

Laval théologique et philosophique



Anaximandre, *Fragments et témoignages*

Thomas De Koninck

Volume 50, Number 1, février 1994

La théorie synthétique de l'évolution

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400831ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400831ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

De Koninck, T. (1994). Review of [Anaximandre, *Fragments et témoignages*]. *Laval théologique et philosophique*, 50(1), 240–246.
<https://doi.org/10.7202/400831ar>

On le voit, les préoccupations de Simondon ne sont pas dépassées. Le thème de l'universalisation qui conduit le processus d'individuation chez Simondon et qui s'ouvre sur le collectif trouve écho dans l'émergence de plus en plus réelle, selon certains auteurs, d'une culture planétaire favorisée d'abord par l'expansion des moyens de communication, mais aussi par les échanges politiques et économiques est-ouest et nord-sud qui s'accompagnent nécessairement d'un transfert de valeurs et de normes. Mais l'intérêt du livre de Hotois demeure certainement d'avoir présenté un auteur pour qui le phénomène technique, qui est sans doute le noeud central des problématiques éthiques actuelles, joue un rôle positif dans le devenir de l'humanité et dans le devenir plus général de l'être.

Dany RONDEAU
Université Laval

ANAXIMANDRE, **Fragments et Témoignages**. Texte grec, traduction, introduction et commentaire par Marcel Conche. Coll. « Épiméthée ». Paris, PUF, 1991, 253 pages.

1. Dans cette remarquable présentation d'Anaximandre par Marcel Conche, on trouve tous les textes des sources, en édition critique et traduction nouvelle, regroupés sous dix chapitres intitulés par exemple « l'*archè* », « l'*apeiron* », « la parole d'Anaximandre », « le *cosmos* », « l'homme », etc. L'auteur a bien assimilé la littérature spécialisée et il défend vigoureusement ses propres interprétations, arguments et textes à l'appui ; chaque discussion importante est suivie d'une conclusion claire. Trois index, concernant les sources, les mots grecs et les passages des auteurs anciens, en facilitent la consultation. La bibliographie succincte est un modèle du genre, même si elle est constamment débordée par les renvois effectifs dans le texte. (Notre seule surprise à cet égard a été de ne pas retrouver ici le physicien Werner Heisenberg reconnaissant dans la « doctrine d'Anaximandre » le même point de vue que celui de la physique moderne⁷, et surtout de ne pas voir Marcel Conche citer Karl Popper dont les pages enthousiastes sur Anaximandre sont fréquemment si proches, quant au fond, des siennes⁸.) On peut ajouter tout de suite que la marque de Heidegger sur l'auteur est manifeste, malgré des désaccords explicites sur certains points dont un majeur⁹ ; elle n'alourdit cependant nullement son style, qu'agrémentent au surplus quelques renvois au Littré¹⁰.

7. Voir Werner HEISENBERG, *Physique et philosophie. La science moderne en révolution* (1958), trad. Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p. 55-56.

8. Voir par exemple tout le chapitre « Retour aux Présocratiques », dans Karl R. POPPER, *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985, p. 206-250 ; en particulier, sur Anaximandre, p. 209-217.

9. L'auteur renvoie au texte bien connu, « La Parole d'Anaximandre » (dont il reprend du reste le titre pour un de ses chapitres), dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et au début de *Sein und Zeit*, mais pas aux longues considérations de la seconde partie de *Concepts fondamentaux* (trad. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985), *Le dire initial de l'être dans la parole d'Anaximandre* (p. 123-158). Cette influence est sensible notamment dans les pages où il revient sur le thème : « les étants sont des apparaissants, les *ὄντα* des *φαινόμενα* [...] leur être consiste dans leur apparaître » (p. 168-169 ; cf. p. 129-130 ; 180 et suiv. ; 189-190). Les désaccords portent par exemple sur le début réel de la « parole » (DK 12 B 1 ; cf. p. 161-164) et sur le fait que « Heidegger ne paraît pas avoir saisi l'ironie de Platon » (Conche, p. 232) lorsque celui-ci décrit dans le *Sophiste* (246 a) le véritable « combat de géants » (*gigantomachia*) des premiers physiologues sur l'être, mais surtout Conche rejette comme n'ayant aucune pertinence dans le cas d'Anaximandre l'affirmation selon laquelle les premiers physiologues en seraient restés aux étants « sans aller vers l'être qui fait être l'étant » (p. 234) ; cette façon de voir n'est même pas juste, ajoute-t-il, touchant Thalès et Anaximène. Il n'empêche que Heidegger est beaucoup plus présent ici qu'il ne l'était dans l'*Héraclite* du même auteur, où sa relative absence étonnait (cf. HÉRACLITE, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 1986).

10. Par exemple, p. 6, pour « tout ainsi que », et p. 229 pour le mot *nourrissement* « abandonné à tort » (Littré).

Les remarques introductives de l'auteur méritent d'être citées au bénéfice de ceux qui s'interrogent sur la philosophie. Celle-ci apparaît en Ionie, on l'a souvent répété, « comme quelque chose d'entièrement neuf », un « miracle ». « Mais explique-t-on un miracle ? [...] La naissance de la philosophie ne s'explique peut-être que par le fait même qu'il y ait eu des Grecs » (p. 9). Ainsi qu'en témoigne une page de Platon (*Rép.*, IV, 435 e), aux yeux des Grecs eux-mêmes, leur marque particulière était τὸ φιλομαθές, l'« amour du savoir » pour lui-même, « un intérêt pur pour la vérité » là où les autres peuples ne visaient qu'à l'utile, « étaient tous et toujours intéressés » (p. 6). Marcel Conche a des expressions heureuses pour marquer la grandeur de la raison : le philosophe « peut répondre en faisant abstraction de toute conviction particulière, et en ne prenant à témoin que la faculté de jugement de son interlocuteur — ce que l'on appelle la raison » (p. 7). « Le philosophe répond à la même question [que le mythe religieux], celle que se pose l'homme au sujet de sa propre signification en ce monde, mais par une explication rationnelle, c'est-à-dire qui ne soit pas simplement à prendre ou à laisser » (p. 8).

L'invention de l'alphabet grec aurait résolu le problème de l'ambiguïté qui subsistait encore même dans le syllabaire phénicien (cf. p. 49-50) et favorisé l'expression d'une pensée « claire et distincte » (p. 9). Cependant c'est avant tout le rapport direct, non médiatisé, avec ce qui l'entoure qui a livré l'homme grec à « sa seule faculté de jugement et de raisonnement ». Il faut se le représenter « seul face à la nature et aux phénomènes naturels ». Certes l'influence d'Homère a favorisé elle aussi l'exercice personnel du jugement, mais c'est le prêtre égyptien du *Timée* (22b) qui dit l'essentiel : « Vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux ! [...] Jeunes vous l'êtes tous par l'âme ». Il manqua à l'Égypte la liberté grecque à l'égard des idées reçues, « la disponibilité et l'ouverture pour l'accueil du vrai » qui apprit à l'humanité à ne plus avancer « les yeux fermés », comme dira Descartes, à s'attarder auprès du plus familier et « s'étonner d'être, de l'être, et de ce qui était là. Alors, pour la première fois, les réponses furent précédées par des questions » (p. 10-11).

Le cas de la géographie illustre encore cette différence (cf. p. 41-48). Strabon ouvre sa *Géographie* par ces mots : « C'est affaire de philosophe, si jamais science le fut, que la science géographique ». Qu'est-ce à dire ? Et comment comprendre l'attribution à Anaximandre de la première carte géographique, par Strabon, s'appuyant sur Ératosthène, alors que des cartes locales ou régionales existaient déjà « en Égypte, à Babylone et sans doute ailleurs » ? Agathémère précise qu'Anaximandre « eut, le premier, l'audace d'inscrire la terre habitée (l'οἰκουμένη) sur une tablette ». Mais il y avait bien une fameuse « carte du monde » babylonienne aussi. C'est qu'à regarder cette dernière de plus près on s'aperçoit que loin d'être destinée à transmettre un savoir, elle « déforme systématiquement les vrais rapports ou proportions au bénéfice de Babylone [...] : c'est une carte de propagande et d'intoxication politiques ». Anaximandre vise, lui, à l'exactitude, il veut « faire voir la Terre comme elle est *en vérité* » (p. 43). « Le philosophe, avant toute réflexion sur le savoir lui-même, veut tout simplement *savoir*, et savoir complètement pour savoir vraiment » (p. 45).

2. Charles H. Kahn citait en exergue de l'introduction de son étude classique sur Anaximandre cette phrase d'Émile Mâle : « Si nous savions mieux l'histoire, nous trouverions aux origines de toutes les innovations une grande intelligence¹¹. » C'est bien ainsi, comme une intelligence, que Marcel Conche lit à son tour le grand Milésien : « Or, la rigueur conceptuelle avec laquelle argumente Anaximandre implique qu'il *conçoit* l'infini et ne se borne pas à l'imaginer. L'infini est certainement

11. Charles H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York and London, Columbia University Press, 1960, Second Printing, 1964, p. 3.

pensé par lui dans la plénitude de sa signification » (p. 64)¹². On ne saurait mieux dire et l'effort de repenser spéculativement de concert avec Anaximandre, dans le strict respect de la lettre des sources, est un des principaux mérites de ce livre. Cela dit, la première conception de l'infini est à la portée de tous : « Comme si Anaximandre pouvait, par exemple, ne s'être pas rendu compte qu'après tout nombre il y en a un autre et que la série n'a pas de fin, ou que je peux toujours me donner un carré plus grand qu'un autre, puis un carré encore plus grand, et ainsi de suite » (p. 66, note). Contre l'objection de Zeller, d'autre part, selon laquelle l'hypothèse de mondes innombrables hors de notre vue, dans l'infini, serait « toute spéculative », Conche répond excellemment : « Mais la philosophie est spéculation. La perception sensorielle nous livre seulement ce qui se montre à nous et qui est à expliquer : le monde. C'est à l'intelligence de forger les concepts qui auront valeur explicative. *Ἄπειρον* [l'infini] est évidemment inobservable. Il est posé par la pensée pour rendre raison de ce qui s'offre aux sens. Les mondes innombrables seront nécessairement hors de notre vue, puisque, visibles, ils feraient partie de notre monde » (p. 106)¹³. Il décèle chez Anaximandre « un certain usage du principe de raison suffisante¹⁴ ».

Le mot *archê* est fréquent déjà chez Homère, au sens de « commencement », et on le trouve quatre fois chez Théognis. Il n'y a aucune raison valable de douter de Simplicius ou d'Hippolyte lorsqu'ils attestent le fait qu'Anaximandre a été le premier à user du mot *archê* au sens de principe, source, en désignant l'*Infini* comme l'origine radicale de tout ce qui est. Même sans ces témoignages formels, il serait « *a priori*, hautement vraisemblable » (p. 56) que ce mot se soit trouvé dans le livre d'Anaximandre¹⁵, d'autant qu'il vise la « source permanente et inaltérable de tout le réel » (p. 56), « l'unique Origine » de toutes les « autres choses » (p. 59). On se souvient de l'argument d'Aristote donnant raison aux premiers penseurs d'avoir tous posé l'infini au principe : « toute chose, en effet, ou est origine, ou vient d'une origine. Mais, de l'infini, il n'y a pas d'origine, car ce serait sa limite » (DK 12 A 15 ; *Phys.* III, 4 203 b 6-7 ; trad. Conche).

Mais comment entendre cette *archê*, quel ou quels sens doit-on reconnaître au mot *apeiron*, qui signifie tantôt « infini », « illimité », tantôt « indéterminé » ? L'une et l'autre signification ont leurs partisans, mais à bien considérer les sources (p. 63 et suiv.), il est aisé de constater que l'*apeiron* a

12. L'opinion d'un Wiśniewski, qualifiée à juste titre d'« aberrante », peut être vue comme une réduction à l'absurde de l'interprétation étroitement empiriste : l'*apeiron* n'aurait pu être conçu par Anaximandre comme infini, « faute d'exemple dans le monde environnant » (!) (cité p. 65, note ; cf. aussi p. 77).

13. Cf. POPPER, *loc. cit.*, p. 210 : « [...] L'idée d'une terre librement suspendue dans l'espace comme l'explication de sa stabilité ne saurait rencontrer quelque exemple que ce soit dans l'ensemble du domaine des faits observables. Cette conception d'Anaximandre représente, selon moi, l'une des idées les plus audacieuses, les plus révolutionnaires et les plus prodigieuses de toute l'histoire de la pensée. C'est elle qui a rendu possibles les théories d'Aristarque et de Copernic. Et cependant, l'étape franchie par Anaximandre présentait plus de difficultés et requerrait plus d'audace que le progrès accompli par Aristarque et Copernic. » Et p. 213 : « Il est incontestable que les théories d'Anaximandre sont davantage critiques et spéculatives qu'empiriques ; et en tant que moyen pour rechercher la vérité, ces spéculations à caractère critique et abstrait l'ont mieux servi que l'expérience ou l'analogie tirée de l'observation. [...] La philosophie, personne ne l'ignore, est spéculative. » Cet exemple de la Terre est du reste rappelé par Conche à la page suivante (107) comme illustrant lui aussi « un certain usage du principe de raison suffisante ». D'après Conche, l'*Astronomie populaire* de C. FLAMMARION (1955) considère le fait d'avoir « isolé la Terre », la suspendant dans le « vide », soutenue par rien, comme peut-être « la plus grande découverte de l'astronomie » (p. 38). Cette conception d'Anaximandre a été rapprochée par K. LUNDMARK (1937) d'un verset de Job 26, 7 : « Il a étendu le Septentrion sur le vide, suspendu la Terre sans appui » (cité p. 203, note).

14. P. 107 ; cf. 119 ; 122-123 ; 205 : « le principe de raison suffisante étant le nerf inapparent de la pensée d'Anaximandre ». Même observation, à propos de sa théorie de la terre en repos, chez Jonathan BARNES qui cite même LEIBNIZ (*Monadologie*, #32), dans *The Presocratic Philosophers*, London, 1979, vol. 1, p. 24.

15. Sur cette question, depuis longtemps l'objet de débats, on peut lire encore avec profit les pages de KAHN, *op. cit.*, p. 30-32, 235 et suiv.

le « double caractère d'être indéterminé et infini en grandeur » (p. 67 et suiv.). Conche refuse « de concevoir cet indéterminé (ἀόριστος) à partir de l'indétermination de la *hulê* aristotélicienne » (p. 69), en raison du caractère passif de cette dernière¹⁶, puisque l'*apeiron* d'Anaximandre est un « principe générateur », la « cause entière (*pasa aitia*) de la génération et de la destruction de tout » (p. 70).

Cela dit, ni la doxographie ni le témoignage d'Aristote ne permettent de douter qu'Anaximandre ait conçu l'*apeiron* comme indéterminé, et l'auteur trouvera différentes manières d'en dégager des sens plus précis. Nous en retiendrons deux. A) En des pages célèbres du *Théétète*, Platon fait ressortir comment le mobilisme des héraclitéens est à vrai dire une doctrine « homérique et de plus antique provenance encore » (179 e) ; pour toute la Grèce, sauf Parménide, « toutes choses ne sont que produits du flux et du mouvement » (152 e). Or « seule l'in-détermination du principe permet de placer, à l'origine des choses, une absolue fluidité. De là le choix de l'ἄπειρον » (cf. p. 146-147). Les propriétés même de l'eau (si l'on songe à Thalès, par exemple, le prédécesseur d'Anaximandre) en font de l'« eau », détermination qui fait obstacle à une telle fluidité. B) D'autre part, la φύσις [« nature », chez Anaximandre γένεσις, génération, naissance ; cf. p. 79-81], étant principe de croissance donnant l'être à tous les êtres, est donc « capable de tout. "De tout", donc des extrêmes » (p. 151), c'est-à-dire des contraires. La génération des êtres provient ainsi de l'infini « en tant que, sans être déjà pluralisé en acte, il se pluralise sans cesse ; car cette unité qu'est l'infini est une unité ouverte, et, en elle-même, une promesse de multiplicité » (p. 168).

En ce qui a trait à l'*apeiron* comme « infini », l'auteur n'en a pas contre ceux qui font valoir une infinité quantitative, une infinité « en grandeur », tels Zeller, Hamelin et d'autres ; ni contre l'idée d'un espace infini, comme l'avancent Burnet, Hölscher et Kahn, sinon dans la mesure où une telle conception se veut exclusive (p. 64 et suiv.). « L'*apeiron* n'est pas plus l'espace infini qu'il n'est le temps infini. » On ne peut supposer, en effet, que l'espace-temps seraient déjà là ; bien plutôt, en « donnant naissance à la multitude des êtres, des déterminations, il ouvre l'espace et le temps » (p. 66). De plus, même l'infinité de l'univers, une spatialité infinie rendant « le ciel profond à l'infini », implique, de la part d'Anaximandre, une conception « en son temps, absolument nouvelle » (p. 70) que rien ne laissait pressentir, pas même chez les poètes Homère, Hésiode ou Théognis où la connotation essentielle du mot ne dépasse guère celle d'immense comme la mer, de « très grand ». Il ne faut pas non plus confondre avec « l'abîme des cieux » de Hugo, ni le « ciel profond » de Baudelaire ou l'« infini du ciel bleu » de Rimbaud, tous ces poètes étant postérieurs aux télescopes de William Herschel qui ont révélé le nombre immense des nébuleuses ; le *Traité d'astronomie* de John Herschel, son fils, parle du reste des « abîmes de l'espace » (trad. A. Cournot, 1836 ; cité p. 72). Anaximandre conçoit plutôt le ciel comme « ouvert », au delà des étoiles, « un ciel béant, pleinement ouvert sur l'infini — cette ouverture n'étant pas, il est vrai, une ouverture pour le regard mais pour la pensée, puisque l'ἄπειρον, étant indéterminé, est invisible » (p. 73).

Les textes sont clairs (Simplicius et Aristote en DK 12 A 14 et 15), la source de toutes choses doit être *inépuisable* pour qu'il y ait de nouveaux êtres éternellement ; donc « il faut qu'elle soit véritablement *infinie* » (p. 75). Mais les textes les plus remarquables restent ceux des fragments qui attestent le caractère divin de l'*apeiron*, par des mots comme « éternel » (ἄδιον) et « sans âge » (ἀγήρω) (DK 12 B 2 : Hippolyte), comme « immortel » (ἄθάνατον) et « impérissable » (ἀνώλεθρον) (DK 12 B 3 : Aristote), et sans doute surtout les verbes désignant l'action

16. Son indétermination serait-elle plus semblable à celle de la « matière » dont parle Heisenberg ? « [...] Toutes les particules élémentaires pourraient se réduire à une substance universelle que nous pouvons appeler énergie ou matière ; mais aucune de ces diverses particules ne pourrait être préférée aux autres comme étant plus fondamentale. Ce dernier point de vue correspond naturellement à la doctrine d'Anaximandre et je suis convaincu qu'en physique moderne, c'est ce point de vue qui est le bon » (*loc. cit.*, p. 56).

d'« envelopper, embrasser » toutes choses (περιέχειν ἅπαντα ; DK 12 A 11 : Hippolyte et A 15 : Aristote) et de les « gouverner, diriger » toutes (καὶ πάντα κυβερνᾶν : A 15) qui semblent exprimer si fidèlement la pensée d'Anaximandre que de bons érudits les considèrent comme provenant probablement de lui, en particulier le verbe *kubernan* qui se trouve chez le seul Aristote¹⁷. L'auteur insiste avec raison qu'« à lui s'applique la définition aristotélicienne de puissance active » (p. 90), rejoignant ainsi tout à fait les observations de Clément Lockquell en des pages qui n'ont rien perdu de leur verdeur : « Or, l'infini d'Anaximandre a bien plus raison de puissance active que de puissance passive. N'est-il pas en effet principe absolument premier, n'est-ce pas lui qui dirige tout ? N'est-ce pas plutôt à la façon dont l'engendré sort du générateur qu'il faut concevoir la procession des choses de l'infini¹⁸ ? »

Ce qui manifeste peut-être le plus nettement cette fécondité de l'infini chez Anaximandre, c'est l'hypothèse « spéculative » déjà mentionnée de mondes innombrables, bien établie quant aux sources (p. 100 et suiv.). Conche fait longuement état des avis divergents de Zeller, Burnet et Cornford qui ont le plus souvent raison dans ce qu'ils affirment, mais tort dans ce qu'ils nient. L'erreur de Cornford a pour origine le même préjugé empiriste que celle de Zeller : « there is nothing in Nature to suggest innumerable worlds » (p. 125), sauf, ajoute-t-il, les étoiles ; il ne faut donc songer ici qu'aux astres ; or ce n'est pas du tout ce que disent les textes (cf. p. 115-125). Zeller admet une infinité de mondes successifs en ce sens toutefois qu'il n'y aurait, à la fois, qu'un seul monde ; en quoi il oublie, fait remarquer Conche, que le principe est ici justement l'infini : « ἄπειρον est un principe générateur, et il serait contraire à sa nature que son infinité s'épuise, chaque fois que naîtrait un monde, dans une unique production finie » (p. 108). On peut faire valoir aussi, à la suite de Burnet, que l'expression *pantas periechein tous kosmous*, « embrasser tous les mondes », chez Hippolyte, « n'a de sens que si les mondes sont conçus comme coexistants » (p. 120). Selon Burnet, qui a ici toute la doxographie pour lui, il faut entendre par « mondes innombrables » des mondes coexistants, mais il a le tort d'ajouter : « et non des mondes successifs » (p. 109 et suiv.). Or « ἄπειρον » n'étant assujéti à aucune condition d'espace et de temps, il est impossible d'expliquer, à partir de lui, la naissance d'un monde sans expliquer aussi la naissance de beaucoup d'autres » (p. 126).

Conche est ici à son meilleur. « [...] Entre l'infini, d'une part, comme principe, et, d'autre part, un monde aussi particulièrement déterminé que le nôtre, un passage direct ne saurait se concevoir » (p. 126 ; cf. 122-123 et la page de conclusion, 236). En refusant les témoignages pourtant explicites au sujet des ἄπειροι κόσμοι, « on s'interdit, par là même, toute intelligence philosophique de la

17. Voir, sur la provenance « du texte même d'Anaximandre », D. BABUT cité p. 90 ; et cf. notamment KIRK-RAVEN, p. 172 ; CORNFORD, p. 120.

18. Clément LOCKQUELL, « Considération du premier principe chez Anaximandre et Anaximène », dans *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1968, p. 211. Cf. CONCHE sur ces « deux sens du mot "puissance" — bien distingués, du reste, par Aristote » (p. 145). Ni l'un ni l'autre auteur n'admet, si nous comprenons bien, que l'on applique telles quelles ces distinctions ultérieures. Mais ils en ont tous deux, à juste titre, contre la réduction de l'*apeiron* d'Anaximandre à quelque chose qui ressemble à la « matière », voire la « matière première » chez Aristote. C'est manifestement l'avis même d'ARISTOTE d'ailleurs si l'on en croit l'important exposé d'ensemble, en *Métaphysique* A, 3, 983 b 18 sq., sur les philosophes qui ont posé au principe des êtres la matière, où il accorde toute leur importance aux Milésiens Thales et Anaximène mais passe complètement sous silence Anaximandre. (Les principes « infinis » [ἀτέλειος : 984 a 13] d'Anaxagore y trouvent en revanche leur place ; et l'on sait par ailleurs, témoin les textes de *Physique* III, 4 déjà cités, l'estime d'Aristote pour Anaximandre.) Les textes d'Aristote pouvant sembler dire le contraire touchant l'infini entendu comme « matière » chez Anaximandre sont relevés par Conche, notamment au chapitre IV, « Ce que l'*apeiron* n'est pas » (p. 87-99) et nuancés avec à propos. Ils illustrent clairement à nos yeux la polémique constante chez Aristote contre les équivoques du langage, dont font mention les commentateurs grecs : pour une série de renvois en ce sens chez Simplicius, voir l'article de Philippe HOFFMANN, dans *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, Ilsetraut Hadot, éd., Berlin, Walter de Gruyter, 1987, p. 212 et suiv.

doctrine » (*ibid.*). À nouveau la convergence entre de tels propos et ceux de Clément Lockquell, qu'il ne semble pas connaître, est étonnante : « Le monde tente de s'assimiler à son principe autant qu'il le peut. Cette assimilation ne pourra s'accomplir dans l'univers que par une double dispersion : l'une dans l'espace, l'autre selon la durée successive de reprises éternelles. Et c'est encore l'infini divin qui est au principe comme il est au terme de cette assimilation » (Lockquell, *loc. cit.*, p. 214).

En ce qui concerne, enfin, la théorie de la formation des êtres vivants et de l'origine biologique de l'être humain, qui fait d'Anaximandre selon certains un précurseur de Darwin avant même Empédocle, Conche préfère demander : Anaximandre est-il transformiste ou non ? la dissocier des « grands noms, trop surdéterminés, de Lamarck et Darwin » (p. 224), et considérer ce que Lacépède dit de l'évolution des espèces. Les sources nous apprennent que d'après Anaximandre les premiers animaux étaient marins ; montés sur la terre sèche ils sont, avec le temps, devenus les animaux terrestres. Selon Pseudo-Plutarque, « il dit encore qu'à l'origine l'homme a été engendré à partir d'animaux d'une autre espèce [...] » ; Hippolyte précise que « l'homme, à l'origine, est né à peu près semblable à un autre animal, à savoir au poisson » ; et Plutarque « qu'au commencement les hommes sont nés dans les poissons et y étaient nourris comme les requins, et que, après être devenus capables de s'aider eux-mêmes, à ce moment, ils sortirent au-dehors et prirent pied sur terre¹⁹ ». On le voit, Anaximandre a une notion de l'adaptation au milieu, comme l'a reconnu Burnet, cependant qu'il admet d'autre part l'hérédité des caractères acquis (p. 223-224). Il est clair en outre qu'il y a chez Anaximandre une doctrine de la mutabilité des espèces et qu'il est transformiste « en ce sens que, de modification en modification, une espèce peut en devenir une autre » ; l'homme des origines est à l'homme ce que le têtard est à la grenouille : « l'homme-poisson des origines et l'homme d'aujourd'hui sont, si l'on veut, des *espèces* du genre "homme" comme les têtards et les grenouilles sont des individus de l'espèce des grenouilles » (p. 231-232).

3. Les pages peut-être les plus réussies de l'*Héraclite* de Marcel Conche avaient manifesté une rare sensibilité au thème du devenir et surtout au temps, son « essence intime²⁰ ». L'auteur est à cet égard fidèle à lui-même quant au fragment principal d'Anaximandre (DK 12 B 1 ; cf. A 9) : « ce d'où il y a, pour les êtres, génération, c'est en cela aussi qu'a lieu la destruction, selon ce qui doit être ; car ils se rendent justice et réparation, les uns aux autres, de leur mutuelle injustice, selon l'assignation du Temps » (trad. Conche, p. 156 et suiv.). Il est admirable que le temps apparaisse ainsi dès le premier traité grec en prose, dès le premier livre de philosophie (cf. p. 49-50). On voit ici transposé en philosophie un thème poétique et les mots de la poésie y sont encore. Simonide appelait le Temps ὁ πανδαμάτωρ, le « dompteur universel » (p. 188). Qu'est-ce que le « Monde » ? demande Conche. « Il n'existe pas tout entier d'un seul coup ; il se développe, s'étire, se déploie dans le temps. Il consiste [...] en une suite d'existences successives [...] » (p. 178). Venir au jour, séjourner, périr, sont trois événements qui n'en font qu'un (p. 186). Plutôt que de la « différence » il convient de parler de la *faille* ontologique : « Vivre, ou être, c'est séjourner sur cette cime entre deux abîmes qu'est le présent. Les êtres s'y succèdent tour à tour. Il y a toujours de l'être, mais autres et autres sont les étants. L'être appartient aux uns puis aux autres, passe des uns aux autres, tout en se distinguant d'eux tous » (p. 189).

19. Sur les premiers animaux, cf. DK 12 A 30, 31-33, CONCHE, p. 200-201 ; Ps.-PLUTARQUE se trouve en DK 12 A 10, 37-40, CONCHE, p. 227, et les lignes citées continuent ainsi : « car, si les autres animaux trouvent vite par eux-mêmes leur nourriture, l'homme seul a besoin de soins nourriciers pendant longtemps : c'est pourquoi, à l'origine, eût-il été tel que maintenant, il n'aurait pu trouver son salut » ; pour Hippolyte, cf. DK A 11, 16-17, CONCHE, p. 227, et pour Plutarque, DK 12 A 30, p. 88, 37 — p. 89, 9, CONCHE, p. 228-229 ; Plutarque conclut par ces mots : « Ainsi, de même que le feu consume le bois dont il est né, et qui est sa mère et son père, de même Anaximandre, après avoir révélé que le poisson est le père et la mère des hommes, osa le leur jeter en pâture ».

20. Ainsi les pages 446-449 (*op. cit.*) sur un des fragments les plus difficiles, DK 22 B 52, devenu le fr. 130 chez Conche : « Le Temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions : la royauté d'un enfant ».

Avouons-nous néanmoins, en conclusion, quelque perplexité face à un ou deux énoncés du livre ? Un « mot conceptuel » (Heidegger), écrit l'auteur, est un « mot qui donne à *concevoir*, et non plus à *voir* ; et concevoir, c'est arraisonner l'objet, avoir prise sur lui » (p. 162). Or, s'agissant du mot γένεσις, Anaximandre respecte encore la chose même comme le poète et la « donne à voir ». Le « langage des concepts » lui est encore étranger, paraît-il. Fort bien, mais que serait-il advenu de l'*apeiron* aux yeux de l'auteur s'il s'en était tenu à cette conception somme toute contestable de la « conception » (mot qui renvoie du reste à la vie même s'il en est) ? Il est heureux que l'auteur ait su si bien, au contraire, rappeler que l'infini d'Anaximandre relève précisément de la conception, sans être ni « arraisonné » ni « vu » ? En outre, s'agissant de la « sorte de vie », ζώη τις (p. 142), de l'*apeiron*, l'auteur écrit qu'« il n'est pas un vivant, car un vivant est d'abord un être. De plus, un vivant est un tout structuré, organique, et l'infini se place avant la naissance des tous et des structures [...] » (p. 143), ce qui conduit à des assertions comme : « il s'agit d'une sorte de vie éternelle sans aucun vivant, antérieure à tout vivant » (p. 147). Pourquoi réduire ainsi la « vie » et le « vivant » à la structure organique et s'attirer ainsi le reproche qu'il adresse constamment aux vues trop étroitement empiristes ?

Il est clair toutefois que ce sont là des réserves qui n'ont de sens qu'au regard de la lumière tout à fait remarquable, souvent inédite, qu'apporte ce beau livre — sur Anaximandre, certes, mais aussi sur l'infini lui-même.

Thomas DE KONINCK
Université Laval

Paul Oskar KRISTELLER, **Greek Philosophers of the Hellenistic Age**. New York, Columbia University Press, 1993, xiv et 191 pages.

Premier titulaire de la chaire Comparetti, instituée à l'université de Pise sous l'égide de la prestigieuse Accademia dei Lincei, Paul Oskar Kristeller nous offre ici la traduction en langue anglaise des huit entretiens par lesquels, au printemps 1989, il inaugura ce cycle de conférences. Le grand historien de la pensée trouva là l'occasion de faire la synthèse d'un enseignement donné à l'université Columbia pendant de nombreuses années, sur lequel cependant il n'avait que peu publié.

Huit conférences : autant de chapitres, autant de précieuses monographies éclairant et balisant cette période confuse, souvent négligée, pourtant essentielle à la compréhension de notre époque. Et l'auteur réussit la gageure de ramasser en ce mince volume — guère plus de 150 pages d'un texte aéré —, le vaste panorama intellectuel qui, d'Épicure à Cicéron, englobe les stoïcismes de Zénon, de Chrysippe et de Panétius ; suit, avec Pyrrhon, Archésilaus et Carnéade, les avatars sceptiques que connaîtra l'Académie, pour aboutir, par double réaction, aux premières ébauches du néoplatonisme, chez Antiochus d'Ascalon et Philon d'Alexandrie.

L'ouvrage est éminemment lisible, malgré l'aridité inhérente de son objet, et quoiqu'il ne sacrifie jamais à la facilité. Comme dans chacun de ses nombreux ouvrages, l'auteur fait preuve de la plus scrupuleuse rigueur dans l'exposé des traits essentiels de la pensée des auteurs abordés, distinguant toujours entre ce qui peut être considéré comme assuré et ce qui, à différents niveaux de probabilité, reste conjectural : seuls, la parfaite fidélité au texte et le recours à la documentation la plus exacte doivent ici servir de guide et de norme exacte. On comprend que, dans le cadre de conférences orales, l'auteur ne pouvait donner de citations textuelles, mais il précise avec minutie les références de chacun de ses énoncés.