

Les fonctions de l'intellect.

À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore.¹

André Laks

Université de Lille 3 – IUF - UMR 8519 « Savoirs et textes »

laks@univ-lille3.fr

I. Philosophica.

§1 Selon une tradition rapportée par Diogène Laërce (III^e siècle après J.-C.), mais déjà attestée chez le pyrrhonien et satiriste Timon de Phlionte (III^e siècle avant J.-C.), que Diogène cite à titre de témoin, Anaxagore (env. 500-437/36 avant J.-C.) avait été surnommé *Nous* (Νοῦς) – « Intellect », selon la traduction reçue en français, *Mind* en anglais, et, le plus souvent, *Geist* en allemand

« Et l'on dit que, quelque part, est Anaxagore, valeureux héros,
l'Intellect, parce qu'il est à lui, l'intellect qui éveilla soudain
Toutes choses et les resserra, elles qui étaient auparavant
confondues en désordre. »²

L'identification de l'intellect, principe du système d'Anaxagore, à celui du penseur lui-même est le fait du satiriste. Elle parodie peut-être un passage du *Phédon* de Platon où Socrate s'imagine avoir découvert dans le *Nous* d'Anaxagore un type d'explication « conforme à l'intellect au sens où il l'entend », ce qui peut se lire (et a été lu) comme « selon son intellect à lui, Socrate. »³ Il est en tout cas clair que le

¹ Je reprends ici, sous une autre forme, une interprétation avancée dans un article de 1993 en tenant compte de la critique qu'en a faite Leshner 1995 (qui ne m'a cependant pas convaincu que cette interprétation était fondamentalement erronée). Les fragments d'Anaxagore et des autres philosophes présocratiques sont cités selon l'édition d'H. Diels et W. Kranz (= DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 6^e éd. 1951 (Anaxagore = Nr. 59). Je remercie Alain Lernould et Claire Louguet pour leurs suggestions.

² παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη, καὶ φησι περὶ αὐτοῦ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις οὕτω ·

καὶ που Ἐναξαγόρην φάσ' ἔμμεναι, ἄλκιμον ἦρω,

Νοῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῷ, ὃς ἔξαπίνης ἐπεγείρας

πάντα συνεσφῆκωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν.

Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, II, 6 = fr. 24, p. 23 di Marco. « Quelque part », à savoir dans l'Hadès (di Marco 1989, p. 162), conformément au modèle de la *Nekuia* homérique.

³ κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, *Phédon*, 97d7. La construction est parallèle dans les deux passages, avec le datif du pronom personnel. Chez Platon, il s'agit d'un datif éthique, et non d'appartenance, comme chez Timon.

sobriquet ne rend hommage aux facultés intellectuelles du philosophe de Clazomènes que parce que ce dernier avait, dans son traité, accordé à l'Intellect un statut principal⁴. Timon rappelle succinctement dans le dernier vers, avec des images qui lui sont propres (« éveiller », « resserrer »), le moment décisif de la cosmogonie anaxagoréenne, quand l'Intellect imprime au mélange originel le mouvement qui va donner naissance à notre monde⁵. Diogène Laërce, citant la phrase initiale du traité, dit plus sèchement : « toutes les choses étaient ensemble ». Puis l'Intellect vint les répartir en un monde. C'est la raison pour laquelle il fut surnommé *Nous*. »⁶

On est en mesure, grâce à quelques fragments de l'œuvre originale et aux indications que nous fournissent d'autres auteurs anciens, de préciser les contours de l'épisode en le réinscrivant dans la logique du système. Anaxagore accepte le principe de Parménide selon lequel rien ne peut naître du non-être (ni s'y résorber), mais en lui donnant une portée et une application très différentes. D'une part, « être » étant pris dans le sens restreint d'« être tel ou tel » (par exemple, chair ou cheveu), le principe signifie qu'aucune transformation d'un être déterminé en un autre être déterminé n'est possible⁷. D'autre part, abandonnant certaines des conditions que l'être parménidéen doit satisfaire, Anaxagore admet que rien n'interdit aux choses qui sont,

Socrate suggère d'emblée qu'il n'entend pas le terme de *νοῦς* dans le même sens qu'Anaxagore. La traduction est difficile sans perdre le jeu de mot et brouiller la construction (voir par exemple Schleiermacher : « ... freute ich mich, dass ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zuhaben, der *recht nach meinem Sinne* wäre, an dem Anaxagoras », ou Jowett, « and I rejoiced to think that I found in Anaxagoras a teacher of the causes of existence *such as I desired* », qui tous deux perdent la référence à l'intellect). Robin produit un mixte des deux constructions, tant dans la traduction de la Pléiade (« tout joyeux, je me figurais avoir découvert l'homme qui, concernant les êtres, m'enseignerait la causalité qui, *pour moi-même*, s'accorderait à *mon intelligence* ») que dans la Collection des Universités de France (« je me figurais avoir découvert l'homme capable de m'enseigner la cause, *intelligible à mon esprit*, de tout ce qui est »). On peut jouer sur le double sens, subjectif et objectif, d'« intelligence » : « selon l'intelligence que j'en ai ».

⁴ La relation est attestée ailleurs, et notamment chez Plutarque, *Vie de Périclès*, 4, 6, qui la problématise. Di Marco 1989, p. 163, qui cite d'autres références, note que « la designazione di un filosofo attraverso l'assunzione a *nickname* di un termine-chiave della sua dottrina è procidimento assolutamente singolare e apparentemente senza paralleli. »

⁵ L'image impliquée par le verbe *συσφικῶ* est remarquable. Le composé est un hapax, qui ajoute à la notion véhiculée par le simple *σφικῶ* (selon le dictionnaire Bailly, « serrer ou amincir par le milieu à la façon du corps de la guêpe », *σφήξ* en Grec) l'idée qu'il s'agit de « rassembler » un matériau diffus, ce qui correspond en effet à la représentation que l'on peut se faire du mélange originel des choses chez Anaxagore. Le terme n'est donc pas aussi « inadéquat » que l'estime di Marco 1989, p. 164, bien qu'il ne retienne, évidemment, qu'un aspect d'un processus complexe.

⁶ *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε* (suit le texte reproduit note 2). La seconde proposition (« Puis... ») est un résumé doxographique (cf. Aétius, I, 7, 5 ; Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, 8), qui ne figurait évidemment pas, en dépit de ce que suggère la phrase de Diogène Laërce, au début du traité, dont Simplicius conserve une citation plus étendue (fr. B1).

⁷ D. Furley 1989 (1976), p. 49, a à juste titre souligné qu'Anaxagore donnait une interprétation forte de l'« être » de Parménide.

et sont d'emblée plurielles (il en existe même un nombre considérable), de se déplacer, de s'agglutiner et de se diviser. Tout ce qui paraît « naître » résulte ainsi de l'association ou de la dissociation d'une multitude d'étants préexistants (fr. B17), à savoir de constituants qualitativement déterminés qu'Anaxagore appelle « semences » (fr. B4), et qui forment la population ontologique de base. Ces semences ne sont pas des éléments, tout au plus des entités quasi élémentaires. C'est que, en vertu du principe anaxagoréen selon lequel « toute chose contient une partie de toute chose » (fr. B6), aucune de ces semences n'existe jamais à l'état pur (à la différence des quatre éléments empédocléens ou encore de leurs deux ancêtres parménidéens, le couple originaire de la chaude et légère clarté du jour et de la froide et pesante obscurité de la nuit, dont chacune est « partout identique à elle-même », 28 B8, 57 DK). Ces « semences » – la totalité des « choses-qui-sont » – se trouvent à l'origine disséminées et confondues au sein d'un « mélange » – un mélange de mélanges, donc – qui, avant l'intervention du *Nous*, est dominé par les deux masses antithétiques de l'éther lumineux et de l'air sombre (fr. B1). C'est ce mélange au second degré que l'Intellect, chose parmi les choses, bien que doté de qualités particulières (il est « la plus subtile et la plus pure » d'entre elles), et aussi le seul à ne *pas* contenir une partie de toute chose (voir le début du fr. B12, cité plus bas, § 5), entreprend de dissocier, en lui imprimant un mouvement circulaire, ou mieux tourbillonnaire (fr. B12)⁸. Le monde où nous vivons est issu de cette rotation, qui se poursuit sous nos yeux.

§2 Le rôle recteur qu'Anaxagore assigne à l'Intellect dans l'explication du monde explique qu'il ait été considéré, au sein de la tradition philosophique, ancienne et moderne, comme le premier philosophe de l'Intellect – voire de l'Esprit. Il n'y a pas de raison de lui contester ce titre. Il est vrai que d'autres avant lui ont fait, d'une manière ou d'une autre, appel au *Nous*. Aristote déjà signale qu'en la matière, Anaxagore passait pour avoir un prédécesseur en Hermotime, lui aussi originaire de Clazomènes, à la génération précédente. Ayant résumé dans un passage de la *Métaphysique* (cité plus loin) l'apport d'Anaxagore, Aristote ajoute : « Nous savons clairement qu'Anaxagore a touché ces arguments, mais Hermotime de Clazomènes se voit imputer de l'avoir dit avant lui. »⁹ Ce rapprochement entre Anaxagore et Hermotime, un mage et voyant extatique (ce qu'Aristote ne signale pas), a donné l'occasion à M. Detienne de souligner, comme L. Gernet l'avait fait pour d'autres aspects de la première philosophie grecque, les antécédents religieux et mystiques de la notion de *Nous*, qui aurait désigné, chez Hermotime, « cette partie du corps [par l'intermédiaire de laquelle] se serait réalisée la concentration de ce qu'il y a de divin dans l'homme ainsi que sa délivrance au cours de l'expérience cataleptique. »¹⁰ Dans une perspective proprement philosophique, Parménide limite l'objet de la pensée

⁸ Sur la rotation anaxagoréenne comme mouvement tourbillonnaire, voir Perilli 1996, p. 69.

⁹ *Métaphysique*, I, 3, 984b18-21. Aristote avait déjà rapproché Anaxagore d'Hermotime dans le *Protreptique* : « De fait, 'l'Intellect qui est le nôtre est le dieu', que ce soit Hermotime ou Anaxagore qui l'ait dit, ainsi que 'la force de vie mortelle des hommes possède une part d'un dieu' » (fr. 61 Rose). Il est plus difficile de penser que le « quelqu'un » auquel Aristote se réfère dans le *De anima*, 404a25 est Hermotime (voir *infra*, §15, avec la note 49).

¹⁰ Detienne 1964, p. 176.

(*noein*) à ce qui *est* (fr. 28 B8, 35 s.)¹¹. Mais la noétique parméniidienne, dont l'importance pour la noétique d'Anaxagore n'est pas moindre que son ontologie, a pour premier effet de couper l'activité de la pensée de toute cosmologie possible : réservée à la vérité de l'être, la pensée vraie n'a pas à connaître du monde des naissances et des corruptions. Ce n'est pas un hasard que l'explication physique, dans la seconde partie du poème de Parménide, mobilise la « machination » (*metisato*, fr. 13) d'une déesse anonyme pour expliquer comment ses deux entités primitives – le jour et la nuit – se sont (à l'inverse du schème dissociatif qu'adoptera Anaxagore) tout d'abord mélangées (fr. B12). D'autres qu'Anaxagore ont reconnu au *Nous* une portée proprement cosmologique. C'est en particulier le cas de Xénophane, qui, dans le fragment 21 B25 DK, dit de son dieu qu'« à l'écart de toute peine, il ébranle toute chose par l'activité de son *Nous*. »¹². La différence est celle-ci : pour autant que nous puissions en juger, avant Anaxagore, le *Nous* avait été tout au plus *nommé* ou *invocé* à titre de puissance rectrice suprême. Anaxagore est le premier à avoir thématiqué cette fonction dans le cadre d'un système articulé, dont les principes sont ou bien énoncés, ou peuvent être dégagés de l'utilisation qui en est faite¹³.

§3 Pourtant, la question se pose de savoir *dans quelle mesure* ou *en quel sens* Anaxagore est le promoteur d'une noétique *authentique*. La réception philosophique d'Anaxagore, qui a sa contrepartie dans les travaux historiques, marque sur ce point une hésitation pour ainsi dire thématique. Trois moments de cette histoire sont à cet égard représentatifs.

(1) Retraçant, dans un passage séminal du *Phédon*, les étapes de son évolution philosophique, Socrate raconte comment il conçut dans sa jeunesse l'« espoir » d'échapper, grâce au *Nous* d'Anaxagore, aux apories que lui paraissaient soulever les types d'explication mis en œuvre par les auteurs d'« enquêtes sur la nature », ou « naturalistes » (les « physiciens » d'Aristote). L'espoir avait surgi à l'audition d'un passage du traité, lors d'une lecture publique : Socrate y entend dire que l'Intellect est la cause de toute chose (97b8-c2). Prenant connaissance de la suite à tête reposée, Socrate se rend cependant compte que le rôle dévolu au *Nous* ne correspond pas à l'image qu'il s'en était d'abord formée. Anaxagore explique en fait toutes choses, comme les naturalistes, par des mécanismes que Socrate se refuse à appeler des « causes », et auxquels il n'accorde le statut que de conditions nécessaires (« ce sans quoi une cause ne saurait jamais être une cause », 99b3)¹⁴ : il n'y a de cause, c'est ce

¹¹ Parménide utilise le verbe νοεῖν pour l'activité de la pensée, non le substantif νοῦς, qui se réfère plutôt à la capacité, voire à l'organe.

¹² ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. Pour la relation entre φρήν et νοῦς (difficile, puisque les deux termes sont virtuellement synonymes), voir von Fritz 1974 (1945), p. 33 s. et Lesher 1992, p. 107 s.

¹³ La nouveauté d'Anaxagore ne me semble pas mise en question, comme le suggère Lesher 1995, par le fait qu'il n'est pas « the first presocratic thinker to hold that the universe operated under the influence of a supremely powerful intelligent being » (p. 133).

¹⁴ Dans le *Timée*, les conditions nécessaires reçoivent le nom technique d'« auxiliaires causaux » (συναίτια, cf. 46c7, d1, 76d6).

qui ressort de la distinction, que téléologique. Anaxagore n'est donc pas, en dépit du principe affiché, le philosophe de l'intellect que Socrate attendait. À l'espoir succède la déception (97b7).

(2) La tonalité est différente chez Aristote, dans le récit de la découverte des différents types de cause qui figure au premier livre de la *Métaphysique*. Ce que Socrate n'avait conçu qu'à titre d'espoir y est présenté comme un fait : « Celui qui déclara que l'intelligence est, de même que dans les vivants, dans la nature, en tant que responsable du monde et de l'ensemble de l'ordre, apparut comme un homme sobre comparé à ses prédécesseurs qui parlaient au hasard » (*Métaphysique* A3, 984b15-18)¹⁵. Cette vision optimiste est rendue possible par la conception progressiviste de l'histoire qui guide le récit aristotélicien, en vertu de laquelle l'accomplissement des débuts compte infiniment plus que ses déficiences inévitables¹⁶.

(3) Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel, enfin, offrent quelque chose comme une synthèse des deux perspectives anciennes : « C'est ici seulement qu'une lumière commence à poindre (faible encore il est vrai) : l'entendement (*Verstand*) est reconnu comme le principe. »¹⁷ Anaxagore est, dans cette présentation, plus qu'un espoir mal fondé ; il est bien le premier, comme chez Aristote. Et pourtant, il a, comme chez Platon, manqué l'essentiel, non la seule cause qui soit, à savoir la cause finale, mais l'Esprit lui-même, le *Geist* dont la place est occupée par le simple « entendement » ou *Verstand* – une traduction qui n'est sans doute pas la plus mauvaise, s'agissant du *Nous* d'Anaxagore, si celui-ci est bien avant tout, comme nous le verrons (*infra*, §9), discernement « critique ».

§4 La question du statut d'Anaxagore – n'est-il qu'une chimère née d'une attente vide, ou premier pas effectif ? – est intimement liée à celle de savoir *ce qu'est* son *Nous* – non pas ce qu'il est « matériellement » (Anaxagore n'en a jamais sans doute dit plus que ce que le fragment 12 nous dit, à savoir qu'il est, de toutes choses, « la plus fine et la plus pure »), mais quelles sont sa fonction et les modalités de son action. Cette question est liée à la sémantique des termes *Nous* (le substantif) et *noein* (le verbe) à la période archaïque, et aux possibilités libérées par l'histoire complexe de leurs emplois dès les poèmes homériques¹⁸.

¹⁵ C'est le passage qui précède immédiatement la remarque sur Hermotime citée plus haut. Mais un peu plus loin dans le même livre (A4, 985a 18-21), Aristote caractérise Anaxagore dans des termes qui sont beaucoup plus proches du *Phédon* platonicien. Inversement, Platon développe dans le *Phèdre*, en relation avec l'éloge de Périclès, une image beaucoup plus positive de l'intellect d'Anaxagore (270a4-8). Il s'agit de schèmes interprétatifs, qui ont chacun leur légitimité.

¹⁶ Selon un modèle que le dernier chapitre des *Réfutations sophistiques* développe à propos de l'histoire de la rhétorique (183b17 ss.).

¹⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, tome 1, Paris, 1971, p. 197.

¹⁸ Cette histoire a été retracée par K. von Fritz dans une série d'articles classiques (1938, 1945 /1946 = 1974, 1964 = 1971). Tout en déployant la gamme des emplois et des nuances, selon les contextes, von Fritz était plus intéressé par la dimension cognitive de ces termes, à partir du sens homérique de « prendre soudain conscience d'un état de fait », que par sa dimension pratique (« élaborer un plan ») ; il adoptait aussi, pour

S'agissant d'Anaxagore, la difficulté du terme ressort de l'analyse conceptuelle qu'en propose Platon dans le *Phédon*. Ce que Socrate espérait avoir trouvé en Anaxagore est un philosophe de la *cause finale* qui, rompant avec les explications mécanistes, et à ses yeux incompréhensibles, mobilisées par les « naturalistes », aurait expliqué toute chose par le principe du *meilleur*, selon un schéma qui devait être développé par Platon dans le *Timée*. Les raisons pour lesquelles les explications « mécanistes » restent incompréhensibles au jeune Socrate n'ont pas à nous retenir ici. L'important est que la fiction biographique qui fait succéder le moment de la déception à celui de l'espoir tend à dissimuler que Socrate ne peut avoir pensé découvrir chez Anaxagore le *principe* d'une solution possible à ses embarras, à savoir l'idée même de cause finale. Il devait bien plutôt être *déjà* en possession d'une telle idée pour pouvoir interpréter en ce sens (« son » sens) l'attribution d'une causalité universelle au *Nous* – le présupposé de l'interprétation socratique étant à la fois que l'intellect doit être déterminé par une *fin*, et que cette dernière ne peut être que le *bien*. De ce point de vue, la distinction entre les deux moments de la récitation publique et de la lecture différée apparaît comme un procédé formel dont la fonction est de traduire narrativement la distance existant entre l'anticipation interprétative et ce que le texte dit effectivement ¹⁹.

§5 Il se trouve que nous possédons sans doute le passage même qui avait d'abord attiré l'attention de Socrate. Il s'agit du fragment 12 Diels-Kranz, cité par Simplicius dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote* (le plus long fragment d'Anaxagore que nous ayons conservé et le premier exemple véritable de prose philosophique à avoir survécu)

« Les autres choses possèdent une partie de toute chose ; le *Nous*, lui, est sans limite, il est son propre maître, et il n'est mêlé à aucune chose, mais seul est lui-même par lui-même. Car s'il n'était pas par lui-même, mais était mêlé à quelque autre chose, il participerait à toutes choses, s'il était mêlé à quelque autre. Car en toute chose il y a une part de toute chose, comme je l'ai dit dans ce qui précède. Et les choses à lui mêlées lui feraient obstacle, de sorte qu'il ne serait le maître d'aucune chose de la même manière qu'en étant seul par lui-même. Il est en effet à la fois la plus subtile de toutes les choses et la plus pure, il détient toute décision au sujet de toute chose, et possède la force la plus grande. Et toutes choses qui ont vie, les plus grandes comme les plus petites, toutes le *Nous* en est maître. Et le *Nous* a été maître de l'ensemble de la rotation, de sorte que rotation il y ait au début. Et la rotation commença d'abord par le petit, elle est à présent plus grande, et continuera de grandir. Et les choses qui se mélangent ainsi que celles qui

ordonner le matériel, un schéma résolument évolutionniste. Sur ces deux points, Leshner 1994 apporte des correctifs importants, quand il souligne par exemple que le sens de « sagesse » (pratique) est bien représenté dès Homère.

¹⁹ La récitation se limitait-elle à un extrait de l'œuvre ? On doit sinon se demander pourquoi Socrate n'attendit pas la fin de la séance, et dut recourir au livre lui-même afin de prendre connaissance de la suite (98b4 s.). Était-il spécialement pressé ce jour-là ? Le texte ne dit rien à ce sujet. Sur la pratique de la lecture publique des écrits au V^e siècle, voir, à propos d'Hérodote, Lanza 1979, p. 67 ss. S'agissant d'Anaxagore, Nieddu 1984 suppose « un auditoire... choisi, peut-être dans la maison de Périclès », et va même jusqu'à supposer qu'elle était faite par Archélaos, le disciple d'Anaxagore qui passe pour avoir été le maître de Socrate (p. 242 s.). Il s'agirait d'une forme nouvelle de promotion du livre, à caractère commercial (p. 242, 245).

se détachent et se séparent, le *Nous* les a toutes décidées. Et comme toutes choses devaient être et comme toutes choses furent et ne sont pas maintenant, et comme toutes choses sont à présent et comme elles seront, le *Nous* les a toutes ordonnées, ainsi que cette rotation que suivent maintenant les astres, le soleil, la lune, l'air et le feu qui se détachent. Et la rotation elle-même a fait que détachement il y ait. Et du rare se détache le dense, du froid, le chaud, de l'obscur le clair, de l'humide le sec. Mais nombreuses sont les parties de nombreuses choses. Rien pourtant ne se détache ni ne se sépare absolument l'un de l'autre sauf le *Nous*. Mais tout *Nous* est semblable, le plus grand et le plus petit, et rien d'autre n'est semblable à rien d'autre, mais ce dont chaque chose contient le plus, cela elle l'est et l'était le plus manifestement... »

Ni l'idée de « meilleur » ni plus généralement celle de finalité ne sont explicites dans de passage, mais on voit comment l'idée d'une répartition et d'une mise en ordre cosmiques, exprimées par le verbe « ordonner » (δικόσμησε) dut favoriser les anticipations de Socrate : « Tout joyeux, je croyais avoir découvert un maître capable de m'enseigner la cause des choses qui sont, en accord avec l'intelligence que j'en ai, et qui m'indiquerait d'abord si la Terre est plate ou ronde puis, après me l'avoir indiqué, m'en expliquerait en outre en détail la cause et la nécessité, en me disant ce qui était le meilleur, et pourquoi il est meilleur pour elle d'être telle qu'elle est. Et s'il affirmait qu'elle est au centre du monde, il m'expliquerait en outre en détail qu'il est meilleur qu'elle soit au centre... » (97d7-e4).

Ce que Socrate s'attendait à trouver chez Anaxagore est une explication de l'univers et de ses parties en des termes qui auraient été ceux d'un proto-*Timée* platonicien. Rien ne permet de douter qu'elle en était absente. Tout au contraire porte à croire que le traité d'Anaxagore ne mettait pas plus en œuvre la cause finale dans le cours de ses explications cosmologiques qu'il ne l'avait thématifiée dans le fragment 12. Il est vrai qu'un résumé doxographique isolé suggère que l'inclinaison de l'Univers, chez Anaxagore (en l'occurrence couplé avec Diogène d'Apollonie), pourrait peut-être être due, plutôt qu'à des facteurs mécaniques, à la « providence » (πρόνοια), « afin que certaines parties de l'Univers soient inhabitables, et d'autres habitables » (Aétius, II, 1)²⁰. Mais le terme important est « peut-être » (ἴσως). Il ne s'agit encore, couchée cette fois dans une terminologie stoïcienne, que d'une *hypothèse* de lecture, analogue en son genre à celle qui guide l'écoute de Socrate. Loin de suggérer la présence, elle confirme l'absence chez Anaxagore d'explication téléologique, au sens où Platon entend le terme « cause »²¹.

²⁰ Voir aussi Aétius, I, 29, 7.

²¹ Il revient très vraisemblablement à Diogène d'Apollonie, le cadet d'Anaxagore, d'avoir posé une relation *explicite* entre l'intelligence du principe (dont il fait non une substance, mais une activité : *noesis*) et la beauté de l'ordre cosmique : « Car cela n'aurait pu se répartir sans *noesis*, de façon à détenir les mesures de toutes choses, de l'hiver, de l'été, de la nuit, du jour, des pluies, des vents et du beau temps et les autres choses, si l'on veut bien y réfléchir, on trouverait qu'elles sont, disposées comme elles le sont, les plus parfaitement belles » (64 B3 DK = fr. 6 Laks). La distinction entre *principe* d'explication téléologique et *mise en œuvre* effective du principe explique au moins en partie pourquoi Socrate (et Platon) ne mentionne pas Diogène, que Socrate connaissait certainement (ne serait-ce que parce qu'Aristophane, dans les *Nuées*, avait mis dans la bouche de Socrate des doctrines typiquement diogéniennes). Car, en dépit du caractère explicite du programme, qui le distingue d'Anaxagore, Diogène ne semble pas non plus avoir développé une téléologie

§6 Sur la base du fragment 12, on peut penser que si le *Nous* avait bien une fonction causale chez Anaxagore, celle-ci n'était que d'ordre cinétique. L'intellect d'Anaxagore y fait en effet fonction de principe de mouvement. Ce constat conduit à une nouvelle difficulté qui hérite, si l'on veut, de la difficulté platonicienne, à ceci près qu'au lieu d'être introduite de l'extérieur, par le biais d'une anticipation interprétative, elle ressort de la lettre même du traité. L'opposition pertinente n'est pas ici entre un *Nous* conçu comme instance téléologique et le recours à des causes d'ordre mécanique, et extra-noétiques, mais, à l'intérieur du *Nous* lui-même, entre un *Nous* conçu comme principe intentionnel et un *Nous* conçu comme principe de mouvement. Socrate avait pu être déçu par le fait que le *Nous* ne soit absolument pas mobilisé dans l'explication des phénomènes particuliers. Mais on peut aussi s'étonner, plus généralement, que le *Nous* n'intervienne chez Anaxagore qu'à titre de cause motrice (le premier moteur aristotélicien, lui, aura le bon goût de penser, et même éminemment : il est *noesis noeseos*, « intellection de l'intellection »). Selon le témoignage du fragment 12 et ce que l'on sait du reste de l'œuvre, le rôle du *Nous* se limite en effet à imprimer au mélange initial des « choses qui sont », et à maintenir par la suite, une rotation circulaire qui provoque la dissociation progressive de ses éléments constitutifs et leur « regroupement » dans des composés distincts.

Le *Nous* anaxagoréen n'est-il donc qu'un *simple* principe de mouvement²² ? Une telle interprétation est plus symptomatique que plausible, non seulement parce que le terme comporte de manière pour ainsi dire intrinsèque une dimension intentionnelle (j'emploie ce terme en un sens large, pour couvrir tant la cognition que la planification), mais aussi parce qu'Anaxagore lui-même attribue à son *Nous*, dans le courant du fragment 12, une forme de volition : « il forme toute *décision* au sujet de toute chose », « les choses qui se mélangent ainsi que celles qui se détachent et se séparent, le *Nous* les a toutes *décidées* »²³. Il est donc plus juste d'insister, avec K. von Fritz, sur « l'étrange tension » (« die eigentümliche Diskrepanz ») qui résulte de la coexistence, chez Anaxagore, des deux dimensions, intentionnelle et cinétique, de l'Intellect cosmique, que de vouloir éliminer l'une au profit de l'autre²⁴. Cette singularité serait, selon von Fritz, la résultante de deux lignes d'évolution indépendantes au sein de la philosophie présocratique. L'histoire des emplois du terme *Nous*, depuis Homère jusqu'à Démocrite, a progressivement fait de celui-ci

spécifiée. La paternité de la distinction entre cause à proprement parler et auxiliaire causal (cf. *supra*, note 14) pourrait néanmoins lui revenir, comme l'a suggéré Menn 1995, p. 38-41. Le traité hippocratique *Des Vents*, dont le chapitre 15 établit une distinction entre *συναίτια* καὶ *μετάτια* d'un côté, *αἴτιον* de l'autre, est en effet par ailleurs fortement influencé par Diogène.

²² C'est la position défendue par Silvestre 1988.

²³ Le parallèle avec les vers 836-8 du *Philoctète* de Sophocle, sur lequel Leshner 1995, p. 137 s., a attiré l'attention, permet de fixer sans aucun doute le sens de *γνώμη*, dans l'expression *γνώμην περὶ παντὸς πάσαν ἴσχει*, du côté de la décision, plutôt que de la connaissance. Sur le double aspect du terme, voir Snell 1924, p. 31-7, qui cependant interprète B12 dans un sens purement cognitif. *γυγνώσκειν* a aussi le sens de « décider », voir LSJ, s.v., II, et Leshner 1995, p. 139 s., n. 34.

²⁴ Von Fritz 1971 (1964), p. 580.

l'organe suprême de la connaissance et de la planification²⁵. Mais en même temps, il existe une tendance marquée, d'Anaximandre ou de Xénophane jusqu'à Empédocle, à expliquer les grands processus cosmogoniques et cosmologiques en termes « mécaniques » plutôt que téléologiques, de sorte que les représentations anthropomorphiques laissent place à l'interaction de forces aveugles. Dans un tel contexte, Anaxagore peut être considéré comme concluant une sorte de compromis historique, qui ne va pas sans un certain paradoxe : le *Nous* d'Anaxagore est une « intelligence aveugle ». C'est une reformulation, à un degré de précision supérieur, du diagnostic platonicien.

§7 Certes, le caractère téléologique, voire démiurgique, du *Nous* anaxagoréen n'est nullement incompatible avec les modalités cinétiques de son action : car la téléologie *spécifiée* que Socrate appelle de ses vœux dans le *Phédon*, et dont Platon livre une illustration dans le *Timée*, n'est pas la seule forme de téléologie possible. On peut très bien considérer que le *Nous*, quand il imprime un mouvement tourbillonnaire au mélange, agit sur la foi d'un vaste syllogisme hypothétique, comprenant, selon le modèle d'une prescience divine exhaustive, toute la chaîne des conséquences découlant de l'impulsion initiale : *si* le mélange initial est mis en mouvement de telle façon, *alors* les choses se sépareront de façon à ce que, à terme, surgisse l'univers tel que nous le connaissons²⁶. Dans une telle perspective, le *Nous*, tout moteur qu'il soit, n'a rien d'aveugle – à moins d'entendre que l'aveuglement est, à la manière de Leibniz, celui du calcul lui-même. L'intellect sait comment, à partir des semences dont il ne fait d'une certaine manière qu'hériter (comme plus tard le démiurge du *Timée* hérite de l'espace de la *chora*) peuvent naître et naîtront à coup sûr, et ce de la manière la plus économique possible, les parties constitutives de notre monde, à savoir les formations secondaires que sont le soleil, les étoiles, les hommes, et l'ensemble infiniment complexe de leur interaction (on peut dresser la totalité des effets dérivant de l'ébranlement initial). Entre l'impulsion et ses effets, ce qui se déploie est ce que nous appellerions une loi (ou un ensemble de lois) scientifique, en vertu de laquelle un ensemble défini de conséquences (notre monde) sortira d'un ensemble de circonstances déterminées (le mélange tel qu'il est, avec sa population ontologique de base telle qu'elle est, et les propriétés déterminées du tourbillon). Ce n'est évidemment pas le schème du *Timée*, en ce sens qu'il n'est pas dit explicitement que le motif qu'a l'Intellect de procéder à la dissociation du mélange initial est la réalisation d'un quelconque « bien », sans même parler du fait que ce bien n'est pas monnayé en une série de « biens » particularisés et identifiés en tant que tels. Mais rien n'interdit *a priori* d'imaginer que tel est le présupposé implicite de la construction (c'est ainsi que Socrate dut voir les choses), et l'on peut bien qualifier de téléologique un principe capable de manier si souverainement les données que l'ordre complexe du cosmos émerge au plus petit coût d'énergie possible. De la téléologie explicite et spécifiante de Socrate et de Platon on pourrait distinguer une téléologie implicite et globale qui serait celle d'Anaxagore (et de Diogène d'Apollonie).

²⁵ Von Fritz 1971 (1964), p. 587.

²⁶ Von Fritz 1971 (1964), p. 585 s.

§8 Cette interprétation, pour plausible qu'elle soit, ne tient pourtant pas compte du statut même qu'Anaxagore accorde au monde qui est le nôtre, au sein de l'histoire globale de l'univers. Il s'agit là d'un élément capital. À la différence du monde du *Timée* platonicien, celui d'Anaxagore est moins un aboutissement, destiné à perdurer, qu'une phase déterminée et transitoire, dans le cadre d'une histoire qui se poursuit au-delà de lui. Le fragment 12 contient à cet égard une indication précieuse. De la rotation, il est dit qu'elle « commença d'abord par le petit », qu'elle « est à présent plus grande », et qu'elle « continuera de grandir ». Ceci paraît bien impliquer que l'état du monde, tel que nous le connaissons, est voué à disparaître, alors même que la séparation se poursuit (ce pourrait être le sens des présents, s'agissant des entités qui, dans le fragment 12, « se détachent »). De même que, chez Empédocle, la logique unificatrice de l'Amour ne crée les races mortelles que sur la voie d'une réunion des quatre éléments dans l'unité de la sphère divine, à titre de dépôt pour ainsi dire, de même, chez Anaxagore, les « composés » dont est fait notre monde ne sont qu'une étape de la grande dissociation amorcée par l'Intellect, quand il suscite le tourbillon au sein de la masse amorphe des semences mélangées. En quel sens le *Nous* peut-il être dit « viser » ou planifier un tel ordre ? La question est de savoir si la dissociation a pour finalité le monde, ou si le monde n'est au contraire que l'épiphénomène de la dissociation. C'est là que se joue, me semble-t-il, la tension majeure, et aussi la plus intéressante, de la noétique anaxagoréenne²⁷.

§9 Autant il importe de rappeler, avec Lesher, que le *Nous* d'Anaxagore comporte, dans le sillage d'emplois homériques, une dimension pragmatique, qui lui permet de connoter quelque chose comme la « sagesse » de la planification, autant il convient de préciser la relation que celle-ci entretient avec sa dimension proprement cognitive. On n'y parvient qu'en situant cette dernière au niveau de radicalité exigé par la logique du système, dans la lignée de la noétique parménidienne, qui scelle l'indissolubilité du lien entre l'intellect et « ce qui est ». La différence est qu'il ne s'agit pas, chez Anaxagore, d'une cognition purement « théorique », mais que celle-ci comporte aussi, et tout aussi indissolublement, un aspect « pratique ». La « séparation » (*diakrisis*) que le *Nous* provoque en imprimant une rotation circulaire au mélange primitif des semences existantes n'est pas seulement le résultat de son omniscience, elle est aussi *par elle-même*, i.e. indépendamment de ses effets cosmiques, la matérialisation d'un processus cognitif, s'il est vrai que connaître, c'est d'abord *discerner* (qui se dit *krinein* en Grec). D'abord, le procès par lequel le mélange initial, au sein duquel les choses préexistent sous une forme quasi parcellaire, est amené à se dissocier, est la condition de la réunion, en des masses plus homogènes, et donc aussi repérables et identifiables comme telles, des entités quasi élémentaires primitivement indiscernables en raison de leur petitesse (οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος, fr. B1). Mais cette dimension épistémologique *ad hominem* se double d'une autre, *ad ipsum intellectum*. Le processus « diacritique » que constitue la dissociation du mélange primitif sous l'effet du mouvement imprimé par le *Nous*

²⁷ De manière générale, il y aurait une étude à faire sur les implications philosophiques des cosmoptories présocratiques (la manière dont est représentée la fin du monde), qui, par une dissymétrie sans doute significative, sont bien moins connues que les cosmogonies correspondantes.

apparaît en effet comme la face pratique d'une opération essentiellement cognitive. En « séparant » les choses de ce qu'elles ne sont pas, le *Nous* entreprend de les restituer à leur intégrité²⁸. Dans cette perspective d'une cognition pour ainsi dire effectuée, il est certainement significatif que la dissociation soit, chez Anaxagore, l'effet d'une *rotation*. Anaxagore est sans doute le premier d'une longue série de penseurs à avoir, d'une façon ou d'une autre, associé l'activité de l'Intellect au mouvement circulaire²⁹. Ceci est d'autant plus intéressant que la rotation anaxagoréenne est moins l'image de l'identité à soi qu'elle deviendra dans la tradition platonico-aristotélicienne qu'une puissance tourbillonnaire dont la violence seule est capable de promouvoir, à travers la dissociation du mélange primitif, la cause de l'*identification* de semences dont la dissémination originelle rend l'appréhension impossible³⁰.

Bien entendu, le *Nous* cosmique n'*engendre* pas les identités, puisque, en vertu de l'hypothèse anaxagoréo-parménéidienne, tout ce qui est au sens fort du terme préexiste au sein du mélange originel. Tout comme les Formes platoniciennes auxquelles elles ont été à juste titre comparées³¹, les « choses » sont déjà là avant que le *Nous* n'entreprenne démiurgiquement de les « réunir ». Mais ces choses-qui-sont n'existent que dans un état de parfait mélange. Leur situation est symétrique de celle que connaissent les Formes. Dans ce dernier cas, la question est de savoir comment elles se mélangent (c'est le problème, en particulier, de la « communauté des genres » dans le *Sophiste*). Aucune semence anaxagoréenne, quant à elle, n'existe par elle-même, indépendamment de toutes les autres. Le *Nous* est la seule chose qui soit indépendante, *autos ep'heautou*, selon le début du fragment 12. Il est du coup aussi la seule chose qui soit entièrement ce qu'elle est, à savoir « pure ». Seul l'Intellect jouit d'une parfaite identité – une identité que la fin du fragment 12 vise à travers l'adjectif *homoios* (« semblable », « homogène »). Dès lors, le processus de séparation, sur la voie duquel le cosmos se constitue, peut aussi être considéré comme le moyen par lequel l'Intellect vise à rendre les choses aussi identiques que possible à ce qu'il est quant à lui, à savoir, identiques (ou « homogènes ») à elles-mêmes³². C'est ce mouvement d'homogénéisation de l'hétérogène que l'Intellect promeut en dissociant les choses par le biais de la rotation.

²⁸ La relation entre κρίσις (discernement) et la διάκρισις cosmique a été repérée par Fränkel 1960, p. 285. Voir aussi Burkert 1970, p. 451. On peut se demander si la séparation cosmique, plutôt qu'une métaphore de l'activité de l'Intellect, n'est pas le déploiement, à grande échelle, de l'interprétation littérale d'une métaphore déjà antérieurement en vigueur.

²⁹ Quelques grandes étapes de cette histoire sont retracées dans Lee 1976.

³⁰ Pour la violence de la rotation, cf. fr. B9 et Diogène Laërce II, 12 (= A12).

³¹ Furley 1989 (1976), p. 62 s.

³² Il ne s'agit naturellement pas, comme Lesher 1995 m'en prête l'idée (p. 129), que les choses et le *Nous* deviennent matériellement identiques (son objection est que la connaissance, chez Anaxagore, repose sur la contrariété, non la similitude). La similitude ou identité dont je parle est formelle : il s'agit de l'identité à soi, qu'aucune des choses-qui-sont ne possède, à l'exception justement de l'Intellect.

§10 Les deux niveaux d'activité noétique que j'ai distingués, celui de la planification cosmique et celui de la puissance homogénéisante, et donc identificatrice, correspondent en fait à deux aspects, l'un classique, l'autre moins, du verbe *diakosmein* qui résume dans le fr. B12 l'action de l'Intellect, et que la tradition philosophique et doxographique lie souvent à Anaxagore³³. *Diakosmein*, c'est d'abord introduire l'ordre, le *kosmos*, par exemple dans une armée³⁴; *diakosmos* désigne chez Parménide la mise en ordre de l'univers³⁵. Mais il se pourrait précisément que dans l'usage qu'Anaxagore fait du terme, le préfixe *dia-* soit aussi important, et peut-être plus, que celui de la racine, à laquelle il donne sa tonalité, et dont il limite la portée, contre l'attente, voire l'espoir. S'il n'est pas question de nier, chez Anaxagore, l'existence d'un ordre cosmique, il importe aussi de reconnaître que celui-ci est au service d'un projet cognitif qui le dépasse. Comme chez Empédocle et Diogène d'Apollonie, il y a tension entre deux fins, celle de l'émergence du monde, celle de sa dissolution³⁶.

§11 Un élément, cependant, distingue radicalement Anaxagore. La Sphère d'Empédocle se réalisera, et le retour des choses à l'air élémentaire aussi, chez Diogène. Il n'en va pas de même, peut-on penser, de la dissociation anaxagoréenne. Nous savons que le premier effet de la rotation et de la séparation qu'elle induit est que les choses préexistant dans le mélange originel, mais qui demeuraient indiscernables en raison de leur petitesse, cessent en partie de l'être avec la formation du monde et de ses parties constitutives. Ceci représente à coup sûr une étape en direction de la séparation des « choses qui sont » hors du mélange primitif – une étape, pourrait-on dire, vers l'autonomie de leur Forme. Mais ce qui est visible n'est en rien identique à lui-même, comme il pourrait le sembler à première vue. Les choses d'abord imperceptibles ne deviennent visibles qu'au prix, pour ainsi dire, de l'effacement du mélange lui-même. Car quelle que soit la puissance de discernement de l'Intellect, le principe selon lequel « toute chose contient une partie de toute chose » impose une limite absolue à ses capacités. « Dans ce monde, les choses n'ont pas été séparées les unes des autres, ni le chaud coupé du froid à la hache ni le froid du chaud » (fr. B8). À *la hache* : tel serait le rêve de l'Intellect, qui jamais ne pourra se concrétiser ontologiquement. Certes la dissociation, en conférant aux choses qui sont la visibilité qu'elles n'ont pas dans le mélange primitif, permet leur identification au niveau de la perception sensible, qui est le niveau que le langage reflète quand nous disons, par exemple, que « ceci est de l'or », ou que « cela est blanc ». Mais ces identités ne sont que superficiellement telles. Comme la fin du fr. B12 le dit dans une syntaxe difficile, « ce dont chaque chose contient le plus, cela elle l'est et l'était le plus manifestement. » L'or ou le blanc restent un conglomérat, où l'or et le blanc ne font que « prédominer ». Ainsi, le résultat de la séparation est moins la formation

³³ Voir, outre *Phédon* 97b et 98b, *Lois* 967b, Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* I, 8, 1, Aétius I, 7, 5, Simplicius *In Aristotelis Physica*, p. 157, 5 Diels.

³⁴ E.g. *Iliade* B 126, 476, 655.

³⁵ Parménide, 28 B8, 60 DK.

³⁶ S'agissant de Diogène, je fais allusion au problème dans Laks 1983, p. XXVIII.

d'identités que la formation de quasi-identités. Si nous allons au-delà des apparences, ce que nous voyons est que ce qui apparaît être une chose définie (une identité) n'est rien d'autre que l'effet d'une simple supériorité quantitative. De ce point de vue, rien n'a paradoxalement changé depuis les origines, comme l'affirme expressément le fr. B6 : « aucune chose ne peut être séparée ni devenir indépendante, mais tout comme au début, toute chose est encore ensemble à présent. » L'Intellect aura donc au moins en partie travaillé en vain. C'est en ce sens aussi que je suggérais, dans l'article de 1993, que la théorie anaxagoréenne de l'intellect « critique », pour inauguratrice qu'elle soit, est en même temps celle de sa première « crise ».

§12 La question se pose dès lors de savoir *pourquoi* le *Nous* a entrepris un travail de discernement qu'il sait d'emblée voué à l'échec (à moins que, pour le coup, seule l'intelligence d'Anaxagore sache cela ?)³⁷. Une réponse pourrait être, si l'on fait fond sur un concept de téléologie global, c'est-à-dire non platoniciennement spécifié, que le monde où nous vivons est suffisamment merveilleux, avec ses grands équilibres, et les ressources qu'il offre à l'homme qui y déploie ses activités³⁸, pour avoir été voulu par l'Intellect, en attendant pour ainsi dire mieux. Une autre réponse serait qu'Anaxagore, en faisant du *Nous* une force de dissociation, thématise en fait la distance qui sépare un discernement purement théorique, capable de distinguer en principe la diversité des choses qui sont, d'une effectuation pratique qui garantit à ces choses leur identité physique. Cette tension entre connaissance et action, théorie et pratique, me semble être la plus profonde qu'ait à offrir le *Nous* anaxagoréen, au-delà des oppositions traditionnelles entre finalité et mécanisme, intentionnalité et cinétique, qui en sont comme des succédanés. Elle est aussi celle qui correspond le mieux à la sémantique du terme, qui dès ses origines homériques oscille entre l'aspect cognitif et l'aspect pragmatique.

II. Doxographica.

§13 Dans ce qui précède, j'ai suggéré que le processus cosmique par lequel le *Nous* d'Anaxagore dissocie le mélange originel a, au-delà de sa dimension intentionnelle, voire téléologique, un aspect proprement cognitif, et qu'il peut même être considéré comme la *figure* par excellence de tout processus cognitif, pour autant que celui-ci consiste en un certain discernement. La question se pose cependant de savoir s'il existe, chez Anaxagore, un autre type d'explication, moins spéculatif, ou moins métaphorique, du processus par lequel l'intellect – non seulement l'intellect cosmique, mais tout intellect quel qu'il soit – connaît. On pourrait s'attendre à ce qu'il en fût ainsi. Dans le fr. B12, Anaxagore dit de l'intellect (qu'il ne faut sans doute pas écrire ou entendre avec une majuscule à cet endroit) qu'il est le maître des êtres vivants. Suivant le modèle déjà classique des écrits « sur la nature », le traité d'Anaxagore comportait, sans aucun doute à la suite des sections consacrées à la cosmogonie, à la cosmologie et aux phénomènes météorologiques, des

³⁷ Lesher 1995, p. 130, en tire argument contre l'interprétation que j'avance : « it [i.e. Mind] would have to know better than to attempt to know things in some impossible way »

³⁸ Cf. la référence à de telles activités dans la première partie du fr. B4.

développements de nature biologique et physiologique comportant entre autres l'explication des phénomènes psychiques, et notamment cognitifs. Aucun fragment original appartenant à cette partie du traité ne nous est parvenu, mais il se trouve que, grâce à l'opuscule de Théophraste *Sur les sensations* (*De sensibus*), qui résume et critique les théories préaristotéliennes de la sensation et des processus apparentés, tels le plaisir et la douleur, nous sommes assez bien renseignés sur les théories d'Anaxagore à ce propos, auxquelles dix paragraphes sont consacrés (27-37). On ne peut qu'être frappé par l'absence, dans ce développement, de toute référence à l'intellect lui-même.

L'exposé de Théophraste repose sur une tripartition des théories antérieures. Certaines d'entre elles expliquent la sensation et l'intellection en termes de « similitude » entre l'instance percevante et l'objet perçu. D'autres se fondent sur le principe inverse, en vertu duquel il doit exister entre eux, pour que perception il y ait, « différence » ou « opposition ». Le troisième groupe rassemble ceux qui, pour des raisons diverses, ne peuvent facilement être assignés à l'un ou l'autre groupe. La doctrine d'Anaxagore relève de la « cognition par les opposés », le seul exemple du second type de théorie représenté dans le traité³⁹.

Théophraste commence par expliciter la raison qui préside au choix d'Anaxagore, à savoir que le semblable n'est pas affecté par le semblable, et reconnaît au début de sa critique qu'il s'agit d'une position raisonnable, « car l'altération (*alloiosis*) n'est pas causée par les semblables, mais par les opposés » (31)⁴⁰. Il est inutile de détailler la manière dont le principe général de l'opposition se spécifie, ou pourrait le faire, pour chacun des cinq sens, puisqu'aussi bien le contraste pertinent n'est pas mentionné dans tous les cas par Théophraste, dont l'exposé est elliptique – à supposer que sa source, à savoir le traité d'Anaxagore, ne l'ait pas été tout autant. Ce qui m'intéresse ici est que, dans le cas du toucher et du goût, Théophraste souligne le lien entre le principe de leur explication et l'un des principes fondamentaux du système philosophique. Nous percevons le chaud par le froid, l'amer par le doux, etc., « parce que toutes ces choses peuvent bien être en nous » (28), une claire référence au fait que, selon Anaxagore, toute chose contient une part de toute chose⁴¹. Comme il en va des autres théories examinées, le résumé de la doctrine anaxagoréenne des sensations est suivi par quelques phrases relatives au plaisir et à la douleur. Ici encore, Théophraste souligne la cohérence du propos : « toute sensation est accompagnée de douleur, ce qui semble en accord avec son hypothèse. Car tout ce qui est différent, entrant en contact, provoque une douleur » (29a). Ces remarques sont à leur tour suivies, conformément à un schème utilisé pour

³⁹ La mention d'Héraclite aux côtés d'Anaxagore, dans l'introduction au traité (§3), est un hommage rendu au théoricien des contraires par excellence qu'est Héraclite (cf. Aristote, *Métaphysique*, *Gamma* 3, 1005b23-31), en dépit du fait que, de toute évidence, celui-ci n'avait développé aucune physiologie de la sensation.

⁴⁰ δοκεῖ γὰρ ἡ ἀλλοίωσις οὐχ ὑπὸ τῶν ὁμοίων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐναντίων εἶναι.

⁴¹ πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἔστιν (φησὶν Diels) ἐν ἡμῖν. Le texte transmis me semble compréhensible, à condition de donner à ἔστιν (ainsi accentué) une valeur modale. « Il est possible », à savoir pour Anaxagore. Théophraste n'est évidemment pas de cet avis.

plusieurs auteurs, par une explication de l'acuité variable des sensations chez les différentes espèces animales (29b-30).

Dans tout ceci, nulle mention de l'intellect (νοῦς). Le silence est remarquable, non seulement parce que Théophraste semble attentif au caractère systématique de la doctrine d'Anaxagore, mais aussi et avant tout parce qu'il prend grand soin de noter, tout au long de son traité, les éléments doctrinaux qui témoignent d'une différence, chez les auteurs considérés, entre sensation et intellection. Il s'agit même là d'une rubrique quasi obligée, qui constitue un schéma compositionnel récurrent dans le traité. Un paragraphe spécifique est plusieurs fois consacré à la « pensée » (φρονεῖν), comme dans le cas d'Empédocle (10), de Diogène d'Apollonie (44), et de Démocrite (44). Théophraste remarque que la distinction n'est pas faite chez Parménide (4), et il loue Alcmeon pour avoir énoncé un critère permettant de distinguer les animaux, qui ne possèdent que la sensation, des hommes, qui comprennent aussi (ξυνίησι, 25). Ceci suggère fortement que si Théophraste ne mentionne pas le νοῦς dans la section consacrée à la théorie anaxagoréenne de la cognition, c'est parce que la partie correspondante du traité ne traitait pas non plus du sujet.

§14 Il est vrai que le νοῦς d'Anaxagore est mentionné au moins une fois dans le traité de Théophraste, dans la courte notice consacré à Clidème⁴². Ayant résumé ce que Clidème enseigne des sensations, Théophraste ajoute : « Seules les oreilles ne discernent (κρίνειν) pas par elles-mêmes, et transmettent jusqu'au νοῦς, puisqu'aussi bien il ne fait pas du νοῦς le principe de toutes choses, comme Anaxagore » (38)⁴³. Ceci n'implique-t-il pas qu'Anaxagore mentionnait le νοῦς dans l'explication des sensations et qu'il lui donnait même un rôle central ? Cette hypothèse pourrait être confortée par le témoignage de Censorin, selon qui le cerveau est pour Anaxagore « ce dont toutes les sensations proviennent »⁴⁴. Car même si le « cerveau » et l'« intellect » ne sont pas des termes interchangeables, il semble raisonnable d'admettre qu'Anaxagore avait fait du premier, chez l'homme, le siège du second.

Pourtant, la remarque de Théophraste, dans le paragraphe sur Clidème, n'est pas aussi claire qu'il le semble : οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν n'est pas la même chose que οὐ ... ποιεῖ πασῶν τὸν νοῦν, qui est ce que Théophraste aurait écrit, avec un pronom au féminin, s'il avait voulu dire que, contrairement à ce que Clidème soutient, le νοῦς est chez Anaxagore le principe de toutes les *sensations* (αἰσθήσεων). Théophraste semble plutôt faire allusion, dans sa discussion de Clidème, au principe général d'Anaxagore, dans la tradition du *Phédon*

⁴² Outre le témoignage de Théophraste dans le *De sensibus*, on ne possède sur Clidème (= 62 DK) qu'un témoignage d'Aristote sur l'éclair, et quatre autres de Théophraste dans ses traités botaniques. On entrevoit un naturaliste, mais le profil est insaisissable.

⁴³ μόνον δὲ τὰς ἀκοὰς αὐτὰς μὲν οὐδὲν κρίνειν, εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν, οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν.

⁴⁴ *De die natali*, 6, 1 = 59 A108 DK. Le cerveau, *unde omnes sunt sensus*, est la première partie de l'organisme à se développer dans l'embryon. On remarquera que le résumé de Théophraste mentionne également le cerveau comme point d'arrivée de l'objet sensible, mais une seule fois, dans le cas de l'ouïe (τὸ δὲ τῷ διικνεῖσθαι τὸν ψόφον ἄχρι τοῦ ἐγκεφάλου, 28).

platonicien, qui fait de l'intellect la « cause *de toute chose*. »⁴⁵ Il est donc possible que le rapprochement opéré par Théophraste entre Clidème et Anaxagore soit ironique. Clidème avait mentionné le νοῦς dans son explication de l'ouïe. On peut supposer, bien que Théophraste ne précise rien à ce propos, que c'était pour rendre compte du fait que seule entre toutes les sensations, l'ouïe est directement liée à la compréhension⁴⁶. Théophraste, qui vient de consacrer dix paragraphes à Anaxagore sans une seule fois mentionner son νοῦς, profite de l'usage qu'en fait Clidème pour souligner combien celui-ci est restreint, comparé à la place que lui accorde l'autre.

Si cette interprétation est exacte, la remarque de Théophraste est aussi une critique implicitement adressée à Anaxagore de n'avoir attribué aucun rôle significatif à son principe prétendument universel dans l'explication des sensations⁴⁷. Mais même si cette lecture ne devait *pas* être la bonne, et que, en dépit de ce que suggère le résumé de Théophraste, Anaxagore avait bien mentionné le νοῦς dans le contexte de l'analyse des mécanismes sensoriels, il resterait vrai que Théophraste ne nous donne aucune raison de penser qu'Anaxagore ait jamais cherché à rendre compte, dans le cadre des développements consacrés aux capacités cognitives des êtres vivants, d'une activité spécifique de l'intellect.

§15 Outre Théophraste, Aristote nous livre des indices importants sur cette question dans la doxographie du *Traité de l'âme*, A2. Le chapitre comporte nombre de difficultés, s'agissant en particulier de sa composition, que je laisserai de côté ici. Mais le traitement d'Anaxagore présente certains traits pertinents pour le présent propos.

La doxographie d'Aristote comporte trois sections, qui se complètent et se recoupent tout à la fois (ce qui est une des raisons pour lesquelles l'exposé est difficile à suivre). Dans une première partie, Aristote regroupe les théories antérieures sur la nature de l'âme selon qu'elles posent ou impliquent que l'âme explique le mouvement, la connaissance, ou l'un et l'autre à la fois. Au nombre de ceux qui pensent que l'âme est principe de mouvement figurent Démocrite, les Pythagoriciens

⁴⁵ Platon utilise αἴτιος, et non ἀρχή (... καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, 97b9), mais une doxographie comme celle d'Hippolyte montre qu'un terme pouvait aisément se substituer à l'autre (*Réfutation de toutes les hérésies*, I 8, 1 ss. : οὗτος ἔφη τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν νοῦν καὶ ὕλην, τὸν μὲν νοῦν ποιῶντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην). Le plus souvent, l'intellect est plutôt présenté, spécifiquement, comme cause ou principe *du mouvement* ou de *l'ordre cosmique* (cf. par exemple Aristote, *Physique* Θ 5, 256b24) ; mais la formule d'Aristote dans le *De anima*, A2, 405a15, ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμυγῆ τε καὶ καθαρόν, est sur la voie de la généralisation. Ce dernier passage est d'autant plus éclairant pour la juste appréciation de la formule de Théophraste qu'Aristote fait ici du νοῦς d'Anaxagore un principe de connaissance aussi bien que de mouvement (ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν, a17 s.).

⁴⁶ Cf. les passages d'Aristote qui pour cette raison placent l'ouïe au-dessus de la vision (*Métaphysique*, A1, 980b23-25 ; *De sensu*, 473a3). Clidème insiste sur le fait que l'ouïe représente un cas particulier (μόνον).

⁴⁷ Myles Burnyeat m'avait jadis suggéré que Théophraste pourrait ici reproduire une critique que Clidème pouvait avoir lui-même formulée à l'encontre d'Anaxagore.

et Anaxagore (404a28-b8), tandis que ceux qui en font un principe de connaissance incluent Empédocle, Platon et certains autres Platoniciens anonymes (404b8-27). La position mixte est représentée par un seul groupe de penseurs, également anonyme, mais dont on sait par recoupement avec d'autres sources qu'il s'agit de Xénocrate (404b27-29). La seconde section de la présentation doxographique, tout en étant générée par une remarque figurant dans la section précédente, est organisée selon un principe différent. Aristote avait noté en 404b10 que ceux qui font de l'âme un principe de connaissance (le second groupe de penseurs) « disent que l'âme est constituée des principes ». Ce qui sera le cas si « le semblable connaît le semblable » (404b17s.) et si l'âme, en vertu de l'hypothèse, connaît les choses dans la mesure où elle connaît ce dont elles sont faites, à savoir leurs principes. La seconde section de la doxographie développe cette remarque, puisque les théories sur la nature de l'âme sont maintenant classées en fonction d'un seul critère, à savoir le choix des principes. Cependant, la liste entend couvrir les trois positions fondamentales qui ont été distinguées dans la première partie de la doxographie. Ceci n'est possible, de toute évidence, que si le « mouvement » lui-même est compté au nombre des principes, ce qui advient en effet en 405a27s. à propos d'Héraclite⁴⁸.

La liste des positions énumérées dans la seconde section est plus longue que dans la première. Dans l'ensemble, Aristote évite de répéter les noms ; l'impression qui en résulte est que le paragraphe, tout en tendant en un certain sens à se substituer au premier, vise aussi à le compléter. Certains des penseurs précédemment mentionnés reviennent néanmoins, en particulier Démocrite et Anaxagore, dont les noms sont étroitement associés dans l'une et l'autre sections. Dans les deux cas, la raison de l'association est le manque de clarté dont fait preuve Anaxagore, face à la position prétendument sans ambiguïté de Démocrite sur la question de savoir si l'âme et le νοῦς sont ou non identiques (404a25-b6 et 405a8-19).

Le fait significatif est ici le suivant : alors que dans la première section de la doxographie, le νοῦς d'Anaxagore est exclusivement lié au mouvement, Anaxagore figure dans la seconde section comme un représentant de la position mixte : du point de vue de la seconde section, il aurait donc dû être, dans la première, associé avec Xénocrate. Ceci ressort clairement du rapprochement de deux passages, respectivement tirés de la première et de la deuxième section :

(a) « De même Anaxagore a-t-il dit que ce qui meut est l'âme, et tout autre qui a dit que *l'intellect a mis en mouvement le tout* » (404a25-27)⁴⁹.

(b) « Il attribue l'un et l'autre au même principe, la connaissance aussi bien que le mouvement, quand il dit que *l'intellect a mis en mouvement le tout* » (405a17-19).

Aristote s'appuie sur la même formule. La différence est que, dans le premier cas, le νοῦς a pour seule fonction celle qu'Anaxagore lui assigne explicitement dans

⁴⁸ τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεισθαι.

⁴⁹ La construction hypothétique (καὶ εἴ τις ἄλλος εἶρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς) souligne seulement qu'Anaxagore quant à lui n'a jamais dit ce qu'Aristote lui fait dire, à savoir que l'âme est cause motrice, même si ceci, selon lui, est impliqué par cela. On ne peut reconnaître ici Hermotime (cf. *supra*, n. 9).

la section cosmologique (il initie le tourbillon), et qui n'est que la forme physique, et en l'occurrence abstraite, de sa dimension intentionnelle, tandis que, dans la seconde section, il est considéré, plus librement, comme le principe cognitif que tout intellect, y compris celui qu'il prend pour principe, se doit nécessairement d'être aussi⁵⁰. Cette différence de perspective et d'accent vient probablement du fait qu'Aristote, s'intéressant d'abord, dans la première section de la doxographie, à ce qui chez Anaxagore est principe de mouvement, suppose que ce dernier identifie l'âme et l'intellect, même s'il souligne son manque de clarté sur cette question, tandis que dans la seconde section, il insiste plutôt sur leur différence : seul le νοῦς est véritablement principe (πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων), et c'est en tant que principe qu'à la fois il connaît et est source de mouvement⁵¹. La formule πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων est le modèle, de toute évidence, de celle que Théophraste utilise dans le paragraphe du *De sensibus* consacré à Clidème (voir *supra*, §14).

Or cette interprétation du νοῦς d'Anaxagore comme principe de connaissance aussi bien que de mouvement est à tout le moins problématique, étant donné le cadre qui est celui de sa seconde section doxographique. Le présupposé est en effet que le semblable connaît le semblable. Il n'y aurait sinon aucune raison pour que l'âme soit constituée des principes. Or Anaxagore est le dernier que l'on puisse créditer d'une telle position. Ce n'est pas que, comme nous le savons par Théophraste, la théorie anaxagoréenne de la sensation relève des partisans du principe de l'opposition, et non de la similitude. Car on pourrait soutenir qu'Aristote, même s'il associe volontiers, voire confond, s'agissant des Anciens, théorie de la cognition sensorielle et théorie de la cognition intellectuelle⁵², n'est pas en l'occurrence intéressé par sa théorie de la sensation, mais bien de l'intellection. La raison pour laquelle l'intellect d'Anaxagore ne s'insère pas facilement dans le schéma doxographique de la connaissance par la similitude est, plus radicalement, que selon Anaxagore, le νοῦς est *différent* de toute autre chose : comme nous l'avons vu, il est en effet, selon le fragment 12, la seule chose dont la pureté garantit son identité à lui-même (voir *supra*, §1 et §5).

Il me semble que cette difficulté spécifique est la principale raison pour laquelle Aristote ajoute à sa doxographie une troisième section, entièrement consacrée quant à elle au critère de la connaissance (405b12-29). Il est vrai que la fonction de cet ajout est au moins en partie de combler une lacune de la section précédente, tout comme celle-ci complète la première. Mais le complément est ici de nature moins informative que systématique. Alors que la seconde section ne mentionnait aucune théorie – à

⁵⁰ Aristote s'appuie, il est vrai, sur l'usage du verbe γινώσκω dans le fr. 12 (ἐγνώ), auquel il prête une valeur cognitive, et non volitive (voir *supra*, note 23).

⁵¹ Voici l'ensemble du passage : Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν (405a13-18).

⁵² Cf. *De anima*, III, 3, 427a21 s. et *Métaphysique Gamma* 5, 1009b12-15.

l'exception d'Anaxagore – qui n'admettait pas à un titre ou à un autre que le semblable connaît le semblable, la troisième repose sur la distinction même entre les partisans de la similitude (405b15) et les partisans de l'opposition (405b24). Le développement est avant tout une tentative pour rendre justice à la position excentrique d'Anaxagore. Anaxagore, le seul auteur dont le nom soit mentionné dans le paragraphe, est inconfortablement coincé entre les deux groupes, qui ne peuvent ni l'un ni l'autre l'accueillir sans grincement⁵³.

Le terme clef qui résume l'excentricité du νοῦς d'Anaxagore en tant que principe cognitif est ἀπαθής, c'est-à-dire « non affecté » ou « impassible » : les deux groupes s'accordent sur le fait que la sensation et la connaissance supposent une certaine « affection » (πάσχειν)⁵⁴. Appliqué par Aristote au νοῦς d'Anaxagore, le terme reflète une inférence : puisque selon Anaxagore le νοῦς n'« est mêlé à rien d'autre », il n'a rien en commun avec aucune autre chose. Mais cela doit signifier qu'il est « impassible », puisque, selon Aristote, il ne peut y avoir « affection » qu'entre des choses qui ont quelque chose en commun⁵⁵. Le problème est évident : comment le νοῦς, qui ne peut être affecté par rien d'autre, pourrait-il posséder la moindre capacité cognitive ? On pourrait naturellement remarquer qu'Aristote ne rend pas vraiment justice à Anaxagore, puisque lui-même ne pense pas la sensation et la connaissance en termes d'affection, sauf à prendre « affection » en un sens très particulier⁵⁶. Anaxagore peut même être considéré, entre tous les prédécesseurs d'Aristote, comme le seul à appuyer ses propres conceptions en la matière. Il n'est donc pas vraiment surprenant que son nom soit cité deux fois dans le chapitre 4 du livre III du *De anima*. Le fait que le νοῦς d'Anaxagore soit « non mélangé » (ἀμιγής) y apparaît comme une vertu : loin de rendre la connaissance impossible, c'est la condition même de sa possibilité⁵⁷. L'« impassibilité », en un certain sens au moins, appartient au νοῦς d'Aristote non moins qu'à celui d'Anaxagore⁵⁸, même si c'est là la source pour lui d'une difficulté notoire, qui se trouve formulée, et cela ne surprendra pas, en termes anaxagoréens : « on pourrait soulever la difficulté suivante, si l'intellect est simple et

⁵³ Πλὴν ἐνός, en 405b15 (cf. μόνος), distingue Anaxagore du premier groupe de penseurs, mais aussi, *ad sensum*, du second.

⁵⁴ C'est aussi ce que présuppose la doxographie de Théophraste, voir *supra*, §13.

⁵⁵ Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν, 405b19-21. Χε δερνιερ μεμβρε δε πηρασε παραπηρασε μέμεικται οὐδενὶ χρήματι au début du fragment B12. Pour la doctrine aristotélicienne de l'affection, voir *De generatione et corruptione*, A7, en particulier 323b25 s. Sur la caractérisation par Aristote de l'intellect d'Anaxagore comme « impassible », cf. Cherniss 1935, p. 301, qui, en accord avec son approche générale, souligne l'illégitimité de la substitution plutôt que sa valeur analytique. Pour une variante intéressante de la stratégie aristotélicienne, voir *Physique*, VIII, 5, 256b24-27.

⁵⁶ Voir *De anima*, II, 5 (spécialement 417b13-23), et III, 4, 430a29.

⁵⁷ Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει), III, 4, 429a17-20. On notera l'interprétation de la « puissance » de l'intellect anaxagoréen en termes purement cognitifs.

⁵⁸ Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, 429a15.

impassible, et n'a rien de commun avec rien d'autre, comme le dit Anaxagore : comment intelligera-t-il, si l'intellection est une affection d'une certaine sorte ? Dans la mesure en effet où quelque chose de commun leur arrive à tous deux, il semble que l'un agisse, et l'autre pâtisse. »⁵⁹

Ceci ne signifie pas que la question adressée au νοῦς d'Anaxagore en I,2, auquel le passage de III,4 fait littéralement écho⁶⁰, soit artificielle ou simplement rhétorique. Car d'une part, la solution donnée en III,4 est si éloignée des termes qui sont ceux d'Anaxagore et de son niveau de réflexion que la question de savoir comment il rend compte quant à *lui* de la capacité cognitive de l'intellect reste entière. En outre, il n'y a aucune raison de ne pas croire Aristote quand il affirme au livre I, s'agissant du mécanisme de l'intellection chez Anaxagore : « ni celui-ci ne l'a-t-il dit, ni cela ne ressort-il clairement de ce qui est dit. »⁶¹ Le constat de l'absence de toute analyse, qu'elle soit explicite ou implicite, du processus de l'intellection chez Anaxagore confirme ce que l'exposé doxographique de Théophraste dans le traité *Des sensations* suggérait, à savoir qu'une telle analyse ne s'y trouvait pas. Tout au plus pourrait-on s'interroger sur la question de savoir jusqu'où Aristote étendait les limites de l'implicite. Pas jusqu'à la reconnaissance du caractère métaphorique de la cosmologie elle-même, en tous cas. Car si la ligne d'interprétation développée dans la première partie est exacte, c'est là qu'Anaxagore avait mis ce qu'il pensait pouvoir ou devoir dire du fonctionnement du processus cognitif.

Bibliographie

BURKERT W., « La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et le Cratyle », *Les Études philosophiques*, 1970, p. 443-445.

DETIENNE M., « Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore », *Revue philosophique*, 154, 1964, p. 167-178.

CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 (reprint New York, 1964).

FRÄNKEL H., compte rendu du livre de D. Ciurnelli, *La Filosofia di Anassagora*, Padua 1947, dans : *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1960 (2^e éd.).

FRITZ K. von, « Νοῦς and Νοεῖν in the Homeric Poems », *Classical Philology* 38, 1943, p. 79-93.

⁵⁹ Ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), 429b22-25.

⁶⁰ Voir le texte cité *supra*, n. 55.

⁶¹ Τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστὶν, 405b22. La phrase suit immédiatement le passage cité *supra*, n. 55

- FRITZ K. von, «Noûs, Νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras) », *Classical Philology* 40, 1945, p. 223-242 (Part 1), et 41, 1946, p. 12-34 (Part 2). Repris dans : A.P.D. MOURELATOS (éd.), *The Presocratics : A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, 1974, p. 23-85.
- FRITZ K. von, « Der Noûs des Anaxagoras », *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, p. 87-102. Repris dans : *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, 1971, p. 576-593.
- FURLEY D., « Anaxagoras in Response to Parmenides » (1976), dans : *Cosmic Problems*, Cambridge, 1989, p. 47-65.
- LAKS A., *Diogène d'Apollonie, La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983.
- LAKS A. « Mind's Crisis. On Anaxagoras' Nous », dans : J. ELLIS (éd.), *Ancient Minds. Proceedings of the 1992 Spindel Conference (The Southern Journal of Philosophy*, 31, 1993, Supplement), p. 19-38.
- LANZA D., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Naples, 1979.
- LEE E.N., « Reason and Rotation : Circularity and movement as the model of Mind (Nous) in later Plato », dans : W.H. WERKMEISTER, *Facets of Plato's Philosophy*, Assen-Amsterdam, 1976, p. 70-102.
- LESHER J., *Xenophanes of Colophon*, Londres, 1992.
- LESHER J., « The Emergence of Philosophical Interest in Cognition », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994, p. 1-34.
- LESHER J., « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12 », *Phronesis* 40, 1995, p. 125-142.
- MARCO M. di, *Timone di Fliunte, Silli*, Rome, 1989.
- MENN S., *Plato on God as Nous*, Southern Illinois University Press, 1995.
- NIEDDU G.F., « Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica : Note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica », *Scrittura e civiltà* 8, 1984, p. 213-261.
- PERILLI L., *La Teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origini a Lucrezio*, Pise, 1996.
- SILVESTRE A.M., « Significato e Ruolo del Nous nella filosofia di Anassagora », *Il Contributo* 12, 1988, p. 29-52.
- SNELL B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924 (reprint New York, 1976).

Si l'on peut considérer que la naissance d'une « philosophie de l'Esprit » date d'Anaxagore, en raison du rôle qu'il attribue à l'Intellect (*Nous*) dans son système, l'interprétation de ce que cet intellect représente philosophiquement reste débattue. L'Antiquité, depuis Platon, voyait une contradiction entre la dimension téléologique de l'Intellect et l'organisation « mécanique » du cosmos d'Anaxagore ; les études plus récentes situent la tension à l'intérieur de l'Intellect lui-même, entre sa dimension intentionnelle d'une part et sa fonction cinétique de l'autre. Revenant sur une thèse avancée en 1993 à la lumière d'objections qui lui ont été faites, le présent article réfléchit sur les implications du fait que

l'opération de « séparation »/*diakrisis* qu'entreprend l'intellect sur le plan cosmogonique peut et doit être lue comme la métaphore de l'acte cognitif lui-même, qui n'identifie ce qui est qu'en le séparant de ce qu'il n'est pas (*krisis*): la séparation, non l'ordre de l'univers, est le but ultime de l'intellect d'Anaxagore. Mais s'il est vrai que celle-ci est en fait impossible, en vertu du principe selon lequel « toute chose contient une part d'autre chose », le système d'Anaxagore se révèle comme une réflexion, sans doute la première du genre, sur la distance qui sépare la théorie de la pratique, l'esprit de son objectivation. La seconde partie de l'article est consacrée à éclaircir, à la lumière de cette problématique, quelques passages de la doxographie ancienne relative au *Nous* d'Anaxagore.

One may legitimately consider Anaxagoras as the first exponent of a « philosophy of mind ». But what exactly Anaxagoras' mind amounts to remains an open question. Plato saw a contradiction between the teleological implications of Anaxagoras' choice of Mind as an organizing principle, and its mechanistic cosmology. Modern studies locate the tension within the Intellect itself, between its intentional and its kinetic dimensions. Coming back to an interpretation put forward in 1993 in the light of some critics it prompted, the present article suggests to read the separation/diakrisis which Mind operates at the cosmic level as a basically cognitive operation, which consists in separating what is from what it is not (krisis). If, however, total separation is impossible, in virtue of Anaxagoras' famous principle according to which « everything contains a part of everything », Anaxagoras' system appears to be a reflexion, perhaps the first of its kind, on the irreducibility of practice to theory, and on the necessary distance between Mind and its objectivations. The second part of the article undertakes to clarify in the light of this problematic some doxographical passages in the ancient tradition.

Intellect, Esprit, téléologie, séparation, théorie, pratique, doxographie

Mind, teleology, separation, theoretical, practical, doxography