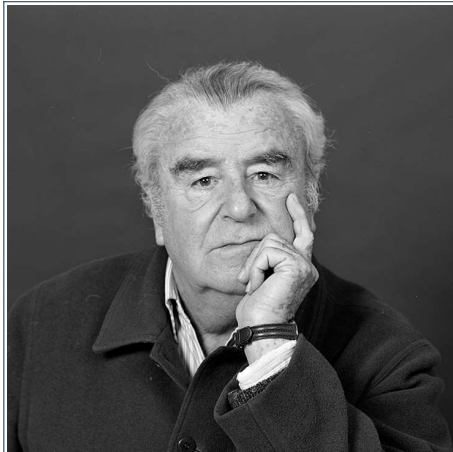


Jean-Pierre Vernant

COSMOGONIES ET MYTHES DE SOUVERAINETÉ



Notice bio-bibliographique

Jean-Pierre Vernant est né le 4 janvier 1914 à Provins en Seine et Marne. Son père, agrégé de philosophie et directeur du journal Le Briard, engagé volontaire dans l'infanterie au début de la Grande guerre est tué au front en 1915. Après avoir perdu sa mère à l'âge de 8 ans, il fait ses études secondaires à Paris aux lycées Carnot et Louis le Grand puis des études de Philosophie à la Sorbonne.

En 1937 il est reçu premier à l'Agrégation de Philosophie (comme son frère deux ans auparavant). Appelé au service militaire en octobre 1937, Jean-Pierre Vernant est sergent-chef dans l'infanterie et reste naturellement mobilisé à la déclaration de guerre en septembre 1939. Après un passage à l'Ecole des officiers de réserve, il est promu aspirant.

Démobilisé, il est nommé professeur au lycée de Toulouse. Membre du Parti communiste, antifasciste et patriote, il entre en résistance dès le mois de juillet 1940 en éditant à Narbonne avec son frère des tracts qu'il colle la nuit sur les murs de la ville. [...] En 1946 Jean-Pierre Vernant est nommé professeur au lycée Jacques Decour à Paris et en 1948, il devient attaché puis chargé de recherche au CNRS (1948-1957). Spécialiste de la Grèce antique, il est en 1958 directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des hautes études à la Sorbonne et, en 1975, est nommé professeur au Collège de France, puis professeur honoraire après son départ à la retraite en 1984.

Jean-Pierre Vernant est membre associé de l'Académie royale de Belgique, membre honoraire étranger de l'American Academy of Arts and Sciences et membre correspondant de l'Académie britannique. Il est docteur honoris causa des universités de Chicago, de Bristol, de Brno, de Naples et d'Oxford et médaille d'or du CNRS (1984).

Jean-Pierre Vernant est décédé le 9 janvier 2007 à Sèvres où il est inhumé.

source : ordredelaliberation.fr/

Extrait de *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962. p. 112-120

I. LA FOLIE EST LA SOURCE DE LA SAGESSE

Les origines de la philosophie grecque, et donc de la pensée occidentale tout entière, sont mystérieuses.

Dans l'histoire de l'homme les commencements d'ordinaire nous échappent. Cependant si l'avènement de la philosophie, en Grèce, marque le déclin de la pensée mythique et les débuts d'un savoir de type rationnel, on peut fixer la date et le lieu de naissance de la raison grecque, établir son état civil. C'est au début du VI^e siècle, dans la Milet Ionienne, que des hommes comme Thalès, Anaximandre, Anaximène inaugurent un nouveau mode de réflexion concernant la nature qu'ils prennent pour objet d'une enquête systématique et désintéressée, d'une *historia*, et dont ils présentent un tableau d'ensemble, une *theoria*. De l'origine du monde, de sa composition, de son ordonnance, des phénomènes météorologiques, ils proposent des explications débarrassées de toute l'imagerie dramatique des théogonies et cosmogonies anciennes : les grandes figures des Puissances primordiales se sont maintenant effacées ; plus d'agents surnaturels, dont les aventures, les luttes, les

exploits formaient la trame des mythes de genèse racontant l'émergence du monde et l'institution de l'ordre ; pas même d'allusion aux dieux que la religion officielle associait, dans les croyances et dans le culte, aux forces de la nature. Chez les « physiciens » d'Ionie la positivité a d'emblée envahi la totalité de l'être. Rien n'existe qui ne soit nature, *phusis*. Les hommes, le divin, le monde forment un univers unifié, homogène, tout entier sur le même plan ; ils sont les parties ou les aspects d'une seule et même *phusis* qui partout met en jeu les mêmes forces, manifeste la même puissance de vie. Les voies par lesquelles cette *phusis* est née, s'est diversifiée et organisée, sont parfaitement accessibles à l'intelligence humaine : la nature n'a pas opéré « au commencement » d'une autre façon qu'elle ne le fait encore, chaque jour, quand le feu sèche un vêtement mouillé ou quand, dans un crible agité par la main, les parties les plus grosses, isolées, se rassemblent. Comme il n'y a qu'une seule *phusis*, qui exclut la notion même de surnaturel, il n'y a qu'une seule temporalité. L'originel, le primordial se dépouillent de leur majesté et de leur mystère ; ils ont la banalité rassurante des phénomènes familiers. Pour la pensée mythique, l'expérience quotidienne s'éclairait et prenait un sens par rapport aux actes exemplaires accomplis par les dieux « à l'origine ». Le pôle de la comparaison se renverse chez les Ioniens. Les événements

60 premiers, les forces qui ont produit le cosmos sont conçus à l'image des faits qu'on observe aujourd'hui et relèvent d'une explication analogue. Ce n'est plus l'originel qui illumine et transfigure le quotidien ; c'est le quotidien qui rend l'originel intelligible en fournissant des modèles pour comprendre comment le monde s'est formé et ordonné.

Cette révolution intellectuelle apparaît si subite et si profonde qu'on l'a crue inexplicable en termes de causalité historique : on a parlé d'un miracle grec. Sur la terre d'Ionie, brusquement, le *logos* se serait dégagé du mythe comme les écailles tombent des yeux de l'aveugle. Et la lumière de cette raison, une fois pour toutes révélée, n'aurait plus cessé d'éclairer les progrès de l'esprit humain. « Les philosophes 70 ioniens, écrit Burnet, ont ouvert la voie que la science depuis n'a plus eu qu'à suivre »¹. Et il précise ailleurs : « Il serait entièrement faux de 80 rechercher les origines de la science ionienne dans quelque conception mythique ».

À cette interprétation s'oppose point par point celle de F. M. Cornford. Selon lui, la première philosophie reste plus proche d'une construction mythique que d'une théorie scientifique. La physique ionienne n'a rien de commun, ni dans son inspiration ni dans ses méthodes, avec ce que nous appelons science ; en particulier elle

1 J. Burnet, *Early greek philosophy*, 3^e éd., London, 1920, p. V.

90 ignore tout de l'expérimentation. Elle n'est pas non plus le produit d'une réflexion naïve et spontanée de la raison sur la nature. Elle transpose, sous une forme laïcisée et dans un vocabulaire plus abstrait, la conception du monde élaborée par la religion. Les cosmologies reprennent et prolongent les thèmes essentiels des mythes cosmogoniques. Elles apportent une réponse au même type de question ; elles ne recherchent pas, comme la science, des lois de la nature ; elles se demandent, avec le mythe, 100 comment l'ordre a été établi, comment le cosmos a pu émerger du chaos. Aux mythes de genèse les Milésiens empruntent, non seulement une image de l'univers, mais encore tout un matériel conceptuel et des schémas explicatifs : derrière les « éléments » de la *phusis* se profilent d'anciennes divinités de la mythologie. En devenant nature, les éléments ont dépouillé l'aspect de dieux individualisés ; mais ils restent des puissances actives et 110 animées, encore senties comme divines ; la *phusis*, quand elle opère, est toute pénétrée de cette sagesse et de cette justice qui étaient l'apanage de Zeus. Le monde d'Homère s'ordonnait par une répartition entre grands dieux des domaines et des fonctions : à Zeus la lumière éclatante du ciel (*aithèr*), à Hadès l'ombre brumeuse (*aèr*), à Poséidon l'élément liquide, à tous les trois en commun Gaia, la terre, où vivent, avec les hommes, toutes les

120 créatures mortelles qui sont de l'ordre du mélange. Le cosmos des Ioniens s'organise par une division des provinces, des saisons, entre des puissances élémentaires qui s'opposent, s'équilibrent, ou se combinent. Il ne s'agit pas d'une analogie vague. Entre la *Théogonie* d'Hésiode et la philosophie d'un Anaximandre, l'analyse de Cornford fait apparaître d'étroites correspondances. Certes, l'un parle encore de générations divines là où l'autre déjà décrit des processus naturels ; c'est que le second se refuse à jouer sur l'ambiguïté de termes comme *phuein* et *génésis*, qui signifient aussi bien enfanter que produire, naissance qu'origine. Aussi longtemps que ces divers sens restaient confondus, on pouvait exprimer le devenir en termes d'union sexuelle, rendre raison d'un phénomène en nommant son père et sa mère, en dressant son arbre généalogique. Cependant, si importante que soit cette différence entre le physicien et le théologien, l'organisation générale de leur pensée reste la même. Ils placent également à l'origine un état d'indistinction où rien encore n'apparaît (140 *Chaos*, chez Hésiode ; *Nux*, *Érèbos*, *Tartaros*, dans certaines *Théogonies* attribuées à Orphée, à Musée et à Épiménide, *Apeiron*, le non-délimité, chez Anaximandre). De cette unité primordiale émergent, par ségrégation et différenciation progressives, des couples d'opposés – le sombre et le lumineux, le chaud

et le froid, le sec et l'humide, le dense et le rare, le haut et le bas... –, qui vont délimiter dans le monde des réalités et des provinces diverses : le ciel, éclatant et chaud, l'air sombre et froid, la terre sèche, la mer humide. Ces opposés, qui sont venus à l'être en se séparant les uns des autres, peuvent aussi s'unir et se mêler pour produire certains phénomènes comme la naissance et la mort de tout ce qui vit – plantes, animaux et hommes.

160 Mais ce n'est pas seulement le schéma d'ensemble qui est, pour l'essentiel, conservé. Jusque dans le détail, la symétrie des développements, la concordance de certains thèmes marquent la persistance, dans la pensée du physicien, de représentations mythiques qui n'ont rien perdu de leur force de suggestion². La génération sexuelle, l'œuf cosmique, l'arbre cosmique, la séparation de la terre et du ciel antérieurement confondus – autant d'images qui transparaissent comme en filigrane derrière les explications « physiques » d'un Anaximandre sur la formation du monde : de l'*Apeiron* a été sécrété (*apokrinesthai*) une semence ou un germe (*gonimon*), capable d'engendrer le chaud et le froid ; au centre de ce germe réside le froid, sous forme d'*aer* ; à sa périphérie, encerclant le froid, le chaud se développe (*periphuenai*) en une coquille de feu semblable

2 Cf. Marcel De Corte, « Mythe et philosophie chez Anaximandre », *Laval théologique et philosophique*, 14, 1958 (1960), p. 9-29.

à l'écorce (*phloios*) autour d'un arbre. Vient un moment où cette enveloppe sphérique enflammée se sépare (*aporregnusthai*) du noyau auquel elle était attachée et, comme une coquille se brise, éclate en cercles de feu, qui sont les astres. On a noté l'emploi de termes embryologiques qui évoquent en les rationalisant des thèmes de génération sexuelle et d'hiérogamie : *gonimon*, *apokrinestai*,
190 *aporregnusthai*, *phloios*, enfin dérivé de *phleô*, verbe lié à l'idée de génération, et qui peut désigner le sac de l'embryon, la coquille de l'œuf, l'écorce de l'arbre, et plus généralement toute peau qui enveloppe, à la façon d'un voile, l'organisme végétal ou animal au cours de sa croissance³.

Cependant, en dépit de ces analogies et de ces réminiscences, il n'y a pas entre le mythe et la philosophie réellement continuité. Le
200 philosophe ne se contente pas de répéter en termes de *phusis* ce que le théologien avait exprimé en termes de Puissance divine. Au changement de registre, à l'utilisation d'un vocabulaire profane, correspondent une nouvelle attitude d'esprit, un climat intellectuel différent. Avec les Milésiens, pour la première fois, l'origine et l'ordre du monde prennent la forme d'un problème explicitement posé, auquel il faut apporter une réponse sans mystère, à la

3 H. G. Baldry, « Embryological analogies in presocratic cosmogony », *Classical Quarterly*, 26, 1932, p. 27-34.

210 mesure de l'intelligence humaine, susceptible d'être exposée et débattue publiquement, devant l'ensemble des citoyens, comme les autres questions de la vie courante. Ainsi s'affirme une fonction de connaissance dégagée de toute préoccupation d'ordre rituel. Les « physiciens », délibérément, ignorent le monde de la religion. Leur recherche n'a plus rien à voir avec ces procédures du culte auxquelles le mythe, malgré sa relative autonomie, restait
220 toujours plus ou moins lié.

Désacralisation du savoir, avènement d'un type de pensée extérieur à la religion – ce ne sont pas phénomènes isolés et incompréhensibles. Dans sa forme, la philosophie se rattache de façon directe à l'univers spirituel qui nous a paru définir l'ordre de la cité et que caractérisent précisément une laïcisation, une rationalisation de la vie sociale. Mais la dépendance de la philosophie par rapport aux institutions de la
230 *Polis* se marque également dans son contenu. S'il est vrai que les Milésiens ont emprunté au mythe, ils ont aussi très profondément transformé l'image de l'univers, ils l'ont intégrée à un cadre spatial, ordonnée suivant un modèle plus géométrique. Pour construire les cosmologies nouvelles, ils ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi

240 qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un cosmos.

Les théogonies et les cosmogonies grecques comportent, comme les cosmologies qui leur ont succédé, des récits de genèse racontant l'émergence progressive d'un monde ordonné. Mais elles sont aussi, elles sont d'abord autre chose : des mythes de souveraineté. Elles exaltent la puissance d'un dieu qui règne sur tout l'univers ; elles disent sa naissance, ses 250 luttes, son triomphe. Dans tous les domaines – naturel, social, rituel –, l'ordre est le produit de cette victoire du dieu souverain. Si le monde n'est plus livré à l'instabilité et à la confusion, c'est qu'au terme des combats que le dieu a dû soutenir contre des rivaux et contre des monstres, sa suprématie apparaît définitivement assurée sans que rien puisse désormais la remettre en cause.

260 La *Théogonie* d'Hésiode se présente ainsi comme un hymne à la gloire de Zeus roi. La défaite des Titans et celle de Typhée, également vaincus par le fils de Cronos, ne viennent pas seulement couronner, comme sa conclusion, l'édifice du poème. Chaque épisode reprend et résume toute l'architecture du mythe cosmogonique. La victoire de Zeus, à chaque fois, est une création du monde. Le récit de la bataille qui jette l'une contre l'autre les deux 270 générations rivales des Titans et des Olympiens,

évoque explicitement le retour de l'univers à un état originel d'indistinction et de désordre. Ébranlées par le combat, les puissances primordiales, *Gaia*, *Ouranos*, *Ponlos*, *Okéanos*, *Tartaros*, qui s'étaient auparavant distinguées et situées, se trouvent de nouveau mêlées. *Gaia* et *Ouranos*, dont Hésiode avait raconté la séparation, semblent se rejoindre et s'unir à nouveau comme s'ils s'écroulaient l'un sur l'autre. On croirait que le monde souterrain a fait irruption à la lumière : l'univers visible, au lieu d'inscrire son décor stable et ordonné entre les deux assises fixes qui le limitent, la terre en bas, séjour des hommes, le ciel en haut où siègent les dieux, a repris son aspect primitif de chaos⁴ : un abîme obscur et vertigineux, une ouverture sans fond, le gouffre d'un espace sans directions que parcourent au hasard des tourbillons de vent soufflant dans tous les sens.

280 La victoire de Zeus remet tout en place. Les Titans, ces chtoniens, sont dépêchés chargés de chaînes au fond du Tartare venteux. Désormais, dans l'abîme souterrain où la Terre, le Ciel et la Mer enfonce leurs communes racines, les bourrasques pourront sans fin s'agiter en désordre. Poséidon a scellé sur les Titans les portes qui ferment à jamais les demeures de la Nuit. *Chaos* ne risque plus de resurgir à la lumière pour submerger le monde visible.

4 Hésiode, *Théogonie*, 700-740.

300 La bataille contre Typhée (il s'agit d'une interpolation qui date sans doute de la fin du VII^e siècle) reprend des thèmes analogues. En des pages suggestives, Cornford a pu rapprocher cet épisode du combat de Marduk contre Tiamat. Comme Tiamat, Typhée représente les puissances de confusion et de désordre, le retour à l'informe, le chaos. Ce qu'il serait advenu du monde si le monstre aux mille voix, fils de *Gè* et de *Tartaros*, avait obtenu de régner à la place de Zeus sur les dieux et sur les hommes, on l'imagine aisément : de sa dépouille naissent les vents qui, au lieu de souffler toujours dans le même sens, de façon fixe et régulière (comme font le Notos, Borée et Zéphyr), s'abattent en bourrasques folles, au hasard, dans des directions imprévisibles, tantôt ici et tantôt là. Les Titans défaits, Typhée foudroyé, Zeus, pressé par les Dieux, prend pour lui la souveraineté et s'assied sur le trône des Immortels ; puis il répartit entre les Olympiens les charges et les honneurs (*timai*). De la même façon, proclamé roi des dieux, Marduk tuait Tiamat, coupait en deux son cadavre, en jetait en l'air une moitié qui formait le ciel ; il réglait alors la place et le mouvement des astres, fixait l'année et les mois, ordonnait le temps et l'espace, créait la race humaine, répartissait les privilèges et les destins. Ces ressemblances entre la théogonie grecque et le mythe babylonien de la Création ne sont pas

fortuites. L'hypothèse, formulée par Cornford, d'un emprunt a été confirmée, mais aussi nuancée et complétée, par la découverte récente d'une double série de documents : d'une part les tablettes phéniciennes de Ras Shamra (début du XIV^e avant J.-C.), de l'autre des textes hittites en cunéiforme qui reprennent une ancienne saga hourrite du XVe siècle. La résurrection presque simultanée de ces deux ensembles théogoniques a révélé toute une série de convergences nouvelles qui expliquent la présence dans la trame du récit hésiodique de détails paraissant déplacés ou incompréhensibles. Le problème des influences orientales sur les mythes grecs de genèse, de leur étendue et de leurs limites, celui des voies et de la date de leur pénétration, se trouvent ainsi posés de façon précise et solide.

340 Dans ces théogonies orientales, comme dans celles de Grèce auxquelles elles ont pu fournir des modèles, les thèmes de genèse restent intégrés à une vaste épopée royale qui fait s'affronter, pour la domination du monde, les générations successives des dieux et diverses puissances sacrées. L'établissement du pouvoir souverain et la fondation de l'ordre apparaissent comme les deux aspects, indissociables, du même drame divin, l'enjeu d'une même lutte, le fruit d'une même victoire. Ce trait général marque la dépendance du récit mythique par rapport à des rituels royaux dont il constitue au départ un élément, dont il forme

350

360

l'accompagnement oral. Le poème babylonien de la Création, l'*Enuma eliš*, était ainsi chanté tous les ans au quatrième jour de la fête royale de Création de la Nouvelle Année, au mois Nisan, à Babylone. À cette date, le temps était censé avoir achevé son cycle : le monde revenait à son point de départ. Moment critique où l'ordre tout entier se trouvait remis en question. Au cours de la fête le roi mimait, contre un dragon, un combat rituel. Il répétait, par là, chaque année, l'exploit accompli par Marduk contre Tiamat à l'origine du monde. L'épreuve et la victoire royales avaient une double signification : en même temps qu'elles confirmaient la puissance de souveraineté du monarque, elles prenaient la valeur d'une recreation de l'ordre cosmique, saisonnier, social. Par la vertu religieuse du roi l'organisation de l'univers, après une période de crise, se voyait renouvelée et maintenue pour un nouveau cycle temporel.

À travers rite et mythe babyloniens s'exprime une conception particulière des rapports de la souveraineté et de l'ordre. Le roi ne domine pas seulement la hiérarchie sociale ; il intervient aussi dans la marche des phénomènes naturels.

L'ordonnancement de l'espace, la création du temps, la régulation du cycle saisonnier apparaissent intégrés à l'activité royale ; ce sont des aspects de la fonction de souveraineté. Nature et société demeurant confondus, l'ordre,

sous toutes ses formes et dans tous les domaines, est placé sous la dépendance du Souverain. Ni dans le groupe humain, ni dans l'univers, il n'est encore conçu de façon abstraite en lui-même et pour lui-même. Il a besoin pour exister d'être établi, pour durer d'être maintenu ; toujours il suppose un agent ordonnateur, une puissance créatrice susceptible de le promouvoir. Dans le cadre de cette pensée mythique on ne saurait imaginer un domaine autonome de la nature ni une loi d'organisation immanente à l'univers.

En Grèce, non seulement la *Théogonie* d'Hésiode, dans son dessin général, s'ordonne suivant la même perspective, mais aussi des cosmogonies plus tardives et plus élaborées, comme celle de Phérécyde de Syros, qu'Aristote range, parmi les théologiens, au nombre de ceux qui, au mythe, ont su déjà mêler la philosophie. Contemporain d'Anaximandre, Phérécyde, s'il conserve les figures des grandes divinités traditionnelles, en transforme cependant les noms par des jeux de mots étymologiques pour suggérer ou souligner leur aspect de puissance naturelle. *Cronos* devient *Chronos*, le Temps ; *Rhea*, *Rè*, qui évoque un flux, un écoulement ; *Zeus* est appelé *Zas*, pour exprimer peut-être l'intensité de la Puissance. Mais le mythe reste centré sur le thème d'une lutte pour la royauté de l'univers. Autant qu'on en puisse juger par les fragments qui nous sont parvenus,

Phérécyde racontait la bataille de *Cronos* contre *Ophion*, le choc de leurs deux armées, la chute des vaincus dans l'Océan, le règne de *Cronos* en plein ciel ; puis devaient intervenir l'assaut de Zeus, sa conquête du pouvoir, son union solennelle avec *Chtoniè*, par l'intermédiaire ou avec l'assistance d'*Eros*. Au cours du *hiéros gamos* de Zeus roi avec la déesse souterraine, l'émergence du monde visible se produisait tandis qu'était fixé pour la première fois le modèle du rite matrimonial des *Anacalupteria*, du « dévoilement ». Par la vertu de ce mariage, la sombre *Chtoniè* s'était transformée. Elle s'était enveloppée du voile que Zeus avait pour elle tissé et brodé, y faisant apparaître le dessin des mers et la forme des continents. Acceptant le présent que Zeus lui offrait en témoignage de sa nouvelle prérogative (*geras*), l'obscur déesse souterraine était devenue *Gè*, la terre visible. Zeus assignait alors aux diverses divinités leur lot, leur *moira*, fixant pour chacune la portion de cosmos qui devait lui revenir. Il expédiait dans le Tartare, sous la garde des vents et des tempêtes, les puissances de désordre et d'*hubris*.

Le problème de la genèse, au sens strict, reste donc, dans les théogonies, sinon entièrement implicite, du moins à l'arrière-plan. Le mythe ne se demande pas comment un monde ordonné a surgi du chaos ; il répond à la question : Qui est le dieu souverain ? Qui a obtenu de régner

(*anassein, basileuein*) sur l'univers ? En ce sens la fonction du mythe est d'établir une distinction et comme une distance entre ce qui est premier du point de vue temporel et ce qui est premier du point de vue du pouvoir, entre le principe qui est chronologiquement à l'origine du monde et le prince qui préside à son ordonnance actuelle. Le mythe se constitue dans cette distance ; il en fait l'objet même de son récit, retraçant, à travers la suite des générations divines, les avatars de la souveraineté jusqu'au moment où une suprématie, définitive celle-là, met un terme à l'élaboration dramatique de la *dunasteia*. Il faut souligner que le terme archè, qui fera carrière dans la pensée philosophique, n'appartient pas au vocabulaire politique du mythe⁵. Ce n'est pas seulement que le mythe resté attaché à des expressions plus spécifiquement « royales » ; c'est aussi que le mot *archè*, en désignant indistinctement l'origine dans une série temporelle et la primauté dans la hiérarchie sociale, supprime cette distance sur laquelle le mythe se fondait.

Lorsque Anaximandre adoptera ce terme en lui conférant pour la première fois son sens philosophique de principe élémentaire, cette innovation ne marquera pas seulement le rejet par le philosophe du vocabulaire « monarchique » propre au mythe ; il traduira

5 Chez Hésiode, *archè* est employée avec une valeur exclusivement temporelle.

aussi sa volonté de rapprocher ce que les théologiens nécessairement séparaient, d'unifier dans toute la mesure du possible ce qui est premier chronologiquement, ce à partir de quoi les choses se sont formées, et ce qui domine, ce qui gouverne l'univers. Pour le physicien en effet l'ordre du monde ne peut plus avoir été institué à un moment donné par la vertu d'un agent singulier : immanente à la *phusis*, la grande loi qui règle l'univers devait être déjà présente en quelque façon dans l'élément originel dont le monde est peu à peu sorti. Parlant des anciens poètes et des « théologiens », Aristote fera observer, dans la *Métaphysique*, que, pour eux, ce ne sont pas hoi prôtoi, les puissances originelles – *Nux*, *Okéanos*, *Chaos*, *Ouranos* –, mais un tard venu, Zeus, qui exerce sur le monde l'*archè* et la *basileia*⁶. Au contraire, Anaximandre pose qu'il n'y a rien qui soit *archè* par rapport à l'*apeiron* (puisque celui-ci a toujours existé) mais que l'*apeiron* est *archè* pour tout le reste, qu'il enveloppe (*periechein*) et gouverne (*kubernan*) tout⁷.

Essayons donc de définir à grands traits le cadre dans lequel les théogonies grecques dessinent l'image du monde.

6 Aristote, *Métaphysique*, 1091, a33-b7.

7 *Physique*, 203b7.

1. – L'univers est une hiérarchie de puissances. Analogue dans sa structure à une société humaine, il ne saurait être correctement figuré par un schéma purement spatial, ni décrit en termes de position, de distance, de mouvement. Son ordre, complexe et rigoureux, exprime des relations entre agents ; il est constitué par des rapports de force, des échelles de préséance, d'autorité, de dignité, des liens de domination et de soumission. Ses aspects spatiaux – niveaux cosmiques et directions de l'espace – expriment moins des propriétés géométriques que des différences de fonction, de valeur et de rang.

2. – Cet ordre ne s'est pas dégagé de façon nécessaire par le jeu dynamique des éléments constituant l'univers ; il a été institué de façon dramatique par l'exploit d'un agent.

3. – Le monde est dominé par la puissance exceptionnelle de cet agent qui apparaît unique et privilégié, sur un plan supérieur aux autres dieux : le mythe le projette en souverain au sommet de l'édifice cosmique ; c'est sa *monarchia* qui maintient l'équilibre entre les Puissances constituant l'univers, qui fixe pour chacune sa place dans la hiérarchie, délimite ses attributions, ses prérogatives, sa part d'honneur.

Ces trois traits sont solidaires ; ils donnent au récit mythique sa cohérence, sa logique propre. Ils marquent aussi son lien, en Grèce comme en Orient, avec cette conception de la souveraineté

qui place sous la dépendance du roi l'ordre des saisons, les phénomènes atmosphériques, la fécondité de la terre, des troupeaux et des femmes. L'image du roi maître du Temps, faiseur de pluie, dispensateur des richesses naturelles – image qui a pu à l'époque mycénienne traduire des réalités sociales et répondre à des pratiques rituelles –, transparaît encore dans certains passages d'Homère et d'Hésiode⁸, dans des légendes comme celles de Salmoneus ou d'Éaque. Mais il ne peut plus s'agir, dans le monde grec, que de survivances. Après l'écroulement de la royauté mycénienne, quand le système palatial et le personnage de l'*anax* ont disparu, il ne subsiste plus des anciens rituels royaux que des vestiges dont le sens s'est perdu. Le souvenir s'est effacé du roi recréant périodiquement l'ordre du monde ; le lien n'apparaît plus aussi clairement entre les exploits mythiques attribués à un souverain et l'organisation des phénomènes naturels. L'éclatement de la souveraineté, la limitation de la puissance royale ont ainsi contribué à détacher le mythe du rituel où il s'enracinait à l'origine. Libéré de la pratique cultuelle dont il constituait d'abord le commentaire oral, le récit peut acquérir un caractère plus désintéressé, plus autonome. Il peut, à certains égards, préparer et préfigurer l'œuvre du philosophe.

8 Homère, *Odyssée*, XIX, 109 ; Hésiode, *Travaux*, 225 et sq.

Chez Hésiode déjà, en quelques passages, l'ordre cosmique apparaît dissocié de la fonction royale, dégagé de toute attache avec le rite. Le problème de sa genèse se pose alors de façon plus indépendante. L'émergence du monde est décrite, non plus en termes d'exploit, mais comme un processus d'engendrement par des Puissances dont le nom évoque de façon directe des réalités physiques : ciel, terre, mer, lumière, nuit, etc. On a noté, à cet égard, l'accent « naturaliste » du début de la *Théogonie* (vers 116 à 133), qui tranche sur la suite du poème. Mais ce que comporte peut-être de plus significatif cette première tentative pour décrire la genèse du cosmos suivant une loi de développement spontané, c'est précisément son échec. Malgré l'effort de délimitation conceptuelle qui s'y marque, la pensée d'Hésiode reste prisonnière de son cadre mythique. *Oouranos*, *Gaia*, *Pontos* sont bien des réalités physiques, dans leur aspect concret de ciel, de terre, de mer ; mais ils sont en même temps des divinités qui agissent, s'unissent et se reproduisent à la façon des hommes. Jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène, par exemple la séparation de la terre et des eaux, simultanément comme fait naturel dans le monde visible et comme enfantement divin dans un temps primordial. Pour rompre avec le vocabulaire et avec la logique du mythe, il aurait fallu à Hésiode une

conception d'ensemble capable de se substituer
au schéma mythique d'une hiérarchie de
Puissances dominée par un Souverain. Ce qui
lui a manqué, c'est de pouvoir se représenter un
univers soumis au règne de la loi, un *cosmos* qui
610 s'organiserait en imposant à toutes ses parties
un même ordre d'*isonomia* fait d'équilibre, de
réciprocité, de symétrie.

organon.uzeta.eu