

Un *Vocabulaire des Présocratiques* constitue sans doute en soi une gageure, et pose une série de problèmes : comment prétendre d'abord constituer un vocabulaire philosophique d'avant la philosophie ? De fait, celle-ci n'a été mise en œuvre, en tant que discipline, qu'à partir de Platon. Ensuite, comment constituer un vocabulaire valant pour un ensemble d'auteurs dont l'unité définitionnelle est pour le moins difficile à dégager (que ce soit par rapport à ce qui les précède — n'y a-t-il, de la poésie d'Homère et d'Hésiode à celle de Parménide et d'Empédocle, rien de commun ? —, ou bien entre eux — quoi de commun entre Héraclite et Parménide par exemple ? —, ou encore par rapport à ce qui les suit — à quel titre Socrate permet-il d'unifier les dits « pré-socratiques » ?).

On pourrait de ce fait soupçonner un tel *Vocabulaire* de n'être qu'un rassemblement rhapsodique de termes plus ou moins authentiquement conceptuels, mais ce serait préjuger de l'effective capacité de ces auteurs à mettre en œuvre un savoir réflexif, critique, analytique, de style proprement philosophique. Ce vocabulaire, on le verra, recèle de fait une certaine technicité, qui n'a rien à envier à Platon, et si ce lexique apparaît plus souple et plus fluent, c'est qu'il est, pour d'importants auteurs appartenant à la constellation présocratique, lié à une démarche poétique.

Nous sommes donc avant la fixation d'une terminologie philosophique, telle qu'elle s'amorce avec Platon principalement (relayant Socrate), et qui s'accompagne d'un souci de définition, supposé traduire le mouvement de connaissance de ce dont on parle (qu'est-ce que X ? permet de savoir si l'on sait de quoi l'on parle au fond, c'est-à-dire ce que c'est, et si c'est bien quelque chose) ; Aristote amplifiera et pour ainsi dire parachèvera ce mouvement. Ici, en revanche, l'usage commun, voire littéral, ou au contraire métaphorique et poétique des termes, peut servir de guide pour atteindre le niveau spéculatif ; et nul souci, besoin, de définition stricte ne se manifeste.

Quels sont les présocratiques présents dans ce *Vocabulaire* ? Pour l'essentiel, des auteurs apparus entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., que l'on peut qualifier de physiologues (le terme est ancien) et d'ontologues (celui-ci est forgé), de Thalès et Anaximandre, à Leucippe et Démocrite (ces derniers étant les seuls contemporains de Socrate), en passant par Anaximène, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle pour les plus importants. En revanche, ont été exclus les sophistes, qui

figurent pourtant dans les *Fragments des présocratiques* de Diels-Kranz : la problématique sophistique, malgré des liens évidents avec celle des physiologues, est dans une grande mesure autonome, et leur lexique fait dans ce volume l'objet d'un *vocabulaire* propre.

Une règle simple doit présider à la lecture des fragments présocratiques et des témoignages à leur propos : c'est qu'aucune des interprétations fournies à leur propos par les Anciens, philosophes déclarés (soit à partir de Platon) ne nous livrera une réponse exacte à la question du contenu des textes présocratiques, tout simplement parce qu'aucune règle herméneutique n'est alors imposée, que ce qui importe pour la philosophie en train de se construire, c'est son propre rapport au vrai, c'est-à-dire à l'être, et non la vérité de ce que l'on peut dire sur tel ou tel prédécesseur. De là, régulièrement, des actes de violence interprétative, avec lesquels l'historien de la philosophie doit compter. Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse rien retirer des discussions critiques auxquelles les Anciens se sont livrés, au contraire, mais il faut tenter de prendre en compte les distorsions, les analyser, pour en réduire les effets, et tirer parti de ce que Platon, Aristote, et les autres ont à nous dire à propos de Parménide, Héraclite, Empédocle, etc. C'est à ce prix, avec beaucoup de patience, que les fragments épars de nos auteurs peuvent devenir parlants.

Autant que possible, j'ai évité d'utiliser des termes anachroniques, précisément pour faire entendre un lointain équivalent de la langue présocratique. Lorsqu'il se trouve néanmoins de ces anachronismes, cela s'explique soit par le fait que les concepts retenus constituent une description précise de ce qui est en jeu, et qui ne reçoit pas de terme simple, soit encore parce que ces concepts sont attribués avec insistance à nos auteurs, de sorte qu'ils sont peut-être anachroniques, sans que l'on puisse toutefois le démontrer.

Bref, l'ambition de ce *Vocabulaire des Présocratiques* n'est que d'introduire, par l'intermédiaire de quelques termes, ou ensemble de termes-clés, à la méditation de ces textes aujourd'hui fragmentaires, qui témoignent de tentatives souvent remarquables, parfois naïves, de fonder une *theôria* autonome, affranchie de toute autorité. Platon et Aristote en sont les héritiers, mais par l'autorité qu'ils ont eux-mêmes représentée pour leur postérité, ils ont en un sens interdit qu'après eux soit exactement préservée la liberté des audaces présocratiques, dont eux-mêmes profitaient encore\*.

---

\* Les traductions figurant dans ce *Vocabulaire des Présocratiques* sont toutes de mon fait.

**Amitié** (*philotès*, φιλότης), **Amour** (*eròs*, ἔρωος) / **Haine**  
(*Neikos*, νεῖκος), **Lutte** (*Eris*, ἔρις)

- L'importance de l'amitié (*philia*) sera amplement soulignée par Platon, mais aussi Aristote, et à l'époque hellénistique par les Épicuriens en particulier, et le même Platon se fera tout spécialement le chantre de l'*eròs* philosophique dans le *Phèdre* et le *Banquet*. Mais la promotion théorique de l'une et de l'autre doit d'abord à des auteurs tels que Parménide, pour l'*eròs*, et surtout Empédocle pour la *philia* (qu'il désigne comme *philotès*). Ce faisant, eux-mêmes transposaient et remodelaient des schèmes mythiques. De fait, la *philotès* d'Empédocle est aussi désignée par lui comme Aphrodite, Harmonie, Cypris, et la façon dont Parménide introduisait l'Amour relève d'une véritable scénographie mythique... Mais l'essentiel est sans doute là : ce qui est pensé à travers *eròs* et *philotès*, c'est une force d'union et d'harmonie, qui donne sa consistance et sa tenue au monde. L'amour rassemble ce qui est éparé, disjoint, et l'unifie, il donne forme à ce qui en manque, et de surcroît il transmet sa fécondité à ce qu'il a fécondé et formé. En ce sens, Parménide fait de l'*eròs* le relais de l'action de la divinité suprême qui trône au centre du monde de la *doxa*. Ainsi : « Au milieu de celles-ci [les couronnes célestes], se trouve une divinité, qui gouverne toutes choses ; Partout en effet elle commande l'enfantement haïssable et le mélange, Conduisant la femelle à s'unir au mâle, et en retour inversement le mâle à la femelle » (B 12, 3-6).

Et la première action de cette divinité consiste, selon ce que nous indique Simplicius, à donner naissance à *Eròs* : « En tout premier, c'est *Eròs* qu'elle médita, entre tous les dieux » (B 13).

- La force d'union qu'est l'Amitié s'oppose selon Empédocle à la force de Haine ou de Discorde (*Neikos* est sa dénomination principale), qui tout à l'inverse tend à dissocier, défaire, ce qui tient ensemble, unifié. Toutefois, ces deux principes, pour être contraires, n'en sont pas moins complémentaires. En effet, l'action de l'une ne peut se comprendre que dans et à travers son opposition à celle de l'autre : la Haine arrache ce qui est uni par l'Amitié, laquelle exerce inversement son action d'union et d'harmonisation sur ce que la Haine a isolé, démembré. Ainsi, l'un ne peut agir sans l'autre... L'Amitié et la Haine ne se donnent donc jamais purs ? Empédocle évoque en fait les deux situations : c'est le *Sphairos*, sphère-dieu parfaite, qui figure le Tout exclusivement configuré par la *Philotès*, mais cet état du Tout est un état originaire, à jamais disparu depuis l'irruption de la Haine qui, en un temps donné, entre dans le *Sphairos*, depuis la périphérie, et le démembré (B 30 = 126 Bol., et B 31 = 121 Bol.). Alors succède en un instant, à l'unité harmonieuse parfaite (règne exclusif de l'Amour), la désintégration absolue et acosmique (effet de l'irruption de *Neikos* expulsant *Philotès*, voir le témoignage de Plutarque, ad B 27 =

170 Bol.). Ensuite commence la lutte indéfinie des deux principes, l'Amour reprend pied dans le Tout, réapparaissant au centre d'un mouvement tourbillonnaire (B 35, 4-5 = 201, 4-5), tandis que le *Neikos* défend ses positions. Le monde se constitue dans ses grandes masses, il se différencie progressivement ; naissent les vivants, l'homme. À chaque naissance, formation, l'Amour gagne du terrain sur la Haine, sans que celle-ci désarme jamais : *Sphairos* est cette origine perdue vers laquelle tend le devenir.

Voir Être ; Principe.

••• La lutte est donc éternelle entre les deux Puissances : seulement virtuelle du temps de *Sphairos*, elle ouvre au devenir, qui vit de cette dualité des Puissances. Et si Empédocle marque dans ses vers l'alternance entre les deux, dont l'hégémonie semble se faire tour à tour, c'est là comme le cadre logique d'un affrontement qui n'a jamais de cesse : indéfiniment, l'un conduit au multiple, et le multiple doit reconduire à l'un, tantôt l'un tantôt l'autre. Empédocle, sur le mode « relâché » qui est le sien, comme dit Platon dans le *Sophiste*, rejoint en vérité Héraclite, plus « tendu », selon qui : « Il faut savoir que la guerre est commune, et la justice lutte, et que tout advient selon la lutte et la nécessité (*kat'erin kai khreôn*) » (B 80), ou encore : « Guerre (*polemos*) est père de toutes choses, de toutes choses roi, et les uns il a désignés comme des dieux, les autres comme des hommes, il a fait les uns esclaves, et les autres libres » (B 53).

### **Atomes** (*atomoi ideai*, ἄτομοι ἰδέαι, *den*, δέν), **Vide** (*kenon*, κενόν, *ouden*, οὐδέν)

• Avant d'être élevés au rang de principes par Épicure, les atomes ont été « inventés » par Leucippe d'Élée et Démocrite d'Abdère. La position de ces derniers doit être comprise par référence à l'ontologie éléate, qu'elle prétend dépasser. Les Éléates figent l'être dans une immobilité et une uniformité, qui conduit par contre-coup à priver d'être le champ phénoménal du devenir (du monde incertain et « trompeur » de la *doxa* de Parménide, l'on passe aux apories du mouvement selon Zénon, jusqu'à la négation de la pluralité chez Méliossos). La conviction que le devenir a une réalité authentique conduit à poser que l'être compose avec son opposé, le non-être ; cela permet d'affirmer que l'être n'est pas un, mais mobile et en mouvement. Cette composition est précisément celle des atomes (être) et du vide (non-être). Aristote explique ainsi : « Leucippe pensait disposer d'arguments qui, énonçant des propositions en accord avec la sensation, ne supprimeront ni la génération, ni la destruction, ni le mouvement ainsi que la pluralité des êtres. Il se met en accord avec ce qui apparaît pour ces processus, et il accorde à ceux qui établissent l'Un, que le mouvement ne saurait exister sans le vide, ajoutant que le vide est non-être et que rien de l'être n'est non-être. Car ce qui est au sens propre

est entièrement et pleinement être. Or, un tel être n'est pas un, car il est illimité en nombre et invisible en raison de la petitesse de ses particules. Ces dernières se déplacent dans le vide (car le vide existe) : en se réunissant, elles produisent la génération, en se séparant, elles produisent la destruction. Elles agissent et subissent dans la mesure où elles se trouvent en contact (en cela, en effet, elles ne sont pas une seule chose) : mais, étant à la fois placées ensemble et entrelacées, elles engendrent. De ce qui est vraiment un, la pluralité ne saurait advenir, ni de ce qui est vraiment plusieurs, l'un, mais cela est impossible. » (*De la génération et de la corruption*, I, 8, 325a23-b6).

Voir Être, Non-être ; Illimité.

•• Démocrite parle proprement, d'après le témoignage de Plutarque (A 57), d'*atomoi ideai*, soit de « formes insécables », face auxquelles se tient le « rien » (*ouden*). Les atomes sont d'ailleurs désignés comme des *den*, néologisme à comprendre comme cette unité compacte dont le rien, littéralement « non-*den* » (*ouden*), est la négation et le complémentaire (il n'y a des *den* que parce qu'il y a du *ouden*). L'être est certes, en tant que tel, un, donc inentamable (et indivisible), comme le voulaient les Éléates, mais il est aussi multiple, divers, articulé : il faut par conséquent que ce multiple, illimité en nombre et en formes, soit constitué d'unités pleines, non susceptibles, dans leur singularité, de changer ni d'être affectées. À partir de là, on comprendra que le Tout est l'effet du jeu de différenciation infini de l'être, dont la multiplicité dans l'unité, ainsi que le devenir, sont rendus effectifs par le non-être qu'est le vide. Selon le compte rendu qu'en donne Théophraste (repris par Simplicius) : « Comme la matière des êtres, ce sont les atomes, ils [Leucippe et Démocrite] font naître les autres choses de leurs différences. Et celles-ci sont de trois sortes, le rythme, la tournure et la disposition (*rhusmos, tropè, diathigè*), ce qui revient à dire la figure, la position et l'ordre (*skhèma, thesis, taxis*). Car le semblable est mù par nature par le semblable, et les congénères se portent les uns vers les autres, et chacune des figures, lorsqu'on l'assemble dans une nouvelle réunion, produit une disposition différente. De la sorte, ils annonçaient de façon raisonnable, étant donné que leurs principes sont en nombre illimité, pouvoir rendre compte de toutes les affections et de toutes les substances, sous l'effet de quoi une chose naît, et comment. C'est pourquoi ils disent aussi que c'est seulement pour ceux qui posent les éléments en nombre illimité que tout arrive selon la raison. Et s'agissant des figures des atomes, ils disent que leur nombre est illimité, du fait que « rien n'est plus ceci ou cela ». En effet, eux-mêmes avancent cela en guise de cause de leur illimitation. » (A 38)

••• L'atomisme démocritéen s'explique plus fondamentalement par des raisons ontologiques (surmonter le monisme de Parménide) que par des raisons physiques, qui ne font qu'en découler. Les caractéristiques des atomes démocritéens répondent ainsi à celles de l'être parménidien (indivisibles et inentamables, inengendrés,

pleins et homogènes, immuables). À l'inverse, Épicure voudra fonder d'abord, pour ne pas dire uniquement, son atomisme sur des considérations strictement physiques, articulées à l'observation de ce qui nous apparaît. Il s'en prendra d'ailleurs de façon bien compréhensible au discrédit qui frappe chez Démocrite les données des sens : pour lui en effet, ces derniers nous aident à déduire les atomes et le vide, mais ce qu'ils nous montrent n'est pas jugé digne de foi ; la connaissance des sens est une connaissance « obscure » (*skotiè*, cf. B 11, et aussi B 9), qui n'est pas sans rappeler le statut de la *doxa* parménidienne. Par ailleurs, il remettra en question certaines autres fantaisies de la doctrine démocritéenne (comme le fait que le vide ne soit pas : en tant qu'espace, il est ; ou encore, que quelque part dans le tout des atomes puissent avoir des tailles gigantesques, car tout corps visible est matériellement divisible, et ce qui est vrai ici l'est nécessairement ailleurs).

### **Cercle, cycle (*kuklos*, κύκλος), sphère (*sphaira*, σφαῖρα)**

- La figure du cercle se retrouve de façon récurrente dans l'ensemble des cosmologies présocratiques. Figure parfaite (les points qui constituent le cercle sont tous également équidistants du centre), le cercle représente un état d'équilibre absolu, il est la forme qui nécessairement s'accorde à ce qu'est l'Être considéré dans sa plénitude. C'est ainsi que l'Être, et aussi bien le Tout, sont représentés comme une sphère : l'Être de Parménide est sphérique (B 8, 42-49), l'Être originaire d'Empédocle est également un être sphérique, nommé *Sphairios* (B 27 = 92 Bol. ; ad B 31 = 120 Bol.) ; soumis au devenir, l'Être connaît un cycle des transformations élémentaires, qui reste enserré dans un cercle : « dans la mesure où ils [les Éléments] ne cessent jamais d'échanger en permanence leurs voies, dans cette mesure ils sont continuellement immobiles, dans le cercle » (B 17, 12-13 = 31 Bol., 11-12). Et en définitive, cette circularité renvoie à l'idée de vie, car la vie se nourrit d'elle-même, elle procède circulairement en revenant sans arrêt sur elle-même. La différence entre la Vie et la vie humaine est d'ailleurs là : c'est que l'une est circulaire, tandis que l'autre est linéaire. Selon le mot superbe d'Alcméon : « Les hommes meurent, pour cette raison qu'ils ne peuvent joindre le commencement à la fin » (B 2).

Voir Vie.

- L'idée de cycle temporel, comme son nom l'indique, est la stricte application à la dimension temporelle de la figure du cercle. Empédocle parle ainsi littéralement du « temps accomplissant son tour » (*periplomenoio chronoio*, B 17, 28 = 31, 28 Bol. et 124 Bol. ; la formule varie cette autre : *periplomenoio kukloio*, « le cercle accomplissant son tour », B 26, 1). Il ne s'agit pas en l'occurrence de nier la réalité du temps, comme si le futur était déjà passé, et si rien ne devait advenir dans le temps, mais le temps d'apparence fuyante trouve sa consistance dans cette structure

en boucle, par laquelle l'écoulement temporel s'ordonne au mouvement général du ciel. Ainsi, par le cycle, le temps apparaît moins comme dispersant que comme rassemblant, unifiant. De telle sorte que les déséquilibres qui semblent se manifester dans le devenir temporel sont promis à un rééquilibrage, une compensation, grâce précisément au cycle. Le modèle de cette cyclicité temporelle généralisée est évidemment fourni par la cyclicité saisonnière (dont on a des échos dans les considérations sur la naissance, croissance et dépérissement de ce qui est dans le devenir ; cf. par ex. Parménide, B 19, Héraclite B 36, et sur le fait que ce qui est se résoud dans ce dont il est issu : cf. ainsi Xénophane B 27, Épicharme B 9).

••• L'idée de cercle et de cycle débouche sur l'idée générale d'égalité, mais la formule du cycle temporel nous rappelle que l'égalité géométrique, qui ordonne et équilibre proportionnellement toutes les parties constitutives du Tout, n'est pas figée à jamais ; tout au contraire, elle est en définitive soumise à l'égalité dans le temps, qui renverse les équilibres hiérarchiques d'un temps donné. Il est frappant de constater que Platon, et Aristote à sa suite, ne conserveront que le modèle géométrique du cercle, déployant leur cosmologie dans la continuité des cosmologies présocratiques, mais tendront à réduire la portée de la théorie cyclique aux phénomènes se produisant à la surface de la terre (théorie des cataclysmes périodiques), ou encore au niveau du monde sub-lunaire (cycle de transformation des éléments les uns dans les autres).

## Démon (*daimôn*, δαίμων)

- Il y a probablement eu une démonologie pythagoricienne, mais elle est difficile à reconstituer, car les témoignages sont postérieurs ; Diogène Laërce nous en livre peut-être quelques bribes, avec l'extrait du *Mémoire pythagorique* d'Alexandre Polyhistor, au livre VIII des *Vies* : « L'air en sa totalité est rempli d'âmes, et ces âmes sont appelées "démons" et "héros". Ce sont eux qui envoient aux hommes les songes et les signes et les maladies, etc. » (VIII, 32). Cela étant, c'est avant tout Empédocle qui a donné littérairement corps à la notion, lui conférant une place tout à fait singulière. *Daimôn* est au départ (cf. les emplois homériques) un nom désignant de façon indéterminée une divinité, masculine ou féminine, qu'elle soit identifiée ou non (ainsi, Parménide parle deux fois d'une *daimôn*, pour désigner la divinité tutélaire du proème, cf. B 1, 3, et d'autre part la divinité cosmique, cf. B 12, 3). Par ailleurs, se sont développées des croyances populaires diverses, qui amènent à désigner par le vocable des divinités inférieures, bénéfiques ou maléfiques, des hommes d'autrefois (ainsi, Hésiode évoque la transformation en démons, à leur mort, des hommes de l'Âge d'or, qui deviennent ainsi les « gardiens des hommes mortels », *Les Travaux et les Jours*, 122-123), et qui conduisent à la

représentation du démon personnel. C'est cela que Pythagore et les anciens pythagoriciens ont pu reprendre et sur lequel ils ont pu gloser.

•• Quant à Empédocle, il joue en partie avec les diverses valeurs attachées au terme, mais définit avant tout un usage inédit de la notion. En effet, en faisant du démon le centre du récit narré dans son poème les *Catharmes*, récit à visée éthique d'une faute originaire commise par un démon, suivie d'un exil infligé en réparation, et condamnant les démons à errer dans le monde, en entrant dans des formes mortelles, Empédocle promeut le démon au rang de principe subjectif et personnel. Ce qui désire, ce qui agit, ce qui est tenu pour responsable, ce qui endure et cherche son salut, c'est le démon. C'est bien pourquoi les platoniciens ont ensuite vu dans le démon d'Empédocle l'âme telle que Platon la définit. Mais la retraduction est abusive, pour autant que le démon empédocléen n'est pas le principe vital des vivants, ni ne leur permet de sentir et penser. Il n'est ni principe d'animation ni principe de connaissance, et en fait n'est pas davantage de nature physique. Quel statut lui reconnaître alors ? Certainement pas celui d'un être substantiel, mais il constitue une sorte de fonction ou de faculté, qui se surajoute à toutes les autres fonctions qui caractérisent le composé vivant, et cette faculté est celle d'une conscience morale, qui désire, se pense et s'oriente en fonction de ce qu'il se représente comme bien ou mal, au point de constituer un véritable principe éthique de responsabilité.

••• En faisant du démon quelque chose qui s'ajoute à l'homme de l'extérieur (conformément à son caractère divin), et qui en même temps est ce qui dit « je », qui décide des choix et des refus, Empédocle introduit une sorte de principe de transcendance en l'homme, lequel devient, par ce démon, plus qu'un simple vivant. Cette position du démon, à la fois extérieur et central, et surtout en quête d'une perfection perdue, n'est pas sans rappeler la façon dont Platon et Aristote pourront eux-mêmes parler du *noûs*, c'est-à-dire l'intellect — Platon désignera même l'intellect comme démon (*Timée*, 90a). On peut enfin penser que le bref fragment B 119 d'Héraclite vise à dire quelque chose qui approche ce que l'on repère chez Empédocle, lorsqu'il voit l'*èthos* de l'homme dans le (son) démon : « Le caractère de l'homme : son démon ».

**Dieu** (*theos*, θεός), **Immortel** (*athanatos*, ἀθάνατος, *ambrotos*, ἄμβροτος) / **Homme** (*anthrôpos*, ἄνθρωπος), **mortel** (*thnêtos*, θνητός, *brotos*, βροτός)

• Divin (immortel-mortel) : D'un point de vue proprement ontologique, deux régimes d'être s'opposent, correspondant à l'opposition de l'être et du devenir. Le domaine du divin connaît en effet une très forte désanthropomorphisation — là est une rupture majeure avec la tradition poétique et religieuse — de sorte que les