



**HAL**  
open science

# Note sur la physique de la linguistique cratylienne : ce qu'en suggèrent des recherches récentes dans le domaine de la poétique indo-européenne comparée

Fionn Bennett

## ► To cite this version:

Fionn Bennett. Note sur la physique de la linguistique cratylienne : ce qu'en suggèrent des recherches récentes dans le domaine de la poétique indo-européenne comparée. Colloque "Res per Nomen", Université de Reims Champagne-Ardenne, 24-26 mai 2007, Centre interdisciplinaire de recherche sur les langues et la pensée (CIRLEP EA 4299) Université de Reims Champagne-Ardenne, May 2007, Reims, France. pp.17-34. hal-02657043

**HAL Id: hal-02657043**

**<https://hal.univ-reims.fr/hal-02657043>**

Submitted on 30 May 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

*Note sur la physique de la linguistique  
cratylienne : ce qu'en suggèrent des  
recherches récentes dans le domaine de la  
poétique indo-européenne comparée*

**Fionn C. Bennett**

Ecole Nationale des Ponts et Chaussées, Marne-la-Vallée  
fionn\_bennett53@hotmail.com

Im Anfang aller Litteratur war das Zauberzeichen  
und das Zauberlied.  
A. Dieterich  
So ist die Dynamis eines Wortes ursprünglich seine  
magische Kraft, dann seine Bedeutung.  
M. Pfister

**Abstract**

Why did Cratylean onomastics posit a 'natural' link between 'correct' names and the 'essence' of their co-relative objects? Was the belief in the inter-inherence of names and things merely the figment of a 'primitive mentality'? Or was it based on what was then considered to be something like what we would call objective reality? To answer these questions this essay looks at the 'physics' underlying Cratylean linguistic naturalism, especially Heracliteian ideas on ontogenesis. It also takes into consideration recent findings in the area of *comparative Indo-European poetics*. This is important because research in this area sheds significant light on a number of points of interest in the *Dialogue* bearing the name of Plato's erstwhile preceptor. For example, it elucidates what is suggested in the *Dialogue* about the 'pneumatic' substrate of speech being the medium *via* which names are linked quasi-physically to their corresponding designata. It also lends credence to the idea that

Cratylism is the linguistic and theoretical corollary of the widespread belief in the efficacy of incantatory magic.

### **Le *Cratyle* et la doctrine du *Cratyle* « historique »**

Dans les études récentes sur le *Cratyle* on se pose souvent la question de savoir à quel point Platon était juste avec son premier précepteur dans sa présentation de la théorie de la rectitude des noms et de la fonction mimologique de la langue. En répondant à cette question on a tendance à dire que Platon était plutôt indulgent. Et, en effet, il est vrai que le philosophe athénien est bien moins hostile à l'égard des thèses cratyliennes qu'il ne l'est à l'égard de celles défendues par Hermogène, figure emblématique de la théorie sophistico-conventionaliste du langage. D'ailleurs, même s'il voulait en finir avec le cratylisme une bonne fois pour toute, il n'aurait su le faire sans se donner la peine de démontrer sa maîtrise de la chose.<sup>1</sup>

Il n'en reste pas moins que le compte rendu de l'*onomastiké* cratylienne est lacunaire. Lacunaire parce qu'il néglige de nous éclairer sur un point essentiel, à savoir la croyance en la consubstantialité des noms et des choses, ou des *onomata* et des *pragmata*. Que ce lien constitue le cœur même de l'*onomastiké* cratylienne est évident dès les premières lignes du dialogue où figurent les mots « *physei pephlykyian* ». Ce qui est indiqué par ces mots est le fait qu'il y ait un lien *physique* ou du moins *quasi-physique* entre « *onoma* » et « *pragma* ». En d'autres termes, quelque chose d'essentiel à l'existence d'une chose est présent de manière physique dans son nom et, inversement, quelque propriété des noms est présente de manière physique dans la chose désignée par des noms justes.

---

<sup>1</sup>. Cf. Dalimier, p. 17 : « Pour détruire la confiance excessive dans les prestiges de toutes les révélations fondées sur une hypothétique conformité des mots aux choses, il fallait non pas la dérision, mais l'expertise sérieuse [...] : seul quelqu'un qui aurait montré sa maîtrise en tous ces savoir-faire pouvait ensuite en dénoncer les insuffisances pour la 'chasse des réalités' ». Comp. Baxter, pp. 2, 87 ; Barney, pp. 52, 60 & 68 & Sedley, p. 39 sq.

Mais de ce lien ou « *tygchanon* » nous n'apprenons rien. Ce qui pourrait facilement échapper à l'attention d'une lecture hâtive du dialogue. Car il arrive un moment (*Cratyle*, 422ab) où Socrate, celui qui mène l'enquête sur la théorie cratylienne de la rectitude des noms, dit qu'il va cesser de faire de l'étymologie des mots à l'aide d'autres mots et va enfin nous parler de la *possibilité* des noms justes. Plus précisément, il proclame qu'il va parler des « *dynameis* » des « noms primordiaux » (*protá onomata*), *dynameis* qui seraient pleinement consubstantiels de la nature des *pragmata* dont les noms justes seraient des « illuminations » (*deloumata*) ou des « imitations vocales » (*mimemata phonéenta*).

Donc nous voilà dans l'expectative que la narration va nous escorter vers l'extérieur de la constitution lexicale de la langue et jusque dans sa possibilité pré-lexicale. Là où nous saurons voir ou comprendre comment les noms rejoignent physiquement leurs *pragmata* corrélatifs. Et juste à ce moment-là, la confusion se fait. Car dans le passage ostensiblement réservé à l'élucidation de cette question (426c-427d), la seule chose que nous apprenons est le rôle joué par l'appareil vocal dans la formation des sons représentés par les lettres ou « *grammata* ». Mais en quoi ces informations éclairent-elles un quelconque « lien » ou « *tygchanon* » entre les noms et les choses, cela demeure obscur. Ainsi un lien entre le nom et quelque chose de pré- ou proto- ou infra-linguistique qui pourrait constituer une *dynamis* en quelque sorte identique à la nature ou « *physis* » des *pragmata* illuminés par des noms, ce lien-là n'est jamais établi. Donc une bonne raison pour prendre la doctrine au sérieux nous fait défaut.

Bien évidemment il est licite de spéculer sur les raisons de cette obscurité enveloppant ce qui est de loin le passage le plus important du dialogue. Mais ce n'est pas mon propos qui, lui, sera autrement plus ambitieux.

### **Problématique et méthodologie**

En effet, je souhaite remplir le « trou » au cœur de la doctrine, qui la rend lacunaire. C'est-à-dire que je veux identifier cette espèce de *tertium quid* qui permettrait aux mots et aux choses d'être à la fois

distincts les uns des autres et pourtant de partager une seule et même « nature » ou « substrat » qui assurerait leur inter-inhérence ou « co-naturalité ». Mais ce n'est pas tout. Je veux savoir en outre pourquoi l'on adhérerait à cette doctrine. Il faut supposer qu'il existait d'autres idées concernant la puissance des noms et du langage et de leur rapport au monde et aux choses. Pourquoi donc le cratylisme et la croyance en l'inter-inhérence « naturelle » des mots des choses ? Et quelle était l'utilité de l'*onomastiké* cratylienne dans la vie au jour le jour pour les personnes et communautés qui y souscrivaient ?

Pour répondre à ces questions nous examinerons la « physique » sous-tendant cette linguistique. A cette fin nous comparerons l'« archéologie » des mots et celle des choses telles qu'elles ressortent de ce qui est dit – ou au moins suggéré – dans notre dialogue. Le but de l'exercice étant d'identifier leur substrat commun.

Donc la première chose à faire est de sonder l'archéologie du nom dans la linguistique cratylienne. Car c'est seulement ainsi, en creusant dans les profondeurs des *onomata* que nous parviendrons à leurs *dynameis*. Ce qui est nécessaire parce que c'est au moyen de leurs *dynameis* que les noms « corrects » sont censés être liés à la *physis* des *pragmata* portant ces noms.

Or sur ce point, ainsi que je l'ai déjà indiqué, notre texte est on ne peut plus équivoque, évasif et elliptique. Car même s'il est clair que les noms se décomposent en syllabes, et les syllabes en lettres (*grammata*), les *dynameis* de ces dernières ne sont jamais identifiées. Mais à la vérité ce mystère n'en est pas un. Du moins, il en est ainsi si nous poussons la méthode d'analyse étymologique des noms proposée à 424bc un pas plus loin que là où s'arrête l'analyse de Socrate.<sup>2</sup> Car il y a une strate encore plus profonde dans

---

<sup>2</sup>. Soc. : « [...] quelle façon de diviser [*tropos tes diairéous*] peut bien servir de point de départ à celui qui imite quand il imite? Puisqu'il se trouve que c'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de la réalité [*mimesis tygchaneî ousa tes ousias*], n'est-il pas tout à fait juste de distinguer d'abord les éléments, de même que ceux qui entreprennent d'étudier les rythmes commencent par distinguer la valeur des

l'archéologie du langage que les sons élémentaires correspondant aux *grammata*, à savoir le *souffle* – ou pour le désigner par le terme utilisé ailleurs dans le corpus platonicien « le ruisseau qui coule à travers la bouche lorsque l'on parle ».<sup>3</sup>

Que le substrat « pneumatique » des noms constitue la *dynamis* que nous recherchons ne fait aucun doute. D'abord parce que le « *tropos tes diaireseus* » utilisé dans le *Cratyle* pour analyser les *onomata* est identique à celui utilisé dans les autres dialogues qui identifient le *pneuma* comme étant la *dynamis* des noms et de la langue. Ensuite, parce que dans le passage du *Cratyle* où il est question de l'analyse des *dynamis* des *grammata*, nous avons essentiellement affaire à un compte rendu de la manière par laquelle l'appareil vocal se dispose pour sculpter l'air sortant de la bouche pour former des sons. Car c'est de cette manière, en modulant la *pneuma* dans la bouche, que l'on produit les *phonés* distinctes que représentent les *grammata*.<sup>4</sup>

Mais s'il en est ainsi, si le substrat pneumatique des noms constitue leurs *dynamis*, comment cette propriété du langage sert-elle à lier de manière *physique* les noms qui en sont construits à leurs *pragmata* corrélatifs ? Pour répondre à cette question il me semble qu'il faut faire du côté des *pragmata* ce que nous venons de faire du côté des *onomata*. C'est-à-dire qu'il faut voir si les *pragmata* se prêtent à une « méthode de division » analogue à celle utilisée dans le dialogue pour l'analyse étymologique des noms. Après cela il faut voir en quoi la *physis* des *pragmata* que nous aurons repérée en empruntant une telle analyse est identique à la *dynamis* des *onomata* que nous avons identifiée en utilisant la même méthode de division du côté des noms. Et il faut insister sur le fait que la *physis* des *pragmata* qu'il incombe aux noms justes de faire entendre est tout à fait distincte des attributs phénoménaux des *pragmata*. Autrement dit, lorsque nous parlons de la *physis* des *pragmata* que les *onomata*

---

éléments, puis celle des syllabes, et passent alors, et seulement alors, à l'examen des rythmes ? ».

<sup>3</sup>. « To dia tou stomatos rheuma », *Théétète*, 206d ; *Sophiste*, 263e & *Philèbe*, 17b.

<sup>4</sup>. *Philèbe*, 17b-d & *Théétète*, 203a-d.

doivent receler de façon littérale et immédiate pour être « justes », nous avons affaire à une propriété imperceptible des phénomènes.<sup>5</sup>

Qu'en est-il donc de cette *physis* ou *ousia* imperceptible au sein des *pragmata* que les noms justes ont comme vocation de faire entendre ? Si l'on s'en tient aux indications du texte lui-même, la démarche à emprunter pour répondre à cette question est prescrite. C'est-à-dire que nous devons partir d'une double source : de l'ontologie d'Héraclite d'Ephèse et de la mythologie que chantaient les poètes tels Orphée, Homère et Hésiode. Plus précisément, il faut partir de leur origine commune dans une sagesse plus ancienne. Celle des premiers « onomatourges », ceux qui savaient confectionner des *onomata* « justes » parce qu'ils étudiaient et comprenaient la véritable *ousia* des *pragmata* auxquels ils conféraient des noms.<sup>6</sup> Or pour éclairer tout cela nous nous bornerons à ce que nous pouvons dire avec quelque justesse de la physique héraclitienne.

### **La kosmopoiesis héraclitienne dans la linguistique cratylienne**

A ce sujet je ne peux traiter que de l'essentiel, lequel se résume à peu près à ceci : la totalité de la pensée héraclitienne – donc de son ontologie-physique-pragmatologie – dépend de sa cosmologie.<sup>7</sup> Et la totalité de sa cosmologie dépend du rôle joué en elle par le feu.<sup>8</sup> En effet, le feu est l'unique source de la totalité de la matière

---

<sup>5</sup>. *Cratyle*, 423de.

<sup>6</sup>. Ce qui légitime le rapprochement d'Héraclite avec les poètes qu'il a tant critiqués est la proximité des deux à ces « esprits subtils, versés dans les choses célestes » évoqués à 397cd, 401b, 402b, 411b & 439c et qui auraient été les véritables bâtisseurs des premiers noms.

<sup>7</sup>. V., *inter alia*, Brieger, pp. 209sq.; Reinhardt, pp. 192 sq. ; Delatte, 16-17 & Kirk, *passim*.

<sup>8</sup>. V. Fragments DK [= H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. (Hildesheim: Weidman, 1989-90)] 22 B 30 (« Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant à mesure et s'éteignant à mesure ») & B 64 (« La foudre gouverne tout »).

physique dans le cosmos du fait d'être ce dont dérive la partie non-ignée de la nature qui, elle, est créée lorsque le feu meurt en tant que feu pour naître d'abord en tant qu'eau et ensuite en tant que terre.<sup>9</sup>

Mais les échanges ou « *pyros tropai* » entre le feu et le non-feu ne sont pas à sens unique. Car la terre et l'eau qui vivent de la mort du feu peuvent et même doivent mourir en tant qu'eau et terre afin de nourrir et faire vivre le feu d'où elles naissent.<sup>10</sup> En raison de ces transformations 'alléophagiques', la totalité de la matière dans l'univers – feu, eau, terre – est sujette en continu à un double mouvement en sens inverse : vers le haut (*epi to anou*) lorsque la partie non-ignée du cosmos devient feu et vers le bas (*epi to kato*) lorsque le feu céleste se liquéfie en devenant l'eau et s'"in-minéralise" en devenant terre.<sup>11</sup>

Or si ceci éclaire la fameuse doctrine de « *panta rhei* », il n'explique pas comment au sein de cet écoulement continu se dégagent les *pragmata* possédant une nature qui leur est *spécifique*. Et nous sommes bien obligés de supposer qu'Héraclite a voulu expliquer la constitution des *pragmata* dotés de quelque chose de l'ordre du *sui generis*. Ainsi qu'il le déclare dans les premières lignes de son *peri physeus historian*, c'est précisément pour tenir compte de la spécificité des *gignomena* individualisés qu'il l'a écrit.<sup>12</sup> Donc par

---

<sup>9</sup>. Fragments DK 22 B 31 (« Conversions du feu : d'abord mer, de mer, la moitié terre, et la moitié souffle brûlant. <Terre> se dissout en mer, et est mesurée selon le même rapport qu'avant de devenir terre ») ; B 76 & B 90.

<sup>10</sup>. Cf. Conche, p. 284 : « [L]e Feu se nourrit de lui-même – par la médiation du monde. [...] le Feu se transforme en cela même qui est sa nourriture, cela dans un cycle toujours équilibré, sans excès ni défaut ».

<sup>11</sup>. DK 22 A 1 (= Diogène Laëce, *Vies*, IX, i-v).

<sup>12</sup>. DK 22 B 1 : « De ce discours, qui est toujours vrai, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour où ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours, c'est à des inexperts qu'ils ressemblent s'essayant à des paroles et à des actes tels que moi je les expose, divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est ». Signalons par ailleurs que la théorie de la rectitude naturelle de noms nous oblige à le croire. Car si le *peri physeus* héraclitéen fournit l'ontologie sur laquelle se fonde l'*onomastiké* cratylienne, et cette dernière

quelle mécanique le processus de *panta rhei* engendre-t-il « *ta hekasta* », soit des *pragmata* individualisés ? Enoncé autrement, comment les *pragmata* acquièrent-ils une nature qui est distincte et de celles des autres *pragmata*, et du processus cosmique qui les fait tous naître ?

Bien entendu, pour répondre à ces questions il est préférable de s'en tenir autant que faire se peut à des indices textuels les moins éloignés que possibles de notre sujet. Ce qui peut se faire car il existe et dans le *Cratyle* et dans les fragments d'Héraclite des indices certains touchant à la mécanique de la genèse des *pragmata*. Nous pensons surtout à ce passage dans le *Cratyle* consacré à l'étymologie du mot « *dike* » ou justice. Décodé à bon escient ce passage (413ac), ainsi que celui, comparable, sur l'étymologie de « saison » et d'« année » (410cd), nous fait entrevoir une *hyponoia* familière. Celle qui explique comment chaque *gignomenon* dans le cosmos qui vient à la lumière du jour (*eis phoos proagein*) comporte un temps, lieu, caractère et destin qui lui est octroyé en fonction de la théogamie de la terre et du ciel.

Mais pour intéressant que cela puisse être pour situer Héraclite dans le contexte culturel et discursif qui lui est propre, cela ne nous aide pas à éclairer l'essentiel. A savoir la nature de ce *tertium quid*, commun aux mots et aux choses, qui assurerait de manière physique leur inter-inhérence. Donc pour mieux cerner cette connexion cruciale, je propose une autre approche de la pensée d'Héraclite sur la manière dont les *pragmata* se dégagent de l'écoulement universel. Une approche qui regarde la doctrine de *panta rhei* à la lumière d'un développement linguistique entraîné par la réflexion philosophique sur les implications de cette doctrine. Le développement linguistique qui m'intéresse concerne l'évolution du sens du mot grec « *rhythmos* ».

---

suppose une adéquation littérale et totale entre un nom spécifique et un objet spécifique correspondant à ce nom, il faut bien que la pragmatologie héraclitienne suppose que les *pragmata* possèdent des natures qui leur sont spécifiques.

### L'ontogenèse héraclitienne : un écoulement universel « rythmé » ?

A en croire les philologues se consacrant à l'étude de l'origine de ce mot,<sup>13</sup> *rhythmos* serait une forme abstraite du verbe « *rhythmizein* » qui, lui, serait un dérivé du verbe « *rhein* » ou « *rhéo* », soit le verbe figurant dans l'expression *panta rhei*. Or à la différence du *rhein* qui exprime mouvement régulier et ininterrompu, *rhythmizein* signifierait « figurer », « cadencer » ou « localiser » ce qui est en mouvement. Ainsi *rhythmos* servirait à désigner « ce qui impose des liens au mouvement » ou « ce qui enserme le flux des choses » ou encore « la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide ».<sup>14</sup>

Or même si le mot *rhythmos* n'apparaît nulle part dans les fragments qui nous sont parvenus, ou plutôt, si les fragments utilisent d'autres termes (*métron*, *hora*, *moira*, *aioun*, etc.) pour se servir du sens conféré sur ce mot par les commentateurs récents, ces informations d'ordre philologique nous sont utiles. Car elles semblent expliquer comment la *diakosmesis* héraclitienne s'ingénie à accommoder au sein de la réalité du mobilisme universel au moins l'apparence de la stabilité parmi les *pragmata* qui s'y logent. Et la solution à cette énigme revient à peu près à ceci : tout, en effet, s'écoule *mais non à la même vitesse ni dans le même sens en tout lieu et en tout temps*.<sup>15</sup> Et c'est cela, ces *différences des rythmes* de l'écoulement cosmique, qui explique comment les *pragmata* se distinguent *et* les uns des autres, *et* de l'écoulement universel qui les maintient dans leur devenir perpétuel. Autrement dit, le devenir d'un *pragma* ne se confond ni avec le devenir d'autres *pragmata*, ni avec le déroulement du *logos* universel parce qu'aucun de ces devenirs ne partage le même rythme de l'écoulement universel.

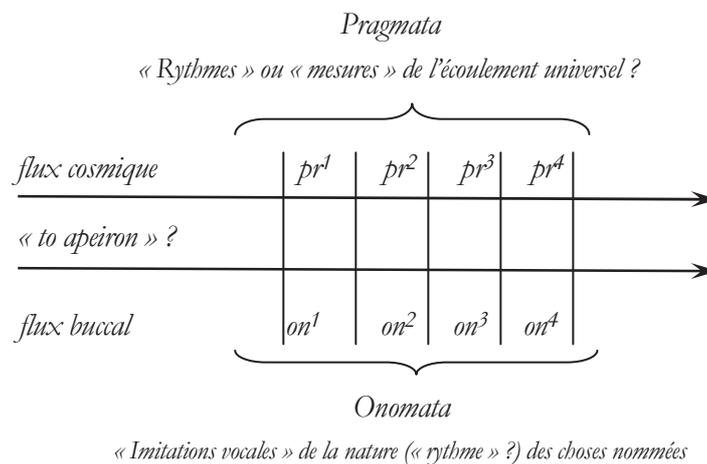
---

<sup>13</sup>. Cf. Jaeger, pp. 160 sq. ; Benveniste, pp. 327-35 ; Axelos, pp. 119-20 & Sauvanet, *passim*.

<sup>14</sup>. Cf. Jaeger, p. 162 & Benveniste, p. 333.

<sup>15</sup>. Cf. *Cratyle*, 412c ; *Théétète*, 156d & *Physique*, VIII, iii, 253b 10.

Or tout cela éclaire, semble-t-il, la « physique » du lien entre les mots et les choses opérant dans la théorie cratylienne de la rectitude des *onomata*. Et nous voyons comment si nous concevons une analogie entre la genèse des choses et la genèse des noms de telle sorte que le « rythme » d'une chose quelconque est au flux du mobilisme universel dont il est un fragment comme les sons dans son nom sont à l'air dans la bouche qui sculpte cet air en ces sons. Pour exprimer cette même hypothèse de manière moins condensée, on pourrait aussi dire que l'air qui passe à travers la bouche est « identique » au flux de l'écoulement universel du fait que les deux sortes de flux, flux cosmique et flux buccal, constituent des continums, tous les deux modulables en une infinité de rythmes, rythmes des sons ou rythmes des choses. En termes de ce rapprochement du flux buccal et du flux cosmique, l'identité des mots et des choses repose sur le fait que la mesure du son dans un nom correct *relative au continuum du souffle dont elle est issue* serait commensurable (*γυστοίχος*) au rythme constitutif du *pragma* ainsi désigné *relatif au flux cosmique*. Ainsi dans le diagramme ci-dessous (Fig. 1), le rythme du *pragma* «  $pr^1$  » est à la flèche représentant le flux cosmique sur laquelle il se trouve comme l'*onoma* «  $on^1$  » est à la flèche sur laquelle il se trouve et qui, elle, représente le flux buccal.



Avons-nous donc trouvé ce que nous cherchions ? Sommes-nous parvenus au « substrat » commun aux mots et aux choses qui les relie de manière « physique » ? Puisque nous ne parlons ici que des « mesures » du son et des « rythmes » du mouvant, sans doute que non. En effet, le mot « substrat » signifie *ce qui est mesuré* et non *ce par quoi* on le mesure. Qu'en est-il donc de ce « mesurable » qui ne serait réductible ni aux mesures des sons, ni aux rythmes du mouvant mais qui sous-tendrait les deux à la fois ? Pour poser la même question autrement, par voie de quel milieu, commun aux mots et aux choses, leur inter-inhérence « physique » était-elle assurée ?

Sans doute la réponse la plus claire à cette question se trouve dans le *Philèbe*, là où Platon fait part d'une « vieille légende » relatant « un don des dieux » aux mortels désireux de connaître l'unicité fondamentale de toutes choses. Or selon cette légende – que nous considérons comme étant très proche de l'esprit sinon de la lettre des idées des premiers onomatourges à propos du rapport « naturel » liant les noms « justes » à leurs objets corrélatifs – le substrat ou *hypokeimenon eschaton* de « tout ce qu'on peut dire exister » est « *to apeiron* », l'illimité ou l'Infini.<sup>16</sup> Voilà pourquoi nous avons inscrit ce terme entre les deux flèches dans le diagramme ci-dessus. Car c'est bien lui, l'illimité, le continuum de tous les continuums, qui pour les Hellènes d'antan sous-tendait toutes les multiplicités qui soient, multiplicités ontologiques, acoustiques, lexicales, mathématiques ou autres.<sup>17</sup> C'est donc par son entremise que la *dynamis* d'un nom rejoint la *physis* de son objet corrélatif.

---

<sup>16</sup> *Philèbe*, 16c-d : « Et les anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité ». Comp. *ibid.*, 18e, 24c & 26c.

<sup>17</sup> Bien qu'elle croie à tort que ce modèle du devenir du monde et des mots n'est pas à associer à la pensée d'Héraclite, Desjardins (pp. 133 sq.) n'en demeure pas moins une excellente référence sur cette question. Cf. également Lohmann, pp. 17-18, 21.

Il va de soi qu'un lecteur moderne de ces lignes est en droit de douter que ce que nous venons de dire établit un véritable lien « physique » entre un nom et une chose. Et bien sûr il serait intéressant d'examiner l'étiologie de ce scepticisme car les limites imposées sur la réflexion par le « rationalisme » régnant est un sujet fascinant. Mais pas plus intéressant que d'explorer les raisons pour lesquelles les Anciens y croyaient et pensaient même que cette détermination du lien entre les mots et les choses pouvait servir d'instrument afin de procurer aux hommes des choses qu'ils voulaient ou attendaient du monde réel. Qu'en est-il donc de cette croyance ? Comment le lien entre les sons et la matière physique que nous venons de décrire constitue-t-il une ressource pour accomplir des fins utilitaires ? Limitons notre réponse à cette question à une discussion sur la croyance d'autrefois en l'efficacité de la magie incantatoire.<sup>18</sup>

### **Le cratylisme explique-t-il la croyance en l'efficacité de la magie incantatoire ?**

Et ici il importe de bien insister sur le mot « in-cant-atoire ». Car par le passé il existait une multitude de façons pour pratiquer la magie et dans la plupart des cas cette activité ne dépendait aucunement d'une quelconque théorie de la langue ou praxis de la parole. Ce qui ne veut pas dire que lorsque nous parlons de la magie incantatoire *stricto sensu* nous avons affaire à quelque chose qui fut considéré comme étant efficace en l'absence de moyens ou instruments non-verbaux. Bien au contraire, tout porte à croire que l'accompagnement de « *droomena* » extra-linguistiques fut essentiel à la réalisation des fins visées par des « *legomena* » incantatoires.<sup>19</sup> Le lecteur appréciera donc que dans la discussion sur la magie incantatoire qui suit, beaucoup

---

<sup>18</sup>. Sur le rapport entre le cratylisme et la magie, cf. Williams, p. 92 ; Baxter, pp. 162, 185 ; Bronkhorst, pp. 176 sq. ; Geogiades, pp. 87-88 ; Greene, pp. 23, 140-41, n. 10.

<sup>19</sup>. Cf., *inter alia*, Harrison, pp. 424, 327.

de points passeront sous silence qui pourtant en font partie intégrante.

Avouons en outre que nous nous intéresserons seulement à la manière par laquelle la magie incantatoire fut véhiculée par la *poésie* et plus précisément la poésie indo-européenne. Nous y sommes contraints. Car même s'il ne fait aucun doute que la magie incantatoire a bel et bien existé chez les Hellènes d'antan, et que le chant poétique y jouait un rôle prépondérant, les traces écrites en sont très rares.<sup>20</sup> Il est en tout cas impossible à déceler dans le *Cratyle*. Par conséquent, le lien entre la linguistique cratylienne et la magie incantatoire va devoir être étudié à l'aide d'une approche « comparatiste ». Et la meilleure source des données pour un tel travail est bien la recherche dans le domaine de la poétique indo-européenne comparée. Il y a deux raisons à cela. D'abord parce que les données engendrées par les chercheurs dans ce domaine concernant l'importance de la poésie pour l'ensemble des peuples indo-européens sont copieuses et les conclusions tirées à partir d'elles cohérentes. Ensuite parce que ces données et conclusions sont de loin les plus appropriées pour conjecturer sur l'utilité attribuée au cratylisme par ses tenants. Car s'il y a une chose qui est claire dans le dialogue c'est bien que les idées attribuées à Cratyle à propos de la langue sont la survivance dans l'horizon discursif de l'Athènes des temps de Platon d'une tradition remontant à une antiquité immémoriale – donc justement indo-européenne.

Comment donc les recherches récentes dans le domaine de la poétique indo-européenne comparée nous illuminent-elles sur la magie incantatoire et comment cela nous informe-t-il de l'utilité du cratylisme pour les hommes et les communautés qui y souscrivaient ? Avant de regarder de plus près la théorie de la causalité qui va de pair avec la magie incantatoire, ainsi que les techniques à utiliser pour appliquer cette théorie de causalité à des

---

<sup>20</sup>. Cf. Hubert, *Magia*, p. 5.

fins utilitaires concrètes, revenons sur quelque chose que nous avons affirmé à propos du rapport entre l'*onoma* et le *pragma*.

Les noms, avons-nous dit, sont liés physiquement à leurs *pragmata* corrélatifs en vertu de la com-mensurabilité (*systoicheia*) de la « mesure » du son dans le premier et la « mesure » du flux cosmique dans le dernier. Or si ces mesures du son et du flux cosmique « individualisent » les noms et les choses qui en sont faits, il ne faut pas oublier que le « rythme » du flux cosmique qui constitue la *physis* d'un *pragma* donné continue à faire partie du flux du *panta rhei* dont il est une modulation. Cette appartenance est même vitale car c'est grâce à elle que le *pragma* en question perdure dans son rythme. Or ceci est utile pour les adeptes de la magie incantatoire car tout ce qu'il faut faire pour soumettre un *pragma* quelconque à la volonté d'un 'enchanteur' est de soumettre son rythme au rythme d'une modulation du flux cosmique plus puissante que la chose à enchanter. Mais pour faire cela il ne fut pas nécessaire de conjurer la totalité de la puissance dans le cosmos. Il suffit d'invoquer une de ses « filiales » régionales ou même locales. Car le *diakosmoun* opérait sur le cosmos et le destin des créatures sous son pouvoir par l'entremise des agents que l'on appelle souvent des *Sondergötter*.<sup>21</sup> Qui sont ces *Sondergötter*? Ce sont des différenciations du pouvoir total du cosmos en des parties spatialement et fonctionnellement distinctes qui interagissent entre elles de manière synergique pour maintenir le bon déroulement du ballet cosmique.<sup>22</sup> Ainsi si vous connaissiez le processus cosmique suffisamment bien pour pouvoir identifier le *Sondergott* en son sein le plus à même de vous aider à formuler une incantation porteuse, ce sont bien les compétences cosmocratiques de celui-ci que vous tenteriez d'enrôler à des fins théurgiques. Et cela vous pouvez le faire en faisant de lui ce que vous auriez fait au préalable de l'objet que vous voudriez enchanter.

---

<sup>21</sup>. Cf. Usener, pp. 73 ff.

<sup>22</sup>. Nous trouvons chez Platon plusieurs bonnes illustrations de ce synergisme cosmique : *Timée*, 41a sq. & *passim*, *République* X, xiv & *Le Politique*, 272e sq., etc.

C'est-à-dire que vous en faites un *mimema phoné*. Ce faisant, votre voix devient « théophorique », elle contient la *physis*, donc le pouvoir, du flux cosmique dont vous avez besoin pour exécuter votre charme ou malédiction.<sup>23</sup> Et vous pouvez vous servir du pouvoir de ce rythme cosmocratique à des fins pratiques en mêlant les syllabes dont son nom est composé avec les sons dans le nom de la chose à soumettre à la magie incantatoire. Ce qui explique l'emploi des « anagrammes » théophoriques dans la poésie Indo-européenne pour exprimer « la langue des dieux ».

### **La fonction théurgique des « anagrammes théonymiques » dans la poésie archaïque**

A propos de l'usage des anagrammes des noms des dieux dans la poésie indo-européenne, il y aurait beaucoup de choses à dire. Par exemple, on pourrait s'attarder sur les effets néfastes de sa découverte sur l'équilibre mental de Ferdinand de Saussure.<sup>24</sup> On pourrait également tenir compte des réserves des spécialistes qui lui ont succédé et prendre acte des rectifications qu'ils ont voulu apporter à ses théories concernant leur codage. Mais pour les fins de l'étude présente, le seul point qu'il nous importe de bien souligner est l'importance de la découverte de Saussure en nous sensibilisant quant à la nature « diglossique » de la poésie archaïque. Car il est désormais clair que dans les vers de la poésie primitive il y avait au moins deux langages. Le premier, « le langage des hommes », fut constitué d'un lexique dont la signification fut accessible à toutes catégories d'auditeurs confondues. Mais « sous » ce langage-ci il y en avait un autre, « le langage des dieux ».

Ce langage, dont le sens ne fut accessible qu'à très peu d'« initiés » (*synetoi*), fut constitué exclusivement des « théonymes » ou des « épithètes divines ». Sous forme d'« anagrammes », les

---

<sup>23</sup>. Cf., *inter alia*, Gonda, p. 24 ; Detienne, p. 108 ; Favret-Saada, pp. 125-33, 333 sq. & Greene, pp. 100-03.

<sup>24</sup>. Cf. Gandon (2002), pp. 21, 27 ff.

propriétés phonétiques de ces théonymes furent « diffractées » de manière « isosyllabique » à travers les sons et les mots du langage des hommes utilisés dans les vers où ils étaient encodés.<sup>25</sup> Bien que cette pratique ait fini par n'être qu'une activité ludique, il n'en demeure pas moins qu'autrefois, avant l'époque des Sophistes, elle a assuré une fonction qui fut alors considérée comme vitale pour les communautés primitives. C'est-à-dire qu'elle servait à amener les dieux et les hommes en une « communion » (*homilia*) comme celle décrite dans l'*Ion* de Platon (534cd). A quelle fin ? A quoi servait la « fusion » des mortels et des immortels par leurs langues respectives interposées ? Insistant sur le fait que « *die kulturellen Inhalte sind hier Wesentliche* », de nombreux philologues modernes mettent l'accent sur le rôle de la poésie comme moyen pour diffuser des messages « gnomiques » ayant comme finalité de synchroniser les pensées, sentiments, aspirations et comportements des hommes aux opérations de l'ordre cosmique.<sup>26</sup>

Soit. Mais il ne fait guère de doute que ces anagrammes servaient également d'outil pour la magie incantatoire.<sup>27</sup> C'est-à-dire la tentative de se servir du pouvoir des agents cosmiques à l'aide d'un langage dont les sons furent considérés comme donnant accès à ces pouvoirs. Ce qui est important pour nous pour deux raisons : d'abord parce que ces informations jettent de la lumière sur la « physique » qui est opérante dans l'*onomastiké* cratylienne ; ensuite parce qu'elles nous aident à comprendre l'utilité du cratylisme aux yeux de ses adhérents. Car si les noms sont « physiquement » liés à leurs objets correspondants en vertu de l'identité du substrat phonique des premiers et de la *physis* des seconds, tout ce qu'il faut pour pouvoir contrôler n'importe quel objet nommé ou nommable

---

<sup>25</sup>. Cf. Starobinski, *passim* ; Toporov, pp. 200-09 ; Bader, pp. 18-20 ; Watkins, pp. 38-39 & Gandon (2006), pp. 18, 131.

<sup>26</sup>. Cf. Campanile (1987), p. 26 ; Toporov, pp. 199-200 & Watkins, pp. 68-70.

<sup>27</sup>. Sur cette question, v., *inter alia*, Jevons, pp. 96 sq. ; Combarieu, p. 10 & *passim* ; Pfister, XI: 2155, 21 ; Boyancé, pp. 41 sq. ; Izutsu, p. 20 & *passim* ; Detienne, pp. 100-08 & Watkins, pp. 537 sq.

est de soumettre les sons de son « vrai » nom au contact, donc au pouvoir, des sons du « vrai » nom d'une puissance cosmocratiquement supérieure. Et cela vous pouvez le faire en vous servant des techniques de la composition poétique ou « *rhapsodein* » qui prévalaient à cette époque. Car ce fut là le but de cette pratique consistant à encoder des anagrammes théophoriques « sous » les mots et les sons dans « le langage des hommes ». Il fut question de mélanger de manière métaplasmatique la substance phonique de deux langages – langage des hommes et langage des dieux – dans l'attente que ce faisant quiconque connaissant « le pouvoir des noms » saurait contrôler de manière théurgique des choses, personnes, lieux ou processus naturels autour de lui. Ainsi sommes-nous amenés à conclure, avec d'autres (v. supra, n. 18), que le cratylisme n'est rien d'autre que le corollaire théorique et linguistique de la croyance en l'efficacité de la magie théurgico-incantatoire.

### Références bibliographiques

- Axelos K. 1962. *Héraclite et la philosophie*. Paris : Minuit.
- Bader F. 1990. « La langue des dieux: hermétisme et autobiographie. » *Les Etudes classiques* 58 : 3-26.
- Barney R. 2001. *Name and Nature in Plato's Cratylus*. London: Routledge.
- Baxter T. 1992. *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Leiden: Brill.
- Benveniste E. 1971. « La notion de 'rythme', dans son expression linguistique. » *Problèmes de linguistique générale*, t. I. Paris : Gallimard.
- Boyancé P. 1936. *Le culte des muses chez les philosophes grecs : études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris : E. de Boccard.
- Brieger A. 1904. « Die Grundzüge der heraklitischen Physik. » *Hermes* XXXIX: 182-223.
- Bronkhorst J. 2001. « Etymology and Magic: Yasha' Nirukta, Plato's Cratylus and the Riddle of Semantic Etymologies. » *Numen* 48: 147-203.
- Campanile E. 1977. *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*. Pisa: Giardini.
- . 1987. « Indogermanische Dichtersprache. » *Studien zum indo-germanischen Wortschatz*. Ed. W. Meid. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft. 21-28.
- Combarieu J. 1972. *La musique et la magie : Étude sur les origines populaires de l'art musical*. Genève : Minkoff.
- Conche M. 1986. *Héraclite, Fragments*. Paris : PUF.
- Cornford F. M. 1912. *From Religion to Philosophy*. London: Arnold.
- Dalimier C. 1998. *Platon, Cratyle : Présentation et traduction inédite*. Paris : Flammarion.

- Delatte A. 1934. « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques. » *L'Antiquité classique* III: 5-79.
- Desjardins R. 1990. *The Rational Enterprise: Logos in Plato's 'Theaetetus'*. Albany: State University of New York Press.
- Detienne M. 1990. *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : La Découverte.
- Diels H. & Kranz W. 1989-90. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Hildesheim: Weidman.
- Favret-Saada J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- Gandon F. 2002. *De dangereux édifices : Saussure lecteur de Laécèce : les cahiers d'anagrammes*. Leuven : Peeters.
- , 2006. *Le nom de l'absent : Épistémologie de la science saussurienne des signes*. Limoges : Lambert-Lucas.
- Georgiades T. 1982. « Musique et rythme chez les Grecs. » *Poésie* 20: 71-99.
- Gonda J. 1970. *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam: North-Holland.
- Greene T. 1991. *Poésie et magie*. Paris : Julliard.
- Harrison J. 1989. *Themis*. London: Merlin.
- Hubert H. (s.d.) « Magia » (Extrait du *Dictionnaire des antiquités*). Corbeil : E. Creté.
- Izutsu T. 1955. *Language and Magic*. Tokyo: Keio UP.
- Jaeger W. 1964. *Paideia : La formation de l'homme grec*. Paris : Gallimard.
- Jevons F. 1908. « Graeco-Italian Magic. » *Anthropology & the Classics*. Oxford: Clarendon.
- Kirk G. S. 1953. *The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge UP.
- Pfister M. (s.d.) *Panlys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. XI: 2155, 21.
- Reinhardt K. 1916. *Parmenides*. Bonn.
- Sauvanet P. 1999. *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*. Paris : PUF.
- Sedley D. 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge UP.
- Starobinski J. 1971. *Les Mots sous les mots: Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris : Gallimard.
- Toporov V. 1981. « Die Ursprünge der indogermanische Poetik. » *Poetica* 13°: 189-251.
- Usener H. 1896. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: F. Cohen.
- Watkins C. 1995. *How to Kill a Dragon*. Oxford: Oxford UP.
- Williams B. 1983. « Cratylus' theory of names and its refutation. » *Language and Logos*. Ed. M. Schofield & M. Nussbaum. Cambridge: Cambridge UP.