

« [...] car de ce qui est ou advient par accident, la cause aussi est accidentelle. »  
Aristote, *Métaphysique*, E, 2, 1027, a, trad. J. Tricot

« À mon avis, rien dans le corps n'est commencement, mais tout est également commencement et fin ; en effet, un cercle étant tracé, le commencement ne peut être trouvé. »  
Hippocrate, *Des lieux dans l'homme*, trad. R. Joly

## **Le logos : contingence ou nécessité ? Une question historique sans issue**

### **0. Quelques apories en guise d'entrée en matière**

Les apories sur la contingence et sur la nécessité de Diodore Kronos, un contemporain d'Aristote, sont dignes d'intérêt. Elles révèlent les subtilités des Grecs et de leurs « discours terrassants ».

À partir du témoignage d'Épictète, voici, reconstitués par le stoïcien romain, les différents principes de Diodore qui apparaissent incompatibles entre eux :

« L'argument dominateur paraît avoir été posé en vertu des principes suivants : Il y a contradiction mutuelle entre ces trois propositions : tout ce qui s'est réalisé dans le passé est nécessaire ; l'impossible ne peut être une conséquence du possible, et : il y a du possible qui n'a point de réalité actuelle ou n'en aura pas.

Ayant conscience de cette contradiction Diodore s'appuyait sur la vraisemblance des deux premières propositions pour établir celle-ci : rien n'est possible qui n'ait ou qui ne doive avoir une réalité actuelle. [...] »<sup>1</sup>.

Développant le principe de la réalisation possible du possible, celui de la nécessité conditionnelle et de l'impossibilité de réaliser le possible dans le passé, le principe de l'expansion diachronique de la nécessité, l'*argument*

---

<sup>1</sup>. Épictète, *Entretiens*, II, 19, 1-5, trad. J. Souilhé.

*dominateur* pose la question de l'action, de la liberté humaine. Cet argument est intéressant. Il serait utile de le comparer avec certains raisonnements d'Aristote <sup>1</sup> sur des démonstrations par l'absurde pour des propositions concernant le temps. On pense au problème de la nécessité historique dans le futur, à l'exemple de la bataille navale qui doit nécessairement avoir lieu ou nécessairement ne pas avoir lieu. De même qu'il n'est pas nécessaire qu'elle ait lieu, qu'il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait pas lieu : elle aura lieu au cas où elle aura lieu, elle n'aura pas lieu au cas où elle n'aura pas lieu <sup>2</sup>.

Mais ce ne sont pas les arguments philosophiques pour eux-mêmes qui nous intéressent. Ces attitudes indiquent les chemins que les Grecs, ces « logiciens-nés », ont pu suivre, des chemins qui ne mènent nulle part. Essentiels pourtant : ils sont l'expression de l'abstraction parfaite, ils révèlent la volonté grecque d'aller au-delà des apparences, vers la réalité des choses...

Le raisonnement de Diodore sur la contingence et la nécessité, image même du pouvoir de cette parole grecque, objet de notre enquête, peut servir de modèle à la question de savoir si l'émergence du *logos* est de l'ordre de l'aléatoire ou non, si elle s'explique historiquement.

La parole grecque est avènement, ou plutôt événement. Nous sommes, alors, dans le jeu dialectique du hasard, la *tychè*, et de la nécessité, l'*anankè* « en laquelle se dérobe la force silencieuse du possible ». Ces relations complexes ont intéressé les Grecs. La notion d'un ordre préétabli est déjà connue par Homère. La physique milésienne, élaborée par Héraclite, repose sur l'idée que les choses obéissent, avec une certaine liberté, à la nécessité. Chez Démocrite « [...] tout se produit par nécessité : le tourbillon est cause

---

<sup>1</sup>. Voir Aristote, *Traité du ciel*, I, 283 b 6-17.

<sup>2</sup>. Voir Aristote, *De l'Interprétation*, 9, 18 b, 25.

de la genèse de tous les corps, – et [il] l'appelle “nécessité” »<sup>1</sup>. La *tychè*, qualifiant l'action divine, apparaît pour la première fois, au VIII<sup>e</sup> siècle, chez Hésiode. Certains, comme Empédocle, pensent que le hasard est la cause du ciel et des phénomènes du monde. « Selon eux, c'est le hasard qui a produit la rotation, ainsi que le mouvement qui a divisé les éléments et combiné l'univers entier, selon l'ordre où il est aujourd'hui »<sup>2</sup>. Au V<sup>e</sup> siècle, le mot n'est plus en relation avec la divinité, mais, au contraire, il indique la notion de « hasard », la contingence, ce qui arrive fortuitement. Il est réservé à la sphère humaine, alors qu'un nouveau terme *automaton*, que l'on peut rendre par « spontanéité », car il désigne une causalité sans but, signifie l'événement accidentel lorsqu'il s'agit de la nature ou du monde animal. Au livre II de la *Physique*, Aristote, qui étudie les causes des phénomènes, s'intéresse aux différentes théories sur le hasard. Certains philosophes, comme Platon<sup>3</sup>, le nient : tout ce qu'on prend pour l'effet du hasard a, en réalité, une cause déterminée. Pour d'autres le hasard est la cause de ce qui se produit accidentellement, d'une manière fortuite ou spontanée. Il est indéterminé et obscur pour l'homme. Le hasard est quelque chose de déraisonnable. Pour Aristote, le hasard et le spontané, qu'il s'agit de distinguer, font partie des causes d'où vient le principe du mouvement, mais ce sont des causes postérieures. L'Intelligence, – le *Nous*, l'Esprit qui est, chez Anaxagore, à l'origine de toutes choses, un principe d'ordre ou une force–, et la nature sont les causes supérieures de tout cet univers. Croire au hasard c'est nier les choses naturelles, la nature est une cause agissant en vue d'une

---

1. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 45. La phrase de Démocrite, – « Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité » –, que Jacques Monod a placée en exergue à son livre *Le Hasard et la nécessité*, est sans doute apocryphe.

2. Aristote, *Physique*, II, 196 a, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire.

3. Voir Platon, *Lois*, X, 889 b ; *Phédon*, 96-99.

fin. Elle exclut le hasard.

Alors, en quittant le domaine de la *physis*, peut-on interpréter la naissance de la pensée, l'invention de l'histoire, de la politique, – le fameux « miracle grec » –, comme l'œuvre d'un hasard absolu ? Une *tychè*-destin, une *Tychè*-déesse ou une *tychè*-hasard ?

Le problème est fascinant, mais difficile à cerner. On évoque le rôle de l'alphabet. On parle aussi d'une relation harmonieuse entre un héritage indo-européen, un sol, et une organisation géométrique particulière, celle de la cité-État. Cet équilibre pourrait être aussi la conséquence d'une contrainte qui aurait conduit les envahisseurs indo-européens à des mouvements migratoires, les mettant en contact avec d'autres peuples. Ces proto-Grecs auraient réalisé une synthèse heureuse, et sont devenus des Grecs...

Mais la question est toujours la même, repoussée en vain : pourquoi les conditions à une telle réalisation se trouvèrent-elles réunies sous le « ciel clair de l'Hellade » ? C'est cela qu'il faudrait tenter d'explorer, *ex archè* en commençant par le commencement.

### **1. La trifonctionnalité indo-européenne : l'*archè***

Le morcellement de la société grecque, cette juxtaposition de cités, qui se reconnaissaient liées entre elles, mais qui se voulaient indépendantes, donne une idée de ce que pouvait être « l'unité », sans doute très fluide, du monde des Indo-Européens dont la culture aurait reposé sur l'« idéologie » des trois fonctions (souveraineté, force et fécondité). Lorsque Georges Dumézil parle de « civilisation indo-européenne » il évoque, en effet, non des traces matérielles, mais plutôt une « idéologie assez ferme pour s'être maintenue, reconnaissable sous des évolutions divergentes, chez les peuples historiques par-

lant des langues issues de l'indo-européen »<sup>1</sup>. L'« idéologie », malgré d'autres usages du mot, est, pour le comparatiste, ce quelque chose de profond qui oriente, qui unit des éléments divers comme les mythes ou les rituels, « une conception et une appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société, et de leurs rapports. » Pour lui, le mot « idéologie » est à comprendre comme le terme « mythologie », c'est-à-dire, selon l'*étymon*, un catalogue de mythes. Il signifie alors « un ensemble des principales idées [...] qui justifient aux yeux des intéressés l'état du monde, leurs modes de vie, collectifs ou individuels »<sup>2</sup>.

C'est par le biais de l'analyse du vocabulaire commun aux langues issues du fractionnement indo-européen, qu'il semble possible de reconstituer sous la forme d'une ultra-histoire, certains aspects d'une « civilisation » indo-européenne. Il n'existe pas dans le monde indo-européen, de terme qui désigne une société organisée<sup>3</sup>. Mais on trouve cependant un vocable qui peut se traduire par *urbs* ou *civitas*, c'est-à-dire « ville » ou « cité », le mot *teuta* signifiant « être gonflé, puissant » : le peuple par excellence. Dans le groupe des dialectes qui ont *teuta* on ne trouve pas le latin et le grec, ni le slave, l'arménien, ni l'indo-iranien. C'est le mot indo-européen *akro-polis* (la citadelle) si différent, au départ, du dérivé latin *civitas* (l'ensemble des citoyens) qui est à l'origine du mot *polis*. En indien on trouve le mot *arya* signifiant aussi peuple. On connaît à ce sujet les travaux d'Antoine Meillet<sup>4</sup> sur la concordance entre des termes appartenant à des langues différentes,

---

1. G. Dumézil, in *Entretiens avec Didier Éribon*, Folio/Essais, Gallimard, 1987, p. 109.

2. G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Klincksieck, 1954, n. 19, p. 7.

3. Voir É. Benveniste, *Cités et communautés* in *Les Institutions du vocabulaire indo-européen*, Les éditions de Minuit, 1969, tome 1, p. 363.

4. Voir A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1938 ou son *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*.

ou ceux de Joseph Vendryes <sup>1</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, des savants, comme l'Allemand Bopp, découvrirent l'existence d'une langue commune dont la plupart des langues européennes seraient issues. Dumézil, pour sa part, dans le domaine de la mythologie comparée, a approché, avec des idées neuves, la société, la langue et les mythes du monde indo-européen, mettant en valeur des structures semblables dans leurs variantes et leurs différences, qui ne seraient pas des survivances d'éléments hétérogènes, dues au hasard mais, au contraire, la preuve d'un système originel. Les mythes indo-européens posséderaient la même structure <sup>2</sup> à travers leurs mutations : c'est le travail de la comparaison qui la révèle.

Il ne s'agit pas d'interpréter d'une manière dogmatique, d'utiliser une grille abstraite de façon à faire coïncider un élément avec une théorie, une méthode. Au contraire, il faut, à la manière du comparatiste, lire et restituer les légendes en respectant les variantes, les différences.

Mais quelle part de réalité historique convient-il de donner à ce schéma trifonctionnel qui ne caractérise pas d'ailleurs toute la société indo-européenne ? S'il a existé dans les esprits et dans le domaine de la religion, des rites, est-ce le cas dans celui des institutions ou du social ? Seule l'Inde, à une date tardive, présente un parallélisme entre l'organisation sociale et l'organisation religieuse.

La question se pose, même si nous savons qu'il faut considérer les faits religieux, les mythes, les rites, les faits de philosophie, de science, d'art, d'institutions sociales, les faits techniques et économiques « comme des œuvres créées par l'homme, comme expression d'une activité mentale orga-

---

<sup>1</sup>. Voir J. Vendryes, *Les Correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, Mémoires de la Société Linguistique de Paris, 1918

<sup>2</sup>. Une « structure » est un principe de communication, un ensemble de termes solidaires qui n'ont de sens que les uns par rapport aux autres.

nisée »<sup>1</sup>. Sont cependant distinguées, ici, artificiellement, pour mettre en valeur un problème de chronologie, les formes de pensée des formes de société, puisque l'une des deux formes aurait influencé l'autre.

Dumézil a abandonné l'idée d'une idéologie trifonctionnelle conservant la mémoire d'une division en trois classes des sociétés indo-européennes les plus anciennes. C'est plutôt une société divisée de cette manière qui serait le miroir d'une idéologie, d'une vision tripartite du monde. Si la trifonctionnalité imprègne tous les territoires politiques, sociaux et psychologiques de la vie, les tentatives pour définir les formes sociales des Indo-Européens ne sont que des vues de l'esprit. En dehors du domaine des mentalités, les résultats de la méthode comparative sont peu encourageants :

« Le travail avançant, je prenais une conscience plus nette des possibilités, mais aussi des limites de la méthode comparative, en particulier de ce qui doit être une règle d'or, à savoir qu'elle permet de reconnaître et d'éclairer des structures de pensée, mais non pas de reconstituer des événements, de "fabriquer de l'histoire", ni même de la préhistoire, [...] »<sup>2</sup>.

« [Si] la comparaison des plus vieux documents indo-iraniens, celtiques, grecs [...] permet d'affirmer que les Indo-Européens avaient une conception de la structure sociale fondée sur la distinction et la hiérarchisation des trois fonctions, [elle] ne peut naturellement enseigner grand chose sur la forme (ou les diverses formes) concrètes où se réalisait cette conception. »<sup>3</sup>

Dumézil, éloigné de tout dogmatisme intellectuel, avait seulement pour intention de rassembler des matériaux en vue d'une histoire des mentalités. L'idéologie tripartite ne s'accompagne pas nécessairement de la division tri-

---

<sup>1</sup>. J.- P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1990, p. 9. Sur les liens entre les formes de pensée et de société lire aussi l'avant propos de P. Vidal-Naquet *Établir les rapports* in *Le Chasseur noir*, François Maspero/Textes à l'appui, 1981.

<sup>2</sup>. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Payot, 1974, p. 8.

<sup>3</sup>. G. Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, (Coll. Latomus n°24), Bruxelles, pp. 17-18.

partie réelle de la société, comme c'est le cas en Inde. Elle peut au contraire n'être ou n'avoir jamais été qu'un idéal. Il est alors possible d'analyser, de comprendre les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes<sup>1</sup>.

Peut-on parler ainsi d'institutions communes ? Or, à ce propos, la conception d'une « civilisation » indo-européenne comme source et modèle premier n'est pas considérée par tous les érudits comme fournissant des explications vraisemblables. Ou encore, si certains parlent d'un « peuple »<sup>2</sup> indo-européen, dans le sens d'un groupe organisé, d'une société homogène et unique qui aurait transmis un héritage culturel, ce dernier n'a pas véritablement d'existence concrète. Il est hors du temps et de l'espace<sup>3</sup>, sans matière sociale. Ce sont des « êtres algébriques »<sup>4</sup>.

Il faut se contenter d'hypothèses...

La similitude, à l'intérieur de la famille indo-européenne, entre le lituanien et le sanscrit, par exemple, semble ne pouvoir s'expliquer que par des mouvements de populations venues de régions différentes. Ces migrations auraient été confirmées par l'archéologie. Les envahisseurs, si l'on admet l'hypothèse de leur présence en Grèce avant 2000 av. J.- C, ne parlaient pas le grec. Le grec que nous connaissons se forma définitivement en Grèce même, l'idiome des nouveaux venus étant influencé par celui parlé par la population autochtone. Vers 2200-2100 av. J.- C., l'archéologie révèle la destruction de la plupart des établissements indigènes. Cette date est

---

<sup>1</sup>. Voir G. Dumézil, préface à *Mythe et Épopée I*, Gallimard, 1986, p. 15.

<sup>2</sup>. J. Humbert (*Histoire de la langue grecque*, coll. « Que sais-je ? », P.U.F., p. 9) ne parle pas de « peuple » ou de « race » mais de « nation indo-européenne ».

<sup>3</sup>. Voir la question d'André Martinet (*L'indo-européen et les « Indo-Européens »*, Payot, 1986, p. 13) : « Les Indo-Européens : où et quand ? »

<sup>4</sup>. É. Benveniste, *Hittite et indo-européen*, A. Maisonneuve, 1962, p. 10 : « Nous avons toujours pensé que le statut qui leur convenait présentement était celui d'êtres algébriques. »



celle de l'arrivée des Grecs, c'est-à-dire la pénétration, dans des circonstances difficiles à connaître, de populations parlant un dialecte indo-européen qui sera plus tard le grec. Mais, il est difficile de parler de preuves et d'utiliser l'archéologie pour réfléchir sur l'histoire des langues.

En revanche, les approches de la mythologie comparée, donnent des informations riches, utiles à notre propos, sur le patrimoine et sur la mémoire dont l'univers mental des Grecs serait l'héritier, et dont leur langue, indo-européenne, serait la preuve.

Un héritage particulier...

## **2. La singularité grecque**

L'absence de la Grèce dans le tableau comparatif indo-européen est remarquable. C'est un paradoxe : sans doute la langue grecque, malgré son caractère isolé au sein du groupe des langues indo-européennes, a gardé des éléments structurels, des archaïsmes la liant à la langue commune (ce qui permet de l'utiliser pour tenter de reconstruire la langue originelle disparue) et a véhiculé ainsi une « idéologie », une structure mentale et une riche mythologie. Mais le grec, langue indo-européenne, est bien quelque chose d'unique et d'original.

Peu d'éléments de la culture grecque peuvent être interprétés selon le schème triparti indo-européen. La tripartition fonctionnelle n'a pas en Grèce la même force qu'en Inde ou chez les Latins, en particulier dans l'organisation religieuse. Elle survit cependant dans certaines légendes, dans la mise en ordre de quelques figures divines. La classification des races chez Hésiode est à rattacher à l'idéologie tripartie <sup>1</sup>. La doctrine politique

---

<sup>1</sup>. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 109sq. Voir Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale » ; « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point » et « Méthode structurale et mythe des races » in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 17-106.

d'Hippodamos de Milet, – « celui qui inventa la division des cités et découpa le Pirée » –, peut aussi être interprétée comme une survivance. Aristote, après avoir analysé trois constitutions théoriques, celles de la *République*, des *Lois*, et enfin celle de Phaléas de Chalcédoine, s'intéresse au traité d'Hippodamos sur la meilleure *politeia*, – une constitution peut-être elle aussi de l'ordre de la spéculation –, et en rend compte de la manière suivante :

« il [Hippodamos] composait sa cité d'une population totale de dix mille habitants, divisée en trois classes : une première classe était formée d'artisans, une seconde de laboureurs, et une troisième de ceux qui combattent pour le pays et portent les armes. Il divisait aussi le territoire en trois parts, l'une sacrée, la seconde publique, et la troisième privée : le domaine sacré était destiné à assurer les traditionnelles offrandes aux dieux ; le domaine public servait à l'entretien des guerriers ; le domaine privé, enfin, était laissé en propre aux laboureurs »<sup>1</sup>.

Si le *dèmos* est divisé en trois *classes*, les lois le sont en trois catégories qui correspondent aux trois genres de délits : outrage, dommage et meurtre. Il voulait aussi, selon le Stagirite, introduire dans la procédure juridique une innovation, celle du troisième vote, proposant une solution intermédiaire entre la condamnation et l'acquittement : il serait possible alors d'absoudre sur tel chef d'inculpation et de condamner sur le reste<sup>2</sup>. Enfin, les magistrats élus devraient s'occuper de trois types de problèmes : les affaires de la cité, des étrangers et des orphelins<sup>3</sup>. Hippodamos, plus qu'un architecte grand bâtisseur au service de l'embellissement de la cité, plus qu'un utopiste, artisan d'une cité idéale, serait plutôt le réalisateur d'un équilibre entre un territoire rationnellement, fonctionnellement organisé (l'utilisation du plan à

---

1. Aristote, *Politique*, II, 8, 1267 b 30-37, trad. J. Tricot.

2. Aristote, *ibid.*, 1268 a 1-6.

3. Aristote, *ibid.*, 1268, a 13-14.

damier) et un espace politique abstrait.

On a, par ailleurs, l'impression que seule la répartition territoriale correspond au modèle des trois fonctions indo-européennes. Platon, remarque Jean Tricot, a pu s'inspirer d'Hippodamos pour sa « division tripartite des facultés de l'âme en accord avec sa distinction des trois classes dans la cité ». La *callipolis* de la *République* repose sur le principe de la spécialisation des fonctions pour le bien commun. Cette division du travail selon les lois de la proportionnalité, s'oppose à l'égalité arithmétique imposée par le pouvoir du *démos*, et se substitue à l'organisation démocratique où tout citoyen donne son avis sur la conduite des affaires de la *polis*. La cité modèle serait alors une association de citoyens-*artisans*. Cette cité est juste parce que chacun des trois ordres qui la constituent remplit son rôle <sup>1</sup>. Ils doivent être hiérarchisés et différenciés. La troisième fonction, qui couvre des aspects multiples, – la fécondité, la production et la richesse économique, la relation avec la terre, la masse sociale –, est le fondement et la condition des deux autres ordres. Les gardiens, ensuite, forment une véritable armée de métier, tous les paysans et artisans n'étant donc pas systématiquement des guerriers. Renonçant « à tous les autres artisanats, [ils] doivent être de façon très précise les artisans de la liberté de la cité, et ne s'appliquer qu'à ce qui y contribue » <sup>2</sup>. Les philosophes enfin, qui fréquentent ce qui est divin et ordonné, sont les « artisans » de la tempérance et de la justice <sup>3</sup>. Et s'il y a coïncidence entre le pouvoir politique et la philosophie, les philosophes-rois signifient la fin des maux <sup>4</sup>, c'est-à-dire le bonheur des individus et de la

---

<sup>1</sup>. Voir Platon, *République*, IV, 441 d.

<sup>2</sup>. *Ibid.*, III, 395 b-c, trad. P. Pachet.

<sup>3</sup>. Platon, *ibid.*, VI, 500 d.

<sup>4</sup>. Voir Platon, *ibid.*, V, 473 d.

communauté, la réalisation de la cité juste <sup>1</sup>. Mais cette dernière, on le sait, est sans doute improbable, puisque contre nature, non conforme à la nature de l'homme. Cependant la cité juste, affirme implicitement Socrate, a existé. Cela permet de maintenir la fiction de sa réalisation dans le futur...

Les trois classes, – la race d'airain et de fer des artisans, la race d'argent des guerriers et la race d'or des archontes –, sont bien la trace d'une division tripartite indo-européenne :

« Dans la *République*, artisans et cultivateurs forment la troisième caste, ou, si l'on veut s'exprimer en termes duméziliens, représentent la troisième fonction dans la cité modèle, tandis que les guerriers relèvent de la seconde et les philosophes de la première » <sup>2</sup>.

Platon dans le *Timée* <sup>3</sup> insiste sur l'isolement qui caractérise chaque groupe. La classe des prêtres est séparée de toutes les autres, elle est à part. La classe des artisans ne se mêle pas aux autres et chaque corporation exerce son métier séparément. Enfin la classe des guerriers est distincte et se consacre, selon la loi, exclusivement à la guerre.

Tout cela est intéressant, car la cité grecque, celle de la réalité historique, ignore la notion de « caste », le mot *génos* ne s'appliquant qu'aux sociétés orientales (les Égyptiens, les Perses ou les Indiens) ou aux sociétés utopiques. Il n'y a pas de « classes » dans l'acception moderne du terme, ni de caste sacerdotale, ni encore de caste militaire. Les Spartiates, certes, forment une armée permanente. Tout travail artisanal leur est interdit et

---

<sup>1</sup>. Voir O. Battistini, *Platon, République, livre I*, Fernand Nathan, « Les intégrales de Philosophie », 1992 ; « La querelle entre la philosophie et la poésie. Une prise de position politique » in *Giallu*, n° 1, 1993, pp. 55-76.

<sup>2</sup>. P. Vidal-Naquet, *Étude d'une ambiguïté : les artisans dans la cité platonicienne*, in *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu n°5/Université Paris V, Gallimard, coll. « 10/18 », 1979, p. 234

<sup>3</sup>. Platon, *Timée*, 24 a-b.

l'entraînement guerrier est constant. Mais on ne saurait parler de « caste » puisque les périèques et les hilotes ne sont pas des citoyens.

Dumézil a identifié d'autres empreintes indo-européennes. Dans *Mythe et Épopée I*, il évoque les quatre tribus ioniennes primitives <sup>1</sup>, à l'origine de la cité d'Athènes selon Strabon, Platon ou Plutarque. Elles sont réparties selon des types, des genres de vie différents dont le caractère est nettement fonctionnel : les prêtres, les guerriers, les laboureurs ou artisans. Ces *bioi* se retrouvent plus tard dans le rêve de Platon de tripartition sociale. Le comparatiste parle aussi de l'ancienne organisation des principaux archontes <sup>2</sup> : l'archonte qui s'occupe des affaires d'argent, l'archonte-roi compétent dans le domaine du sacré, enfin l'archonte polémarque dont la fonction originale, avant d'être supplanté très tôt par les stratèges, était la guerre.

Voici enfin, les trois fonctions révélées par le mythe <sup>3</sup> du Jugement de Pâris. De nombreux vases figurent la scène du concours de beauté d'une manière significative <sup>4</sup>. Héra possède les emblèmes de la souveraineté : son front est ordinairement couronné d'un diadème ou d'un ornement de forme cylindrique, le *polos*. Elle a pour attributs un sceptre surmonté d'un coucou, et une grenade. Elle est souvent montrée assise sur un trône. Athéna *glaukôpis*, la déesse « aux yeux clairs », la déesse aux yeux de chouette, la très-sensée, la *polumètis*, l'impitoyable, la vierge pure, est représentée en armes. Athéna Niké. Elle fait tressaillir les cœurs du désir sauvage de

---

<sup>1</sup>. Ces quatre tribus antérieures au syncrisme ne représentent peut-être pas, pour certains, des classes fonctionnelles spécialisées, ni encore moins des divisions territoriales. Pour Glotz (*Histoire grecque*, I, p. 393) il s'agirait plutôt de « formations ethniques et gentiles » dont les noms seraient issus de ceux de héros primitifs.

<sup>2</sup>. Cette répartition est peut-être une conséquence des spéculations du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Voir L. Gernet, *Les Dix archontes de 581*, *Revue de Philologie*, 64, 1938, p. 216 sq.

<sup>3</sup>. Voir Ovide, *Héroïdes*, V, 35-36 ; XVI, 71-73, 149-152 ; Lucien, *Dialogues des dieux*, 20.

<sup>4</sup>. Voir l'hydrie représentant le jugement de Pâris (410-400), œuvre d'un collaborateur du « Peintre de Meidias », Carlsruhe, Badisches Landes Museum.

combat. Aphrodite, la voluptueuse, la voici au milieu des Amours. La déesse honorée à Cnide est particulièrement sensuelle, comme le sont les Aphrodites nues de Praxitèle. Elle ensorcelle les hommes, rend fous les amants <sup>1</sup>, mais aussi séduit et enivre les fauves. En chemin pour rencontrer le bel Anchise, l'accompagne une troupe inquiétante de loups gris, de lions aux yeux étincelants, d'ours, de panthères aux pattes rapides. La déesse emplit de désir leur poitrine, et tous ensemble, par couples, ils vont s'unir dans les vallons ombreux <sup>2</sup>...

Le jugement lui-même est révélateur. Zeus et Thémis avaient décidé la guerre de Troie... Lors des noces de Pélée et de la déesse Thétis, auxquelles tous les Immortels avaient été conviés, Éris, la Discorde, furieuse de n'avoir pas été invitée, lança dans la salle une pomme d'or portant l'inscription : « À la plus belle ». Trois déesses prétendirent à ce titre. Zeus se garda de prendre parti dans la querelle qui éclata entre Héra, Athéna et Aphrodite. Il les fit conduire par Hermès en Troade, et laissa à un mortel la responsabilité d'une sentence qui devrait provoquer de terribles colères. Sur le mont Gargaros, le plus haut sommet de l'Ida, le fils perdu de Priam, Pâris, faisait paître son troupeau. Il avait mérité le surnom d'Alexandre, « celui qui protège » : enfant, il avait mis en fuite des voleurs et retrouvé les vaches volées. Il fut choisi comme arbitre du tournoi parce que beau et compétent dans les affaires de cœur...

Il hésite avant de se prononcer, et veut couper la pomme en trois <sup>3</sup>. Mais il ne peut se soustraire à la volonté de Zeus. Chaque déesse, une fois nue, se

---

1. Voir Lydus, *De mensibus*, IV, 64.

2. Voir *Hymne homérique à Aphrodite*, I, v. 69-74.

3. On pense au « choix d'Héraclès ». Sur le mont Cithéron, le héros gardait les moutons d'Amphytryon. Alors qu'il s'interrogeait sur son futur, deux femmes apparurent, le Plaisir et la Vertu, l'une offrant une vie de volupté, l'autre de labeur et de gloire.

présente seule, chacune à son tour. Ainsi l'exige Pâris, pour ne pas être troublé par les avantages des déesses réunies. Il dirige son regard, sans se hâter : il tente d'apprécier la beauté de chacune. Il observe « l'éclat des yeux gris et brillants [...] la gorge rehaussée d'or [...] la finesse des chevilles à l'arrière du talon, l'empreinte de leurs pas »<sup>1</sup>. C'est par leur démarche que se révèlent les déesses... Pour renforcer le pouvoir de leurs charmes, elles promettent alors, si elles reçoivent la pomme, une récompense. Héra aux bras blancs assure le pouvoir au prince-berger : il deviendra le seigneur de toute l'Asie et l'homme le plus riche. Athéna la virile, affirme qu'il sera invincible à la guerre, l'homme le plus beau et le plus sage. Voici enfin Aphrodite, la « dorée », elle qui éveille le doux désir, la déesse de l'embrasement amoureux. Elle ne peut offrir ni sceptres ni victoires. Elle se contente de délier les agrafes qui maintiennent sa tunique. Elle retire même sa ceinture magique capable d'enchaîner les cœurs des Immortels comme des hommes. À son tour, elle s'approche du berger. Très près. Jusqu'à le faire rougir. Elle lui sourit :

« Accueille-moi, oublie les guerres, prends ce corps que je t'offre. Renonce au sceptre et à la terre d'Asie. Les travaux de la mêlée furieuse je ne les connais pas. En quoi les boucliers sont-ils l'affaire d'Aphrodite ? C'est par l'éclat de la beauté que l'emportent le plus souvent les femmes. Au lieu de la vaillance, une femme désirable pour partager ta couche : ce sera mon présent. Et au lieu d'un royaume, tu entreras au lit d'Hélène. Un époux ! Tel te verra après Troie Lacédémone »<sup>2</sup>.

S'il en a envie, la plus belle femme de Grèce, sera donc à lui. Pour le convaincre elle décrit Hélène<sup>3</sup> de Sparte : elle a la peau blanche et délicate,

---

<sup>1</sup>. Collouthos, *L'Enlèvement d'Hélène*, in Y. Battistini, *Lyra erotica*, Imprimerie nationale, 1992, p. 29. Voir aussi Y. Battistini, *La Séduction*, Nil éditions, p. 42, 1994.

<sup>2</sup>. Collouthos, *ibid.*, p. 30.

<sup>3</sup>. Si, dans la tradition littéraire, avec Homère en particulier, Hélène est la femme tout à fait humaine de Ménélas, dans la mythologie, elle est la merveilleuse fille de Zeus et de Léda, née d'un œuf

elle est habile chasseresse et aime la lutte. Elle est aussi belle que lui, le plus beau garçon de Phrygie. Aphrodite, la Fille de l'écume, fera en sorte qu'Hélène tombe amoureuse et abandonne Ménélas.

Pâris, sans hésiter, lui remet la « pomme splendide, offrande à la beauté splendide, trésor superbe pour la Fille de l'écume, graine de guerre, fruit pour une guerre maudite ». La déesse, la pomme tant convoitée à la main, insulte alors Héra et Athéna : « Cédez à mon pouvoir, vous autres, coutumières de la guerre, cédez à ma victoire ! J'ai aimé la beauté et sa gloire, la beauté s'attache à mes pas ... ».

Plus tard, avec l'aide de la déesse, Pâris enleva ou persuada Hélène de le suivre. On a raconté pourtant que la véritable Hélène était demeurée en Égypte où son époux la retrouva plus tard, Pâris n'ayant emmené en Troade que son fantôme <sup>1</sup>. Mais cette légende fut inventée pour sauvegarder l'honneur de Ménélas... En tout cas, le Jugement est à l'origine de la guerre de Troie, ou plutôt en fournit le prétexte. Homère n'a cependant pas utilisé cet aspect du mythe, conservant, sans donner d'explication, l'hostilité d'Héra et d'Athéna pour Troie. Quant à Hélène, sa beauté la place au-delà du blâme. Dans *l'Iliade*, voici les Anciens du peuple assis près des portes Scée. Ils voient venir Hélène. Ce sont de beaux discoureurs : semblables à des cigales, ils font entendre une voix couleur de lys ; ils s'adressent, à mi-voix, ces paroles ailées :

« Non, il n'y a pas lieu de blâmer les Troyens ni les Achéens aux bonnes jambières, si, pour telle femme, ils souffrent si longs maux. Elle a terriblement l'air, quand on l'a devant soi, des déesses immortelles... [...] » <sup>2</sup>.

---

de cygne. Léda avait, en effet, été aimée de Zeus qui l'approcha en prenant l'apparence d'un cygne... Le tableau de Véronèse du Musée Fesch (Ajaccio) offre le spectacle (suggestif) de leur accouplement.

<sup>1</sup>. Voir Hérodote, II, 113-120.

<sup>2</sup>. Homère, *Iliade*, III, 156-158, trad. P. Mazon.



Elle est belle. Mais, pour les vieillards, elle devrait retourner sur les vaisseaux. Pour Priam, elle n'est cause de rien. Les dieux seuls sont cause de tout...

On relève, de même, des aspects trifonctionnels dans la description faite par Homère du bouclier d'Achille. C'est le cas aussi dans la triple parade conseillée par Hermès à Ulysse contre Circé. Elle vient de transformer en porcs certains de ces compagnons. La vallée est perdue au milieu d'une grande forêt. Ils sont maintenant prisonniers dans le palais de Circé « aux murs de pierres lisses », et tout autour, changés en lions et en loups de montagnes rôdent, – monstres terribles –, les hommes ensorcelés par la perfide déesse aux belles boucles. Au philtre de la magicienne est opposée une herbe plus puissante, l'herbe de vie, à la longue baguette, l'épée, et aux plaisirs, aux pièges du lit d'une déesse, le serment des dieux. Voici, dans les conseils d'Hermès, le monde végétal, celui de la guerre et enfin le domaine religieux <sup>1</sup> :

« Mais je veux te tirer du péril, te sauver. Tiens ! c'est l'herbe de vie ! avec elle, tu peux entrer en ce manoir, car sa vertu t'évitera le mauvais jour. Et je vais t'expliquer les desseins de Circé et tous ses maléfices. Ayant fait son mélange, elle aura beau jeter sa drogue dans ta coupe : le charme en tombera devant l'herbe de vie que je vais te donner. Mais suis bien mes conseils : aussitôt que, du bout de sa longue baguette, Circé t'aura frappé, toi, du long de ta cuisse, tire ton glaive à pointe et, lui sautant dessus, fais mine de l'occire !... Tremblante, elle voudra te mener à son lit ; ce n'est pas le moment de refuser sa couche ! songe qu'elle est déesse, que, seule, elle a pouvoir de délivrer tes gens et de te reconduire ! Mais fais-la te prêter le grand serment des dieux qu'elle n'a contre toi aucun autre dessein pour ton mal et ta perte. » <sup>2</sup>

On pourrait aussi évoquer le récit des trois fautes d'Héraklès qui semble rappeler les aventures et la déchéance d'Indra, le dieu guerrier de la

---

<sup>1</sup>. Voir G. Dumézil, « Circé domptée » in *Apollon sonore*, Gallimard, 1987, pp. 126-131.

<sup>2</sup>. Homère, *Odyssée*, X, 286-301, trad. V. Bérard.

mythologie de l'Inde védique, ou celles de Starcatherus, guerrier de l'épopée nordique qui faillit lui aussi trois fois...

Mais d'une manière générale, il est impossible de « réduire » les mythes grecs au modèle indo-européen, car il n'a pas été trouvé de traces de communauté ancienne entre la mythologie grecque, d'une part, et les mythes indo-européens, d'autre part. Ainsi, à l'exception peut-être de Zeus (dont le nom est à rapprocher de Jupiter et de Dyaus en Inde), les dieux et les héros n'ont pas de noms liés par une étymologie commune. Si on compare le panthéon romain à celui de la Grèce, on s'aperçoit aussi que, Zeus excepté, comme on vient de le voir, et de quelques autres dieux (Sol et Vesta dont les correspondances grecques sont Hélios et Hestia), les noms des divinités n'ont pas de concordances formelles établies par l'étymologie. Et même lorsque c'est le cas, les fonctions peuvent diverger. Le dieu indien, dont le nom est à mettre en rapport avec Zeus et Jupiter, n'est pas un dieu suprême. On comprend, dans ces conditions, l'attitude de rejet de Meillet à l'égard de la mythologie comparée et le fait que Dumézil se soit détourné de l'étymologie au profit d'autres approches. Si le comparatiste se servait peu de l'étymologie et de la philologie (à la différence de Max Müller) et des rapprochements permis par ces deux disciplines, il a su les intégrer dans une théorie d'ensemble. Pour lui, si l'étymologie est nécessaire, elle est loin d'être suffisante. Dans le domaine des faits symboliques et des mythes, il faut s'intéresser plus à la concordance cachée des structures qu'à la simple coïncidence linguistique.

Enfin, chez aucun philosophe présocratique, on ne peut relever de signes d'un schéma trifonctionnel de la société.

Ainsi, en Grèce, – l'ancienne tradition des tribus ioniennes évoquée plus haut, le montre bien –, on ne peut parler que de survivances. L'héritage trifonctionnel indo-européen n'a pas été conservé par un corps sacerdotal,

comme c'est le cas aux extrémités du monde indo-européen, chez les Celtes et en Inde, où les druides et les brahmanes ont joué le rôle essentiel. Ou bien, et c'est une autre hypothèse, les « Grecs » auraient pu être influencés par des civilisations proches, rencontrer une culture autochtone très forte : les « Pélasges » dont parle Hérodote :

« Les Athéniens, à l'époque où les Pélasges possédaient le pays qu'on appelle la Grèce, étaient les Pélasges, nommés Cranaens ; sous leur roi Cécrops, ils s'appelèrent les Cécropides ; quand le pouvoir passa aux mains d'Erechthée, ils changèrent de nom et s'appelèrent Athéniens et, quand Ion fils de Xouthos devient leur chef, ils prirent son nom et s'appelèrent Ioniens »<sup>1</sup>.

L'absence d'étymologie indo-européenne pour certains mots, qui disent des éléments de la végétation méditerranéenne par exemple<sup>2</sup>, s'explique par un emprunt opéré par la langue grecque à un substrat linguistique qui devait être commun aux Anatoliens de Grèce et de Crète. Derrière le nom de « Pélasges » il y a une civilisation qui a laissé son empreinte. La remarque de Louis Gernet sur l'autochthonie athénienne, affirmée par la propagande politique de la cité, en particulier au IV<sup>e</sup> siècle, prend, ici, tout son sens : « Que la démocratie athénienne soit précisément celle qui se vante toujours de son autochthonie, il y a là un point de départ, peut-être, à la réflexion »<sup>3</sup>. En effet, ce mirage et cette affirmation persistante du mythe pourraient laisser penser qu'il y eut conflit, résistance de la culture première, contre laquelle il fallait affirmer l'identité athénienne. La cohérence de la cité

---

<sup>1</sup>. Hérodote, VIII, 44. Voir aussi Euripide, *Oreste*, 857, 933, 960..., *Ion*, *passim*.

<sup>2</sup>. Voir G. Glotz, *La Civilisation égéenne*, Paris, 1959, p. 441. On pense à des mots comme *sitos*, le blé, *oiné*, la vigne, *élaia*, l'olivier, *olynthos*, la figue fraîche, *sycon*, la figue sèche, *botrys*, la grappe de raisin, *sidé*, la grenade, *oinos*, le vin, *élaion*, l'huile, *leirion*, le lys, *sisyrgchion*, l'iris, *rodon*, la rose, *narcissos*, le narcisse, *hyacinthos*, la jacinthe, *sampsychon*, la marjolaine...

<sup>3</sup>. L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris, 1983, p. 90. Voir aussi les travaux de N. Loraux, *L'Invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, La Haye, Mouton, 1981 ; *Les Enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.

repose sur un mensonge nécessaire et fondamental comme le constate Platon à propos de la cité de la *République*.

En tout cas, la lecture de l'*Illiade*<sup>1</sup> et de l'*Odyssee* montre des personnages outrepassant, par leurs comportements imprévus et contradictoires, donc humains, les codes préétablis tels qu'ils apparaissent dans l'ensemble des autres légendes et mythes indo-européens. Les Grecs, profitant ou non de la culture qu'ils ont dominée, ont réussi à imposer leur propre créativité, leur propre génie, et à réorganiser leurs mythes d'une façon tout à fait autre. Priam et Achille, par exemple, ne correspondent pas aux types prédéterminés du « roi » et du « guerrier ».

### 3. Hasard et nécessité

Ce constat permet de proposer un modèle explicatif. Les survivances limitées de l'héritage indo-européen ont permis l'épanouissement d'un esprit critique et créateur. Les Grecs ont été capables d'une véritable mutation, d'une pensée aux multiples audaces, d'une attitude constante de dépassement. Quel que soit le rôle des influences préhelléniques ou même de l'Orient dans la naissance du *logos*<sup>2</sup>, la grande innovation a été de mettre en ordre des connaissances et de rendre les choses intelligibles par la raison. Ce *logos*, né en Ionie, au VI<sup>e</sup> siècle, dans des cités-Etats en pleine métamorphose, permet de dire le débat politique et institutionnel, de

---

<sup>1</sup>. L'*Illiade* que Dumézil (*Apollon sonore, op. cit.*, p. 73) conseille de relire chaque année pour le plaisir : « En trois jours ou en vingt quatre, chaque année, relire l'*Illiade* pour le plaisir, sans se poser de questions. »

<sup>2</sup>. J. Brun (*Les Présocratiques, « Que sais-je ? »*, P.U.F., 1982, p. 7) reste très nuancé à ce sujet. Voir J.- P. Dumont (préface à l'édition des *Présocratiques*, Gallimard, Pléiade, 1988, pp. X et XI) pour qui : « [...] si la science de Thalès n'était que l'héritière de savoirs étrangers c'est à Babylone et en Égypte que la science serait née. » Voir aussi M. Conche, (*Héraclite, Fragments*, P.U.F., 1986, p. 110) : « Thalès est le premier astronome parce que l'astronomie comme science du ciel, naît avec lui. », ainsi que son avant-propos aux *Fragments* d'Anaximandre, P.U.F., 1991. Voir encore G. Legrand, (*Les Présocratiques*, Bordas, « Pour connaître », 1987, p. 129) pour qui « la légende de Thalès créateur de la philosophie est philosophiquement vraie. »

concevoir l'univers physique, de poser les premières questions sur l'être, d'inventer l'histoire et la géographie <sup>1</sup> : une révolution intellectuelle facile à constater, à situer dans le temps et même à explorer. Un événement qui a modifié les rapports de force entre civilisations. En Grèce naît l'homme occidental.

Avec l'hoplite, est inventé le modèle occidental de la guerre : le principe de la bataille rangée, et, en perspectives, l'Occident conquérant, sa supériorité technique stratégique et tactique, « véritable instrument d'empires ». La Grèce des cités du V<sup>e</sup> siècle est face à un empire qui s'étend d'Éphèse et de Milet jusqu'à l'Inde et au Turkestan : la Perse achéménide. Les Grecs n'ont pas sur elle une supériorité technique comparable à celle que donneront aux conquistadores, le cheval et l'arme à feu, aux colonisateurs du XIX<sup>e</sup> siècle, la vapeur et le canon. Au contraire ces « barbares » travaillent aussi bien qu'eux le métal. Leurs villes sont plus vastes et, peut-être, mieux construites. Les palais de Persépolis évoquent la puissance et une civilisation en pleine expansion conquérante. Le Parthénon n'existe pas encore. Pourtant, par deux fois, les armées perses viendront se briser, en Attique, sur la terrible cohésion des phalanges grecques. Il y eut Salamine et les subtiles trières athéniennes. Redoutables engins de combat par ses capacités manœuvrières, outils de la future thalassocratie athénienne, elles permirent de véritables batailles navales. L'Europe et l'Asie se sont affrontées en mer d'Ionie : c'est un événement de première grandeur. Significatif. Ce même *logos* fera tomber Darius, 150 ans plus tard. La phalange macédonienne, héritière de la phalange grecque, est organisée sur 25 rangs de profondeur. Selon Diodore de Sicile <sup>2</sup>, cette solution tactique est

---

<sup>1</sup>. Voir Y. et O. Battistini, *Les Présocratiques*, Fernand Nathan, « Les intégrales de Philosophie », 1990.

<sup>2</sup>. Diodore de Sicile, XVI, 3, 1-2.

due à Philippe II. Elle donna aux troupes de « compagnons à pied » armés de longues lances, les *sarisses*, cohérence, profondeur et souplesse, les transformant en véritables « citadelles mouvantes ». Sous les coups d'Alexandre le Macédonien tombèrent Persépolis, Suse, Ecbatane, riches en or et en argent.

Les Grecs seraient donc différents. Aristote a mis en valeur, à la lumière d'une théorie « déterministe », le caractère particulier des Grecs :

« Les nations situées dans les régions froides, et particulièrement les nations européennes, sont pleines de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habileté technique ; c'est pourquoi, tout en vivant en nations relativement libres, elles sont incapables d'organisation politique et impuissantes à exercer la suprématie sur leurs voisins. Au contraire, les nations asiatiques sont intelligentes et d'esprit inventif, mais elles n'ont aucun courage, et c'est pourquoi elles vivent dans une sujétion et dans un esclavage continu. Mais la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire, participe de manière semblable aux qualités des deux groupes de nations précédentes, car elle est et courageuse et intelligente, et c'est la raison pour laquelle elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques, et elle est même capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution »<sup>1</sup>.

Nous serions presque tentés de parler, à notre tour, de « miracle grec ».

Pierre Vidal-Naquet explorant le territoire intellectuel et les ambiguïtés qu'implique cette notion de « miracle » idéalisant la Grèce ancienne, objet d'un véritable culte, note son apparition, sous la plume de Renan, dans le numéro du 1<sup>er</sup> décembre 1876 de *La Revue des deux mondes*. Il s'agit de la fameuse *Prière sur l'Acropole* prononcée à Athènes en 1865 : « Voici qu'à côté du miracle juif venait se placer pour moi le miracle grec ». Il n'était plus possible dorénavant de parler du monde grec antique sans faire

---

<sup>1</sup>. Aristote, *Politique*, VII, 1327 b 23-33, trad. J. Tricot.

référence à ce concept <sup>1</sup>. Ce « miracle », conçu par Renan, risquait de devenir une idéologie. Pierre Vidal-Naquet évoque les relations qui existent avec certains aspects des théories d'Arthur de Gobineau et le « miracle grec » de Renan :

« Quand Renan invoque la “déesse aux yeux bleus”, qui dira s'il s'inspira de la *glaukôpis* d'Homère, de la statue aux yeux “glauques” d'Athéna dont Pausanias parle à propos de l'Héphaisteion (le « Théséion ») d'Athènes ou de « la femme altière aux cheveux blonds, aux yeux bleus, aux bras blancs », dont parle Gobineau ? On a aujourd'hui quelque peine à imaginer que les plus grands esprits du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'ils utilisent ou non le critère de race, étaient tous ou presque tous convaincus de l'inégalité foncière entre les peuples » <sup>2</sup>.

Cette singularité serait-elle la « rançon du miracle grec » ?

Mais, parler ainsi de la pensée rationnelle nous conduit à une nouvelle aporie. D'une part, les interprétations traditionnelles nous conduisent à suivre le modèle habituellement reçu du « surgissement », d'une éclosion soudaine, le *muthos* s'opposant systématiquement au *logos*. D'autre part, il s'agirait de supposer des antécédents à cette parole grecque pour la situer dans une chronologie rationnelle.

Il est donc bien difficile d'évoquer l'histoire de la singularité grecque. Le problème reste entier : cela s'est trouvé ainsi, mais comment cela s'est-il trouvé ?

Ne faudrait-il pas, ultime étape d'une dialectique, accepter cette parole avec ses ambiguïtés et ses silences. À la fois conséquence du hasard et de la nécessité, elle est signe de lumière et d'ombres, – il ne faut pas négliger cet

---

<sup>1</sup>. Voir T. Maulnier, *Cette Grèce où nous sommes nés*, Flammarion, 1964, p. 6 : « Les premiers éléments de ce qu'on n'ose plus appeler le miracle grec – trop de fois le miracle grec nous a été servi pour que nous n'en restions pas éccœurés – peuvent être perçus [...] sur la carte. »

<sup>2</sup>. Pierre Vidal-Naquet, *Renan et le miracle grec*, in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Histoires Flammarion, 1990, p. 245.

aspect souterrain de la Grèce <sup>1</sup> -, de forces contraires et ainsi d'harmonie souveraine <sup>2</sup>. Le *logos hystéricos*, intuitif, ou *spermaticos*, aristotélicien, « recueille » la beauté des choses, suggère l'ombre des dieux, et dit l'« arrangement », le discours rationnel sur la *physis*. Ce qui n'exclut pas l'angoisse et le rêve devant les forces tumultueuses de cette *physis*. Empédocle a posé cette émouvante question :

« Se pourrait-il qu'il n'y ait pas de fin à la profondeur de la terre, et à l'immensité de l'éther, comme tant de mortels l'affirment en un flot de vaines paroles sans rien voir du grand Tout... » <sup>3</sup>.

Comme paysages à cette parole double, il y a l'ordonnance géométrique des choses chez Anaximandre, les harmonies souveraines d'Héraclite l'Obscur, lui qui questionne vers la clarté, les énigmes et le « soleil intérieur » de Parménide, le poème oraculaire d'Empédocle, les pouvoirs terribles des mots tels que Gorgias les expose dans l'*Éloge d'Hélène*, et les paradoxes de Zénon. La *callipolis* de la *République*, la cité parfaite des philosophes-rois. Aristote... Et Thucydide, l'historien de la guerre et de la *polis*. Le dialogue entre cités est conséquence d'une tension dialectique, – volonté de puissance et désir d'indépendance. Il révèle la cohérence contradictoire de la cité, véritable harmonie héraclitéenne, tout en la conduisant nécessairement à la décadence. La guerre entre cités figure le *logos* politique grec à son niveau le plus haut ; elle est aussi sa négation <sup>4</sup>. Mais ces *politai*, vivant en

---

<sup>1</sup>. Voir les travaux de E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Champs Flammarion, 1977 ; de L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Champs Flammarion, 1986 ; C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la nuit*, Champs Flammarion, 1986.

<sup>2</sup>. Voir les approches de G. Colli dans *La Sagesse grecque*, (trois volumes parus), éditions de l'Éclat, coll. « Polemos », vol. 1, 1990 ; vol. 2, 1991 ; vol. 3, 1992.

<sup>3</sup>. Empédocle [DK 31 B 39].

<sup>4</sup>. Voir O. Battistini, *La Guerre. Trois tacticiens grecs, Énée, Asclépiodote, Onasandre*, (trad. P. Charvet et A.- M. Ozanam), Nil éditions, 1994.



communauté, débattant librement des problèmes au milieu d'un espace géométrique à la fois réel et idéal, ces citoyens aux préoccupations semblables, ont une compréhension du *cosmos*, de l'arrangement du monde qui les unit. La guerre pratiquement continuelle entre les cités-Etats, en écho de la *stasis* ou guerre des factions à l'intérieur de la cité, était transcendée par la certitude d'appartenir à une civilisation commune régie par le même *nomos*, des lois semblables. Vivre dans une *polis*, implique la conscience d'appartenir, par-delà les rivalités nécessaires des cités entre elles, à un même peuple.

Ils sont Grecs et s'opposent aux non-Grecs.

En tout cas, cette parole qui leur est propre est énigmatique, mais elle « tire hors de l'oubli » le chemin qui nous mène aux Grecs et suggère l'univers multiple dont ils sont les inventeurs, par hasard ou nécessairement. Elle nous étonne.

Précédant et annonçant l'esprit de raison, l'étonnement devant le spectacle du monde est, pour Platon à l'origine de la « philosophie ». L'état d'émerveillement est le fait d'un philosophe :

« Car cet état, qui consiste à s'émerveiller, est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement, et il semble bien ne s'être pas trompé sur la généalogie, celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumas »<sup>1</sup>.

La gracieuse Iris, l'Océanide, incarnation de l'arc-en-ciel, messagère des Immortels, est le lien entre le Ciel et la Terre. Elle est la fille de Thaumas, l'Étonnement<sup>2</sup>. Elle appartient à la constellation mythique du Soleil. Ce choix platonicien, qui privilégie la lumière et la vision, n'est pas gratuit : de

---

<sup>1</sup>. Platon, *Théétète*, 155 d. Voir Hésiode, *Théogonie*, v. 265 : « Thaumas épousa Électre, fille d'Océan au flot profond, et celle-ci mit au monde la rapide Iris ».

<sup>2</sup>. *Thauma* signifie en grec l'étonnement.

même que le soleil, symbole du Bien, permet à nos yeux de discerner les choses sensibles, de même le Bien ouvre aux âmes le monde des idées. Pour Aristote, si la science élimine toute possibilité de s'étonner lorsque les causes sont connues, l'étonnement est bien aussi l'état initial de celui qui cherche : « Tout homme, avons-nous dit, commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont [...] »<sup>1</sup>.

Il faudrait peut-être appréhender la parole grecque, événement ou avènement, comme on le ferait d'un objet fractal, tel qu'il apparaît dans la théorie, émise pour la première fois, en 1975, par B. Mandelbrot<sup>2</sup>. La taille de ces objets va, en principe, de l'infiniment petit à une dimension aussi vaste que possible. Les détails de ces derniers font apparaître soit des caps, des baies, ou des monticules, soit des îles, montrant que la perception de l'objet fractal est associée tantôt à l'irrégularité, tantôt à la fragmentation. La géométrie fractale s'oppose à toute la géométrie élémentaire d'Euclide. Elle permet de percevoir sous d'autres angles la forme des nuages ou des pépites d'or, celle des côtes maritimes ou de hautes montagnes, la répartition des galaxies dans l'espace ou encore les tourbillons dans un fluide. Ces fractals construisent des mondes fictifs à partir d'une interprétation particulière d'objets ou de faits bien réels, selon des angles d'observation multiples. On arrive ainsi à déterminer le tracé de « lacs » ou de « sommets » dans des paysages devenus imaginaires, comme c'est le cas dans la représentation des *Grandes Alpes imaginaires* obtenue par Richard F. Voss à partir d'un ordinateur à sortie graphique.

L'objet fractal est une métaphore intéressante, car le langage mathématique qui le définit peut se prolonger par des aspects esthétiques, philoso-

---

<sup>1</sup>. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 983 a, trad. J. Tricot.

<sup>2</sup>. B. Mandelbrot, *Les objets fractals : forme, hasard et dimension*, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, Flammarion, Paris, 1975.

phiques et historiques dans sa façon de percevoir les faits. Il combine des visions multiples. Notre regard est à l'origine de cette géométrie sous-jacente à l'apparition de paysages ou de structures artificielles dans la description ou la tentative d'interprétation d'un événement.

C'est peut-être le cas ici. Le *logos*, un *attracteur* fractal ?

Olivier BATTISTINI