

Gaia, *phusis*, *kosmos*. Réflexions sur quelques représentations de la « nature » en Grèce ancienne et sur certaines de leurs réceptions et relectures modernes en contexte de crise écologique

William Pillot

Introduction : « Des êtres nés de la Terre ». Ce que les modalités de transmission du schème antique de l'autochtonie peuvent nous dire des manières de penser les relations entre l'homme et la Nature dans le monde grec antique.

En la genèse d'une doctrine scientifique, il n'est pas de commencement absolu si haut que, si l'on remonte la lignée des pensées qui ont préparé, suggéré, annoncé cette doctrine, on parvient toujours à des opinions qui, à leur tour, ont été préparées, suggérées et annoncées. Et si l'on cesse de suivre cet enchaînement d'idées qui ont procédé les unes des autres, ce n'est pas qu'on ait mis la main sur le maillon initial, mais c'est que la chaîne s'enfonce et disparaît dans les profondeurs d'un insondable passé. (Duhem, viii)

Voilà précisément posée l'idée de stricte continuité épistémologique contre laquelle les quelques réflexions proposées dans le présent article, à propos des façons de penser la *nature* dans le monde grec antique, aimeraient opposer une vision plus diverse des modalités de constitution et de réception des « doctrines scientifiques » comme des croyances populaires : non pas la restitution des maillons successifs d'un strict « enchaînement d'idées », mais la présentation d'une diversité de représentations qui ont pu s'influencer les unes les autres, fleurir et dépérir, renaître sous des formes différentes, essaimer et se métamorphoser comme les Nymphes antiques, dont nous aurons à reparler. C'est donc un tout autre schème que celui de la « chaîne » qui « s'enfonce » que nous proposons. Nulle chaîne à remonter du puits originel de la Grèce antique, mais peut-être plutôt une série de racines et rhizomes qui ont pu survivre de façon souterraine et fertiliser de manière parfois impensée les représentations modernes de la *Nature*. Et ceci car, dans ce passage de *nature* à *Nature* se joue sans doute la même fausse continuité épistémologique et conceptuelle qu'entre le *cosmos* des Anciens et le *Kosmos* de Humboldt : si le second se revendique héritier du premier, la généalogie qui les relie l'un à l'autre est semblable à ces *stemmata* mythologiques et ces parentés légendaires que les mythographes établissent pour légitimer un dynaste en le rattachant à la plus haute Antiquité¹.

Ainsi, si Pierre Duhem entendait nier l'influence des systèmes métaphysiques sur la constitution des doctrines physiques², il nous semble au contraire impossible de ne pas prendre

¹ Pour les parentés légendaires, cf. par exemple les travaux d'Olivier Curty (1995) ; pour le cas spécifique de la généalogie troyenne développé *infra*, cf. l'étude de Magali Coumert (2007). Lorsqu'il s'agit de la question du rapport hérité à la nature via une filiation revendiquée ou fantasmée, les risques d'essentialisation doivent nous alerter, ainsi par exemple du prétendu héritage indo-européen d'un rapport à la nature, inné et positif, opposé au substrat judéo-chrétien (lire bien souvent en fait en sous-texte : « sémite »), dont il conviendrait de se libérer pour renouer avec une ontologie indo-européenne (voire « aryenne ») primitive. Cf. par exemple les élucubrations, assez diffusées malheureusement, de Jean Vertemont (1997), à lire avec les avertissements méthodologiques fournis par Jean-Paul Demoule (2014).

² Duhem Pierre, « Physique de croyant », *Annales de philosophie chrétienne*, 77e année, 4e Série, t. I, octobre-novembre 1905, p. 44-133, article dont l'importance épistémologique dans l'histoire des sciences a souvent été soulignée. Cf. en dernier lieu Chimisso Cristina, *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in*

en compte les transformations apportées par l'irréductible différence qui sépare la métaphysique des présocratiques de celle de Humboldt : retrouvailles peut-être, mais après bifurcation et relecture. Entre les deux, l'idée de « nature³ » a évolué, de profondes transformations cosmologiques l'ont travaillée en profondeur, et le judéo-christianisme comme le modernisme scientifique ne peuvent être évacués dans la constitution du *Kosmos* humboldtien. Cela étant posé, le choix des héritages dont on se revendique n'est jamais anodin, et mérite donc toute notre attention. Choisir de faire du fleuve irrigant une vallée fertile l'ancêtre éponyme d'une population vivant dans cette même vallée révèle une volonté de créer un *attachement* de nature ontologique entre cette communauté humaine et le territoire qu'elle occupe, territoire qui ne peut dès lors plus être nommé « environnement », comme le naturalisme moderne, au sens de Philippe Descola (2015), nous inciterait à le faire⁴. Dans le monde grec antique, le fleuve Scamandre et les hommes de sa vallée font communauté : ils sont les Scamandriens – humains et « autres qu'humains ». Dans la mythologie grecque, Scamandre, dieu-fleuve, fils de Zeus ou du Titan Océan lui-même (Hésiode, *Théogonie*, 337), s'unit à la nymphe Idaea pour donner naissance à Teucer, premier roi de Troade (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, 75). Ainsi le mythe troyen relie l'origine même du peuple de Troie à l'union entre le fleuve Scamandre et la montagne Ida : variante troyenne du schème de l'autochtonie, que nous recroiserons. Dans la tradition épique, lorsque Troie est attaquée par les Achéens, le fleuve lui-même participe à la défense de la cité, en sortant de son lit, pour tenter de repousser Achille (*Illiade*, XXI, 210-383). La colère du fleuve envoie la vallée et il faut l'intervention du dieu Héphaïstos pour sauver Achille de l'attaque des flots furieux. Encore au IV^e siècle avant notre ère, une lettre du Pseudo-Eschine (X, 2-3) rapporte le rite civique consistant à marier rituellement les jeunes vierges de la cité d'Ilion par un bain dans le Scamandre avant qu'elles ne puissent prendre époux parmi les hommes de la cité⁵. Le fleuve Scamandre fait ainsi pleinement partie de la communauté politique ilienne, il a son agentivité propre, et son destin est lié à celui de la cité, elle-même née de lui.

Nous voici d'emblée entrés, par cet exemple à la fois mythologique et historique⁶, dans un cas concret de cosmologie grecque antique, proposant, par le schème de l'autochtonie, une vision des relations entre l'homme et la nature qui n'est ni celle de Descartes, ni celle de Humboldt, et qui n'est pas non plus, par ailleurs, une « doctrine scientifique », mais une vision du monde impliquant des pratiques sociales spécifiques et un rapport à « l'environnement » qui diffère de celui induit par le naturalisme moderne. Or l'héritage grec et troyen revendiqué au

France, 1900 to 1960s, Londres, Routledge, 2016, qui revient en détail sur la polémique ayant opposée, par articles interposés, Pierre Duhem à Abel Rey, à propos de la question de l'influence des systèmes métaphysiques sur les doctrines physiques.

³ Afin de rendre compte de cette différence de sens, je choisis ici, faute de mieux, d'écrire nature avec une minuscule lorsqu'il s'agit de la nature d'une chose (sens initial de *phusis*, nature distributive, cf. *infra* notre deuxième partie), et de réserver l'usage de Nature avec une majuscule pour les cas où le mot est entendu comme Nature totalisante. Enfin, lorsque l'ambiguïté ne permet pas de trancher, je fais figurer le terme entre guillemets.

⁴ Nous reconnaissons ici au terme d'« attachement » le sens anthropologique fort que lui donne Charles Stépanoff (2024).

⁵ Pillot William, « Cultes civiques et communauté politique d'Ilion en Troade », in Lamesa Anaïs et Traina Giusto (dir.), *L'Anatolie de l'époque archaïque à Byzance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté (Dialogues d'Histoire Ancienne Suppl., 22), 2021, p. 183-208.

⁶ Il s'agit en effet pour nous d'étudier ici non pas le mythe seul mais de le rattacher aux pratiques rituelles, historiquement attestées et contextualisées, qui lui sont attachées, suivant en cela la méthode de Walter Burkert (1979).

Moyen Âge et à l'époque moderne par certaines dynasties ou certains peuples a eu pour effet de transmettre cet attachement autochtone de manière surprenante. C'est tout ce qui est en jeu dans ces vers de Ronsard, ouvrant sa *Franciade*, si on veut bien prendre ces vers au pied de la lettre :

Muse qui tiens les sommets de Parnasse,
guide ma langue, et me chante la race
des rois de France, issus de Francion,
enfant d'Hector Troyen de nation,
qu'on appelait en jeunesse tendre
Astyanax, et du nom de Scamandre :
de ce Troyen conte-moi les travaux,
guerres, desseins, *et combien furent les eaux*⁷.

En jouant sur l'homonymie entre le nom du fils d'Hector (Scamandrios) et le fleuve ancêtre de la dynastie troyenne, Ronsard met sur le même plan les « travaux, guerres, desseins » de l'homme et « les eaux » du fleuve : c'est ainsi à la fois Francion et par lui le fleuve Scamandre lui-même qui se trouvent devenir les ancêtres des rois de France. L'autochtonie troyenne, auparavant rattachée aux Mérovingiens, porte désormais ainsi jusqu'au Valois Charles IX, à qui est dédié la *Franciade*. Plus proche de nous encore, et pour finir cette première réflexion sur les modalités de transmission du schème grec de l'autochtonie, citons cette phrase d'Élisée Reclus, qui, quelques lignes avant de poser la fameuse question définitoire de son œuvre (« Ne peut-on dire également que l'Homme est la Nature prenant conscience d'elle-même ? », 1905, 1), écrit, comme sans y penser, une phrase très grecque dans sa modalité d'expression des liens entre humain et nature, et très fidèle de ce point de vue au schème de l'autochtonie :

À son tour, chacune de ces formes terrestres est devenue, dès son apparition, et continue d'être, dans tout le cours de son existence, la cause secondaire des changements qui se produisent dans *la vie des êtres nés de la Terre*⁸.

Qu'est-ce à dire ? Y-aurait-il donc une seule et même chaîne intellectuelle reliant Reclus aux récits d'autochtonie antique, « des êtres nés de la Terre », comme les Athéniens nés de l'Attique, les Thébains nés des dents du dragon semées par Cadmos, et les Troyens des amours du Scamandre et de l'Ida ?

Humboldt et Reclus, comme tous les lettrés de leur temps, étaient pétris de culture grecque, c'est entendu. Ils ont donc pu, de manière plus ou moins consciente, puiser dans cette culture antique certains outils conceptuels ayant influé sur leur propre réflexion. Mais ce faisant, ils sont tout autant les héritiers du « mirage grec » que du « miracle grec⁹ ». À nous de ne pas être dupes de cette revendication d'héritage, source d'anachronismes dans les deux sens. En

⁷ Ronsard, *Franciade*, 1573. Dans la citation, c'est nous qui soulignons. Cf. l'édition critique qu'ont récemment proposée Denis Bjaï et François Rouget pour les quatre premiers livres de la *Franciade* (2022).

⁸ Reclus Élisée, *L'Homme et la Terre*, Livre I : Les Ancêtres, Paris, Librairie universelle, 1905, p. 1. Dans la citation, c'est nous qui soulignons.

⁹ Je reprends cette expression, elle-même construite en référence à celle d'Ernest Renan, à Sophie Basch (2013,329 et suiv.). À propos des enjeux identitaires modernes et contemporains de la réception du « miracle grec » de Renan, cf. William Pillot (2022, 465-470).

effet, la volonté farouche de marcher dans les pas des philosophes grecs a conduit toute une partie de l'élite intellectuelle et politique de l'Europe du XIX^{ème} siècle à s'imaginer une identité grecque, au même titre que celle mise en scène par Ronsard pour Charles IX. Cette filiation repose sur une double essentialisation : l'identité gréco-européenne d'une part, reliant l'Europe moderne à la Grèce ancienne¹⁰, et la pensée grecque de la nature d'autre part, présentée comme un bloc monolithique toujours d'emblée constitué, marqueur d'une rupture épistémologique majeure dans l'histoire mondiale de la philosophie en général et de la pensée de la nature en particulier : ce serait en effet en Grèce que serait née l'idée de nature, entre le VI^{ème} et le IV^{ème} siècle avant notre ère, d'abord dans le milieu intellectuel des logographes ioniens – les « présocratiques » des Modernes – puis dans les écoles philosophiques platonicienne et aristotélicienne¹¹. En somme, « tout commence en Grèce, comme d'habitude » (Descola, 99). Or, comme l'ont déjà souligné avec brio Arnaud Macé et Stéphane Haber dans leur dialogue serré avec Philippe Descola, ce schéma téléologique se heurte à plusieurs difficultés¹². Nous en retiendrons deux ici. D'abord, la complexité des rapports grecs à la nature dans l'Antiquité n'est pas réductible à l'une des quatre ontologies de Descola (naturalisme, animisme, totémisme, analogisme). Ensuite, placer l'origine de la rupture spécifiquement occidentale entre nature et culture en Grèce ancienne ne rend pas justice à cette diversité spécifique au monde grec antique de manières de penser la nature selon différents schèmes – dit autrement, cela revient, en gros, à ne retenir de la pensée grecque que la pensée platonicienne, en invisibilisant d'autres traditions. Dans le cadre du présent article, j'aimerais ainsi revenir sur ce chatoiement du monde grec antique, en proposant, à grands traits et de manière forcément un peu superficielle, un triple aperçu de ces pensées de la nature, en sollicitant successivement trois termes qui chacun peuvent être traduits par « nature », même si chacun d'eux n'est pas réductible à la seule acception « naturelle » : Γαῖα (Gaia) / Γῆ (gè), φύσις (*phusis*) et κόσμος (*kosmos*). On verra qu'à chaque fois la question se pose à nouveaux frais des relations entre chacun de ces ensembles totalisants et l'homme, sans que jamais ce dernier ne soit exclu de chacun de ces dits ensembles.

Gaia, figure de Mère Nature

Gè, ou Gaia, en tant que déesse de la terre, assume, depuis la théogonie hésiodique au moins, le rôle de Terre Mère à l'origine du monde et de la vie. Elle est la puissance de vie sortie du Chaos et qui engendre, par parthénogénèse ou par union avec un principe masculin né d'elle, l'ensemble du monde, vivant et non vivant (Hésiode, *Théogonie*, 116-138). Ce faisant, elle est

¹⁰ Cf. à ce propos les importants travaux critiques de Philippe Jockey (2015), pour la réception de la culture matérielle grecque dans l'Europe du XIX^{ème} siècle, ceux d'Anthony Andurand (2014) pour le « mythe grec allemand » au cœur de la philologie allemande du XIX^{ème} siècle, de Johann Chapoutot (2012) pour l'Allemagne nazie, et les différentes propositions de Johanna Hanink et de Brooke Holmes (2017) pour le XXI^{ème} siècle. De façon révélatrice, à chaque fois, la question du rapport à la nature est centrale dans ces différentes réceptions de la « pensée grecque », ainsi qu'on le constate à nouveau récemment dans le dossier spécial « Écosophie ou barbarie » de la revue *Lignes*, avec la réflexion proposée par Stéphane Massonet (2023) à propos de « deux Grèce » (celle de Bataille et celle de Heidegger, irréconciliables) qui dessineraient deux formes de rapport distinct à la nature.

¹¹ Cette thèse, très répandue, est notamment exposée dans l'ouvrage classique de Robin George Collingwood (1945), ouvrage encore très influent dans le monde des *Classics* anglo-saxons.

¹² Philippe Haber et Arnaud Macé (2012, 21-45).

l'un des avatars de ce que nous pouvons appeler Nature au sens « pré-naturaliste » du terme, force de vie, principe d'origine et principe englobant tout à la fois, « Mère Nature » en somme. Comme l'indiquent explicitement et avec insistance les premiers vers (1-4) de l'hymne homérique placé sous son invocation, elle est *pantôn mêtêr* et *pammêteira*, « mère de tout », « mère de toute chose » :

Εἰς Γῆν Μητέρα Πάντων
γαίαν παμμήτειραν ἀείσομαι, ἠυθέμεθλον,
πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπόσ' ἐστίν,
ἡμὲν ὅσα χθόνα διὰν ἐπέρχεται ἠδ' ὅσα πόντον
ἠδ' ὅσα πωτῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου.

À Gè, la mère de tout.

Je chanterai en l'honneur de Gaia, la mère de toute chose, assise sûre, la plus ancienne. Elle nourrit toutes les créatures du monde, celles qui vont sur le sol propice, celles qui vont dans la mer, toutes sont nourries de ses fruits¹³.

Le fait que Gaia nourrisse non seulement les créatures qui vivent sur la terre mais aussi celles qui sont dans la mer (ὅσα πόντον ἠδ' ὅσα πωτῶνται) empêche de la réduire au rôle de déesse de la terre, du sol, mais implique qu'elle est véritablement à l'origine de toute vie. Cependant, la place de Gaia dans le panthéon grec a fait l'objet d'importants débats historiographiques entre, d'une part, les partisans de l'hypothèse d'une déesse préhellénique, originellement dominante aux époques préhistoriques, puis reléguée au second plan avec l'arrivée des Doriens¹⁴ et, d'autre part, les défenseurs d'une lecture minimaliste de sa place dans la religion grecque antique, ces derniers refusant de lui accorder une prééminence initiale, et dénonçant même parfois un fantasme moderne qui extrapolerait des sources littéraires grecques mal comprises (Georgoudi, 2002). À l'appui de la première hypothèse, on peut proposer une lecture mythologique de ce processus de relégation, dont aurait souffert la figure de Gaia déesse mère, dans les thèmes mythiques de la Titanomachie et de la Gigantomachie, deux épisodes cosmogoniques où le règne des enfants monstrueux de Gaia est renversé par le pouvoir olympien, avec désormais à sa tête une divinité masculine et anthropomorphique (Zeus). Il s'agit d'un thème souvent représenté dans l'art grec antique, aussi bien dans la céramique historiée des époques archaïque et classique (Figure 1) que dans les décors des frises architecturales des temples d'époque hellénistique (Figure 2). À chaque fois, Gaia est représentée comme sortant du sol (scène dite d'*anodos*, « remontée » ou « sortie vers le haut »), dans une posture de lamentation, assistant, impuissante, au massacre de ses enfants monstrueux – Titans, Géants, Hécatonchires ou Typhon.

¹³ Sauf mention contraire, les traductions sont de notre fait.

¹⁴ L'ouvrage de référence pour cette thèse est celui d'Albrecht Dieterich (1905). La place centrale accordée à cette déesse mère primordiale, qui est une sorte de Mère Nature, s'accorde avec le mouvement de pensée qui considère, avec Bachofen (1861), une « gynécocratie » préhistorique. Cette école de pensée, d'abord soutenue par l'historiographie marxiste en lien avec les thèses du matriarcat originel défendu par Engels, a connu un regain de popularité dans les cercles féministes et écoféministes à partir des années 1960, et grâce à la grande popularisation des travaux de l'archéologue Marija Gimbutas sur la « Grande Déesse », considérée comme un culte féminin de la Nature (1989).



Figure 1. Scène de Gigantomachie. *Anodos* de Gaia assistant au meurtre de son fils, le Géant Polybotès, par l'Olympien Poséidon. Coupe attique à figures rouges. Vème siècle a. C. Berlin, Antikensammlung. Cliché Wikicommons.



Figure 2. Scène de Gigantomachie : *anodos* de Gaia assistant au massacre de ses enfants par Athéna. Grand autel de Pergame, Berlin, Pergamon Museum. Cliché William Pillot, 2007.

Pour ce qui nous concerne directement ici, notons que Gaia peut être comprise comme une divinisation de la nature, permettant de penser une cosmogonie sans création ni démiurge, et proposant une première forme de totalisation du monde, sur un modèle de génération sexuée. Éros, que nous recroiserons, joue un rôle central dans cette cosmogonie, puisqu'il unit Gaia à son parèdre masculin Ouranos. Cependant, au-delà du corpus hésiodique, au sein de cette triade primordiale Gaia – Ouranos – Éros, seule Gaia est honorée du titre de Grande Mère des Dieux et Grand-Mère des Hommes, via le mythe du Déluge qui fait de Deucalion et Pyrrha les ancêtres de l'humanité post-diluvienne : l'oracle leur enjoignant de jeter les ossements de leur grand-mère (les pierres sur leur chemin, qui se métamorphosent en humains, Ovide, *Métamorphoses*, I, 347-415) nous ramène au schème de l'autochtonie déjà évoqué en introduction.

Ce schème de l'autochtonie, en dehors des seules sources mythologiques, est documenté par toute une série de pratiques rituelles définitoires de l'identité de plusieurs cités grecques, au premier rang desquelles Athènes et Thèbes, mais que l'on retrouve aussi au sein du *koinon* arcadien à l'époque hellénistique, célébrant un peuple arcadien autochtone et προσέληνος, né « avant la lune ». L'enjeu politique d'appropriation du territoire se double ici d'une ontologie animiste qui enracine l'humain dans la nature du sol : il débouche logiquement ensuite, par le travail de systématisation des philosophes, sur un discours cosmologique (Mackowiak, 2016 ; Macé, 2018). Il interroge aussi les catégories humain / autre qu'humain, avec notamment le cas spécifique des hommes serpents, premiers habitants nés de Gaia en Attique (Figure 3), ou des Spartoï, « Hommes Semés », nés des dents du dragon vaincu par Cadmos et enterrées par lui dans le sol de ce qui deviendra ensuite la Cadmée de Thèbes¹⁵. Dans ce schème, la circulation du vivant englobe également le règne minéral, puisque des pierres prennent vie pour devenir hommes.

¹⁵ Pour Athènes, cf. les travaux de référence de Nicole Loraux (1996) et l'étude que Laurent Gourmelen a consacrée à la figure de Kékrops (2004). La dimension maternelle et les questions de genre que l'on retrouve dans ce schème de l'autochtonie sont quant à elles discutées par Jean Alaux et Françoise Létoublon (2021).



Figure 3. Une représentation du mythe de l'autochtonie athénienne : l'homme-serpent Kékrops et la déesse Athéna assistent à la naissance d'Érichthonios, né de Gaia. Berlin, Antikensammlung. F2537. Cliché Wikicommons.

Cette figure de Gaia déesse mère liée aux mythes de l'autochtonie a largement survécu à l'Antiquité et sa réception aux époques moderne et contemporaine peut être illustrée par toute une série de traditions iconographiques (Figure 4) et de courants de pensée philosophique. La plus proche de nous est « l'hypothèse Gaïa » (les trémas sont modernes) de James Lovelock et Lynn Margulis (1979), popularisée en France par les travaux de Bruno Latour (2015).



Figure 4. Illustration moderne du mythe de Deucalion et Pyrrha : l'humanité née des pierres. Gravure de Virgil Solis pour les *Métamorphoses* d'Ovide, Francfort, 1581. Cliché Wikicommons.

Ainsi la figure de Gaïa exprime, de manière mythopoïétique, dans le domaine religieux et mythologique, ce que le discours philosophique déploie au même moment à partir du terme de *phusis*.

***Phusis*, de la nature distributive à la Nature totalisante**

Interroger les représentations et conceptualisations de la « nature » dans le monde grec antique revient forcément à poser la question de ce qu'est la *phusis*, terme parmi les plus étudiés du vocabulaire grec antique, et dont l'évolution sémantique fait l'objet d'une historiographie aussi dense que conflictuelle. En l'absence de véritable consensus scientifique, je ne pourrais prétendre ici à rien de plus sinon qu'à présenter, d'une manière que j'espère la moins grossière et erronée possible, un résumé critique des principales positions qui dominent le champ épistémologique consacré à cette question, pour en dérouler ensuite une partie des conséquences dans notre dernière partie consacrée au *kosmos*.

Parmi les ouvrages de référence qui émergent de la production savante consacrée à la question de « l'invention » ou de la « naissance » de la *phusis* au sens de Nature dans le monde grec antique, les études de Harald Patzer (1993) et d'Arnaud Macé (2013) présentent toutes deux une méthode philologique rigoureuse qui seule permet de poser les termes du débat dans un contexte intellectuellement solide. Tous deux s'accordent sur un point, essentiel pour nous ici : l'histoire du terme de *phusis* est celle d'un glissement de sens qui s'opère progressivement de l'époque archaïque à l'époque classique, d'Homère à Platon. Ce glissement est le passage d'une nature distributive, attachée à telle ou telle chose, comme l'est par exemple la *phusis* de la plante *molu* dans l'*Odyssée* (X, 302-306), ensemble des caractères propres de cette plante qui permet son individuation, à une Nature totalisante, Nature de toutes choses, *in fine* théorisée par l'école platonicienne comme « toute la Nature » ou « Nature tout entière » (πᾶσα ἡ φύσις) :

Εἶδος καὶ γένος ἀποτυποῦται πᾶσα ἡ φύσις¹⁶.

La nature tout entière est modelée selon l'espèce et le genre¹⁷.

Ce glissement de sens a pu être considéré par certains comme un « dévoilement » progressif (Hadot, 2004), ou comme le résultat de la confrontation dialectique de deux courants de pensée largement irréconciliables : le matérialisme ionien (ou, de manière plus restrictive, éléate, autour de Parménide) et l'idéalisme platonicien – c'est ainsi notamment que Friedrich Engels et l'école marxiste à sa suite, ont proposé d'expliquer ce processus de constitution progressive de l'idée de Nature¹⁸. Il semble en tout cas certain que c'est l'intensité des débats

¹⁶ Pseudo-Platon, *Epinomis*, 990e4-991a. Sans rentrer ici dans le détail de la question de l'auctorialité de l'*Epinomis*, rappelons l'hypothèse *a minima* qui voit dans le « Pseudo-Platon » un membre de l'entourage de Platon, sans doute l'un de ses disciples directs, participant avec son maître aux travaux de l'Académie.

¹⁷ Je reprends ici la traduction décisive d'Arnaud Macé (2013, 5).

¹⁸ Entre 1872 et 1882, alors qu'il cherchait à adosser la pensée marxiste à la science de son temps, en particulier aux sciences « naturelles », Engels s'était intéressé à l'origine de l'idée de Nature en étudiant avec précision, et

antiques ayant opposé les « physiologues » entre eux qui a permis de faire émerger ce sens totalisant de *phusis*¹⁹, en passant « de l'emploi relatif à l'emploi absolu » (Hadot, 39), ou, pour l'exprimer dans les termes d'Arnaud Macé, en réunissant trois processus progressivement mis en lien les uns avec les autres : totalisation, ordonnancement et distribution (Macé, 7). En effet, la fonction distributive de la *phusis* ne s'efface pas pour autant, et reste toujours l'« *Urbereich* » de ce terme, c'est-à-dire son domaine de référence originel (Patzner, 222). Nous touchons là à l'un des principaux sujets de discussion entre linguistes et philosophes à propos du sens de *phusis*, mais je n'irai pas plus avant ici sur cette question et me contenterai de renvoyer aux pages lumineuses d'Arnaud Macé (2013, en particulier 7-22), où se fait sentir également l'ombre bienvenue de Paul Demont, habile à concilier les contraires²⁰.

J'aimerais plutôt insister sur un autre aspect de la façon dont il est possible de comprendre ce qui se joue dans ce glissement de sens du terme de *phusis* entre Homère et Platon : la mise en ordre du monde par l'établissement de lois générales qui permettent de comprendre la Nature en l'appréhendant comme une totalité organisée. Il convient pour ce faire de revenir un instant sur la nature particulière du travail intellectuel entrepris par les logographes ioniens : ceux-ci ne sont pas seulement des *physiologoi* mais aussi des penseurs de la cité, menant toujours de pair réflexion « scientifique », sur la *phusis* et réflexion politique, sur la *polis*. Une manière d'expliquer cette activité toujours double peut consister à ramener les Grecs à leur statut « archaïque », en leur appliquant le modèle théorisé par Émile Durkheim et Marcel Mauss (1903) à propos des « peuples primitifs » : ces derniers se contenteraient de projeter leurs structures sociales dans la nature pour lui donner un sens conforme à leurs pratiques sociales. Sans nier la pertinence heuristique de ce modèle, qui a fourni pour le monde grec antique de très beaux cadres épistémologiques dans lesquels ont pu se déployer des travaux historiques et anthropologiques comme ceux de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, il est cependant possible de voir les choses autrement, de manière dialectique à nouveau, en considérant qu'il n'y a pas un seul sens de projection, de la société vers la nature, mais un mouvement dialectique de va et vient, permis précisément par le maintien de cette double activité de pensée, politique et scientifique, réciproquement nourries d'analogies. Ce faisant, les logographes ioniens ne font rien d'autre que ce que pratiquent de leur côté Homère et Hésiode, qu'on aurait tort de leur opposer : tous s'expriment en vers et en métaphores pour user d'analogies permettant de penser conjointement *phusis* et *polis*, à l'image de ce que le poète donne à voir dans sa description du bouclier d'Achille dans l'*Iliade*. Il s'agit donc d'une perspective épistémologique radicalement différente de celle proposée par Durkheim et Mauss, et peut-être plus confiante dans les capacités intellectuelles et dialectiques des poètes archaïques : ces derniers ne projettent pas de façon impensée ou « inconsciente » leurs

sous le prisme de la dialectique donc, la pensée des présocratiques et le corpus platonicien, comme en témoignent ses notes de lecture rassemblées dans l'édition posthume de sa synthèse inachevée, intitulée justement *Dialektik der Natur* (1883), publiée en URSS en 1925 puis, de manière plus scientifique, en 1973 en Allemagne aux éditions Dietz. Cf. Kangal (2020).

¹⁹ Peut-être s'est-il même s'agi d'une condition *sine qua non* ? Ainsi, selon le grand spécialiste de l'histoire des sciences Geoffrey Ernest Richard Lloyd, sans ces débats, l'idée de nature totalisante n'aurait pu aboutir à son terme conceptuel (1991, 431-434).

²⁰ Outre qu'il fut le garant de l'HDR d'Arnaud Macé, Paul Demont est nommément évoqué dans cette introduction (12, n. 25) à propos de la solution d'assouplissement qu'il propose pour permettre de concilier la position de Benveniste avec « l'autre camp » de cette querelle linguistique.

structures sociales dans la nature, mais usent sciemment d'un dispositif analogique d'ancrage matériel pour déployer leur pensée et rendre compte de phénomènes complexes, tant politiques que « physiques »²¹. Ce faisant, nous restituons aussi l'unité poétique de la pensée archaïque, en tournant le dos à la trop fameuse opposition entre *logos* et *mythos* : les deux opèrent, à l'époque archaïque du moins, selon les mêmes procédés et, si opposition il faut chercher, ce n'est donc pas entre ces deux formes de discours, mais entre des doctrines (toujours à la fois physiques et politiques) qui débattent entre elles de la façon la plus juste de penser le monde naturel et humain dans sa totalité²². C'est bien ce qu'exprime Aristote, dans une sorte de résumé conclusif des débats des générations précédentes sur la *phusis* (*Éthique à Eudème*, 1235a) :

Οἱ φυσιολόγοι τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν.

Les physiologues mettent en ordre la Nature tout entière.

Dans cette citation, l'emploi par Aristote du verbe *diaskosméō* (διακοσμέω), « mettre en ordre », appliqué à la *phusis*, signale qu'il nous faut prendre acte d'un changement paradigmatique majeur : le passage de la *phusis* distributive à la *phusis* totalisante a été permis par l'action d'unification intellectuelle des physiologues. Ils ont procédé à une mise en ordre. Ils ont fait de la *phusis* un *kosmos*. C'est ce dernier terme qu'il nous faut à présent étudier pour terminer ce tour d'horizon de la pensée de la nature dans le monde grec antique.

***Kosmos* : la Nature universelle**

Comme l'avait déjà montré Pierre Chantraine (2002, s. v. « κόσμος »), le terme de *kosmos* tire son origine du vocabulaire militaire, comme d'ailleurs sa traduction française par « ordre » permet bien de le ressentir encore : il s'agit à l'origine d'ordonner, de donner un ordre, en plaçant les hommes sur un champ de bataille afin que l'armée soit *en ordre*. Comme tant d'autres termes du vocabulaire militaire, *kosmos* glisse ensuite dans le champ politique, comme l'atteste dès le VII^e siècle l'inscription de la cité crétoise de Dréros mentionnant la magistrature civique du *kosmeus* (francisé tantôt en « cosme », tantôt en « cosmète », dans la littérature scientifique francophone), qui préside au bon ordre de la cité (Demargne et Van Effenterre 1937, 333-348), magistrature que l'on retrouve ensuite aux époques classique et hellénistique dans plusieurs cités grecques, la plupart du temps en charge de la tenue du bon ordre des gymnases – nous y reviendrons en conclusion. L'usage passe ensuite du politique à la physique, comme dans l'usage qu'en fait Aristote dans la citation que nous venons de rappeler, pour désigner la façon dont les physiologues mettent en ordre la Nature. « Ordre » demeure donc l'« *Urbereich* » (au sens de Patzer) du terme de *kosmos*, sens premier qui se maintient malgré le glissement d'usage que connaît ensuite ce mot, selon le même processus que pour la *phusis*. Et c'est donc bien parce qu'ils finissent par prendre acte que la Nature est ordre que les

²¹ À propos de l'utilisation des structures sociales comme analogies possibles et non comme projection impensée, cf. Macé (2013, 17-19). Pour un exemple d'utilisation « inversée » du modèle de Durkheim et Mauss, cf. les métaphores naturelles (végétales) employées par les poètes archaïques pour penser et décrire la société (Buccheri, en particulier 225-232).

²² Pour un exemple détaillé de comparaison entre un auteur de *logos* et un auteur de *mythos*, tous deux mis sur le même plan, cf. l'étude de Maja Pellikaan-Engel (1976) consacrée aux cosmogonies de Parménide et d'Hésiode.

différents auteurs grecs emploient ensuite le mot *kosmos* pour désigner la Nature elle-même. L'importance de la place accordée à l'ordre pour penser la Nature est non seulement au cœur de l'œuvre des physiologues, en quête de lois générales permettant de lui donner un sens, mais aussi au centre de celle de Platon, comme l'exprime avec force cet extrait du *Gorgias* (507e6-508a4) :

Φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωσίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

Les sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les humains partagent la communauté [*koinonia*], l'amitié [*philia*], l'ordre [*kosmiotèta*], la tempérance [*sophrosunè*] et la justice [*dikaiotèta*], et c'est pour cette raison qu'ils nomment le tout [*to holon*] « ordre » [*kosmos*], mon ami, et non « désordre » [*akosmia*] ou « intempérance » [*akolasia*].

Il y a donc nécessité à la fois cosmologique et éthique à penser la Nature comme ordre, et non comme son contraire – *akosmia* et *akolasia*, deux termes négatifs tous deux construits avec un alpha privatif, tous deux aussi à la fois employés dans les domaines de la physique et de l'éthique²³. De manière révélatrice, la première occurrence du terme de *kosmos* pour désigner la Nature se trouve dans un texte du corpus hippocratique consacré à la nature de l'homme. Il s'agit d'un texte de la toute fin du Vème siècle, qu'on s'accorde en général à attribuer à Polybe, neveu d'Hippocrate (Jouanna, 1975). Dans ce texte, *phusis* désigne donc la nature distributive, qui permet de définir ce qui fait la spécificité du genre humain, tandis que *kosmos* désigne la Nature totalisante dans le cadre de laquelle l'homme évolue, sans pouvoir s'en extraire (*Nature de l'homme*, VII 8) :

Ὡς γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων καὶ τῶν θερμῶν καὶ τῶν ψυχρῶν καὶ τῶν ξηρῶν καὶ τῶν ὑγρῶν, οὐ γὰρ ἂν μείνειε οὐδὲν οὐδένα χρόνον ἄνευ πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ἀλλ' εἰ ἐν τί γε ἐκλίπτοι, πάντ' ἂν ἀφανισθεῖη· ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης πάντα ξυνέστηκέ τε καὶ τρέφεται ὑπ' ἀλλήλων·

En effet, de même que l'année participe tout entière à tout, au chaud comme au froid, au sec comme à l'humide, de la même manière rien (*oudèn*) ne demeurerait un seul instant en l'absence de toutes les autres choses qui se trouvent dans la nature (*kosmos*) ; au contraire, si une chose manque, alors tout disparaît, car tous les éléments sont, en effet, unis par la même nécessité (*anankè*) et se nourrissent les uns les autres.

Cet ensemble totalisant qui englobe l'humain au même titre que tout le reste se caractérise donc par le fait qu'il est indéfectiblement uni et que chacune de ses parties est indispensable à son existence. Cela n'est pas sans rappeler la première définition de l'Être proposée par Parménide, et c'est d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle *kosmos*, dans cet extrait, a pu être rendu par certains traducteurs et commentateurs par « univers » et non par « Nature²⁴ ». Cependant, comme dans le cas de Gaia / Gè qui est, certes, la Terre, mais toujours aussi la Nature, il me semble important de conserver le sens de Nature pour *kosmos* dans cet extrait, comme dans les autres textes philosophiques, médicaux ou médico-magiques traitant de la nature des choses et de la nature du monde, pour rendre compte du fait que nous avons

²³ À propos de l'*akolasia*, qui est un principe physique travaillant l'homme de l'intérieur de son corps (*sôma*), et que le sage doit contenir par une maîtrise de son comportement (*èthos*), cf. Luciana Romeri (2005).

²⁴ Cf. par exemple la traduction et le commentaire qu'en propose Arnaud Macé (2013, 6-8 et 256-263).

affaire ici à une cosmologie matérialiste où la Nature *est* le monde, sans extériorité créatrice ou ontologique, sans démiurge, sans début et sans fin. Ainsi le physiologue Héraclite nous parle-t-il bien de la Nature lorsqu'il définit le monde comme un *kosmos* incréé qui englobe tout (fragment 22 B 30 Diels-Kranz) :

Κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

La Nature (*kosmos*), la même pour tous, pas un, ni dieu ni homme ne l'a faite, mais toujours elle était, elle est, et elle sera, feu toujours vivant qui s'allume suivant la mesure et, suivant la mesure, s'éteint.

Cette citation nous amène à introduire un concept fondamental pour notre compréhension de la façon dont les Grecs ont pu penser la Nature comme un tout ordonné : le *métron*, que l'on peut traduire par « mesure » (au sens physique) ou « modération » (au sens éthique). À l'instar de la définition qu'en donnait Platon dans l'extrait du *Gorgias* que nous avons rappelé, le monde d'Héraclite est une Nature ordonnée par un élément qui lui donne vie (c'est le feu pour Héraclite, mais ce peut tout aussi bien être l'eau, pour Thalès, ou l'air, pour Anaximène ; qu'importe pour nous ici), mais tout cela ne peut être et se maintenir dans l'être que dans un cadre spécifique, qui est justement celui de la mesure, *métron*. Ce concept, à la fois éthique et physique donc, se déploie d'Homère à Aristote comme un principe élémentaire qui fonde, je crois, une spécificité grecque du rapport à la Nature par laquelle j'aimerais finir ce tour d'horizon²⁵.

La Nature des Grecs de l'Antiquité est un ensemble ordonné par le *logos* des sages, selon des principes primordiaux qui font l'objet de débats entre écoles philosophiques, mais qui tous ramènent, d'une manière ou d'une autre, à une nécessité – l'*anankè* de l'extrait du *Gorgias* – consistant en un effort constant pour maintenir une juste mesure entre les différents éléments qui composent cet ensemble qu'est la Nature. Et c'est sans doute en grande partie pour justifier la nécessité de maintien de cette mesure, ou modération, que l'école stoïcienne développe par la suite le thème du *sympathetikos kosmos*, Nature empathique où la faculté d'agir et de pâtir est répartie et partagée de manière homéostatique dans l'ensemble des éléments constitutifs de l'ensemble²⁶. La portée performative, écologique au sens premier, d'une telle conception de la Nature, mérite, je crois, d'être soulignée en conclusion : au contraire d'une coupure entre l'Homme et la Nature, postulée par exemple par le philosophe John Baid Callicott à propos de Platon, cette conception intègre de manière décisive l'humain dans la Nature et fait de la modération humaine une obligation éthique nécessaire au maintien physique du monde – nous dirions, dans le paradigme naturaliste moderne : au maintien des bonnes relations entre l'humain et la « nature ».

²⁵ On doit à Sébastien Bassu (2013) une thèse, malheureusement restée inédite, consacrée à cette place intermédiaire occupée par le *métron* entre *logos* et *praxis*. Je remercie Sébastien Bassu de s'être prêté au jeu de la discussion avec Pacôme Delva, astrophysicien, dans le cadre du séminaire de recherche interdisciplinaire HESIODE (Histoire et Épistémologie des Savoirs et Idées aux Origines de l'Écologie) que j'anime à l'Université d'Angers, à l'occasion d'une séance intitulée « Ordre (*kosmos*) et mesure (*métron*). Réflexion sur la réception et l'influence de la pensée grecque ancienne dans les sciences contemporaines », 2 décembre 2021.

²⁶ Pour les diverses déclinaisons des manières de concevoir ce *sympathetikos kosmos*, cf. la notice de Gerd Grasshoff (2006) et les travaux de Brooke Holmes (2019). De manière plus générale, cf. également la mise au point proposée par Luc Brisson et Walter Meyerstein (2014).

Conclusion

Au terme de ce bref aperçu des façons dont les Grecs de l'Antiquité ont pu nommer et penser la « nature », nous pouvons donc conclure d'abord sur une réfutation : ni Gaia, ni la *phusis*, ni le *kosmos* ne sont ontologiquement opposés, dans les sources grecques, à la culture (*paideia*), à la technique (*tekhnè*) ou à l'humain en général (*anthropos*). Il semble donc réducteur de chercher dans « la pensée grecque antique » la source historique de la crise écologique actuelle (Callicott, 1991, 2009). Non pas qu'il ne faille pas s'interroger sur les causes historiques ayant permis l'établissement de ce rapport de domination de l'humain sur la « nature » (White, 1967), processus complexe au sein duquel une certaine réception biaisée d'une partie de la tradition grecque antique a certes pu jouer un rôle, en particulier via la lecture chrétienne des considérations platoniciennes sur la supériorité du monde des Idées vis-à-vis du monde matériel ; mais tout l'enjeu, justement, est bien de distinguer ce qui relève du texte platonicien d'une part et, d'autre part, de l'extrapolation chrétienne qui a pu en être faite. J'aimerais ainsi revenir sur l'une des citations tronquées les plus utilisées à ce sujet, celle qui consiste à citer Socrate en train de s'exclamer qu'il « n'aime pas les arbres », parce que ces derniers, au contraire des hommes, n'ont rien à lui apprendre (Platon, *Phèdre*, 230d). Socrate serait ainsi un homme de l'*astu*, du centre urbain, qui n'aime pas aller dans la *chôra* (la campagne), car les arbres (i.e. la « nature ») n'auraient rien à lui apprendre. Le *logos* se déploierait donc dans le monde des hommes, et non dans la Nature. Et nous voici déjà en train de proclamer la naissance de la rupture cosmologique entre « nature » et culture, fondatrice du naturalisme moderne. Or, si l'on resitue cette citation dans son contexte, on peut au contraire aboutir à la conclusion inverse, puisque Platon s'ingénie ici à montrer un Socrate réticent à sortir de la ville mais qui s'émerveille ensuite du paysage « naturel » dans lequel le jeune Phèdre l'a persuadé de l'accompagner :

Φιλομαθῆς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστυ εἰσὶν ἄνθρωποι. Σὺ μὲντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναι.

J'aime apprendre ; or la campagne et les arbres ne désirent rien m'apprendre, à l'inverse des hommes qui sont dans la ville. Mais toi, pourtant, tu sembles avoir trouvé le remède pour me faire sortir.

Le terme de *pharmakon* employé par Socrate ici renvoie au concept de *métron*, puisqu'il peut désigner un remède s'il est utilisé avec modération, ou à l'inverse devenir une drogue, un poison, en cas d'excès (*hubris*). Surtout, la promenade qui suit cette citation, le long du plaisant cours d'eau qu'est l'Ilissos, puis la pause faite à l'ombre d'un platane qui ravit Socrate, permettent le déploiement du discours philosophique tant attendu par Phèdre (236e) :

Par Héra, le bel endroit pour y faire halte ! Oui ce platane étend largement ses branches, et il est élevé. Ce gattilier, lui aussi, est élevé et son ombre est merveilleuse ; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce lieu davantage. [...] Vois, s'il te plaît, comme le bon air qu'on a ici est agréable et vraiment plaisant. C'est le chant mélodieux de l'été, qui répond au chœur des cigales. Mais la chose la

plus exquise de toutes, c'est l'herbe [...]. Un étranger ne peut avoir meilleur guide que toi, Phèdre, mon ami²⁷.

C'est à une véritable scène de *biophilie*, au sens d'Edward Wilson (2012), que nous assistons ici. Socrate, révélé à lui-même et à la beauté de la Nature, va trouver l'élan et le cadre nécessaires pour déployer son discours philosophique sur le Beau, inspiré par ce cadre « naturel » qui l'entourne. C'est pourquoi il remercie Phèdre de l'avoir fait sortir de la ville. Comme nous sommes en contexte platonicien, nous serions même tentés de voir dans cette sortie libératoire vers le beau et le vrai un schème similaire à celui de l'allégorie de la caverne (*République*, VII, 514 a - 519 e).

Cela nous amène au deuxième point de notre conclusion : le matérialisme naturaliste qui se déploie progressivement dans certaines voies grecques de la pensée de la Nature n'est pas une désacralisation de la « nature ». C'est un matérialisme ontologique, qui exclut toute création par un démiurge extérieur au monde. Cette conception matérialiste n'aboutit donc pas (ou pas forcément) à un rapport de domination vis-à-vis de la Nature qui deviendrait un objet d'étude comme un autre pour le *logos*. Au contraire, elle place le sacré dans la Nature, en position d'immanence. Ainsi le platane du *Phèdre* est-il sacré et sacralisé par les récits mythologiques qui l'entourent et le magnifient, tant et si bien qu'il peut servir d'appui, non seulement pour le repos des corps, non seulement pour le déploiement du discours philosophique, mais aussi et surtout pour une prestation de serment, qui engage à dire la vérité ou à se taire à jamais (*Phèdre*, 236e) :

Ce mot sera pour moi un serment : je te le jure en effet, mais par quel dieu ? lequel d'autre d'entre eux choisir ? Par ce platane, tiens ! si tu le souhaites. Oui, je le jure, si tu ne prononces pas ton discours devant cet arbre-là, jamais plus je ne te réclamerai quoi que ce soit²⁸.

Prendre à témoin un élément naturel lors d'une prestation de serment : voilà qui n'est pas seulement un jeu philosophique auquel se prêtent Phèdre et Socrate mis en scène par Platon dans son dialogue. Dans la cité crétoise de Dréros, là même où nous avons croisé la première occurrence de la magistrature du *kosmeus*, nous trouvons un autre témoignage épigraphique, de l'époque hellénistique cette fois (sans doute du milieu du III^e siècle a. C.), portant le texte de la prestation de serment obligatoire pour tous les éphèbes de la cité (Chaniotis, 1996, n° 7). Les jeunes gens jurent devant toute une série de divinités et d'éléments naturels mis sur le même plan de sacralité (lignes 31-36) :

καὶ τὰ γὰρ Γᾶν
καὶ τὸν Οὐρανὸν καὶ
ἥρωας καὶ ἡρώσσας
καὶ κράνας καὶ ποτα-
μοὺς καὶ θεοὺς πάντας
καὶ πάσας·

par la Terre,

²⁷ Traduction Luc Brisson (1989), légèrement modifiée.

²⁸ Traduction Luc Brisson (1989), légèrement modifiée.

le Ciel et
les héros et héroïnes,
par les sources et les fleuves
et tous les dieux et déesses.

Nous en revenons ainsi par où nous avons commencé : loin des discours philosophiques, au cœur de la cité grecque, de ses croyances et rituels civiques, qui mettent en scène une communauté politique mêlant, dans une sacralité commune racontée et ritualisée, humains et autres qu’humains, communauté soumise à un devoir moral de suivre et de défendre l’ordre commun des hommes et des choses²⁹. Par-delà les siècles, ces éphèbes drériens semblent proclamer un serment qui fait écho à ce slogan entendu dans d’autres bouches sur la Zone À Défendre de Notre-Dame-des-Landes : « Nous ne défendons pas la Nature, nous sommes la Nature qui se défend ». Ce qui se joue dans cette énumération de divinités et d’éléments naturels mis sur le même plan, c’est une manifestation politique de la cosmologie populaire propre au monde grec antique, où le vivant circule bien au-delà de nos catégories modernes, entre les règnes de l’animal, du végétal et du minéral, comme l’expriment si bien les figures d’hybridité qui abondent dans l’art grec antique (cf. Figure : tête de la Nymphé Aura sortant d’une fleur) et les récits de métamorphoses des Nymphes, qui peuvent devenir laurier (Daphnè), ourse (Callisto) ou source (Byblis). Ces récits mythologiques, toujours ancrés dans un paysage et un lieu précis, contribuent aux « attachements » (au sens de Stépanoff, 2024) des humains à leur territoire³⁰. Ainsi peut se comprendre la portée écologique de cette manière grecque de penser la Nature, manière qui s’enseigne et se transmet, dans le cadre familial d’abord pour la petite enfance, puis dans le cadre civique à l’âge de l’adolescence, au sein du gymnase, portée par l’élan de *philia* qui relie les jeunes gens à leurs camarades et à leurs pédagogues, à leur cité et à leur environnement « naturel » dans son ensemble. C’est bien pourquoi trois divinités présidaient, dans la plupart des cités grecques, aux activités du gymnase : Hermès, pour l’apprentissage de l’éloquence ; Héraclès, pour la formation à l’endurance et à la force physique ; et Éros enfin, dieu de l’amour, favorisant l’union des citoyens entre eux, mais aussi divinité cosmique invitant à l’amour de la Nature³¹. Comme le rappelle Athénée dans un passage des *Deipnosophistes* (XIII, 561 : « la conjugaison de leurs puissances engendrait

²⁹ Le serment des éphèbes de Dréros n’est en effet pas un cas isolé. Un parallèle fameux en est celui juré par les éphèbes athéniens à l’époque classique, où l’on retrouve ce mélange de divinités et d’éléments naturels : « Que connaissent de ce serment, les dieux, Aglauros, Hestia, Enyo, Ényalos, Arès, et Athéna Areia, Zeus, Thallô, Auxô, Hégémone, Héraclès, les bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les olives, les figues » (traduction Jean-Marie, Bertrand, 1992, 48).

³⁰ La question de l’ancrage de ces mythes et rites dans le paysage de la *chôra* civique mériterait un développement en soi. Cf. par exemple, pour la Troade, l’étude d’Alexandra Trachsel (2007). Le paysage raconté est au cœur de l’enjeu écologique reliant l’humain à l’environnement « naturel » qui l’entoure, comme l’ont montré les travaux de Michel Collot (2008, 2022, 2024), dans la lignée de ceux de Maurice Merleau-Ponty à propos de « la chair du monde » (1988).

³¹ Cet Éros cosmique, déjà présent, nous l’avons vu, dans la *Théogonie* d’Hésiode, où il servait de puissance d’union entre les principes masculin et féminin, mériterait sans doute une place plus importante que je n’ai pu lui accorder dans le cadre de cet article, tant il constitue par lui-même une manière grecque spécifique de penser la « nature ». Je me contenterais ici de renvoyer aux travaux de Claude Calame (1996), de Sandra Boehringer (2019) et d’Elonora Colangelo (2020). Je signale également que la figure de Pan, source d’une immense réception aux époques moderne et contemporaine, aurait elle aussi mérité d’être intégrée dans cette réflexion. Là encore, je me contenterais de renvoyer aux travaux de Philippe Borgeaud (1979) et d’Agnès Landes (1995), pour un exemple d’étude de la réception de cette figure dans la littérature contemporaine.

l'amitié (*philia*) et la concorde (*homonoia*), mais aussi la liberté (*éleuthéria*) la plus belle pour ceux qui la poursuivaient assidûment ». Telle est la portée politique, écologique et sociale de la *paideia* grecque antique, qui n'a peut-être pas fini d'avoir des choses à nous dire sur la diversité des manières d'être au monde et de penser la « nature »³².



Tête de la Nymphé Aura (Brise) sortant d'une fleur. Cratère apulien, milieu du IV^{ème} siècle a. C. British Museum. Cf. Thomas Bertram Lonsdale Webster (1969), Fig. 18, p.22. Cliché William Pillot (2010).

William Pillot est agrégé d'histoire et maître de conférences en histoire du monde grec antique à l'Université d'Angers. Il est membre du laboratoire TEMOS (UMR CNRS 9016). Sa thèse de doctorat a porté sur l'histoire et l'épigraphie de la cité d'Ilion en Troade et du *koinon* d'Athéna Ilios. Il a récemment publié, avec Catherine Grandjean, Gerbert-Sylvestre Bouyssou et Véronique Chankowski, *La Grèce classique : d'Hérodote à Aristote : 510-336 avant notre ère*, Paris, Belin, coll. « Mondes anciens », 2022. Il travaille ces dernières années sur le rapport des Grecs à la nature, dans une perspective d'histoire environnementale et d'anthropologie historique de la nature. Il dirige depuis 2021 le programme de recherche HESIODE (Histoire et Epistémologie des Savoirs et Idées aux Origines de l'Ecologie) : <https://hesiode.hypotheses.org>

³² À propos de l'intérêt d'un dialogue renouvelé entre « ontologies antiques » et débats contemporains, qui me semble devoir être l'une des missions essentielles des études classiques à l'heure de la crise écologique, cf. les réflexions proposées par Claude Calame (2015) et par l'ouvrage collectif dirigé par Riccardo Chiaradonna, Filippo Forcignanò et Franco Trabattoni (2018). Avec ses maigres moyens, le programme HESIODE s'efforce modestement, lui aussi, de contribuer à ce dialogue nécessaire.

Ouvrages cités

Sources littéraires

Aristote, *Éthique à Eudème*. Édition critique par Walzer Richard et Mingay Jean, Oxford, Oxford Classical Texts, 1991.

Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Édition critique par Mazon Paul, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1920.

Héraclite. Édition critique par Diels Hermann Alexander et Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1952 [1^{ère} éd. 1903].

Hésiode, *Théogonie*. Édition critique par Mazon Paul, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1928.

Hippocrate, *La nature de l'homme*. Édition critique par Jouanna Jacques, Berlin, Akademie Verlag, 1975.

Homère, *Iliade*. Édition critique par Mazon Paul, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1937.

Homère, *Hymnes*. Édition critique par Humbert Jean, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1936.

Platon, *Gorgias*. Édition critique par Croiset Alfred, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1923.

Platon, *Épinomis*. Édition critique par Diès Auguste, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1956.

Platon, *Phèdre*. Texte traduit par Brisson Luc, Paris, Gallimard Flammarion, 1989.

Ronsard Pierre de, *Franciade*. Édition critique des quatre premiers livres par Bjaï Denis et Rouget François, Genève, Droz, 2022.

Sources épigraphiques

Loi de Dréros sur la non-itération du cosmétat. Texte établi, traduit et commenté par Demargne Pierre et Van Effenterre Henri, « Recherches à Dréros, II : Les inscriptions archaïques », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 61, 1937, p. 333-348.

Serment des éphèbes de Dréros. Texte établi, traduit et commenté par Chanotis Angelos, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart, Steiner, 1996, n° 7.

Stèle d'Acharnes (serment des éphèbes athéniens). Texte établi, traduit et commenté par Bertrand Jean-Marie, *Inscriptions historiques grecques*, Paris, Belles Lettres, 1992, p. 48.

Études

Alaux Jean et Létoublon Françoise, « Autochtonies grecques : la terre, la mère, le genre », *Gaia*, 24, 2021 (en ligne, non paginé).

Andurand Anthony, *Le mythe grec allemand : histoire d'une affinité élective*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

Bachofen Johann Jakob, [*Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861], *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Paris, L'Âge d'Homme, 1996.

Ballabriga Alain, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, EHESS, 1986.

Basch Sophie, « Fortune et anamorphoses de la *Prière sur l'Acropole* », in Laurens Henry (éd.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Paris, Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », 2013, p. 329-355.

Bassu Sébastien, "*Métron*", entre "logos" et "praxis" dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, thèse de doctorat soutenue à l'Université d'Aix-Marseille, 2013 (inédiée)

Boehringer Sandra, « La force d'éros. Genre et fluidité érotique dans une société d'« avant la sexualité » », *Revue française de psychanalyse*, Vol. 83(5), 2019, p. 1555-1562.

Borgeaud Philippe, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Droz, 1979.

Borgeaud Philippe, *La Mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.

Bourg Dominique, Roch Philippe (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010.

Brisson Luc et Meyerstein Walter, *Inventer l'univers : le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Belles lettres, 2014.

Buccheri Alessandro, *Penser les humains à travers les plantes : métaphores botaniques du corps et de la parenté dans la poésie grecque archaïque et classique*, Grenoble, Jérôme Million, 2024.

Burkert Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1979.

Calame Claude, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature / culture*, Paris, Lignes, 2015.

Calame Claude, [« Nature humaine et environnement : le racisme bien tempéré d'Hippocrate », *Sciences et racisme (cours général public de l'Université de Lausanne, 1985-1986)*, Lausanne, Payot, 1986, p. 77-99], « Énoncer la nature humaine en construisant le monde habité : le racisme bien tempéré d'Hippocrate », in *id.*, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Belles Lettres, 2005, p. 237-273.

Calame Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

Callicott John Baird, [*Genesis*, 1991], *Genèse. La Bible et l'écologie*, Marseille, Wildproject, 2009.

Callicott John Baird, [*Earth's Insights : a Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, 1997], *Pensées de la terre*, Paris, Wildproject, 2011.

Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* [1980], Paris, Klincksieck, 2009.

Chapoutot Johann, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Chiaradonna Riccardo, Forcignanò Filippo et Trabattoni Franco (eds.), *Ancient ontologies : contemporary debates*, Macerata, Quodlibet, 2018.

Collingwood Robin George, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945.

Collot Michel, *Le Corps-cosmos*, Paris, La Lettre volée, 2008.

Collot Michel, *Un nouveau sentiment de la nature*, Paris, Corti, 2022.

Collot Michel, *La face sensible de la Terre. Paysage et écologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2024.

Colangelo Eleonora, *Éros cosmète et ses noms : ordres et parures, beautés et chants en Grèce ancienne*, thèse de doctorat soutenue en 2020 à l'Université Paris Cité (inédite).

Coumert Magali, *Origines des peuples. Les récits du haut Moyen Age occidental*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007.

Curty Olivier, *Les parentés légendaires entre cités grecques : catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme « suggeneia » et analyse critique*, Genève, Droz, 1995.

Cusset Christophe (dir.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999.

Deforge Bernard, *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Belles Lettres, coll. « Études mythologiques », 1986.

Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil, 2014.

Descola Philippe, *Par-delà nature et culture* [2005], Paris, Gallimard, 2015.

Duhem Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic*, Volume I : *La Cosmologie hellénique*, Paris, Hermann, 1913.

Dieterich Albrecht, *Mutter Erde : ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig, Teubner, 1905.

Durkheim Émile et Mauss Marcel, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique 1901-1902*, VI, 1903, p. 1-72.

Ellinger Pierre, « Compte rendu de Borgeaud Philippe, *Recherches sur le dieu Pan* », *L'Homme*, 21-2, 1981, p. 121-124.

Engels Friedrich, *Dialektik der Natur*, Berlin, Dietz, 1973 [1883].

Georgoudi Stella, « Gaia/Gê : entre mythe, culte et idéologie » dans Bouvrie Synnøve des (dir.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Bergen, Aström, 2002, p. 113-134.

Gimbutas Marija, [*The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco, Harper & Row, 1989], *Le langage de la déesse*, Éditions des Femmes, 2005.

Gourmelen Laurent, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, Belles Lettres, 2004.

Grasshoff Gerd, « Kosmologie », in *Der Neue Pauly Online*, Brill, 2006.

Guest Bertrand, *Révolutions dans le cosmos. Essais de libération géographique : Humboldt, Thoreau, Reclus*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

Haber Stéphane et Macé Arnaud (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.

Hadot Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

Hanink Johanna, *The Classical Debt: Greek Antiquity in an Era of Austerity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2017.

Holmes Brooke, *Liquid Antiquity*, Genève, DESTE Foundation for Contemporary Art, 2017.

Holmes Brooke, « On Stoic sympathy. Cosmobiology and the life of nature », in Bianchi Emanuela, Brill Sara et Holmes Brooke (eds.), *Antiquities Beyond Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Humboldt Alexander von, [*Kosmos : Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Stuttgart, Cotta, 1845-1862], *Cosmos : essai d'une description physique du monde*, Paris, Guérin, 1875.

Jockey Philippe, *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*, Paris, Belin, 2015.

Kangal Kaan, *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020.

Landes Agnès, *La Grèce imaginaire. Étude des principaux mythes grecs dans l'œuvre de Jean Giono*, thèse de doctorat, Université Sorbonne Nouvelle, 1995.

Laneyrie-Dagen Nadeije, *L'invention de la nature. Les quatre éléments à la Renaissance ou le peintre premier savant*, Paris, Flammarion, 2008.

Lloyd Geoffrey Ernest Richard, « The Invention of Nature », in id., *Methods and problems in Greek science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 417-434.

Loraux Nicole, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

Macé Arnaud, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in Haber Stéphane et Macé Arnaud (éds.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 47-84.

Macé Arnaud, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, mémoire de HDR, Université Paris Sorbonne, 2013.

Macé Arnaud, « L'autochtonie et la fécondité de la terre : l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne », *Millars. Espai i història*, n° 44/1, 2018, p.17-43.

Mackowiak Karin, « L'autochtonie, la cité et les origines humaines : d'un discours politique à un discours cosmologique », *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, n° 14, 2016, p. 135-157.

Massonet Stéphane, « Les deux Grèce : Georges Bataille & Martin Heidegger », *Lignes* n° 70, Dossier *Écosophie ou barbarie*, février 2023, p. 177-195.

Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

Patzer Harald, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Wiesbaden, Steiner, 1993.

Pellikaan-Engel Maja, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Amsterdam, Hakkert, 1978.

Pillot William, « Cultes civiques et communauté politique d'Ilion en Troade », in Lamesa Anaïs et Traina Giusto (éds.), *L'Anatolie de l'époque archaïque à Byzance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté (Dialogues d'Histoire Ancienne Suppl., 22), 2021, p. 183-208.

Pillot William, « "Miracle grec", "Grecs et Barbares" », in Grandjean Catherine (dir.), *La Grèce Classique, d'Hérodote à Aristote*, Paris, Belin, coll. « Mondes anciens », 2022, p. 465-475.

Reclus Elisée, *L'Homme et la Terre*, Livre I : Les Ancêtres, Paris, Librairie universelle, 1905.

Romeri Luciana, « L'akolasia est en nous (Platon, *Tim.* 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine : Platon et Plutarque », *Kentron*, 21, 2005, p. 225-240.

Stépanoff Charles, *Attachements : enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, Paris, La Découverte, 2024.

Trachsel Alexandra, *La Troade, un paysage et son héritage littéraire : les commentaires antiques sur la Troade, leur genèse et leur influence*, Bâle, Schwabe, coll. « Bibliotheca Helvetica Romana », n° 28, 2007.

Vertemont Jean, *Dictionnaires des mythologies indo-européennes*, Paris, Faits et Documents, 1997.

Webster Thomas Bertram Lonsdale, [*Hellenismus*, Baden-Baden, Holle, 1966], *Le monde hellénistique*, Paris, Albin Michel, coll. « L'art dans le monde », 1969.

White Lynn, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 1967, p. 1203-1207.

Wilson Edward, [*Biophilia*, Harvard, 1984], *Biophilie*, Paris, José Corti, 2012.