup>430</sup> DAM. *Princ.* 124b (LM4D6, R23).

<sup>431</sup> Cf. ARIST. *Phys.* 4.10, 218<sup>a</sup>30–218<sup>b</sup>9 ; D.L. *Vitae.* 3.73 ; AET. 1.21.1–3 et 1.22.1–2 MR (≈ Dox. 318) ; *Suid.* χ.533 ; Ps-Plat. *Def.* 411 b 3. À ce sujet, voir la section 2.3.1.

divinité dans la théocosmogonie de Phérécyde. Cela suggère que *Khrónos* cumule les fonctions traditionnellement attribuées à *Krónos* et à *Ouranós*, et que les deux dieux sont réduits à un seul.

Quoi qu'il en soit, il reste bien attesté que Phérécyde postulait l'existence de trois dieux primordiaux qui sont là depuis toujours, source de tout le reste. Cependant, la réponse de Phérécyde s'inscrit toujours dans le cadre d'un récit théogonique : ce qui existe depuis toujours, ce sont les dieux, et non une certaine réalité non anthropomorphisée, comme le principe matériel qu'Aristote<sup>432</sup> attribue à la majorité des présocratiques<sup>433</sup>. Si l'on accepte la thèse aristotélicienne selon laquelle les présocratiques ont introduit dans leurs systèmes une matière primordiale qui n'a pas été engendrée, alors ils ont admis, comme Phérécyde, que le principe existe depuis toujours, sans toutefois l'identifier aux dieux. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne croyaient pas aux dieux ou qu'ils ne les admettaient pas dans leurs systèmes, mais simplement que les dieux ont perdu leur primauté<sup>434</sup>, entrant dans le rang des êtres dérivés d'un certain principe éternel, souvent réduit à la matière. Un témoignage d'Hippolyte (emprunté à Théophraste) sur Anaximène montre bien la perte de primauté des dieux au profit d'un principe dépersonnifié :

HIPPOL. *Ref.* 1.7.1 (DK13 A7 = LM 7 D3) [éd. Wendland]

Ἀναξιμένης δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δὲ Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ<sup>1</sup> τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ<sup>2</sup> θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι<sup>3</sup>, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τοῦτου ἀπογόνων.

1 καὶ Cedrenus, om. codd. || 2 τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ secl. Marcovich ||  
3 ἐξ-γίνεσθαι damn. Heidel.

<sup>432</sup> Voir ARIST. *Metaph.* A.3, 983<sup>b</sup>6–13 (éd. Ross) :

τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾗθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τριαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης, [...]

<sup>433</sup> Bien que Phérécyde parle du feu (πῦρ), du souffle (πνεῦμα) et de l'eau (ὑδωρ), ces « éléments » ne sont pas des principes, puisqu'ils sont dérivés du sperme (ἐκ τοῦ γόνου) de *Khrónos*.

<sup>434</sup> Cette thèse est valable tant que l'on s'en tienne aux témoignages péripatéticiens. Cicéron (*Cic. Nat.* 1.25) attribue à Anaximène une étrange doctrine, qui contredit celle présentée par Aristote (*ARIST. Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>3–15), selon laquelle l'air est un dieu et qu'il a été engendré, en plus d'être immense et infini. Pour que l'air puisse être engendré, il ne doit pas être un principe, surtout si l'on considère qu'il est infini. Cicéron a peut-être confondu une thèse sur la nature matérielle du divin (après tout, pour un moniste, tout vient des modifications de la même substance) avec la thèse selon laquelle l'air est le principe de toutes choses. Cf. *STOB. Anth.* 1.1.29b.3 (AET. 1.7.13 D = 1.7.4 MR).

Anaximène, lui aussi de Milet, fils d'Eurystratos, affirmait que l'air infini est l'origine d'où proviennent **les phénomènes présents, les phénomènes passés, ceux qui seront après**, les dieux, les choses divines et encore les autres choses qui proviennent des dérivés de l'air.

Cet important témoignage nous donne un exemple remarquable de ce que nous pourrions appeler *la solution moniste* au problème du commencement, où la totalité du devenir (y compris les dieux), dérive directement ou indirectement d'un principe unique, en l'occurrence l'air. On y voit d'abord la formule du temps construite avec les formes des participes du verbe 'γίγνομαι' (pour le présent et le parfait) et du verbe 'εἶναι' (pour le futur), puis les dieux et les choses divines répertoriés comme des réalités dérivées de l'air primordial. Du moins, c'est ce que nous lisons dans les manuscrits d'Hippolyte. Cependant, Heidel considère que la phrase « ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι » est absente chez Théophraste et qu'il s'agit d'une intrusion absurde d'Hippolyte<sup>435</sup>. Le chercheur remarque en effet qu'il n'y a pas de parallèle de cette phrase dans les autres témoignages dérivés de Théophraste, et que dans ces textes les *apógonoi* correspondent aux dérivés secondaires de l'air (comme l'eau, la terre et le feu). Heidel s'appuie principalement sur le témoignage de Cicéron, mais celui de Simplicius est également instructif<sup>436</sup> :

CIC. *Lucul.* 118 (DK 13 A9) [éd. Plasberg]

post eius [sc. Anaximandro] auditor Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur definita; gigni autem terram aquam ignem, tum ex iis omnia.

Après Anaximandre, son disciple Anaximène a dit que l'air est infini, mais que les choses qui en découlent sont limitées ; que la terre, l'eau, le feu sont engendrés, puis, de ces choses-là, tout le reste.

SIMPL. *in Phys.* 24.26–25.1 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) [DK 13 A5] [T33.16–22]

Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνῶς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἄριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.

Et le Milésien Anaximène — fils de Eurystrate, compagnon d'Anaximandre — a affirmé, lui aussi, comme son prédécesseur, que la nature sous-jacente est une seule et infinie ; mais au lieu d'indéterminée, comme chez Anaximandre, il l'a déterminée en disant que c'est l'air ; et que cela se différencie, en ce qui concerne la substance, par raréfaction et condensation. Raréfié, se produit feu ; condensé,

<sup>435</sup> Voir Heidel (1913, p. 691–692). Marcovich le suit partiellement, excluant seulement la mention de la formule du temps (τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ).

<sup>436</sup> Voir aussi EUS. *PE.* 1.8.3 (ex PS-PLUT. *Strom.* 3).

vent ; puis, nuage ; encore plus, eau ; puis, terre et ensuite pierre ; et tout le reste, à partir de ceux-là.

Le parallélisme entre « τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων » (HIPPI.), « τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων » (SIMPL.) et « tum ex iis omnia » (CIC.) est évident : « ἐκ τῶν ἀπογόνων », « ἐκ τούτων » et « ex iis » renvoient aux dérivés les plus immédiats de l'air, alors que « τὰ λοιπὰ », « τὰ ἄλλα » (SIMPL.) et « omnia » (CIC.) renvoient aux autres choses résultant des ces dérivés. Ainsi, la phrase « τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων » que nous lisons chez Hippolyte est une affirmation générique pour dire que les êtres de la seconde génération (les plantes et les animaux, par exemple) sont engendrés à partir des êtres de la première génération (la terre, l'eau, le feu). La phrase qui la précède (ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι) semble être, en fait, une liste traitant de ces êtres de seconde génération, avec plus de détails. Qu'y a-t-il de si absurde à ce qu'une phrase générique soit précédée d'une phrase explétive ? Le fait que cette dernière n'ait pas de parallèle dans d'autres textes issus de Théophraste n'est pas une évidence suffisante pour la condamner ; après tout, la même chose se passe dans le segment 7 du fragment B1 d'Anaximandre.

La phrase explétive « ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι » peut avoir été tout simplement supprimée par les autres doxographes. Hippolyte peut l'avoir lue ailleurs, dans un autre passage de Théophraste ou d'un autre auteur. Ce qui est absurde, c'est de supposer qu'Hippolyte a ajouté cette phrase de son propre chef, alors que, dans le contexte où il reproduit le témoignage de Théophraste sur Anaximène, rien ne l'oblige à introduire la formule du temps et à mentionner les dieux. La phrase explétive contient un énoncé singulier et pertinent. Il est très probable qu'elle soit présente chez Théophraste (ou ailleurs), ou même qu'elle reprenne la phraséologie d'Anaximène. Au pire, on peut dire que cette phrase est quelque peu tronquée (et l'on peut même supposer que cela est dû à la synthèse opérée par Hippolyte). C'est à nous alors d'essayer de sauver le texte, en cherchant un sens possible, au lieu de le condamner tout simplement comme si'il n'avait pas de valeur.

Il semble certain qu'Anaximène a traité non seulement de l'air et de ses dérivés immédiats, mais aussi des autres choses, comme l'indiquent tous les témoignages. La phrase explétive énumère les êtres de la seconde génération, en les divisant apparemment en deux

catégories, selon le critère de la pérennité : d'une part, les êtres éphémères qui apparaissent et disparaissent successivement, constituant ainsi l'ensemble des phénomènes en devenir (τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα); d'autre part, les dieux et les êtres divins (καὶ θεοὺς καὶ θεῖα), dont l'existence perdure bien au-delà de la vie des mortels sujets à la détérioration.

La solution moniste, ici représentée par Anaximène, offre donc une réponse raisonnable au problème du début, sans pour autant nier l'histoire du monde, qui n'est rien d'autre que l'histoire de la modification progressive, par raréfaction et condensation, de la substance primordiale.

### 3.3.2. Héraclite : l'éternité en mouvement

On trouve chez Héraclite une version de la formule du temps, avec quelques variations importantes : d'abord, les participes substantivés sont remplacés par les formes verbales de la troisième personne de l'imparfait, du présent et du futur du verbe 'εἶναι'; ensuite, ces formes verbales sont employées comme prédicats d'un seul sujet; enfin, l'adverbe 'ἀεὶ' est ajouté pour déterminer l'idée exprimée par les trois verbes<sup>437</sup>. Ainsi, la formule du temps devient une formule qui désigne non pas la totalité, mais l'éternité d'un certain *kósmos*.

HERACL. fr. B30 DK = D85 LM = 51 Marcovich (CLEM. AL. *Strom.* 5.14.104.2;

PLUT. *An. proc.* 1014a; SIMPL. *In Cael.* 294.15–16 et 294.6; *et al.*) [éd. Marcovich] κόσμον τόνδε<sup>1</sup>, τὸν αὐτὸν ἀπάντων<sup>2</sup>, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται· πῦρ ἀεὶζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>1</sup> τόνδε PLUT., SIMPL. : om. CLEM. || <sup>2</sup> τὸν αὐτὸν ἀπάντων CLEM. : om. PLUT., SIMPL.

Cet arrangement cosmique [*kósmos*], le même pour tous, aucun des dieux, aucun des hommes ne l'a façonné, mais **il a toujours été, est et sera** : feu toujours vivant, dont des portions s'allument et des portions s'éteignent.

Déjà dans l'Antiquité, de nombreux auteurs comprenaient les deux 'μέτρα' dans un sens temporel, attribuant à Héraclite la thèse selon laquelle le monde serait cycliquement détruit par le feu (ἐκπύρωσις). Aristote lui a peut-être prêté cette thèse lorsqu'il affirme dans

<sup>437</sup> Héraclite semble avoir écrit « ἦν ἀεὶ » au lieu de « ἀεὶ ἦν », pour des raisons d'allitération. Voir à ce sujet Marcovich (1967, p. 271) : « the word-order ἦν ἀεὶ (in lieu of the expected ἀεὶ ἦν) probably is due to the intentional 'varied alliteration' ê- a- e- e- ».

la *Physique* que « Héraclite dit que toutes les choses (ἅπαντα) deviennent du feu à un moment donné (ποτε) »<sup>438</sup>. Cependant, étant donné que ‘ἅπαντα’ peut avoir un sens distributif et que ‘ποτε’ n’est pas un marqueur de simultanéité, la phrase d’Aristote ne peut pas vouloir dire que tout se transforme conjointement et simultanément en feu<sup>439</sup>. Il est plus probable qu’Aristote indique simplement que chaque chose, individuellement et sans exception, deviendra un jour du feu. Plus décisif est le passage du traité *Du Ciel*<sup>440</sup> où Aristote cite Héraclite à côté d’Empédocle<sup>441</sup> comme un défenseur de la thèse selon laquelle le monde oscille éternellement entre deux états, tantôt s’engendrant, tantôt se détruisant<sup>442</sup>. Mais nulle part Aristote n’attribue à Héraclite l’*ekpyrōsis*, une doctrine stoïcienne sûrement postérieure.

Un passage de Simplicius qui remonte sans doute à Théophraste<sup>443</sup> témoigne de l’interprétation des deux ‘μέτρα’ dans un sens temporel<sup>444</sup> :

SIMPL. *in Phys.* 23.4–6 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15) (DK 22 A5 ; LM 9 R45) [éd. et trad. Laks & Most, avec des modifications]

πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα. ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην.

I καὶ E<sup>a</sup>F : περι D : παρὰ E.

En effet, Héraclite dit que toutes les choses sont un échange de feu ; et il établit un certain ordre et une période déterminée de la transformation du *kósmos* conformément à une certaine nécessité fixée par le destin.

Selon Théophraste cité par Simplicius, Héraclite stipulait donc que les transformations du *kósmos* se produisent dans un certain ordre, à des périodes fixes. On remarquera l’emploi du terme ‘μεταβολή’ : il ne s’agit pas de la destruction du *kósmos*, mais de sa transformation.

<sup>438</sup> ARIST. *Phys.* 3.5, 205<sup>a</sup>3–4, éd. Ross : « Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαι ποτε πῦρ ».

<sup>439</sup> Voir à ce sujet Conche (1998, p. 286).

<sup>440</sup> ARIST. *Cael.* 1.10, 279<sup>a</sup>12–16, éd. Moraux :

Γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναι φασιν, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν αἴδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὡς περὶ ὅτι οὐκ ἄλλο τῶν συνισταμένων, οἱ δ’ ἐναλλάξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν [φθειρόμενον], καὶ τοῦτο αἰεὶ διατελεῖν οὕτως, ὡς περὶ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

<sup>441</sup> Voir DK 31 B21.7–14 = LM 22 D77a.7–14, notamment la ligne 9, qui cite une version de la formule du temps (construite avec πάντα comme sujet) : « ἐκ τούτων [sc. Κότος et Φιλότης] γὰρ πάνθ’ ὅσα τ’ ἦν ὅσα τ’ ἔστι καὶ ἔσται ».

<sup>442</sup> Suivant Aristote, Alexandre d’Aphrodise dit aussi que, pour Héraclite, le cosmos a une origine et se corrompt. Voit SIMPL. *in Cael.* 294.16–18 (ad 279<sup>a</sup>12) [éd. Heiberg] : « πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν. »

<sup>443</sup> THPHR. *Phys. Opin.* fg. 1 Diels (*Dox.* 475.18–476.2) = THPHR. fg. 225.18–21 FHS&G.

<sup>444</sup> Voir à ce sujet Kirk (1954, p. 318).

Théophraste ne mentionne pas non plus l'existence d'une *ekpýrōsis*. Pourtant, dans son commentaire au traité aristotélicien *Du Ciel*, Simplicius attribue<sup>445</sup> cette doctrine à Héraclite lorsqu'il explique la lecture de Théophraste dans les termes de la doctrine stoïcienne de la conflagration universelle par le feu. Notons que entre la doctrine selon laquelle les transformations du cosmos sont déterminées par un principe temporel (comme l'indique Théophraste) et l'idée que le cosmos soit détruit cycliquement par l'*ekpýrōsis*, le pas à franchir est grand. Sans doute, le glissement interprétatif a été favorisé par Aristote, qui a attribué à Héraclite la thèse d'un *kósmos* périssable. Mais ce sont les stoïciens (ou plutôt les sources influencées par eux) qui ont franchi le grand pas en attribuant à Héraclite la doctrine de l'*ekpýrōsis*<sup>446</sup>. Or, rien ne serait plus faux que de prêter la conflagration à Héraclite ou même d'introduire la périssabilité du monde dans son système, car le *kósmos* dont il parle est éternel. Dans le fragment 30 DK, Héraclite exprime cette idée à deux reprises: tout d'abord, lorsqu'il dit que ce *kósmos* « a toujours été, est et sera » (ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται), au sens fort où il « a toujours existé, existe et existera »<sup>447</sup>; puis, lorsqu'il l'identifie<sup>448</sup> à un « feu toujours vivant » (πῦρ αἰεὶ ζῶν).

Comment serait-il possible que ce *kósmos* soit à la fois éternel (comme le prétend Héraclite) et périssable (comme le veulent les stoïciens)? Clément d'Alexandrie<sup>449</sup> tente de

<sup>445</sup> Voir SIMPL. *in Cael.* 294.4–10 + 13–16 (ad 279<sup>a</sup>12) [éd. Heiberg] :

καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λέγει τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησι· «μέτρα ἀπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος». ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί. ἀλλ' οὗτοι μὲν ἐάσθωσαν· ὅτι δὲ οἱ θεολόγοι οὐχ ὡς ἀπὸ χρονικῆς ἀρχῆς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ αἰτίας ποιητικῆς λέγουσι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου καὶ ταύτην μυθικῶς ὡσπερ καὶ τὰ ἄλλα, πρόδηλον. [...] καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα, ἀπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου καὶ τὰδε γέγραφε· «κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ!».

<sup>446</sup> Voir par exemple AET. 1.3.9 MR (1.3.11 D) :

Ἡράκλειτος καὶ Ἴππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν πάντων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα. πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆ γίγνεται, ἔπειτ' ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιάμενον δ' αἴρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει. ἀρχὴ οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα· τέλος δέ, ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται τὰ πάντα.

<sup>447</sup> Voir Kirk (1954, p. 310–311).

<sup>448</sup> Voir Bollack et Wismann (1972, p. 132) : « Le feu n'est ni sujet des trois formes du verbe *être*, ni *attribut*, mais apposition au sujet, *le monde*. ».

<sup>449</sup> Voir CLEM. AL. *Strom.* 5.14.104.1–4 [éd. Stählin et Früchtel] :

répondre à ce faux problème en distinguant l'existence de deux *kósmoi*<sup>450</sup> : l'un éternel et l'autre périssable (*ce cosmos-ci*). Mais cette distinction est inconnue d'Héraclite. S'il existe une distinction héraclitéenne à cet égard, c'est celle entre le *kósmos* commun et le *kósmos* particulier, où le premier correspond à la perception commune des hommes éveillés et le second à la perception particulière de l'homme qui dort<sup>451</sup>. Compte-tenu de cette distinction, le *kósmos* dont parle le fragment 30 est très vraisemblablement le *kósmos* de l'expérience commune à tous<sup>452</sup>.

Ce *kósmos* de l'expérience commune, ajoute Héraclite, nul ne l'a fait (*ἐποίησεν*), ni dieu ni homme (*οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων*)<sup>453</sup>. Quel est le sens de cette assertion ? Pour répondre, il faut d'abord revenir sur la signification du mot 'κόσμος'. Comme nous l'avons vu<sup>454</sup>, la signification précise de ce mot est rarement claire. Supposons néanmoins que dans le fragment B30 DK 'κόσμος' veut dire *monde*. Dans ce cas, Héraclite nie que le monde ait été créé, voire qu'il ait une fin un jour. Ce serait une hypothèse intéressante et historiquement correcte, si l'expression « οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων » n'était pas là. Pour autant que nous le sachions, personne à l'époque d'Héraclite n'a supposé, du moins chez les Grecs, que le monde avait été créé par un dieu, et encore moins par un homme.

---

σαφέστατα (δ') Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης [sc. ὡς ἐσομένης ποτὲ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν μεταβολῆς], τὸν μὲν τινα κόσμον αἰδίου εἶναι δοκιμάσας, τὸν δὲ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδῶς οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος. ἀλλ' ὅτι μὲν αἰδίου τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον ἤδει, φανερόν ποιεῖ λέγων οὕτως. « κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. » ὅτι δὲ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογματίζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα. « πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ, » [...]

<sup>450</sup> Voir à ce sujet Ramnoux (2020 [1968], p. 296–297).

<sup>451</sup> Voir DK 12 B89 (LM 9 R56) : « ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται. ». Voir à ce propos Vlastos (1955, p. 345, n. 18).

<sup>452</sup> On lira donc 'ἀπάντων' comme un génitif masculin ayant une valeur possessive : ce *kósmos* est le même pour tous, il appartient à l'expérience de tous. Mais il peut aussi être lu comme un génitif neutre. Dans ce cas, « c'est un simple complément de nom (littéralement : "le même [ordre] de toutes les choses") » (Mouraviev, 2006, p. 38 [*Heraclitea* III.3.B/iii, ad F 30]).

<sup>453</sup> Concernant le sens de « οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων », voir Kirk (1954, p. 311).

It need hardly be said that οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων is a polar expression with an all-inclusive sense; its components are not to be taken separately and literally, for no one had seriously supposed that any man, at least, had made this κόσμος. 'No god or man' means 'absolutely no one at all', as at *Il. VIII, 27; XIV, 342*; and Xenophanes fr. 23, εἷς θεός ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

<sup>454</sup> Voir la section 1.5.3.

Bien sûr, après Hésiode, il était logique de vouloir nier que le monde a commencé ; mais pourquoi vouloir nier que le monde a été créé par quelqu'un ? La traduction de 'κόσμος' par *monde* implique qu'Héraclite critiquait une thèse créationniste avant la lettre. Un tel anachronisme pourrait être évité en comprenant que le terme 'κόσμος' ne veut pas dire *monde*, mais *ordre*, *disposition bien ordonnée*, *arrangement*, *organisation*. Ainsi, Gigon<sup>455</sup> a interprété « κόσμον ἐποίησεν » comme « διεκόσμησεν »<sup>456</sup>, en supposant qu'Héraclite critiquait la vision traditionnelle selon laquelle un dieu a ordonné le monde<sup>457</sup>. Mais cette lecture n'est pas pleinement satisfaisante. L'ordre que Zeus impose est avant tout *moral* et *politique*. Si on pouvait parler ici d'un *ordre naturel*, ce serait uniquement dans le sens où Zeus, en gagnant la guerre et en s'imposant comme roi suprême, décide le lot qui revient à chaque dieu<sup>458</sup>. Pourtant, l'ordre dont parle Héraclite ne dépend pas des dieux, encore moins des honneurs qui leurs sont dus. Ce n'est pas la vision traditionnelle d'un Hésiode qu'Héraclite semble remettre en cause dans le fragment B 30, du moins pas directement, mais le genre de discours cosmologique qui est né avec Anaximandre. Héraclite parle ici bel et bien de ce que l'on appelle *l'ordre naturel* au sens strict<sup>459</sup>. L'ordre cosmique dont il parle s'identifie à un feu toujours vivant. Ce feu n'a ni père ni mère — aucune généalogie, aucun lignage. Il n'a pas d'honneurs, pas de temples, pas de cultes. Ce feu se transforme, se modifie, tout en respectant un principe de proportionnalité (*lógos*) :

---

<sup>455</sup> Voir Gigon (1935, p. 56).

<sup>456</sup> Voir « πάντα διεκόσμησε νοῦς » dans le frag. 12 DK d'Anaxagoras. Cf. διέταξε dans HES. *Th.* 73-74 (εὖ δὲ ἔκαστα | ἀθανάτοις διέταξε [sc. Ζεύς] νόμους καὶ ἐπέφραδε τιμάς) et HES. *Op.* 274–276 ( ἜΩ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλοιο σῆσι καὶ νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, [...] »).

<sup>457</sup> À ce sujet, voir aussi Kirk (1954, p. 314–315) et Marcovich (1967, p. 270–271).

<sup>458</sup> Voir Guthrie (1962, p. 454, n. 3) :

What is denied here is not of course creation *ex nihilo*, an idea quite foreign to Greek thought, but only the creation κόσμος out of previous disorder. The denial is no doubt primarily aimed at the parcelling out of the world into sky, sea and earth, symbolized by the distribution (δασμός) between the chief gods, of which the old poets spoke (*Il.* xv, 187 ff., Hes. *Th.* 74, 885). This is the kind of thing that the masses believe because they have no more sense than to listen to the popular bards (fr. 104).

<sup>459</sup> Cela ne veut pas dire que chez Héraclite l'ordre naturel est séparé de l'ordre moral et politique ni que chez lui l'ordre naturel n'a pas d'implications pour l'ordre moral et politique. Prétendre cela serait faux. Nous voulons simplement dire que le fragment B30 DK (de même B31 DK) ne traite pas des aspects propres de ce que nous appelons aujourd'hui *l'ordre moral et politique* ; il ne porte que sur certains aspects de ce que nous appelons aujourd'hui *l'ordre naturel* ou *la nature*.

HERACL. fr. B31 DK = LM 9 D86 = 53 Marcovich (CLEM. AL. *Strom.* 5.14.104.3 et 5 ; EUS. *PE.* 13.13.31) [éd. et trad Laks et Most]

πυρὸς τροπαί· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.  
[...] θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν<sup>1</sup> ἦν ἢ  
γενέσθαι γῆ.

1 πρόσθεν EUS. : πρῶτον CLEM.

Tournants du feu : d'abord mer ; puis la moitié de la mer, terre ; et l'autre moitié, orage de foudres (*prēstēr*) ». [...] Il se répand en mer, et sa mesure atteint la même proportion (*lógos*) qui était avant qu'il ne devienne terre.

Le parallélisme entre les fragments B30 et B31 DK laisse penser que le terme 'μέτρα' doit être compris plutôt dans un sens quantitatif que dans un sens temporel, comme le voulait Théophraste. On lira donc 'μέτρα' comme un accusatif interne<sup>460</sup> exprimant l'idée de portions<sup>461</sup> quantitatives de feu, d'où la traduction de « ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα » par « dont des portions s'allument et des portions s'éteignent ». Lorsqu'une portion de feu s'éteint, la même portion devient mer. Si une moitié de la mer se transforme en terre, l'autre devient orage de foudres (*prēstēr*). Lorsqu'une portion quelconque se transforme à nouveau en feu, le feu est à nouveau allumé, et ainsi de suite. Dans le monde d'Héraclite, rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme, dans le cadre d'un certain ordonnancement, en respectant une certaine proportion, *katà tòn lógon*<sup>462</sup>. La quantité de matière est conservée (comme le suggère le fragment B31 DK), tout comme la proportionnalité entre les différentes parties qui composent l'arrangement cosmique. C'est du moins ce que semblent suggérer la mise en parallèle des propositions « ἀπτόμενον μέτρα » et « ἀποσβεννύμενον μέτρα » dans le fragment B30 DK : une partie s'allume, quand une autre partie s'éteint ; une partie s'éteint, quand une autre partie s'allume. Rien ne pourrait être plus incorrect que de présumer que, d'après Héraclite, le monde est détruit par le feu. Les transformations sont des phénomènes locaux qui ont toujours des contreparties dans l'ensemble de l'arrangement cosmique. Il y a toujours un équilibre entre les portions de *feu-allumé* et les portions de *feu-éteint*.

<sup>460</sup> Voir à ce sujet Marcovich (1967, p. 271–272).

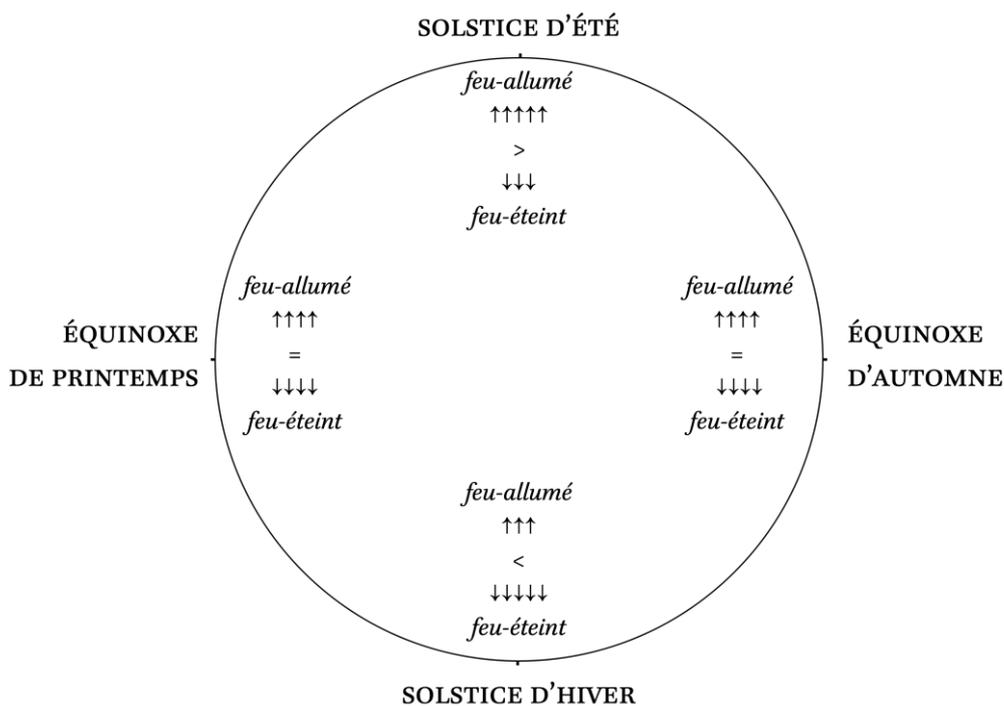
<sup>461</sup> Cf. HES. *Op.* 689–694 [éd. Solmsen] :

μηδ' ἐν νηυσὶν ἅπαντα βίον κοίλῃσι τίθεσθαι, | ἀλλὰ πλέω λείπειν, τὰ δὲ μείονα φορτίζεσθαι. | δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ  
κύμασι πῆματι κύρσαι. | δεινὸν δ' εἶ κ' ἐπ' ἄμαξαν ὑπέμβιον ἄχθος ἀείρας | ἄξονα καυάξαις καὶ φορτία μαυρωθείη. |  
μέτρα φυλάσσεσθαι. καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

<sup>462</sup> Cf. « γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον » dans le frag. B1 DK (LM 9 D1).

κόσμος ≈ feu toujours vivant = *feu-allumé* + *feu-éteint*

Ainsi, la lecture quantitative des deux ‘μέτρα’ semble s’imposer, mais elle ne nie pas la lecture temporelle. En fait, la lecture temporelle réaffirme la lecture quantitative en stipulant que l’équilibre entre le feu allumé et le feu éteint se produit dans l’ordre du temps. Comme Kirk le souligne, « the balance extends also to temporal periods (e.g. the seasons, length of night and day, etc »<sup>463</sup>. Le terme ‘μέτρα’ peut désigner non seulement des *portions quantitatives de matière*, mais aussi des *portions quantitatives de temps*. La proportion qui se présente dans la matière se présente aussi dans la durée. La portion de *feu-allumé* qui se qui s’active pendant une période donnée est ensuite éteinte pendant la même période (et vice-versa), en donnant vie à une alternance périodique cyclique, comme celle des saisons de l’année.



Diagr. 3 – L’année d’Héraclite

<sup>463</sup> Kirk (1954, p. 318).

En synthèse : le fragment 31 DK nous apprend qu'une portion de *feu-allumé* se transforme toujours en une portion correspondante de *feu-éteint* (principe de conservation de la matière), tandis que le fragment 30 DK nous apprend que les portions de *feu-allumé* et de *feu-éteint* sont globalement proportionnelles (principe d'équilibre de l'arrangement cosmique), que ce soit en termes synchroniques (lecture quantitative de 'μέτρα') ou en termes diachroniques (lecture temporelle de 'μέτρα'). Concernant la temporalité, Héraclite nie à la fois que l'arrangement cosmique ait eu un début et qu'il soit périssable. Par conséquent, il ne peut y avoir d'états primitifs qui le précèdent ni de conflagration universelle subséquente. Si pour la pensée cosmologique les choses n'ont pas toujours été telles qu'elles sont, Héraclite affirme que les choses ont toujours été telles qu'elles sont maintenant : jour après jour, année après année, tout se répète selon le principe de proportionnalité (*katà tòn lógon*). Héraclite transforme la *formule du temps* en une *formule d'éternité* pour exprimer que l'arrangement cosmique de l'expérience commune est éternel. Ceux qui pensent que le *kósmos* a commencé et qu'il a évolué sont comme endormis, car ils ignorent la proportionnalité sous-jacente au devenir. Contrairement au rêve privé que chacun fait quand il dort, le *kósmos* commun n'est pas fabriqué, il n'est pas le résultat d'une *poiēsis*. Pour Héraclite, la cosmologie c'est donc de la rêverie<sup>464</sup>.

---

<sup>464</sup> Nous donnons ici au terme 'cosmologie' le sens exposé dans l'introduction d'une histoire naturelle de la totalité qui théorise et décrit comment l'univers est né et évolue. Dans cette perspective, il n'y a pas de cosmologie chez Héraclite, car l'arrangement cosmique de notre expérience commune est éternel. Il n'y a pas d'histoire car ce qui est a toujours été. Toutefois, considérant que l'étymologie de ce mot renvoie à deux concepts chers à Héraclite (celui de *kósmos* et celui de *lógos*) et que cela peut donner lieu à une querelle terminologique, il n'est pas inutile de préciser : si l'on entend par 'cosmologie' la science qui décrit les lois qui gouvernent l'univers physique, il est clair que, dans ces termes, il y a une cosmologie chez Héraclite (voire chez Aristote). Mais nous écartons alors de ce terme la notion d'*histoire*. Employant le terme qui convient à chacun, nous soutenons que, pour Héraclite, raconter l'histoire de l'univers est comme la rêverie de ceux qui dorment.

### 3.3.3. Parménide : la réalité figée

Comme chez Héraclite, on trouve chez Parménide une version de la formule du temps qui contient les formes verbales de la troisième personne de l'imparfait, du futur et du présent. Mais les similitudes s'arrêtent là. La forme de l'imparfait est précédée de « οὐδέ ποτ' » et celle du futur de « οὐδ' » ; la forme du présent est précédée de « νῦν » et suivie par « ὁμοῦ πᾶν », « ἔν » et « συνεχές ». De plus, le sujet est implicite. Ce n'est qu'au vers 32 du fragment en question que le sujet « τὸ ἐόν » est explicité.

PARM. fr. B 8.1–11 = LM D8.6–15 [éd. et trad. Cassin, avec des modifications]

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
 οὐδ' ὄν, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἄτέλεστον·  
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πᾶν, 5  
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
 πῆ πρόθεν ἀυξήθεν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω  
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν  
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν; 10  
 οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.  
 4 ἡδ' SIMPL. : οὐδ' Brandis (Cassin).

Seul reste donc le récit de la voie

« est ». Sur elle, les marques sont  
 très nombreuses : en étant sans naissance et sans trépas il est,  
 entier, seul de sa race, sans tremblement et sans fin<sup>465</sup>,  
**il n'était pas autrefois ni ne sera, car il est maintenant, tout ensemble,** 5  
**unique, continu**<sup>466</sup>. En effet, quelle famille lui chercheras-tu  
 Vers où et à partir d'où accru ? À partir d'un non étant, je ne te laisserai  
 pas le formuler ni le penser ; car on ne peut ni formuler ni penser  
 que n'est pas soit ; de plus, quel besoin l'aurait alors pressé  
 plus tard ou avant de pousser à partir du rien ? 10  
 Dès lors, il est besoin qu'il existe ou totalement ou pas du tout.

De nombreux auteurs<sup>467</sup> ont admis que Parménide était le premier philosophe grec à avoir formulé la notion d'éternité atemporelle, notion qui serait précisément exprimée par

<sup>465</sup> Nous gardons ici la leçon transmise par Simplicius (ἡδ' ἀτέλεστον) au lieu de la correction proposée par Brandis et retenue par Cassin (οὐδ' ἀτέλεστον). Nous comprenons que « ἀτέλεστον » au vers 4 concerne le temps alors que « οὐκ ἀτελεύτητον » au vers 32 et « τετελεσμένον » au vers 42 concernent l'espace. Ainsi, l'étant (τὸ ἐόν) est spatialement limité, mais temporellement sans fin.

<sup>466</sup> Nous traduisons « οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πᾶν, | ἔν, συνεχές » par « il n'était pas autrefois ni ne sera, car il est maintenant, tout ensemble, | unique, continu » au lieu de « jamais il n'était ni ne sera, car il est au présent, tout ensemble, | un, continu ».

<sup>467</sup> Pour une liste exhaustive, voir Tarán (1965, p. 175, n. 1).

la phrase « οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πᾶν » au vers 5 du fragment B8 DK. Cependant, une telle lecture ignore un élément textuel très important, l'adjectif « νῦν ». Si ce qui était en jeu était la notion d'éternité atemporelle, pourquoi alors est-il dit que *tò éon* est maintenant, à présent ? Au pire, on pourrait supposer que Parménide, niant le passé et le futur, soutient l'éternité du présent. Pourtant, cette approche reste insuffisante, car même si le participe 'έόν' véhicule l'idée de présent, le présent lui-même n'est pas le sujet de « ἔστιν ». Par ailleurs, il ne serait pas pertinent de dire que le présent n'existe que maintenant, sans exister dans le passé ni dans le futur — à moins que la voie de la vérité n'admette une cosmologie où le monde naît et évolue dans un temps linéaire, ce qui n'est manifestement pas le cas.

Plus intéressante est la lecture proposée par Tarán<sup>468</sup> pour qui « οὐδέ ποτ' ἦν » et « οὐδ' ἔσται » constituent la négation respectivement de la destruction (ὄλεθρος) et de la génération (γένεσις) de ce *tò éon*. D'après cette lecture, la phrase de la ligne 5 établit simplement que *tò éon* n'est pas quelque chose qui était autrefois<sup>469</sup> (ce qui signifierait qu'il a cessé d'être et n'est plus maintenant, comme le suggère l'emploi de l'imparfait) ni quelque chose qui sera (ce qui signifierait qu'il n'est pas encore). Pour en comprendre la raison, il faut continuer à lire l'enjambement entre les lignes 5 et 6 : *tò éon* ou — pour utiliser un mot français plus intelligible — la réalité<sup>470</sup> n'est pas quelque chose qui était autrefois (οὐδέ ποτ' ἦν) ni quelque chose qui sera (ἦν οὐδ' ἔσται), car étant unique (έν) et continue (συνεχές), tout

<sup>468</sup> Voir Tarán (1965, p. 177) :

The very wording of the sentence shows that what is there asserted is not the doctrine of atemporality, but only that Being was not once (not being now), which constitutes a denial of ὄλεθρος, nor will it be (not being now) which constitutes a denial of γένεσις.

<sup>469</sup> Ce *tò éon* n'est pas quelque chose dont on peut dire « il était une fois » comme Aristophane a pu dire dans *Les Guêpes* « il était une fois un rat et un chat » (« ποτ' ἦν μῦς καὶ γαλῆ », ARISTOPH. *Vesp.* 1182).

<sup>470</sup> Le syntagme 'τὸ έόν' est la forme substantivée du participe présent singulier neutre (nominatif ou accusatif) du verbe 'είναι'. Au moins deux traductions littérales sont possibles : la version analytique « ce qui est » ou la version synthétique « l'étant ». Lorsqu'il est substantivé, le participe désigne l'instanciation d'une idée exprimée par un verbe, il désigne un certain τί, une certaine chose (dans la traduction synthétique, la valeur du participe se déploie principalement dans le syntagme 'ce qui'). Le neutre véhicule l'idée d'un collectif, d'un ensemble de choses envisagées, alors que le singulier implique une affirmation de valeur générique ou universelle. Cela dit, *l'étant* désigne *tout ce qui est*, de même que *l'existant* désigne *tout ce qui existe*. Le syntagme 'τὸ έόν' est l'un des moyens dont dispose le grec ancien pour désigner la réalité.

est rassemblé en elle (ὁμοῦ πᾶν), maintenant (νῦν). Inversant la pensée cosmologique, qui explique la réalité présente en faisant appel à la réalité passée, Parménide déduit des caractéristiques de la réalité présente qu'elle ne peut ni être née ni disparaître. Supposer l'un ou l'autre implique de contredire tout ce que la réalité est à présent. Non pas que le passé et le futur n'existent pas. Bien au contraire. La réalité présente perdure, dans le passé et dans le futur, telle qu'elle est maintenant, dans le présent, sans genèse, sans évolution, sans destruction.

Tout le reste du fragment B8 DK confirme cette hypothèse. En effet, il est dit que la réalité est la seule de sa race (μουννογενής)<sup>471</sup> ; qu'elle n'a pas de famille<sup>472</sup>, pas d'ancêtres ni de descendants. D'un côté, la réalité n'est pas issue de quelque chose qui l'a précédée, car elle ne peut pas avoir grandi à partir du néant<sup>473</sup> ; de l'autre, elle ne succombe pas et n'engendre rien d'elle-même, car il est impossible de desserrer<sup>474</sup> les liens qui la maintiennent complète<sup>475</sup>, inviolable (ἄσυλον)<sup>476</sup>, immobile (ἀκίνητον)<sup>477</sup>, continue (συνεχής)<sup>478</sup> et indivisible<sup>479</sup>. Du point de vue du chemin de la vérité, la réalité est donc unique et n'a ni début ni fin dans le temps.

Comme Héraclite mais pour des raisons différentes, Parménide utilise une version de la formule du temps pour nier que la réalité ait une histoire et pour réaffirmer l'éternité de ce qui existe actuellement, réduisant le discours cosmologique à une simple opinion des mortels dépourvue de vérité persuasive. Ainsi, contre la cosmologie et le problème du début qui lui est inhérent, on voit naître l'ontologie. Dès lors, *tò éon* devient l'un des grands axes du débat philosophique. De nombreux penseurs grecs ont repris et reformulé les problèmes

---

<sup>471</sup> DK 28 B 8.4.

<sup>472</sup> Voir DK 28 B 8.6.

<sup>473</sup> Voir DK 28 B 8.9–10.

<sup>474</sup> Voir DK 28 B 8.26 et 29–32.

<sup>475</sup> Voir DK 28 B 8.14.

<sup>476</sup> Voir DK 28 B 8.48.

<sup>477</sup> Voir DK 28 B 8.26.

<sup>478</sup> Voir DK 28 B 8.6, 23, 25.

<sup>479</sup> Voir DK 28 B 8.22.

soulevés par Parménide à propos de *tò éon*, tout en discutant notamment de la question de la génération et de la corruption. On peut retracer ce débat en observant les nombreuses réverbérations de la formule du temps, dans les termes employés par Parménide, chez des auteurs comme Méliossos<sup>480</sup>, Empédocle<sup>481</sup>, Anaxagore<sup>482</sup>, Gorgias<sup>483</sup>, Platon<sup>484</sup>, Aristote<sup>485</sup>, parmi d'autres.

### 3.3.4. Anaximandre et la formule du temps

Anaximandre s'est-il servi de la formule du temps? Son emploi n'est pas directement attesté. Et pourtant, l'histoire même de cette formule suggère fortement son emploi par Anaximandre. Nous avons vu que chez Homère la formule désigne l'ensemble des événements qui entourent les affaires humaines. Chez Hésiode, elle est utilisée pour désigner la totalité des choses existantes, qui comprend : [i] un récit sur l'origine des dieux (*théogonie*) qui s'avère être un récit sur le monde entier ; [ii] un récit sur la série de conflits qui se sont produits entre les dieux (*théomachie*) aboutissant à la souveraineté de Zeus ; [iii] un récit sur l'origine de l'homme (*anthropogonie*), sa condition et ses réalisations. Dans la *Théogonie*, Hésiode se concentre sur les deux premiers sujets, la formule a donc un caractère éminemment hiératique, soit parce qu'elle concerne les dieux, soit parce qu'elle caractérise le savoir divin.

Après Hésiode, la formule du temps est reprise et reformulée par plusieurs penseurs grecs. Cependant, dans la longue tradition initiée par la philosophie ionienne, la formule perd son caractère hiératique. Le récit de la formation du monde n'est plus le récit de la naissance des dieux. Dans aucun des cas que nous avons étudiés ou cités, la formule ne se réfère aux dieux, du moins pas exclusivement. Les innombrables conflits et les intrigues sans

---

<sup>480</sup> Voir DK 30 B1 (LM 21 D2), B2 (D3), B6 (D6), *et al.*

<sup>481</sup> Voir DK 31 B21.9 (LM 22 D77a.9) et DK 31 B12 (LM 22 48).

<sup>482</sup> Voir DK 59 B1 (LM 25 D9), B3 (D24), B17 (D15), B12 (D27).

<sup>483</sup> Voir LM 82 D26a (Ps.-ARIST. *MXG* 5.1–5 et 6.9–25) et LM 82 D26b = DK 32 B3 (SEXT. *EMP. Adv. Math.* 7.65–87).

<sup>484</sup> Voir PLAT. *Prm.* 155c8–d5, PLAT. *Tim.* 37e1–38b5, *et al.*

<sup>485</sup> Voir ARIST. *Phys.* 4.12, 221<sup>b</sup>29–222<sup>a</sup>9, ARIST. *Mete.* 2.2, 358<sup>b</sup>4–9, *et al.*

fin du monde divin quittent la scène. Aucun dieu ne peut plus expliquer l'ordre du monde. On n'entend plus parler de la généalogie des dieux. Rien n'est dit sur les différentes lignées de dieux ; rien qui précise leurs attributs respectifs et les prérogatives correspondantes. Les dieux ne semblent plus les mêmes. La sphère du sacré est réduite.

On observe cette réduction dans l'usage probable qu'Anaximène fait de la formule du temps. Cependant, Anaximène lui-même est déjà inséré dans une pratique sapientielle qui, semble-t-il, remonte à Anaximandre. Comme Kahn <sup>486</sup> le démontre dans son *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, les présocratiques partagent un certain nombre d'idées qui ne pourraient ni remonter à un contexte culturel commun ni être formulées individuellement et simultanément par chacun d'entre eux. Entre le type de récit proposé par un Hésiode et le type de discours formulé par un Héraclite ou un Parménide, il faut admettre une figure de transition et de rupture<sup>487</sup>. Depuis Kahn, il existe un certain consensus autour de l'idée qu'Anaximandre est ce lien historique qui établit un nouveau paradigme de pensée chez les Grecs.

On peut en voir un exemple dans le problème du début. Lorsqu'Héraclite et Parménide — sans doute indépendamment l'un de l'autre — critiquent la thèse selon laquelle l'univers a une origine et une histoire, ils ne mentionnent même pas les dieux. S'ils réfutaient directement Hésiode, ils diraient que les dieux existent depuis toujours ou, comme Phérécyde, que certains dieux primitifs ne sont pas nés. Il ne s'agit donc pas d'une critique directe de la *Théogonie*. La critique porte sur un autre type de discours qui décrit l'histoire de l'univers entier sans faire appel à la généalogie des dieux comme ressource explicative. Il faut donc admettre qu'Héraclite et Parménide réfutent le nouveau paradigme initié par Anaximandre. Et si les deux penseurs ont utilisé une version de la formule du temps pour nier que l'arrangement cosmique (*κόσμος*) ou la réalité (*τὸ ἔόν*) ont une origine et une histoire, il est fort probable qu'Anaximandre ait utilisé une version de cette formule pour se

---

<sup>486</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 3–8).

<sup>487</sup> Nous sommes d'accord avec Kahn pour dire qu'Anaximandre représente une certaine rupture, mais, contrairement à lui, nous comprenons aussi qu'il se situe dans une forme de continuité. Même si la cosmologie d'Anaximandre se démarque du récit sur l'origine des dieux proposé dans la *Théogonie*, on ne peut sous-estimer l'influence d'Hésiode sur la cosmologie d'Anaximandre.

référer à la totalité des choses qui sont en devenir, pour traiter donc de l'histoire de l'univers. Si cela est correct, on peut envisager au moins deux hypothèses sur la portée de cette formule chez Anaximandre:

- 1) D'après la première hypothèse, chez Anaximandre la formule aurait pu désigner tout ce qui s'est produit dans le passé, tout ce qui se produit dans le présent, et tout ce qui se produira dans le futur. Ce serait une manière générique de désigner les trois temps de l'univers. En supposant que chez Anaximandre l'univers était périssable, le fils de Praxiadès aurait traité du passé lorsqu'il décrivait la formation de l'univers ; il aurait traité du présent lorsqu'il exposait la structure actuelle du monde ; et il aurait traité du futur lorsqu'il expliquait quel est le destin de l'univers et pourquoi il va se détruire. Si l'on considère, au contraire, que chez Anaximandre l'univers n'était pas périssable, lorsqu'il décrivait la structure actuelle du monde, il se penchait également sur le futur, car ce qui existe au présent restera à jamais dans l'avenir, tout comme dans la *Théogonie* d'Hésiode.
- 2) D'après la seconde hypothèse, chez Anaximandre la formule n'aurait pas désigné les trois temps de l'univers, mais seulement la totalité des choses soumises à la génération et à la corruption, à propos desquelles on peut affirmer « étaient » (pour les choses qui n'existent plus), « sont » (pour celles qui perdurent) et « seront » (pour celles qui seront engendrées). Dans cette perspective, si tout, étant engendré, est périssable, l'univers entier sera détruit dans une sorte de cataclysme universel. À l'inverse, s'il existe certaines réalités qui, bien qu'engendrées, ne périssent pas, il est fort probable que l'univers conserve une certaine stabilité qui contredit l'idée d'un cataclysme universel.

Du point de vue de la cohérence logique, les deux hypothèses sont possibles. Nous savons qu'Anaximandre a traité de l'histoire de l'univers. La formule du temps aurait pu être employée par lui pour désigner de manière générique le passé, le présent et le futur de l'univers. Néanmoins, deux indices semblent indiquer que la seconde hypothèse est la plus

probable et qu'il aurait plutôt utilisé cette formule pour désigner la totalité des choses soumises à la génération et à la corruption.

Le première de ces indices est l'usage qu'Anaximène fait de la formule du temps. Si le témoignage de Théophraste rapporté par Hippolyte<sup>488</sup> est fiable, Anaximène n'a pas inclus les dieux dans la formule du temps. Or, bien que les Grecs aient traditionnellement reconnu les dieux comme immortels, pour eux les dieux sont nés. Les dieux sont une classe d'êtres qui naissent et durent à jamais. Malgré son approche matérialiste selon laquelle tout est fait d'air, y compris les dieux, rien n'indique qu'Anaximène avait une conception du divin différente en ce qui concerne la naissance et l'immortalité des dieux. Les dieux ne peuvent pas exister depuis toujours, puisque le monde a eu un commencement ; et ils ne peuvent pas mourir, puisque l'immortalité est un attribut fondamental du divin. L'idée que tout ce qui naît périt est une thèse ultérieure que ni Anaximène ni Anaximandre ne semblent partager. Ainsi, parmi l'ensemble des êtres dérivés de l'air, il y aurait ceux qui périssent et il y a les dieux. Anaximène semble se servir de la formule du temps pour désigner les choses qui sont engendrées et qui périssent. Ce faisant, il divise les êtres dérivés de l'air en deux catégories selon leur périssabilité.

Le deuxième indice se trouve dans le fragment d'Anaximandre, notamment dans le segment 6, que nous avons analysé dans le premier chapitre.

SIMPL. *in Phys.* 24.18–19 [[T33.7–8]]

⑥ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν.

⑥ à partir desquels, ensuite, la génération a lieu **pour les êtres** et se produirait inévitablement la destruction de ceux-ci ;

On trouve manifestement dans ce passage la forme plurielle du participe présent de 'εἶναι' : 'τὰ ὄντα' (au datif dans le texte : « τοῖς οὖσι »). Contre l'hypothèse de Kahn selon laquelle ce syntagme désigne les quatre éléments, nous avons suivi Jaeger et soutenu que *tà ónta* désigne la totalité des choses que la perception humaine est capable d'embrasser (excluant certaines puissances célestes) : ce sont les êtres — vivants ou inanimés — qui existent autour de nous et qui sont, au moins ici dans le fragment d'Anaximandre, soumis à

<sup>488</sup> Voir Hippol. *Ref.* 1.7.1 (DK 13 A7 = LM 7 D3) [éd. Wendland] : « Ἀναξιμένης δὲ καὶ αὐτὸς ὧν Μιλήσιος, υἱὸς δὲ Εὐρυστράτου, ἀέρα ἀπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι<sup>3</sup>, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. »

la génération (γένεσις) et à la corruption (φθορά). Ainsi, même si l'on ne trouve pas les formes correspondant à l'imparfait et au futur, la mention de la génération et de la corruption de *tà ónta* suggère que, si Anaximandre utilisait la formule du temps comme nous le supposons, elle désignait l'ensemble des choses soumises à la génération et à la corruption. Cela expliquerait pourquoi, plus tard, le débat autour de la formule du temps devient, chez Héraclite et Parménide, un débat autour de la question de la génération.

Quoi qu'il en soit, même si Anaximandre n'a pas utilisé la formule du temps dans l'un des sens évoqués ci-dessus, il n'en reste pas moins qu'il a traité d'une classe d'êtres soumis à la génération et à la corruption (voir le segment 6 dans le témoignage de Simplicius). La formulation même suggère que les êtres qui ont déjà péri se situent dans le passé et que les êtres qui n'ont pas encore péri (ou même qui seront engendrés) se situent dans le futur. La grande question est de savoir comment ces processus de génération et de corruption (auxquels sont soumis les êtres) s'inscrivent globalement dans l'histoire de l'univers. Tout ce qui est engendré va-t-il un jour périr d'un seul coup, dans un cataclysme universel ?

En ce qui concerne le fragment DK12 B1, pour que l'hypothèse d'un cataclysme universel soit tenable, on doit admettre trois choses : premièrement, que les syntagmes « ἐξ ὧν » et « εἰς τὰ πάντα » [seg. 6] ont le même référent, désignant la source matérielle d'où tout surgit et vers laquelle tout retourne ; deuxièmement, que ce retour est concomitant ; troisièmement, que cette concomitance est due à la prépondérance de l'un des contraires sur les autres. Bref, pour que l'hypothèse du cataclysme universel soit tenable, on doit admettre qu'il n'y a pas d'équilibre global dans le système cosmologique d'Anaximandre, car à la fin, l'un des contraires, notamment la chaleur, prend le dessus définitivement sur tous les autres, entraînant la destruction de tout ce qui existe. Mais cela contredit manifestement ce qui est énoncé dans le segment 7. L'abus de la chaleur est toujours temporaire, car à mesure que le temps passe, il subit les représailles de son contraire. Le froid gagne du terrain jusqu'à ce qu'il dépasse le point d'égalité et subisse les représailles du chaud. Il y a une réciprocité des abus et une réciprocité des représailles qui se concrétisent dans une alternance temporelle.

Contre cette lecture, on a souvent cité des témoignages qui attribuent à Anaximandre la thèse selon laquelle la mer actuelle est le résidu d'une humidité primitive et que peut-être un jour elle s'assèchera complètement, provoquant la destruction du monde entier.

**ARIST. *Mete.* 2.1, 353<sup>b</sup>6–11** (DK 12 A27 ; LM 6 D35a) [éd. et trad. Laks et Most]

εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραίνομενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηρανομένην οἴονται καὶ τέλος ἔσεσθαι ποτε πάσαν ξηράν.

Ils disent en effet [*i.e.* les penseurs dont la sagesse est humaine, par opposition aux théologiens] que la région terrestre était d'abord tout entière humide, mais que, tandis qu'elle était asséchée par le soleil, la partie évaporée a produit les vents et les retours du soleil [*i.e.* les solstices] et de la lune, et que ce qui reste forme la mer ; c'est pourquoi ils pensent qu'elle diminue tandis qu'elle s'assèche et qu'à la fin elle sera un jour entièrement sèche.

**ALEX. APHR. *in Mete.* 67.1–12** (DK 12 A27 ; LM 6 D35b) [éd. et trad. Laks et Most]

οὔτοι δὲ γένεσιν ποιούσι τῆς θαλάσσης, ἀλλ' οὐκ ἀγένητον αὐτὴν λέγουσιν ἰδίας πηγὰς ἔχουσαν, ὡς οἱ θεολόγοι. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὑπόλειμμα λέγουσιν εἶναι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος. ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου κάπειτα τὸ μὲν τι τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης, ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κάκεινων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἢ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται, περὶ ταῦτα τρεπομένων· τὸ δὲ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς κοίλοις τῆς γῆς τόποις θάλασσαν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηρανομένην ἐκάστοτε ὑπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τέλος ἔσεσθαι ποτε ξηράν. ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἱστορεῖ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρος τε καὶ Διογένης [...]

Ces auteurs [*scil.* dont parle Aristote] attribuent une naissance à la mer, au lieu de dire comme les théologiens qu'elle est inengendrée et pourvue de sources propres. Certains d'entre eux disent en effet que la mer est un résidu de l'humidité primitive. En effet, la région autour de la terre étant d'abord humide, une partie de l'humidité s'est par la suite évaporée sous l'action du soleil, et c'est la raison pour laquelle les vents aussi bien que les retours du soleil [*i.e.* les solstices] et de la lune sont apparus, car ces astres effectuent aussi leurs retours à cause de ces vapeurs et de ces exhalaisons, retournant à l'endroit où ils en rencontrent en abondance. Mais la partie de celle-ci [*scil.* de l'humidité primitive] qui est restée dans les creux de la terre forme la mer ; et c'est pourquoi elle diminue, parce qu'elle est progressivement asséchée par le soleil, et qu'elle finira un jour par être [*scil.* complètement] sèche. De cette opinion ont été, comme le rapporte Théophraste, Anaximandre et Diogène [*scil.* d'Apollonie] [...].

**PS.-PLUT. *Placit.* 3.16.1** (AET.3.16.1), 896F7–9 [éd. Lachenaud]

(15'. *περὶ θαλάττης, πῶς συνέστηκεν καὶ πῶς ἐστὶ πικρά*)

Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσαν φησὶν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ τὸ δ' ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.

(16. *Sur la mer, comment s'est-elle formée et pourquoi est-elle âcre*)

Anaximandre affirme que la mer est un résidu de l'humidité primitive, dont le feu a desséché la plus grande partie mais dont le reste s'est modifié <sup>489</sup> par la combustion.

Cependant, il est possible de comprendre que cet assèchement s'inscrit dans un processus cyclique<sup>490</sup>. Ainsi, la Terre passerait par des phases de sécheresse complète et par des phases d'inondation, sans que cela implique la destruction complète de l'univers, à moins que les astres ne *consomment* cette évaporation, comme le suggère le témoignage d'Alexandre d'Aphrodisie. Dans ce cas, nous nous trouverions à nouveau en contradiction manifeste avec ce que nous avons appris en lisant le fragment d'Anaximandre contextualisé dans sa source. Pour sortir de cette impasse, soit on rejette l'idée qu'il y ait un équilibre cosmique chez Anaximandre (malgré le texte transmis par Simplicius), soit on refuse que les témoignages traitant de l'assèchement de la mer soient fidèles à la pensée d'Anaximandre. Tant que nous n'introduisons pas de critère concernant la valeur des sources, le choix sera quelque peu arbitraire. Et à cet égard, le texte transmis par Simplicius est prioritaire. Soit parce qu'il remonte à Théophraste, soit parce qu'il dispose d'un certain nombre de témoignages parallèles, soit parce qu'il cite certains termes d'Anaximandre lui-même.

Par contre, les témoignages concernant l'assèchement de la mer sont plus problématiques et moins fiables. Lorsqu'Aristote cite la doctrine selon laquelle la mer s'assèche, il ne cite même pas le nom d'Anaximandre. Le seul nom qu'Aristote associe à cette doctrine est celui de Démocrite<sup>491</sup>. Commentant ce passage, Alexandre d'Aphrodisie dit que Théophraste attribue cette doctrine à Anaximandre et à Diogène d'Apollonie. Sans distinguer quelle était la thèse de chacun d'eux, Alexandre fait une synthèse qui ne rend pas compte de la particularité du système d'Anaximandre. La seule chose que le témoignage d'Alexandre atteste est que Théophraste a associé la doctrine de l'assèchement de la mer à Anaximandre. Mais en quels termes ? Alexandre ne le dit pas. Il paraphrase Aristote et cite à la fin les noms d'Anaximandre et de Diogène. Le témoignage transmis par Pseudo-Plutarque, qui dépend également de Théophraste, mentionne aussi l'assèchement de la mer, mais en

---

<sup>489</sup> Cela veut dire que le reste est devenu salé.

<sup>490</sup> Voir à ce sujet Kirk, Raven Schofield (1983 [1957], p. 138–140).

<sup>491</sup> Voir ARIST. *Mete.* 2.3, 353<sup>b</sup>10 (DK 68 A100 ; LM 27 R53).

d'autres termes. Il ne dit pas que chez Anaximandre un jour la mer s'assèchera complètement, il dit seulement que la mer actuelle est un résidu d'une mer primitive. La moitié de cette mer a été asséchée par le feu et l'autre moitié est devenue salée à cause de la combustion provoquée par le soleil. Le témoignage décrit comment la mer s'est formée et pourquoi elle est salée. Rien n'est dit sur l'avenir de la mer. On peut donc conclure que le groupe de textes formé par Aristote, Alexandre d'Aphrodise et Pseudo-Plutarque a une importance secondaire par rapport au témoignage transmis par Simplicius. Ils ne sont pas suffisants pour que l'on puisse nier la doctrine de l'équilibre cosmique.

Reprenons donc le texte transmis par Simplicius et reformulons la question qui nous intéresse ici : comment les processus de génération et de corruption des ὄντα s'inscrivent-ils globalement dans l'histoire de l'univers ?

SIMPL. *in Phys.* 24.16–21 [T33.4–10]

<sup>④</sup> λέγει δ' αὐτὴν [*sc.* ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἀπειρον, <sup>⑤</sup> ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. <sup>⑥</sup> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. <sup>⑦</sup> διδόναι γὰρ αὐτὰ<sup>[i]</sup> δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, <sup>⑧</sup> ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ<sup>[iii]</sup> λέγων.

<sup>④</sup> Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie (*ápeiron*), <sup>⑤</sup> à partir de laquelle se produiraient toutes les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques en eux ; <sup>⑥</sup> à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait inévitablement la destruction de ceux-ci ; <sup>⑦</sup> car, les uns contre les autres, ils se donneraient satisfaction (*didónai díkēn*) et exerceraient des représailles (*didónai tísis*) de leurs abus (*tēs adikía*) suivant la succession du temps— <sup>⑧</sup> en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques.

Nous avons vu que ce passage attribue plusieurs doctrines à Anaximandre. La première doctrine établit la nature matérielle du principe primordial : une substance infinie qui ne s'identifie pas avec les quatre éléments. La deuxième doctrine traite de l'origine des enveloppes célestes et des arrangements cosmiques. La troisième doctrine traite de la génération et de la corruption des êtres, sans faire aucune référence à la substance infinie. La quatrième doctrine expose la raison d'être d'une chose mentionnée précédemment. Nous avons également vu qu'il ne s'agit pas d'une simple énumération de doctrines déconnectées les unes des autres. Chaque passage est relié au précédent par un élément textuel spécifique. Ainsi, la deuxième doctrine est reliée à la première par le syntagme « ἐξ ἧς », qui indique que les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques sont engendrés directement à partir

de la substance infinie. La troisième doctrine est reliée à la deuxième par le syntagme « ἐξ ὧν », dans le cadre d'une structure anaphorique construite avec la particule « δὲ ». La quatrième doctrine est reliée, au moyen de la conjonction « γὰρ », aussi bien à la troisième doctrine qu'à la deuxième, car elle justifie le lien existant entre les deux. Nous avons également vu que le référent des deux « αὐτὰ » n'est identifié qu'à la suite de la remarque sur le caractère très poétique du vocabulaire utilisé par Anaximandre et qu'en tout cas ils n'ont pas le même référent que « ταῦτα » dans le segment 6.

Un point particulièrement difficile concernait la portée de la conjonction « γὰρ », car il n'était pas clair si le mouvement des astres célestes détermine seulement la génération ou aussi la corruption. Du point de vue de la syntaxe, le parallélisme entre « ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖς » et « τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι » semblait suggérer que la génération et la corruption ont lieu inévitablement à partir du mouvement céleste, car, au fil du temps, les opposés eux-mêmes, les uns contre les autres, se donnent satisfaction de leurs abus respectifs par des représailles. En revanche, la sémantique du syntagme « τὸ χρεών » semblait indiquer que l'« inévitabilité » ne concerne que la destruction des êtres. Ainsi, si d'un côté il y a la génération des ὄντα à partir du mouvement céleste, de l'autre, ces ὄντα périssent inévitablement en raison des représailles que les opposés exercent les uns contre les autres au fil du temps.

Quoi qu'il en soit, nous avons soutenu que le syntagme « ἐξ ὧν » fait référence aux enveloppes célestes et aux arrangements célestes. Un élément sur lequel nous n'avons pas suffisamment insisté et qui mérite d'être souligné ici est que « ἐξ ὧν » ne désigne pas nécessairement la source matérielle. Le segment 6 ne dit pas que les choses viennent du ciel, mais que la génération (et peut-être la corruption) des êtres est soumise à l'évolution céleste. Cette relation de subordination peut être comprise temporellement (si l'on tient compte de la conception astronomique du temps chez les Grecs) ou physiquement (en considérant que les astres, notamment le soleil, peuvent être responsables de la génération et de la destruction de certains événements). Dans la section 2.3.2, nous avons vu quelques exemples pour les deux possibilités. Chez Pseudo-Plutarque et chez Eusèbe, par exemple, la temporalité est un facteur déterminant dans la formation non seulement des premiers êtres

vivants, mais aussi de l'homme. Et cette temporalité est exprimée par le terme 'χρόνος', qui, comme nous l'avons vu, n'est rien d'autre que le mouvement des astres célestes.

**PS.-PLUT. *Placit.* 5.19.3** (≈ AET.5.19.4) [DK 12 A30] [éd. Lachenaud] [[T23]]

(*ἰθ'. περὶ ζώων γενέσεως, πῶς ἐγένοντο ζῶα, καὶ εἰ φθαρτά*)

Ἄναξιμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι προβαϊνούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.

(19. *Sur la genèse des êtres vivants, comment les êtres vivants sont apparus et s'ils sont corruptibles*)

Pour Anaximandre, les premiers êtres vivants ont été engendrés dans l'humidité, enveloppés d'écorces épineuses : avançant en âge, ils sont partis vers une zone plus sèche ; et, l'écorce se brisant, peu de temps après, ils ont changé leur mode de vie.

**EUS. *PE.* 1.8.2** (ex PS.-PLUT. *Strom.*) [DK 12 A10] [éd. Des Places & Sirinelli]

[[T28.16–19]]

ἔτι φησὶν ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.

En outre, il [*sc.* Anaximandre] affirme qu'aux commencements l'homme a été engendré à partir d'autres espèces d'animaux, en vertu du fait que les autres animaux sont capables de se nourrir assez tôt, alors que l'homme est le seul qui a besoin d'être nourri longtemps : c'est pourquoi, tel qu'il existe actuellement, il n'aurait pas survécu aux commencements.

Plus intéressant est l'exemple offert par Censorin, où l'on voit la chaleur (sans doute du soleil) opérer sur la terre et l'eau pour engendrer les premiers êtres vivants, suggérant ainsi que la chaleur du soleil possède un certain pouvoir capable de provoquer la génération d'êtres vivants.

**CENS. *DN.* 4.1–7** (DK 12 A30 ; LK 6 D39) [éd. Sallmann ; trad. Laks & Most]

Anaximander Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia; in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos, tunc demum ruptis illis viros mulieresque, qui iam se alere possent, processisse.

Anaximandre de Milet pensait que quand l'eau et la terre se furent échauffés, il en sortit soit des poissons soit des animaux très semblables à des poissons ; des êtres humains se développèrent en eux et demeurèrent à l'intérieur à l'état d'embryons jusqu'à la puberté ; c'est alors que ceux-ci [*scil.* ces animaux] s'étant rompus, des hommes et des femmes déjà capables de se nourrir en sortirent.

Ainsi, que ce soit dans le sens temporel ou physique, la génération et (peut-être) la corruption des ὄντα sont subordonnées aux enveloppes célestes et aux arrangements cosmiques.

Si l'interprétation que nous proposons est correcte, les êtres dont il est question dans le segment 6 ne désignent pas tout ce qui a été engendré dans l'univers. Les cieux et le cosmos sont exclus de son champ d'application. Le fragment B1 d'Anaximandre n'est pas une phrase générique traitant de tout dans l'univers ; il ne traite pas particulièrement des processus cosmogoniques qui sont à l'origine des cieux et des cosmos. La doctrine de la réciprocité cosmique exprimée dans le segment 7 est circonscrite non seulement à l'état actuel du monde, mais aussi aux ὄντα qui vont et viennent sous les cieux : il s'agit donc d'un principe immanent qui explique comment l'alternance des contraires affecte la destruction (et peut-être la génération) des ὄντα. À ce niveau, rien n'est dit sur la substance infinie à partir de laquelle l'univers a débuté ni sur la formation des cieux et des cosmos. Ce récit concerne un état originel de l'univers qui n'a rien à voir avec l'équilibre cosmique sous-entendu dans les segments 6 et 7. Pour faire un parallèle avec Hésiode, la doctrine de la réciprocité cosmique établit l'ordre des choses sous les cieux dans le monde présent, tout comme Zeus établit l'ordre du monde présent dans la *Théogonie*. Et de même que l'ordre de Zeus n'explique pas la génération successive des dieux, la doctrine de la réciprocité cosmique n'explique guère la formation de tout l'univers. Elle explique seulement pourquoi l'univers (ou plutôt une part de celui-ci) reste dans un certain équilibre.

Chez Simplicius, la phrase qui traite partiellement de cet état primitif de la formation de l'univers se trouve dans le segment 5. Ce qui est curieux, c'est que le segment 5 ne mentionne pas la corruption des enveloppes célestes ni des arrangements cosmiques. Cela ne serait-il pas une indication qu'il n'y a pas de cataclysme universel chez Anaximandre, puisque rien n'est dit sur la dissolution des *ouranoí* et des *kósmoi* dans la substance infinie ? Les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques seraient comme les dieux de la tradition épique : ils naissent, mais ne meurent pas. Dans la section suivante, nous analyserons cette hypothèse afin de déterminer quelle est la doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses.

### 3.4. La durée du monde et la durée des choses

#### 3.4.1. Entre mortalité et immortalité : un critère pour déterminer la pérennité des choses

Les épithètes des dieux semblent avoir eu un rôle central dans le sentiment et dans les pratiques religieuses des Grecs anciens. Leur connaissance est indispensable pour ceux qui doivent s'adresser à eux. Ils expriment les caractéristiques principales des dieux, leurs compétences et leurs honneurs, en faisant souvent référence à leurs lieux de naissance, de culte ou de prédilection ; et ils laissent deviner à quel lignage ils appartiennent. 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 : tous, ils sont immortels (ἀθάνατοι) ; au contraire des 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'antithèse 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 av.J.-C. marque un tournant par rapport aux modèles généalogiques des théogonies archaïques. L'imagerie parentale perd 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 référer au texte suivant :

PS.-PLUT. *Placit.* 3.3.1, 893D5-11 (AET. 3.3.1 MR, D) (DK 12 A 23 = LM 6 D33) [éd. Lachenaud]

(γ'. περι βροντῶν, ἀστραπῶν, κεραυνῶν, πρηστήρων τε καὶ τυφῶνων)

Ἄναξιμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτί 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.

*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 ὄφιος », HES. *Th.* 825) est réduit à un simple *pneûma*, 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>492</sup>. Mais alors, qu'est-il resté des dieux grecs quand la foudre n'était plus expliquée par le pouvoir et la volonté de Zeus ? Y aurait-il encore une place pour les dieux dans ce monde apparemment désacralisé ? Les témoignages sur Anaximandre dont nous disposons ne donnent pas de réponse directe à ces questions. Peut-être Anaximandre s'est-il tu à ce sujet. Peut-être ce sont les témoignages qui l'ont fait taire<sup>493</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 peints par Hésiode et Homère, disparaissent.

Il n'est donc pas étonnant qu'une partie considérable des Athéniens du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles av.J.-C. voyaient dans ce genre d'explication une forme d'athéisme ou d'impiété, comme en attestent *Les Nuées* d'Aristophane<sup>494</sup>, le procès contre Anaxagore<sup>495</sup> et quelques passages de Platon<sup>496</sup> — même si des voix s'élevaient parfois pour défendre cette nouvelle

<sup>492</sup> Cf. HES. *Th.* 139-146.

<sup>493</sup> Parfois, l'aspect laïque d'un récit doxographique vient de l'auteur même qui le rapporte. Voir à ce propos Mansfeld (2013).

<sup>494</sup> Voir spécialement les vers 221-234 des *Nuées*. Sur la valeur méprisante, implicite dans l'expression « τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς » (ARISTOPH. *Nu.* 226), voir Dover (1968, p. 126–127).

<sup>495</sup> Bien que le procès pour 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 : D.L. *Vitae.* 2.12–14 (DK 59 A1 = LM 25 P23) ; DIOD. SIC. *Bibl. hist.* 12.39.2 (DK 59 A17 = LM 25 P24) ; PLUT. *Per.* 32 (DK 59 A1 = LM 25 P25.a) ; PLUT. *Nic.* 23 (DK 59 A1 = LM 25 P25.b).

<sup>496</sup> Voir notamment, PLAT. *Lg.* 10, 886d2–e2.

façon de voir et d'expliquer le monde<sup>497</sup>. En ce qui concerne Milet, nous savons peu de choses sur la réception des théories d'Anaximandre par ses concitoyens. Mais rien ne semble indiquer que les Milésiens le considéraient comme une personne indigne de respect, impie ou athée<sup>498</sup>.

En tout état de cause, l'explication des phénomènes météorologiques<sup>499</sup> et célestes en dehors de toute référence aux dieux semble avoir constitué une grande nouveauté 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 on estime qu'Aristote l'affirme<sup>500</sup>, 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>501</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>502</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. Il se trouve

---

<sup>497</sup> Un exemple remarquable est donné par le fr. 910 JOUAN-VAN LOOY d'Euripide (DK 59 A30 = LM 43 T43.a) tiré probablement de l'*Antiope*.

<sup>498</sup> Qu'Anaximandre n'ait jamais été accusé d'athéisme, c'est également l'avis de Babut (1972, p. 30–31).

<sup>499</sup> Sur l'importance des témoignages à propos des phénomènes météorologiques chez Anaximandre, qui semblent impliquer un système purement naturaliste, voir Gregory (2013, p. 43–46).

<sup>500</sup> Voir ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>3–15.

<sup>501</sup> Voir à ce propos Jaeger (1947, p. 203–204) et Graham (2013, p. 206–207).

<sup>502</sup> Voir Vlastos (1952, 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.

cependant que nous possédons d'autres témoignages qui attribuent à Anaximandre des doctrines non pas sur le divin (τὸ θεῖον) mais sur les dieux (οἱ θεοί). Dire que ces témoignages sont douteux ou indignes de confiance, comme le fait Daniel Babut<sup>503</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 deuxième 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.

### 3.4.2. Le témoignage d'Aristote : le divin

Dans la section 1.4.2, nous avons analysé en détail le passage suivant d'Aristote :

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>3–15 [éd. ROSS] [T3.1–15]

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 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 ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὔσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθοράς. διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιούσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

Que donc ce genre de spéculation concerne les naturalistes, 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 ; 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 une fin 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 dirigeant toutes (comme l'affirment tous ceux qui ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de τὸ ἀπειρον, telles que l'Intelligence ou l'Amitié) ; et cela semble être le divin, puisqu'immortel et indestructible (comme le disent Anaximandre et la plupart de ceux qui traitent de la nature).

Nous avons vu que pour Aristote tous (ou presque tous) les naturalistes traitent l'infini comme prédicat et postulent une substance primordiale infinie, à laquelle renvoie indistinctement le syntagme « τὸ ἄπειρον ». Ainsi, l'infini n'est pas du tout ici une doctrine

<sup>503</sup> Voir Babut (1972, p. 31).

singulière d'Anaximandre ; c'est une *communis opinio* partagée par tous les naturalistes. Particulièrement dans ce chapitre de la *Physique*, le syntagme *tò ápeiron* renvoie à la substance primordiale que chacun des naturalistes reconnaissait comme étant infinie, c'est-à-dire l'air, l'eau, etc. Ainsi, Aristote explique que la substance infinie, en tant que principe, ne peut pas avoir de limite (πέρας). D'ailleurs, dans la condition de principe (« ὡς ἀρχή τις οὖσα », 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 exister indéfiniment dans le temps. Ainsi, d'après Aristote, quoi que l'on admette comme étant infini, il sera à la fois dans l'espace et dans le temps<sup>504</sup>.

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, Aristote 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 intéresse tout particulièrement (203<sup>b</sup>13-15 ; nous traduisons) :

ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>13–15 [éd. ROSS] [[T3.1–15]]

καὶ τοῦτ' εἶναι [sc. δοκεῖ] τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς περ 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 interchangeables. On ne peut pas en dire autant des termes « ἀθάνατον » et

<sup>504</sup> Sur les difficultés implicites dans cet argument exposé par Aristote, voir Kahn (1958), Stokes (1976, 58-60), Conche (1991, p. 58–60) et Louguet (2004, I, p. 58–61).

« 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 (ἀίδιον)<sup>505</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. Cela implique que *tò ápeiron* a une origine, autant qu'il est 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 » (ἀίδιον), comme semble l'avoir fait un auteur chrétien<sup>506</sup>.
- La deuxième 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 la thèse selon laquelle ils s'expriment sur le divin le considérant comme « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον)<sup>507</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.

<sup>505</sup> Voir H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 1870, p. 325, s.v. θεός, θεοί, τὸ θεῖον.

<sup>506</sup> Cf. HIPPI. Ref. 1.6.1.

<sup>507</sup> Ainsi, la proposition « ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι 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 »).

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

### 3.4.3. Les témoignages tardifs : les 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>508</sup> qui remontent, directement ou indirectement, à la collection du doxographe Aetius. Dans la reconstitution de Jaap Mansfeld et de David Runia<sup>509</sup>, ce groupe de textes se présente comme suit :

AET. 1.7.3 MR (= AET. 1.7.12 D) [éd. Mansfeld et Runia]

(Titulus ζ. Τίς ὁ θεός)

§3. Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς.

Chapitre 7. Dieu, qui est-ce ?

§3. Pour Anaximandre, ce sont les *ouranoí* 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 ouranoí*. 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 (*ouranoí*). Dans l'Antiquité, certains auteurs<sup>510</sup> ont considéré, à propos d'autres occurrences du terme *ouranoí*, que ce pluriel impliquerait l'idée d'une pluralité de mondes (coexistant ou successifs), comme si *ouranoí* 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

<sup>508</sup> Notamment : PS.-PLUT. *Placit.* 1.7.12 ; STOB. *Anth.* 1.1.29b.2 ; PS.-GAL. *Hist. Phil.* 35.11–12 ; CIC. *Nat.* 1.25 ; TERT. *Marc.* 1.13.3.

<sup>509</sup> Voir Mansfeld et Runia (2020, p. 370 et p. 372).

<sup>510</sup> Voir p. ex. : SIMPL. *in Cael.* 202.14–16 et e615, 17–18 ; et STOB. *Anth.* 1.22.3b.2 (AET. 2.1.3 MR) et 1.22.3c.1 (AET. 2.1.4 MR).

auteurs parlent souvent d'*ápeiroi kósmoi*, ou, comme l'on trouve dans le texte cité ci-dessus, d'*ápeiroi ouranoí*. Cependant, depuis que Cornford<sup>511</sup> a relancé une vieille hypothèse de Zeller selon laquelle le pluriel *ouranoí* désignerait les anneaux célestes<sup>512</sup>, et que Finkelberg<sup>513</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>514</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 à 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 :

STOB. *Anth.* 1.1.29b.2 [éd. Wachsmuth ]

Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο 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 de Pseudo-Plutarque :

Ps.-Plut. *Placit.* 1.7.12, 880 D 7 + 881D9 [éd. Lachenaud]

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 de Pseudo-Plutarque,

<sup>511</sup> Voir Cornford (1934).

<sup>512</sup> Sur la réhabilitation de cette hypothèse, voir Kahn (1994 [1960], 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

<sup>513</sup> Voir Finkelberg (1998).

<sup>514</sup> Pour exprimer l'idée de « monde » ou « univers », Anaximandre aurait à sa disposition τὸ πᾶν.

sans la correction faite par Diels<sup>515</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>516</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 de Pseudo-Plutarque (celui d'un Pseudo-Galien<sup>517</sup> et celui de Qusṭā ibn Lūqā). Cette correction est peut-être correcte en ce qui concerne 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 οὐρανούς » 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 de 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 (TERT. *Marc.* 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 lit chez Pseudo-Plutarque. Il est encore plus intéressant de noter que l'expression « *uniuersa caelestia* » traduit avec précision l'expression « ἅπαντας [...] τοὺς οὐρανούς »<sup>518</sup>, que l'on trouve chez Simplicius mais qui remonte très probablement à

---

<sup>515</sup> Voir Diels (1879, p. 302).

<sup>516</sup> Voir Mansfeld et Runia (2020, p. 396).

<sup>517</sup> Les manuscrits de Pseudo-Galien donnent la leçon « τοὺς ἀπείρους νοῦς », une corruption évidente de « τοὺς ἀπείρους οὐρανούς ». Un troisième texte, également dérivé de Pseudo-Plutarque (CYRILL. ALEX. *C. Jul.* 1.38.18–24, 545A-B), donne la leçon « τοὺς ἀπείρους κόσμους ».

<sup>518</sup> SIMPL. *in Phys.* 24.17–18. On retrouve des traces du texte de Théophraste également chez Hippolyte et chez Eusèbe de Césarée. Chez Hippolyte (HIPPO. *Ref.* 1.6.1), le mot « ἅπαντας » disparaît, mais ce témoignage

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 remonter aux textes issus de la tradition comprise entre Aetius et Théophraste, l'expression « ἀπείρους οὐρανοῦς » devra être lue comme le résultat d'une interprétation, au même titre que l'expression « τοὺς ἀστέρων οὐρανίους », la différence étant que la première interprétation suppose une chose que Théophraste ne rapporte pas, tandis que la seconde l'explique simplement.

On peut en dire autant de l'expression « τοὺς ἀπείρους κόσμους » que l'on trouve chez Cyrille d'Alexandrie, dans un passage où il se plaint de ne pas comprendre pourquoi Anaximandre avait identifié les dieux aux mondes infinis. L'incompréhension survient lorsque le terme « οὐρανοῦς » est remplacé par « κόσμους », comme c'est le cas chez Cyrille d'Alexandrie. En effet, si le terme 'οὐρανοί' signifiait *mondes* dans les textes que nous analysons, il serait difficile de comprendre comment ils pourraient être appelés dieux.

CYRILL. ALEX. *C. Jul.* 1.38.23–24, 545A–B [éd. et trad. Burguière et Éviéux]

Ἀναξίμανδρος δὲ οἶμον ὡσπερ ὀλοτρόπως ἑτέραν 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.

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>519</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>520</sup>. En effet, il existe plusieurs témoignages qui parlent de l'origine des cieux chez

---

conserve le pluriel « τοὺς οὐρανοῦς ». Il se passe à peu près la même chose chez EUS. *PE.* 1.8.2), sauf que le terme « ἅπαντας » réapparaît ensuite dans la proposition « τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους ».

<sup>519</sup> Ou « sans vieillissement » (ἀγήρω), si l'on adopte la version d'Hippolyte (*HIPP. Ref.* 1.6.1), beaucoup plus poétique et proche d'Homère et Hésiode.

<sup>520</sup> 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

Anaximandre, mais aucun ne mentionne explicitement leurs corruptions<sup>521</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.

### 3.4.4. La gouvernance de l'infini 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 :

ARIST. *Cael.* 3.1, 298<sup>b</sup>25-29 [éd. et trad. Moraux]

Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ φασιν οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίνεσθαι, γενόμενα δὲ τὰ μὲν ἀφθαρτα 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 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.

---

couchant par longs intervalles ». En parlant des astres, les verbes « orior » et « occido » signifient “se lever” et “se coucher” (voir Gaffiot, s. v. *orior*).

<sup>521</sup> Voir p. ex. : SIMPL. *In Phys.* 24.16–18 (λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους) [T4–7] ; HIPPOCR. *Ref.* 1.6.1 (οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον) [T24.2–5] ; EUS. *PE.* 1.8.2 (τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους) [T28.4–6].

Si l'on accepte ce qu'Aristote expose dans les passages de la *Physique* et du *Ciel*, ainsi que l'analyse proposée plus haut à propos de l'identification des dieux avec l'ensemble des choses célestes, on peut alors considérer que l'univers d'Anaximandre se divisait en trois niveaux en ce qui concerne la durée des choses :

- 1) 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 la substance infinie. Il s'agit d'un substrat intermédiaire, de nature infinie, qui aurait deux fonctions cosmiques dans l'univers : entourer et diriger toutes les choses.
- 2) 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.
- 3) 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 peut-être aussi des entités comme la mer. La destruction et peut-être la génération de ces choses seraient le résultat du conflit des opposés. C'est à ce niveau donc que se situerait la réciprocité cosmique.

Tout au long de notre thèse, nous avons étudié quelques éléments de 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. 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 dieux, 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 à nouveau<sup>522</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

---

<sup>522</sup> Voir par exemple PLAT. *Ti.* 22c-d, où le cataclysme causé par le feu et celui causé par l'eau s'alternent, sans impliquer la destruction du monde entier.

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. 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>523</sup>, mais d’autres témoignages peuvent nous aider dans cette recherche. Le premier est un fragment d’Héraclite :

DK 22 B 41 = LM 9 D44 (D. L. *Vitae*. 9.1) [éd. et trad. Laks et Most ]

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

Une est la chose sage : connaître la pensée (*gnômê*) qui gouverne<sup>524</sup> toutes les choses à travers toutes choses.

Le deuxième est un passage d’un texte hippocratique :

HP. *Vict.* 10 (DK 22 C 1 = LM 29 T9) [éd. et trad. Laks et Most]

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

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

<sup>523</sup> Voir Kahn (1994 [1960], p. 167–168, n. 1).

<sup>524</sup> A. Laks et G. Most reproduisent la correction de Diels (ὅτε ἔκυβέρνησε). Pour une lecture alternative sans cette correction, voir Mouraviev (2006, p. 51 [*Heraclitea* III.3.B/iii]) :

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.

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 :

DK 64 B5 = LM 28 D 10 (SIMPL. *in Phys.* 152.22-25) [éd. et trad. Laks et Most ]  
καί μοι δοκεῖ τὸ 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 (*noêsis*) est ce que les hommes nomment air, et que c'est par lui que tous sont gouvernés et à la fois dominant tout<sup>525</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 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>526</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 sa force, par laquelle on peut dire qu'elle dirige tout ? Or, les témoignages nous apprennent ce qui suit :

<sup>525</sup> Traduction alternative proposée par Laks et 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 ».

<sup>526</sup> 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 *Phys.* 3.4. Les similitudes sont remarquables.

- 1) que cette substance infinie entoure « entièrement toutes les choses » (περιέχειν ἅπαντα)<sup>527</sup>, c.-à.-d. qu'elle est « au-delà du ciel » (τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)<sup>528</sup> ;
- 2) qu'à partir d'une nature infinie « se produisent tous les *ouranoί* et les arrangements en eux » (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους)<sup>529</sup> ;
- 3) « qu'il y a un mouvement éternel dans lequel il se trouve que les cieux se produisent » (πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίων εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς)<sup>530</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>531</sup> ;
- 4) « que ce qui, à partir de l'éternel, a la puissance génératrice [τὸ γόνιμον] du chaud et du froid a été séparé à l'origine de ce cosmos-ci ; qu'à partir de cela, une certaine sphère de flamme s'est développée autour de l'air entourant la terre tout comme une écorce autour d'un arbre ; et que le soleil, la lune et les astres sont apparus quand cette sphère a été déchirée et encapsulée dans certains cercles »<sup>532</sup>.

À partir de là, on peut alors établir que la « 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 *ouranoί*). Ainsi, de manière

<sup>527</sup> ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>11. Cf. HIPPI. *Ref.* 1.6.1 (πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους).

<sup>528</sup> Voir le cinquième argument qui justifierait, selon Aristote (*Phys.* 3.4, 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 μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

<sup>529</sup> SIMPL. *in Phys.* 24.17–18. Cf. HIPPI. *Ref.* 1.6.1 (οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον).

<sup>530</sup> HIPPI. *Ref.* 1.6.2.

<sup>531</sup> SIMP. *in Phys.* 24.17–18.

<sup>532</sup> EUS. *PE.* 1.8.2 (ex PS.-PLUT. *Strom.* 2) :

τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινὰ ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἧς ἀπορραγείσης καὶ εἷς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστήναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.

directe ou indirecte, ce mouvement éternel serait 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 visible du mouvement éternel, primitif et toujours présent. À son tour, les astres célestes, animés par le mouvement éternel, entraîneraient (périodiquement ?) la génération et (peut-être) la corruption de ce qui se trouve en eux.

Cela dit, on peut comprendre pourquoi Théophraste considère que, pour Anaximandre, l'infini est à la fois principe matériel et principe de mouvement, comme nous l'avons avancé dans la section 1.4.3. La substance primordiale à l'origine de tout possède un mouvement éternel. C'est ce mouvement qui explique le mouvement diurne (après tout, si les étoiles tournent toutes dans la même direction, c'est qu'elles sont dirigées par un mouvement éternel). Cela explique aussi pourquoi ce mouvement diurne des astres ne cesse jamais, car l'infini est une source illimitée de matière et de mouvement. Si la réciprocité cosmique implicite dans le conflit des contraires explique la stabilité des choses au-dessous des cieux, le mouvement éternel explique la pérennité de ce qui est au-dessus de nos têtes. La pérennité de l'univers est alors garantie, que ce soit sur le plan terrestre ou sur le plan céleste. L'univers a une histoire, il n'a pas toujours été tel qu'il est. Mais une fois constitué, il restera toujours ce qu'il est à présent.



# CONCLUSION



**L**e temps va-t-il disparaître ? Nous avons essayé de trouver des indices de la manière dont Anaximandre aurait répondu à cette question. Le fondement initial de notre recherche reposait sur une analyse contextualisée du fragment DK 12 B1. Ce morceau de texte étant tellement imbriqué dans sa source, il n'était pas possible de l'interpréter de façon rigoureuse, comme s'il s'agissait d'une entité textuelle autonome. Nous avons donc entrepris une analyse minutieuse de SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, tout en tenant compte des différentes strates historiques sous-jacentes dans ce témoignage. Nous avons vu que Théophraste a singulièrement attribué à Anaximandre la doctrine d'une substance infinie qui, en plus d'être la source matérielle ultime du devenir, était son principe de mouvement. Cependant, cette substance infinie n'était pas la cause immédiate de tout devenir. Après une phrase générique qui sert simplement à établir que la substance infinie est le principe, Théophraste explique qu'à partir d'elle sont engendrés les enveloppes célestes et leurs arrangements cosmiques. Ainsi, la doctrine de la substance infinie n'était directement associée qu'à la formation des *ouranoí* et leurs *kósmoi*. Sans aucune mention de la substance infinie, nous trouvons ensuite DK 12 B1, qui, comme nous l'avons vu, ne traite pas non plus de la totalité du devenir, puisque la génération des cieux et de leurs cosmos n'y est pas thématifiée.

Contre la lecture élémentariste du fragment soutenue par Charles Kahn, nous avons avancé une nouvelle hypothèse de lecture selon laquelle la première partie du fragment exprimerait que la génération et (peut-être) la corruption des étants (τὰ ὄντα) sont provoquées, directement ou indirectement, par la révolution céleste. Directement dans la mesure où les astres comme le soleil possèdent une capacité génératrice et destructrice, pouvant agir aussi bien dans la génération que dans la destruction des étants. Indirectement dans la mesure où la révolution céleste, s'identifiant au temps (χρόνος) lui-même, règle le

conflit des opposés, lequel entraîne précisément la destruction et (peut-être) l'engendrement des êtres. C'est sur la base de cette interprétation de SIMPL. *in Phys.* 24.13–25 que nous avons cherché à trouver quelques indices montrant qu'Anaximandre ne croyait pas à la destruction totale de l'univers.

Le premier indice réside dans le fait que Théophraste n'attribue pas à Anaximandre la doctrine selon laquelle les enveloppes célestes et leurs arrangements cosmiques sont destructibles. Son témoignage atteste seulement qu'ils sont engendrés. L'idée qu'ils sont destructibles vient d'une mauvaise compréhension des pluriels 'οὐρανοί' et 'κόσμοι' et de leurs significations respectives. La doxographie parallèle au texte de Simplicius illustre à quel point les auteurs se débattent avec ces pluriels, incapables de saisir que ces termes ne signifient pas nécessairement *monde*. En mettant de côté ce sens, on écarte la possibilité que le témoignage de Théophraste attribuait des mondes multiples à Anaximandre.

Le deuxième indice vient de la constatation que le fragment DK 12 B1 ne traite pas de l'ensemble du devenir, puisqu'il traite exclusivement des étants (τὰ ὄντα) qui sont au-dessous des cieux. Il serait illégitime de penser que ces étants font référence aux cieux et au cosmos. Les astres sont formés directement à partir de la substance infinie. Si les opposés ont joué un rôle dans leur formation, ce rôle n'était certainement pas inscrit dans un certain équilibre cosmique. Les étapes cosmogoniques de l'univers primitif sont généralement caractérisées par l'instabilité. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, par exemple, ce n'est qu'après que Zeus soit devenu le souverain des dieux que l'instabilité est surmontée et que l'ordre est établi. La manière dont Anaximandre décrit la formation des astres semble attester de cette même instabilité. Mais cela reste circonscrit aux étapes primitives de l'univers. Le monde actuel est caractérisé par la stabilité : les astres sont dispersés de manière proportionnelle dans la profondeur de l'espace, suivant sans cesse leurs mouvements diurnes ; et le conflit des opposés s'insère dans un ordre périodique. L'abus d'un opposé contre l'autre n'est pas définitif, car l'opposé outragé se lance à la poursuite de son antagoniste. Le monde n'est pas entièrement détruit. Ce qui est détruit, en raison du conflit des opposés, ce sont les êtres situés sous les cieux. Le fragment DK 12 B1 décrit justement l'état d'équilibre cosmique dans un univers déjà formé.

Mais s'il existe un tel équilibre cosmique, comment expliquer l'assèchement de la mer que certaines sources attribuent à Anaximandre ? Nous avons remarqué qu'Aristote ne cite pas le nom d'Anaximandre et que le témoignage d'Alexandre ne semble pas suffisamment fiable ni précis pour déterminer la doctrine exacte d'Anaximandre. Par contre, sans dire que la mer s'assèchera un jour complètement, le Pseudo-Plutarque des *Placita* affirme simplement que la mer est un résidu de l'humidité primitive. Cela ne signifie pas que la mer va continuer de s'assécher. Cet assèchement a pu être circonscrit aux états primordiaux où il n'existait pas encore d'équilibre cosmique entre les opposés. En supposant toutefois que cet assèchement se poursuive, il peut s'inscrire dans un ordre périodique dans lequel s'alternent des phases de sécheresse et d'inondation.

Après avoir analysé en détail SIMPL. *in Phys.* 24.13–25, nous avons discuté de l'utilisation de la formule du temps par les présocratiques, à la recherche d'autres indices montrant qu'Anaximandre ne croyait pas à la périssabilité du monde. Nous avons vu que cette formule était utilisée initialement pour désigner la totalité des choses en devenir, mais qu'elle a connu plusieurs modifications afin de discuter de l'origine et la pérennité du cosmos (κόσμος) ou de la réalité (τὸ ὄν). Transformant la formule du temps en une formule de l'éternité, des penseurs comme Héraclite et Parménide y ont introduit plusieurs changements visant à remettre en question l'idée que la totalité était engendrée. Ainsi, nous avons constaté que le débat intense autour de la formule du temps dans un contexte non hiératique indiquait une réaction contre Anaximandre et son idée que l'univers aurait une histoire. Tout semblait indiquer qu'Anaximandre lui-même utilisait une version de la formule du temps, soit pour traiter de manière générique du passé, du présent et du futur de l'univers, soit pour évoquer, comme le fera plus tard Anaximène, l'ensemble des étants sujets à la destruction. Pourtant, l'emploi 'τὰ ὄντα' dans le fragment DK 12 B1 plaidait davantage en faveur de la seconde hypothèse, puisque ce syntagme exclut la référence aux *ouranoí* et aux *kósmoi*. Ainsi, tant l'histoire de la formule du temps que le témoignage de Théophraste transmis par Simplicius convergeaient vers l'idée qu'Anaximandre opposait *la pérennité des corps célestes* à *la périssabilité des êtres terrestres*. Et cette convergence était le troisième indice qu'Anaximandre ne croyait pas à la fin du monde.

Pour étayer cette hypothèse, il nous manquait simplement un critère plus clair qui nous permette de déterminer la doctrine d'Anaximandre sur la durabilité du monde en général et des choses en particulier. Nous avons essayé de trouver ce critère en identifiant comment Anaximandre concevait le divin afin de comprendre en quels termes les astres célestes sont des dieux. Le passage 203<sup>b</sup>3–15 de la *Physique* d'Aristote était au cœur de cet effort. Nous avons avancé que dans ce passage Aristote ne dit pas qu'Anaximandre a caractérisé la substance infinie comme une chose divine, mais simplement qu'Anaximandre a identifié le divin avec ce qui est « immortel » (ἀθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον) dans les termes employés par Hésiode et Homère pour définir quelque chose qui naît, mais ne meurt pas. En contraste avec cette caractérisation du divin se dégageait dans l'argumentation d'Aristote la thèse selon laquelle la substance infinie est non seulement « incorruptible » (ἄφθαρτον) mais « inengendré » (ἀγένητον). De cette distinction, nous avons trouvé le quatrième indice pour soutenir qu'Anaximandre ne croyait pas à un cataclysme universel qui consumerait tout, y compris les astres célestes. Pour lui, les astres sont des dieux et, en tant que tels, ils sont immortels et indestructibles (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον) : ils surgissent, mais ils ne périssent pas. Il n'est donc pas surprenant que le témoignage de Théophraste ne mentionne même pas leur corruption.

Ainsi, si notre hypothèse est correcte, nous avons trouvé un critère permettant de déterminer quelle était la doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses. En ce qui concerne la permanence des choses, l'univers d'Anaximandre pourrait être divisé en trois niveaux : [i] au premier niveau, embrassant toutes les choses, se trouve la substance infinie primordiale, toujours éternelle, sans origine ni fin ; [ii] au deuxième niveau se trouve ce qui a été engendré et impérissable, c'est-à-dire les astres-dieux ; [iii] le troisième niveau comprend tous les êtres terrestres qui sont engendrés et qui périssent. Ainsi, si la réciprocité cosmique des opposés explique, dans ce troisième niveau, pourquoi tout ce qui naît meurt, dans le deuxième niveau, le mouvement éternel de la substance infinie explique à son tour le perpétuel mouvement diurne des astres. En effet, étant plus qu'une simple source matérielle, la substance infinie est aussi le principe de mouvement du devenir puisqu'elle dirige directement ou indirectement toutes les choses. C'est la substance infinie

## CONCLUSION

primordiale, avec son mouvement éternel, qui maintient le mouvement diurne des astres. La révolution constante des astres règle le conflit des éléments qui n'implique pas un cataclysme universel, même s'il produit la mort de tout ce qui naît sous les cieux. À tous les niveaux, l'état actuel de l'univers est caractérisé par une stabilité périodique et rien ne semble indiquer la perturbation de cet ordre. Chez Anaximandre, le monde ne va pas donc disparaître.



# **ANNEXE**

## **ATELIER DOXOGRAPHIQUE : RECUEIL DE TÉMOIGNAGES**





# ARISTOTELES

(384 – 322 av. J.-C)

## T1 ARIST. *Phys.* 1.4, 187<sup>a</sup>12–26

ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιή-  
σαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶ  
πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τὰλλα γεννώσι πυκ-  
νότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες (ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία,  
5 καθόλου δ' ὑπεροχῇ καὶ ἔλλειψις, ὡς περ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων  
καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἐν τὸ εἶδος,  
οἱ δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ  
εἶδη). οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι,  
ὡς περ Ἀναξίμανδρος φησι, καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι,  
10 ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ  
οὔτοι ἐκκρίνουσι τὰλλα. διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῶ τὸν μὲν  
περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἄπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα, τὰ τε  
ὁμοιομερῆ καὶ τὰναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον.

BEK. p.  
187 a 12

15

20

25

2 ὄν ΠΠ : secl. Ross || 6 ὅτι om. PS || 8 ἐκκρίνεσθαι : ἐκκρίνουσιν P et fecit J ||  
9 εἶναι FIJ<sup>1</sup>PS : εἶναι τὰ ὄντα EJ<sup>2</sup>V || 10-11 καὶ οὔτοι EIJWT : om. FP || 12 ἄπειρα  
ΛS : ἄπειρα ποιεῖν E || 13 μόνον om. S, secl. Diels.

∴

ARISTOTELES, *Física*, 1.4 (187<sup>a</sup>12–26) TI

Quanto aos naturalistas, eles se exprimem de duas maneiras. Com efeito, alguns, tendo feito do ente um corpo único, que é o subjacente — ou um dos três, ou algum outro, mais denso que o fogo, porém mais sutil que o ar —, engendram as demais coisas, as fazendo múltiplas, pela densidade e pela raridade (densidade e raridade são estados contrários; tomados de uma maneira geral, trata-se do excesso e da falta, a exemplo do grande e do 5 pequeno para Platão, com a diferença de que ele faz deles matéria e do uno, a forma, enquanto os demais fazem do uno subjacente matéria e dos contrários, diferenças e formas); outros discriminam, do uno, as contrariedades que lhe são inerentes, como afirma Anaximandro e todos aqueles que afirmam haver um e muitos, como Empédocles e Anaxágoras. Com efeito, também eles discriminam, da mistura, as demais coisas. Mas 10 divergem um do outro no seguinte: o primeiro estipula que isso ocorre periodicamente; o segundo, apenas uma vez; o segundo, além disso, que há uma infinidade de coisas homeômeras e de coisas contrárias; enquanto o primeiro, apenas os chamados elementos.

ARISTOTE, *Physique*, 1.4 (187<sup>a</sup>12–26) TI

Quant aux naturalistes, ils s'expriment de deux manières. En effet, les uns, ayant fait de l'étant un corps unique, qui est le sous-jacent — soit l'un des trois, soit un autre, plus dense que le feu mais plus subtil que l'air —, engendrent les autres choses, les faisant multiples, par densité et rareté (la densité et la rareté sont des états contraires ; pris d'une manière générale, il s'agit de l'excès et du manque, à l'instar du grand et du petit pour 5 Platon, excepté que celui-ci les pose comme matière et fait de l'un la forme, tandis que les autres posent l'un sous-jacent comme matière et font des contraires les différences et les formes) ; les autres discriminent, de l'un, les contrariétés qui lui sont inhérentes, comme l'affirme Anaximandre et tous ceux qui affirment qu'il y a un et plusieurs, comme Empédocle et Anaxagore. En fait, eux aussi discriminent, du mélange, les autres choses. 10 Mais ils divergent l'un de l'autre en ceci : le premier stipule que cela se produit périodiquement ; le second, une seule fois ; le second, en outre, qu'il existe une infinité de choses homéomères et de choses contraires ; tandis que le premier, seulement les soi-disant éléments.



**T2 ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>a</sup>16–23**

Bek. p.  
203 a 16

οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες [ἀεὶ] ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν  
τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ  
μεταξὺ τούτων.

I πάντες EVPS : ἅπαντες Λ || ἀεὶ om. VPS, secl. Ross : ante πάντες add ἀεὶ  
E : post ἅπαντες add ἀεὶ Λ || 2 τὸ : τι S.

∴

**T3 ARIST. *Phys.* 3.4, 203<sup>b</sup>3–30**

Bek. p.  
203 b 3

ὅτι μὲν οὖν προσήκουσα τοῖς φυσικοῖς ἢ θεωρία, δῆλον ἐκ τού-  
των. εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασιν πάντες· οὔτε γὰρ μάτην  
οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς  
ἀρχὴν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν  
5 ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον  
ὡς ἀρχὴ τις οὐσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ  
τελευτὴ πάσης ἔστιν φθοράς. διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης  
10 ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ  
πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἀπειρον  
10 ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον·  
ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ  
πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

5

10

15

2 post γὰρ add πάντες E || 3 οἷόν τε αὐτὸ FI et fecit J<sup>1</sup> : αὐτὸ οἶονται EV : αὐτὸ  
οἷόν τε Bekker || ὑπάρχειν αὐτῷ : αὐτῷ ὑπάρχειν Λ || 5 ἂν om I || ἀγέννητον  
EJS : ἀγέννητον FI || 6 τέλος λαβεῖν EP : λαβεῖν τέλος Λ || 7 διό καθάπερ :  
διόπερ καθὰ I || 10 οἷον νοῦν : οἰονοῦν E || 11 ὥσπερ AS : ὡς E || post φησὶν add  
ὁ F || 13 τι : τὸ S<sup>1</sup> || ἐκ πέντε om. F || 14 συμβαίνοι : συμβαίνει E.

ARISTOTELES, *Física*, 3.4 (203<sup>a</sup>16–23) T2

Todos aqueles que tratam da natureza [sempre] imputam àquilo que é infinito uma certa natureza diferente, uma dentre os chamados elementos, como a água, o ar, ou o intermediário entre eles.

ARISTOTE, *Physique*, 3.4 (203<sup>a</sup>16–23) T2

Tous ceux qui traitent de la nature imputent [toujours] une certaine nature différente à ce qui est infini, l'une parmi les soi-disant éléments, comme l'eau, l'air, ou l'intermédiaire entre eux.

∴

ARISTOTELES, *Física*, 3.4 (203<sup>b</sup>3–30) T3

Que, portanto, esse tipo de especulação [sc. sobre o infinito] é algo que concerne aos naturalistas, fica claro do que foi dito. Não sem razão todos eles consideram aquilo que é infinito um princípio, já que não é possível que isto [sc. o infinito] exista em vão, nem que possua alguma potência outra que a do princípio. Com efeito, tudo ou é um princípio ou vem de um princípio. Mas não há um princípio do infinito; pois, se houvesse, seria seu limite. Além disso, sendo certo princípio, é tanto ingênito quanto incorruptível; com efeito, é necessário que aquilo que foi engendrado alcance um fim e que todo tipo de corrupção tenha um termo. Por isso, como dizíamos, não há um princípio desse princípio, mas ele parece sê-lo de todo o resto, envolvendo inteiramente todas as coisas e todas dirigindo (como afirmam todos aqueles que não reconhecem outras causas ao lado do infinito, tal como a Inteligência ou a Amizade); e isto parece ser o divino, já que imortal e imperecível (como afirmam Anaximandro e a maioria dos que tratam da natureza).

ARISTOTE, *Physique*, 3.4 (203<sup>a</sup>16–23) T3

Que donc ce genre de spéculation [sc. sur l'infini] concerne les philosophes de la nature, c'est clair d'après tout cela. Et d'ailleurs, raisonnablement chacun d'eux pose ce qui est infini 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 un principe de ce qui est infini ; 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 une fin et que toute sorte de corruption ait un terme. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, il n'y a pas un principe de ce principe, mais lui-même semble l'être de tout le reste, entourant entièrement toutes les choses et dirigeant toutes (comme l'affirment tous ceux qui ne reconnaissent pas d'autres causes à côté de ce qui est infini [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).



A crença de que existe algo infinito pode vir principalmente de cinco considerações: 15  
[i] do tempo (já que ele é infinito); [ii] da divisão das grandezas (já que também os 20  
matemáticos se servem do infinito); [iii] ao se considerar, além disso, que a geração e a  
corrupção não se esgotariam somente se houvesse um infinito de onde sairia aquilo que  
é engendrado; [iv] ao se considerar ainda que aquilo que é limitado termina sempre 20  
diante de algo, de tal forma que, necessariamente, não haverá nenhum termo último, se  
for necessário que algo sempre termine diante de algo diferente; [v] mas sobretudo e  
principalmente, o que constitui uma dificuldade compartilhada por todos: é que, por  
não se esgotar em pensamento, parece ser infinito tanto o número quanto as grandezas 25  
matemáticas e ainda aquilo que está além do céu. E sendo infinito aquilo que está além,  
parece existir um corpo infinito e ainda mundos infinitos. Com efeito, por que haveria  
mais vazio aqui do que acolá? De sorte que, se há certa massa em um único lugar, a  
mesma estará em todos os cantos. E, concomitantemente, havendo algum vazio e algum  
lugar infinito, forçoso que haja um corpo que também o seja, pois, no âmbito das coisas  
eternas, em nada difere o possível e o real.

La conviction qu'il existe quelque chose d'infini peut venir de cinq considérations : 15  
[i] du temps (puisque il est infini) ; [ii] de la division des grandeurs (puisque les 20  
mathématiciens eux aussi utilisent l'infini) ; [iii] en outre, lorsque l'on considère que la  
génération et la corruption ne s'épuisèrent pas uniquement s'il y a un infini d'où sort ce  
qui est engendré ; [iv] de plus, lorsque l'on considère que ce qui est limité se termine 20  
toujours face à quelque chose, de sorte que, nécessairement, il n'y aura pas de terme  
ultime, si nécessairement une chose se termine toujours face à une autre ; [v] mais  
surtout et principalement, ce qui constitue une difficulté partagée par tous : c'est que,  
pour ne pas s'épuiser dans la pensée, il semble être infini le nombre, de même les 25  
grandeurs mathématiques et aussi ce qui est au-delà du ciel. Et étant infini ce qui est au-  
delà, il semble exister un corps infini et aussi des mondes infinis. En effet, pourquoi y  
aurait-il plus de vide ici que là ? De sorte que, s'il y a de la masse à un seul endroit, il y en  
aura partout. Et concomitamment, s'il y a un vide et un lieu infini, il est nécessaire qu'il  
y ait un corps qui le soit aussi, car, dans le domaine des choses éternelles, le possible et  
le réel ne diffèrent en rien.

※

**T4 ARIST. *Cael.* 2.13, 295<sup>b</sup>11–16**

BEK. p.  
295 b 10

εἰσι δέ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασι αὐτὴν μένειν, ὥσπερ  
τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ  
εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ  
ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὸ ἐναντίον

15

5 ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.

2 μὲν γὰρ : γὰρ ἄν J || 3 προσήκει EHS<sup>p</sup> : προσήκεν J || τὸ JHE<sup>4</sup>S<sup>p</sup> : om. E || 4 τὸ  
ἐναντίον E : τᾶναντία JHE<sup>4</sup>S<sup>p</sup>.

※

***De Caelo***

[[T4]]

**Édition adoptée :** MORAUX (1965).

**Codices et abréviations :** Cf. MORAUX (1965, p. CXCI); sur la tradition manuscrite  
cf. p. CLXXIII-CLXXXVI.

E = Par. gr. 1853, s. X medii ;

E<sup>2</sup> = corr. prius, s. X medii ; E<sup>4</sup> = corrector vel correctores, s. XIV ;

J = Vind. phil. gr. 100, saec. IX medii ; H = Vat. gr. 1027, saec. XII.

*rarius tantum memorantur* : F = Laur. 87. 7, saec. XIV.

*Traditio obliqua* : S = Simplicii In Caelo (C.A.G., VII) ; S<sup>p</sup> = Simplicii paraphrasis.

※

ARISTÓTELES, *Sobre o Céu*, 2.13 (295<sup>b</sup>11–16) T4

Há aqueles que dizem, como Anaximandro dentre os antigos, que a Terra permanece em repouso devido à simetria. Com efeito, não condiz com aquilo que está situado no centro e se mantém equidistante das extremidades ser levado mais para cima do que para baixo, ou mais para um lado do que para o outro. Até porque, além disso, é impossível se mover simultaneamente em direções contrárias, de modo que ela permanece necessariamente em repouso. 5

ARISTOTE, *Du ciel*, 2.13 (295<sup>b</sup>11–16) T4

Il y a ceux qui disent, comme Anaximandre parmi les anciens, que la Terre reste dans un repos à cause de la symétrie. En effet, il n'est pas admissible que ce qui est situé au centre et reste équidistant des extrémités soit emporté plus vers le haut que vers le bas, ou plus vers un côté que vers l'autre. D'autant plus qu'il est impossible de se mouvoir simultanément dans des directions contraires, de sorte qu'elle reste nécessairement en repos. 5

※

# INSCRIPTIONES GRAECAE

(II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)

**T5 IG 14 : SEG 47.1464 (fg. 5.1–3)**

Ἀναξίμανδρος Πραξι-  
άδου Μιλήσιος vacat  
ν ἐγέ[ν]ετο μὲν Θ[αλ]έω

I-3 Wöhrle Ar 23 ; LM 6 P7.

2 post Μιλήσιος conii. Blanck (1997, p. 246) μαθητής ex SUDA, vel ἀκουστής  
ex AGATHEM.Geog.1.1, vel διάδοχος ex SUDA.

※

## *Supplementum Epigraphicum Graecum*

[[T5]]

Édition adoptée : CHANIOTIS *et al.* (2000), à partir de la découverte de BLANCK (1997).

※

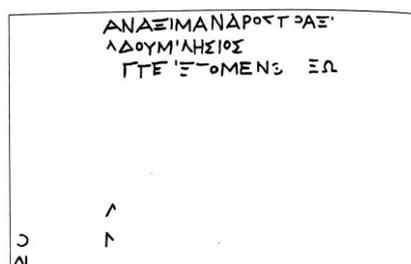


Fig. 4 – Transparent de l'inscription présente sur le frag. V  
(in BLANCK, 1997, p. 246)

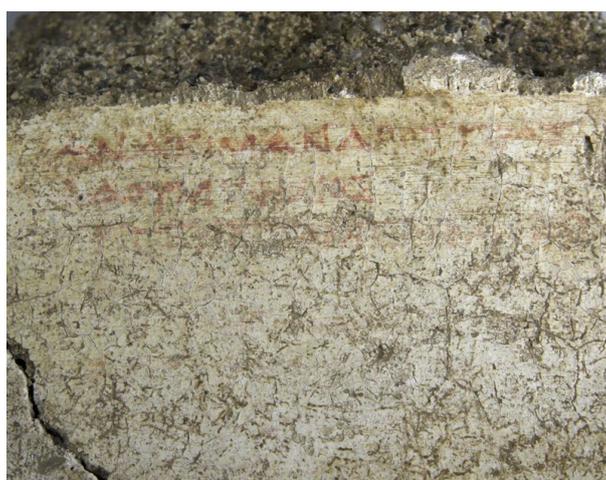


Fig. 5 – Détail du frag. V contenant le lemme sur Anaximandre  
(Photo de Zdeněk Kratochvíl<sup>533</sup>)

<sup>533</sup> Disponible à l'adresse : <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anaximander\\_inscriptio\\_library\\_catal\\_og\\_hellenistic-Taormina\\_121848y.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anaximander_inscriptio_library_catal_og_hellenistic-Taormina_121848y.jpg)> [Consulté le 4 février avril 2021].

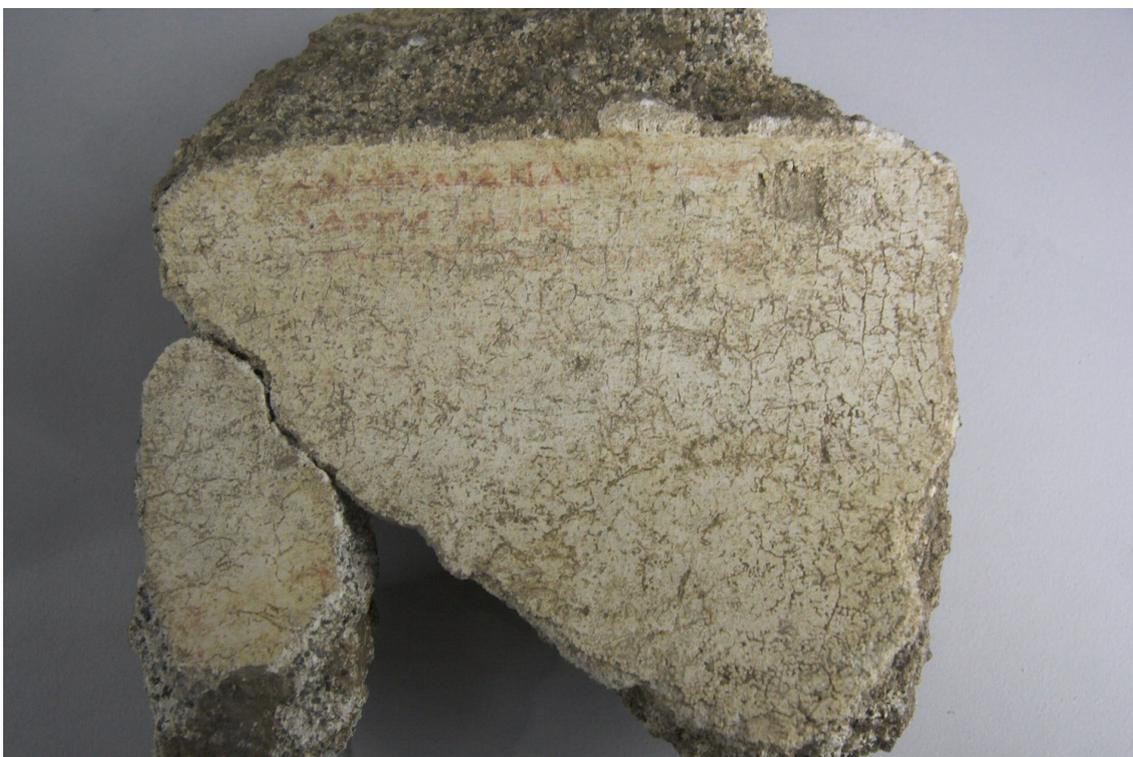
*Catálogo de autores da biblioteca do Ginásio de Taormina* (SEG 47.1464, fg. V) T5  
Anaximandro, filho de Praxiades, de Mileto: foi [.....]<sup>1</sup> de Tales [...]

1 *lac. ca. 8 litt.* : aprendiz : ouvinte : sucessor

*Catalogue des auteurs de la bibliothèque du Gymnase de Taormine* (SEG 47.1464, fg. V) T5  
Anaximandre, fils de Praxiadès , de Milet : il fut [.....]<sup>1</sup> de Thalès [...]

1 *lac. ca. 8 litt.* : apprenti : auditeur : successeur

※



**Fig. 6 – Frag. V contenant le lemme sur Anaximandre**  
(Photo de Zdeněk Kratochvíl<sup>534</sup>)

<sup>534</sup> Disponible à l'adresse : <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anaximander\\_inscriptio\\_library\\_catalog\\_hellenistic\\_Taormina\\_121847.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anaximander_inscriptio_library_catalog_hellenistic_Taormina_121847.jpg)> [Consulté le 4 février avril 2021].

# CICERO

(106 – 43 av. J.-C.)

## T6 Cic. *Nat.* 1.25

Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?

---

1-4 DK12A17 ; Wöhrle Ar 29.

---

1 opinio est : opinione N || 2 occidentisque : occidentis eosque O<sup>2</sup> ||  
3 mundos : mundus H<sup>2</sup>.

※

### *De Natura Deorum*

[[T6]]

Édition adoptée : PEASE (1955).

Codices et abréviations : cf. PEASE (1955, p. 108), avec *stemma* à la p. 85.

N = Par. Nostr. 17812, s. XII ; O = Oxon. Mert. 311, s. XII ; H = Leid. Heins. 118, s. XI.

※

CÍCERO, *Da Natureza dos Deuses*, 1.25 T6

A opinião de Anaximandro é que os deuses nascem, surgindo e desaparecendo por longos intervalos, e que eles são os mundos inumeráveis. Mas nós, como poderíamos conceber um deus que não seja sempre eterno?

CICERON, *De la nature des dieux*, 1.25 T6

L'opinion d'Anaximandre est que les dieux naissent, apparaissent et disparaissent à de longs intervalles, et que ce sont les mondes innombrables. Mais nous, comment pourrions-nous concevoir un dieu qui ne serait pas toujours éternel ?

※

# THEON SMYRNAEUS

(début du II<sup>e</sup> siècle)

**T7** THEON SM. *Exp.* 198.14–199.2 (ex EUDEM. [fg. 145 Wehrli])  
Ἀναξίμανδρος δὲ ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται περὶ τὸ τοῦ  
κόσμου μέσον·

---

1-2 DK12A26 ; Wöhrlé Ar 47.

---

1 κεῖται *corr.* Montucla (*cf.* Conche, 1991, p. 203, n. 23) : κινεῖται *cod.*  
(Hiller, Wehrli, Diels-Kranz).

※

*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*

[[T7]]

Édition de base : HILLER (1878), avec des modifications.

Codices et abréviations : *cf.* HILLER (1878, p. V-VI).

B = Vat. Pal. gr. 303, saec. XIV vel XV

※

TEÃO DE ESMIRNA, *Da Utilidade das Matemáticas para Entender Platão*, 198.14–199.2 T7  
Anaximandro descobriu que a Terra está suspensa e paira entorno do centro do mundo.

THEON DE SMYRNE, *De l'utilité des mathématiques pour comprendre Platon*, T7  
198.14-199.2  
Anaximandre a découvert que la Terre est suspendue et repose autour du centre du monde.

※

## PSEUDO-PLUTARCHUS (*Placita*)

(ca. I<sup>o</sup> moitié du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)

### T8 PS.-PLUT. *Placit.* 1.3.2 (≈ AET.1.3.3), 875F6–876A6

(γ'. περί τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν)

(875 D 8)

Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθειρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, καὶ πάλιν φθεί-

875 F 6

- 5 ρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνονται. λέγει γοῦν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν· ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη. ἀμαρτάνει δ' οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν· τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ
- 10 δύνανται δ' ἢ ὕλη εἶναι ἐνεργεῖα, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.

876 A

A 5

2-10 DK12A14 ; *Dox.*277 ; Wöhrlé Ar 53 || 1 *Dox.*276 || 2-6 (ὑφισταμένη) LM6D10 || 6 (ἀμαρτάνει)-10 LM6R13.

I τί εἰσι om. m || 5 γίνονται m : γίνεσθαι MΠ : γίνεσθαι Diels (*Dox.*50) || γοῦν M : οὖν mΠ || 9 γὰρ MΠ : δὲ m || 10 ἐνεργεῖα Ω [A<sup>p.c.</sup>], *EUS.PE.*14.14.2 : ἐνεργεῖα Diels.

∴

### T9 PS.-PLUT. *Placit.* 1.7.12 (≈ AET.1.7.12), 881D9

(ζ'. τίς ὁ θεός)

(880 D 7)

Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.

881 D 9

2 DK12A17 ; *Dox.*302 ; LM6D17 ; Wöhrlé Ar 54 || 1 *Dox.*297.

I post θεός add ἢ θεοί α || 2 ἀστέρας οὐρανίους Ω : ἀπείρους οὐρανοὺς Diels ex *STOB.Anth.*1.1.29b (ἀπείρους οὐρανοὺς) et *CYRIL. C.Jul.*1.39, 545B (ἀπείρους κόσμους).

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 1.3.2 (≈ AET.1.3.3) T8

**(3. Sobre as origens, o que são)**

O milésio Anaximandro afirma que o infinito é a origem dos entes, pois a partir dele tudo se gera e nele tudo se destrói. E é por isso que são engendrados infinitos cosmos e, inversamente, são destruídos naquilo a partir do qual são gerados. Ele diz assim por que é infinito: para que nunca cesse a geração daquilo que existe. Mas ele erra ao não dizer o que é o infinito, se é ar, água, terra ou algum outro corpo. Com efeito, ele erra ao evidenciar a matéria e suprimir a causa produtora; pois o infinito nada mais é senão matéria, e a matéria não pode ser em ato sem um sujeito produtor. 5 10

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 1.3.2 (≈ AET.1.3.3) T8

**(3. Sur les origines, ce qu'elles sont)**

Le Milésien Anaximandre affirme que l'infini est l'origine des êtres, car à partir de lui tout se produit et en lui tout se détruit. Et c'est pourquoi des cosmos infinis sont engendrés et, inversement, sont détruits en ce à partir duquel ils sont produits. Il dit ainsi pourquoi c'est infini : afin que la génération de ce qui existe ne cesse jamais. Mais il se trompe en ne disant pas ce qu'est l'infini, si c'est air, eau, terre ou un autre corps. En effet, il se trompe lorsqu'il décrit la matière tout en supprimant la cause productive ; car l'infini n'est rien d'autre que matière, et la matière ne peut être en acte sans un sujet producteur. 5 10

⋄

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 1.7.12 (≈ AET.1.7.12) T9

**(7. Deus, quem que é?)**

Para Anaximandro, os astros celestes é que são deuses.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 1.7.12 (≈ AET.1.7.12) T9

**(7. Dieu, qui est-ce ?)**

Pour Anaximandre, ce sont les astres célestes qui sont dieux.

⋄

**T10** PS.-PLUT. *Placit.* 2.1.1–7 (AET. 2.1.1–4 + 2.1.6–9 MR ≈  
AET. 2.1.1-7 D), 886B5–876C11

(α'. Περί κόσμου)

(886 B 5)

<sup>[1]</sup> Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.

<sup>[2]</sup> Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἓνα τὸν κόσμον.

5 <sup>[3]</sup> Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ τούτου καθηγητῆς Μητρόδωρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πάσαν περίστασιν.

886 c1

<sup>[4]</sup> Ἐμπεδοκλῆς τὸν τοῦ ἡλίου περίδρομον εἶναι περιγραφὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πέρατος αὐτοῦ.

886 c5

5 τούτου Wyt. ex CYRILL. : -ων || καθηγητῆς Diels ex GAL. cf. Ar. : μαθητῆς Ω || 8 τὸν ... περίδρομον mM CYRILL. : τὴν ... περιδρομὴν Π || 8-9 τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πέρατος αὐτοῦ mM : τοῦ κόσμου καὶ τοῦτο πέρας αὐτοῦ : καὶ τοῦ πέρατος τοῦ αὐτοῦ Diels sec. STOB. GAL. CYRILL cf. Ar.

∴

**T11** PS.-PLUT. *Placit.* 2.15.16 (≈ AET.2.15.6), 889B10–13

(ιε'. περὶ τάξεως ἀστέρων)

(889 A 9)

Ἀναξίμανδρος καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος καὶ Κράτης ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δ' αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν καὶ τοὺς πλανήτας.

889 B 10

2-4 DK12A18 ; *Dox.*345 ; LM6D22 ; Wöhrle Ar 55 || 1 *Dox.*344.

2-3 Ἀναξίμανδρος-ἥλιον om. m || 3 τὴν om. m.

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.1.1–7 (≈ AET. 2.1.1–4 + 2.1.6–9 MR ≈ AET. 2.1.1-7 D) T10

**(1. Sobre o cosmos)**

<sup>{1}</sup> Pitágoras foi o primeiro a denominar o invólucro do universo de cosmos em razão do ordenamento que há nele.

<sup>{2}</sup> Para Tales e seus seguidores, há apenas um cosmo.

<sup>{3}</sup> Para Demócrito, Epicuro e seu mestre Metrodoro, há infinitos cosmos no infinito do espaço que nos circunda por todos os lados.

<sup>{4}</sup> Para Empédocles, a órbita do sol é a periferia do cosmos e constitui seu limite. 5

<sup>{5}</sup> Para Seleuco, o cosmos é infinito.

<sup>{6}</sup> Para Diógenes, o todo é infinito ao passo que o cosmos é finito.

<sup>{7}</sup> Para os estoicos, há uma diferença entre o todo (*tò pân*) e o universo (*tò hólon*), pois o todo é infinito e inclui o vazio, ao passo que o universo é o cosmos sem o vazio, de tal modo que o universo (*tò hólon*) e o cosmo (*ho kósmos*) são tidos como sendo a mesma coisa.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.1.1–7 (≈ AET. 2.1.1–4 + 2.1.6–9 MR ≈ AET. 2.1.1-7 D) T10

**(1. À propos du cosmos)**

<sup>{1}</sup> Pythagore a été le premier à dénommer l’enveloppe de l’univers « cosmos » en raison de son ordonnance.

<sup>{2}</sup> Pour Thalès et ses partisans, il y a un seul cosmos.

<sup>{3}</sup> Pour Démocrite, Épicure et leur maître Métrodore, il y a des cosmos infinis dans 5  
l’infini de l’espace qui nous entoure de partout.

<sup>{4}</sup> Pour Empédocle, l’orbite du soleil est la périphérie du cosmos et constitue sa limite.

<sup>{5}</sup> Pour Séleucos, le cosmos est infini.

<sup>{6}</sup> Pour les stoïciens, il y a une différence entre le tout (*tò pân*) et l’univers (*tò hólon*), car le tout est infini et inclut le vide, tandis que l’univers est le cosmos sans le vide, de sorte que l’univers (*tò hólon*) et le cosmos (*ho kósmos*) sont pris pour la même chose.

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.15.6 (≈ AET.2.15.16) T11

**(15. Sobre a disposição dos astros)**

Para Anaximandro, Metrodoro de Quíos e Crates, o sol tem a mais alta posição acima de todas as coisas; depois dele, a lua; abaixo de ambos, os astros fixos e os planetas.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.15.6 (≈ AET.2.15.16) T11

**(15. Sur la disposition des astres)**

Pour Anaximandre, Métrodore de Chio et Cratès, le soleil a la position la plus haute au-dessus de toutes les choses ; après lui, la lune ; au-dessous d’eux, les astres fixes et les planètes.

∴

**T12** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.16.3** ( $\approx$  AET.2.16.5), 889C7–8  
 (ις'. περι τῆς τῶν ἀστέρων φορᾶς καὶ κινήσεως) (889 c1)  
 Ἄναξιμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκασ- 889 c7  
 τος βέβηκε, φέρεσθαι.  
 2-3 DK12A18 ; *Dox.*345 ; Wöhrle Ar 56.  
 I τῆς τῶν om. m.

∴

**T13** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.20.1** ( $\approx$  AET.2.20.1), 889F7–11  
 (κ'. περι οὐσίας ἡλίου καὶ ὅτι δύο καὶ τρεῖς εἰσιν) (889 F6)  
 Ἄναξιμανδρος κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς, 889 F7  
 ἄρματιού τροχῶ παραπλήσιον, τὴν ἀψίδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη  
 πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσιν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὡσπερ διὰ 10  
 5 πρηστήρος αὐλοῦ· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.  
 2-5 DK12A21 ; *Dox.*348 ; LM6D23 ; Wöhrle Ar 57 || 4-5 διὰ πρηστήρος αὐλοῦ  
 DK12B5.

I οὐσίας om. m. || καὶ ὅτι–εἰσιν om. E || καὶ ante δύο add. m || 3 ἄρματιού  
 Mm : -εἰου Π || τροχῶ Mm, EUS.PE.15.23.1, PS.-GAL. *Hist. Phil.* 62 : -οὔ Π ||  
 παραπλήσιον huc transp. Diels : post τὴν ἀψίδα habent codd. || 4 ante  
 κατὰ del. ἦς Diels : ἦς habent codd || ἐκφαίνουσιν corr. Diels ex  
 STOB.*Anth.*1.25.1c : -οὔσης Ω.

∴

**T14** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.21.1** ( $\approx$  AET.2.21.1), 890C6–8  
 (κα'. περι μεγέθους ἡλίου) (890 c5)  
 Ἄναξιμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῆ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον, 890 c6  
 ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ἐφ' οὗ φέρεται, ἑπτακαιεικοσαπλα-  
 σίονα τῆς γῆς.  
 2-4 DK12A21 ; *Dox.*351 ; LM6D24 ; Wöhrle Ar 58.  
 3 ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν α<sup>2</sup> in ras. deest Ar || ἐφ' Ω : ὑφ' conii. Diels ex STOB.  
*Anth.*1.25.1c.

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.16.3 (≈ AET.2.16.5) T12

**(16. Sobre o deslocamento e movimento dos astros)**

Para Anaximandro, eles são deslocados pelos círculos e esferas sobre os quais cada um está situado.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.16.3 (≈ AET.2.16.5) T12

**(16. Sur le déplacement et mouvement des astres)**

Pour Anaximandre, ils sont déplacés par les cercles et les sphères sur lesquels chacun est situé.

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.20.1 (≈ AET.2.20.1) T13

**(20. Sobre a substância do sol, e se há dois ou três)**

Para Anaximandro, seu círculo é vinte e oito vezes o da Terra, semelhante a roda de uma charrete, tendo o aro oco, cheio de fogo, que expõe parcialmente o fogo por um orifício como [o fogo é exposto] pelo tubo de um tornado ígneo. E isso é o sol.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.20.1 (≈ AET.2.20.1) T13

**(20. Sur la substance du soleil, et sil y en a deux ou trois)**

Pour Anaximandre, son cercle est vingt-huit fois celui de la Terre, semblable à la roue d'un chariot, ayant la jante creuse, pleine de feu, laquelle expose partiellement le feu par un orifice comme [le feu est exposé] par le tube d'une tornade ignée. Et ceci est le soleil.

∴

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.21.1 (≈ AET.2.21.1) T14

**(21. Sobre a grandeza do sol)**

Para Anaximandro, o sol é igual à Terra, mas seu círculo (de onde tira sua expiração e sobre o qual se desloca) é vinte e sete vezes o da terra.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.21.1 (≈ AET.2.21.1) T14

**(21. Sur la grandeur du soleil)**

Pour Anaximandre, le soleil est égal à la Terra, mais son cercle (d'où il tire son expiration et sur lequel se déplace) est vingt-sept fois celui de la Terre.

∴

**T15** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.24.2** ( $\approx$  AET.2.24.2), 890F6–73  
(κδ'. περι ἐκλείψεως ἡλίου) (890 F1)  
Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τῆς τοῦ πυρός διεκπνοῆς ἀποκλειο- 890 F6  
μένου.

2-3 DK12A21 ; *Dox.*354 ; LM6D25 ; Wöhrle Ar 59 || 1 *Dox.*353.

2 ante pr. τοῦ add τὸ Π || τῆς om. M.

∴

**T16** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.25.1** ( $\approx$  AET.2.25.1), 891B4–8  
(κε'. περι οὐσίας σελήνης) (889 A9)  
Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς, 889 B4  
ὥσπερ <τὸν> τοῦ ἡλίου πλήρη πυρός· ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς 5  
ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ· ὅμοιον γὰρ εἶναι ἀρματίου τροχῷ, κοίλην  
5 ἔχοντι τὴν ἀψίδα καὶ πλήρη πυρός, ἔχοντι μίαν ἐκπνοήν.

2-5 DK12A22 ; *Dox.*355 ; LM6D26 ; Wöhrle Ar 60.

3 τὸν add Beck ex *STOB.Anth.*1.26.1a || 4 ὅμοιον mΠ : -ος M || ἀρματίου Mm :  
-εἶψ Π, *EUS.PE.*15.26.1 || τροχῷ Ω : -ου α<sup>P.c.</sup> || 5 pr. ἔχοντι Mm<sup>P.c.</sup>Π : -α m<sup>a.c.</sup> ||  
alt. ἔχοντι Ω : -α m<sup>a.c.</sup> Diels ex *EUS.PE.*15.26.1 || ἐκπνοήν MΠ : πνοήν m.

∴

**T17** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.28.1** ( $\approx$  AET.2.28.1), 891D2–3  
(κη'. περι φωτισμῶν σελήνης) (891 B3)  
Ἀναξίμανδρος ἴδιον αὐτὴν ἔχειν φῶς, ἀραιότερον δὲ πῶς. 891 B4

2 DK12A22 ; *Dox.*358 ; LM6D27 ; Wöhrle Ar 61.

2 αὐτὴν MΠ : -ὸς m.

∴

**T18** **PS.-PLUT. *Placit.* 2.29.1** ( $\approx$  AET.2.29.1), 891E8–9  
(κθ'. περι ἐκλείψεως σελήνης) (891 E7)  
Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττο- 891 E8  
μένου.

2-3 DK12A22 ; *Dox.*359 ; LM6D28 ; Wöhrle Ar 62.

2 Ἀναξίμανδρος m Ar. : -μένης MΠ.

∴

**Pseudo-Plutarco, *Placita*, 2.24.2 (≈ Aet.2.24.2) T15**

**(24. Sobre o eclipse solar)**  
Anaximandro: [acontece] quando da obstrução do bocal de expiração do fogo.

**Pseudo-Plutarque, *Placita*, 2.24.2 (≈ Aet.2.24.2) T15**

**(24. Sur l'éclipse solaire)**  
Anaximandre : [elle se produit] lors de l'obstruction de l'évent d'expiration du feu.

✧

**PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.16.3 (≈ AET.2.16.5) T16**

**(25. Sobre a substância da lua)**  
Para Anaximandro, seu círculo é dezenove vezes o da Terra, cheio de fogo como ⟨o⟩ do sol; e se eclipsa segundo as revoluções da roda; com efeito, é similar à roda de uma charrete, tendo o aro oco e cheio de fogo, e tendo um só respiradouro. 5

**PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.16.3 (≈ AET.2.16.5) T16**

**(25. Sur la substance de la lune)**  
Pour Anaximandre, son cercle est dix-neuf fois celui de la Terre, plein de feu comme ⟨celui⟩ du soleil ; et elle s'éclipse selon les révolutions de la roue ; en effet, [elle] est similaire à la roue d'un chariot, ayant la jante creuse et pleine de feu, et ayant un seul orifice d'expiration. 5

✧

**PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.20.1 (≈ AET.2.20.1) T17**

**(28. Sobre a iluminação da lua)**  
Para Anaximandro, ela tem sua própria luz, só que uma luz um tanto tênue.

**PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.20.1 (≈ AET.2.20.1) T17**

**(28. Sur l'éclairage de la lune)**  
Pour Anaximandre, elle a sa propre lumière, mais une lumière à peu près tamisée.

✧

**PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 2.29.1 (≈ AET.2.21.1) T18**

**(29. Sobre o eclipse da lua)**  
Para Anaximandro, [acontece] quando da obstrução do bocal situado na roda.

**PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.29.1 (≈ AET.2.21.1) T18**

**(29. Sur l'éclipse)**  
Pour Anaximandre, [il se produit] lors de l'obstruction de l'évent situé dans la roue.

✧

- T19** **PS.-PLUT. *Placit.* 3.3.1** ( $\approx$  AET.3.3.1), 893D7–11  
 (γ'. περι βροντῶν, ἀστραπῶν, κεραυνῶν, πρηστήρων τε καὶ  
 τυφῶνων) (893 D 5)  
 Ἀναξίμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν ὅταν 893 D 7  
 γὰρ περιληφθὲν νέφει παχεὶ βιασάμενον ἐκπέσῃ τῇ λεπτομερείᾳ  
 5 καὶ κουφότητι, τότε ἢ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον ἢ δὲ διαστολὴ παρὰ 10  
 τῆν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.
- 
- 3-6 DK12A23 ; *Dox.*367 ; LM6D33 ; Wöhrle Ar 63.
- 
- I περι βροντῶν γρ. mg. α || τε om. E || 5 ante κουφότητι add. τῇ Π.

⋄

- T20** **PS.-PLUT. *Placit.* 3.7.1** ( $\approx$  AET.3.7.1), 895A6–8  
 (ζ'. περι ἀνέμων) (895 A 5)  
 Ἀναξίμανδρος ἄνεμον εἶναι ῥύσιν ἀέρος, τῶν λεπτοτάτων ἐν 895 A 6  
 αὐτῷ καὶ ὑγροτάτων ὑπὸ τοῦ ἡλίου κινουμένων ἢ τηχομένων.
- 
- 2-3 DK12A24 ; *Dox.*374 ; LM6D34 ; Wöhrle Ar 64.
- 
- 2-3 τῶν λεπτοτάτων... ὑγροτάτων... κινουμένων ἢ τηχομένων ΜΠ : τὴν  
 λεπτοτάτην... -ην... -ην ἢ -ην m.

⋄

- T21** **PS.-PLUT. *Placit.* 3.10.2** ( $\approx$  AET.3.10.2), 895D8–9  
 (ι'. περι σχήματος γῆς) (895 D 5)  
 Ἀναξίμανδρος λίθω κίονι τὴν γῆν προσφερῆ· τῶν ἐπιπέδων (...)  
895 D 8
- 
- 2-3 DK12A25 ; *Dox.*376 ; LM6D29 ; Wöhrle Ar 65 || 2 λίθω κίονι DK12B5.
- 
- I Tit. om. α in 895 c 6 transp. A || 2 τὴν γῆν Π : τῇ γῇ Mm || post ἐπιπέδων  
 lac. ind. Diels, quam αὐτῆς γυρῶν coni. Lachenaux ex HIPP.*Ref.*1.6.3 et Ar.

⋄

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 3.3.1 (≈ AET.3.3.1) T19  
(3. Sobre os trovões, os relâmpagos, os raios, os tornados ígneos e os tufões)

Para Anaximandro, todos esses fenômenos provêm do ar comprimido (*pneûma*); pois quando, confinado por uma nuvem espessa, irrompe violentamente em sutis e ligeiras partículas, então o rompimento ocasiona o estrondo e a expansão, o clarão, em contraste com o negrume da nuvem. 5

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 3.3.1 (≈ AET.3.3.1) T19  
(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. 5

✧

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 3.7.1 (≈ AET.3.7.1) T20  
(7. Sobre o vento)

Para Anaximandro, o vento é uma corrente de ar, quando as partes mais sutis e mais úmidas dele são movidas ou liquefeitas pelo sol.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 2.16.3 (≈ AET.2.16.5) T20  
(7. Sur le vent)

Pour Anaximandre, le vent est un courant d'air, quand les parties les plus subtiles et les plus humides en lui sont mises en mouvement ou liquéfiées par le soleil.

✧

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 3.10.2 (≈ AET.3.10.2) T21  
(10. Sobre o formato da Terra)

Para Anaximandro, a Terra é análoga a uma coluna de pedra; de seus planos <...>

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 3.10.2 (≈ AET.3.10.2) T21  
(10. Sur la forme de la Terre)

Pour Anaximandre, la Terre est analogue à une colonne de pierre ; de ses plans <...>

✧

**T22 Ps.-PLUT. *Placit.* 3.16.1** ( $\approx$  AET.3.16.1), 896F7–9  
 (ις'. περι θαλάττης, πῶς συνέστηκεν καὶ πῶς ἐστὶ πικρά) (896 A 6)  
 Ἄναξιμανδρος τὴν θάλασσαν φησὶν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας 896 B 7  
 λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ τὸ δ' ὑπολει-  
 φθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.

2-4 DK12A27 ; *Dox.*381 ; LM6D27 ; Wöhrle Ar 66.

3 πλεῖον ΜΠ : πλείστον m || ἀνεξήρανε ME : ἀνεξήρανε A : ἐξήρανε m.

∴

**T23 Ps.-PLUT. *Placit.* 5.19.3** ( $\approx$  AET.5.19.4), 908D11–14  
 (ιθ'. περι ζῶων γενέσεως, πῶς ἐγένοντο ζῶα, καὶ εἰ φθαρτά) (908 D 1)  
 Ἄναξιμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρώτα ζῶα, φλοιοῖς 908 D 11  
 περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαίνουσιν δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαί-  
 νειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλί-  
 5 γον χρόνον μεταβιῶναι.

2-5 DK12A30 ; *Dox.*430 ; LM6D30 ; Wöhrle Ar 67.

3-4 ἀποβαίνειν mΠ : -ει M.

※

### *Placita Philosophorum*

[[ T9, T9, T10, T11, T12, T13, T14, T15, T16, T17, T18, T19, T20, T21, T22, T23 ]]

Édition adoptée : LACHENAUD (2003).

**Codices et abréviations :** Cf. LACHENAUD (2003, p. 6-8, 65-67) et aussi MANSFELD (1997, p. 173-174), qui présente un *stemma* représentant la relation entre les manuscrits.

M = Mosq. Mus. Syn. gr. 352, s. XI-XII ; m = Marc. gr. 521, s. XIII ;

α = Ambr. C 216 inf. (gr. 859), paulo ante a. 1296;

A = Par. gr. 1671, a. 1296 ; E = Par. gr. 1672, ca. 1350-1380;

Π = A E α ; Ω = A E M m.

※

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 3.16.1 (≈ AET.3.16.1) T22

**(16. Sobre o mar, como se formou e por que é acre)**

Anaximandro afirma que o mar é um resíduo da umidade primitiva, cuja grande parte o fogo secou mas cujo restante se modificou pela combustão.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 3.16.1 (≈ AET.3.16.1) T22

**(16. Sur la mer, comment s'est-elle formée et pourquoi est-elle âcre)**

Anaximandre affirme que la mer est un résidu de l'humidité primitive, dont le feu a desséché la plus grande partie mais dont le reste s'est modifié par la combustion.

✧

PSEUDO-PLUTARCO, *Placita*, 5.19.3 (≈ AET.5.19.4) T23

**(19. Sobre a gênese dos seres vivos, como surgiram os seres vivos e se são corruptíveis)**

Para Anaximandro, os primeiros seres vivos foram engendrados na humidade, envoltos em cascas espinhosas: avançando a idade, saíram para uma zona mais seca; e, a casca se rompendo, pouco tempo depois, mudaram de modo de vida. 5

PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, 5.19.3 (≈ AET.5.19.4) T23

**(19. Sur la genèse des êtres vivants, comment les êtres vivants sont apparus et s'ils sont corruptibles)**

Pour Anaximandre, les premiers êtres vivants ont été engendrés dans l'humidité, enveloppés d'écorces épineuses : avançant en âge, ils sont partis vers une zone plus sèche ; et, l'écorce se brisant, peu de temps après, ils ont changé leur mode de vie. 5

✧

## HIPPOLYTUS [ROMANUS?]

(ca. 160 – 235 apr. J.-C.)

### T24 HIPPOL. Ref. 1.6.1–7

- [1] Θαλοῦ τοίνυν Ἀναξιμανδρος γίνεται ἀκροατής· Ἀναξιμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος. οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δὲ αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέ-  
 5 χεῖν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθοράς. [2] οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχείον εἶρηκεν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν αἰδίου εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς. [3] τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον, ὑπὸ μηδε-  
 10 νός κρατουμένην, μένουσαν (δὲ) διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρόν, στρογγύλον, κίονι λίθῳ παραπλήσιον. τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει. [4] τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς  
 15 δ' ὑπάρξαι, τόπους τινὰς ἀερώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι.

I-28 DK12A11; *Dox.* 559-600; LM6D7; Wöhrle Ar 74.

Ante 1 Tit. om. : tit. περὶ Ἀναξιμάνδρου superscr. LOB || 1 Θαλοῦ : θαλλοῦ LO || 3 ἐξ ἧς B : ἐξῆς codd. cett. : ἀφ' ἧς CEDR. || γίνεσθαι codd. : γενέσθαι CEDR. || 3-4 τὸν ... κόσμον codd., CEDR. (Diels-Kranz, Kirk, Kahn, Madalena, Colli, Laks-Most) : τοὺς ... κόσμους corr. RITTER p.186 (*Diels Dox.*, Wendland, Marcovich, Conche, Wöhrle) || 4 ἦν om. CEDR. || 5 post δὲ add. καὶ Marcovich || 6 pr. καὶ post ὠρισμένης transp. Marcovich || τῆς οὐσίας codd. : τοῖς οἴσι corr. Marcovich || οὖν T (*Diels Dox.*) : om. LOB (Diels-Kranz *Vors.*) || ἀρχὴν LOB : ἀρχὴν T || 7 post πρῶτος add. τοῦτο KIRK 1957 p.106 ex SIMPL. in *Phys.* 24.15-16 (πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς) || 8 τούτῳ LO : τούτων BT || συμβαίνει codd. (Diels-Kranz *Vors.*) : συμβαίνειν corr. Roeper 1852 p.607 (*Diels Dox.*) || 9 οὐρανοὺς LO : ἀνθρώπους B || 9-10 ὑπὸ μηδενός T, CEDR. : ὑπ' οὐδενός LOB || 10 δὲ add. Diels ex CEDR. : om. codd. || 11 ὑγρόν codd., CEDR. (Kahn, Laks-Most) : γυρόν corr. Roeper (Diels, Wendland, Madalena, Colli, Marcovich, Conche, Wöhrle) || κίονι corr. Gronovius et Wolf ex AET. 3.10.2 = *Dox.* 376 = D.K.12A25 (Ἀναξιμανδρος λίθῳ κίονι τὴν γῆν προσφερῆ) : χίονι LOB : χιονῶδες CEDR. : χίονος coniec. Teichmueller et Diels (*Dox.* p.218) : κίονος corr. KIRK || 12 ᾧ Gronovius : ὃ LOB || δὲ O : δὴ LB || 13 τὰ : τὸ B || post ἀποκριθέντα add. ἐκ Marcovich ex CEDRENI Codd. || 14 πυρός codd. CEDR. : ἀέρος Roeper ex AET. 2.20.1 et 2.25.1 = *Dox.* 348 = DK12A21 (πλήρη πυρός) || 15 τόπους τινὰς ἀερώδεις codd. (Colli, Conche) : πόρους τινὰς αὐρώδεις CEDR. : πόρους τινὰς αὐλώδεις corr. DIELS *Dox.* 156 (Wendland, Kirk-Raven, Kahn, Madalena, Marcovich, Wöhrle, Laks-Most) || φαίνεται codd. (Diels, Wendland, Kirk, Kahn, Colli, Conche) : φαίνεσθαι corr. Usener (Marcovich, Madalena, Wöhrle, Laks-Most) : φαίνονται CEDR. || 16 διὸ LO : δι' ὃ B.

HIPÓLITO [DE ROMA?], *Refutação de Todas as Heresias*, 1.6.1–7 T24

[1] Anaximandro torna-se assim discípulo de Tales: Anaximandro de Mileto, Filho de Praxiades. Ele afirmava que uma certa natureza do infinito é origem dos entes; a partir da qual se produzem os céus e o cosmos dentro deles; e que ela é eterna e sem envelhecimento, e ainda contorna todos os cosmos. Ele fala do tempo ao considerar que a geração, a existência<sup>1</sup> e a corrupção são delimitadas. [2] Assim, declarou que aquilo que é infinito é origem e elemento dos entes, sendo o primeiro a chamar de origem esse termo; no mais, que há um movimento eterno no qual ocorre serem gerados os céus. [3] Que a Terra está suspensa, sustentada por nada, estando estável graças ao seu igual distanciamento de tudo e tendo um aspecto húmido<sup>2</sup>, arredondado, semelhante a uma coluna de pedra<sup>3</sup> — sobre um de seus planos, nós andamos; o outro fica do lado oposto. [4] Que os astros, envoltos no ar, produzem cada qual um círculo de fogo ao serem destacados do fogo de cada arranjo cósmico. Que há respiradouros, certos locais aerados<sup>4</sup>, pelos quais os astros aparecem; daí ele dizer que os eclipses acontecem quando esses respiradouros são obstruídos.

---

1 a existência, a substância, a subsistência, a essência *codd.* : os entes *corr. Marcovich*

2 húmido *codd.* : curvo *corr. Roeper*

3 semelhante a uma coluna (dat.) *corr. Gronovius e Wolf*: semelhante à neve, em neve (dat.) *codd.* : branco como a neve, níveo (ac.) CEDR. : de neve (gen.) *coniec. Teichmueller e Diels*

4 certos locais aerados *codd.* : como os buracos de um aulo *corr. Diels*

HIPPOLYTE [DE ROME?], *Réfutation de toutes les hérésies*, 1.6.1–7 T24

Anaximandre devient donc un disciple de Thalès : Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès. Celui-ci affirmait qu'une certaine nature de l'infini est origine des êtres ; à partir de laquelle se produisent les cieux et le cosmos en eux ; et que celle-ci est éternelle et sans vieillissement, qui entoure aussi tous les cosmos. Il parle du temps en considérant que la génération, l'existence<sup>1</sup> et la corruption sont délimitées. [2] Ainsi, il a déclaré que ce qui est infini est origine et élément des êtres, ayant été le premier à l'appeler du nom d'origine ; de plus, qu'il y a un mouvement éternel dans lequel il se trouve que les cieux se produisent. [3] Que la Terre est suspendue, soutenue par rien, demeurant grâce à son égal éloignement de tout, ayant un aspect humide<sup>2</sup>, arrondi, semblable à une colonne<sup>3</sup> de pierre — sur l'un de ses plans, nous marchons ; l'autre lui est opposé. [4] Que les astres, enveloppés d'air, produisent chacun un cercle de feu en étant détachés du feu de chaque arrangement cosmique. Qu'il y a des orifices d'expiration, certaines zones aérées<sup>4</sup>, par lesquelles les astres apparaissent ; d'où il dit que les éclipses se produisent en obstruant ces orifices.

---

1 l'existence, la substance, la subsistance, l'essence *codd.* : les êtres *corr. Marcovich*

2 humide *codd.* : courbé *corr. Roeper*

3 semblable à une colonne (dat.) *corr. Gronovius et Wolf*: semblable à la neige, en neige (dat.) *codd.* : blanc comme neige, enneigé (acc.) CEDR. : de neige (gen.) *coniec. Teichmueller et Diels*

4 certaines zones aérées *codd.* : sortes de trous comme ceux d'un aulos *corr. Diels*

- 17 [5] τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ  
μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἄνοιξιν. εἶναι δὲ τὸν  
κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαίκοσαπλασίονα τῆς σελήνης, καὶ ἀνω-  
20 τάτω μὲν εἶναι τὸν ἡλίον, κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων  
κύκλους. [6] τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ἐξαμιζομένου ὑπὸ τοῦ  
ἡλίου. τὸν δὲ ἄνθρωπον ἐτέρω ζῶω γεγονέναι, τουτέστιν ἰχθύι,  
παραπλήσιον κατ' ἀρχάς. [7] ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτά-  
των ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινου-  
25 μένων, ὑετὸν δὲ ἐκ (τῆς ἀτμίδος) τῆς ἐκ γῆς ὑφ' ἡλίον ἀναδιδομέ-  
νης· ἀστραπὰς δὲ, ὅταν ἄνεμος ἐκπίπτων διιστᾷ τὰς νεφέλας.  
οὗτος ἐγένετο κατὰ ἔτος τρίτον τῆς τεσσαρακοστῆς δευτέρας  
ὀλυμπιάδος.

18 κατὰ LOB et CEDRENI codd., cf. AET. 2.25.1 : παρὰ T et CEDR. ed. Bekketi (Diels *Dox.*) || 19 ἑπτακαίκοσαπλασίονα LOB : ἑπτακαίκοσιπλα-σίονα CEDR. ed. Bekketi : ἑπτακοσιεκοσαπλασίονα sine lacuna Roeper 1852 p.609 ex DIOG. LAËRT. 1.24 de Thalete (πρῶτος τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος τοῦ σεληναίου [sc. κύκλου] ἑπτακοσιοστὸν καὶ εἰκοστὸν μέρος ἀπεφήνατο κατὰ τινος) || ante τῆς σελήνης lacunam ind. Diels, quam ex. AET. 2.20.1 (Ἀναξίμανδρος κύκλον [sc. ἡλίον] εἶναι ὀκτωκαίκοσαπλασίονα τῆς γῆς) et AET. 2.21.1 (Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἡλίον ἴσον εἶναι τῇ γῆ, τὸν δὲ κύκλον ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ὑφ' οὗ φέρεται ἑπτακαίκοσαπλασίον τῆς γῆς) supp. τῆς γῆς, ὀκτωκαίδεκαπλασίονα δὲ τὸν post Tannery (1887<sup>1</sup> p.114, 1930<sup>2</sup> p.119) || 20 ἡλίον codd. CEDR. : ἡλίου conl. Roeper || ante κατωτάτω lacunam susp. Diels, quam ex. AET. 2.15.6 (Ἀναξίμανδρος ... ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἡλίον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν καὶ τοὺς πλανήτας) supp. μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην || post ἀπλανῶν lacunam susp. Diels, quam ex AET. 2.15.6 supp. καὶ πλανήτων || 21 ζῶα codd. : ζῶδια CEDR. || post γίνεσθαι add. ἐξ ὑγροῦ Diels ex CENSORINI *De die nat.* 4.7 (ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia) conl. AET. 5.19.4 (Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γενηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι), cf. *Dox.* 189 : ἐν ὑγρῷ Cruice ex. AET. 5. 19.4 || 21-22 τοῦ ἡλίου : τὸν ἡλίον B || 22 ἰχθύι L : ἰχθεῖ B : ἰχθύς O || 24 post ἀτμῶν add. ἐκ Marcovich ex CEDR. || ἀθροισθῶσι LB et CEDR. : ἀθροισσῶσι O : ἀθρηθῶσι T || 25 ὑετὸν codd. (Diels *Dox.*) : ὑετοῦς CEDR. (Diels-Kranz *Vors.*) || τῆς ἀτμίδος add. Diels ex CEDR. : om. codd. || ὑφ' ἡλίον codd., CEDR. ed. Bekketi : ὑφ' ἡλίου CEDR. Par. (Roeper, Kahn) || 25-26 ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ γῆς ὑφ' ἡλίον ἀναδιδομένης Diels *Vors.* conl. ARII DIDYMI. Fr. II = *Dox.* 451.20-22 (ὑετοῦς μὲν γίνεσθαι τῆς ἀναδιδομένης ἀπὸ τῆς γῆς ἀτμίδος τοῖς ἄνω τόποις συνισταμένης) : ἐκ τῆς ἀναδιδομένης ἐκ τῶν ὑφ' ἡλίον T : ἐκ γῆς ἀναδιδομένης ἐκ τῶν ὑφ' ἡλίον LOB : ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ τῶν ὑφ' ἡλίον (ἡλίου Par.) ἀναδιδομένης CEDR. (Kirk) || 26 ἐκπίπτων CEDR. (Kirk, Kahn, Marcovich) : ἐμπίπτων codd. (Diels) || διιστᾷ LOB : διίστησι CEDR.

※

### *Refutatio omnium haeresium*

[[T24]]

**Editions consultées :** MARCOVICH (1986), WENDLAND (1916), DIELS (1879).

**Codices et abréviations :** cf. MARCOVICH (1986, p. XIII)

L = Laur. IX 32, s. XIV ; O = Ottob. 194, s. XVI vel XVII ; B = Barb. 496, s. XV vel XVI ;

b = Barb. 362, s. XVI vel XVII ; T = Taur. B VI 25, s. XVI (nunc deperditus) ;

CEDR. Cedreni in hist. compend. ed. Bekketi I p.275 sqq. excerpta.

※

[5] Que ora a lua aparece crescente, ora minguante, segundo a obstrução ou a abertura 17  
dessa passagem. Que o círculo do sol é vinte e sete vezes o da lua<sup>5</sup>; que o sol é o mais alto, 20  
enquanto os círculos dos astros fixos, os mais baixos<sup>6</sup>. [6] Que os animais surgem da  
evaporação sob efeito do sol<sup>7</sup>. Que, originalmente, o ser humano surgiu semelhante a um  
animal diferente, vale dizer, a um peixe. [7] Que os ventos se produzem dos vapores  
destacados do ar mais sutil e quando são condensados ao serem agitados; a chuva, à  
partir <do vapor> que, sob o sol, é alçado da terra; e o relâmpago, quando um vento, 25  
expelindo, aparta as nuvens. Ele nasceu no terceiro ano da quadragésima segunda  
olimpíada [= 610/09 a. C.].

---

5 o círculo do sol é vinte e sete vezes o da lua *codd.* : o círculo do sol é vinte e sete  
vezes <o da Terra>, o da lua, <dezoito vezes> *supp.* TANNERY, DIELS

6 o sol é o mais alto, enquanto os círculos dos astros fixos, os mais baixos *codd.* : o sol é o mais alto,  
enquanto os círculos dos astros fixos <e dos planetas>, os mais baixos, <depois da lua> *supp.* Diels

7 da evaporação sob efeito do sol *codd.* : da evaporação <do húmido> sob efeito do sol *add.* DIELS

[5] Que tantôt la lune apparaît croissante, tantôt décroissante, selon l'obstruction ou 17  
l'ouverture de ce passage. Que le cercle du soleil est vingt-sept fois celui de la lune<sup>5</sup>; que 20  
le soleil est le plus haut, tandis que les cercles des astres fixes, le plus bas<sup>6</sup>. [6] Que les 20  
animaux surgissent de l'évaporation sous l'effet du soleil<sup>7</sup>. Que, originalement, l'être  
humain a surgi semblable à un animal différent, c'est-à-dire à un poisson. [7] Que les  
vents se produisent des vapeurs détachées de l'air le plus subtil et quand elles sont  
condensées lorsqu'elles sont secouées; les pluies, à partir <de la vapeur> qui, sous le 25  
soleil, s'élève de la terre; et les éclairs, quand un vent, en précipitant, rompt les nuages.  
Il est né dans la troisième année de la quarante-deuxième olympiade [= 610/09 a. C.].

---

5 le cercle du soleil est vingt-sept fois celui de la lune *codd.* : le cercle du soleil est vingt-sept  
fois celui <de la Terre>, celui de la lune, <dix-huit> *supp.* TANNERY, DIELS

6 le soleil est le plus haut, tandis que les cercles des astres fixes, le plus bas *codd.* : le soleil  
est le plus haut, tandis que, les cercles des astres fixes <et des planètes>,  
le plus bas, <après la lune> *supp.* DIELS

7 de l'évaporation sous l'effet du soleil *codd.* : l'évaporation <de l'humide> sous l'effet du soleil *add.* DIELS

※

# HERMIAS

(II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ?)

## T25 HERM. *Irris. Gent. Phil.* 10

ὁ πολίτης αὐτοῦ [sc. Θαλής] Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ  
πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν αἰδίων κίνησιν καὶ ταύτη τὰ  
μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι

1-3 DK12A12 ; Wöhrlé Ar 79.

2 λέγει P MNOQTV : λέγον L.

※

### *Irrisio Gentilium Philosophorum*

[[T25]]

Édition adoptée : HANSON (1993).

Codices et abréviations : cf. HANSON (1993, p. 69-72), avec *stemma* à la p. 81.

P = Palm. 202, s. XI-XII ; Δ = LMNOQTV ;

L = Laid. 16 quarto num. 486, s. XV ; M = Monac. 512, s. XV ; N = Manac. 58, s. XVI ;

O = Ottob. gr. 191, s. XV ; Q = Ottob. gr. 112, s. XV ; T = Mediolanensis, s. XIV ;

V = Vind. philos. et philol. gr. 13, s. XIV.

※

**HÉRMIAS, *Sátira dos Filósofos Pagãos*, 10 T25**

Anaximandro, concidadão de Tales, diz que o movimento eterno é um princípio mais ancestral do que o úmido e que certas coisas são geradas por ele enquanto outras são destruídas.

**HERMIAS, *Satire des philosophes païens*, 10 T25**

Anaximandre, concitoyen de Thalès, dit que le mouvement éternel est un principe plus ancien que l'humide et que certaines choses sont engendrées par lui tandis que d'autres sont détruites

※

# ALEXANDER APHRODISIENSIS

(ca. II – III apr. J.-C.)

**T26** ALEX. APHR. *in Metaph.* 1.60.8–10 (ad 988<sup>a</sup>11)

προσέθηκε δὲ τῇ ἱστορίᾳ καὶ τὴν Ἀναξιμάνδρου δόξαν, ὃς ἀρχ-  
ὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός, ἢ ἀέρος τε καὶ  
ὑδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.

HAYD. p.  
60, 8

10

1-3 DK12A16 ; LM6R4 ; Wöhrle Ar 82.

※

*In Aristotelis Metaphysica Commentaria*

[[T26]]

Édition adoptée : HAYDUCK (1891)

Codices et abréviations : cf. HAYDUCK (1891, p. VII-VIII)

※

ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, 1.60.8–10 T26

Ele incluiu em sua pesquisa a opinião do Anaximandro, que admitia uma natureza intermediária entre o ar e o fogo ou entre o ar e a água (relata-se com efeito ambas considerações).

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, 1.60.8–10 T26

Il [sc. Aristote] a inclus dans sa recherche l'opinion d'Anaximandre, qui admettait une nature intermédiaire entre l'air et le feu, ou entre l'air et l'eau (les deux propos sont en effet rapportés).

※

# DIOGENES LAERTIUS

(milieu du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)

## T27 D. L. *Vitae*. 1.122–2.2

λεκτέον δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων· καὶ πρῶτόν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας, ἧς καθηγῆσατο Θαλῆς, οὗ διήκου-σεν Ἀναξίμανδρος. <sup>i,122</sup>

Ἀναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος. οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ <sup>ii,1</sup>  
5 στοιχείον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι. καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι. μέσῃν τε τὴν γῆν κείσθαι, κέντρον τάξιν ἐπέχουσαν, οὐσαν σφαιροειδῆ· τὴν τε σελήνην ψευδοφαῖ, καὶ ἀπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι· ἀλλὰ καὶ τὸν ἡλίον οὐκ ἐλάττονα τῆς γῆς, καὶ καθαρώτατον πῦρ.

10 εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαιμόνι, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τροπὰς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα· καὶ ὠροσκοπεῖα κατεσκεύασε. καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ <sup>2</sup>  
σφαῖραν κατεσκεύασε.

15 τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ἣν ποῦ περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος· ὃς καὶ φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔχει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἐξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτήσαι, ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτη τὸν Σάμου <sup>2</sup>  
20 τύραννον. τούτου φασὶν ἄδοντος καταγελάσαι τὰ παιδάρια, τὸν δὲ μαθόντα φάναι, 'βέλτιον οὖν ἡμῖν ἀστέον διὰ τὰ παιδάρια.'

γέγονε δὲ καὶ ἄλλος Ἀναξίμανδρος ἱστορικός, καὶ αὐτὸς Μιλήσιος, τῇ Ἰάδι γεγραφώς.

6-23 DK12B1 || 1-23 Wörhle Ar 92 || 4-6 (εἶναι) LM6P4 et LM6D11 ; 6 (μέσῃν)-9 (σφαιροειδῆ) LM6D31 || 10 εὗρε-σκιοθήρων Suda γ 356 (I 532.24-25) || 10-14 FAVOR. fr. 60 Barigazzi = 28 Mensching = 65 Amato; 20 (τούτου)-21 LM6P11 || 15-16 (Ἀθηναῖος) LM6D2 ; 15-20 (τύραννον) APOLLOD. *FGrHist.* 244 F29 || 19 (ἀκμάσαντά)-20 (τύραννον) APOLLOD. *FGrHist.* 244 F339 || 22-23 Anaximan. hist. *FGrHist.* 9 T 2 = DK58C6.23-24 = test. 2 Fowler.

Ante 4 tit. Ἀναξίμανδρος P<sup>smg</sup> || 5 ἀέρα ἢ ὕδωρ : ὕδωρ ἢ ἀέρα Φ || 6 πᾶν BP : ὅλον Φ || 9 ἐλάττονα : ἐλλάτω Φ || 10 εὗρε : ἐφεύρεν Suda || 12 ὠροσκοπεῖα Φ : -σκοπία B : -σκόπια P || 14 κατεσκεύασε BP : ἐποίησε Φ || 15 δὲ P : τε B || 16 ἣν ποῦ Cobet : ὡς ποῦ BP : ἦπερ Z<sup>3</sup> (Frobenius) || ὃς om. P<sup>1</sup>, suppl. P<sup>4</sup> || 19 πη : δὴ Meineke ap. Huebner II 652 || Πολυκράτη B : comp. P || 20 (τούτου)-21 "diese Anekdote ist falsch bezogen" Diels || 20 ἄδοντος : ἔδοντος B<sup>2mg</sup>.

※

### *Vitae philosophorum*

[[T27]]

Édition adoptée : DORANDI (2013).

Codices et abréviations : Cf. DORANDI (2013, p. 60-62), avec *stemma* à la p. 44.

B = Neap. III B 29, s. XII ; P = Par. gr. 1759, s. XI/XII ; F = Laur. 69.13, s. XIII ;  
Φ = Vat. gr. 96, ff. 29v-88r, s. XII ; Z = Raudn. Lobk. VI Fc 38, s. XV ex.

※

Mas falemos dos filósofos: comecemos primeiro pela filosofia jônica, iniciada por Tales, de quem foi ouvinte Anaximandro.

Anaximandro de Mileto, filho de Praxiades. Ele admitia o infinito como princípio e elemento, sem distinguir o ar, a água ou qualquer outra coisa. Admitia ainda que, embora as partes mudem, o todo é imutável; que a Terra, de aspecto esférico, fica no meio, ocupando a posição central; que a Lua não tem brilho próprio e é iluminada pelo Sol; e que o Sol contudo não é menor que a Terra, sendo um fogo puríssimo. 5

Foi o primeiro a inventar o gnômon e a erguê-lo sobre os quadrantes solares na Lacedemônia — de acordo com Favorino em sua *História Vária* — para indicar os solstícios e ainda os equinócios; e ainda construiu relógios. Foi o primeiro a traçar o contorno da terra e do mar; além disso, ele também construiu uma esfera. 10

Redigiu uma exposição sumária de suas ideias, que Apolodoro de Atenas teria encontrado por acaso. Em suas *Crônicas*, Apolodoro diz que Anaximandro tinha 64 anos no segundo ano da 58ª Olimpíada [547/6 a.C.] e que morreu pouco tempo depois, estando em seu apogeu mais ou menos na época de Polícrates, tirano de Samos. Dizem que uma menina caiu na gargalhada ao ouvi-lo cantar. Se dando conta disso, retrucou: “Devemos então cantar melhor por causa da menina”. 15 20

Existiu um outro Anaximandro, historiador, também de Mileto, que escreveu em dialeto jônico.

Mais parlons des philosophes : commençons tout d’abord par la philosophie ionienne, initiée par Thales, dont Anaximandre fut un auditeur.

Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès. Celui-ci admettait l’infini comme principe et élément, sans distinguer l’air, l’eau ni quoi que ce soit d’autre. Il admettait aussi que les parties changent, tandis que le tout est immuable ; que la Terre, d’aspect sphérique, se situe au milieu, occupant la place centrale ; que la Lune n’a pas sa propre lumière et est éclairée par le Soleil ; mais que le Soleil, lui, n’est pas plus petit que la Terre, étant un feu très pur. 5

Il a été le premier à inventer le gnomon et à l’installer sur les cadrans solaires à Lacédémone — selon Favorinus dans son *Histoire variée* — pour indiquer les solstices et aussi les équinoxes ; il a aussi construit des horloges. [2] Il a été le premier à tracer le contour de la terre et de la mer ; par ailleurs, il a aussi construit une sphère. 10

Il a rédigé un exposé sommaire de ses idées, qu’Apollodore d’Athènes aurait trouvé par hasard. Dans ses *Chroniques*, Apollodore dit qu’Anaximandre avait 64 ans la deuxième année de la 58<sup>e</sup> Olympiade [547/6 av. J.-C.] et qu’il est mort peu après, arrivant à son apogée environ à l’époque de Polycrates, tyran de Samos. On dit que des enfants se moquaient de lui lors qu’il chantait. S’en étant aperçu, il répliqua : « À cause des enfants, il nous faut donc mieux chanter ». 15 20

Il y a eu un autre Anaximandre, historien, également de Milet, qui écrivait en dialecte ionien.

※

# EUSEBIUS CAESARIENSIS

(avant 260 – 337/40 apr. J.-C.)

## T28 EUS. *PE.* 1.8.1–2 (ex Ps.-PLUT. *Strom.* 2)

MRAS p.  
28,18

1. Θάλητα πρώτον πάντων [sc. τῶν φυσικῶν φιλοσόφων] φασὶν ἀρχὴν τῶν ὅλων ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ· ἐξ αὐτοῦ γὰρ εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸ χωρεῖν.

2. μεθ' ὃν Ἀναξίμανδρον, Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον, τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθοράς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι, καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν, ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν. ὑπάρχειν δὲ φησι τῷ μὲν  
5 σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαίραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἧς ἀποραγείσης καὶ εἷς τινας  
10 ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστήναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. ἔτι φησὶν ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιτηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι. ταῦτα μὲν  
20 οὖν ὁ Ἀναξίμανδρος.

20

29,1

5

4-19 DK12 A10 ; LM 6 D8 ; Wöhrle Ar 101 ; Colli 11 B20 || 1-20 *Dox.* 578 ; Wöhrle Th 260.

4 αἰτίαν ἔχειν ABOV : ἔχειν αἰτίαν N || 5 φησι BOVN : φασὶ A || 9 τοσοῦτον ABOV : τοσοῦτος N || 10 τρίτον om. O || 11 τὸ codd : τι Diels (*Dox.* 578) fort. recte || 13 ἧς A : ἧστινος BOVN (Mras) || 14 τὴν om. O || 15 φησὶν ABVN : φησὶ O || κατ' ἀρχὰς om. A || 16 δι' ἑαυτῶν BOVN : δι' αὐτῶν A.

∴

EUSÉBIO DE CESAREIA, *Preparação evangélica*, 1.8.1–2 T28

(a partir de PSEUDO-PLUTARCO, *Stromata*, 2)

1. Dizem que Thalès foi o primeiro de todos [os filósofos da natureza] a ter suposto que a água é a origem de todo o universo, pois todas as coisas ocorreriam a partir dela e todas retornariam a ela.

2. Depois dele, Anaximandro, companheiro de Tales, teria afirmado que o infinito tem inteira responsabilidade pela geração e pela destruição do Todo. E ele afirma que é precisamente a partir dele que se apartaram os céus e, de modo geral, todos os infinitos arranjos cósmicos (*hoi kósmoi*) existentes. Ele professou que a destruição e, muito antes, a geração se produzem há infinitas eras ao se repetirem ciclicamente todas essas coisas. Ele afirma que a Terra tem um aspecto cilíndrico e que sua profundidade é um terço de sua largura. Afirma ele ainda o seguinte: que aquilo que tem, a partir do eterno, a potência gerativa do quente e do frio foi separado na origem deste cosmos; que, a partir disso, uma certa esfera flamejante se desenvolveu entorno do ar que circunda a Terra assim como uma casca entorno de uma árvore; e que o sol, a lua e os astros surgiram quando essa esfera foi dilacerada e encapsulada em certos círculos. Além disso, ele afirma que, nos primórdios, o homem foi engendrado a partir de outras espécies de animais, em virtude do fato dos demais animais conseguirem se alimentar por si mesmos bem cedo, enquanto o homem é o único que precisa ser alimentado por muito tempo: e é por isso que, tal como existe atualmente, ele não teria sobrevivido aos primórdios. Eis pois as doutrinas de Anaximandro.

EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, 1.8.1–2 T28

(à partir de PSEUDO-PLUTARQUE, *Stromates*, 2)

1. On dit que Thalès a été le premier de tous [les philosophes de la nature] à avoir supposé que l'eau est l'origine de tout l'univers, car toutes les choses surviendraient à partir d'elle et toutes retourneraient vers elle.

2. Après lui, Anaximandre, compagnon de Thalès, aurait affirmé que l'infini porte l'entière responsabilité de la génération et de la destruction de toutes les choses. Et il affirme que c'est précisément à partir de lui que les cieux se sont écartés et de manière générale tous les infinis arrangements cosmiques (*hoi kósmoi*) existants. Il a professé que la destruction et, bien auparavant, la génération se produisent depuis des ères infinies, toutes ces choses se répétant cycliquement. Il affirme que la Terre a un aspect cylindrique et que sa profondeur est le tiers de sa largeur. Il affirme en outre ceci : que ce qui, à partir de l'éternel, a la puissance génératrice du chaud et du froid a été séparé à l'origine de ce cosmos-ci ; que, à partir de cela, une certaine sphère de flamme s'est développée autour de l'air entourant la Terre tout comme une écorce autour d'un arbre ; et que le soleil, la lune et les astres sont apparus quand cette sphère a été déchirée et encapsulée dans certains cercles. De plus, il affirme qu'aux commencements l'homme a été engendré à partir d'autres espèces d'animaux, en vertu du fait que les autres animaux sont capables de se nourrir assez tôt, alors que l'homme est le seul qui a besoin d'être nourri longtemps : c'est pourquoi, tel qu'il existe actuellement, il n'aurait pas survécu aux commencements. Voilà donc les doctrines d'Anaximandre.

❖

**T29 EUS. PE. 10.14.11–12**

MRAS p.  
611, 19

11. Θάλεω δὲ γίνεται ἀκουστής Ἀναξίμανδρος, Πραξιάδου μὲν παῖς, γένος δὲ καὶ αὐτὸς Μιλήσιος. οὗτος πρῶτος γνώμονας κατεσκεύασε πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὥρων καὶ ἰσημερίας.

---

I-4 DK12A4 ; LM6R15 ; Wöhrle Ar 102.

---

I Θάλεω N : Θαλεῶ O : Θαλεῶ D<sup>1</sup> : Θάλοῦ ID<sup>4</sup> || 3 τε OND : τοῦ I.

※

*Praeparatio Evangelica*

[[T28, T29]]

Édition adoptée : DES PLACES (1974 & 1991).

D'autres éditions : MRAS (1983 & 1984), DIELS (1879).

Codices et abréviations : Cf. DES PLACES (1974, p. 55-58 e p. 91 ; 1991, p. 33) e ainda MRAS (1983, p. LIX-LX).

EUS. PE. 1.8.1–2 ⇒ codices ABOVN ; EUS. PE. 10.14.11-12 ⇒ codices IOND

A = Par. gr. 451, a. 914 ; B = Par. gr. 465, s. XIII ex. ; D = Par. gr. 467, s. XVI ;

I = Marc. gr. 341, s. XV ; N = Neap. II A 16, s. XV ; O = Bonon. 3643, s. XIII ;

V = Vatop. 180, s. XIV.

※

EUSÉBIO DE CESAREIA, *Preparação evangélica*, 10.14.11 T29

II. Tales teve por ouvinte Anaximandro, filho de Praxiades, também ele de origem milesiana. Anaximandro foi o primeiro a construir gnômons para reconhecer os momentos de retorno do sol [*i.e.* os solstícios], as durações, as estações e o equinócio.

EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, 10.14.11 T29

II. Thalès eut pour auditeur Anaximandre, fils de Praxiadès, lui aussi d'origine milésienne. Anaximandre a été le premier à construire des gnomons pour reconnaître les moments de retour du soleil [c.-à-d. les solstices], les durées, les saisons et l'équinoxe.

※

# THEODORETOS CYRRHENSIS

(ca. 317 – ca. 388 apr. J.-C.)

## T30 THEOD. CYRR. *Graec. Aff. Cur.* 4.15-17

καὶ γὰρ δὴ τὸν κόσμον Θαλῆς μὲν καὶ Πυθαγόρας καὶ Ἀνα-<sup>15</sup>  
ξαγόρας καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος καὶ Ἡράκλειτος καὶ  
Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων ἕνα εἶναι ξυνωμολόγησαν·  
Ἀναξίμανδρος δὲ καὶ Ἀναξίμένης καὶ Ἀρχέλαος καὶ Ξενοφάνης  
5 καὶ Διογένης καὶ Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος πολ-  
λοὺς εἶναι καὶ ἀπείρους ἐδόξασαν. καὶ οἱ μὲν σφαιροειδῆ τοῦτον<sup>16</sup>  
εἶναι, οἱ δὲ ἑτεροειδῆ· καὶ οἱ μὲν μυλοειδῶς, οἱ δὲ τροχοῦ δίκην  
περιδινεῖσθαι· καὶ οἱ μὲν ἔμψυχον τε καὶ ἔμπνουν, οἱ δὲ παντά-  
πασιν ἄψυχον· καὶ οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν γενητόν, οὐ κατὰ χρόνον,  
10 οἱ δὲ ἀγένητον παντελῶς καὶ ἀνάιτιον· καὶ οὗτοι μὲν φθαρτόν,  
ἐκεῖνοι δὲ ἀφθαρτόν.

I-28 DK12A11 ; *Dox.* 559-600 ; LM6D7 ; Wöhrle Ar 74.

2 Ἡράκλειτος : ἠράκλειτος S || 3 ξυνωμολόγησαν : ξυνομολόγησαν S || 8 περι-  
δινεῖσθαι : περιδινεῖσθαι S || 9 γενητόν KBSC : om. L : γεννητόν VM<sup>2</sup> :  
γενητῶν M<sup>1</sup> || 10 ἀγένητον KBLSC : ἀγέννητον VM<sup>2</sup> || οὗτοι : αὐτοὶ K.

※

### *Graecorum affectionum Curatio*

[[T30]]

Édition adoptée : CANIVET (1958).

D'autres éditions consultées : RAEDER (1969).

Codices et abréviations : cf. CANIVET (1958, p. 88-89) e RAEDER (1969, p. III-IV e p. X).

K = Vat. gr. 2249, s. X ; B = Bodl. Auct. E.II.14, s. XI ; L = Laur. X 18, s. XI ;

M = Marc. gr. 559, s. XII ; S = Scor. X.II.15, s. XI ;

C = Par. gr. Coisl. 250, s. XI ; V = Vat. gr. 626, a. 1307.

※

TEODORETO DE CIRRO, *Terapêutica das doenças helênicas*, 4.15-17 T30

Com efeito, Tales, Pitágoras, Anaxágoras, Parmênides, Melisso, Heráclito, Platão, Aristóteles e Zenão concordam que o cosmos é um só; Anaximandro, Anaxímenes, Arquelau, Xenófanes, Diógenes, Leucipo, Demócrito e Epicuro creem que há vários e infinitos mundos. Para uns, é esférico, para outros, tem outra forma; para uns, gira como a mó [de um moinho], para outros, como roda [de uma charrete]; para uns, está vivo e respira, para outro, é inteiramente sem vida; para uns, foi engorado na óptica do pensamento, mas não na do tempo, para outros, é absolutamente ingênito e sem causa; estes acreditam ser corruptível, aqueles, incorruptível. 5 10

THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 4.15-17 T30

En effet, Thalès, Pythagore, Anaxagore, Parménide, Mélisse, Héraclite, Platon, Aristote et Zénon s'accordent pour dire que le cosmos est unique ; Anaximandre, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite et Épicure croient qu'il y a plusieurs et infinis cosmos. Pour les uns, il est sphérique, pour d'autres, il a une autre forme ; pour les autres, il tourne comme la meule [d'un moulin], pour d'autres, comme la roue [d'un chariot] ; pour certains, il est vivant et respire, pour d'autres, entièrement sans vie ; pour certains, il a été engendré d'après la pensée, mais pas d'après le temps, pour d'autres, il est absolument inengendré et sans cause ; ceux-ci le croient corruptible, ceux-là, incorruptible. 5 10

※

# STOBAEUS

(v<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)

- T31** STOB. *Anth.* 1.22.3b.2 (≈ AET.2.1.3) WACHS. p.  
195, 2  
(περὶ τάξεως τοῦ κόσμου· εἰ ἐν τὸ πᾶν.)  
Θαλής, Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ἐκφαντος, Παρμενίδης, 199, 14  
Μέλισσος, Ἡράκλειτος, Ἀναξαγόρας, Πλάτων, Ἀριστοτέλης,  
Ζήνων ἓνα τὸν κόσμον.  
5 Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, 199, 20  
Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ  
ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν.  
Τῶν ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ  
ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ  
10 τῶν κόσμων διάστημα.

---

I titulus iteratur in L, ubi est περὶ κόσμου τάξεως· ἐν αὐτῷ καὶ τὰδε· εἰ ἐν τὸ πᾶν κτλ. || εἰ ἐν τὸ πᾶν om. FP (sed habent infra p. 198.18, add. Photius p. 122<sup>b</sup>7.8) || 2 Θάλεω καὶ ἐτέρων add. P mrg || 4 lemma Ἀναξιμάνδρου καὶ ἐτέρων add. P || 7 περιαγωγὴν : περίστασιν PLUT. *Placit.* 2.1 || 8 post Τῶν add. δ' Heeren || lemma Ἀναξίμανδρος add. P || 9 lemma Ἐπίκουρος add. P.

- T32** STOB. *Anth.* 1.24.1g (≈ AET.2.13.7 et 2.15.6) WACHS. p.  
201, 22  
(περὶ οὐσίας ἄστρον καὶ σχημάτων, κινήσεώς τε καὶ ἐπιση-  
μασίας.)  
Ἀναξίμανδρος πηλῆματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα, κατὰ 202, 26  
τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας. — καὶ ἀνωτάτω μὲν  
5 πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην· ὑπὸ δὲ 203  
αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλανήτας.

---

I περὶ οὐσίας ἄστρον : περὶ ἄστρον οὐσίας L || 3 lemma Ἀναξιμάνδρου add. P || 6 pr. δὲ om P.

※

## *Anthologium*

[[T31, T32]]

Édition adoptée : WACHSMUTH (1884).

D'autres éditions : DIELS (1879).

Codices et abréviations : Cf. WACHSMUTH (1884, p. xxv-xxviii e p. xl) et aussi MANSFELD (1997, p. 198-200).

F = Farn. III D 15, s. XIV ; P = Par. gr. 2129, s. XV ; L = Laur. VIII. 22, s. XIV.

※

ESTOBEU, *Antologia*, 1.24.1g (≈ AET.2.13.7 et 2.15.6) T31

**(Sobre disposição do mundo; se o mundo é único)**

<sup>3b.1</sup> Para Thales, Pitágoras, Empédocles, Ecfanto, Parmênides, Melisso, Heráclito, Anaxágoras, Platão, Aristóteles, Zeno, o mundo é único.

<sup>3b.2</sup> Para Anaximandro, Anaxímenes, Arquelau, Xenófanés, Diógenes, Leucipo, Demócrito, Epicuro, há uma infinidade de mundos na profundidade do infinito que nos rodeia por todos os lados. 5

<sup>3c</sup> Entre aqueles que alegavam que os mundos são infinitos, Anaximandro disse que eles estão equidistantes uns dos outros; ao passo que Epicuro disse que a distância entre os mundos é desigual. 10

STOBEE, *Anthologie*, 1.24.1g (≈ AET.2.13.7 et 2.15.6) T31

**(Sur la disposition du monde ; si le tout est unique)**

<sup>3b.1</sup> Pour Thalès, Pythagore, Empédocle, Ecpantos, Parménide, Méliossos, Héraclite, Anaxagore, Platon, Aristote, Zénon, le monde est unique.

<sup>3b.2</sup> Pour Anaximandre, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite, Épicure, il y a une infinité de mondes dans la profondeur de l'infini entourant de partout. 5

<sup>3c</sup> Parmi ceux qui ont prétendu que les mondes sont infinis, Anaximandre a dit qu'ils sont équidistants les uns des autres ; tandis qu'Épicure a dit que la distance entre les mondes est inégale. 10

∴

ESTOBEU, *Antologia*, 1.22.3b.2 (≈ AET.2.1.3) T33

**(Sobre a substância dos astros e seus formatos; seus movimentos e os sinais das estações.)**

Para Anaximandro, são compressões de ar em forma de roda, repletos de fogo, exalando chamas por orifícios situado em um certo segmento. — O sol tem a mais alta posição acima de todas as coisas; depois dele, a lua; abaixo de ambos, os astros fixos e os planetas. 5

STOBÉE, *Anthologie*, 1.22.3b.2 (≈ AET.2.1.3) T33

**(Sobre a substância dos astros e seus formatos; seus movimentos e os sinais das estações.)**

Para Anaximandro, são compressões de ar em forma de roda, repletos de fogo, exalando chamas por orifícios situado em um certo segmento. — O sol tem a mais alta posição acima de todas as coisas; depois dele, a lua; abaixo de ambos, os astros fixos e os planetas. 5

※

## SIMPLICIUS

(ca. 490 – ca. 560 apr. J.-C.)

### T33 SIMPL. *in Phys.* 24.13–25.1 (ad *Phys.* 1.2, 184<sup>b</sup>15)

DIELS p.  
24, 13

τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος  
 μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθη-  
 τῆς ἀρχῆν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος  
 τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε  
 5 ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν  
 ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς  
 κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς  
 ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν  
 ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις  
 10 οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μετα-  
 βολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἐν  
 τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος  
 δὲ οὐκ ἄλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀπο-  
 κρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς  
 15 περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

15

20

25

Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνῶς  
 Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ  
 ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος,  
 ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότῃτι καὶ  
 20 πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι,  
 πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν,  
 εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίον  
 ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.

30

25,1

1-15 DK12A9 || 3 (ἀρχὴν ... τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον) + 7 (ἐξ ὧν)-9 (τάξιν) DK12B1  
 || 16-23 DK13A5 || 1 (Ἀναξίμανδρος)-10 (λέγων) + 14-15 (ἀποκρινομένων-  
 κινήσεως) + 16-23 THPHR. *Phys. Opin.* fg. 2 Diels (*Dox.*476-477) || 1-23  
 THPHR. fg. 226A.1-22 FHS&G; Wörhle Ar 163 || 1 (Ἀναξίμανδρος)-3 (μαθη-  
 τῆς) LM6P4 || 1 (Τῶν-λεγόντων) + 3 (ἀρχὴν)-10 (λέγων) LM6D6.

3-4 πρῶτος τοῦτο : πρῶτος αὐτὸ conī. Usener ex SIMPL. *in Phys.* 150.23-24  
 (πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον) || 4 δ' E<sup>a</sup> Ald. et oblitt. F : δὲ  
 καὶ DE || 5 τι om. Ald. || εἶναι : νυνὶ Usener || 6 ἐξῆς E<sup>a</sup> || 7 γένεσις : γίνεσις E  
 || 8 κατὰ om. E || δίκην καὶ τίσιν : τίσιν καὶ δίκην F Ald. || 9 ἀλλήλοισ om. Ald  
 || 10 οὕτως om. F Ald. || 12 παρὰ ταῦτα : παρ' αὐτὰ E<sup>a</sup> || 15 συνέταξεν :  
 συνέταξεν E || 17 καὶ αὐτὸς om Ald. || 16-17 ὡσπερ ἐκεῖνος del. Usener ||  
 18 ἀλλὰ ὠρισμένην : ἀλλὰ καὶ ὠρισμένην F Ald. || 19 διαφέρειν Ald. E<sup>a</sup>F :  
 διαφέρει DE || 20 ἀραιούμενον corr. Diels : διαιρούμενον codd.

∴

Dentre os que disseram haver um único, móvel e infinito, o milésio Anaximandro — filho de Praxiades, sucessor e aprendiz de Tales — declarou que a origem e também o elemento dos entes era o infinito, tendo sido o primeiro a introduzi-lo em termos de origem. E ele diz que ela não é água nem nenhum outro dos chamados elementos, mas uma certa natureza diferente, infinita, da qual se produziriam todos os invólucros celestes e arranjos cósmicos dentro deles; dos quais, por sua vez, ocorre a geração dos entes e a destruição inevitavelmente se produziria para os mesmos; pois, uns contra os outros, eles se dariam satisfação e fariam retaliação pelo abuso seguindo a sucessão do tempo — dizendo deles deste modo com termos poeticíssimos. É evidente que, tendo observado a transformação alternada dos quatro elementos, não considerou tomar nenhum deles como subjacente, mas outra coisa diferente deles. Não fez da geração uma alteração dos elementos, mas uma separação dos contrários ao longo do movimento eterno. E é por isso que Aristóteles o associou aos seguidores Anaxágoras.

Já o milésio Anaxímenes — filho de Eurístrato, companheiro de Anaximandro — afirmou, como seu antecessor, que a natureza subjacente é única e infinita; mas ao invés de indeterminada, como em Anaximandro, ele a determinou dizendo que é o ar; se diferenciando, quanto à substância, por rarefação e condensação. Rarefeito, gera-se fogo; condensado, vento; em seguida, nuvem; ainda mais, água; em seguida, terra e depois pedra; e todo o resto, a partir dessas coisas. Também ele supôs um movimento eterno ao longo do se gera a mudança.

Parmi ceux qui ont dit qu'il y en a un seul, mobile et infini, le Milésien Anaximandre — fils de Praxiadès, successeur et apprenti de Thalès — a déclaré que l'infini est à la fois origine et élément des êtres, ayant été le premier à l'introduire en termes d'origine. Et il dit qu'elle n'est ni l'eau, ni aucun autre des soi-disant éléments, mais une certaine nature différente, infinie, à partir de laquelle se produiraient toutes les enveloppes célestes et les arrangements cosmiques en eux ; à partir desquels, ensuite, la génération a lieu pour les êtres et se produirait inévitablement la destruction de ceux-ci ; car, les uns contre les autres, ils se donneraient satisfaction et exerceraient des représailles de leurs abus suivant la succession du temps — en disant ainsi à propos d'eux en termes assez poétiques. Il est évident qu'en observant la transformation mutuelle des quatre éléments il n'a pas voulu poser l'un d'eux comme sous-jacent, mais une autre chose au-delà d'eux. Il n'a pas posé la génération comme une altération de l'élément, mais comme une séparation des contraires au cours du mouvement éternel. Voilà pourquoi Aristote l'a associé aux partisans d'Anaxagore.

Et le Milésien Anaximène — fils de Eurystrate, compagnon d'Anaximandre — a affirmé, lui aussi, comme son prédécesseur, que la nature sous-jacente est une seule et infinie ; mais au lieu de la dire indéterminée, comme chez Anaximandre, il l'a déterminée en disant que c'est l'air ; et que cela se différencie, en ce qui concerne la substance, par raréfaction et condensation. Rarefié, se produit feu ; condensé, vent ; puis, nuage ; encore plus, eau ; puis, terre et ensuite pierre ; et tout le reste, à partir de ceux-là. Il suppose, lui aussi, un mouvement éternel au cours duquel se produit le changement.

**T34** SIMPL. *in Phys.* 41.16-19 (ad 184<sup>b</sup>16)

DIELS p.  
42, 16

ἀλλὰ καὶ τῶν μίαν καὶ κινουμένην [sc. τὴν ἀρχὴν] λεγόντων  
Ἀναξίμανδρος ὁ Πραξιάδου Μιλήσιος ἀπειρόν τινα φύσιν ἄλλην  
οὔσαν τῶν τεττάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν  
αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγεν, [...]

---

1-4 Wörhle Ar 167.

※

*In Aristotelis physicorum libros comentaria*

[[T33, T34]]

**Édition adoptée :** DIELS (1882), ponctuation légèrement modifiée dans [[T33]].

**Codices et abréviations :** cf. DIELS (1882, p. VI-VIII) et aussi COXON (1968, p. 70-71) ; un *stemma* représentant la relation entre les manuscrits peut être vu dans COXON (1968, p. 72).

D = Laur. 85. 2    E = Marc. 229    F = Marc. 227

E<sup>a</sup> = Marc. 229 (p. 20.1–30.16, 35.30–44.19 Diels ; « ex uno omnium  
optimo ducta sunt exemplo, quod archetypo haud dubie  
antiquiorem sequebatur memoriam » [Diels, 1882, p. VII])

※

SIMPLÍCIO, *Comentário à Física de Aristóteles*, 41.16-19 T34

Mas dentre os que disseram que é única e móvel [*sc. l'arkhḗ*], Anaximandro de Mileto, filho de Praxíades, considerou como origem uma certa natureza infinita diferente dos quatro elementos, cujo movimento eterno ele dizia ser a causa da geração dos céus.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 41.16-19 T34

Mais parmi ceux qui ont dit que c'est unique et mobile [*sc. l'arkhḗ*], Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès, a considéré comme origine une certaine nature infinie différente des quatre éléments, dont le mouvement éternel, disait-il, est la cause de la génération des cieux.

※

**T35 SIMPL. in Cael. 202.8–25 (ad Cael. 271b17)**

HEIBERG p.  
202, 8

- πρῶτον δὲ δείκνυσιν, ὅτι ἀναγκαῖος τῷ φυσικῷ ὁ διακρίνων  
λόγος, εἴτε ἔστι τι σῶμα ἄπειρον εἴτε μή, ἐκ τοῦ ταύτην τὴν  
διαφορὰν αἰτίαν γενέσθαι σχεδὸν πάσης τῆς παρὰ τοῖς  
φυσιολόγοις ἐναντιώσεως· διὰ ταύτην γὰρ οἱ μὲν ἓνα κόσμον καὶ  
5 πεπερασμένον ἔλεγον, ὅσοι μὴ ἐδέχοντο τὸ ἄπειρον ἐν ἀρχῇ, ὡς  
Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων, οἱ δὲ ἓνα ἄπειρον, ὡς Ἀναξιμένης,  
ἀέρα ἄπειρον τὴν ἀρχὴν εἶναι λέγων, οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει  
ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀναξίμανδρος μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν  
ἀρχὴν θέμενος ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν  
10 δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς  
κόσμους ἐν ἀπείρῳ τῷ κενῷ καὶ ἐξ ἀπείρων τῷ πλήθει τῶν  
ἀτόμων συνίστασθαι φησι· καὶ εἴη ἂν λέγων ἀρχὴν πασῶν τῶν  
ἐναντιώσεων τὸ ὑποθέσθαι τὸ ἄπειρον ἢ μὴ ὑποθέσθαι, ὅτι οἱ  
κόσμοι καὶ τὰς ἄλλας ἐναντιώσεις πάσας περιέχουσι· καὶ μέντοι  
15 διὰ ταύτην τὴν διαφωνίαν οἱ μὲν ἀναιροῦσι τὴν γένεσιν ἐκκρίσει  
πάντα ὑφίστασθαι λέγοντες, ὡς περ Ἀναξαγόρας, οἱ δὲ ἐξ ἐνός  
πάντα γίνεσθαι λέγουσι κατ' εὐθείαν, ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ  
Ἀναξιμένης, οἱ δὲ καὶ γένεσιν εἶναι λέγουσι καὶ ἐξ ἀλλήλων τὴν  
γένεσιν ποιοῦσι τὴν ἄλλου φθορὰν ἄλλου γένεσιν ὁρῶντες, ὡς οἱ  
20 πεπερασμένους τὰς ἀρχὰς λέγοντες.

4-12 Wörhle Ar 152.

∴

SIMPLÍCIO, *Comentário ao tratado Do Céu*, 202.8–25 T35

Em primeiro lugar, ele [sc. Aristóteles] demonstra que compete necessariamente aos naturalistas a discussão que determina se há ou não um corpo infinito. Ele demonstra isso ao constatar que essa divergência provocou praticamente todo tipo de desacordo entre aqueles que tratam da natureza. Por isso, com efeito, uns diziam que o cosmo era único e limitado (a exemplo de Aristóteles e Platão, que não aceitavam o infinito como princípio) ao passo que outros diziam ser único e infinito (a exemplo de Anaxímenes, que identificava o princípio com o ar infinito). Outros diziam ainda haver uma quantidade infinita de cosmos (é o caso de Anaximandro que, supondo ser o princípio extensivamente infinito, parece ter derivado dele uma quantidade infinita de mundos; é o caso também de Demócrito e Leucipo, para os quais uma quantidade infinita de cosmos se formam no vazio infinito a partir de uma quantidade infinita de átomos). Pode-se dizer que a admissão ou a rejeição do infinito seria a origem de todas as contrariedades doutrinárias, até porque os cosmos abraçam cada uma das distintas contrariedades. Além disso, em razão dessa discordância, uns suprimiram o processo de geração dizendo, como Anaxágoras, que todas as coisas vêm a existência por um certo processo de separação; outros, dizendo, como Anaximandro e Anaxímenes, que todas as coisas são engendradas diretamente a partir de uma única; e outros ainda, como os defensores do princípio limitado, dizem que existe sim geração, supondo que um [cosmos] é gerado a partir do outro ao observarem que a corrupção de um constitui a geração de um outro.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le traité Du ciel*, 202.8–25 T35

D'abord, il [sc. Aristote] démontre que la discussion qui détermine s'il existe ou non un corps infini appartient nécessairement aux naturalistes. Il le démontre en observant que cette divergence a provoqué presque tous les types de désaccord parmi ceux qui traitent de la nature. Voilà pourquoi, en effet, certains disaient que le cosmos est unique et limité (à l'instar d'Aristote et de Platon, qui n'acceptaient pas l'infini comme principe), tandis que d'autres disaient qu'il est unique et infini (à l'instar d'Anaximène, qui identifiait le principe à l'air infini). D'autres disaient en outre qu'il y a une quantité infinie de cosmos (c'est le cas d'Anaximandre qui, supposant que le principe était extensivement infini, semble en avoir dérivé une quantité infinie de mondes ; c'est aussi le cas de Démocrite et Leucippe, pour lesquels une quantité infinie de cosmos se forment dans le vide infini à partir d'une quantité infinie d'atomes). On pourrait dire que l'admission ou le rejet de l'infini est l'origine de toutes les contrariétés doctrinales, d'autant que les cosmos embrassent chacune des différentes contrariétés. De plus, en raison de cette discordance, certains ont supprimé le processus de génération en disant, comme Anaxagore, que toutes les choses viennent à l'existence par un certain processus de séparation ; d'autres, en disant, comme Anaximandre et Anaximène, que toutes les choses sont engendrées directement à partir d'une seule ; et d'autres encore, comme les partisans du principe limité, disent qu'il existe bien de la génération, supposant qu'un [cosmos] est engendré à partir d'un autre en observant que la corruption de l'un constitue la génération d'un autre.

**T36 SIMPL. in Cael. 470.29–471.11 (ad 291<sup>a</sup>29)**

Τῷ περὶ τῶν οὐρανίων λέγοντι ἀναγκαῖον ἦν καὶ περὶ τῆς κατὰ  
τὴν θέσιν τάξεως τῶν τε σφαιρῶν καὶ τῶν ἀστέρων εἰπεῖν, τίνα  
μὲν πρότερα καὶ τῇ ἀπλανεῖ προσεχέστερα, τίνα δὲ ὕστερα καὶ  
περιγειότερα, καὶ ἔτι μέντοι πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα τοῖς ἀποσ-  
5 τήμασι τοῖς ὡς πρὸς τὴν γῆν παραβαλλομένοις, ἐξ ὧν καὶ οἱ τῶν  
μεγεθῶν λόγοι καταλαμβάνονται. ταῦτα οὖν, φησὶν, ἐκ τῶν περὶ  
ἀστρολογίαν θεωρείσθω· καὶ γὰρ ἐκεῖ περὶ τῆς τάξεως τῶν  
πλανωμένων καὶ περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων ἀποδέδεικται  
Ἀναξίμανδρου πρώτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων  
10 λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδήμος ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς  
τοὺς Πυθαγορείους πρώτους ἀναφέρων. τὰ δὲ μεγέθη καὶ τὰ  
ἀποστήματα Ἡλίου καὶ Σελήνης μέχρι νῦν ἔγνωσται ἀπὸ τῶν  
ἐκλείψεων τὴν ἀφορμὴν τῆς καταλήψεως λαβόντα, καὶ εἰκὸς ἦν  
ταῦτα καὶ τὸν Ἀναξίμανδρον εὐρηκέναι, καὶ Ἑρμοῦ δὲ καὶ  
15 Ἀφροδίτης ἀπὸ τῆς πρὸς τούτους παραβολῆς, ὧν περὶ τὰ μεγέθη  
καὶ τὰ ἀποστήματα ὑπὸ τῶν μετὰ Ἀριστοτέλην πλέον ἠκριβώθη  
καὶ τελεώτατά γε ὑπὸ τῶν περὶ Ἴππαρχον καὶ Ἀρίσταρχον καὶ  
Πτολεμαῖον.

HEIBERG p.  
470, 29

30

471, 1

5

10

---

6-18 Wörhle Ar 163.

---

15 παραβολῆς DEFc : μετὰ παραβολῆς A : μεταπαραβολῆς Heiberg

∴

SIMPLÍCIO, *Comentário ao tratado Do Céu*, 470.29–471.11 T36

Era necessário que aqueles que trataram das coisas celestes também discutissem os ordenamentos relativos à posição das esferas e dos astros, estipulando quais vêm primeiro e estão mais próximos das estrelas fixas e quais vêm depois e se avizinham da Terra; além disso, como suas distâncias se relacionam umas com as outras tomando a Terra por referência, e como, dessas considerações, se apreende as proporções de suas grandezas. Consideremos tudo isso, portanto, como diz Aristóteles, a partir dos tratados de astronomia. Com efeito, é aí que são demonstrados os ordenamentos dos astros errantes (*tà planómēna*), suas grandezas e distâncias, tendo sido Anaximandro o primeiro a descobrir suas grandezas e a proporção de suas distâncias, como reporta Eudemo ao atribuir primeiramente aos pitagóricos o ordenamento da posição deles. Até agora, as grandezas e as distâncias do sol e da lua passaram a ser conhecidas a partir dos eclipses, que forneceram o pontapé inicial para a apreensão desses dados (e é provável que isso também tenha sido descoberto por Anaximandro); quanto à Mercúrio e à Venus, esses dados foram conhecidos a partir da conjunção deles com aqueles. Contudo, suas grandezas e a distâncias só se tornaram mais precisas por aqueles que vieram depois de Aristóteles e só se tornaram plenamente certas pelos seguidores de Hiparco, de Aristarco e de Ptolomeu.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le traité Du ciel*, 470.29–471.11 T36

Il était nécessaire que ceux qui ont traité des choses célestes discutent aussi des ordonnances concernant la position des sphères et des astres, précisant lesquels viennent en premier et sont les plus proches des étoiles fixes, et lesquels viennent après et sont près de la terre ; en outre, comment leurs distances se rapportent les unes aux autres prenant la terre pour référence, et, à partir de ces considérations, sont appréhendées les proportions de leurs grandeurs. Examinons donc tout cela, comme le dit Aristote, à partir des traités d'astronomie. En effet, c'est là que sont démontrées les ordonnances des astres errants (*tà planómēna*), leurs magnitudes et leurs distances, Anaximandre ayant été le premier à découvrir leurs grandeurs et la proportion de leurs distances, comme le rapporte Eudème lorsqu'il attribue premièrement aux pythagoriciens l'ordonnance de leur position. Jusqu'à présent, les grandeurs et les distances du soleil et de la lune sont devenues connues à partir des éclipses, qui ont fourni le coup d'envoi pour l'appréhension de ces données (et il est probable que cela ait aussi été découvert par Anaximandre) ; quant à Mercure et Vénus, ces données sont devenues connues à partir de leur conjonction avec ceux-là. Cependant, leurs magnitudes et leurs distances n'ont été rendues plus précises que par ceux qui sont venus après Aristote et n'ont été rendues pleinement certaines que par les partisans d'Hipparque, d'Aristarque et de Ptolémée.

∴

**T37 SIMPL. in Cael. 615.13-18 (ad 303<sup>b</sup>4)**

HEIBERG p.  
615, 13

Ἄναξιμανδρος δὲ Θαλοῦ πολίτης καὶ ἐταῖρος ἀόριστόν τι  
ὔδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, διότι τὸ ὑπο-  
κείμενον εὐφυὲς ἐχρῆν εἶναι πρὸς τὴν ἐφ' ἐκάτερα μετάβασιν.  
ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις  
5 ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν  
κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ.

15

---

I-6 Wörhle Ar 162.

※

*In Aristotelis de Caelo commentaria*

[[T35, T36, T37]]

Édition adoptée : HEIBERG (1894), avec des modifications dans [[T36]].

Codices et abréviations : cf. HEIBERG (1894, p. v–xiii).

※

SIMPLÍCIO, *Comentário ao tratado Do Céu*, 615.13-18 T37

Anaximandro, concidadão e companheiro de Tales, [disse que o elemento é] algo indefinido mais sutil que a água porém mais denso que o ar, já que o subjacente precisaria ter a aptidão de se transformar em qualquer um deles. Foi o primeiro supô-lo infinito, para poder usá-lo abundantemente para as gerações; e, ao que parece, ele admitiu que os mundos são infinitos e que cada um desses mundos provém desse elemento infinito. 5

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le traité Du ciel*, 615.13-18 T37

Anaximandre, concitoyen et compagnon de Thalès, [a dit que l'élément]<sup>535</sup> est quelque chose d'indéfini plus subtil que l'eau mais plus dense que l'air, puisqu'il faudrait que le sous-jacent ait l'aptitude à se transformer en chacun d'eux. Il a été le premier à le supposer infini, afin de pouvoir s'en servir abondamment pour les générations; et il a admis, semble-t-il, que les cosmos sont infinis, et que chacun de ces cosmos provient de cet élément infini. 5

※

---

<sup>535</sup> Cf. SIMPL. *in Cael.* 615.10 (ad 303<sup>b</sup>4): « ἐπὶ τοὺς ἐν τὸ στοιχεῖον λέγοντας μέτεσι ».



# RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES



## A. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DE TEXTES ANCIENS

AESCHYLUS [AESCHL.]

*Prometheus vincitus* [Prom]

PAGE, Denys Lionel. *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*. Oxonii : Clarendon Press, 1972.

CHAMBRY, Émile. ESCHYLE. *Théâtre complet*. Trad., avant-propos, notices et notes par. É. Chambry. Bibliographie M.-A. Sabiani. Paris : Garnier-Flammarion, 2014.

*Septem contra Thebas* [Sept.]

MAZON, Paul. *Les Sept contre Thèbes*. In : ESCHYLE, t. 1 : *Les Suppliantes ; Les Perses ; Les Sept contre Thèbes ; Prométhée enchaîné*. Texte établi et traduit par P. Mazon. 8<sup>e</sup> tirage. Paris : Les Belles lettres, 1963, p. 100–147.

ALEXANDER APHRODISIENSIS [ALEX. APHR.]

*In Aristotelis Metaphysica Commentaria* [in Metaph.]

HAYDUCK, Michael. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Berolini : Typis et Ompensis Georgii Reimeri, 1891. (Commentaria in Aristotelem Graeca, I)

*In Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria* [in Mete.]

HAYDUCK, Michael. *Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*. Berolini : Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1899. (Commentaria in Aristotelem graeca, III.ii)

ARISTOPHANES [ARISTOPH.]

*Nubes* [Nu.]

DOVER, Kenneth James. ARISTOPHANES. *Clouds*. Edited, with introduction and commentary. Oxford : Clarendon Press, 1968.

*Vespae* [Vesp.]

WILSON, N. G. *Aristophanis fabulae. I, Acharnenses, Equites, Nubes, Vespae, Pax, Aves*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 2007.

ARISTOTELES [ARIST.]

*De Caelo* [Cael.]

MORAUX, Paul. ARISTOTE. *Du ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris : Les Belles Lettres, 1965.

***De Generatione et Corruptione*** [GC]

MUGLER, C. ARISTOTE. *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par Charles Mugler. Paris : Les Belles Lettres, 1966.

***Metaphysica*** [Metaph.]

DUMINIL, Marie-Paule ; JAULIN, Annick. ARISTOTE. *Métaphysique*. In : PELLEGRIN (2014, p. 1735–1973).

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1975 [1924]. 2.v.

***Meteorologica*** [Met.]

LOUIS, Pierre. ARISTOTE. *Météorologiques, tome I (livre I et II)*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1982.

***Opera Omnia***

PELLEGRIN, Pierre. ARISTOTE. *Œuvres complètes*. Sous la direction de P. Pellegrin. Paris : Flammarion, 2014.

***Physica*** [Phys.]

PELLEGRIN, Pierre. ARISTOTE. *Physique*. In : PELLEGRIN (2014, p. 513–697).

QUARANTOTTO, Diana (ed.). *Aristotle's Physics Book I: A Systematic exploration*. Cambridge : Cambridge University Press, 2018, p. 106–129. doi:10.1017/9781108181853

ROSS, W. D. *Aristotle's physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1936.

***Poetica*** [Poet.]

KASSEL, Rudolf. *Aristotelis De arte poetica liber*. Repr. from corr. sheets of the 1<sup>st</sup> ed. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1966.

***Politica*** [Pol.]

AUBONNET, Jean. *Politique, Livres I et II*. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris : Les Belles Lettres, 1968.

PSEUDO-ARISTOTELES [PS.-ARIST.]

***De Melisso Xenophane Gorgia*** [De M.X.G.]

CASSIN, Barbara. *Si Parménide : Le Traité Anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1980.

***De Mundo*** [Mund.]

LORIMER, William Laughton. *Aristotelis qui fertur libellus De Mundo*. Edidit W. L. Lorimer. Accedit capitulum V, VI, VII interpretatio syriaca ab Eduardo König Germanice versa. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

FEDERSPIEL, Michel. PSEUDO-ARISTOTE. *Du monde ; Positions et dénominations des vents ; Des Plantes*. Introduit, traduit et commenté par Michel Federspiel. Paris : Les Belles Lettres, 2018.

CENSORINUS [CENS.]

*De die natali* [DN.]

SALLMANN, Nicolaus. *Censorini de die natali liber ad Q. Caerellium; accedit anonymi cuiusdam Epitoma disciplinarum (fragmentum Censorini)*. Leipzig : B.G. Teubner, 1983.

CICERO [CIC.]

*De divinatione* [Div.]

GIOMINI, Remo. *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Fasc. 46: De divinatione; De fato; Timaeus*. Lipsiae : B. G. Teubner, 1975.

*Lucullus* [Lucul.]

PLASBERG, Otto. *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Fasc. 42: Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Lipsiae : B. G. Teubner, 1922.

*De Natura Deorum* [Nat.]

PEASE, Arthur Stanley. *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum: liber primus*. Cambridge : Harvard University Press, 1955.

CLEMENS ALEXANDRINUS [CLEM. AL.]

*Protrepticus* [Protr.]

MARCOVICH, Marcovich. *Clementis Alexandrini Protrepticus*. Leiden : Brill, 1995.

MONDÉSERT, Claude. CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Le Protreptique*. 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée du texte grec ; avec la collaboration de M. André Plassart. Paris : Éd. du Cerf, 1949.

STÄHLIN, Otto. *Clemens Alexandrinus, Bd. 1: Protrepticus und Paedagogus*. Neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. 4. Aufl. mit Nachträgen von Ursula Treu. Leipzig : Hinrichs, 1985.

CYRILLUS ALEXANDRINUS [CYRILL. ALEX.]

*Contra Julianum* [C. Jul.]

BURGUIÈRE, Paul; ÉVIEUX, Pierre. CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Contre Julien: tome 1 (livres I et II)*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris : Editions du Cerf, 1985.

DAMASCIUS [DAM.]

*De Principiis* [Princ.]

WESTERINK, Leendert Gerrit. *Traité des premiers principes*. Texte établi par L. G. Westerink et traduit par Joseph Combés. Paris : Les Belles Lettres, 1986-1991. 4v.

DIOGENES LAERTIUS [D. L.]

*Vitae philosophorum* [Vitae]

DORANDI, Tiziano. DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (dir.). DIOGENE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la dir. de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introd., trad. et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy. Avec la collaboration de Michel Patillon. Deuxième édition, revue et corrigée. Paris : Librairie Générale Française, 1999.

DIONYSIUS THRAX [DION. THR.]

*Ars Grammatica* [Gram.]

LALLOT, Jean. DENYS LE THRACE. *Technē Grammatikē*. Introduction, traduction, notes. *Histoire Épistémologie Langage*, v. 6, n. 1, 1985, p. 1–104. doi:10.3406/hel.1985.3343

UHLIG, Gustav. *Dionysii Thracis Ars grammatica*. Lipsiae : Teubneri, 1883.

DIONYSIUS HALICARNASSENSIS [DION. HEL.]

*De Oratoribus Veteribus* [Orat. Vett.] ; *De Lysia* [Lys.]

AUJAC, Germaine. DENYS D'HALICARNASSE. *Oposcules Rhétoriques, t. I, Les orateurs antiques*. Texte établi et traduit par Germaine Aujac. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

EURIPIDES [EUR.]

*Electra* [EL] ; *Iphigenia Aulidensis* [I.A.] ; *Phoenissae* [Ph.] ; *Fragmenta*

COLLARD, Christopher; CROPP, Martin. EURIPIDES. *Fragments: Aegeus-Meleager*. Cambridge : Harvard University Press, 2008. doi:10.4159/DLCL.euripides-dramatic\_fragments.2008

DIGGLE, J. *Euripidis Fabulae*. Vol. 1: *Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1984.

DIGGLE, J. *Euripidis Fabulae*. Vol. 2: *Supplices, Electra, Hercules, Troades, Iphigenia in Tauris, Ion*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1981.

DIGGLE, J. *Euripidis Fabulae*. Vol. 3: *Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1994.

MURRAY, Gilbert. *Euripidis fabulae*. t. 2 : *Supplices, Hercules, Ion, Troiades, Electra, Iphigenia Taurica*. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1904.

EURIPIDE; PARMENTIER, Léon; GRÉGOIRE, Henri. EURIPIDE. *Tragédies. Tome IV: Les Troyennes ; Iphigénie en Tauride ; Électre*. Texte établi et traduit par Léon Parmentier. Paris : Les Belles Lettres, 1925.

EUSEBIUS CAESARIENSIS [EUS.]

*Praeparatio Evangelica* [PE.]

DES PLACES, Édouard; SIRINELLI, Jean. EUSEBE DE CESAREE. *La Préparation Évangélique*. Livre I. Introd., texte grec, trad. et comm. Paris : Éditions du Cerf, 1974.

\_\_\_\_\_. EUSEBE DE CESAREE. *La Préparation évangélique*. Livres VIII-IX-X. Introd., trad. et notes Paris : Éditions du Cerf, 1991.

MRAS, Karl; DES PLACES, Édouard. EUSEBIUS. *Die Praeparatio evangelica. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X*. Berlin : De Gruyter, 1982.

\_\_\_\_\_. EUSEBIUS. *Die Praeparatio Evangelica. Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register*. Berlin : De Gruyter, 1983.

HERMIAS [HERML.]

*Irrisio Gentilium Philosophorum* [Irris. Gent. Phil.]

HANSON, Richard P. C. *Satire des philosophes païens*. Introduction, texte critique, notes, appendices et index par R.P.C. Hanson ; traduction française par Denise Jousot. Paris : Éditions du Cerf, 1993.

HERODOTUS [HDT.]

*Historiae*

LEGRAND, Ph.-E. *Histoires*. Livre I, Cléo. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, 1932.

\_\_\_\_\_. *Histoires*. Livre VII, Polymnie. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, 1951.

Wilson, N. G. *Herodoti Historiae*. t. 1, libros I–IV continens. t. 2, libros V–IX continens. Oxford : Oxford University Press, 2015. 2.v.

HESYCHIUS LEXICOGRAPHUS [HSCH.]

*Hesychii Alexandrini lexicon* [Lex.]

HANSEN, Peter Allan; CUNNINGHAM, Ian Campbell. *Hesychii Alexandrini Lexicon. Volumen IV, T–Ω*. Editionem post Kurt Latte continuans; recensuit et emendavit Peter Allan Hansen, Ian C. Cunningham. Berlin ; New York : De Gruyter, 2009.

LATTE, Kurt. *Hesychii Alexandrini Lexicon. Volumen II, E–X*. Recensuit et emendavit Kurt Latte. Hauniae : Ejnar Munksgaard Editore, 1966.

## HESIODUS

*Opera et Dies* [Op.]; *Theogonia* [Th.]

MAZON, Paul. HESIODE. *Théogonie, Les Travaux et les jours et Le Bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris : Les Belles Lettres, 1947.

SOLMSEN, F.; MERKELBACH, R.; WEST, M. L. *Hesiodi Theogonia; Opera et dies; Scutum*. Edidit Friedrich Solmsen. Fragmenta selecta ediderunt R. Merkelbach et M. L. West. Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1970.

WACZIARG, Aude. *Théogonie, un chant du cosmos*. Traduit du grec et commenté. Paris: Fayard, 2014.

WEST, Martin Litchfield. HESIOD. *Theogony*. Edited by M. L. West. Oxford : Clarendon Press, 1966.

## HIPPOLYTUS [ROMANUS?] [HYPP.]

*Refutatio omnium haeresium* [Ref.]

LITWA, M. David. *Refutation of all heresies*. Translated with an Introduction and Notes. Atlanta, Georgia : SBL Press, 2016.

MARCOVICH, Miroslav. HIPPOLYTUS. *Refutatio omnium haeresium*. Berlin : Walter de Gruyter, 1986.

WENDLAND, Paul. *Hippolytus Werke. Bd. 3, Refutatio omnium haeresium*. Leipzig : J. C. Hinrichs, 1916.

## HOMERUS [HOM.]

*Ilias* [Il.]; *Odyssea* [Od.]

ALLEN, Thomas W.; MONRO, David B. *Homeri Opera, t. I: Ilias I–XII*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen. Editio tertia. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1920.

\_\_\_\_\_. *Homeri Opera, t. II: Ilias XIII–XXIV*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen. Editio tertia. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1920.

BERARD, Victor. HOMERE. *L'Odysée*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. 6<sup>e</sup> tirage. Paris : Les Belles Lettres, 1963. 3.v.

JUDET LA COMBE, Pierre. *Iliade*. Introduction, traduction et notes. In : MONSACRÉ, Hélène (dir.). *Tout Homère*. Paris : Albin Michel ; Les Belles Lettres, 2019, p. 23-564.

MÜHLL, Peter von der. *Homeri Odyssea*. Recognovit P. von der Mühl. Tertia impressio. Stutgardiae : In aedibus B.G. Teubneri, 1962.

## INSCRIPTIONES GRAECAE

### *Carmina Epigraphica Graeca* [CEG], *et al.* [GVI, IPArk, Milet]

DUBOIS, Laurent. *Recherches sur le dialecte arcadien*. I, Grammaire ; II, Corpus dialectal. ; III, Notes - Index – Bibliographie. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1988. 3.v.

HANSEN, Petrus Allanus. *Carmina Epigraphica Graeca Saeculi IV a. Chr. n.* (CEG 2). Berolini : De Gruyter, 2020. doi:10.1515/9783110847130

PEEK, Werner. *Griechische Vers-Inschriften* (GVI). *Band I, Grab-Epigramme*. Berlin : Akademie-Verlag, 1955.

THÜR, Gerhard; TAEUBER, Hans. *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien* (IPArk). Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994. (Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte, 8).

WIEGAND, Theodor (Hrsg). *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*. Berlin, New York : Georg Reimer, 1914. doi:10.11588/diglit.1771

### *Inscriptiones Graecae, XIV* [IG 14]

KAIBEL, Georg. *Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae: additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*. Berolini : Apud Georgium Reimerum, 1890.

### *Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG]

BLANCK, Horst. Un nuovo frammento del ‘catalogo’ della biblioteca in Tauromenion. *Parola del Passato*, v. 52, 1997, p. 241–254.

CHANIOTIS, A.; PLEKET, H. W.; STROUD, R. S.; STRUBBE, J. H. M. (ed.). “SEG 47–1464. Tauromenion. Catalogue of authors collected in the library of the urban gymnasium, late 3rd/2nd cent. B.C.”, Amsterdam, 2000. In: CHANIOTIS, A.; CORSTEN, T.; PAPA-ZARKADAS, N.; STAVRIANOPOULOU, E.; TYBOUT, R. A. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum Online*. Leiden Brill, 2008–. doi:10.1163/1874-6772\_seg\_a47\_1464

## MARCUS ANTONINUS [M.ANT.]

### *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*

FARQUHARSON, A. S. L. *The meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. Vol. 1, Text and Translation ; Vol. 2, Greek Commentary. Oxford : Clarendon Press, 1944. 2.v.

## PHILOPONUS, IOANNES [PHLP.]

### *In Aristotelis Physica commentaria* [in Phys.]

VITELLI, Hieronymus. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*. Berolini : Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1887. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XVI)

PLATO [PLAT.];

PSEUDO-PLATO [PS.-PLAT.]

*Phaedrus* [Phdr.]; *Parmenides* [Prm.]; *Timaeus* [Tim.]

*Definitiones* [Def.]

BURNET, John. *Platonis Opera*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1900–1907.

BRISSON, Luc (dir). PLATON. *Œuvres complètes*. Édition revue. Paris : Flammarion, 2011.

PLINIUS SECUNDUS, CAIUS [PLIN.]

*Naturalis Historia* [Nat.]

MAYHOFF, Karl. *C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII, Vol I: Libri Libri I–VI*. Stutgardiae : B.G. Teubneri, 1967.

PLUTARCHUS [PLUT.]

*Quaestiones convivales* [QConv.]

HUBERT, C. *Plutarchi Moralia, Vol. IV*. Recensuit et emendavit C. Hubert. Leipzig : Teubner, 1971.

*De E apud Delphos* [E apud Delph.]

FLACELIÈRE, Robert. *Œuvres morales. Tome VI, Dialogues pythiques*. Traités 24-26. Texte établi et traduit par Robert Flacelière. Paris : Les Belles Lettres, 1974.

*De Iside et Osiride* [De Is. et Os.]

SIEVEKING, Wilhelm. *Plutarchi Moralia, II, 3 : De Iside et Osiride*. Leipzig : Teubner, 1935.

PRAESOCRATICOS [DK; LM; et al.]

BARNES, Jonathan. *Early Greek philosophy*. London : Penguin Books, 1987.

BERNABÉ, Alberto. *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. 3<sup>a</sup> ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008 [1988].

\_\_\_\_\_. *Fragmentos presocráticos*. Madrid : Abada Editores, 2019.

BOLLACK, Jean. *Empedocle. 1, Introduction à l'ancienne physique. 2, Les Origines (édition et traduction des fragments et des témoignages). 3, Les Origines (commentaires 1 et 2)*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969. 3v.

\_\_\_\_\_. *Empédocle. Les Purifications : un projet de paix universelle*. Éd., trad. et commenté par Jean Bollack. Paris : Éditions du Seuil, 2003.

BOLLACK, Jean ; WISMANN, Heinz ; *Héraclite ou la séparation*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.

BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo : Cultrix, 1967.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel; WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis : Vozes, 1991.

- CASSIN, Barbara. *Si Parménide: Le Traité Anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Édition critique et commentaire par Barbara Cassin. Lille : Presses universitaires de Lille, 1980.
- \_\_\_\_\_. *PARMENIDE. Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être ?* Paris : Éditions du Seuil, 1998.
- CAVALCANTE DE SOUZA, José. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª ed. São Paulo : Abril Cultural, 1978.
- COLLI, Giorgio. *La sapienza greca II: Epimenides, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito; Teofrasto, Opinioni dei fisici I*. 3. ed. Milano : Adelphi Edizioni, 2006 [1978].
- CONCHE, Marcel. *Anaximandre : Fragments et Témoignages*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- DIELS, Hermann. *Doxographi graeci*. Berolini : G. Reimer, 1879.
- \_\_\_\_\_. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1. Aufl. Berlin : Weidmann, 1903.
- DIELS, Hermann ; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. Aufl. Berlin : Weidmann, 1951–1952. 3. v.
- DUMONT, Jean-Paul (éd.). *Les présocratiques*. Avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier. Paris : Gallimard, 1988.
- EGGERS LAN, Conrado; JULIÁ, Victoria E. *Los filósofos presocráticos, I*. Introducciones, traducciones y notas. Madrid : Gredos, 1981.
- KAHN, Charles H. *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis ; Cambridge : Hackett Publishing Company, 1994 [1960].
- \_\_\_\_\_. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. S. *The cosmic fragments*. Cambridge : Cambridge University Press, 1954.
- KIRK, G. S ; RAVEN, J. E ; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1983 [1957].
- LAKS, André ; MOST, Glenn W. *Les débuts de la philosophie: des premiers penseurs grecs à Socrate*. Édition et traduction. Avec la collaboration de Gérard Journée et le concours de Leopoldo Iribarren et David LévyStone. Paris : Fayard, 2016.
- MADDALENA, Antonio. *Ionici: testimonianze e frammenti*. Firenze : La nuova Italia, 1963.
- MANSFELD, Jaap; RUNIA, David T. *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*. Leiden ; Boston : Brill, 2020.
- MARCOVICH, Miroslav. *Heraclitus. Greek Text, With a Short Commentary*. Editio maior. Merida (Venezuela) : The Los Andes University Press, 1967.
- MCKIRAHAN, Richard D. *Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary*. Second edition. Indianapolis : Hackett Publishing Company, 2010.

- MONDOLFO, Rodolfo; TARÁN, Leonardo. *Eraclito: testimonianze e imitazioni*. introduzione, traduzione e commento a cura di R. Mondolfo e L. Taran. Firenze : La nuova Italia, 1972.
- MOURAVIEV, Serge. *Heraclitea II.A.1 : édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre : II (La tradition antique et médiévale) : A (Témoignages et citations) : 1 (D'Épichanne à Philon d'Alexandrie)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitea III.2 : édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre : III (Les vestiges) : 2 (Thèses et doctrines attribuées à Héraclite par les Anciens)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitea III.3.B/i : édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre : III (Les vestiges) : 3 (les fragments du livre d'Héraclite) : B (Les textes pertinents) : i (Textes, traductions, apparats I-III)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitea III.3.B/iii : édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre : III (Les vestiges) : 3 (les fragments du livre d'Héraclite) : B (Les textes pertinents) : iii (notes critiques)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitea II.A.3 : édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre : II (Traditio – La tradition antique et médiévale) : A (Témoignages et citations) : 3 (De Plotin à Étienne d'Alexandrie)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.
- MULLACH, Friedrich Wilhelm August. *Fragmenta philosophorum Graecorum, vol. I: Poeseos philosophicae, ceterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*. Paris : A. F. Didot, 1860.
- NILSSON, Martin P. *Primitive time-reckoning; a study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples*. Lund : C. W. K. Gleerup, 1920.
- RITTER, Heinrich; PRELLER, Ludwig. *Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta*. Hambvrgi : Svmtibus Friderici Perthes, 1838.
- SOUSA, Eudoro de. *Fontes da História da Filosofia Antiga. Revista Brasileira de Filosofia*, vol. IV, fasc. I, São Paulo, 1954, p. 96–123. [repris dans : *Anais de Filosofia Clássica*, v. 10, n. 19, 2016, p. 120–150.]
- TARÁN, Leonardo. *Parmenides: a text with translation, commentary, and critical essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965.
- TORRACA, Luigi. *I dossografi greci*. Padova : Cedam, 1961.
- VAN DER BEN, Nicolaas. *The proem of Empedocles' Περὶ φύσεως. Towards a new edition of all the fragments. Thirty-one fragments edited*. Amsterdam : Grüner, 1975.
- WALZER, Richard. *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana di R. Walzer*. Firenze : Sansoni editore, 1939.

WÖHRLE, Georg (Hrsg.). *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Mit Beiträgen von Oliver Overwien. Berlin : De Gruyter, 2012.

WRIGHT, M. R. *Empedocles, the extant fragments*. New Haven : Yale University Press, 1981.

PROCLUS [PROCL.]

*Hypotyposis astronomicarum positionum* [Hyp.]

PROCLUS; MANITIUS, Karl. *Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum*. Una cum scholiis antiquis e libris manu scriptis edidit germanica interpretatione et commentariis instruxit Stuttgart : Teubner, 1974.

PSEUDO-PLUTARCHUS [PS.-PLUT.]

*Placita Philosophorum* [Placit.]

LACHENAUD, Guy. PLUTARQUE. *Œuvres Morales, tome XII, 2<sup>e</sup> partie: Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. L. Paris : Les Belles Lettres, 2003.

SIMPLICIUS [SIMPL.]

*In Aristotelis de Caelo commentaria* [in Cael.]

HEIBERG, I. L. *Simplicii in Aristotelis de Caelo commentaria*. Berolini : Typis et Impensis Georgii Reimer, 1894.

MUELLER, Ian. *On Aristotle on the heavens 2.10-14*. Trad. I. Mueller . London : Duckworth, 2005.

*In Aristotelis physicorum libros comentaria* [in Phys.]

[ÉDITION ALDINE] : ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ ΥΠΙΟΜΝΗΜΑΤΑ ΕΙΣ ΤΑ ΟΚΤΩ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ. Simplicii Commentarii in octo Aristotelis Physicae auscultationis libros cum ipso Aristotelis textu. Venetiis in Aedibus Aldi, & Andreae Asulani soceri, mensæ Octobri, 1526 [Venezia : Aldo Manuzio il vecchio e Andrea Torresano, 1526]. Disponible à l'adresse : <https://archive.org/details/hin-wel-all-00001528-001>

DIELS, Hermann (ed.). *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit Hermannus Diels. Berolini : Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1882. (Commentaria in Aristotelem Graeca, IX)

SOPHOCLES [SOPH.]

*Trachiniae* [Tr.]

DAWE, Roger David. *Trachiniae*. In : *Sophoclis tragoediae, t. 2: Trachiniae; Antigone; Philoctetes; Oedipus Coloneus*. Edidit R. D. DAWE. Leipzig : Teubner, 1979, p. 1–54.

STOBAEUS [STOB.]

*Anthologium* [Anth.]

WACHSMUTH, Curt (éd.). *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Berlin : Apud Weidmannos, 1884. 2.v.

SUIDAS [SUID.]

ADLER, Ada. *Suidae lexicon, III (K – O, Ω)*. Nachdr. der Ausg. Stuttgart 1933. Stutgardiae : Teubner, 1994.

TERTULLIANUS [TERT.]

*Ad Marcionem* [Marc.]

BRAUN, René. *Contre Marcion, tome I (livre I)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par René Braun. Paris : Éditions du Cerf, 1990.

THEOCRITUS [THEOC.]

*Idylls* [Id.]

GOW, A. S. F. *Theocritus. Edited with a translation and commentary*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: University Press, 1952. 2v.

THEODORETOS CYRRHENSIS [THEOD. CYRR.]

*Graecorum affectionum Curatio* [Graec. Aff. Cur.]

CANIVET, Pierre. THEODORET DE CYR. *Thérapeutique des maladies helléniques, I: Livres I–VI*. Texte critique, introduction, traduction et notes de Pierre Canivet. Paris : Éditions du Cerf, 1958.

RAEDER, Iohannes. *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*. Ad codices optimos denuo collatos recensuit Iohannes Raeder. Editio stereotypa editionis anni MCMIV. Stutgardiae : B.G. Teubneri, 1969.

THEON SMYRNAEUS [THEON SM.]

*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* [Exp.]

HILLER, Eduardus (ed.). THEONIS SMYRNAEI. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Lipsae : B.G. Teubneri, 1878.

THEMISTIUS [THEM.]

*Oratio XXVI* [Or.]

KAN, A. H. In Themistii orationem XXVI observatiunculae. *Mnemosyne*, v. 12, n. 3, p. 181–191, 1944.

***In Aristotelis Physica paraphrasis*** [*in Phys.*]

SCHENKL, Henricus. *Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis*. Berolini : Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1900. (Commentaria in Aristotelem Graeca, V.ii)

**THEOGNIS** [THGN.]

***Elegiae*** [*EL*]

GRONINGEN, B. A. Van. *Theognis*. Le premier livre édité avec un commentaire. Amsterdam : Noord-Hollandsche Uitg. Mij, 1966.

**THEOPHRASTUS** [THPHR.]

FORTENBAUGH, William W. ; HUBY, Pamela M. ; SHARPLES, Robert W. ; GUTAS, Dimitri. *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought, and influence*. Pt. I – Life, writings, various reports, logic, physics, metaphysics, theology, mathematics; Pt. II – Psychology, human physiology, living creatures, botany, ethics, religion, politics, rhetoric and poetics, music, miscellanea. Leiden ; New York : Brill, 1993. 2v.

**TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA** [TrGF]

SNELL, Bruno. *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*. Vol. 1: Didascaliae tragicae; Catalogi tragicorum et tragoediarum; Testimonia et fragmenta; tragicorum minorum. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

**VITRUVIUS** [*Vitr*]

***De architectura*** [*Arch.*]

GROS, Pierre (dir). VITRUVÉ. *De l'architecture ; De architectura*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.

## B. ÉTUDES ET RÉFÉRENCES GÉNÉRALES

- ACCAME, Silvio. La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica. *Rivista di istruzione classica*, 39, 1961, p. 359–394.
- ADRADOS, Francisco Rodríguez (dir.). *Diccionario griego-español: vol. I (α-άλλά)*. 2. ed., rev. y aumentada. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario griego-español: vol. II (ἄλλα-ἄποκοινωνήτος)*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario griego-español: vol. III (ἀποκοιτέω-Βασιλεύς)*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario griego-español: vol. IV (βασιλευτός-δαίμων)*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario griego-español: vol. V (δαίνυμι-διώνυχος)*. Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario griego-español: vol. VI (διωξικέλευθος-έκπεκάω)*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 2002.
- BABUT, Daniel. Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre. *Revue des Études Grecques*, v. 85, n. 404, 1972, p. 1–32.
- BALTUSSEN, Han. *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*. London : Bloomsbury, 2008.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: v.1. Economie, parenté, société; v.2. Pouvoir, droit, religion*. Sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot. Paris : Les Editions de Minuit, 1969.
- \_\_\_\_\_. Expression indo-européenne de l'« éternité » (1937). In : *Langues, cultures, religions*. Édition de C. Laplantine et G.-J. Pinault. Limoges : Éditions Lambert-Lucas, 2015, p. 87–95.
- BERKELEY, George. *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Vol. 2: The principles of human knowledge; et al.* Edited by A. A. Luce and T E. Jessop. London : Thomas Nelson, 1949.
- BERNABÉ, Alberto. Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonias presocráticas. *Emerita*, 58, 1, 1990, p. 61–98. doi:10.3989/emerita.1990.v58.il.552

- BLANCK, Horst. Un nuovo frammento del 'catalogo' della biblioteca in Tauromenion. *Parola del Passato*, v. 52, 1997, p. 241–254.
- BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*. Berlin : Reimer, 1870.
- BOQUET, Félix. *Les observations méridiennes : théorie et pratique*. Tome I : Instruments et méthodes d'observation. Paris : Octave Doin et Fils, 1909. Disponible à l'adresse : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9818380k>
- BRAGUE, Rémi. *Du temps chez Platon et Aristote: quatre études*. Paris : Presses universitaires de France, 1982.
- BRANDIS, Christian August. *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, Erster Theil*. Berlin : Reimer, 1835.
- BRISSON, Luc ; JOURNÉE, Gérard. Introduction à la lecture des présocratiques. In : BRISSON, Luc; MACÉ, Arnaud; THERME, Anne-Laure (dir.). *Lire les présocratiques*. 2<sup>e</sup> éd. rév., corr. et aug. Paris : PUF, 2016.
- BURKERT, Walter. Heraclitus and the Moon: The New Fragments in *P.Oxy.* 3710. *Illinois Classical Studies*, v. 18, 1993, p. 49–55.
- BURNET, John. *Early Greek philosophy*. 4<sup>th</sup> ed. London : Black, 1930 [1<sup>st</sup> ed. 1892].
- CABALLERO, Raúl. Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito. *Emerita*, v. 76, n. 1, 2008, p. 1–33. doi:10.3989/emerita.2008.v76.il.283
- CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Le Robert ; Seuil, 2019.
- HERNÁNDEZ CASTRO, David. Las *Purificaciones* de Apolo: revolución, ritual y mito en Empédocles de Akragas. *Pensamiento al margen*, 12, 2020, 135–203.
- CERAMI, Cristina. Physics I.4. In : QUARANTOTTO, Diana (ed.). *Aristotle's Physics Book I: A Systematic exploration*. Cambridge : Cambridge University Press, 2018, p. 106–129. doi:10.1017/9781108181853
- CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. Baltimore : The Johns Hopkins press, 1935.
- CHIARA, Palù. *Philosophie et écriture: analyse des debuts de la tradition ancienne*. Saarbrücken : Editions universitaires européennes, 2011.
- CLARKE, Samuel; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716. Relating to the principles of natural philosophy and religion*. London : Printed for James Knapton, 1717. Disponible à l'adresse : <http://archive.org/details/b30520022>

- CLAY, Jenny Strauss. *Hesiod's cosmos*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- CODERCH, Juan. *Classical greek: a new grammar*. Greek grammar taught and explained, with examples. [St. Andrews] : [Juan Coderch], 2012.
- COLLI, Giorgio. *La nascita della filosofia*. 2. ed. Milano: Adelphi, 1978.
- CONCHE, Marcel. *Anaximandre : Fragments et Témoignages*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- CORNFORD, Francis Macdonald. Innumerable worlds in Presocratic philosophy. *The classical Quarterly*, 28, 1934, p. 1–16. doi:10.1017/S0009838800009897
- \_\_\_\_\_. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Preface by W. K. C. Guthrie. Cambridge : University Press, 1952.
- CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. 2<sup>a</sup> edição revista e aumentada. São Paulo : Editora da UNESP, 1998.
- COUPRIE, Dirk L. The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy. In : COUPRIE, Dirk L. ; NADDAF, Gerard ; HAHN, Robert. *Anaximander in context: new studies in the origins of Greek philosophy*. Albany : State University of New York Press, 2003.
- DAVID, Pascal. Présent, passé, futur. In : CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Le Robert; Seuil, 2019, p. 1016–1021.
- DEGANI, Enzo. *AIΩN da Omero ad Aristotele*. Padova : Cedam, 1961.
- \_\_\_\_\_. *AIΩN*. Bologna: Pàtron, 2001. (Eikasmos, Studi, 5).
- DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. 2<sup>nd</sup> ed. revised by K. J. Dover. London : Bristol Classical Press, 2002. [TGP]
- DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Pocket, 1994 [1967].
- DICKS, D. R. *Early Greek astronomy to Aristotle*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1970.
- DIGGLE, James (Editor-in-Chief). *The Cambridge Greek lexicon*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2021.
- DIELS, Hermann. Ueber Anaximanders Kosmos. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 10, 1897, p. 228–237. doi:10.1515/agph.1897.10.1-4.228
- \_\_\_\_\_. Anaximandros von Milet. In: *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*. Hrsg. von Walter Burkert. Hildesheim : Georg Olms, 1969, 1–12. [publ. orig.: *Neue Jahrbücher für das Klassische*, 51, 65–75, 1923]
- DIRLMEIER, Franz. Der Satz des Anaximander von Milet (VS<sup>5</sup> 12 B 1). *Rheinisches Museum für Philologie*, 87, 4, 1938, p. 376–382.

- DREYER, J. L. E. *A history of astronomy from Thales to Kepler*. 2nd ed. Revised with a Foreword by W. H. Stahl. New York : Dover Publications, 1953.
- EASTMAN, Charles-R. Anaximandre, le premier des précurseurs de Darwin. *Revue scientifique (Revue Rose)*, n° 25, 5<sup>e</sup> série, t. III, 24 juin 1905.
- EGGERS LAN, C. *Las Nociones de Tiempo y Eternidad de Homero a Platon*. México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 6<sup>a</sup> ed. corr. y aum. Madrid : Alianza Editorial, 1979. 4v.
- FINKELBERG, Aryeh. Plural Worlds in Anaximander. *The American Journal of Philology*, v. 115, n. 4, 1994, p. 485–506.
- \_\_\_\_\_. On the History of the Greek κόσμος. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 98, 1998, p. 103–136.
- FINLEY, Moses I. *Early Greece: the bronze and archaic ages*. New and rev. ed. New York : Norton, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Ancient Greeks*. New York : Penguin Books, 1991 [1963].
- FRÄNKEL, H. Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur (1931). In : *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München : Beck, 1960.
- FREUDENTHAL, Gad. The Theory of the Opposites and an Ordered Universe: Physics and Metaphysics in Anaximander. *Phronesis*, v. 31, n. 1–3, 1986, p. 197–228. doi: 10.1163/156852886X00128
- FURLEY, David J. *The Greek cosmologists. V. 1. The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- GAGARIN, Michael. Letters of the Law: Written Texts in Archaic Greek Law. In : YUNIS (2003, p. 59–77). doi:10.1017/CBO9780511497803.005
- GAGARIN, Michael ; WOODRUFF, Paul B. Early Greek Legal Thought. In : MILLER, Fred D., Jr. ; BIONDI, Carrie-Ann (Eds.). *A history of the philosophy of law from the ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht : Springer, 2007, p. 7–34. (Treatise of legal philosophy and general jurisprudence, 6)
- GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire latin-français*. Nouvelle édition revue et augmentée, dite GAFFIOT 2016. [s.l.]: [Gérard Gréco], 2016 [1934]. Disponible à l'adresse : [http://gerardgreco.free.fr/IMG/pdf/Gaffiot\\_2016\\_-\\_komarov.pdf](http://gerardgreco.free.fr/IMG/pdf/Gaffiot_2016_-_komarov.pdf)
- GHEERBRANT, Xavier. *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris : Classiques Garnier, 2017. doi: 10.15122/isbn.978-2-406-05715-4

- GIGON, Olof. *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Versión española de Manuel Carrión Gútiez. Madrid : Gredos, 1985.
- GIMATZIDIS, Stefanos; WENINGER, Bernhard. Radiocarbon dating the Greek Protogeometric and Geometric periods: The evidence of Sindos. *PLOS ONE*, v. 15, n. 5, p. e0232906, 2020. doi:10.1371/journal.pone.0232906
- GOODWIN, William Watson. *A Greek grammar*. Revised and enlarged. Boston : Ginn & company, 1892.
- GOODY, Jack ; WATT, Ian. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 5, 3, 1963, p. 304–345. doi:10.1017/S0010417500001730
- GRAHAM, Daniel W. The Theology of Nature in the Ionian Tradition. *Rhizomata*, v. 1, n. 2, 2013, p. 194–216. doi:10.1515/rhiz-2013-0009
- GREGORY, Andrew. *The presocratics and the supernatural: magic, philosophy and science in Early Greece*. London : Bloomsbury, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Anaximander: A Re-assessment*. London : Bloomsbury Academic, 2016.
- GREVISSE, Maurice; GOOSSE, André. *Le bon usage: grammaire française : Grevisse langue française*. 14<sup>e</sup> éd. Bruxelles : De Boeck ; Duculot, 2008.
- GRIMAUDO, Sabrina. *Misurare e pesare nella Grecia antica: teorie, storia, ideologie*. Palermo: L'Epos, 1998.
- GRONINGEN, Bernhard Abraham van. *La composition littéraire archaïque grecque: procédés et réalisations*. Amsterdam : Noord-Hollandische Uitgevers Maatschappij, 1958.
- GUARIGLIA, Osvaldo N. Anaximandro de Mileto: Fragmento B 1 (Diels-Kranz). *Anales de Filología Clásica*, 9, 1966, p. 23–155.
- GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy, vol. 1: The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge : Cambridge University Press, 1962.
- HAHN, Robert. *Archaeology and the origins of philosophy*. New York : State University of New York, 2010.
- HALL, J. J. 'Planets' in Simplicius De Caelo 471.1 Ff. *Journal of Hellenic Studies*, v. 91, 1971, p. 138–139.
- HAMEL, Jacques. *Étude de cas et sciences sociales*. Montréal : Harmattan, 1997.
- HAVELOCK, Eric Alfred. *Preface to Plato*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

- \_\_\_\_\_. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. New Jersey : Princeton University Press, 1982. doi:10.1515/9780691196589
- \_\_\_\_\_. *The muse learns to write: reflections on orality and literary from antiquity to the present*. New Haven; London : Yale University Press, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaxirmander (1946). In : *Holzwege*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977, p. <sup>(in marg.)</sup> 290–343.
- HEIDEL, W. A. Review of ‘Themis, Dike und Verwandtes’ by Rudolf Hirzel. *The American Journal of Philology*, 29, 2, 1908, p. 213–223. doi:10.2307/288792
- \_\_\_\_\_. On Anaximander. *Classical Philology*, 7, 2, 1912, p. 212–234. doi:10.1086/359654
- \_\_\_\_\_. On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 48, n. 19, 1913, p. 681–734.
- \_\_\_\_\_. Anaximander’s Book, the Earliest Known Geographical Treatise. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 56, n. 7, 1921, p. 239–288.
- HUMBERT, Jean. *Syntaxe grecque*. 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée. Paris : Editions Klincksieck, 1960.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. 2<sup>nd</sup> ed., with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Oxford : Clarendon Press, 1978 [1739].
- ISSERLIN, Benedikt S. J. The Earliest Alphabetic Writing. In : SOLLBERGER, E.; EDWARDS, I. E. S.; BOARDMAN, John; *et al* (ed.). *The Cambridge Ancient History*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, v. 3.3, p. 794–818. doi:10.1017/CHOL9780521224963.022
- JAEGER, Werner. *The theology of the early Greek philosophers: the Gifford lectures*, 1936. Translated for the Gifford Lectures from the German manuscript by Edward S. Robinson. Oxford : Clarendon Press, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1973 [1933]. doi:10.1515/9783110842296
- JEFFERY, Lilian Hamilton. Greek Alphabetic Writing. In : SOLLBERGER, E.; EDWARDS, I. E. S.; BOARDMAN, John; *et al* (ed.). *The Cambridge Ancient History*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, v. 3.3, p. 819–833. doi:10.1017/CHOL9780521224963.023
- KAHN, Charles H. *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis ; Cambridge : Hackett Publishing Company, 1994 [1960].

- \_\_\_\_\_. Anaximander and the arguments concerning the ἄπειρον at *Physics* 203 b 4-15. In : DILLER, Hans ; ERBSE, Hartmut (dir.). *Festschrift Ernst Kapp zum 70.* Hamburg : M. von Schröder, 1958.
- \_\_\_\_\_. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary.* Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. Philosophy and the Written Word: Some Thoughts on Heraclitus and Early Greek Uses of Prose. In : ROBB, Kevin (ed.). *Language and Thought In Early Greek Philosophy.* La Salle : The Hegeler Institute, 1983, p. 110–124.
- \_\_\_\_\_. Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato. In : YUNIS (2003, p. 139–161). doi:10.1017/CBO9780511497803.009
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.* Orig.-Ausg. hrsg. von Raymund Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1990<sup>a</sup> [1781<sup>1</sup>; 1787<sup>2</sup>].
- \_\_\_\_\_. *Critique de la raison pure.* Trad. française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud ; préf. de Ch. Serrus. 3<sup>e</sup> éd. Paris : Presses Universitaires de France, 1990<sup>b</sup> [1944].
- KIRK, G. S. Some Problems in Anaximander. *The Classical Quarterly*, v. 5, n. 1–2, 1955, p. 21–38. doi:10.1017/S0009838800002433
- KIRK, G. S ; RAVEN, J. E ; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts.* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- KLEIN, Étienne. *Les tactiques de Chronos.* Paris : Flammarion, 2004.
- KOČANDRLE, Radim. Infinite Worlds in the Thought of Anaximander. *The Classical Quarterly*, v. 69, n. 2, 2019, p. 483–500.
- KÜHNER, Raphael ; GERTH, Bernhard. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 2. Teil, 1. Band.* 3. Aufl. Hannover ; Leipzig : Hahnsche Buchhandlung, 1898.
- KÜHNER, Raphael ; JELF, William Edward. *A Grammar of the Greek language, chiefly from the German: vol. II, Syntax.* Oxford : J.H. Parker, 1851.
- LAKS, André. Écriture, prose et les débuts de la philosophie grecque. *Methodos. Savoirs et textes*, 1, 2001. doi:10.4000/methodos.139
- LALLOT, Jean. La description des temps du verbe chez trois grammairiens grecs (Apollonius, Stéphanos, Planude). *Histoire Épistémologie Langage*, v. 7, n. 1, 1985, p. 47–81. doi:10.3406/hel.1985.1301
- LIDDELL, H. G. ; SCOTT, R. ; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon.* With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996.

- LLOYD, Geoffrey. Le Temps dans la pensée grecque. In : *SHC/WS/260*. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). 15 octobre 1972. Disponible à l'adresse : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000023680> [repris dans Ricœur (1975)]
- \_\_\_\_\_. Literacy in Greek and Chinese Science: Some Comparative Issues. In : YUNIS (2003, p. 122–138). doi:10.1017/CBO9780511497803.008
- LOENEN, J. H. Was Anaximander an Evolutionist?. *Mnemosyne*, v. 7, n. 1, 1954, p. 215–232. doi:10.1163/156852554X00225
- LOUGUET, Claire. Reconstructions d'arguments présocratiques: le cas de l'ἄπειρον d'Anaximandre. In : *Les anciens savants: études sur les philosophies préplatoniciennes*. Paris : Vrin, 2001, p. 15–35. (Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12).
- \_\_\_\_\_. *Les usages de l'infini chez les penseurs présocratiques*, thèse sous la direction d'André Laks, soutenue à l'Université Charles de Gaule – Lille III, 2004.
- MAMBRINI, Yann. *Histoires de temps: de la nature du temps et de sa mesure*. Paris : Ellipses, 2019.
- MCDIARMID, John B. Theophrastus on the Presocratic causes. *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 1953, p. 85–156. doi:10.2307/310774
- MCKIRAHAN, Richard. Anaximander's infinite worlds. In : PREUS, Anthony (Ed.). *Essays in ancient Greek philosophy*. Vol. 6 : Before Plato. Albany : State University of New York Press, 2001, p. 49–65.
- MANSFELD, Jaap. Doxography and dialectic: the *Sitz im Leben* of the 'Placita'. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 36, 4: Philosophie, Wissenschaften, Technik*. Berlin : De Gruyter, 1990, p. 3056–3229.
- \_\_\_\_\_. *Physikai doxai et problemata physica* d'Aristote à Aetius (et au-delà). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 3, 1992, p. 327–363.
- \_\_\_\_\_. Sources. In: LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 22–44. doi:10.1017/CCOL0521441226.002
- \_\_\_\_\_. Bothering the Infinite: Anaximander in the Nineteenth Century and Beyond. *Antiquorum philosophia: an international journal*, 3, 2009, p. 9–68. doi:10.1400/127749
- \_\_\_\_\_. Anaximander's Fragment: Another Attempt. *Phronesis*, 56, 1, 2011, p. 1–32. doi:10.1163/156852811X539655

- \_\_\_\_\_. Detheologization: Aëtian chapters and their Peripatetic background. *Rhizomata*, v. 1, n. 2, 2013, p. 330–362. doi: 10.1515/rhiz-2013-0014
- MANSFELD, Jaap; RUNIA, David T. *Aëtiana I, the method and intellectual context of a doxographer: the sources*. Leiden: Brill, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Aëtiana V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*. Leiden ; Boston : Brill, 2020.
- MARTIN, Alain ; PRIMAVESI, Oliver. *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1999.
- MCDIARMID, John B. Theophrastus on the Presocratic Causes. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 61, 1953, p. 85–156. doi:10.2307/310774
- MERLEAU-PONTY, Jacques. Ideas of beginnings and endings in cosmology. In : FRASER, J. T. ; LAWRENCE, Nathaniel M. ; PARK, David (Orgs.). *The study of time III*. Proceedings of the third conference of the International Society for the Study of Time, Alpbach, Austria [July 1-10, 1976]. New York : Springer, 1978, p. 334–350.
- MEULDER, Marcel. Le vers 4 du fragment 115 d'Empédocle (FVS 31 D.-K.) : proposition d'une correction. *Elenchos*, 37, 1–2, 2016, p. 33–68.
- MONTANARI, Franco. *The Brill dictionary of ancient Greek* [GE: Greek-English]. Editors of the English edition Madeleine Goh & Chad Schroeder under the auspices of the Center for Hellenic Studies, Harvard Universityf advisory editors, Gregory Nagy, Leonard Muellner. Leiden ; Boston: Brill, 2015.
- MOURAVIEV, Serge N. P.Oxy. LIII 3710 : Les nouveaux fragments d'Héraclite. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 71, 1988, p. 32–34.
- \_\_\_\_\_. POxy 3710, col. II 33-55, III 1-19. In : *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (CPF), Parte I (Autori Noti), vol. I.2 (Heraclitus 4T), p. 229–242, 1992.
- NASA/GSFC [NATIONAL AERONAUTICS AND SPACE ADMINISTRATION: GODDARD SPACE FLIGHT CENTER], 2022. *Science Themes – Webb/NASA*. [en ligne]. 2022. [Consulté le 31 mai 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.jwst.nasa.gov/content/science/index.html>
- NEUGEBAUER, Otto. *A history of ancient mathematical astronomy*. Berlin : Springer-Verlag, 1975. doi:10.1007/978-3-642-61910-6
- \_\_\_\_\_. *Astronomical cuneiform texts: Babylonian ephemerides of the Seleucid period for the motion of the sun, the moon, and the planets*. New York : Springer-Verlag, 1983 [1955]. doi:10.1007/978-1-4612-5507-9

- NEWTON, Isaac. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Londini : Jussu societatis Regiae ac typis Josephi Streati, 1687. Disponible à l'adresse : <https://archive.org/details/philosophiaenat00newt/>
- \_\_\_\_\_. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Ed. tertia aucta & emendata. Londini : Apud Guil. & Joh. Innys, 1726 [1687]. Disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.3931/e-rara-1235>
- NIETZSCHE, Friedrich. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: *Kritische Studienausgabe. Bd. 1 (KSA I): Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Aufl. München ; Berlin : Verlag ; De Gruyter, 1988, p. 799–872.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris : Gallimard, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens ; Suivi de « Les diadochai des philosophes »*. Édition critique établie d'après les manuscrits et présentée par Paolo D'Iorio & Francesco Fronterotta. Traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand. Combas : Ed. de l'Eclat, 1994.
- OSBORNE, Catherine. *Rethinking early Greek philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London : Duckworth, 1987.
- PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Éd. Louis Lafuma. Paris : Éditions du Seuil, 1963.
- PARRY, Milman. *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*. New York : Oxford University Press, 1987.
- PATY, Michel. Sur l'histoire du problème du temps. Le temps physique et les phénomènes. In : KLEIN, Étienne; SPIRO, Michel (dir.). *Le temps et sa flèche*. Paris : Flammarion, 2013 [1996].
- PERINI, Mario A. *Gramática descritiva do português*. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo : Ática, 2005.
- PICOT, Jean-Claude. Empedocles, fragment 115.3 : can one of the Blessed pollute his limbs with blood ? In : STERN-GILLET, Suzanne; CORRIGAN, Kevin (ed.). *Reading ancient texts, vol. 1: Presocratics and Plato. Essays in honour of Denis O'Brien*. Leiden : Brill, 2007, p. 41–56.
- POMIAN, Krzysztof. Tempo/Temporalida. In : *Enciclopédia Einaudi, vol. 29: Tempo / temporalidade*. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p. 12–91.
- PRIMAVESI, Oliver. Apollo and Other Gods in Empedocles. In : SASSI, Maria Michela (a cura di). *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei presocratici / The*

- construction of philosophical discourse in the age of the Presocratics*. Pisa : Edizioni della Normale, 2006, p. 51–77.
- PUENTE, F. Rey; BORACAT, Júnior, J. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2014.
- RAGON, Eloi. *Grammaire grecque*. Entièrement refondue par A. Dain, J.-A. de Foucault et P. Poulain. 7<sup>e</sup> éd. Paris : J. de Gigord, 1961.
- RAMNOUX, Cl. Sur quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 59, n. 3, 1954, p. 233–252. [reimpr. in : 2020, t. II, p. 605–628.]
- \_\_\_\_\_. La récupération d'Anaxagore. *Archives de Philosophie*, v. 43, 1, 1980, p. 75–98. [reimpr. in : 2020, t. II, p. 303–325.]
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres : tome I et II*. Présentation de Rossella Saetta Cottone ; édition revue et corrigée par Alexandre Marcinkowski. Paris : Les Belles Lettres, 2020. 2v.
- RASHED, Marwan. Le proème des « Catharmes » d'Empédocle : reconstitution et commentaire. *Elenchos*, 29, 1, 2008, p. 7–38.
- \_\_\_\_\_. La chronographie du système d'Empédocle : addenda et corrigenda. *Les Études philosophiques*, v. 110, n. 3, 2014, p. 315–342.
- \_\_\_\_\_. *La jeune fille et la sphère: études sur Empédocle*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2018.
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn : F. Cohen, 1916.
- RICCEUR, Paul (dir.). *Les Cultures et le temps: études préparées pour l'Unesco*. Paris ; Payot : Presses de l'Unesco, 1975.
- ROHDE, Erwin. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. 1–2*. 2. Aufl. Freiburg i. B.; Leipzig ; Tübingen : J. C. B. Moh, 1898.
- \_\_\_\_\_. *Psyché : le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Traduction française d'Auguste Reymond ; édition revue, corrigée et augmentée par Alexandre Marcinkowski ; traduction du grec et du latin par Paul Gaillardon ; avant-propos par André Hirt. Paris : Les Belles Lettres, 2017.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris : J. Vrin, 1971.
- ROUSSEAU, Philippe. The Mission of the Chosen Bard. To Reveal the History of the Gods in Order to Reform the World of the Men. In : SAETTA COTTONE, Rossella (dir.). *Penser les dieux avec les présocratiques*. Paris : Rue d'Ulm, 2021, p. 43–79.

- RYNASIEWICZ, Robert. Newton's Views on Space, Time, and Motion [First published Thu Aug 12, 2004; substantive revision Mon Aug 22, 2011]. In : ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2022 Edition. [en ligne]: Metaphysics Research Lab, 2022 [2004]. Disponible à l'adresse : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/newton-stm/>
- SANTORO, Fernando. O que é um filósofo demasiado poeta? *Hypnos*, 26, 2011, p. 93–105.
- \_\_\_\_\_. Un philosophe plus poète (Simplicius, *Com. in Ar. Phys.* 24, 20 / DK12 A9). *Revue de Philosophie Ancienne*, 30, 1, 2012, p. 3–22.
- SASSI, Maria Michela. Anassimandro e la scrittura della 'legge' cosmica. In : SASSI, M. M. (a cura di). *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei presocratici / The construction of philosophical discourse in the age of the Presocratics*. Pisa : Edizioni della Normale, 2006, p. 3–26.
- \_\_\_\_\_. *Os inícios da filosofia: Grécia*. Tradução Dennys Garcia Xavier. São Paulo : Loyola, 2015.
- ŠĆEPANOVIĆ, Sandra. *Αἰών and χρόνος: their semantic development in the Greek poets and philosophers down to 400 BC*. Ph.D., University of Oxford, 2012. Disponible à l'adresse : <http://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:064ad3c7-bd9e-4a8b-a818-0572b738fc46>
- \_\_\_\_\_. Hesiod and the beginnings of Greek philosophy. In : *Thinking about Time and Eternity—From Hesiod and the Presocratics to Plato and Aristotle*. Leiden : Brill, 2022, p. 139–158. doi:10.1163/9789004513921\_009
- SCHATZMAN, Evry; SIGNORE, Monique. L'espace et le temps: le point de vue astronomique. *Communications*, 41, 1 [*L'espace perdu et le temps retrouvé*], 1985, p. 81–94. doi:10.3406/comm.1985.1609
- SCHAUS, Gerald P. Two Notes on Lakonian Vases. *American Journal of Archaeology*, v. 87, n. 1, 1983, p. 85–89. doi:10.2307/504669
- SELIGMAN, Paul. *The apeiron of Anaximander; a study in the origin and function of metaphysical ideas*. London : University of London, Althone Press, 1962.
- SIDER, David. Heraclitus on Old and New Months: *P.Oxy.* 3710. *Illinois Classical Studies*, v. 19, 1994, p. 11–18.
- SIRONI, Francesco. Heraclitus in Verse: The Poetic Fragments of Scythinus of Teos. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 59, n. 4, 2019, p. 551–567.
- SMYTH, Herbert Weir. *Greek grammar*. Rev. by Gordon M. Messing. Cambridge : Harvard University Press, 1956.
- SMYTH, Herbert Weir. *Greek grammar*. Rev. by Gordon M. Messing. Cambridge : Harvard University Press, 1956.

- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europaischen Denkes bei den Griechen*. Hamburg : Claassen & Goverts, 1946.
- \_\_\_\_\_. *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Trad. Marianne Charrière ; Pascale Escaig. Combas : Editions de l'Éclat, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo : Perspectiva, 2005.
- SOUSA, Eudoro de. *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre a Relação Entre Mito e Metafísica nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo : Duas Cidades, 1975.
- STOKES, Michael C. Anaximander's Argument ». In : SHINER, Roger ; KING-FARLOW, John (dir.). *New essays on Plato and the Pre-Socratics* [The Canadian Journal of Philosophy, Suppl. 2]. Guelph : Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1976, p. 1–22.
- TANNERY, Paul. *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. 2<sup>e</sup> édition, par A. Diès. Paris : Gauthier-Villars et cie, 1930.
- TARÁN, Leonardo. The Text of Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics. In : HADOT, Ilsetraut (dir.). *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie* : Actes du colloque international de Paris (28. Sept. — 1<sup>er</sup> Oct. 1985). Berlin, New York : De Gruyter, 1987, p. 247–266.
- THOMAS, Rosalind. Written in Stone? Liberty, Equality, Orality, and the Codification of Law. In : FOXHALL, Lin; LEWIS, A. D. E. (Eds.). *Greek law in its political setting: justifications not justice*. Oxford ; New York : Clarendon Press ; Oxford University Press, 1996.
- TRESOR DE LA LANGUE FRANÇAISE INFORMATISE (TLFi). Diffusé par le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL). [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://www.cnrtl.fr/>
- USENER, Hermann. *Analecta Theophrastea*. Lipsiae : Typis B.G. Teubneri, 1858. [Diss., Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana, Bonn]
- VASSALO, Christian. Κατά τὴν τοῦ χρόνον τάξιν. Per una rilettura del fr. 1 DK di Anassimandro. In : PALUMBO, Lidia (A cura di). *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*. Studi in onore di Giovanni Casertano. Casoria : Loffredo, 2011, p. 69–87.
- VATRICAN, Axelle. La modalité et le “conditionnel de rumeur” en français et en espagnol. *Modèles linguistiques*, v. 31, n. 62, 2010, p. 83–94.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris : La Découverte, 1988 [1965].
- VLASTOS, Gregory. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. *Classical Philology*, 42, 3, 1947, p. 156–178. doi:10.1086/363029

- \_\_\_\_\_. Theology and Philosophy in Early Greek Thought. *The Philosophical Quarterly*, v. 2, n. 7, 1952, p. 97–123. doi:10.2307/2216899
- \_\_\_\_\_. On Heraclitus. *The American Journal of Philology*, v. 76, n. 4, 1955, p. 337–368. doi:10.2307/292270
- WEST, Martin Litchfield. Three Presocratic Cosmologies. *The Classical Quarterly*, v. 13, n. 2, 1963, p. 154–176. doi:10.1017/S0009838800001750
- \_\_\_\_\_. *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Indo-European poetry and myth*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- WHEELER, John A., Information, physics, quantum: The search for links. In : ZUREK, Wojciech Hubert. *Complexity, Entropy, and the Physics of Information*. Redwood City, California : Addison-Wesley, 1990.
- WISMANN, Heinz. *Penser entre les langues*. Paris : Albin Michel, 2012.
- YALOURIS, Nicolas. Astral Representations in the Archaic and Classical Periods and Their Connection to Literary Sources. *American Journal of Archaeology*, v. 84, n. 3, 1980, p. 313–318. doi:10.2307/504707
- YUNIS, Harvey (ed.). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. doi:10.1017/CBO9780511497803
- ZELLER, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Teil I: Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie*. 4. Aufl. Leipzig : Fues's Verlag (R. Reisland), 1876.
- \_\_\_\_\_. *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, Tome I : introduction générale ; les anciens Ioniens, Pythagoriciens*. Traduite de l'allemand par Émile Boutroux. Paris : Hachette, 1877. [trad. française de la 4<sup>e</sup> éd. allemande (1876)]





# Le temps va-t-il disparaître ? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses

## Résumé

À partir d'une lecture contextualisée du fragment DK12B1, cette étude montre que la cosmologie d'Anaximandre de Milet était caractérisée par un modèle de temporalité linéaire qui exclut l'idée que l'univers va se détruire un jour. Si la doxographie attribue cette thèse à Anaximandre et en déduit qu'il croyait à l'existence d'une infinité de mondes (successifs ou coexistants), c'est par une mauvaise compréhension du témoignage de Théophraste, qui n'affirme nulle part que chez lui l'univers entier va se détruire et retourner à la substance infinie. Contrairement à ce que prétendent certains interprètes modernes, cette idée n'est pas non plus exprimée dans DK12B1. Lu attentivement, ce fragment exprime simplement que la génération et la corruption des étants sous les enveloppes célestes sont provoquées ou réglées, directement ou indirectement, par le mouvement de la révolution céleste. Identifié au temps, ce mouvement est un principe régulateur du conflit des opposés et est entretenu par le mouvement éternel de la substance infinie, ce qui exclut la possibilité de cataclysmes universels. En ce qui concerne la permanence des choses, l'univers d'Anaximandre se divise en trois niveaux : au premier, embrassant tout, se trouve la substance infinie primordiale, éternelle, sans origine ni fin ; au deuxième niveau se trouve ce qui a été engendré et est impérissable (les astres, reconnus comme des dieux) ; le troisième niveau comprend tous les étants terrestres qui sont engendrés et qui périssent. À tous les niveaux, l'état actuel de l'univers est caractérisé par une stabilité périodique et rien ne semble indiquer la perturbation de cet ordre.

**Mots-clés :** Anaximandre de Milet ; temps ; cosmologie ; pré-socratiques ; ontologie ; philosophie grecque ; Simplicius ; Théophraste ; fragments ; doxographie.

# Will Time Disappear? Anaximander's Thesis on the Duration of the World and the Duration of Things

## Summary

Based on a contextualized reading of fragment DK12B1, this study points out that the cosmology of Anaximander of Miletus was characterized by a model of linear temporality that excludes the idea of the universe being destroyed at some point. If doxography attributes this thesis to Anaximander and deduces that he believed in the existence of an infinity of worlds (successive or coexisting), it is by a misunderstanding of the testimony of Theophrastus, which nowhere claims that for him the whole universe will be destroyed and will go back to the infinite substance. Unlike what some modern interpreters claim, this idea is not expressed in DK12B1 either. Read carefully, this fragment simply states that the generation and corruption of the beings under the heavenly bodies are caused or regulated, directly or indirectly, by the motion of the celestial revolution. Identified with time, this movement is a principle regulating the conflict of opposites and is maintained by the eternal movement of the infinite substance, which excludes the possibility of universal cataclysms. Regarding the permanence of things, Anaximander's universe is divided into three levels: on the first, embracing everything, there is the primordial substance, infinite and eternal, without origin or end; on the second level, there is what has been generated and is imperishable (the heavenly bodies, recognized as gods); on the third level, there are all the terrestrial beings that are generated and perish. At all levels, the present state of the universe is characterized by a periodic stability and nothing seems to indicate the disturbance of this order.

**Keywords :** Anaximander of Miletus ; time ; cosmology ; Pre-Socratics ; ontology ; Greek philosophy ; Simplicius ; Theophrastus ; fragments ; doxography.

SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :  
ED 1 – Mondes antiques et médiévaux  
Maison de la Recherche,  
28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Études grecques

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 310, Centro  
da Cidade, 20051-070, Rio de Janeiro/RJ, BRASIL

DISCIPLINE : Filosofia