



L'immanence de la puissance infinie.

Arnaud Macé, Anne-Laure Therme

► To cite this version:

Arnaud Macé, Anne-Laure Therme. L'immanence de la puissance infinie. . Methodos : savoirs et textes, 2016, La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique, 16, 10.4000/methodos.4477 . halshs-01519242

HAL Id: halshs-01519242

<https://shs.hal.science/halshs-01519242v1>

Submitted on 6 Oct 2017

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

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

Anne-Laure Therme et Arnaud Macé

L'immanence de la puissance infinie. Le νοῦς d'Anaxagore à la lumière d'Homère

Avertissement

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

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

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

revues.org

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

Référence électronique

Anne-Laure Therme et Arnaud Macé, « L'immanence de la puissance infinie. Le νοῦς d'Anaxagore à la lumière d'Homère », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 19 janvier 2016, consulté le 22 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4477> ; DOI : 10.4000/methodos.4477

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://methodos.revues.org/4477>

Document généré automatiquement le 22 mars 2016.

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

Anne-Laure Therme et Arnaud Macé

L'immanence de la puissance infinie. Le νοῦς d'Anaxagore à la lumière d'Homère

- 1 Quelles sont les puissances du νοῦς d'Anaxagore ? La diversité des opérations qui sont prêtées au principe cosmique d'Anaxagore paraît défier toute tentative d'en saisir l'unité, tant elles semblent osciller entre une dimension théorique universelle et une dimension pratique prenant parfois une tournure motrice très mécanique. Nous faisons l'hypothèse que cette dualité peut laisser place à une vision plus intégrée si on replace l'usage fait par Anaxagore du substantif νοῦς et des verbes qu'il utilise pour décrire les activités de l'agent qu'il nomme ainsi, tels γινώσκω, διακρίνω et διακοσμέω, dans le contexte homérique où ils apparaissent tous, c'est à dire celui de la mêlée du champ de bataille. Les emplois homériques de γινώσκω, νοέω et νοῦς dans ces contextes permettent de faire apparaître la richesse cognitive impliquée dans les activités de repérage et de tri requises avant, pendant et après la bataille : le « rangeur d'hommes » (κοσμήτωρ λαῶν) manifeste la capacité de s'orienter dans la mêlée, celle de saisir les singularités en tout point du tumulte, d'y anticiper les configurations à venir en gardant en tête la position des uns et des autres et le plan général d'action. C'est un art du désordre et de l'immanence, un art de connaître et d'épouser la confusion, pour mieux y faire naître ou perdurer l'ordre pressenti. Un tel modèle offre suffisamment d'épaisseur théorique à une activité pratique complexe pour permettre de penser les capacités cognitives de l'agent cosmique sans avoir à rompre avec la dimension motrice et pratique de son action.
- 2 Une telle lecture invite en outre à comprendre les capacités du νοῦς sur le fondement de sa nature physique, celle d'une chose immergée dans le mélange au sein duquel elle opère : il s'agit d'une matière particulière, douée de caractéristiques physiques lui permettant aussi bien de s'arracher au mélange que de s'y plonger en profondeur, en une oscillation semblable, là encore, à l'art des rangeurs d'hommes homériques. Son mode de connaissance par immersion en toutes choses, une forme extraordinaire de perception universelle, fonde et précède son pouvoir de séparer et de mettre en ordre, sans pour autant le placer devant la pluralité des choix. Le νοῦς cosmique, parce qu'il s'imprègne de la structure même des choses infinies, dont les caractéristiques s'imposent à lui, et parce qu'il a le pouvoir d'en accomplir la différenciation intégrale, n'a pas le choix : il réalise tout simplement l'intégralité de ce qu'il est possible de réaliser, là où seul un ordonnateur fini, comme l'étaient les chefs homériques, aurait eu l'embarras de choisir et de la liberté de rivaliser d'ingéniosité. La dimension téléologique des choix s'efface comme une modalité imparfaite de l'art de trier.

1. νοῦς et γινώσκω dans le fr. 12 d'Anaxagore

- 3 Anaxagore met en scène un « νοῦς » auquel il attribue un certain nombre d'activités. Parmi celles-ci, une partie au moins d'entre elles sont reconnues, à notre connaissance par tous les commentateurs, comme relevant d'un ordre pratique ou moteur, en conformité avec les usages homériques du terme, renvoyant tout à la fois à l'appréhension pratique d'une situation et à la capacité de prendre les bonnes décisions, d'avoir un bon plan en vue de parvenir à ses fins¹. Il y a davantage débat sur le fait de savoir si en cela Anaxagore rompt avec la tendance des autres présocratiques, qui se seraient quant à eux éloignés de la dimension pratique du νοῦς homérique², ou au contraire prolonge l'approfondissement que les présocratiques ont accompli de cette même dimension pratique d'appréhension de situations complexes³. Le débat porte aussi sur la question de savoir quel type de dimension cognitive le νοῦς d'Anaxagore aurait en plus de sa dimension motrice⁴. Encore faut-il probablement reconnaître une nuance entre une activité purement motrice – qui pourrait s'avérer simplement mécanique – et la richesse cognitive impliquée dans le traitement pratique de situations complexes. Toute la question est donc de savoir quel degré d'activité cognitive il faut accorder au νοῦς d'Anaxagore, et s'il doit s'agir ou non d'un degré qui excède et dépasse ce que requiert l'analyse d'une situation

pratique⁵. Le débat s'inscrit jusque dans la traduction des termes décrivant les propriétés et les activités du voûs. Ainsi :

ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει καὶ ἰσχύει μέγιστον⁶

« Il est en effet la plus ténue de toutes les choses et la plus pure, et il a sur tout une complète γνώμη et il a la plus grande force. »

- 4 On peut traduire γνώμην ἔχω par l'idée d'avoir une conception ou une opinion (« je suis de cet avis », « je pense ceci »), en comprenant ainsi que le voûs a une connaissance ou une compréhension totale concernant toutes choses⁷, ou, au contraire, entendre l'idée que le voûs a un pouvoir de décision sur le sort de toutes choses, comme l'« occasion » de Sophocle, qui « tranche tout »⁸. Selon le choix interprétatif que l'on fait ici – nous présenterons le nôtre dans les pages qui suivent –, cette phrase illustre la plus grande force par le pouvoir de décision sur toutes choses, ou au contraire appuie cette force sur une capacité cognitive à tout connaître.

- 5 Les lignes qui suivent décrivent le pouvoir conféré au voûs en termes de causalité à la fois initiale et rectrice à l'égard d'un vaste mouvement cosmique de rotation :

καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπειτε πλείον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον⁹

« Et tout ce qui a la vie, que ce soit plus grand ou plus petit, le voûs dirige tout cela. Et le voûs a dirigé la rotation du tout, de sorte qu'il est au commencement de la rotation. Et premièrement il commença la rotation à partir d'un petit point, puis la rotation s'accroît davantage, et elle s'accroîtra davantage. »

- 6 Cette capacité à commander la rotation d'où sort l'agencement de l'univers est une illustration crédible de la grande force qui lui a précédemment été attribuée (καὶ ἰσχύει μέγιστον), voire de la capacité à trancher le sort de toutes choses, si on entend ainsi γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει. Nous y reviendrons, mais l'on peut déjà noter que l'expression ne suppose pas nécessairement une doctrine de la volonté et la possibilité de choix multiples : cela peut simplement supposer que, comme l'instant opportun évoqué par Sophocle, ce que le voûs fait est décisif pour toutes les autres choses.

- 7 Cette rotation a pour effet de faire se dissocier les choses qui se trouvent initialement à l'état de mélange immobile et de produire l'apparition de réalités nouvelles. C'est alors que paraissent les occurrences des verbes γινώσκω et διακοσμέω.

καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς· καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι – καὶ ὅποια ἦν ἄσσα νῦν μὴ ἐστὶ, καὶ ὅποια νῦν ἐστὶ, καὶ ὅποια ἔσται – πάντα διεκόσμησε νοῦς¹⁰

« Et celles qui étaient mélangées, celles qui étaient extraites, celles qui étaient séparées, πάντα ἔγνω νοῦς. Et toutes les sortes de choses qui allaient être – toutes celles qui étaient et maintenant ne sont plus, et toutes celles qui sont maintenant, et toutes celles qui seront –, toutes, le voûs les mit en ordre. »

- 8 Nous commençons par ne pas traduire. Le verbe γινώσκω pourrait désigner une activité cognitive ayant pour objet les choses mélangées, extraites et séparées. Le verbe διακοσμέω lui, est fort bien à sa place en conjonction avec διακρίνω, ἀποκρίνω et συμμίγνυμι : on a pu montrer que ces verbes sont en effets conjoints dans les descriptions homériques du type de mélange (désordre des bêtes sur le pâturage, désordre des hommes sur le champ de bataille) que sont appelés à trier les bergers et les chefs de guerre, auxquels le voûs d'Anaxagore est ainsi comparé¹¹, triant à son tour des tous emmêlés et les distribuant en de nouveaux agencements. Or une activité complexe rend tout à fait nécessaire que l'agent du tri accompagne celui-ci de certaines performances cognitives¹². Que sait donc celui qui met en ordre de telles multiplicités ? Le présent texte a l'intérêt de nous donner deux listes d'objets : celle des choses que le voûs connaîtrait – toutes celles qui ont fait l'objet des trois processus décrits par les verbes διακρίνω, ἀποκρίνω et συμμίγνυμι –, et celles des choses qu'il aurait mises en ordre – toutes « celles qui étaient et maintenant ne sont plus », « celles qui sont maintenant » et « celles

qui seront ». La comparaison de ces deux listes est l'une des façons que nous ayons de mesurer le rapport entre l'activité cognitive du νοῦς et son activité pratique de tri, de séparation, de mise en ordre : les choses connues sont-elles les mêmes que celles qui résultent de la mise en ordre ? L'hypothèse d'une identification entre l'activité cognitive du νοῦς et son activité séparatrice a été proposée par A. Laks : le νοῦς séparerait les choses pour les connaître¹³. L'auteur ne la présente pas néanmoins comme une lecture littérale des fragments, car elle impliquerait que le νοῦς ne connaît que ce qu'il est parvenu à séparer, et donc que son pouvoir de connaître est aussi bien limité en amont par l'état de mélange initial qu'il n'a pas encore séparé et en aval par le fait qu'il ne peut parvenir à tout séparer¹⁴ (puisque tout sera toujours lié à tout, conformément au fr. 8) : il faudrait alors s'en tenir à affirmer que l'activité cognitive est une séparation d'un autre ordre que le processus cosmique de διακρίσις, et que ce dernier n'est qu'une sorte de version matérielle de la première¹⁵. Peut-on attribuer au νοῦς d'Anaxagore, sur le fondement des fragments, d'autres mouvements que matériels ? Nous y reviendrons. Pour l'instant, le plus important est de savoir si le νοῦς d'Anaxagore peut aussi connaître ce qui n'est pas encore séparé ou ce qui ne le sera jamais, et de quelle manière il peut le faire. La phrase que nous venons de lire précise bien que le νοῦς ne connaît pas seulement ce qui est extrait et séparé, mais aussi les choses mélangées. On pourrait certes prendre appui sur le fr. 17 pour avancer l'idée que ces choses « mélangées » dont il s'agit ici pourraient être les choses composées et non pas les éléments du mélange initial.

Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὁρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὁρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι¹⁶

« Les Grecs ne nomment pas correctement la génération et la destruction. Car aucune chose n'est engendrée ni détruite, mais, à partir des choses qui sont, est mélangée et dissociée. Ainsi ils nommeraient plus correctement la génération mélange et la destruction dissociation. »

Deux types de « choses », χρῆμα, doivent être distinguées. Il y a d'un côté celles qui sont dites improprement naître et mourir, c'est-à-dire vraisemblablement les êtres qui peuplent l'univers, ainsi les vivants. Or, si l'on tient que χρῆμα est bien le sujet de tous les verbes conjugués de cette phrase¹⁷, il faut comprendre que ces choses-là ne naissent pas mais sont composées par un mélange « à partir de choses existantes », et leur mort ne consiste que dans la séparation de ces choses à partir desquelles elles se trouvent être mélangées¹⁸. Certaines choses dont l'existence semble être durable servent donc à en composer d'autres, comme autant d'éléments assemblés et dissociés. La mention des συμμίσγόμενα et des διακρινόμενα au fr. 12 semblerait donc renvoyer à ces choses composées¹⁹. Et, comme on le voit aussi au fr. 12, les composés qui paraissent à la faveur de la rotation, les astres, peuvent aussi être appelés des ἀποκρινόμενα, des choses extraites. Pourtant le mélange initial est aussi appelé σύμμιξις au fr. B4b²⁰, de telle sorte que les éléments du mélange lui-même peuvent être appelés des συμμίσγόμενα et ces choses au départ mélangées peuvent aussi être dites « extraites » et « séparées » par le mouvement de rotation, comme le montre le fr. 13 :

Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι²¹

« Et quand le νοῦς commença à mouvoir, il se sépara²² de tout ce qui était mu, et tout ce que le νοῦς avait mu, tout cela fut dissocié. Et pendant que ces choses étaient mues et dissociées, la rotation les fit se dissocier bien plus encore. »

Il faut donc considérer que les verbes διακρίνω, ἀποκρίνω et συμμίγνυμι ont la même richesse d'usage que le terme χρῆμα : ils peuvent servir à parler des choses composées, en tant qu'elles « naissent » par composition et « meurent » par dissolution, ou encore sortent du rang lorsqu'elles sont formées ; ils peuvent aussi bien servir à parler des éléments qui les composent, des êtres qui sont dans le mélange initial, que la rotation va commencer à extraire et dissocier, sans pouvoir jamais les séparer complètement.

Si nous revenons vers nos deux listes d'objets précédemment envisagées au fr. 12 comme compléments soit de γινώσκω soit de διακοσμέω, il faut reconnaître tout d'abord que ce que

le *frûð* met en ordre, ce sont des composés : des choses qui n'étaient pas, qui sont, qui seront. En revanche la connaissance porte sur « toutes » les choses qui peuvent être sujets des participes passifs de *διακρίνω*, *ἀποκρίνω* et *συμμίγνυμι*. Or nous savons que pour Anaxagore, cela ne concerne pas que les composés : les choses qui sont dans le mélange sont aussi susceptibles d'être décrites au moyen de ces verbes. Si donc les choses mélangées que le *voûς* prend pour objet sont aussi bien celles qui naissent de la rotation que celles qui la précèdent, il faut dès lors considérer que le *voûς* a un pouvoir de connaissance plus étendu que son pouvoir de mise en ordre : il connaît non seulement ce qu'il met en ordre, mais il connaît aussi ce qu'il n'a pas encore mis en ordre et n'a pas encore séparé, et qui est le matériau éternel de toutes les compositions qu'il produit, a produit, produira. Cela pourrait aussi être un argument supplémentaire pour donner un sens cognitif à *γνώμη* dans l'expression *γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει*, si le pouvoir cognitif du *voûς* doit être reconnu comme ayant une extension plus grande que son pouvoir de mise en ordre : seule sa connaissance pourrait avoir pour objet la totalité des choses, alors que sa mise en ordre ne concerne que ce qu'il crée. Si une telle hypothèse pouvait être vérifiée, il en découlerait aussi que l'on ne peut défendre, à propos d'Anaxagore, l'idée d'une assimilation totale de la connaissance à une séparation. D'où la question : le *voûς* peut-il connaître les choses à l'état de mélange *en tant que* mélangées, par « compréhension », indépendamment de toute séparation ?

2. *voéω* et *γινώσκω* sur le champ de bataille homérique

- 13 Pour progresser dans l'exploration des pouvoirs cognitifs du *voûς*, il semble opportun d'aller aussi loin qu'il est possible dans la restitution de toute la richesse cognitive qui peut être reconnue au type d'activité pratique auquel le terme est associé dans la littérature archaïque. On a signalé à quel point l'usage des verbes utilisés par Anaxagore pour désigner l'activité d'organisation cosmique du *voûς* était similaire à celui des poèmes homériques dans la description du tri des hommes et des bêtes²³. Or ce contexte est aussi favorable à l'apparition d'occurrences des verbes *voéω* et *γινώσκω*, qui permettent d'explorer la dimension perceptive et cognitive de l'activité des « rangeur d'hommes » homériques.

a. La perception au sein des situations typiques de combat

- 14 On a parfois douté que la bataille homérique, qui n'est plus la guerre de chars de l'âge du bronze²⁴ et n'est probablement pas encore le combat rangé de la phalange classique²⁵, témoigne de la moindre organisation et du moindre rangement : elle serait une mêlée sans ordre, peinte par un poète peu regardant des réalités militaires²⁶. L'importante étude de J. Latacz a néanmoins établi que les combats homériques ne sont pas une somme de combats individuels disparates, mais impliquent toujours des masses importantes d'hommes, réduisant ainsi la distance entre l'épopée et les combats hoplitiques²⁷. On prendra donc garde à ne pas opposer combat singulier et combat collectif²⁸ : les chefs sont toujours accompagnés de leur troupe et le corps à corps prend place au sein d'une mêlée où la technique poétique isole des combats singuliers, alternant les panoramiques qui balayent l'ensemble de la situation, et le « zoom » qui saisit l'action singulière²⁹. Le débat porte dès lors sur la nature de l'ordre que l'on peut reconnaître aux groupes de combattants homériques, qu'il ressemble fort à la phalange organisée au préalable en rangs et colonnes, selon des critères intangibles³⁰, ou consiste en bandes aux mouvements plus fluides, susceptibles de prendre différentes positions, plus ou moins anticipées ou spontanées³¹. Nous aimerions montrer que l'emploi des verbes *voéω* et *γινώσκω* pour décrire les activités perceptives et cognitives des chefs homériques s'accorde bien avec l'idée que ceux-ci ont à se repérer et à s'orienter dans une réalité complexe, confuse et mouvante, où leur action organisationnelle se déploie au cœur du désordre, en épousant celui-ci pour mieux lui imprimer les configurations éphémères qui leur seront favorables.
- 15 Le chant XVII, entièrement consacré au combat pour le corps de Patrocle, ponctué par plusieurs mouvements de va et vient, à mesure qu'Achéens et Troyens avancent et reculent tour à tour autour du corps convoité³², offre un terrain d'observation privilégié du caractère très fluide du champ de bataille, de la complexité des mouvements qui s'y déroulent, par vagues successives, et des capacités d'adaptation exigées de la part des chefs homériques. Nous allons

prendre quelques exemples tirés de la première phase³³. Le chant s'ouvre sur l'indication que le fait que Patrocle a succombé sur le champ de bataille n'a pas échappé à Ménélas (οὐδ' ἔλαθ', v. 1) : ce dernier franchit les premiers rang (βῆ δὲ διὰ προμάχων v. 3) et se place près du corps, comme une vache qui vient d'enfanter près de son petit, et, avant de tuer Euphorbe qui vient réclamer le privilège d'emporter la dépouille, il conseille à ce dernier de rentrer dans la masse (ἐς πληθὺν ἵεναι v. 31). Chaque chef est ainsi accompagné d'un large groupe de guerriers, avec au devant des « *promakhoi* » et à l'arrière une masse : il sort de la masse en franchissant la ligne des *promakhoi*³⁴ ; il se replie dans la masse lorsque c'est nécessaire, laissant la place à d'autres³⁵.

- 16 À la perception de la chute de Patrocle par Ménélas, répond le fait que celle d'Euphorbe n'échappe pas Hector, qui de son côté vient de poursuivre l'attelage d'Achille que Patrocle conduisait.

Ἑκτορα δ' αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας ἀμφὶ μελαίνας·

πάπτηγεν δ' ἄρ' ἔπειτα κατὰ στίχας, αὐτίκα δ' ἔγνω

τὸν μὲν ἀπαινύμενον κλυτὰ τεύχεα, τὸν δ' ἐπὶ γαίῃ

κείμενον³⁶

« Alors une douleur terrifiante enserre le cœur obscurci d'Hector. Il se met à balayer les lignes du regard : il a tôt fait de les repérer, l'un arrachant à l'autre ses armes glorieuses, l'autre gisant à terre. »

- 17 Le verbe γινώσκω vient ici conclure un vaste mouvement perceptif désigné par παπταίνω³⁷. Le regard panoramique devient ici intradiégétique : le héros relaie le regard du poète, se saisit de l'ensemble de la mêlée, afin d'y isoler la singularité sur laquelle son regard, et bientôt son action, se focalisera. La question de savoir exactement ce que sont ces « lignes » que balaye le regard panoptique « κατὰ στίχας », suscite de nombreux débats. Nous partirons de l'interprétation la plus neutre, celle qui ne fait pas de ces divisions des unités tactiques préalablement définies et dotées d'une structure de commandement précis. Si l'on considère que les termes φάλαγξ et στίχος sont purement descriptifs, désignant des groupes au sein de la masse d'hommes en armes tels qu'ils peuvent être perçus par un observateur, on pourra simplement constater qu'ils semblent renvoyer à deux géométries différentes : le premier désigne des vagues mobiles des combattants qui s'extraient de la masse pour monter au combat, le second correspond à une vue longitudinale des hommes les uns derrière les autres, vus en colonne plus statiques³⁸. Il est plus vraisemblable que ce soit ces lignes-ci qu'Hector balaye du regard, puisqu'elle représente une structure visuelle plus stable tout au long de la ligne de front. Le moment heuristique de saisie de la singularité au sein de ce vaste ensemble est alors exprimé par le verbe γινώσκω. Nous allons voir dans la suite de la scène qu'il peut tout aussi bien l'être au moyen du verbe νοέω.

- 18 Hector se précipite donc vers Ménélas, suivi par les masses d'hommes qui lui emboîtent le pas, et c'est donc tout un pan de l'armée troyenne que ce dernier voit fondre sur lui. Constatant qu'Hector est manifestement inspiré par un dieu et nourri d'intentions particulières à son égard, observant en outre qu'il n'entend pas dans les parages le cri de guerre d'Ajax, Ménélas abandonne le corps de Patrocle et se replie jusqu'à ses rangs, où il fait de nouveau face. Il s'inquiète alors du renfort d'Ajax et à son tour il prend le temps d'un balayage panoramique.

παπταίνων Αἴαντα μέγαν Τελαμώνιον υἱόν.

τὸν δὲ μάλ' αἴψ' ἐνόησε μάχης ἐπ' ἄριστερά πάσης

θαρσύνονθ' ἑτάρους καὶ ἐποτρύνοντα μάχεσθαι³⁹

« Il cherche du regard le grand Ajax, fils de Télamon, et bientôt il le repère, tout à la gauche du front, encourageant ses compagnons et les exhortant à se battre. »

- 19 B. Fenik a relevé la récurrence de ces moments de bascule, où la perception passe d'un côté à l'autre du champ de bataille, par exemple de la droite vers la gauche⁴⁰. Au terme du même mouvement panoptique que celui qui a été accompli par Hector, c'est ici le verbe νοέω qui

exprime le moment où la singularité recherchée est isolée dans la multitude. James Leshner a insisté sur ces usages des deux verbes dans le contexte perceptif, pour désigner le fait d'y repérer quelque chose, d'en isoler un élément, de le reconnaître⁴¹. Leshner entend tirer de ces passages de quoi remettre en cause la thèse dite de « Snell-von Fritz » : Snell avait distingué deux premiers niveaux de connaissance perceptive, celui des données immédiates de la sensation (« une forme de telle couleur ») qui seraient l'objet du verbe *ὁράω* (sous l'espèce de sa forme aoriste *εἶδον*) et celui de la reconnaissance de l'objet (« c'est un guerrier »), exprimée par le verbe *γινώσκω*⁴² ; von Fritz ajoute que *voéō* consiste en une troisième étape, celle de la reconnaissance accomplie de la situation (c'est un guerrier ennemi qui s'avance sur moi)⁴³. À l'encontre de cette thèse, Leshner affirme avec raison que dans les deux passages que nous venons de mentionner, il est impossible de distinguer deux niveaux perceptifs différents où se situeraient les deux verbes *voéō* et *γινώσκω*, qui semblent désigner ici le même type de saisie, concluant le même mouvement de recherche d'un individu dans la masse des guerriers au combat. Ce qui apparaît aussi, c'est que *γινώσκω* rejoint *voéō* au niveau de saisie accomplie de la situation décrite par von Fritz : il ne s'agit pas seulement de savoir que telle ou telle forme perçue est plutôt un animal qu'un arbre ou un bâtiment, mais de retrouver au milieu d'une masse d'informations l'individu que l'on cherchait précisément et à l'égard duquel on nourrit un désir, un projet, une fureur. Or, ce que souligne von Fritz, c'est que ces usages de *voéō*, comme la plupart de ceux du substantif *vóoc*, mêlent de façon inextricable chez Homère le moment de saisie de la situation avec celui d'un désir ou d'une volonté – ce que l'on reconnaît, ce n'est pas seulement tel homme, c'est tel homme à l'égard duquel on nourrit des pensées qui rendent certaines conséquences inévitables⁴⁴.

b. Le *vóoc* au-delà de la situation présente

- 20 Prenons quelques exemples hors de la situation de combat pour mieux mesurer cette dimension d'intention ou de projet qui inscrit la perception du présent dans un horizon qui l'excède. Cette capacité du *vóoc* à se projeter hors de la situation présente est typiquement celle que manifestent les compagnons d'Ulysse, qui, transformés en cochons, ne gardent pas moins leur esprit d'hommes : « mais l'état d'esprit en eux était toujours comme celui d'autrefois (*αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὥς τὸ πάρος περ*) »⁴⁵, esprit qui leur permet de mesurer la misère de leur état présent à l'aune de leur condition perdue⁴⁶. Et c'est aussi un sens qui a son usage dans le cadre des batailles. Quand les émissaires d'Agamemnon viennent reprendre la prisonnière Briséis à Achille, celui-ci reproche amèrement à l'Atride de s'être laissé aveugler par la haine, qui le rend incapable de faire preuve du discernement stratégique nécessaire à un chef.

ἦ γὰρ ὃ γ' ὀλοῖσσι φρεσὶ θύει,
οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω,
ὅπως οἱ παρὰ νηυσὶ σοοὶ μάχονται Ἀχαιοί⁴⁷

« Son cœur maudit est en fureur, et il n'est pas capable de voir, en rapprochant l'avenir du passé, comment les Achéens pourront près de leurs nefes combattre sans dommage. »

- 21 Le verbe *voéō* dénote ici non seulement la pensée sage et ferme, non perturbée par les égarements passionnels⁴⁸, mais aussi et peut-être surtout la capacité à ne pas se contenter, pour asseoir un tel type de jugement, des données immédiates du moment présent. Ces deux mêmes aspects ressortent aussi lors de la confrontation entre Polydamas et Hector au chant XVIII, qui proposent chacun une stratégie concurrente : le premier, qui préconise de regagner les remparts de Troie, indique la voie de la sagesse, tandis qu'Hector représente celle de la force et de l'ardeur irréflectie. Or le sage est justement celui qui, seul, voit à la fois le passé et l'avenir : *ὁ γὰρ οἷος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω*⁴⁹.
- 22 Revenons au champ de bataille pour retrouver là aussi cette dimension de projection. Ainsi Nestor demande à ses cavaliers de bien se souvenir de ne pas se précipiter ni de reculer – en leur disant que leurs aînés ont ravagé les villes « en gardant précisément dans leur poitrine un tel état d'esprit et un tel cœur (*τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσιν ἔχοντες* *Il. IV 309*) ». De quoi s'agit-il ? Il faut regarder de plus près cette scène du chant IV de l'*Iliade* où Agamemnon,

parcourant ses troupes avant la bataille, s'arrête auprès des pasteurs d'hommes, arrive auprès de Nestor (293-326). Ce dernier semble les ranger autour d'un noyau central formé de ses meilleurs guerriers :

ἔνθ' ὃ γε Νέστορ' ἔτετμε λιγὺν Πυλίων ἀγορητὴν
οὗς ἐτάρους στέλλοντα καὶ ὀτρύνοντα μάχεσθαι
ἄμφι μέγαν Πελάγοντα Ἀλάστορά τε Χρομίον τε
Αἴμιονά τε κρείοντα Βίαντά τε ποιμένα λαῶν·
ἵππῃας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφι,
πεζοὺς δ' ἐξόπιθε στήσεν πολέας τε καὶ ἑσθλοὺς
ἔρκος ἔμεν πολέμοιο· κακοὺς δ' ἐς μέσσον ἔλασσεν,
ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι⁵⁰

« Il trouva donc là Nestor, le Pylien à la voix claire, qui rangeait ses hommes et les galvanisait pour le combat, autour du grand Pélagon, d'Alastor et de Chromios, d'Haimon le meneur, et de Bias, le pasteur d'hommes ; les conducteurs de char devant avec leurs chevaux et leurs chars, il plaça derrière une infanterie nombreuse, pour être un vaillant rempart dans le combat ; il conduisit les lâches au milieu, afin que quiconque ne voulant pas se battre y soit contraint. »

- 23 Une savante pondération de critères techniques et de vaillance amène ainsi Nestor à créer une sorte de feuilleté autour de ces chefs : la cavalerie devant, l'infanterie derrière, et, au milieu, les lâches, poussés au combat par le mur formé par l'infanterie. On a beaucoup discuté de la tactique suggérée ici par Nestor, peut-être une réminiscence de tactiques plus anciennes de guerre avec des chars⁵¹, ou marque d'un souci nouveau d'optimiser la performance du groupe en choisissant bien qui ouvre et ferme une colonne⁵². Nous retiendrons simplement deux faits.
- 24 D'une part, Nestor nous donne là un exemple de ce que c'est pour un chef de ranger ses troupes, de disposer ses lignes et ses colonnes d'une certaine manière. Cela permet d'illustrer ce qu'évoquent les passages où les colonnes et les lignes ne sont pas de simples concepts descriptifs mais sont bel et bien désignés comme des divisions susceptibles d'être « mises en place » par les chefs⁵³, et distribuées entre sous-chefs⁵⁴. Nestor ici se donne bien une organisation en profondeur, étageant son corps d'armée en couches de l'avant vers l'arrière.
- 25 D'autre part, l'organisation proposée par Nestor n'est pas celle de la phalange classique et le fait même qu'elle soit une proposition parmi d'autres, coexistant dans le poème avec d'autres arrangements proposés par le même Nestor comme par d'autres, dont certains ressembleraient davantage à la phalange classique⁵⁵, suggèrent que les poèmes homériques conçoivent l'ordre de l'armée comme une chose meuble, ouverte à l'habileté de ceux qui seront en faire varier les combinaisons pour améliorer la performance du groupe, comme le montre encore l'exemple de la division en cinq colonnes des troupes troyennes lors d'un combat précis⁵⁶.
- 26 Le groupe auquel on propose une nouvelle combinaison se voit prodiguer des conseils pour tenter de garder cette organisation le plus longtemps possible en phase de combat : les conducteurs de char ne doivent ni se précipiter au-devant, ni reculer et se contenter d'atteindre les Troyens en lançant leur pique ; c'est cela qu'ils doivent garder à l'esprit – c'est semble-t-il le terme *vóos* qui ouvre ici la dimension du plan à retenir, tandis que *θυμός* semble davantage désigner l'ardeur et la constance *ῥ* s'y tenir⁵⁷. C'est ce qui ressort encore du discours que tient Nestor, lors des jeux funéraires célébrant le bûcher de Patrocle, à son fils Antiloque⁵⁸ : ce dernier est certes un excellent meneur de char, mais ses chevaux sont moins rapides que ceux de ses concurrents. Son père lui indique alors comment tirer le meilleur parti de son équipage et du terrain pour bien conduire, pour que la rotation de son char soit la plus efficace possible et n'outrepasse pas des limites qui seraient fatales à sa course. Là encore, il s'agit de parvenir à percevoir à la fois le tout et la partie, à rattacher le présent à l'avant et à l'après, la distribution actuelle des choses à sa redistribution potentielle : la vue ne montre que ce qui est devant soi, mais c'est aussi par le souvenir de ce qu'il faut faire et l'anticipation des conséquences possibles que l'on voit mieux ce qu'il faut faire à l'instant où il faut le faire.

27 Il faudrait donc dire que le *voũς* et le verbe *voéō* permettent de nommer une gamme d'expériences, qui peut aller du niveau de la saisie sensible la plus directe à celui qui nous emporte loin de la situation perceptive immédiate, comme c'est le cas avec les compagnons d'Ulysse qui, par l'esprit, sont encore capables de se projeter dans leur condition d'hommes alors même qu'ils sont devenus des cochons. Rapporté à la multitude des hommes éparpillés sur le camp avant la bataille ou engagés dans celle-ci, le verbe *voéō* permet de désigner le fait de s'y retrouver, de savoir où est chacun dans la masse ; le substantif *voũς* permet quant à lui de désigner aussi bien un plan général de répartition des masses que la capacité de s'en souvenir et la volonté de le mettre en œuvre aussi longtemps que ce sera possible. La combinaison de ces activités permet de rassembler les traits d'un art des rangeurs d'hommes qui est au fond un art d'apprivoiser le désordre, et ce de plusieurs manières. C'est d'abord une habilité à percevoir au sein du tumulte, utile avant la bataille pour séparer ses hommes de ceux qui relèvent d'autres chefs⁵⁹. C'est au cœur du combat la capacité à trouver, après avoir embrassé le mélange du regard, un autre chef et donc aussi les troupes qui l'accompagnent. Cette capacité à s'y retrouver, associée au souvenir de l'organisation initiale, permet donc aussi de connaître l'évolution de celle-ci. La faculté de repérer les différents groupes dans la mêlée est plus encore le fondement même de l'habileté à produire des plans, puisque ces plans ne sont que les diverses combinaisons susceptibles de résister mieux à l'épreuve, et donc un art de faire varier les façons de diviser le tout en segments (par arme, par affinités, par disposition morale, etc.) et de les recombinaisonner en un agencement susceptible de mieux passer la prochaine épreuve du feu. La continuité entre les dimensions cognitives et pratiques de ces opérations tient au fait que la création de nouveaux arrangements est le prolongement de l'activité perceptive. L'unité profonde du perçu et du conçu, du présent, de passé et de l'avenir, du pratique et du théorique s'atteste encore ici dans le fait que tout déplacement d'un chef homérique sur le champ de bataille, accompagné de ses hommes, est immédiatement aussi une réorganisation de l'ensemble, au sein duquel une partie modifie son rapport aux autres. Cette modification en cours pourra aussi être perçue par les autres chefs, qui mesureront la différence produite avec la plan initial et pressentiront l'effet sur les configurations à venir. Le rangeur d'homme fait corps avec ses hommes, avec lesquels il est immergé dans la multitude en lutte, et c'est par cette immersion qu'il connaît, qu'il modifie et anticipe les configurations qui naissent de son action et de celle des autres chefs, par cette immersion qu'il peut aussi pressentir les configurations gagnantes de la prochaine bataille⁶⁰.

3. Comment le *voũς* connaît-il ?

a. Les conditions physiques d'une connaissance immanente

28 Si l'on revient vers Anaxagore et le fr. 12 avec ces passages homériques en tête, on pourrait être tenté de traduire ainsi :

καὶ τὰ συμμιγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς· καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι – καὶ ὅποια ἦν ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅποια νῦν ἔστι, καὶ ὅποια ἔσται – πάντα διεκόσμησε νοῦς⁶¹

« Et celles qui étaient mélangées, celles qui étaient extraites, celles qui étaient séparées, le *voũς* les *repéra toutes*. Et toutes les sortes de choses qui allaient être – toutes celles qui étaient et maintenant ne sont plus, et toutes celles qui sont maintenant, et toutes celles qui seront –, toutes, le *voũς* les mit en ordre. »

29 Le *voũς* est ici comme Hector ou Nestor à qui la position de chaque individu sur le champ de bataille n'échappe pas longtemps : il sait où chaque chose est dans la mêlée. Cela supposerait alors que le *voũς*, comme eux, s'y reconnaît dans cela même qu'il n'a pas encore rangé ou qui ne l'est plus tout à fait, comme les armées qui en sont venues au corps à corps. Cela signifie bel et bien que ses pouvoirs cognitifs et discriminants sont distincts, voire indépendants – autrement dit, que le *voũς* n'a nul besoin de discriminer pour connaître et qu'il a une complète connaissance avant même d'agir, cette connaissance étant, comme chez Nestor, le fondement de sa capacité. À la connaissance la plus grande revient donc la plus grande capacité. On traduira donc ainsi les lignes qui précèdent un peu plus haut :

ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς
πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον⁶²

« Il est en effet la plus ténue de toutes les choses et la plus pure, et il a surtout une complète connaissance et il a la plus grande force. »

30 Il a la connaissance totale et parfaite de l'infinie complexité des choses, et surtout, il l'a même à propos de l'état initial de mélange, quand tout est indistinct et indiscernable. Loin d'être une activité de tri, la faculté cognitive du voûς semble alors consister en une compréhension, au sens littéral : il peut saisir l'infinité des choses dans leur totalité comme dans n'importe laquelle de leurs parties, elles-mêmes en nombre infini, et ce, simultanément. Mais puisque ce ne sont pas ses capacités motrices d'exercer la rotation cosmique qui lui confèrent ce pouvoir, comment expliquer qu'il soit, parmi toutes les choses en nombre et de formes infinies, la seule à disposer d'un tel privilège ? Le contexte du champ de bataille que nous avons exploré nous indique que la solution doit se trouver dans la façon dont le voûς est capable de s'immerger dans la multiplicité qu'il organise. Or ce que suggère le présent fragment, c'est que le voûς est bien l'une des « choses » (χρήματα) de l'univers : étant « la plus ténue de toutes les choses et la plus pure (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον) », il est un corps, doué de propriétés que lui seul possède à un degré tel qu'il diffère radicalement de toutes les autres choses⁶³. Puisque la suite de la phrase évoque l'omniscience du voûς puis sa force, et qu'il semble que ses capacités cognitives conditionnent sa force, ne peut-on lire, sous la parataxe, une chaîne causale ? On a en effet de bonnes raisons de penser que la ténuité et la pureté du voûς permettent sa complète γνώμη autant que sa force. Ce serait en effet par sa structure physique même, par ses propriétés corporelles, que le voûς disposerait des conditions de possibilité nécessaires à l'émergence et à l'exercice de sa faculté cognitive⁶⁴. Pouvons-nous déduire l'étendue de ses pouvoirs des qualités physiques qui lui sont ainsi attribuées ?

31 Sa pureté le distingue radicalement des autres choses, comme le souligne le fr. 11 (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ) et l'explique le fr. 12 : il est la seule chose à être parfaitement identique à soi (νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι), à n'être mêlée à rien d'autre (μέμικται οὐδενὶ χρήματι), à ne participer ou à n'avoir part (μετεῖχεν) à aucune⁶⁵. Or, précise le texte, c'est parce qu'il est dans cet état de pureté qu'il peut diriger (κρατεῖν) les autres choses sans que leur état de mélange (τὰ συμμεμιγμένα) ne l'en empêche (ἐκώλυεν) (fr. 12, 9-11). Cette pureté semble une condition nécessaire à la possibilité de s'extraire du mélange, se mettre à part, et initier la rotation qui met tout en ordre : il est un moteur séparé de ce qu'il meut. Cela n'exclut pas qu'il exerce ses pouvoirs sur lui-même : il est αὐτοκρατὴς (fr. 12), se dirige lui-même.

32 L'autre qualité, la λεπτότης, désigne le caractère ténu, mais non pas nécessairement la petitesse : remarquons que la ténuité n'est pas question de taille (d'autant que le voûς est dit pouvoir être « plus grand ou plus petit », fr. 12), et ne doit pas être confondue avec la petitesse. Car la petitesse est infinie, n'admet pas de seuil ou de limite ultime : rien ne peut être le plus petit (fr. 1, 3 et 6). Il ne peut non plus s'agir de légèreté, par opposition au lourd – qu'on l'entende au sens dynamique de la pesanteur ou seulement de la masse ; car en admettant qu'Anaxagore ait fait usage de ces concepts, lourd et léger sont soumis aux effets des forces centripète et centrifuge du tourbillon, ce qui ne peut nullement être le cas du voûς : le lourd tend à rejoindre le centre du monde avec « le dense, l'humide, le froid et l'obscur », tandis que « le rare (τὸ ἀραιόν), le chaud, le sec » et le lumineux (« l'éther ») sont projetés à la périphérie du monde (fr. 15)⁶⁶. La λεπτότης est une « qualité » ou propriété physique qui ne se définit pas essentiellement par sa quantité ; d'autres corps la possèdent à des degrés divers (tels les brumes et vapeurs, l'air⁶⁷, la lumière et le feu, qu'Anaxagore appelle « éther »), qui cependant jamais n'atteignent celui, superlatif, du voûς. Plutôt que d'une taille minimum, il s'agit d'une propriété dynamique, celle d'avoir passage à travers toutes choses, de pouvoir les traverser de part en part sans y prendre part, sans s'y mêler ni s'altérer⁶⁸. Il n'y a pas en français de terme parfaitement approprié pour désigner cette capacité d'un corps à pénétrer tout autre : on pourrait parler de fluidité ou, si cela ne se limitait pas au champ de l'optique, de transparence voire, en termes de physique des fluides, de la capacité de transmittance maximale du voûς⁶⁹ – par défaut, de subtilité, de finesse ou de ténuité, en gardant à l'esprit qu'il s'agit bien de

caractéristiques physiques et corporelles. Cette capacité de la λεπτότης semble déterminante pour expliquer la possibilité de s'extraire de tout, de se concentrer en un point, comme de se diffuser et de tout embrasser. Elle serait le fondement d'un rapport particulier à l'espace, dotant le corps qui la possède au plus haut degré d'ubiquité, et donc d'omniprésence (étant infiniment étendu, et partout identique à soi, il est nécessaire qu'il soit partout en même temps), mais sans qu'il soit pour autant partout réparti de façon homogène. Car, paradoxalement, le voûς est simultanément diffus et concentré, présent partout (fr. 14), mais aussi dans certaines choses et pas dans d'autres (fr. 11).

Ὁ δὲ voûς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκρμένοις⁷⁰

« Le voûς, qui est toujours, est assurément encore maintenant là où sont toutes les autres, aussi bien dans la multitude enveloppante que parmi les choses amalgamées ou parmi celles qui ont été séparées » (fr. 14).

Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν voû, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ voûς ἐνι.

« En tout est présente une part de tout, sauf de voûς, mais dans certaines choses il y a aussi du voûς » (fr. 11)⁷¹.

- 33 Une possibilité serait de reconnaître une polarité dans la manière d'être et d'agir du voûς cosmique⁷² : lui permettre de connaître en tant que diffus en toutes choses, et d'initier la rotation lorsqu'il se concentre en un point. L'opposition apparente entre le fr. 14, qui affirme que le voûς est (et a toujours été) partout, en toutes choses, et le fr. 12, qui affirme qu'il est séparé de tout, capable de s'extraire de la masse pour initier la rotation, ne ferait que refléter les deux états correspondant à chacune de ses puissances, la connaissance et la séparation. En cela le voûς ressemble à son modèle homérique, non pas celui d'un simple mortel rangeur d'homme, mais de la déesse qui les surpasse tous : la spatialisation d'Athéna sur le champ de bataille révèle la même polarisation, à la fois au centre et partout, sachant où est chacun⁷³. Telle est la position de qui préside à la totalité des séparations et regroupements en train de se faire, à la fois derrière chacun pour savoir où il en est, et au-dessus pour voir le grand dessein prendre forme. On peut ajouter que ce rapprochement avec la déesse permet d'articuler les deux grandes puissances du voûς comme résultant de la polarité de ses états : regroupé en un point il devient l'initiateur de la grande séparation, diffusé en tout il est ce qui connaît toute chose, comme tout et comme partie, de la manière la plus intime. La λεπτότης du voûς, par laquelle il peut simultanément être diffus et concentré, lui conférerait donc son pouvoir moteur⁷⁴.

b. L' « hyper-perception », une perception sans altération

- 34 Il nous faut maintenant comprendre plus précisément comment elle fonde ses capacités cognitives. La diffusion de la matière subtile du voûς, son caractère diaphane ou « transmittant », lui permet de tout embrasser, de tout imprégner, ce qui semble une condition pour connaître toute chose, où qu'elle se trouve, tout en fondant cette connaissance sur la nécessité d'une présence, d'un contact physique. Capable de se diffuser en toutes choses, sans se confondre avec aucune (du fait cette fois de sa pureté), il pénètre à travers tout sans rencontrer de résistance : rien en ce sens non plus ne lui fait obstacle. C'est en étant un corps parmi les corps, un corps capable d'aller au corps à corps avec tous les autres, même dans l'état le plus mélangé, que le voûς réalise au niveau cosmique ce que le coup d'œil d'Hector ou de Ménélas réalise sur le champ de bataille : savoir repérer le moindre élément, savoir où il était, savoir où il sera. Peut-on pour autant parler de sensation ? La sensation, chez Anaxagore, opérerait non par reconnaissance du semblable mais entre contraires, selon Théophraste (on sent le chaud grâce au froid, *Du Sens*, 27), ce qui fait d'ailleurs que la sensation, dans sa condition universelle, est une forme plus ou moins atténuée de souffrance⁷⁵. On a certes du mal à imaginer un voûς qui, du fait de son omniscience, si elle devait être assimilée à la sensation, serait en ce cas dans une incommensurable torture permanente ! Mais la pureté qui est la sienne interdit son altération : il aurait le statut paradoxal de ce qui, diffusé en tout chose, parvient à rester impassible, et pourtant, à connaître⁷⁶. Par ailleurs, le voûς n'a pas de contraire polarisé : n'étant le contraire de rien en particulier, pourrait-il l'être de tout ?⁷⁷ Il pourrait dès lors en effet

tout sentir. S'il peut connaître toutes les choses, c'est bien parce qu'il ne peut s'y identifier, parce qu'il n'est pas de même nature qu'elles : il est un sujet connaissant extérieur à son objet – différent par nature – et qui pourtant parvient à s'immiscer en chacune.

35 On distinguera néanmoins cette perception extraordinaire, cette hyper-perception du *voûç* cosmique, s'exerçant pur et par soi, de celle du *voûç* « individuel » intérieur à « toutes les choses qui ont une âme », qui doit les diriger tout en composant avec le fait que les organismes vivants sont constitués de l'infinité des *χρήματα*, et sont par là diversement et infiniment affectés par l'extérieur ; eux perçoivent en revanche par l'intermédiaire d'organes sensoriels dont les modalités d'exercice diffèrent de l'appréhension qu'a le *voûç*. Même si « les apparences sont des manifestations de l'invisible » (fr. 21a), le *voûç* humain est impuissant à accéder à une compréhension totale de la réalité, comme en témoigne le fr. 7 (nous ne pouvons connaître « ni en raison ni en fait », *μητε λόγῳ μητε ἔργῳ*, la quantité des choses qui ont été extraites) ; et c'est « la faiblesse » de nos sens qui nous rend « impuissants à discerner (*κρίνειν*) le vrai » (fr. 21)⁷⁸. Si le *voûç* intérieur aux vivants ne s'exerçait pas, d'une quelconque manière, différemment du *voûç* cosmique, on ne pourrait expliquer que nous ne soyons pas omniscients, et ne disposions pas de la plus grande puissance sur nous-mêmes et les choses, alors même que le *voûç* est dit être toujours et partout identique à soi. Remarquons qu'il s'agit là de l'unique occurrence de *κρίνειν* dans les fragments sans préfixe et en un sens autre que moteur : la discrimination ou le tri, en une acception cognitive qui ira jusqu'à identifier l'acte de *κρίνειν* à celui consistant à juger, ne sont pas le propre du *voûç* cosmique mais caractérisent pourtant l'exercice du *voûç* « individuel »⁷⁹. Car même s'il demeure pur, s'il ne se mêle pas à l'organisme qu'il habite, le *voûç* d'un vivant reste présent en lui jusqu'à sa mort. Il doit opérer alors même que l'individu sentant⁸⁰ est en permanence diversement affecté par une multitude de contrariétés changeantes. C'est pourquoi d'ailleurs nous nommons les choses en fonction de ce que notre sensibilité nous indique ; or nous ne pouvons sentir, parmi l'infinité de leurs composants, que ceux qui sont les plus nombreux (fr. 12 *ad fin*) : il faut, pour que nous puissions percevoir, que les choses aient une certaine taille (Théophraste, 29-30 et 37). Même si la sensation révèle ce que sont réellement les choses, et une part de l'imperceptible en elles, elle n'en saisit qu'un aspect. L'appréhension du réel par les sens des vivants est limitée : elle n'est pas absolument compréhensive, mais procède en un sens par discrimination, puisque les sens n'ont pas accès à la totalité de l'être de la chose, l'infinitésimal restant caché. Sentir revient pour les vivants à n'extraire des choses que leurs parties les plus manifestes, alors que le *voûç* sait, en chaque agrégat, où se trouve chaque chose, même infinitésimale, grâce à sa capacité à y pénétrer sans obstacle. Paradoxalement, c'est seulement la sensation telle que nous la connaissons et l'expérimentons qui est une discrimination, puisqu'elle consiste en l'extraction d'un contraire par son contraire spécifique (à la manière dont le chaud dans le corps est apte à discriminer le froid extérieur), tandis que le *voûç*, parce qu'il n'a pas *strico sensu* de contraire spécifique, peut connaître sans extraire. Il s'ensuit que le *voûç* était capable de comprendre toutes choses même quand « rien n'était manifeste » (*ἐνδηλος*, fr. 1 et 4b), car trop mélangé (fr. 4b) et trop petit, indiscernable (fr. 1).

36 Est-ce que cela doit nous amener à dire, avec Sextus Empiricus, qu'Anaxagore « oppose les noumènes aux phénomènes » (*Hypotyposes Pyrrhoniennes*, I, 33) ? Certes, l'objet de la saisie du *voûç* est si différent de ce qui est susceptible de se manifester à notre perception que l'on pourrait être tenté, avec von Fritz, de conclure qu'Anaxagore, comme Parménide, rompt, du point de vue cognitif, avec l'usage homérique de *voûç*, en lui donnant un nouvel objet, loin de la perception humaine. Il faut néanmoins rappeler à ce point que la faculté compréhensive du *voûç* ne s'explique, d'après les fragments, que sur le fondement de sa structure physique, et en accord avec la nécessité où il est de connaître la totalité de ce qu'il n'a pas encore commencé à séparer ou ne finira jamais de séparer. Si le *voûç* jouit d'une saisie intégrale de la totalité de ce qui se trouve en tout corps constitué comme en tout point du mélange, c'est par l'effet de la diffusion intégrale de sa matière pure et subtile. On peut trouver là motif à opposer la « sensation » que nous connaissons à la saisie noétique, mais il ne faudra pas pour autant oublier que dans les deux cas nous avons affaire à une connaissance par contact entre des corps, opposant la perception discriminante par les vivants composés à l'« hyper-

perception » compréhensive dont est capable le *voûç* cosmique, saisie paradoxale du mélange par le pur, qui ne connaît quant à elle pas de seuil minimal et ne doit sa supériorité qu'à la nature exceptionnelle de sa matérialité.

c. Le choix, l'apanage des visions restreintes et des capacités réduites

- 37 À ces conditions seulement le *voûç* sera véritablement comme Athéna sur le champ de bataille, au centre de tout et derrière chacun, sachant où est chaque chose en particulier dans le mélange (sans pour autant avoir à l'en extraire), et mettant en œuvre le grand arrangement où chacune doit trouver place⁸¹. Les capacités cognitives impliquées dans le tri des hommes sur le champ de bataille suffisent à penser les pouvoirs du *voûç*, à condition que l'on dote la vision du chef de guerre de toute la profondeur que nous lui avons reconnue, à savoir la capacité de lire chaque état de la situation en fonction d'un plan à réaliser. Cela soulève de nouveau la question de la multiplicité des choix. On pourrait soutenir paradoxalement que le *voûç* cosmique, s'il a, du fait de sa connaissance absolue et d'une puissance suffisante, la capacité de mettre en mouvement tout ce qui se trouve dans le mélange originel et d'amorcer l'actualisation de toutes les différences, n'aurait alors tout simplement pas de choix à faire. Le choix serait doublement le fait des hommes. D'abord ce sont eux dont la perception limitée impose de discriminer parmi les choses à percevoir et se trouve donc fondée sur un tri. Ensuite, leur capacité d'action plus réduite encore leur impose de choisir encore parmi ces perceptions appauvries celles qui seront pertinentes pour l'action.
- 38 Ainsi, il n'est pas possible à Antiloque de faire que ses chevaux soient autres que ce qu'ils sont, avec les propriétés perceptibles qui sont les leurs ; il a pourtant le pouvoir de les diriger dans la direction voulue, en tenant compte des contraintes imposées par le réel, tel qu'un mortel le perçoit, appauvri en informations. De même, lorsque les chefs homériques réorganisent ou redistribuent l'arrangement des guerriers, il s'agit certes de former un plan, qui suppose un *voeĩv*, mais qui ne relève ni d'une connaissance ni d'une liberté absolues : il faut voir au-delà de la situation telle qu'elle est donnée, mais aussi « faire avec » elle – estimer les circonstances, l'état des combattants et des camps en présence –, ce qui définit précisément la vertu d'un bon chef. La mise en ordre ne suppose donc pas nécessairement une infinité de possibles, mais simplement certains entre lesquels choisir, et la capacité d'un Nestor à faire le bon choix parmi les possibles, y compris celui auquel personne n'a pensé, sera le signe de son habileté supérieure. Le choix distingue l'homme habile, mais c'est toujours un choix dans une offre de possibles en nombre fini.
- 39 Le *voûç* cosmique, quant à lui, ouvre un processus d'extraction qui s'exerce sur l'infinité des « choses » mélangées, originellement immobiles. Mais si la rotation rassemble le dense, l'humide, le froid et l'obscur au centre et leurs contraires « aux confins de l'éther » (fr. 15), est-ce la conséquence d'un choix délibéré de la part du *voûç*, l'actualisation d'un possible parmi d'autres ? Et, le cas échéant, en vertu de quel critère ? On sait la déception de Socrate lorsqu'il comprit que le *voûç* d'Anaxagore n'avait pas organisé téléologiquement le cosmos, ni fait le choix du meilleur monde possible⁸². Il faut reconnaître que le *voûç* n'a pas le pouvoir de séparer les choses absolument comme il le veut : comme les héros d'Homère, pour agir sur les choses (les réorganiser), il doit tenir compte de ce qu'elles sont et de ce qu'elles peuvent ; son objet de connaissance n'est autre que l'état des choses sur lesquelles il doit agir et les états que son action est susceptible d'entraîner pour elles. Et ce qui vaut pour les héros atteint un degré superlatif s'agissant du *voûç*, qui ne se contente pas d'appréhender une situation donnée avec perspicacité et une vue aussi large que possible sur son éventuelle évolution, mais possède la connaissance totale de toutes choses. Ainsi Antiloque a peut-être paradoxalement davantage de pouvoir de choix que le *voûç* cosmique, car lors de sa course, un bouquet de possibilités se propose à lui, certes en nombre limité en vertu de la nature de ses perceptions, mais parmi lesquelles il peut trancher. La « décision » du *voûç* d'Anaxagore semble quant à elle relever d'une logique du tiers-exclu : soit il réorganise, soit il ne réorganise pas les choses ; mais s'il le fait, il ne peut le faire autrement. Les choses étant en effet données à l'état de *σύνμυξις* (fr. 4b), de « tout-ensemble » (*ὁμοῦ πάντα*, fr. 1, 4b et 6), totalement intriquées les unes aux

autres, le seul moyen de les réorganiser est nécessairement de les séparer, ce que le *voûç* est en mesure de faire selon tous les aspects où elles peuvent l'être, sans avoir à en privilégier l'un ou l'autre. Les contraires étant indistinctement mêlés, le seul moyen de les rendre manifestes est de les extraire l'un de l'autre, ce que permet le mouvement de crible ou de tamisage qui est l'effet mécanique de la rotation. La nature infiniment participative des choses les unes aux autres, parfaitement connue du *voûç*, rend impossible qu'elles soient dissociées autrement⁸³. Paradoxalement, c'est l'infinie puissance de connaître toutes les déterminations des choses associée à celle, tout aussi infinie, de les différencier toutes selon tous les aspects où elles peuvent l'être, qui soumet le *voûç* à la nature des choses, là où les capacités limitées des rangs d'hommes mortels ouvrent à ceux-ci le vertige des choix.

40 Au total, et pour revenir aux expressions du fr. 12 dont nous sommes partis, ce que sait le *voûç*, c'est aussi bien l'état et la position de toutes les choses qui sont emmêlées à tout moment – qu'il s'agisse du mélange initial, de ce qui a pris part à de nouvelles compositions à la suite de la séparation cosmique ou encore de ce qui, enveloppant le monde en train de se configurer, n'a pas encore été soumis à la rotation –, plus la mémoire des états antérieurs du système à mesure qu'il avance, et l'anticipation de ce que le système va devenir sous l'effet d'une rotation dont la loi de polarisation lui est connue et dont les conséquences sont prévisibles à qui a la connaissance intégrale de la composition matérielle. Il sait ce qu'il peut et ce que produira l'effet de son pouvoir, en déployant toutes les différences à l'œuvre dans une matière selon le type de polarisation que produit nécessairement le type d'action dont il est capable. Le *voûç* n'a aucun choix, parce qu'il réalise tous les possibles entre lesquels il y aurait eu à choisir, en vertu d'un mode d'action dont la logique est unique. Il est semblable à un Nestor à qui serait donnée la chance de réaliser en même temps toutes les tactiques possibles. Peut-être est-ce précisément parce que le *voûç*, à partir du moment où il initie la rotation, doit actualiser tous les possibles en même temps (sachant qu'il ne peut séparer autrement qu'il le fait) qu'il y aura toujours de l'inséparable, de la *σύμμιξις* résiduelle, dans l'enveloppe du cosmos comme en toute chose extraite (*via* le principe *ἐν παντὶ παντός*). Que le *voûç* ne sépare jamais la totalité des choses, loin d'être la marque d'une impuissance ou d'une incapacité⁸⁴, serait justement la manifestation de la puissance superlative qui est la sienne, cette capacité à réaliser et déployer simultanément tous les états possibles⁸⁵ de la matière – infiniment mêlée et partiellement extraite, immobile et mue, acosmique et vivante –, qui donne à son œuvre une expansion illimitée au sein d'une totalité qui n'est jamais la même sans pourtant jamais devenir tout à fait autre.

Bibliographie

- Barnes, Jonathan (1982²), *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge.
- Bodeüs Richard (1993), *Aristote. De l'Âme (présentation et traduction)*, Flammarion, Paris, 1993.
- Burnet, John (1892¹, 1930⁴), *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black.
- Curd, Patricia (2007), *Anaxagoras of Clazomenae, Fragments and Testimonia: a text and translation with notes and essays*, The Phoenix Presocratics Series Vol. VI, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press.
- (2010), « Colloquium 1: Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25, 1, Brill, p.1-41.
- Detienne, Marcel (1985), « La phalange : problèmes et controverses », in VERNANT J.-P. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 157-188.
- Detienne, Marcel & Jean-Pierre Vernant, J.-P. (1974), *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- Fenik, Bernard (1968), *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden, F. Steiner.
- Finley, Moses Immanuel (1969), *Le monde d'Ulysse*, Traduit de l'anglais par Cl. Vernant-Blanc, Paris, F. Maspéro.
- Fritz, Kurt von (1943), « ΝΟΟΣ and Νοεῖν in the Homeric Poems », *Classical Philology* 38, p. 79-93

- (1945), « *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides* », *Classical Philology* 40, 4, p. 223-242.
- (1964), « Der NOYΣ des Anaxagoras », *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, p. 87-102. Repris dans : *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, 1971, p. 576-593
- Furley, David J. (1956), « The Early History of the Concept of Soul », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3, p.1-18.
- Guthrie, William Keith Chambers (1965¹, 1993⁷), *History of Greek Philosophy, vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jahn, Thomas (1987), *Zum Wortfeld « Seele-Geist » in der Sprache Homers*, Munich, C.H. Beck.
- Jaeger, Werner (1947), *The Theology of Early Greek Philosophers*, Gifford lectures, Oxford, Clarendon Press.
- Kirk, Geoffrey Stephen (1985), « La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques », in Vernant J.-P. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 121-155.
- Laks, André (1993), « Mind's Crisis. On Anaxagoras' NOYΣ », *The Southern Journal of Philosophy* 31, S1, p. 19-38.
- (2002), « Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore », *Methodos* 2 (<https://methodos.revues.org/224>)
- Lanza, Diego (1966), *Anassagora. Testimonianze e Frammenti*, Florence, La Nuova Italia.
- Latacz, Joachim (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, Munich, C.H. Beck.
- Lejeune, Michel (1985), « La civilisation mycénienne et la guerre », in Vernant J.-P. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 39-65.
- Leshner, James H. (1981), « Perceiving and Knowing in the "Iliad" and "Odyssey" », *Phronesis* 26, 1, p. 2-24.
- (1994) « The Emergence of Philosophical Interest in Cognition », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, p. 1-34.
- (1995), « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras "DK" b12 », *Phronesis* 40, 2, p. 125-142.
- Louguet, Claire (2002), « Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ? », *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, André Laks & Claire Louguet (éds.), Cahiers de Philologie, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, p. 497-530.
- Macé, Arnaud et Anne-Laure Therme (2013), « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », in Desclos M.-L. et F. Fronterotta (éds.), *La sagesse présocratique : Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, p. 235-261.
- Mugler, Charles (1956), « Le problème d'Anaxagore », *Revue des Études Grecques* 69, p.314-376.
- Pritchett, William Kendrick (1985), *The Greek state at war*, IV, Berkeley, University of California Press.
- Raven, John Earle, (1983², 1995), « Anaxagore de Clazomène », chap. 12, *The Presocratic Philosophers*, G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield (eds.), Cambridge. Trad. franç. de H.A. de Weck, sous la direction de D.J. O'Meara, Éditions Universitaires de Fribourg-Paris, 1995, p.379-417.
- Schofield, Malcolm (1980), *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sider, David (1981), *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan, A. Hain.
- Silvestre, Maria Luisa(1988), « Significato e Ruolo del Nous nella filosofia di Anassagora », *Il Contributo*, 12, p. 29-52.
- Simplicius (1882), *Commentaire à la physique d'Aristote*, éd. Diels : *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, éd. Hermann Diels, Berlin, *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] IX.
- Singor, H. W. (1991), « Nine against Troy. On Epic ΦΑΛΑΓΓΕΣ, ΠΟΜΑΑΟΙ, and an Old Structure in the Story of the "Iliad" », *Mnemosyne* 44, 1/2, p. 17-62.
- Snell, Bruno (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie : sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē*, Berlin, Weidmann.

Therme, Anne-Laure (2008), *Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne*, Thèse de doctorat, Paris, France, Université Panthéon-Sorbonne.

Vernant, Jean-Pierre (éd.) (1985), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Wees, Hans van (2004), *Greek warfare: myths and realities*, London, Royaume-Uni, Bristol Classical Press.

— (1988), « Kings in Combat: Battles and Heroes in the Iliad », *The Classical Quarterly* 38, 1, p. 1-24.

— (1986), « Leaders of Men? Military Organisation in the Iliad », *The Classical Quarterly* 36, 2, p. 285-303.

— (1994) « The Homeric Way of War: The “Iliad” and the Hoplite Phalanx (I) », *Greece & Rome* 41, 1, p. 1-18.

— (1997), « Homeric Warfare », in I. Morris I. et B.B. Powell (eds.), *A new companion to Homer*, Leiden, Brill, p. 668-693.

Notes

1 Pour l'usage homérique du terme voyez K. von Fritz (1943), « ΝΟΟΣ and *Noein* in the Homeric Poems », *Classical Philology* 38, p. 79-93 ; J. H. Lesher (1981), « Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” », *Phronesis* 26, 1, p. 2-24 et T. Jahn, (1987), *Zum Wortfeld « Seele-Geist » in der Sprache Homers*, Munich, C.H. Beck, p. 46-118.

2 Pour l'exposé de cette évolution générale, voir K. von Fritz (1945), « *Nous, Noein*, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology* 40, 4, p. 223-242.

3 Pour une histoire alternative des activités cognitives chez les présocratiques, voir J. H. Lesher (1994), « The Emergence of Philosophical Interest in Cognition », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, p. 1-34, qui réévalue la dimension pratique. L'auteur en tire les conséquences pour la lecture d'Anaxagore dans une étude ultérieure, J. H. Lesher (1995), « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras “DK” b12 », *Phronesis* 40, 2, p. 125-142.

4 L'hypothèse que le νοῦς n'est qu'une simple force motrice a été défendue par Maria Luisa Silvestre (1988), « Significato e Ruolo del Nous nella filosofia di Anassagora », *Il Contributo* 12, p. 29-52. André Laks a réaffirmé contre cette thèse la nécessité de reconnaître une dimension cognitive au νοῦς, arguant même qu' A. M. Silvestre devait en réalité elle aussi admettre une certaine dimension cognitive, fût-elle simplement de reconnaissance des « signes » de toutes choses, A. Laks (1993), « Mind's Crisis. On Anaxagoras' ΝΟΥΣ », *The Southern Journal of Philosophy* 31, S1, p. 19-38, p. 26-27.

5 C'est le problème de von Fritz, pour qui Anaxagore mêle de manière inextricable l'aspect pratique du νοῦς homérique à la reconnaissance de l'évolution cognitive du terme portée par Héraclite et Parménide, voir Karl von Fritz (1964), « Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras », *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, p. 87-102. Repris dans : *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, 1971, p. 576-593. Cette difficulté disparaît si on réintègre, avec Lesher, Héraclite et Parménide à cette dimension pratique.

6 Anaxagore, fr. 12, 9-10, (1981), *The Fragments of Anaxagoras*, éd. par D. Sider, Meisenheim am Glan, A. Hain. Sauf mention spéciale toutes les traductions sont les nôtres.

7 C'est par exemple le choix de D. Sider (1981), voir *Ibid.*, p. 94, qui rapproche γνώμην ἔχω de l'usage de γινώσκω quelques lignes plus bas, voir le commentaire p. 98.

8 C'est par exemple le choix de J. Lesher, avec cette lecture de Sophocle, *Philoctète* 837, « Καρπός τοι πάντων γνώμων ἴσχων », « l'occasion qui décide de tout » (texte de Ed. Dain), J. H. Lesher (1995), « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras “DK” b12 », *op. cit.*, 137-139. A. Laks (2002), « Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore », *Methodos* 2, traduit également, pour les mêmes raisons, par « il détient toute décision au sujet de toute chose » (§5), attribuant explicitement au Nous « une forme de volition ». B. Snell (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie : sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē*, Berlin, Weidmann, p.31-37 et D. Sider (1981), *The Fragments of Anaxagoras*, lisent le même vers de Philoctète avec un sens cognitif, mais qui semble tout de même moins approprié au contexte de la tirade. L'usage fait par Sophocle ne doit néanmoins pas imposer à coup sûr le sens des mêmes termes chez Anaxagore.

9 Anaxagore, fr. 12, 10-14.

10 Anaxagore, fr. 12, 9-19, Anaxagore de Clazomènes (1981), *The Fragments of Anaxagoras*.

11 Voir l'ensemble de cette reconstruction par A. Macé et A.-L. Therme (2013), « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », M.-L. Desclos et F. Fronterotta (éds.), *La sagesse présocratique: Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, p. 235-261.

12 On notera ainsi que J. Lesher lui-même, après avoir défendu la thèse de la dimension fondamentalement pratique du voûc d'Anaxagore, conclut qu'il est difficile d'imaginer qu'un tel pouvoir de décision ne s'accompagne pas d'une certaine connaissance, J. H. Lesher (1995), « Mind's Knowledge and Powers of Control », p. 141-142.

13 Voir A. Laks (1993), « Mind's Crisis. on Anaxagoras' ΝΟΥΣ » ; (2002), « Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore ».

14 Sur le fait qu'Aristote tout à la fois reproche ce point à Anaxagore, pour l'impuissance qu'elle confère au principe, en *Physique*, I, 4, 188 a9-13, et lui en fait gré en 188 a5-8 parce que cela évite d'aboutir à des qualités séparées de tout substrat, ce qui semble prouver là encore que « l'omniscience du principe n'est pas tributaire du mouvement tourbillonnaire de discrimination », voir A.-L. Therme (2008), *Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne*, Thèse de doctorat, Paris, France, Université Panthéon-Sorbonne, vol I., p. 146-147).

15 Il y a peut-être sur ce point une hésitation d'André Laks qui envisage parfois la « séparation » cosmique comme une métaphore de l'acte cognitif (ce sont les termes du résumé de l'article de 2002 : « l'opération de séparation/*diakrisis* qu'entreprend l'intellect sur le plan cosmogonique peut et doit être lue comme la métaphore de l'acte cognitif lui-même, qui n'identifie ce qui est qu'en le séparant de ce qui n'est pas (*krisis*) : la séparation, non l'ordre de l'univers, est le but ultime de l'intellect d'Anaxagore ») ou bien, au contraire, comme une « matérialisation » de celui-ci : « la "séparation" (*diakrisis*) que le *Nous* provoque en imprimant une rotation circulaire au mélange primitif des semences existantes n'est pas seulement le résultat de son omniscience, elle est aussi *par elle-même*, i.e. indépendamment de ses effets cosmiques, la matérialisation d'un processus cognitif, s'il est vrai que connaître, c'est d'abord discerner (*krinein*) » (2002, § 9). Dès l'article de 1993, l'auteur notait bien que l'omniscience du voûc ne pouvait être limitée par l'état de mélange primitif : « of course, voûc will have to "know" the primary constituents », note 58 p. 36.

16 Simplicius (1882), *Commentaire à la physique d'Aristote* I 2, éd. Diels, 163, 20-24 (DK 59 B17). Cette page de Simplicius est la seule source pour ce texte. Simplicius l'y cite deux fois, une première fois partiellement (de οὐδὲν à διακρίνεται, 5-7) en attribuant ces mots à Anaxagore par un « φησὶν Ἀναξαγόρας », et en conclut que c'est pour cette raison qu'Anaxagore dit au tout début de son livre que « ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα ».

17 Nous suivons Sider contre Lanza, qui pense que les verbes sont ici impersonnels, voir *The Fragments of Anaxagoras*, op. cit., p. 119-121.

18 Bien que la nature exacte des « choses » (χρήματα) incluses dans le mélange initial soit sujette à controverse, on sait par les fragments qu'il y a parmi elles de l'air (fr. 1 et 2), de l'éther (c'est-à-dire le feu, *ibid.*), de la terre (fr.4b), ce que nous nommerions des contrariétés (le dense, le rare, l'humide, le sec, le froid, le chaud, l'obscur et le lumineux, fr. 4b, 12 et 15) ainsi que « des semences (σπέρματα) en nombre infini ne ressemblant en rien les unes aux autres » (fr. 4b).

19 C'est la solution retenue par A. Laks (1993), « Mind's Crisis. on Anaxagoras' ΝΟΥΣ », p. 36 n. 58. Ce point fait l'objet d'une critique de la part de J. Lesher (1995), « Mind's Knowledge and Powers of Control », p. 129-130.

20 C'est l'objection que J. Lesher (1995) fait à A. Laks, voir « Mind's Knowledge and Powers of Control », p. 130.

21 Anaxagore fr. 12 = Simplicius (1882), *Commentaire à la Physique d'Aristote* II 2, éd. Diels, 300, 31 - 301, 1.

22 L'absence de passé simple au verbe « s'extraire », en français, nous fait changer de terme pour traduire ce fragment.

23 Voir l'étude précédemment citée d'A. Macé et A.-L. Therme (2013), « Anaxagore et Homère ».

24 Pour une description de la guerre mycénienne, fondée sur une classe spécialisée de conducteurs de chars et sur l'administration centrale nécessaire à la mise en place d'un tel équipement, voir M. Lejeune (1985), « La civilisation mycénienne et la guerre », in J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 39-65.

25 Voir M. Detienne (1985), « La phalange : problèmes et controverses », in J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 157-188. Sur la phalange classique, avec son organisation stricte en lignes et colonnes, comme *terminus ante quem* pour situer la rédaction des poèmes homériques, voir H. van Wees (1986), « Leaders of Men? Military Organisation in the Iliad », *The Classical Quarterly* 36, 2, p. 285-303, p. 301-302.

26 Voir M. I. Finley (1969), *Le monde d'Ulysse*, trad. par Vernant-Blanc, Paris, F. Maspero ; plus récemment W. K. Pritchett (1985), *The Greek state at war*, IV, Berkeley, University of California Press ;

et plus sceptique encore, H. W. Singor (1991), « Nine against Troy. On Epic ΦΑΛΑΓΓΕΣ, ΠΡΟΜΑΑΟΙ, and an Old Structure in the Story of the “Iliad” », *Mnemosyne* 44, 1/2, p. 17-62.

27 J. Latacz (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, Munich, C.H. Beck. Cette partie de la thèse de Latacz (le fait que le combat homérique est un combat de masse) est acceptée par ceux qui comme van Wees discute néanmoins l'assimilation de la structure des groupes à la phalange, voir H. Van Wees (1994), « The Homeric Way of War: The “Iliad” and the Hoplite Phalanx (I) », *Greece & Rome*, 41, 1, p. 1-18.

28 Kirk a eu ainsi tendance à compter parmi les difficultés soulevées par la représentation homérique le fait qu'y soient mentionnés des déploiements en masse de troupes en « rangs », « colonnes » ou « phalanges » (*stikhes, purgoi, phalagges*), et, par ailleurs, des combats singuliers dont tout semble dépendre, voir G. S. Kirk (1985), « La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques », in J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 121-155, p. 145-146.

29 La solution est celle de Latacz, les métaphores cinématographiques sont celles de H. van Wees (1997), « Homeric Warfare », in I. Morris et B. B. Powell (eds.), *A new companion to Homer*, Leiden, Brill, p. 668-693, p. 673-674.

30 Pour des références bibliographiques sur l'ensemble des auteurs qui avaient adopté la vision de Latacz au début des années 90, voir H. Van Wees 1994), « The Homeric Way of War », note 2 p. 14.

31 C'est la ligne d'argumentation déployée par H. van Wees (1986), « Leaders of Men? » ; voir aussi H. van Wees (1997), « Homeric Warfare », p. 668-693, 669-673.

32 La structure en a été étudiée par B. Fenik (1968), précisément parce que ce dernier la juge « typique », c'est-à-dire répétée plusieurs fois dans d'autres passages de poèmes, voir *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden, F. Steiner, p. 159-160. Le chant est découpé selon deux grandes sections (1-356 ; 366-542).

33 La première phase, selon B. Fenik, se décompose en trois mouvements composant un structure typique de va-et-vient : A) Ménélas défend le corps de Patrocle, tue Euphorbe, Apollon attise la colère d'Hector, celui-ci charge, Ménélas bat en retraite et appelle Ajax, à l'arrivée d'Ajax c'est Hector qui bat en retraite. B) Ajax défend le corps de Patrocle, Glaucos encourage Hector, Hector charge, Ajax et Ménélas battent en retraite, Ajax arrête la retraite, Hector et les troyens reculent, C) Apollon stimule Enée, qui stimule Hector, le front s'équilibre, voir *Ibid.*, p. 159. Nous allons nous pencher sur le premier mouvement de cette première phase.

34 Voir J. Latacz (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit*, p. 129-178 ; H. van Wees (1988), « Kings in Combat: Battles and Heroes in the Iliad », *The Classical Quarterly*, 38, 1, 1988, p. 1-24, p. 4-7.

35 Sur l'idée que l'opposition entre « masse » et « hommes de devant » n'est pas fixe et déterminée avant la bataille, et que chacun peut alterner, voir H. van Wees (1988), « Kings in Combat », p. 12-13.

36 *Il.* XVII 83-86.

37 Mais la même saisie, au terme du même mouvement de recherche perceptive, dite aussi par παπαίνω, pourrait aussi bien être exprimée avec voέω, comme le montre le vers IV, 200, cité aussi par J. H. Leshner (1981), « Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” », p. 8-9 ; la suite de cette scène, que nous citons ensuite, le montre aussi.

38 H. van Wees (1986), « Leaders of Men? Military Organisation in the Iliad », *The Classical Quarterly*, 36, 2, p. 285-303, p. 293-295 : « I would suggest that any actual or hypothetical cross-section extending from the front to the rear of the assembled army could be referred to as a stix » (293) ; « Since the phalanges move 'one after another', 'like the waves of the sea', and since there are 'foremost' as well as 'hindmost' phalanges, they could hardly be juxtaposed 'columns'. Furthermore, in marked contrast to stikhes, they appear to be very mobile. They take their place in the battle order; during the battle itself they withdraw to take rest and then return with renewed zeal to the front line. »

39 *Il.* XVII 115-117.

40 ἐπ' ἀριστερά : « This is the normal orientation when there is movement from one part of the battlefield to another », B. Fenik (1968), *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Wiesbaden, F. Steiner, p. 41. L'auteur cite, outre notre exemple (XVII 116) : V 355 ; IX 498 ; XII 118 ; XIII 326, 675, 765, XVII 682.

41 J. H. Leshner (1981), « Perceiving and Knowing in the “Iliad” and “Odyssey” ». Voir particulièrement les occurrences rassemblées p. 8-9.

42 Voir B. Snell (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, p. 24-28.

43 Voir K. von Fritz (1943), « ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems », p. 88.

44 Voir K. von Fritz (1943), « ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems », p. 84-87. Voir en particulier l'analyse d'*Il.* III 30, le passage où Pâris, voyant Ménélas, ne reconnaît pas seulement un homme, mais

plus encore un homme qui nourrit une intention tout à fait nette à son endroit, p. 85. Notons la nuance avancée p. 86 : l'indistinction du perceptif et du volitif serait plus constante avec le substantif, tandis que dans une majorité de situations le verbe ferait passer le perceptif au premier plan.

45 *Od.* X 239-240.

46 Nous suivons T. Jahn (1987), *Zum Wortfeld « Seele-Geist » in der Sprache Homers*, Munich, C.H. Beck, p. 65.

47 *Il.* I 342-344, trad. P. Mazon.

48 L'opposition n'est certes pas systématique, car la saisie des situations désignée par *voéō* s'accompagne souvent d'émotions fortes, voir sur ce point. K. von Fritz contre la tentative de Böhme d'opposer trop systématiquement la dimension perceptive ou cognitive et la dimension émotionnelle : K. von Fritz (1943), « *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems* », p. 87-88.

49 *Il.* XVIII 250.

50 *Il.* IV 295-300.

51 *L'Iliade* manifesterait des réminiscences de l'âge du Bronze lorsque sont ainsi mentionnés des combats de chars, devenus pourtant inappropriés dans le contexte d'une mêlée d'hommes à pied, voir G. S. Kirk (1985), « La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques », in J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 121-155, p. 146-147. Sur la comparaison avec les civilisations plus anciennes, voir aussi J. Latacz (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, p. 217.

52 Hans van Wees renvoie à ce texte pour illustrer l'ancienneté de la pratique préconisée par Xénophon (*Éducation de Cyrus* 2. 2. 6 et 2. 3. 22), celle des officiers qui placent chaque homme sur sa ligne, en déterminant qui ouvre la ligne et qui la ferme. Van Wees suppose que c'est une pratique connue des spartiates, voir H. van Wees (2004), *Greek warfare: myths and realities*, London, Royaume-Uni, Bristol Classical Press, p. 186.

53 L'exemple le plus net est *Il.* 525, où l'on décrit les chefs des Phocidiens qui « s'occupent à former les rangs », οἱ μὲν Φωκῆων στίχας ἵστασαν ἀμφιέποντες. Voir les développements de J. Latacz (1977), *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, p. 48 et 51.

54 Chacun des cinq chefs de section des Myrmidons a en charge une colonne, *XVI*, 173 sq. Voir H. van Wees (1986), « Leaders of Men? », p. 293, en particulier la note 42.

55 On pense à la fameuse proposition de conformer l'armée à des divisions sociales ou géographiques préétablies, en tribus et phratries, en *Il.* II 362-366, suggestion qui a été précisément rapportée au développement récent de la tactique militaire, qui n'est intégrée qu'en partie au poème épique, au moment de la composition. Van Wees voit dans le fait que la suggestion de Nestor, quoique reçue de manière très élogieuse (369-74) et apparemment mise en œuvre (437-46), n'est plus évoquée ensuite, le signe de cette intégration seulement partielle et donc cette nouveauté, voir H. van Wees (2004), *Greek warfare*, p. 96. Nous suggérons de voir dans ce caractère temporaire de son application rien d'autre que cela : toutes les tactiques sont temporaires.

56 *Il.* XII 86-7 ; *XVI* 155-220. Sur ce point voir van Wees (2004), *Greek warfare*, p. 96, note 16.

57 Ce qui n'enlève pas à *voûc* sa dimension volitive, contenue dans l'idée de plan à suivre, voir l'analyse du vers par von Fritz (1943), « *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems* », p. 81-82 ; Jahn cherche à trouver le même équilibre entre « disposition intérieure » et « plan stratégique ». Voir T. Jahn (1987), *Zum Wortfeld « Seele-Geist » in der Sprache Homers*, p. 74-75.

58 *Il.* XXIII 300-348..

59 Voir la description du chef comparé au bélier qui va chercher chaque brebis pour les rassembler, et avance enfin avec tous les bêtes emboîtant son pas, A. Macé, et A.-L. Therme (2013), « Anaxagore et Homère », p. 235-261, p. 240-241.

60 M. Détienne et J.-P. Vernant (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, Paris, ont montré que ce modèle de compréhension de l'action, dans sa triple dimension pratique, cognitive et téléologique, était le propre de la *μητις*. Voir en particulier l'analyse de la course d'Antiloque, p.17-31.

61 Anaxagore, fr. 12, 18-20.

62 Anaxagore, fr. 12, 9-10.

63 Le génitif partitif implique que le voûc est l'une des « choses » (χρήματα) de l'univers (cf. D. Sider (1981), « The fragments of Anaxagoras », p.131), parmi lesquelles il se distingue par sa pureté, son homogénéité et son état séparé. Il est étendu dans l'espace (fr. 14) et peut admettre des variations quantitatives (« plus grand », « plus petit », fr. 12 *ad fin.*). Ce constat est pourtant sujet à débat. Certains pensent que le voûc serait matériel par défaut : Anaxagore se serait approché de la notion d'une réalité incorporelle autant que possible, mais aurait échoué à sauter le pas conceptuel, borné par les représentations de son temps (J.E. Raven (1983²), in *The Presocratic Philosophers*, G.S. Kirk, J.E. Raven

& M. Schofield (eds.), Cambridge, 1983², trad. franç. H.A. deWeck, Ed. Universitaires de Fribourg-Paris, 1995, p.391). Mais l'argument de la difficulté à penser l'incorporéité à l'époque d'Anaxagore ne tient pas, si on objecte que Mélissos niait que l'Un ait un corps, σῶμα (DK 30 B 9, voir P. Curd (2007), *Anaxagoras of Clazomenae*, Toronto, p. 59. D'autres franchissent le pas, en considérant qu'Anaxagore a véritablement conçu le voûς comme une entité immatérielle, aussi loin que lui permettait son outillage terminologique (ainsi D. J. Furley (1956), « The Early History of the Concept of Soul », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3, p.1-18 ; W.K.C. Guthrie (1965¹, 1993³), *History of Greek Philosophy*, II : *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, CUP, p.276-278) ou P. Curd (2007), *Anaxagoras of Clazomenae*, p.59 ; (2010), « Colloquium 1: Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 25, 1, Brill, p.1-41). Ils s'appuient sur les usages figurés de l'épithète λεπτός, appliqué par Homère à la μηρίς (Il. X 226, XXIII 590), voire par Euripide au voûς même (*Médée*, 529) ; « choses », dans l'expression du fr. 12, serait à prendre en un sens très général. Cependant, comme le remarquait déjà J. Burnet (1930⁴), *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black, p.268), cela n'aurait pas de sens de dire que l'immatériel est « plus fin » que la matière. Selon C. Mugler (1956), « Le problème d'Anaxagore », *Revue des Études Grecques* 69, p. 364-365, D. Sider (*ibid.*) et J. Barnes (1982⁵), *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, p.405-412 et 475-476, Anaxagore n'aurait pas cherché à faire du voûς un incorporel. Barnes voit dans les fragments d'Anaxagore un matérialisme explicite et assumé. Ajoutons que ce n'est pas parce que l'usage figuré de λεπτός est attesté dès la période archaïque qu'Anaxagore n'a pas pu en faire consciemment un usage littéral. Pour un aperçu des options en présence, voir M. Schofield (1980), *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, CUP, p.11-12 ; D. Lanza (1966), *Anaxagora. Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Florence, p. 222-224 et P. Curd (2007), *Anaxagoras of Clazomenae*, p. 59.

64 W. Jaeger a déjà suggéré que ces propriétés « purement physiques » du voûς étaient à l'origine de sa force souveraine (voir W. Jaeger (1947), *The Theology of Early Greek Philosophers*, Gifford lectures, Oxford, Clarendon Press, p.162-163), mais il semble considérer que ses capacités cognitives et planificatrices en sont indépendantes (constituant « a second motif besides that of physical kinetics », *ibid.*, nous soulignons).

65 Anaxagore a en ce sens conçu le voûς à contre-courant de tous les autres physiciens présocratiques, qui identifiaient le principe de la pensée à l'un des éléments matériels (dans le cas des monistes, comme l'air pour Diogène d'Apollonie) ou à leur mélange (pour les pluralistes). Il contraste en particulier avec Empédocle, selon qui la pensée la plus parfaite et totale est la conséquence du mélange harmonieux de tous les éléments maintenus solidement entrelacés par la force de l'Amitié, tel qu'il se réalise parfaitement dans le *Sphairos* (31 B27 et 28) et, imparfaitement, dans le sang (31 B105). Il y a donc pour lui des degrés de qualités de pensée relatifs aux quantités présentes dans le mélange (cf. 31 B105 à 108 et Théophraste, *Du sens*, 10-12 = 31 A86), tandis que le voûς d'Anaxagore est toujours identique à soi, quelle que soit sa quantité.

66 Pour les mêmes raisons, il est donc exclu que λεπτός soit synonyme d'ἀραιός.

67 Cf. l'expression τῆς λεπτῆς ἀέρος (Théophraste, *Du Sens*, 30 = 59 A92) considérée par Diels comme une citation d'Anaxagore. Sans doute est-ce la ténuité du voûς qui poussa la doxographie à l'identifier à une matière aérienne (ἀερώδη, selon Aétius, IV, 3, 2 = 59 A93). L'opinion selon laquelle l'âme ou la pensée procéderait de l'air, si elle a d'abord été le propre d'un certain monisme milésien (Anaximandre, Anaximène), a eu une certaine postérité au travers des figures d'Archélaos, qui fut un anaxagoréen, de Diogène d'Apollonie (pour qui l'âme est d'air car c'est la plus fine de toutes les choses, ce qui lui confère son pouvoir cognitif et moteur, DK 64 A20, Aristote, *De l'Âme*, 405 a21-25), et de la partie du *corpus* hippocratique qui fait, comme Anaxagore, du cerveau le lieu privilégié de la pensée dans l'organisme (voir en particulier *De la maladie sacrée*, 16-17).

68 C'est cette même capacité que les atomistes rechercheront dans la λεπτότης afin d'en doter le simulacre : voir Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 46-49.

69 C. Mugler (1956), « Le problème d'Anaxagore », *Revue des Études grecques* 69, décrit ainsi le voûς comme « un fluide dépassant par sa finesse tous les autres fluides de l'univers » (*op. cit.* p.364), « qui se comporte comme les gaz parfaits de la thermodynamique classique » (p.365), capable de se comprimer comme de se raréfier. J. Barnes le compare à « une fine huile pénétrante », qui doit précisément à sa ténuité extrême son pouvoir de contrôle sur les choses, bien davantage qu'à sa pureté (*op. cit.* p.408).

70 Simplicius (1882), *Commentaire à la Physique d'Aristote*, I 2, éd. Diels, 157, 7-9.

71 Ces choses qui renferment du voûς sont les êtres vivants, qui héritent de ses capacités à mouvoir, à se diriger et à connaître.

72 Comme nous le verrons *infra*, il se peut que les modalités d'exercice de ces deux puissances, cognitive et motrice, ne soient pas identiques selon que le voûς est seul et par soi ou contenu dans un être vivant : les multiples portions individuées de voûς contenues dans les êtres vivants ; car dans ce cas, bien qu'il demeure λεπτός et pur, il est inclus dans un organisme composé de l'infinité des choses.

73 Cette comparaison avec Athéna se trouve dans A. Macé et A.-L. Therme (2013), « Anaxagore et Homère », p. 239-240.

74 Peut-être est-elle aussi la cause de sa très grande célérité (à l'instar du raisonnement tenu par Épicure dans la *Lettre à Hérodoté*, 46-47, sans commune mesure avec la vitesse dont nous pouvons faire l'expérience dans notre monde), et qui elle-même conditionne la force de la rotation (fr. 9). Il est intéressant de remarquer que les attributs du νοῦς d'Anaxagore, qui le font incommensurablement plus puissant que toute autre chose, sont associés chez Homère à la faiblesse de la pensée. Ainsi, face à Ménélas furieux de s'être fait doubler in extremis lors de la course de chars, Antiloque invoque comme excuse son irreflexion : κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις (Il. XXIII, 590). La vitesse et la λεπτότης ne sont clairement pas ici des vertus. Ce pourrait être un argument supplémentaire en faveur de la matérialité du νοῦς d'Anaxagore : employée au sens figuré, à propos de la pensée, λεπτός est péjorativement connoté. Sur l'opposition entre μῆτις « légère » et « dense » (πυκινή), voir M. Détienné & J.-P. Vernant (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, p.22-23.

75 Théophraste, *Du Sens*, 29 (DK 59 A92). Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 15, 1154 b7 (DK 59 A94) et son commentaire par Aspasius (1889), *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, 156, 14 (DK 59 A94) : *Aspasii In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, éd. Gustav Heylbut, Berlin, *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] XIX, 1.

76 Aristote soulève du reste ce paradoxe : le νοῦς d'Anaxagore serait, à juste titre selon lui, impassible (ἀπαθής) : « Dès lors donc qu'elle saisit tout (πάντα νοεῖ), l'intelligence doit être nécessairement sans mélange (ἀμυγῇ), comme dit Anaxagore, de manière à « dominer » (κρατῇ) son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître (γινώριζῃ) ». (*De l'âme*, III, 4, 429 a18-20). Cette référence apparaît au cours de sa démonstration de la différence entre intellection, dont Anaxagore offrirait une illustration, et sensation. Cependant, ce n'est pas sans soulever de difficultés : « Anaxagore est le seul à prétendre que l'intelligence est impassible, et n'a rien de commun avec quoi que ce soit d'autre. Mais, si elle a ce genre de statut, comment connaîtra-t-elle et en vertu de quel motif ? Lui ne l'a pas dit et ce qu'il dit ne permet pas de le voir bien clairement. » (*ibid.*, I, 2, 405 b17-23 ; cf. III, 4, 429 b22-29. Les traductions sont celles de Richard Bodéus, (1993), Aristote. *De l'Âme* (présentation et traduction), Flammarion, Paris.

77 Cela ouvre néanmoins le risque de réduire, comme le fait Aristote, la théorie d'Anaxagore à deux principes : le νοῦς, « simple et sans mélange », identifié à « l'Un », et l'infinité des choses, ramenée à « l'Indéterminé », ἀόριστος (*Métaphysique*, A8, 989 a30-33 et b14-21). Ailleurs pourtant (*Métaphysique*, Λ, 10, 1075 b8-11), Aristote reproche à Anaxagore de n'avoir pas donné au νοῦς de contraire spécifique.

78 ... ὅπ' ἀφανρότητα αὐτῶν οὐ δυνατοὶ ἐσμεν κρίνειν τὰληθές (αὐτῶν renvoyant, selon Sextus Empiricus qui cite le fragment, aux sens, αἰσθήσεις). Cf. Cicéron, *Seconds Académiques*, I, 12, 44 et Aétius IV, 9, 1.

79 Aristote, de nouveau, fait état de ce paradoxe (*De l'âme*, I, 2, 404 b1-6).

80 C'est-à-dire tout végétal ou animal (cf. les témoignages 59 A106-107 DK).

81 Pour la comparaison de l'usage des verbes ἀποκρίνω, διακρίνω et διακοσμέω dans les arrangements homériques et anaxagoréens, voir A. Macé, et A.-L. Therme (2013), « Anaxagore et Homère », p. 235-261.

82 Platon, *Phédon*, 97 b - 99b.

83 Nous rejoignons en ce sens les conclusions de Claire Louguet (2002), « Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au nôtre ? », *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, André Laks & Claire Louguet (éds.), Cahiers de Philologie, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, p. 497-530, qui montre que c'est pour cette raison que si la séparation avait lieu ailleurs (fr. 4a), elle se produirait nécessairement selon les mêmes modalités et processus que ceux à l'œuvre dans notre monde.

84 Aristote, *Physique*, I, 4, 188 a-13.

85 Certains étant impossibles – tel l'état de séparation totale qui isolerait chaque chose en la rendant pure et parfaitement identique à elle-même qu'interdit le fr.8.

Pour citer cet article

Référence électronique

Anne-Laure Therme et Arnaud Macé, « L'immanence de la puissance infinie. Le νοῦς d'Anaxagore à la lumière d'Homère », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 19 janvier 2016, consulté le 22 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4477> ; DOI : 10.4000/methodos.4477

À propos de l'auteur

Arnaud Macé

Université Bourgogne - Franche-Comté

Droits d'auteur



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

Résumés

Le présent article vise à éclairer la nature des activités perceptives et cognitives attribuées au *voûς* d'Anaxagore, en particulier à lever les difficultés liées à l'évaluation de la part des dimensions mécaniques, cognitives et téléologiques dans l'activité du *voûς* cosmique, par une comparaison avec l'usage des verbes *γινώσκω*, *voέω* et du substantif *voûς* dans le contexte du champ de bataille homérique. Les rangeurs d'hommes homériques partagent avec le *voûς* d'Anaxagore une description de leurs activités en termes de tri, d'extraction et de mise en ordre, par l'usage commun des verbes *διακρίνω*, *ἀποκρίνω*, *διακοσμέω*. Or l'analyse des opérations perceptives et cognitives de ceux-là révèle un modèle d'action immanente, liant la perception des singularités au sein de tous complexes et mouvants à l'appréhension globale des positions passées, présentes et possibles des troupes en action. Pensé sur ce modèle, le *voûς* d'Anaxagore sera conçu selon un modèle de perception par immersion dont sa nature physique très particulière le rend capable : c'est en faisant intégralement corps avec le mélange matériel que le *voûς* se rend capable d'en faire le tri et d'en anticiper les états possibles. L'illimitation de sa connaissance et de son pouvoir a néanmoins une conséquence qui le différencie du chef homérique : n'avoir aucun choix du fait de la puissance de réaliser toutes les différenciations possibles.

The immanence of infinite power: Anaxagoras' *voûς* in the light of Homer

The present paper deals with the nature of perception and cognition in the case of Anaxagoras' *voûς*, especially with the difficulties of assessing the respective role of mechanical, cognitive and teleological dimensions in the activities of the cosmic *voûς*. It does so with the help of a comparison with the use of *γινώσκω*, *voέω* and *voûς* in the context of homeric battlefield descriptions. Homeric leaders share with Anaxagoras' *voûς* similar descriptions of their activities in terms of separating, extracting, and putting in order through a common use of the verbs *διακρίνω*, *ἀποκρίνω*, *διακοσμέω*. The analysis of the leader's perceptive and cognitive activities suggests a model of immanent action, blending the perception of singular events in the context of a complex and fast evolving environment with the global understanding of the past, present and possible positions of troops engaged in fighting. With this model in mind, Anaxagoras' *voûς* can be understood with a model of perception through immersion adequate to its peculiar physical nature: *voûς* is able to separate stuff and anticipate possible states of the universe thanks to its being physically homogeneous with the material mixture it is dealing with. However, its boundless knowledge and power have a consequence that make a difference with the homeric leader : the one who has the power of accomplishing all possible differentiations has in fact no choice to make.

Entrées d'index

Mots-clés : Anaxagore, Homère, perception, connaissance, choix, téléologie, guerre, cosmologie, corps, matière

Keywords : Anaxagoras, Homer, perception, knowledge, choice, teleology, warfare, cosmology, body, matter