

Il me faut commencer par une mise en garde : des trois concepts utilisés dans le titre, « espace », « principe » et « être », aucun n'est déjà fixé techniquement à l'époque considérée, ou du moins, si l'« être » posé dans le *Poème* de Parménide a une signification philosophique propre, nous sommes encore largement incapables de nous mettre d'accord sur ce qu'est cette signification¹. Quant au terme général « Eléates », il n'est pas certain qu'on puisse attribuer une doctrine commune à une école éléatique mais plus probablement n'y a-t-il que des doctrines voisines dues à des philosophes qui se connaissent mais n'entrent pas nécessairement dans une relation de maîtres à disciples. Justement la problématique de l'espace permet de jeter un éclairage intéressant sur tous ces points obscurs. Je vais donc essayer de montrer comment un certain espace peut être considéré comme un principe ontologique chez Méliossos et chez Zénon, en me contentant de quelques allusions à Parménide, dont les textes, moins explicites, révèlent cependant une tendance commune.

1. Méliossos et la question de l'illimité

D'après les deux sources relativement fiables dont nous disposons pour l'œuvre de Méliossos, à savoir, d'une part, le commentaire de Simplicius à la *Physique* et au traité *Du Ciel* d'Aristote, et, d'autre part, le traité pseudo-aristotélicien *Sur Méliossos, Xénophane, Gorgias*, Méliossos a d'abord posé l'objet de son étude de manière hypothétique, pour en tirer ensuite une série de conséquences. La paraphrase de Simplicius dit, en effet, « si rien n'est, pourquoi en parlerait-on comme si c'était quelque chose ? Si quelque chose est, c'est ou bien advenu ou bien toujours étant. »². Partant du principe qu'il n'y a pas de naissance à partir de rien, Méliossos en déduit que quelque chose doit exister depuis toujours, et ne peut être augmenté d'aucune autre chose, car celle-ci serait à son tour surgie de rien. Etant ainsi éternel, ce quelque chose n'a ni commencement ni fin mais est illimité ; or, s'il est illimité, il doit être unique, car sinon il serait limité par rapport à autre chose ; enfin, s'il est unique, il doit être homogène et immuable, car le discontinu et le changement impliquent la pluralité³.

¹ Keimpe ALGRA propose une étude très complète des premiers usages des termes dont la signification se rapproche de celle d'« espace », dans *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, 1995.

² *In Phys.* 103, 13. Le traité anonyme commence seulement à la deuxième branche de l'alternative.

³ Fragments DIELS-KRANZ 1, 2, 4, 5, 6, 7 ; *De MXG*, 974a 2-23.

Ces déductions en cascade sont logiquement dépendantes de l'hypothèse de l'être : si quelque chose est, ce doit être nécessairement tel et tel ; mais ontologiquement elles sont conditions de son affirmation et même de la définition du concept d'être. Elles signifient en effet que seul est, seul est admis comme étant, ce qui est éternel, illimité, un, homogène et immuable ; ce qui ne possède pas ces attributs n'est pas. Ce sont donc bien en ce sens des principes d'être de ce qui est. Or, parmi ces attributs, celui qui semble révéler une certaine spatialisation (« illimité ») est très problématique, à cause de l'ambiguïté du terme *apeiron*. Depuis Aristote, on oppose traditionnellement Parménide et Mélissos sur leur représentation de l'univers, qui serait fini chez l'un (fr. 8, 42-43 « il est achevé de partout, semblable au volume d'une sphère bien arrondie »), infini chez l'autre⁴. Mais en réalité il n'est certain pour aucun de deux que l'étant dont ils parlent se confonde avec l'univers matériel et que son infinité soit de type spatial. En ce qui concerne Mélissos, dans le traité anonyme on trouve bien l'adjectif « tout » (*pan*) attribué à « ce qui est », mais, ni dans ce traité ni dans aucun des fragments, « le tout » (*to pan*) n'apparaît comme sujet ; le seul sujet exprimé par la suite est « l'un » (*to hen*) ou « l'étant » (*to on*). En outre, au fr. 8, toutes les choses en devenir, y compris les éléments matériels simples, que l'on dit couramment « être », sont affirmées ne pas être, sinon elles devraient toutes être telles qu'est l'un — ce qui est impossible, puisque ses marques distinctives ne peuvent s'attribuer à une pluralité ; il n'y a donc pas d'identification entre l'étant et le réel sensible. Dans le même fragment, d'ailleurs, Mélissos oppose, d'une manière tout à fait préplatonicienne, l'opinion issue des sensations et la connaissance de la vérité. Enfin, la corporéité de l'étant est explicitement rejetée au fr. 9 (*in Phys* 109, 34) : « Si donc il doit être, il faut qu'il soit un ; et, étant un, il faut qu'il n'ait pas de corps car, s'il avait une épaisseur (*pachos*), il aurait des parties et ne serait plus un. » Tous ces témoignages convergent pour refuser un sens spatial à *apeiron* ; faut-il dès lors lui donner dans tous les cas une signification

⁴ ARISTOTE, *Physique* I 2, 185b 16-19 : « Si (le tout est un) comme indivisible, il n'y aura ni quantité ni qualité et l'étant ne sera ni illimité comme le dit Mélissos ni limité comme le dit Parménide, car la limite est indivisible, non le limité. » Sa réfutation de Mélissos est valable quel que soit le type de quantité concerné : « Mélissos dit que l'étant est infini. L'étant est donc une certaine quantité, car l'infini est dans la quantité, tandis que la substance ne peut être infinie, pas plus que la qualité ou l'affection, si ce n'est par accident, lorsqu'elle est en même temps une certaine quantité, puisque la définition de l'infini se sert de la quantité et non de la substance ni de la qualité. Si donc l'étant est à la fois substance et quantité, il est deux et non un ; s'il est seulement substance, il ne sera pas infini et n'aura aucune grandeur, car il serait une quantité. » (185a 32-b 5). Cependant, Aristote reconnaît aussi un illimité dans le domaine de la qualité, et il le réfute dans les principes d'Anaxagore (*Phys.* I 4, 187b 7-13).

temporelle, qui serait équivalente au *anôlethron* de Parménide ?⁵ En effet, l'implication « étant éternel (*aïdion*), il est illimité (*apeiron*) » rappelle de façon troublante celle de Parménide : « étant inengendré (*agenêton*), il est aussi impérissable (*anôlethron*) »⁶, et la forme du raisonnement méliссéen semble indiquer qu'il entendait le premier adjectif au sens de « sans commencement » et le second au sens de « sans fin ». Cependant, si, dans les textes que nous venons de parcourir rapidement, la signification exclusivement temporelle est possible, en revanche elle est difficile à admettre au fr. 3 : « Mais, de même qu'il est toujours, ainsi il doit aussi être toujours illimité en grandeur (*to megethos*) », citation que Simplicius introduit en disant : « Il a rendu clair le fait que, comme « né à un certain moment » signifie « limité en son existence », ainsi « étant toujours » veut dire « illimité en son existence. » Et le commentateur d'expliquer qu'ici Mélissos n'appelle pas « grandeur » l'étendue (*to diastaton*), car toute étendue est divisible et l'étant doit être indivisible, mais « l'élévation même de son existence » (*to diarma auto tês hupostaseôs*)⁷. Selon lui, il s'agit donc de la distance infinie qui sépare le statut ontologique de l'étant de tout autre statut, de sorte que seul un espace symbolique, dénotant une supériorité ontologique, serait principe d'être pour ce qui est.

On pourrait opposer à cette interprétation le fait que, par la suite, lorsqu'il argumente contre l'existence du mouvement, Mélissos utilise les concepts de vide et de plein, qui semblent bien concerner une entité matérielle. Ainsi, au fr. 7, § 7 : « Il n'est en rien vide (ou : il n'y a rien de vide), car le vide n'est rien ; il ne pourrait donc exister le rien. Et il n'est pas mû, car il n'a nulle part vers où se retirer, mais il est plein. En effet, s'il était vide (ou : s'il y avait du vide), il se retirerait vers le vide ; mais puisqu'il n'y a pas de vide, il n'a pas où se retirer. »

⁵ Barbara CASSIN a certainement raison de rappeler l'ambiguïté spatio-temporelle du concept d'« archè » au sens de « commencement », en fonction de laquelle elle propose une nouvelle distinction entre les deux auteurs, du fait que, contrairement à Parménide, qui disait que l'étant « est » et « jamais n'était ni ne sera », Mélissos, en affirmant qu'« il est et était toujours et sera toujours », manifesterait « avec ces points de dehors que sont le principe et la fin », une « représentation spatiale du temps » (*Si Parménide*. Le traité anonyme *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Edition critique et commentaire, Lille, 1980, p. 142-145). Cependant, ce rappel est inutile pour répondre au reproche d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques*, car la faute de raisonnement qui y est dénoncée n'est pas la confusion entre le sens temporel et le sens spatial du commencement mais bien la fausse réciprocity entre « ce qui est engendré a un principe » et « ce qui a un principe est engendré », due plutôt à une confusion entre les significations de « commencement » et de « principe ».

⁶ Respectivement *De M. X. G.* § 3 et fr. 8, 3.

⁷ Fr. 10, *in Phys.* 109, 32.

Deux interprétations sont possibles pour ce passage : ou bien il s'agit de nier un vide intérieur à l'étant (comme semble déjà le faire le *Poème* de Parménide, avec des qualificatifs tels que « plein d'étant », « homogène », « d'un seul tenant »...), ou bien il s'agit de refuser un vide extérieur vers lequel l'étant serait mû dans son ensemble. La première possibilité me semble plus probable du fait que 1/ l'objection « mais il est plein » serait inutile dans un raisonnement pour nier un vide extérieur ; 2/ le verbe *hupochôreô* ne signifie pas « se déplacer » en général mais « céder la place », « se retirer », c'est-à-dire plutôt se retirer vers le vide qu'on a en soi. ; 3/ la conclusion du raisonnement est reprise au § 10 sous la forme : « puisqu'il n'est pas vide », après un détour par la négation du rare et du dense.

Fr. 7, § 8 : « Et il ne pourrait être dense et rare, car le rare ne peut être plein semblablement au dense, mais le rare devient plus vide que le dense. § 9 Et il faut établir cette distinction entre le plein et le non-plein : si quelque chose contient (*chôrei*) ou reçoit, ce n'est pas plein ; si ça ne contient ni ne reçoit, c'est plein. § 10 Il est donc nécessaire qu'il soit plein, s'il n'est pas vide. Si donc il est plein, il n'est pas mû. »⁸

L'homogénéité ainsi attribuée à l'étant peut-elle être entendue autrement que comme celle d'une masse matérielle ? A nouveau, Simplicius comprend ces distinctions comme des distinctions ontologiques et non physiques : « Il n'est pas mû, non parce qu'il n'est pas possible de se mouvoir à travers le plein, comme nous le disons pour les corps, mais parce que l'étant tout entier ne peut être mû ni vers l'étant (car il n'y a pas quelque chose à part de lui) ni vers le non-étant (car le non-étant n'existe pas). » (*in Phys.* 103-104). Autrement dit, le mouvement nié n'est pas le déplacement local mais le changement ontologique. Quant au plein, il est défini comme ce qui peut recevoir quelque chose ; or il est clair que l'étant ne peut rien recevoir d'autre que sa propre essence (pour utiliser un terme non

⁸ Cf. ARISTOTE, *Phys.* IV 6, 213b 12 : « Méliossos donc montre aussi que le tout est immobile à partir de cela : s'il était mû, nécessairement, dit-il, il y aurait du vide (ou : il serait vide), or le vide n'est pas parmi les étants. » Id., *Gen. Corr.* I 8, 325a 2 : « Il semblait à certains parmi les anciens que l'étant était nécessairement un et immobile ; car, le vide n'étant pas, il ne serait pas possible d'être mû sans l'existence d'un vide séparé ; ni, inversement, qu'il soit plusieurs sans l'existence de ce qui sépare. Et il n'est en rien différent de croire que le tout n'est pas continu mais se touche en étant divisé, et de dire qu'il est plusieurs et non un et vide. En effet, s'il est divisible partout, l'un n'existe aucunement, et par suite le multiple non plus, mais le tout est vide ; s'il est divisible ici mais pas là, cela ressemble à une fiction : jusqu'à quelle quantité et pourquoi une partie du tout est-elle ainsi et pleine, et l'autre est-elle divisée ? En outre, il est semblablement nécessaire que le mouvement n'existe pas. A partir de ces raisonnements donc, transgressant la sensation et la négligeant sous prétexte qu'il faut suivre le raisonnement, ils disent que le tout est un et immobile et, pour certains, illimité ; car la limite limiterait par rapport au vide. »

éléatique), et on rejoint par là les termes du *Poème* de Parménide, qui disait que l'étant ne manque de rien mais est parfait⁹. Du coup, le « *tetelesmenon* », qui chez Parménide exprime la détermination parfaitement achevée de l'étant, ne s'oppose plus à l'« *apeiron* » de Méliossos, qui exprime la supériorité infinie de son essence.

Certes, il ne faut pas se fier aveuglement aux interprétations de Simplicius, qui cherche systématiquement à réconcilier les philosophes anciens dans une commune anticipation de la doctrine platonicienne. Cependant, cette lecture d'un infini plutôt symbolique que physique me semble à la fois respectueuse des textes et plausible historiquement, dans la mesure où Platon, sans jamais citer Méliossos, manifeste clairement sa dette vis-à-vis de l'« école » éléatique (principalement dans le *Parménide* et, dans une moindre mesure, dans le *Sophiste*). Et nous allons voir maintenant que, par un autre type de discours, Zénon révèle une conception de l'espace voisine de celle-là, même si au premier abord les principes de ses raisonnements semblent reposer sur une conception corporelle de l'étant. Je n'aborderai pas les célèbres arguments contre le mouvement, qui nous sont connus par la critique qu'en a faite Aristote dans sa *Physique*, mais je vais examiner les quelques rares fragments qui nous sont parvenus, cités par Simplicius, dans lesquels Zénon formule deux propositions qui font de l'espace un principe d'existence des étants, à savoir : « tout étant a une grandeur » et « tout étant est dans un lieu ».

2. Zénon et les déterminations spatiales des corps

Nous savons par de nombreux témoignages que Zénon avait écrit toute une série de raisonnements montrant par l'absurde l'impossibilité que les étants soient multiples. C'est dans ce cadre qu'il faut placer le premier fragment qui, prenant comme point de départ l'hypothèse de la pluralité des étants (c'est la thèse de tous les adversaires de Parménide), en tire deux conséquences contradictoires, à savoir que chacun des éléments de la pluralité sera à la fois pourvu et dépourvu de grandeur. Dépourvu de grandeur, d'abord, parce que

⁹ Fr 8, 22-25 : « et il n'est pas divisible, puisqu'il est tout semblable, et n'a pas plus ici, qui l'empêcherait d'être continu, ni moins, mais il est tout plein d'étant. C'est pourquoi il est tout continu, car l'étant touche à l'étant. » ;
8, 32-33 : « car il n'est pas permis que l'étant soit inachevé, car il n'est pas indigent ; mais s'il n'était pas, il manquerait de tout. » ;
et 8, 42-45 : « mais puisqu'il y a une limite ultime, il est achevé de partout, semblable au volume d'une sphère bien arrondie, à distance égale du milieu dans toutes les directions, car ni quelque chose de plus ni quelque chose de moins ne peuvent exister ici ou là. »

toute division doit aboutir à des indivisibles, sinon, si on n'aboutit jamais à des composants ultimes, l'ensemble du réel s'anéantit ; or, l'indivisible doit être dépourvu de grandeur sinon on ne voit pas en vertu de quel principe seule cette grandeur-là ne serait pas divisible (cette objection constitue d'ailleurs un redoutable défi pour les Atomistes). Mais inversement, chaque élément doit aussi être pourvu de grandeur, car ce qui est dépourvu de grandeur n'existe pas. Il conclut donc que : « s'il est, chaque étant a nécessairement une grandeur et une épaisseur et une distinction d'avec son autre. Et à propos de celui qui précède le raisonnement sera le même, car celui-là aussi aura une grandeur et il en existera un autre avant lui. C'est donc la même chose de le dire une fois et de le dire toujours, car aucune partie de lui ne sera une telle extrémité et aucune ne sera sans différence avec l'autre. Ainsi, si les étants sont multiples, ils doivent être petits et grands : petits au point de ne pas avoir de grandeur, grands au point d'être infinis¹⁰. »

Mais d'où vient l'affirmation que ce qui n'a pas de grandeur n'est pas ? Elle est issue de la démonstration suivante : « Car si on ajoute cela à un autre étant, cela ne le rendra pas plus grand, car en n'étant aucune grandeur, une fois ajouté, cela ne peut rien ajouter à la grandeur. Et ainsi ce qui est ajouté ne sera rien. Si maintenant c'est retranché et que l'autre n'en devienne pas moindre, ni ne soit augmenté s'il est à nouveau ajouté, il est clair que ce qui a été ajouté n'était rien, ni ce qui a été retranché. »¹¹.

Le texte a été compris par certains commentateurs comme une critique du système pythagoricien : le point mathématique ne peut pas être constitutif des étants matériels car il n'a pas de grandeur physique. Cette interprétation vient peut-être du fait qu'Aristote évoque ce principe, en *Métaphysique* B, comme une objection possible à l'existence de l'un en soi tel que le concevaient les plus mathématisants des Platoniciens. Il dit en effet que le point et la monade (qui sont les deux formes de l'un mathématique) n'ajoutent aucune grandeur à une chose et que donc, si l'on suit l'axiome de Zénon, ils ne sont pas des étants. Aristote ajoute d'ailleurs que l'étant compris en ce sens est exclusivement corporel (*sômatikon*).

Il s'en est suivi une suite de malentendus entre les commentateurs, sur la question de savoir si Zénon mettait ainsi en question toute affirmation de l'un, y compris celle de Parménide. Cela commence par Eudème qui rapporte que Zénon a aussi montré que, si l'un n'est pas un étant, le multiple non plus, car le multiple est une pluralité d'unités.

¹⁰ Fr. 1 DK (SIMPL., in *Phys.*, 140, 34). Ce n'est pas chacun qui sera grand au point d'être infini, mais la somme grandira toujours au fur et à mesure de la division en parties réelles.

¹¹ Fr. 2 (SIMPL., in *Phys.* 139, 5).

Alexandre d'Aphrodise, en le lisant, comprend que d'après lui Zénon aurait voulu nier l'existence à la fois de l'un et du multiple, ce qui aurait pour conséquence d'en faire, plutôt qu'un défenseur de Parménide, un sophiste habile à démontrer une thèse et son contraire. Mais Simplicius rétorque qu'Alexandre se trompe en comprenant cela et qu'il faut replacer le raisonnement dans son contexte, c'est-à-dire celui de la division des grandeurs : la division d'une grandeur physique est impossible car on ne peut admettre ni d'arriver à des grandeurs insécables ni de poursuivre la division à l'infini. Par conséquent, la seule unité possible est l'unité absolue, l'indivisible, telle que Parménide et Méliossos l'attribuaient à l'étant, et c'est bien ce que montre à son tour Zénon¹².

Si l'on retourne à l'explication du fr. 2, il reste à résoudre la difficulté de savoir si le principe que tout étant a une grandeur est admis par Zénon ou s'il est seulement emprunté à ses adversaires pour le retourner contre eux. Or, la seule manière pour lui d'admettre ce principe sans renoncer à l'unité absolue de l'étant, c'est de concevoir l'extension de l'étant sur le même mode que celui de sa durée temporelle : de même que l'étant est dit *aidion*, au sens d'inscrit dans une durée permanente dépourvue de moments différents, de même l'espace serait indéterminé (*apeiron* au sens qualitatif), sans différences, sans parties, *pân homoion* comme le disaient Parménide et Méliossos. Ce ne serait donc pas une négation totale de l'espace, mais la conception d'un espace indivisible incompatible à la fois avec l'espace mathématique et avec l'espace physique.

Cependant, Aristote, dans son étude du lieu en *Physique* IV, fait allusion à une difficulté soulevée par Zénon, qui suppose également une conception corporelle de l'étant. Il dit ceci : « De plus, si [le lieu] lui-même est un des étants, où sera-t-il ? Car l'aporie de Zénon demande un développement : si tout étant est dans un lieu, il est clair qu'il y aura aussi un lieu du lieu, et cela se prolongera à l'infini. » (209a 23-26). Sa propre réponse, quelques paragraphes plus loin, sera qu'on peut être dans quelque chose d'une autre manière que dans un lieu (210b 23-27). Plusieurs commentateurs (Eudème, Simplicius, Philopon) paraphrasent l'argument de Zénon et le disent destiné à nier l'existence du lieu. De sorte qu'à nouveau il faut se poser la question : est-ce que pour Zénon occuper un lieu est une condition d'existence pour les étants, ou est-ce seulement un principe de ses adversaires ? En fait, une fois montré que le lieu n'existe pas, il s'ensuit nécessairement que le premier principe non plus n'est pas

¹² Pour le développement de cette question, à la fois du point de vue historique et du point de vue mathématique, voir Maurice CAVEING, *Zénon d'Elée : prolégomènes aux doctrines du continu : étude historique et critique des fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1982.

valable : on ne peut pas dire que tout étant est dans un lieu, puisque, le lieu n'existant pas, rien n'existerait ; la conclusion ruine sa propre prémisses. Maintenant, est-ce que Zénon adhère à cette conclusion, que le lieu n'existe pas, ou bien le raisonnement doit-il seulement révéler la contradiction entre les prémisses et la conclusion ? Cornford a proposé de placer le raisonnement dans un contexte plus vaste, où il serait une nouvelle conséquence absurde de l'hypothèse de la pluralité¹³. Mais en fait, même si l'on part de l'hypothèse qu'il n'y a qu'un seul étant, le lieu ne peut exister, sinon il constitue un autre étant à côté de l'étant. Il faut donc comprendre que pour Zénon le lieu n'est pas un étant et l'étant n'est pas dans un lieu, et que le raisonnement rapporté par Aristote vise à montrer que, si on part des principes adverses, on aboutit à une conclusion absurde. L'alternative à un lieu de l'étant est évoquée par Parménide lorsqu'il dit : « Le même, demeurant dans le même, il repose en lui-même, et ainsi immuablement là-même il demeure » (fr. 8, 29-30). Parménide aurait pu tout simplement nier la pertinence du « dans » ou du « là » appliqués à l'étant tel qu'il le conçoit. Au lieu de cela, il a utilisé les déterminations spatiales en un sens ontologique, pour figurer l'unicité et l'autofondation de ce qui est véritablement. Et on remarque à nouveau l'ambiguïté spatio-temporelle des termes employés : « demeurer », c'est à la fois « rester au même endroit » et « durer » ; « immuablement » (*empedon*) signifie à la fois « sans déplacement » et « sans évolution ». Indirectement donc, par la réfutation des théories adverses, Zénon appuie la conception parménidienne et méliссéenne d'un espace symbolique, presque métaphorique, qui révèle et qui fonde le statut ontologique exclusif de l'étant.

Annick STEVENS
Université de Liège

¹³ C'était déjà une suggestion prudente de PHILOPON, que la différence des lieux entraîne la pluralité des choses (*in Phys.*, 513, 8-12).

LA CHÓRA APRÈS PLATON

A travers son disciple Aristote, Platon donne à la physique ultérieure les notions d'espace et de temps. Mais la notion de temps est structurée conceptuellement, tandis que le Stagirite reçoit de Platon une notion d'espace plus intuitive et plus obscure.

*Chóra*¹ signifie la "place", "l'emplacement" qu'occupe une chose ou qu'on abandonne lorsqu'on se déplace. Toute chose se meut d'une *chóra* à une autre. Par ailleurs, dans une perspective géopolitique, *chóra* désigne le "territoire" qu'occupe une *pólis*, la région qui entoure la ville, entendons par là terrains urbains habitables et terrains dédiés aux cultures.

L'usage géographique de *chóra*² apparaît avant Platon. Chez Homère, le mot désigne l'endroit ou le lieu précis : celui de Troie "où" (*ek chóres hóthi*) Hector vient de parler tendrement à son épouse Andromaque et "d'où" il part au combat³, celui "dans lequel" Nestor s'assoit pour observer la course⁴, celui "où" Amphinomos aperçoit un vaisseau rentrant au port, avec à son bord Télémaque, de retour à Ithaque⁵. Cependant, on peut aussi trouver des passages où s'annonce la notion qui deviendra ensuite plus courante : non plus un endroit ponctuellement déterminé, mais un "territoire" en général. Pour les tragiques, la *chóra* est le pays ou le territoire qui circonscrit une *pólis*. Nous lisons chez Eschyle que des milliers d'armes sont passées "de l'Asie sur une terre ennemie, sur le territoire grec (*helláda chóra*)"⁶. Hérodote se réfère davantage au terrain, quand il parle d'un "territoire attique" moins "facile à chevaucher" que le thébain⁷.

A côté de *chóra* il y a *tópos*, qui désigne l'endroit, le lieu où se trouve un objet ou un corps, ce qui nous permet de le situer dans un

[N.B. Nous avons utilisé le système de translittération suivant : éta = *e* ; oméga = *o* ; dzéta = *z* ; thèta = *th* ; xi = *x* ; upsilon = *y* en fonction vocalique et *u* en diphtongue ; phi = *ph* ; khi = *ch* ; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit, et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long. L'esprit rude est noté par *h*, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés].

¹ "Espace", "parcelle de terrain" : *Iliade*, XXIII, 521 ; XVII, 394 ; XVI, 68 ; "terre" : *Odyssée*, XVI, 352 ; "terre", "région", "pays" : *Od.*, VIII, 573 ; HÉRODOTE, *Histoires*, IX, 13, 3 ; ESCHYLE, *Les Euménides*, 762 et 968 ; "lieu", "endroit" : *Od.*, XXIII, 286.

² Sur les conceptions de la *chóra* antérieures au *Timée*, voir PLATÓN, *Timéo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 58-60.

³ *Il.*, VI, 516.

⁴ *Od.*, XXIII 349.

⁵ *Od.*, XVI 352.

⁶ ESCHYLE, *Les Perses*, 270-1.

⁷ Cf. HÉRODOTE, *Histoires*, IX, 13.