

LES VIES INTERDÉPENDANTES DES PLANTES: DES MYTHES D'OVIDE À LA PENSÉE PRÉSOCRATIQUE ET AU-DELÀ¹

CLAUDIA ZATTA

Les MÉTAMORPHOSES d'Ovide s'ouvrent sur une vaste succession de transformations cosmogoniques avant d'inaugurer une nouvelle époque, dont le premier événement est la métamorphose d'une nymphe en plante. À ce stade, le monde a déjà traversé plusieurs catastrophes: l'effondrement des montagnes et le déluge, qui ont entraîné l'extinction de plusieurs races humaines ainsi que d'autres formes de vie. Les hommes associés aux âges des métaux ont disparu; a également disparu la race née du sang des Géants impies, dont le descendant Lycaon – le roi d'Arcadie métamorphosé en loup – a laissé un souvenir durable de cruauté. Après le déluge, le monde est devenu une immense solitude, où seuls deux êtres humains ont survécu: Deucalion et Pyrrha. Les dieux accordèrent à ces pieux enfants de Prométhée – eux-mêmes effrayés par leur solitude et désireux de retrouver la compagnie de leurs semblables – le pouvoir de repeupler la terre en jetant des pierres derrière eux. La métamorphose s'accomplit avec une remarquable simplicité. Les pierres grossirent, s'amollirent, puis prirent une forme humaine. Ovide ajoute quelques précisions :

*"quae tamen ex illis aliquo pars umida suco et terrena
fuit, versa est in corporis usum; quod solidum est flectique nequit,
mutatur in ossa; quae modo vena fuit, sub eodem nomine mansit."*
(Métamorphoses 1.407-10)

¹ Cet essai est paru pour la première fois avec le titre "Plants' Interconnected Lives: from Ovid's Myths to Presocratic Thought and Beyond" dans la revue *Apeiron. A Journal of Humanities and the Classics* Vol. 24, N. 2 (Fall 2016). <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/apeiron-2024-0037/html> Plastir est honorée de publier sa première traduction française.

La partie de ces pierres où quelques sucs liquides se mêlent à la terre devient de la chair; ce qui est solide et ne peut fléchir se change en os; ce qui était veine subsiste sous le même nom.²

Dans ce processus de « repeuplement » du monde, la terre joue elle aussi un rôle. Tel un gigantesque sein maternel, elle conçoit spontanément et nourrit les semences d'innombrables espèces d'êtres vivants, qui émergent ensuite sous leur forme achevée. Parmi elles se trouvent aussi bien des espèces qui existaient avant le déluge que des créatures nouvelles et étranges, comme le monstrueux serpent Python, qu'Apollon finira par tuer sur le territoire du mont Parnasse.³

Toutes les formes de vie, cependant, ne furent pas créées à ce moment-là. Le laurier, par exemple, faisait encore défaut, et le récit de l'amour non partagé d'Apollon pour Daphné fournit précisément l'explication étiologique de son origine. Ici encore, Ovide ne ménage pas les détails du processus de métamorphose et, dans la description de la transformation physique de Daphné en arbre, il met en place un modèle narratif qu'il réemploiera à maintes reprises pour des métamorphoses analogues :

“ vix prece finita torpor gravis occupat artus, mollia cinguntur tenui praecordia libro, in frondem crines, in ramos bracchia crescunt, pes modo tam velox pigris radicibus haeret, ora cacumen habet; remanet nitor unus in illa. Hanc quoque Phoebus amat positaque in stipite dextra sentit adhuc trepidare novo sub cortice pectus complexusque suis ramos, ut membra, lacertis oscula dat ligno: refugit tamen oscula lignum.”
(*Métamorphoses* 1.548-56)

A peine a-t-elle achevé sa prière qu'une lourde torpeur s'empare de ses membres; une mince écorce entoure son sein délicat; ses cheveux qui

² Toutes les traductions des *Métamorphoses* d'Ovide sont par Georges Lafaye dans l'édition des Belles Lettres.

³ *Met.* 1 416-21.

s'allongent se changent en feuillage; ses bras, en rameux; ses pieds, tout à l'heure si agiles, adhèrent au sol par des racines incapables de se mouvoir; la cime d'un arbre couronne sa tête; de ses charmes il ne reste plus que l'éclat. Phébus cependant l'aime toujours; sa main posée sur le tronc, il sent encore le cœur palpiter sous l'écorce nouvelle; entourant de ses bras les rameaux qui remplacent les membres de la nymphe, il couvre le bois des baisers; mais le bois repousse ses baisers.

À partir de la métamorphose de Daphné, le poème mettra en scène d'innombrables transformations donnant naissance à des êtres nouveaux – plantes, animaux, éléments du paysage, voire constellations – enrichissant ainsi sans cesse la population, le paysage et l'histoire d'un monde en perpétuelle mutation.⁴

Cette esquisse du tumulte des origines, au livre I, ne témoigne pas seulement de la virtuosité poétique et de la sophistication intellectuelle d'un auteur qui fond magistralement traditions littéraires et philosophiques dans une composition unique ; les détails mêmes de ces métamorphoses donnent également corps à l'idée fondamentale qui soutient le développement du poème et qu'Ovide énonce dès le début du proème par l'expression *formas mutatas in nova corpora* (« les métamorphoses des corps en des corps nouveaux »; *Mét.* 1.1-2). En d'autres termes, il existe une continuité formelle que partagent

4 Voir S. K. Myers, *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses* (Ann Arbor, 1994), p. 27-60, qui souligne que « the use of *novus* and *nuper* does not always guarantee the aitiological status of the story ». Ainsi, dans les cas de Cynus (2.377), des Piérides (5.300-1.678) et de Picus (14.388-96), il n'est pas certain que ces nouveaux oiseaux soient à l'origine d'une espèce ou qu'ils ne constituent que des individus singuliers. Cette incertitude ne diminue toutefois en rien la portée étiologique du récit d'Ovide. Même lorsqu'ils apparaissent comme de nouveaux individus plutôt que comme les prototypes d'une espèce, ces nouveaux êtres vivants remplissent une fonction « emblématique » et en viennent ainsi à représenter l'espèce à laquelle ils appartiennent.

des entités corporelles de nature différente – animées ou inanimées – et qui rend possible leur transformation physique les unes dans les autres.⁵

Ainsi, les pierres métamorphosées en hommes et en femmes dans l'épisode de Deucalion et Pyrrha étaient déjà constituées d'éléments correspondant à ceux des êtres humains qui en sont issus. La partie humide de la pierre correspond à la chair du nouveau corps humain; les parties solides deviennent les os; et ce qui était auparavant des veines conserva le même nom (*Mét.* 1.410). De même, dans la métamorphose de Daphné, ses cheveux deviennent les feuilles du laurier, ses bras les branches de l'arbre et ses pieds les racines, révélant une nouvelle série de correspondances, cette fois entre le corps de la nymphe et celui de la plante.

Fait significatif, ces analogies ne sont pas seulement formelles: elles révèlent une communauté de caractère, voire d'être, qui unit le sujet en cours de métamorphose à celui qui en résulte. Dans l'univers métamorphique d'Ovide, la forme est porteuse de sens, et le poète excelle à faire de la transformation physique un processus qui, en s'accomplissant à travers des analogies formelles,

5 Sur la centralité du corps, ainsi que sur sa fragilité et son exposition à la violence dans le poème d'Ovide, voir C. Segal, « Il corpo e l'io nelle Metamorfosi di Ovidio », dans A. Barchiesi (éd.), *Ovidio. Metamorfosi* (Farigliano [Coni], 2005), p. XVII-CLXI. Il est certes vrai qu'Ovide exploite ces thèmes à des fins dramatiques. Cependant, dans les *Métamorphoses*, le corps est également envisagé dans ses qualités esthétiques et formelles, lesquelles révèlent des analogies entre différentes catégories d'êtres vivants – non seulement entre les plantes et les hommes, mais aussi entre les animaux et les hommes. Cette perspective conduit à présenter la transformation physique d'un corps en un autre comme un processus harmonieux, voire logique. C'est cette attention portée aux qualités formelles qui relie des corps distincts et, par conséquent, des êtres vivants différents, qu'Ovide hérite, selon moi – comme je le montrerai plus loin dans cet essai – des penseurs présocratiques et qu'il met au service de son élaboration du phénomène de la métamorphose. En cela, il se distingue des poètes hellénistiques, qui traitaient des transformations physiques sans accorder, semble-t-il d'après les témoignages conservés, d'importance particulière aux analogies corporelles. Sur les modèles grecs d'Ovide, voir G. Lafaye, *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs* (Hildesheim et New York, 1971).

opère également un transfert de qualités. Bien comprise, la métamorphose apparaît ainsi comme un événement étonnamment conservateur.⁶ Ainsi, l'origine lithique explique le caractère de la nouvelle race humaine apparue après le déluge. Les hommes possèdent en effet la même dureté que les pierres et sont, de ce fait, naturellement disposés à supporter le labeur et à durer. Dans le passage d'un corps à l'autre, ces propriétés subsistent: le trait caractéristique d'un être inanimé devient celui d'un être vivant.



Figure 1

⁶ W. S. Anderson, "Multiple Change in the *Metamorphoses*," TAPA 94 (1963), 4-5; L. Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism* (New Haven and London 1986), 20-23.

Le cas de Daphné est cependant plus intéressant – et plus complexe –, car la métamorphose brouille les frontières entre deux êtres, la nymphe et l'arbre, malgré la transformation physique manifeste de l'une en l'autre; elle introduit aussi une ambiguïté troublante quant à la nature profonde du nouveau corps de Daphné. Il ne s'agit pas seulement ici d'un transfert de qualités physiques. Le laurier conserve certes l'élancement, la beauté virginale et l'éclat de la nymphe, tout comme la race humaine issue du déluge avait conservé la dureté et la résistance des pierres. Mais, dans ce mythe, l'arbre conserve également l'aversion de Daphné pour Apollon ainsi que sa réaction affective. Désormais immobilisé par ses racines, le laurier refuse encore les baisers du dieu en se déroband (*refugere*), dans la faible mesure que permet son corps désormais fixe.

Ovide exploite avec une remarquable maîtrise dramatique les analogies corporelles entre l'arbre et la nymphe, faisant d'Apollon un amant désespéré qui enlace les branches de l'arbre et en embrasse l'écorce. Mais l'épisode soulève une question plus profonde. Car le lecteur est conduit à s'interroger sur la nature même du laurier. Lorsque Apollon pose sa main droite sur le tronc, il sent encore frémir de peur le pectus (*trepidare*) ; or, par pectus, il faut entendre ici le siège des émotions.⁷ Le langage qu'emploie Ovide est volontairement ambigu⁸ et il demeure impossible de savoir si ce pectus est destiné, lui aussi, à se métamorphoser avec le reste du corps de Daphné – comme ses cheveux sont devenus feuillage, ses bras branches, sa taille tronc, ses pieds racines et sa tête cime – ou s'il subsiste dans le nouveau corps de l'arbre. Le laurier conserve-t-il le

7 En latin, *pectus* possède un large éventail de significations: la poitrine ou le thorax comme partie physique du corps humain; la partie correspondante chez les autres êtres vivants; le réceptacle ou le conduit de la nourriture; le siège des émotions, des qualités morales et/ou intellectuelles; la source ou l'organe de la parole et de la prophétie; ou encore l'âme, l'esprit ou la personnalité d'un être humain. Voir *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *pectus*. Pour un parallèle intéressant avec l'emploi de *pectus* dans le mythe de Daphné, voir *Met.* 9.535.

8 En réalité, cette même ambiguïté s'étend également, dans ce passage, au référent du pronom *hanc* (v. 553). Comme l'a montré W. S. Anderson, *Ovid's Metamorphoses*, Books 1-5 (Norman, 1998), *hanc* peut renvoyer aussi bien à Daphné qu'au laurier, puisque *arbor* est, en latin, un substantif féminin.

pectus de Daphné? Et si tel est le cas, le laurier – ou toute autre plante dont nous ignorons l'histoire – ressent-il des émotions?

Ovide ne répond pas à ces questions, pas plus qu'il ne les formule explicitement. Il nous invite plutôt à errer dans un monde merveilleux et ambigu, où les arbres saignent, souffrent, tremblent de peur et pleurent; où ils donnent naissance; où leurs formes et leurs attitudes expriment un amour éternel, une proximité durable ou le deuil; où, enfin, ils peuvent renfermer, d'une manière étrange, une autre forme de vie. Lorsque, au livre VIII, l'impie Érysichthon de Thessalie lève sa hache pour abattre le chêne consacré à Cérès, l'arbre, conscient du sort qui l'attend, frémit de toutes ses branches et pousse un gémissement; ses glands, ses feuilles et ses rameaux pâlisent. Puis, lorsque Érysichthon le frappe enfin, le sang jaillit de l'écorce blessée (*vulnus*).⁹ Ovide décrit la chute du chêne avec un pathétique saisissant et, reprenant une comparaison virgilienne, l'assimile à une victime sacrificielle:¹⁰ *quam solet, ante aras ingens ubi victima taurus concidit, abrupta cruor e cervice profundi*. (*Métamorphoses* 8.763-64) Ainsi, quand un énorme taureau choisi pour victime s'est abattu devant les autels, le sang jaillit de son cou déchiré.

Une partie du mystère est bientôt levée: nous apprenons que, sous l'arbre, se trouve une nymphe qui se meurt des coups portés à celui-ci, son corps étant mystérieusement identique à celui de l'arbre.¹¹ Comme l'a remarqué Emily Gowers, le livre VIII, particulièrement riche en arbres, met également en scène le

9 *Met.* 8.760-6.

10 Virgile, *Énéide* 2.223-34. Un autre thème virgilien auquel Ovide semble faire référence est celui du buisson saignant et parlant en lequel est métamorphosé Polydore assassiné (*Aen.* 3.22-68) ; voir G. K. Galinsky, *Ovid's Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects* (Berkeley, 1975), p. 5-12.

11 Pour un parallèle au mythe d'Érysichthon, voir l'Hymne à Déméter de Callimaque (37-116). Il est intéressant de noter que, dans la version hellénistique, l'arbre – en l'occurrence un peuplier – est dit souffrir (algein, v. 40), mais uniquement en tant qu'arbre, sans qu'il soit fait référence à une nymphe « coextensive », comme c'est le cas chez Ovide dans sa version du mythe.

mythe de Philémon et Baucis, double pieux de Deucalion et Pyrrha,¹² auxquels, comme nous l'avons vu, les dieux avaient accordé le pouvoir de repeupler la terre et de retrouver la compagnie des hommes. Ce couple voit lui aussi son vœu exaucé. Refusant d'être séparés par la mort, ils demandent à mourir en même temps. Les dieux accèdent à leur requête en les faisant subir une métamorphose simultanée. Tandis que l'un devient un chêne, l'autre se transforme en tilleul, dans un processus progressif qui, à la fin, scelle leurs lèvres au moment où ils échangent leurs derniers adieux. Plus tard, les habitants de Bithynie pouvaient encore montrer les deux arbres, dressés l'un près de l'autre, *tiliae contermina quercus* (620), entourés d'une petite enceinte sur la colline où leur métamorphose avait eu lieu.

Dans le poème d'Ovide, les métamorphoses en plantes sont nombreuses : une vingtaine d'épisodes, soit près d'un dixième des quelque 250 récits qui composent l'ensemble de l'œuvre. Fidèle à son inventivité coutumière, Ovide décline ce thème sous des formes variées.¹³ Tantôt il nous présente des récits où l'arbre manifeste véritablement des états affectifs et une souffrance physique; tantôt il montre des personnages humains dont les sentiments et les émotions se cristallisent dans la forme, les caractéristiques et même le comportement de la plante en laquelle ils se métamorphosent.¹⁴ Quel que soit l'angle narratif adopté, Ovide confère à la silhouette et aux propriétés botaniques de l'arbre une signification qui dépasse son apparence physique, ses branches, son tronc et le silence qui les enveloppe. Il raconte un mythe qui éclaire un passé, mais qui,

12 For the analogy see A. H. F. Griffin, "Philemon and Baucis Ovid's in *Metamorphoses*," G&R 38 (1991), 62-74.

13 Sur Ovide en tant que poète de l'ingenium, voir Galinsky (note 9).

14 Le catalogue épique des arbres du livre 10 propose une liste englobant les deux catégories d'arbres. En jouant de la lyre, Orphée fait venir un certain nombre de plantes et parvient à créer un environnement ombragé propice à de nouveaux chants. Dans cette assemblée, qui précède le récit de la métamorphose de Cyparissus en cyprès, certains arbres sont en réalité issus de la transformation d'êtres humains, comme les Héliades, Attis, et peut-être même Daphné — en raison de l'expression « laurier vierge » —, tandis que d'autres, comme le hêtre ou le sapin, ne sont que de simples plantes, dépourvues de toute histoire de métamorphose (*Met.* 10.86-105).

surtout – et c’est ce qui importe pour la présente étude – nous invite à nous interroger sur la nature de l’arbre comme être vivant dans le présent.

Terminons cette analyse des *Métamorphoses* par deux autres récits: celui des Héliades au livre II et celui de Dryopé au livre IX. Pendant quatre mois, les Héliades pleurent la mort de leur frère Phaéton, qui avait demandé à son père, le Soleil, de conduire son char afin de prouver sa filiation, avant d’être finalement foudroyé par Jupiter. Ici encore, nous assistons à une métamorphose progressive qui se déploie de bas en haut, enracinant successivement chacune des sœurs dans le sol et gagnant peu à peu chaque partie du corps. Une fois leurs pieds transformés en racines, l’écorce enveloppe leurs cuisses, leur ventre, leur poitrine, leurs épaules et leurs mains; seule leur bouche échappe encore à la métamorphose, tandis que les nymphes appellent leur mère à l’aide.

Comme dans le récit de Philémon et Baucis, le visage et la bouche sont les dernières parties du corps à être transformées, ce qui produit un effet dramatique particulièrement saisissant. Les nymphes sont finalement entièrement saisies par la métamorphose au moment même où, dans un ultime geste désespéré, elles tentent encore d’affirmer leur identité avant que le corps de l’arbre ne les recouvre totalement. Leur mère accourt pour les secourir et tente de les arracher à l’écorce envahissante; mais lorsqu’elle brise quelques jeunes branches, des gouttes de sang en jaillissent, comme si elle avait infligé des blessures aux arbres.¹⁵ « Arrête, mère, je t’en conjure, ma mère », s’écrient les nymphes, « c’est notre corps que tu déchire dans l’arbre » (2.361-62). Ce cri collectif éclaire un phénomène par lequel la métamorphose, opérant le passage d’un être à un autre grâce à des analogies formelles, finit par fusionner l’identité de l’être en voie de transformation avec celle de l’être qui en résulte. Les

¹⁵ Ici aussi, comme dans le cas de l’arbre victime d’Érysichthon, le modèle virgilien est à l’œuvre (*Aen.* 3.22-23, 360 sq.); voir Anderson (note 7), p. 268-269.

nymphes ne sont pas simplement cachées à l'intérieur des arbres, comme nous le verrons bientôt avec Dryopé. Leurs corps sont bel et bien les corps des arbres. Enfin, les larmes qui perlent sur les branches nouvellement formées, durcies par le soleil, deviennent des gouttes d'ambre, et nous sommes une fois de plus amenés à nous demander si ces larmes sont les vestiges de la souffrance des nymphes ou un simple phénomène naturel.¹⁶

Quant au récit de la métamorphose de Dryope en arbre, qui clôt cette excursion dans les *Métamorphoses* d'Ovide, il réunit nombre des traits déjà observés: les analogies formelles entre les parties du corps humain et celles de la plante, la progression ascendante de la transformation (accompagnée de la perte de la mobilité) et le fait que le visage soit le dernier élément de la nymphe à être modifié. Les larmes de Dryopé humidifient les feuilles nouvellement écloses, et lorsqu'elle tente, dans son désespoir, de s'arracher les cheveux à cause de la violente transformation qu'elle subit, ses mains – qui ne sont pas encore métamorphosées – se remplissent de feuilles. Segal décrit la métamorphose de Dryopé comme « *peut-être la plus arbitraire métamorphose d'un innocent* ». ¹⁷

D'abord violée par Apollon, Dryopé est ensuite changée en arbre sans avoir commis la moindre faute, alors qu'elle accomplit un geste de tendresse maternelle et s'apprête à rendre un culte aux nymphes. Cet épisode mérite une

16 Dans le second cas, les gouttes d'ambre joueraient de manière « mécanique » le cri des nymphes, sans qu'il y ait de douleur ressentie de la part des arbres qui, dans leurs formes et leurs comportements, ne font que cristalliser la tristesse des nymphes. Pour la description des larmes de Myrrha, voir Met. 10.499-502. Dans le cas des Héliades – contrairement à Daphné et à Philemôn et Baucis – Ovide ne précise pas en quel type d'arbre les nymphes furent transformées, et nous apprenons chez Hygin qu'il s'agissait de peupliers (Hygin 154). Le peuplier constituait une plante appropriée pour les protagonistes de ce mythe. Il évoquait en effet l'idée de mort et de deuil, en lien avec le paysage où se déroule la métamorphose, conférant au récit une touche d'authenticité historique. De fait, dans la version ovidienne du mythe, les Héliades se métamorphosent sur les rives du Pô, et les peupliers croissent effectivement dans de tels écosystèmes, tandis qu'à Rome même, des peupliers noirs furent plantés dans la zone du Mausolée d'Auguste, érigé en 28 av. J.-C. (Strab. 5.3.8).

17 C. P. Segal, « Myth and Philosophy in the Metamorphoses, Ovid's Augustanism and the Augustan Conclusion of Book XV », *AJPh* 90 (1969), p. 257-292.

attention particulière car, outre les traits habituels des métamorphoses en arbres, il met en scène l'interaction entre une nymphe sur le point de devenir un arbre et, d'autre part, un arbre issu lui-même de la métamorphose d'une nymphe.¹⁸

Un jour, Dryopé se rend dans un bois de myrtes¹⁹ avec son enfant afin d'offrir des guirlandes aux nymphes. Tandis qu'elle l'allait, elle cueille une fleur de lotus aquatique pour le distraire. Soudain, la fleur laisse échapper des gouttes de sang, tandis que les branches de l'arbuste se mettent à trembler. Les paysans du lieu lui apprendront plus tard que cet arbuste était lui-même le résultat de la métamorphose d'une autre nymphe, Lotis, qui s'était réfugiée dans cet arbre pour échapper aux désirs de Priape, dans un récit étiologique qui rappelle celui de Daphné tout en le développant davantage. Comme Daphné fuyant les poursuites amoureuses d'Apollon, Lotis changea d'apparence et se transforma en la plante nouvelle à laquelle elle donna son nom. Mais le mythe de Lotis nous montre également ce qu'il advient d'un arbre né de la métamorphose d'une nymphe. Lorsqu'on lui arrache une de ses fleurs, le lotus est blessé ; il tremble de peur à l'idée d'une nouvelle souffrance et semble punir Dryopé – bien qu'Ovide ne le dise jamais explicitement.

18 Avant Ovide, seul Nicandre, poète du II^e siècle av. J.-C., avait raconté le mythe de Driope dans ses *Heteroioumena*. Nous connaissons cette version ancienne à travers les paraphrases d'Antoninus Liberalis, où un échange entre la jeune fille et un arbre les présente en quelque sorte comme des êtres « équivalents ». Chez Nicandre, Driope était la fille du roi Danaos d'Éta. Un jour, les nymphes la cachèrent dans la forêt et firent surgir un peuplier à sa place ; et lorsque certaines jeunes filles révélèrent aux habitants locaux que les nymphes avaient enlevé Driope, elles furent transformées en pins (Ant. Lib. 32).

19 Sur la relation des nymphes au paysage et à certaines caractéristiques topologiques telles que l'eau, la montagne, la grotte et la végétation, voir J. Larson, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore* (Oxford, 2001).



Figure 2

Dryopé devient ainsi à la fois témoin et figure d'avertissement. Dans le dernier discours qu'elle adresse à ses proches, elle leur demande de déposer son enfant au pied des « rami materni » et de le laisser jouer sous l'arbre, en lui montrant à cet endroit même la « demeure cachée » de sa mère. Elle exhorte également l'enfant à redouter les eaux dormantes et à ne jamais cueillir les fleurs des plantes, mais à considérer que tous les arbres peuvent être en réalité les corps de déesses.²⁰

Dans cette affirmation d'une portée remarquablement universelle, Dryopé présente chaque arbre – et non le seul lotus avec lequel elle a eu le malheur d'entrer en contact – comme une possible forme hybride de vie, où le corps

²⁰ Met. 9.381.

végétal, tout en possédant les caractéristiques biologiques d'un arbre, est aussi animé par la vie d'une nymphe et partage les mêmes affections que cet être vivant. Dryopé tire cette conclusion de sa propre métamorphose. Son avertissement jette un voile de mystère sur l'identité des arbres – du moins dans l'univers imaginaire des *Métamorphoses* d'Ovide. Les arbres peuvent en effet être les corps de déesses et posséder, comme elles, une capacité d'agir et de se venger. Mais les lecteurs d'Ovide savent aussi qu'ils peuvent être les corps métamorphosés de simples mortels, tels les vieux Philémon et Baucis, évoqués plus haut, ou encore le jeune Cyparissus, l'amant éploré d'Apollon, changé en cyprès après avoir tué accidentellement son animal favori²¹ – un récit que nous ne développerons pas ici.

Cet examen des mythes de métamorphose qui entrelacent la vie des plantes à celle d'autres êtres vivants nous conduit à nous interroger sur le type d'existence et les facultés psychiques que peut posséder un arbre. Les études modernes ont généralement considéré cette catégorie de récits comme propre à Ovide et issue soit d'une légende romaine, soit d'une « croyance religieuse authentique largement répandue dans le monde méditerranéen ».²² Ainsi, dans sa classification des mythes grecs de métamorphose, Forbes Irving estime que les métamorphoses en plantes ont pour fonction d'expliquer les aitia de cultes locaux ou, plus généralement, l'origine des plantes sacrées des dieux. Il conclut : Rien ne prouve vraiment que les Grecs aient cru à l'existence d'âmes ou d'esprits habitant les arbres, du moins si l'on entend par là une identité entre la plante et l'être humain... Si les arbres entretiennent certes des liens étroits avec les nymphes, les sources grecques ne vont pas jusqu'à imaginer un arbre doté d'un

21 *Met.* 10.106-42.

22 Pour cette seconde position, voir A. Heinrichs, "Thou Shalt Not Kill a Tree: Greek, Manichean and Indian Tales," *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 6.1-2 (1979), 85-98, qui examine le mythe d'Erysichthon dans les *Metamorphoses* d'Ovide et le compare à des récits manichéens et hindous analogues; pour une perspective comparative, voir également J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton 1987), 125-31.

esprit humain... Ce n'est que chez Ovide que l'on trouve quelque chose qui s'en rapproche – comme l'arbre de Lotis qui saigne ou celui qu'abattit Érysichthon – et il est plus plausible d'y voir une croyance italique, ou une invention littéraire prolongeant et dépassant la description virgilienne de l'arbuste de Polydore qui saigne, plutôt qu'une croyance grecque traditionnelle.²³

Dans son étude détaillée du mythe de Philémon et Baucis, Emily Gowers soutient au contraire qu'en composant ses récits de métamorphoses en arbres, Ovide s'est inspiré d'une légende italique, dont l'influence se retrouve ailleurs dans la littérature latine, notamment chez Plin l'Ancien, dans l'Histoire naturelle, et dans le théâtre de Sénèque.²⁴ Je voudrais ici proposer une autre voie d'interprétation. Au lieu de faire appel à une obscure tradition d'origine italique ou de rattacher ce type de récit à des croyances religieuses répandues dans le bassin méditerranéen, je reviens une fois encore aux Grecs, mais non aux mythes grecs, comme le fait Forbes Irving, au prix de faire d'Ovide un poète singulièrement isolé. Les Grecs auxquels je pense sont les philosophes présocratiques, et plus particulièrement Empédocle, dont la cosmologie est manifestement familière à Ovide lorsqu'il élabore sa propre version des origines du monde. De fait, la théorie physique des quatre éléments, traditionnellement associée à Empédocle, domine le récit des origines au livre I des *Métamorphoses* et réapparaît avec force dans le cadre philosophique fourni par le discours de Pythagore au livre XV. Dans les *Métamorphoses*, le feu, l'air, l'eau et la terre constituent les éléments premiers de toute réalité. Ovide les désigne sous le nom de *semina rerum*, les « semences des choses », reprenant une expression que Lucrèce emploie abondamment pour désigner les atomes.²⁵

23 P. M. C. Forbes Irving, *Metamorphosis in Greek Myth* (Oxford 1990), 130-31.

24 E. Gowers, "Talking Trees: Philemon and Baucis revisited," *Arethusa* 38 (2005), 334-37.

25 *Met.* 1.9 and 419; A. Barchiesi (note 4), 201.

Mais on retrouve également d'autres échos de la cosmologie empédocléenne dans les *Métamorphoses*: le rôle de la terre dans la génération des autres êtres vivants, *cetera animalia*, après leur destruction par le déluge,²⁶ ainsi que l'apparition, parmi les formes ordinaires du vivant, de créatures monstrueuses comme Python, déjà évoqué plus haut.²⁷ Certes, ces derniers éléments ont pu être empruntés par Ovide au *De Rerum Natura* de Lucrèce,²⁸ et une évaluation précise de ses sources exigerait une étude plus approfondie que celle qu'il m'est possible de proposer ici. Il n'en demeure pas moins significatif qu'en 54 av. J.-C., dans une lettre adressée à son frère, Cicéron mette en parallèle le poème de Lucrèce avec une autre œuvre intitulée Empedoclea, composée par un certain Sallustius et consistant en une traduction ou une imitation latine des poèmes d'Empédocle.²⁹

Cette référence témoigne de la diffusion des idées d'Empédocle dans le milieu intellectuel romain et laisse même entrevoir une possible concurrence

26 *Met.* 1.416. Empédocle est crédité d'avoir envisagé quatre zoogonies, deux sous le règne de l'Amour et deux sous celui de la Discorde (DK 31 A 72 / Aët. V 19.5). La troisième zoogonie émergea de la terre sous l'action conjointe de l'eau et de la chaleur (DK 31 B 62, 4-9), d'une manière similaire à la génération des animaux chez Ovide, bien qu'il convienne de remarquer que l'origine de la vie à partir de la terre constituait en quelque sorte un topos de la pensée grecque antique (Guthrie 1965, 210, 315 n. 2, et 472 n. 2; selon la doxographie, l'idée que la vie provenait d'une terre humidifiée se trouvait déjà chez Anaximandre, DK 12 A 10, DK 12 A 11 et DK 12 A 30; pour Archélaos, contemporain d'Anaxagore, voir DK 60 A 1; pour Démocrite, voir DK 68 A 139) et fut finalement reprise par Lucrèce dans le *De Rerum Natura* (5.783-848). Fait intéressant, dans le récit de Lucrèce, la terre produit d'abord l'herbe, puis des arbres de diverses espèces, décrits au moyen d'une métaphore hippique comme portant en eux-mêmes un élan vers la croissance (*RN* 5.787).

27 La seconde zoogonie d'Empédocle, sous le règne de l'Amour, mettait en scène des êtres vivants semblables à des « créatures de fantaisie », *eidolophaneis* (DK 31 A 72 / Aët. V 19.5), et comprenait des « bœufs à tête humaine », *ta bougenē andropōira*, des êtres vivants dotés d'une tête de bœuf greffée sur un corps humain, *androphylē boukrana* (DK 31 B 61), ainsi que des bovins pourvus d'innombrables mains (DK 31 B 60).

28 Pour les parallèles entre le récit ovidien de l'origine de la vie et celui de Lucrèce, ainsi que sur l'influence possible d'Empédocle sur Lucrèce, voir G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on the Rerum Natura 5. 772-1104* (Oxford 2003). Toutefois, l'usage de l'analogie entre les parties du corps que l'on trouve dans le récit de l'origine chez Lucrèce – l'herbe est à la terre ce que les plumes sont aux oiseaux et les poils aux quadrupèdes (v. 788-89) – diffère de celle qui est à l'œuvre dans le fragment 82 d'Empédocle et que l'on retrouve dans les descriptions ovidiennes des métamorphoses en arbres, où l'orientation corporelle des arbres et des êtres humains est identique: le « haut » correspond au « haut », le « bas » au « bas », et les feuilles sont assimilées aux cheveux. Cette différence d'accent plaide en faveur d'une influence directe d'Empédocle sur Ovide, plutôt que d'une influence de Lucrèce.

29 Cic. *Ad Q.* fr. 29.4.

avec Lucrèce. L'influence du philosophe présocratique sur la conception du poème d'Ovide pourrait ainsi avoir été plus étendue que la seule théorie des quatre éléments, et avoir concerné également, par exemple, l'apparition même de la vie ainsi que le statut des différentes formes du vivant tel qu'il est conçu dans les zoogonies d'Empédocle.³⁰

Quelles qu'aient été les sources d'Ovide, je voudrais, dans la section suivante, m'intéresser à la place des plantes dans les cosmologies présocratiques et mettre en lumière des modes de pensée susceptibles d'éclairer les catégories conceptuelles à l'œuvre dans les récits ovidiens de métamorphose végétale – ainsi que chez d'autres auteurs, comme nous allons le voir. Les mythes qui évoquent la vie des arbres et leurs liens avec d'autres êtres vivants existaient bien avant Ovide. Pour l'épisode du chêne sanglant abattu par Érysichthon, Ovide trouvait déjà un précédent dans l'*Énéide* de Virgile et dans l'*Hymne à Déméter* de Callimaque. Virgile avait représenté le buisson né des javelots imprégnés du sang du héros défunt Polydore comme laissant couler du sang au moment même où certaines de ses branches étaient arrachées. Quant à Callimaque, il montrait la déesse Déméter consciente de la souffrance (*algein*) de son arbre sacré et intervenant contre l'impie Érysichthon afin de le sauver.³¹

Mais il existait également d'autres mythes grecs mettant l'accent sur la condition vivante des arbres en entrelaçant leur destinée à celle des nymphes.³²

30 En outre, le fait que, dans les métamorphoses végétales, les corps impliqués dans le processus conservent la même orientation – le « haut » du corps en cours de transformation correspondant au « haut » du nouveau corps – semble constituer un développement de l'analogie établie par Empédocle entre les cheveux et les feuilles (voir DK 31 B 82 et 83, ainsi que ci-dessous, p. 123, n. 42).

31 Voir les notes 9 et 10 ci-dessus.

32 Les nymphes montagnardes d'Homère, en raison de leurs relations symbiotiques avec les arbres, ont vraisemblablement fourni à Ovide un modèle pour le développement des mythes de métamorphose mettant en scène Daphné, Lotis, Dryopé, ainsi que la nymphe anonyme du chêne abattu par Érysichthon; mais, comme nous l'avons vu plus haut, dans les *Metamorphoses*, la catégorie des sujets subissant une transformation en arbre est beaucoup plus large. Les *Fasti* d'Ovide présentent explicitement cette relation symbiotique dans le mythe de la naïade Sagaritis, dont le jeune Attis est tombé amoureux. Cybèle tue la naïade en infligeant des

Ainsi, l'*Hymne homérique à Aphrodite* évoque les nymphes qui habitaient le mont Ida et vivaient en symbiose avec des arbres – des chênes ou des sapins. Nous aimerions en savoir davantage sur la manière dont cette union s'opérait, mais le poème se contente de dire qu'à la naissance de chacune de ces nymphes un arbre surgissait de la terre, et que la longue durée de sa vie coïncidait avec celle de cet arbre. Figés dans une jeunesse éternelle, ces chênes et ces sapins sont décrits comme *kalai*, «beaux», et *tēlethaousai*, «florissants», un qualificatif que la poésie grecque emploie également pour évoquer l'abondance de la chevelure humaine ou la vigueur de la croissance des jeunes gens, suggérant une nouvelle fois une correspondance entre des êtres vivants de nature différente.³³

Quoi qu'il en soit, les nymphes montagnardes de l'*Hymne homérique* mouraient en même temps que leurs arbres, leur mort étant annoncée par le lent dépérissement des végétaux. D'abord l'écorce se desséchait, puis les rameaux tombaient ; enfin, « la vie (*psykhē*) de la nymphe et de l'arbre » quittait ensemble la lumière du soleil.³⁴ On retrouve la même association chez Pindare qui, selon Plutarque, appelle les nymphes hamadryades parce qu'«elles reçoivent une durée de vie égale à celle d'un arbre», *tekmōr isodendrou aiōnos*.³⁵

Dans les *Deipnosophistes* d'Athénée, rhéteur du III^e siècle apr. J.-C., les Hamadryades sont les huit filles d'Oxylos et d'Hamadryas, qui habitaient le mont

blessures à l'arbre qui lui est associé, « puisque l'arbre contenait le destin (*fatum*) de la naïade » (*Fasti* 4.431-32).

33 Voir respectivement Il. 23.142 et 22.423 ; pour d'autres exemples où « florissant » qualifie des arbres, voir Il. 17.53-55; Od. 7.114-16 et 13.196; cf. A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary* (Oxford 2008), 289.

34 *h. Ven.* 256-75; pour l'association entre la mort des nymphes et celle des arbres, voir les vers 273-75.

35 Pind. frag. 184 Turyn / Plut. *De def. or.* 145c. En réalité, Plutarque semble interpréter le vers de Pindare comme indiquant la durée de vie de toute nymphe, et non celle des seules nymphes appartenant au groupe associé aux arbres.

Æta, en Phthiotide.³⁶ Chaque nymphe était associée à une espèce d'arbre particulière, très probablement selon un lien semblable à celui décrit dans l'*Hymne homérique* et évoqué dans le fragment de Pindare. Karya était liée au noyer ou au coudrier, Baianos au chêne, Kraneia au cornouiller, Morea au mûrier, Aigeiros au peuplier noir, Ptelea à l'orme, Ampelos à la vigne et Syke au figuier. Le témoignage d'Athénée révèle à son tour une tradition beaucoup plus ancienne, dont il ne subsiste que quelques fragments. Le poète épique Phérénicos, par ailleurs inconnu, affirmait que le figuier (*sykon*) tirait son nom de Syké, la fille d'Oxylos. Quant à Hipponax, au VI^e siècle av. J.-C. – de manière significative, contemporain des philosophes présocratiques –, il fait allusion au même mythe et souligne la parenté de deux des filles d'Oxylos en déclarant : «Le figuier noir (*sykē*), sœur (*kasignētē*) de la vigne (*ampelos*). »

Les plantes dans la pensée présocratique et chez Platon

Aussi surprenant que cela puisse paraître, les plantes ont suscité une réflexion considérable chez les philosophes présocratiques. En passant en revue les recherches des physiologues sur la nature et le cosmos dans les *Parties des animaux*, Aristote précise que les plantes constituaient un objet d'étude essentiel, au même titre que les animaux: l'enquête des Présocratiques s'étendait des origines mêmes du cosmos jusqu'à la formation des animaux et des plantes.³⁷ Les plantes étaient les produits du même mécanisme et de la même matière qui, dans chaque système philosophique particulier, donnaient naissance aux animaux; à ce titre, elles étaient considérées comme leurs compagnes parmi les êtres vivants.

36 Ath. D. 3 78a-b.

37 Arist. PA 1 640b5-15.

Aétius rapporte qu'Empédocle considérait les arbres comme les premiers animaux (*zōa*) à être venus à l'existence, avant même que le soleil n'entreprenne sa révolution, c'est-à-dire avant l'alternance du jour et de la nuit.³⁸ De même, dans la cosmogonie philosophique du *Timée* de Platon, les plantes furent façonnées par les mêmes dieux que ceux qui avaient créé les êtres humains.³⁹ En réalité, elles vinrent à l'existence avant les femmes et les autres animaux issus de la dégénérescence des hommes. En effet, les hommes qui n'avaient pas vécu conformément à leur âme rationnelle furent ensuite incarnés en femmes ou en diverses espèces animales, reflétant ainsi la déchéance intellectuelle et morale de leur existence antérieure. Pour les plantes, en revanche, les dieux utilisèrent la même matière que celle dont ils avaient façonné les corps des hommes, mais leur donnèrent une forme et des sensations différentes. Compte tenu de cette généalogie, les plantes possèdent, dans le *Timée*, une nature apparentée à celle de l'homme (*physis engenēs*) et méritent pleinement le nom d'animaux. « Car tout ce qui participe à la vie peut être appelé, à juste titre et en toute vérité, un être vivant (*zōon*) », explique *Timée*.⁴⁰

Dans la pensée présocratique, les plantes, en tant qu'êtres vivants, étaient soumises au même type d'analyse que les autres animaux: leur constitution, leur morphologie et la fonction de leurs différentes parties étaient étudiées selon les mêmes principes. Empédocle, par exemple, expliquait la double croissance des plantes, à la fois vers le haut et vers le bas, par une différence dans le mélange des éléments qui constituaient respectivement leurs branches et leurs racines: le feu contenu dans les branches expliquait leur croissance ascendante, tandis que

38 Aët. V 26.4 / DK 31 A 70.

39 Des sensations (*aisthēseis*) sont également attribuées aux plantes (*phyta*) dans le *Theaetetus* de Platon, où nous apprenons que les cultivateurs insufflent aux plantes qui dépérissent (*asthenein*) des sensations bonnes et saines (*khrēstai kai hygieinai aisthēseis*) (167b-c).

40 Plat. *Tim.* 77a-b.

la terre présente dans les racines les faisait s'étendre vers le bas.⁴¹ De même, Démocrite, à l'instar d'Empédocle, pensait que ce qui distinguait les plantes et les arbres des autres animaux, et expliquait leur existence ainsi que leur croissance, était un mélange (*krasis*) différent des éléments qui les composaient: la flore du monde participait davantage de la nature terrestre (*geōdēs*) que les autres êtres vivants.⁴²

Pour Démocrite, et probablement déjà pour Empédocle, les plantes possédaient un corps analogue à celui des autres êtres vivants, composé de parties correspondantes, mais disposées selon un ordre inversé, ou du moins différent.⁴³ Dans un fragment d'Empédocle, les feuilles sont dites analogues aux cheveux, aux plumes et aux écailles.⁴⁴ Dans un autre passage, qu'Aristote et Théophraste approuveront plus tard, Empédocle fait « pondre des œufs aux grands oliviers »⁴⁵, métaphore qui évoque le processus de la reproduction en assimilant les graines des plantes aux œufs des animaux.⁴⁶

41 Arist. *de An.* 2, 415b28-416a2 ; cf. J. Longrigg, « Empedocles' Fiery Fish », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28 (1965), 314. Un écho de cette conception du corps des plantes comme organisé selon un axe vertical, divisé en une partie supérieure et une partie inférieure, se retrouve également dans l'exkurs consacré aux plantes dans le traité hippocratique *On the Nature of the Child*, 24-26; voir M. I. Lonie, *The Hippocratic Treatises "On Generation," "On the Nature of the Child," "Disease IV"* (Berlin and New York 1981), 231-35.

42 En même temps, cependant, c'est en invoquant la qualité particulière des agrégats d'éléments qui les composent que Kléidemos refusait aux plantes le statut complet d'animaux. Le philosophe reconnaissait certes que les plantes étaient constituées des mêmes éléments que les animaux, mais leur composition était plus froide et moins pure que celle des animaux. Thph. *HP* 3.1.4.

43 L'inversion de l'ordre des parties du corps appartient en réalité à Démocrite, mais non à Empédocle, qu'Aristote critiquait pour avoir attribué aux plantes les mêmes coordonnées de « haut » et de « bas » qu'aux autres êtres vivants (*de An.* 2, 416b36).

44 DK 31 B 82 et 83; cette manière de voir fondée sur des analogies semble avoir perduré au fil des siècles, puisqu'on la retrouve également chez Pline qui, par exemple, décrit la feuille du bananier comme « imitant les ailes des oiseaux » (Plin. *HN* 12.12).

45 DK 31 B 79.

46 Arist. *GA* 1, 731a1; Aristote souscrit à la conception d'Empédocle. Puisque les plantes réunissent en elles le mâle et la femelle, elles sont capables de se reproduire de manière autonome, leur semence correspondant déjà à l'embryon d'un animal ; cf. Thphr. *Caus. Plant.* 1.7.1. Voir B. Inwood, *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with Introduction* (Toronto 1992), 121-22.

En outre, selon la tradition, Anaxagore, Démocrite et même Platon définissaient les plantes comme des «animaux enracinés dans la terre» (*zōa engeia*).⁴⁷ Puisant leur nourriture dans le sol, leurs racines étaient considérées comme l'équivalent de la tête des animaux, puisque c'est par la bouche que ceux-ci absorbent leur nourriture. La similitude des fonctions impliquait ainsi une similitude des organes. Avec leur tête enfouie sous terre et le reste de leur corps s'élevant dans les airs, les plantes étaient donc conçues comme des animaux renversés. Cette tête souterraine constituait le seul trait qui les distinguât d'autres créatures qui, comme elles, étaient dépourvues de sang et de pieds, mais qui, contrairement à elles, portaient leur tête au-dessus du sol et se déplaçaient.⁴⁸

Il est intéressant de constater que, dans son analyse de la forme des corps animaux et végétaux d'une part, et de leur constitution interne d'autre part, Démocrite associait une morphologie comparée à une véritable «anatomie comparée».⁴⁹ Les plantes possédaient une tête, comme les animaux, mais elles étaient également des créatures sans sang. Il n'y avait dès lors qu'un pas à franchir pour leur attribuer non seulement une structure corporelle analogue à celle des animaux, mais aussi des sensations et une forme d'intelligence. Les témoignages concernant les Présocratiques vont précisément dans ce sens. Il convient certes de les utiliser avec prudence, mais le fait que Platon attribue des sensations aux plantes dans le *Timée*, tout en leur refusant la pensée, tandis

47 DK 59 A 116 / Plut. *Quaest. Nat.* 1, 911D. Cf. Plat. *Tim.* 77a, b; l'homme, en revanche, est un *phyton ouk eggeion*, une plante non terrestre (90a).

48 « Parmi les êtres vivants (*zōa*), il n'y avait pas un mélange de même nature: ceux qui participaient au plus haut degré d'une nature terrestre devinrent des plantes et des arbres, leur tête étant enracinée en bas; ils se distinguaient des animaux dépourvus de sang en ce qu'ils ne portaient pas, comme ces derniers, la tête dressée au-dessus du sol lorsqu'ils se déplaçaient» (DK 68 B 5, 2 (11) / Hermipp. *De astrol.* [Ioann. Catrares] II, 1, 11, p. 33). Sur l'attribution de ce témoignage à Démocrite et sur l'influence qu'Empédocle exerça sur lui, voir S. Luria, A. Krivushlna, D. Fusaro, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario* (Milan 2007), 1219-20, frag. 556. Dans le *Sur les plantes* du Pseudo-Aristote, le réseau d'analogies entre le corps des plantes et celui des animaux est encore développé : outre l'analogie entre les racines et la bouche, l'écorce d'une plante est considérée comme comparable à la peau d'un animal, et ses nœuds (*fibres*) à des nerfs.

49 Cette combinaison d'approches fut également adoptée par Diogène, qui considérait l'absence de cavités dans le corps des plantes comme un trait décisif indiquant qu'elles ne possèdent pas de pensée (*phronēsis*).

qu'Aristote, dans le *De Anima*, nie vigoureusement qu'elles possèdent une âme sensitive – et donc des sensations et des émotions – suggère que tous deux répondaient aux doctrines de leurs prédécesseurs.⁵⁰

Les témoignages anciens nous apprennent avec intérêt que certains Présocratiques attribuaient aux plantes non seulement la sensation mais aussi la pensée, si bien qu'elles devaient être considérées comme de véritables animaux immobiles.⁵¹ Dans le traité *Des Plantes* attribué au Pseudo-Aristote, on lit en effet : Anaxagore et Empédocle soutiennent que les plantes sont mues par le désir (*epithymia*) et affirment avec force qu'elles sont capables de sensation (*aisthanesthai*) et qu'elles éprouvent à la fois la douleur et le plaisir (*lypesthai kai hēdesthai*). Anaxagore affirme que les plantes sont des êtres vivants et qu'elles ressentent aussi bien le plaisir que la douleur, conclusion qu'il tire de la chute de leurs feuilles et de leur croissance. Empédocle, quant à lui, pensait que les deux

50 Pour Platon, voir *Tim.* 77b; dans le *Sur l'Âme*, Aristote traite de la division de l'âme et n'attribue aux plantes que l'âme nutritive, à l'exclusion de l'âme sensitive. Il considère ainsi les plantes comme des êtres vivants (*zōnta*), en tant qu'elles sont capables de se nourrir, de croître et de dépérir, mais non comme des animaux (*zōa*). En effet, pour Aristote, les plantes ne possèdent pas les sensations qui définissent, au contraire, les animaux (*de An.* 2, 414b, 415a3-4, 424a34-424b4); voir également *Sur les Parties des Animaux* (PA 2, 655b33-656a2 et 4, 681a10-15) ainsi que *On Respiration* (Resp. 467b22-27).

51 Le statut plein et entier des plantes comme animaux (*zōa*) semble en réalité constituer un élément fondamental de la conception présocratique de la nature et des formes de vie animale. Il est donc surprenant que la recherche ait jusqu'à présent négligé, voire mal compris, cet aspect essentiel, que ce soit dans les études consacrées à des philosophes présocratiques particuliers ou à la pensée présocratique dans son ensemble (voir, par exemple, D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity* [Berkeley and Los Angeles 2007] ; B. Holmes, *The Symptom and the Subject* [Princeton 2010]). En revanche, L. Repici, *Uomini capovolti: le piante nel pensiero dei Greci* (Roma-Bari 2000), dont l'ouvrage constitue, à ma connaissance, l'étude la plus complète consacrée aux plantes chez Aristote, Théophraste et dans la philosophie présocratique, reconnaît aux plantes une autonomie en tant qu'êtres vivants dans la pensée présocratique et envisage la possibilité qu'elles possèdent pleinement le statut d'animaux, dotés de pensée et de sensations ; elle rejette toutefois cette hypothèse en raison de la nature des témoignages disponibles (61-69). Cette difficulté d'interprétation tient sans doute en partie à la rareté et au caractère indirect des sources. D'un autre côté, le refus d'accorder aux plantes le statut d'animaux résulte également de la projection de la taxinomie scientifique contemporaine, dont la séparation des plantes et des animaux en deux règnes distincts fut en quelque sorte préfigurée par Aristote, puis systématisée par Linné, avant d'être consacrée par les classifications biologiques ultérieures, progressivement enrichies.

sexes, le mâle et la femelle, étaient mêlés chez les plantes. ([Arist.] *De plant.* 1, 815a14-21)⁵²

Les plantes éprouvent donc le désir, la douleur et le plaisir; privées de voix, elles manifestent ces états intérieurs par leur croissance ou par la chute de leurs feuilles. C'est du moins ce qu'Anaxagore est censé avoir soutenu, mais on peut raisonnablement supposer qu'il en allait de même pour d'autres Présocratiques qui formulaient des observations analogues sur la morphologie et les transformations physiques des plantes. Peu après, le *De Plantis* rapporte encore qu'Anaxagore, Empédocle et Démocrite attribuaient aux plantes un intellect (*nous*) et une connaissance (*gnōsis*).⁵³

Cette opinion n'était toutefois pas unanime. Diogène d'Apollonie, dernier des philosophes présocratiques, niait que les plantes fussent capables de penser, en raison de leur physiologie et de leur anatomie. Selon lui, c'est l'air inhalé par la respiration qui confère aux êtres vivants la faculté de penser et de sentir. Or, si les autres animaux possèdent des conduits permettant l'inspiration de l'air, les plantes sont dépourvues de cavités; incapables de respirer, elles sont donc également incapables de penser.⁵⁴ Cette réfutation est néanmoins révélatrice: elle montre que Diogène se confrontait à une tradition antérieure et constitue une preuve supplémentaire que d'autres physiologues attribuaient effectivement aux plantes des facultés cognitives, et non seulement sensibles.

52 Le texte original est attribué à Nicolas de Damas, un péripatéticien de l'époque augustéenne, qui rédigea un traité fondé sur le *On Plants* d'Aristote et sur les écrits botaniques de Théophraste. Sa compilation fut traduite en syriaque (dont il ne subsiste que des fragments), puis en arabe, ensuite en hébreu et en latin. Une rétroversion grecque fut enfin réalisée à partir de la traduction latine du XIIe-XIIIe siècle. Pour un aperçu de l'histoire du texte, voir H. J. Drossaart Lulofs et E. L. J. Poortman (éd. et trad.), *Nicolaus Damascenus, De Plantis: Five Translations* (Amsterdam 1989).

53 [Arist.] *De plant.* 1, 815b16. Pour *nous* et *gnōsis*, la version latine du texte emploie respectivement *intellectum* et *intelligentia*.

54 Thphr. *De sens.* 44 / DK 64 A19. Il convient toutefois de remarquer que, dans *De la Respiration*, Diogène rejoint Anaxagore dans l'idée que toutes choses respirent (*Resp.* 470b30).

Enfin, le Pseudo-Aristote ajoute dans le *De Plantis* : "Certains soutiennent que les plantes possèdent une âme, parce qu'ils les ont vues naître, se nourrir et croître, traverser la jeunesse, verdir, puis périr de vieillesse. Ils en concluent qu'aucun être dépourvu d'âme ne partage avec les plantes de telles caractéristiques." (1.815a31-34) Ce passage ne nomme aucun auteur en particulier. Il montre néanmoins que certains prédécesseurs d'Aristote considéraient également les plantes sous l'angle de la naissance et de la « parentalité », du rapport entre nutrition et croissance, ainsi que de leur durée de vie et des différentes étapes de leur existence, depuis leur génération jusqu'à la vieillesse.⁵⁵

Démocrite, manifestant une fois encore son attention à la morphologie, s'interrogeait sur la diversité de la longévité des plantes en la reliant à leur structure physique et au processus de nutrition. Les plantes droites (*eythea*), à structure verticale, vivent moins longtemps et germent plus rapidement que les plantes tortueuses (*skolia*). Chez les premières, la nourriture se diffuse plus vite; chez les secondes, les ramifications courbes ralentissent cette diffusion et les racines retiennent plus longtemps les substances nutritives provenant du sol. Ces différences dans l'accès à la nourriture expliquent la faiblesse des racines des plantes droites, leur plus grande vulnérabilité, ainsi que la solidité des racines des plantes tortueuses, leur résistance et leur longévité.⁵⁶

Pour les Anciens, ces caractéristiques biologiques constituaient autant de manifestations de l'âme des plantes. L'âme était en effet ce qui distinguait les êtres animés (*empsykha*) des êtres inanimés (*apsykha*). Le *De Anima* d'Aristote

55 Sur la maturité des plantes en relation avec leur fructification et l'analogie intrinsèque avec les êtres humains, voir le traité hippocratique *De la nature de l'enfant* (26), où les plantes ne peuvent produire des fruits que lorsqu'elles reçoivent une sève épaisse, ce qui n'est possible que si elles ont formé de larges vaisseaux. Dans la même perspective, la largeur des vaisseaux chez l'être humain est la condition de sa maturité sexuelle (22); voir M. I. Lonie (note 39), 234.

56 Thph. *De caus. Plant.* 2.11.7-8 / DK 68 A 162.

nous apprend que les premiers philosophes considéraient l'âme comme responsable du mouvement (*kinēsis*) et de la sensation (*aisthēsis*), c'est-à-dire des deux caractéristiques fondamentales des êtres vivants, y compris des plantes.⁵⁷ Pour certains Présocratiques, les plantes possédaient effectivement une âme : cette doctrine est attribuée à Empédocle⁵⁸ puis à Anaxagore.⁵⁹ Plus tard encore, on retrouve cette même conviction chez plusieurs philosophes et savants, de Platon à Aristote, jusqu'à Pline l'Ancien, qui ouvre les six livres de son *Histoire naturelle* consacrés aux arbres en affirmant que « les arbres ne sont pas dépourvus d'âme (*anima*), car rien ne vit sans elle ».⁶⁰

D'autre part, dans le réseau d'analogies reliant l'ensemble du monde vivant, l'image d'Empédocle des « grands oliviers qui pondent des œufs », évoquée plus haut, constitue une expression métaphorique condensée fondée sur l'analogie essentielle entre le fruit (ou la graine) et l'œuf comme principes organiques de la génération et de la vie.⁶¹ Les arbres se reproduisent grâce à

57 Arist. *de An.* 1, 403b26-28 ; 2, 413a22-27. Dans le cas des plantes, le mouvement doit être conçu en termes de croissance et de déclin, qu'Aristote considère également, de manière intéressante, comme une forme de mouvement dans l'espace (*GC* 1.5). L'idée que l'âme correspond au principe qui oppose la vie à la mort est déjà exprimée chez Homère lorsque Eumée égorge un porc pour Ulysse et que « la *psykhē* le quitta » (*Od.* 14.426).

58 La tradition doxographique mérite à nouveau d'être mentionnée. Dans la même section où Aétius expose l'explication d'Empédocle concernant la persistance du feuillage des arbres ou, inversement, la chute des feuilles, nous lisons qu'Empédocle, avec Platon, affirmait que les plantes étaient des *empsykha zōa*, en invoquant comme preuve leurs mouvements, à savoir « leurs balancements et secousses », ainsi que le fait que, lorsqu'on plie leurs branches puis qu'on les relâche, elles reviennent à leur position initiale droite (*V* 26.1). En outre, pour Empédocle, l'âme migrait dans les plantes (*DK* 31 B 117), voir H. W. Ingensiep, *Geschichte der Pflanzenseele Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart* (Stuttgart 2001), 5-13.

59 [Arist.] *De plant.* 816b26. Dans un fragment récemment réévalué d'Alcméon, le philosophe de Crotone qualifie la terre et le soleil respectivement de mère et de père des plantes. Comme l'a remarqué A. Lebedev, « Alcmaeon on Plants. A New Fragment in Nicolaus Damascenus », *PP* 48 (1993), 456-60, cette attribution de parenté peut être interprétée à deux niveaux différents : un niveau naturel, où la terre et le soleil représentent respectivement le sol et les saisons, instruments de la naissance et de la croissance des plantes, et un niveau « constitutionnel », où le froid et le chaud, représentés par la terre et le soleil, renvoient aux éléments internes de la plante ([Arist.] *De plant.* 1, 817a23). Voir également Théophraste, qui mentionne la croyance, chez certains philosophes, en la génération spontanée (*genesis automatos*) des plantes, et cite Anaxagore, selon lequel « l'air (*aēr*) contient les semences de toutes choses et celles-ci sont entraînées avec l'eau et engendrent les plantes » (*HP* 3.1.4 ; *CP* 1.5.2).

60 Voir *DK* 31 A 70 / Aët. *V* 26.4, où nous apprenons que, pour Empédocle, les arbres « croissent en étant poussés vers le haut par la chaleur présente dans la terre, de sorte qu'ils sont des parties de la terre tout

leurs graines, de même que les animaux grâce à leurs œufs. Cette analogie entre la reproduction végétale et la reproduction animale servira plus tard de cadre à une grande partie de la réflexion hippocratique sur les processus physiques humains, notamment dans *De la nature de l'enfant* (27), où l'on lit : "Toutes les choses qui croissent dans la terre tirent leur subsistance de l'humidité de la terre..."

Toutefois, des Présocratiques jusqu'aux traités hippocratiques, la perspective s'est profondément modifiée. L'attention se concentre désormais presque exclusivement sur la génération humaine. Les processus de germination des plantes deviennent un modèle destiné à rendre intelligible le développement de l'embryon humain. Cette analogie est fondamentalement anthropocentrique: l'homme en constitue désormais le terme ultime. À l'inverse, chez Empédocle, Anaxagore ou Démocrite – dont certains étaient également médecins –, les plantes s'inscrivent dans un champ de référence beaucoup plus vaste, qui ne semble pas centré sur l'espèce humaine.⁶² Les corps, les processus biologiques et les autres caractéristiques des hommes ne servent pas de modèle privilégié. Tous les êtres vivants, y compris l'homme, appartiennent à la diversité des formes de vie qui composent le cosmos grâce à un réseau harmonieux de correspondances. Les analogies présocratiques reflètent précisément cette interdépendance « neutre » et plurifocale entre les êtres vivants.⁶³

comme les embryons dans le ventre sont des parties de l'utérus ».

61 Pour d'autres exemples d'analogies entre les animaux et les plantes dans le corpus hippocratique, voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* (Cambridge 1966), 347-48, et Repici (note 50), 56-61. Plus tard, dans le traité *On Plants*, Nicolas de Damas reconnaîtra que « la semence d'une plante ressemble à une gestation » et que, de plus, comme l'œuf par rapport au poussin, la semence contient à la fois la puissance de donner naissance à la plante et, en même temps, la nourriture nécessaire pour la nourrir ([Arist.] *De plant.* 1, 817a30-31).

62 Il est vrai que Démocrite est crédité d'un traité intitulé *On the Nature of Man* (D. L. 9.46) et qu'il a élaboré une doctrine éthique visant à l'*euthymie*. Pourtant, on peut soutenir que son approche ne s'inscrivait pas dans une hiérarchie des formes de vie plaçant l'être humain au sommet, comme en témoigne son affirmation remarquable selon laquelle les humains ont appris les arts les plus importants des animaux (Plut. *Sol. An.* 20, 974a).

63 Pour ce rôle des analogies présocratiques, voir C. Zatta, 2019, *Interconnectedness. The Living World of the Early Greek Philosophers*, Academia Verlag.

C'est ainsi qu'Empédocle pouvait appeler l'organe de l'ouïe un « rejeton charnu » (*sarkinos ozos*), en décrivant une partie du corps animal à l'aide d'un terme emprunté au monde végétal et en faisant de cette analogie une métaphore qui révèle l'identité « formelle » de l'oreille animale, assimilée à une petite branche d'arbre. Cette expression singulière relie ainsi le corps de l'animal à celui de la plante. Pour un regard capable de discerner les connexions physiques au-delà des différences superficielles, l'organisation corporelle d'une plante et celle d'un animal – la première faite de bois et de sucs, la seconde de chair et de sang – étaient, d'une certaine manière, une seule et même réalité. Non seulement parce que leurs parties corporelles, dans leur croissance, constituaient des manifestations naturelles et continues de la *physis*, mais aussi parce que leur structure externe et interne, semble-t-il, leur permettait de partager une même capacité sensitive.⁶⁴

Ainsi, l'attention portée à la morphologie n'était pas un exercice abstrait visant à décomposer le réel en un jeu de formes parallèles.⁶⁵ Elle renvoyait en dernière analyse à une identité de fonctions et, par conséquent, à une expérience commune, partagée et également complexe du fait d'être vivant.

CONCLUSION

⁶⁴ Thphr. *De sens.* 9.

⁶⁵ Un développement intéressant dans l'étude des formes des êtres vivants se trouve chez deux Pythagoriciens, disciples de Philolaos, Archytas de Tarente et Eurytos, selon Iamblique, originaire de Crotone (*De vit. Pyth.* 28). Nous apprenons dans les *Problemata* du Pseudo-Aristote (16.915a25) qu'Archytas de Tarente étudiait la question de savoir pourquoi toutes les parties non organiques des plantes et des animaux, comme respectivement les troncs et les branches d'une part, et les troncs, bras et jambes d'autre part, sont circulaires, tandis qu'Eurytos avait l'habitude de concevoir les profils des animaux et des plantes à l'aide de cailloux, réduisant chaque forme de vie à une unité numérique spécifique.

En passant des *Métamorphoses* d'Ovide à la philosophie présocratique, puis au *Timée* de Platon et aux traités biologiques d'Aristote, nous voyons se dessiner un discours qui considère les plantes comme des êtres animés, dotés de corps analogues à ceux des hommes et des autres animaux, ainsi que de fonctions vitales correspondantes. Les plantes naissent, croissent et meurent. Elles se reproduisent. Elles peuvent éprouver toute une gamme de sensations et d'émotions. Elles peuvent ressentir le désir, le plaisir et la douleur et, selon certains penseurs, elles peuvent même être capables de penser. Quoi qu'il en soit, indépendamment des positions particulières et des différentes facultés qui leur sont attribuées, les plantes apparaissent dans cette tradition comme des êtres vivants possédant une âme⁶⁶ et, à ce titre, occupant une place légitime dans l'enquête sur l'origine du cosmos et de la vie qui préoccupait la philosophie antique autant qu'elle traverse le poème d'Ovide.

Certes, un écart considérable sépare l'univers imaginaire d'Ovide de la réflexion des philosophes grecs, en raison de la différence de leurs objectifs, de leur tonalité et de leur démarche. Il est néanmoins significatif qu'Ovide semble s'approprier certains éléments de la pensée philosophique – le statut vivant des plantes, l'analogie entre les corps des différentes espèces d'êtres vivants ainsi que l'analogie de leurs fonctions – afin de dramatiser les épisodes de métamorphose végétale et d'explorer la possibilité de l'existence d'arbres sensibles et conscients d'eux-mêmes. La manière même dont il procède à cette appropriation témoigne de toute l'ampleur de son imagination poétique.

66 En réalité, Ovide n'attribue pas explicitement une âme aux arbres. Il le fait toutefois de manière implicite, en les présentant comme les corps métamorphosés d'autres êtres – humains ou demi-divins – qui, étant vivants, possèdent une âme, et en présentant la métamorphose comme une alternative à la mort. En revanche, dans le livre 15, Pythagore affirme de manière générale que « l'âme erre, allant ici et là, et occupe toutes les articulations qu'elle veut », et semble limiter la transmigration des âmes aux corps des bêtes et des êtres humains, en négligeant la possibilité de plantes animées. Cela peut toutefois s'expliquer par une cohérence argumentative: dans son discours, Pythagore traite de la métempsycose dans le but de promouvoir le végétarisme (*Met.* 15.165-67).

En effet, Ovide abrège souvent les démonstrations rationnelles des philosophes pour créer des êtres hybrides, à la fois arbres et « humains », qu'il saisit dramatiquement dans un instant d'immobilité au cours même du processus de métamorphose. Il met également en scène des arbres entièrement métamorphosés dont l'histoire nous conduit à nous interroger sur leur identité, sur le type d'être qu'ils sont devenus et sur les facultés qu'ils possèdent; lorsque leur sang s'écoule, celui-ci constitue la manifestation tangible de leur condition d'êtres vivants.

Pour conclure en revenant au point de départ, à savoir la métamorphose de Daphné, qui inaugure la chaîne des transformations individuelles après le repeuplement de la terre, il convient d'y voir non seulement un simple récit étiologique expliquant l'origine du laurier. Il faut également y reconnaître un événement cosmogonique qui met en scène l'apparition d'une nouvelle forme de vie et qui fait vraisemblablement écho à la zoogonie d'Empédocle, selon laquelle les arbres furent les premiers animaux à apparaître sur la terre sous le règne de la Discorde – mais un écho toujours retravaillé avec l'inventivité et l'esprit qui caractérisent Ovide.

ICONOGRAPHIE

Figure 1: *La Métamorphose de Daphné*, fresque de Carlo Cignani (1628-1719) au Palais du Jardin (Parme) 1680. [Commons Wikimedia Public domain](#)

Figure 2: Planche 87 : *Dryopé métamorphosée en lotus* (Driope in arboris formam transmigrat), tirée des *Métamorphoses* d'Ovide, par Antonio Tempesta (1606).

Fonds Elisha Whittelsey, 1951. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/401035>