

# LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE

*ÉTUDES SUR EMPÉDOCLE*

Marwan Rashed

Contenu de ce document :

Marwan Rashed · La jeune fille et la sphère : Études sur Empédocle · PDF complet

ISBN : 979-10-231-3645-6





PHILOSOPHIES

Pour Aristote, Empédocle est l'inventeur de la métaphore. Pour les modernes, c'est tantôt le philosophe-poète par excellence, tantôt le biologiste dont l'évolutionnisme avant la lettre a frappé Darwin. Prenant appui sur tous les fragments et témoignages disponibles – dont de nouvelles sources manuscrites par lui découvertes –, Marwan Rashed propose ici une résolution inédite de l'énigme du Cycle cosmique et déchiffre comment le philosophe dissimule, entre les lignes de son poème, les différents noms de la déesse du cycle de la vie et de la mort, Perséphone. Conjuguant philologie et philosophie, il révèle ainsi l'unité d'une pensée tout entière consacrée à explorer et à construire l'idée de cycle.

Après avoir été professeur de philologie grecque à l'École normale supérieure, Marwan Rashed est aujourd'hui professeur de philosophie à la Sorbonne, où il enseigne l'histoire de la philosophie grecque et arabe. Il a écrit de nombreux livres et articles sur toutes les périodes de la philosophie grecque, en particulier Platon, Aristote et leurs successeurs.

# LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE



PHILOSOPHIES

Fondée et dirigée par Marwan Rashed

# LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE

*ÉTUDES SUR EMPÉDOCLE*

Marwan Rashed



Ouvrage publié avec le concours de l'université Paris-Sorbonne

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018

© Sorbonne Université Presses, 2023

ISBN de l'édition papier : 979-10-2310-571-1

Maquette et réalisation : Emmanuel Marc DUBOIS (Issigeac)  
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

**SUP**

Maison de la Recherche  
Université Paris-Sorbonne  
28, rue Serpente  
75006 Paris  
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

## INTRODUCTION

Empédocle est l'un des plus grands penseurs de la Grèce, c'est aussi l'un des plus difficiles. Sans doute l'eût-il été même si nous avions pu le lire dans son intégralité. Mais il ne nous reste que des lambeaux de son œuvre, un peu plus de cinq cents vers sur un total de plusieurs milliers. C'est certes beaucoup comparé aux autres philosophes présocratiques, mais c'est tout de même fort peu. Les rares faits biographiques ne nous aident pas à y voir plus clair, au contraire : les légendes qui se sont attachées à ce personnage hors du commun en ont très vite obscurci les traits. Dans le fatras des anecdotes biographiques, et si nous nous refusons à penser qu'il était capable de faire revivre les morts et d'arrêter les vents, que pouvons-nous tenir pour assuré ? Qu'il était originaire d'Agrigente, en Sicile. Qu'il était un homme du <sup>v</sup>e siècle av. J.-C. Qu'il a quitté la Grande Grèce pour voyager en Grèce continentale. Qu'il fut célèbre dès son vivant. Au-delà, tout est matière à conjectures. Ses biographes antiques rattachent sa formation tantôt à Pythagore, tantôt aux Éléates – parfois à Parménide, parfois à Xénophane. Probablement n'en savaient-ils déjà guère plus que nous, et brodent-ils à partir d'éléments de sa doctrine, telle qu'elle se donnait à voir dans ses deux poèmes philosophiques principaux – les seuls sans doute dont nous ayons conservé des fragments : le poème *Sur la nature* (Περὶ φύσεως) et les *Purifications* (Καθαρμοί). Ces deux œuvres ne sont ni sans rapport l'une avec l'autre, ni entièrement convergentes. Cela explique qu'on ait pu s'interroger sur leur rapport exact, voire sur la pertinence de leur séparation. Les spécialistes semblent dorénavant revenus de l'hypercriticisme en la matière : deux œuvres il y a, ou plutôt il y eut. D'entre elles, les *Purifications* sont les plus exotériques, visant une audience plus large. Elles décrivent les pérégrinations de l'exilé des « démons » – nous-mêmes – loin de leur patrie véritable, en ce triste lieu terrestre, où nous risquons en permanence de nous oublier et de

nous livrer aux pires crimes – les crimes de sang, contre les vivants, en particulier. Le poème physique, adressé au seul disciple Pausanias, contenait quant à lui le cœur « ésotérique » de la doctrine du maître. Empédocle y exposait le Cycle cosmique, les cycles biologiques, les transformations des êtres et des choses. Cette œuvre, plus que toute autre, a fasciné Platon et Aristote.

8

À défaut de rien savoir ou presque sur l'homme Empédocle, serons-nous plus heureux avec le philosophe-poète? Sans doute. Et pourtant, les choses ne sont pas simples. Empédocle cultive les ambiguïtés et l'ambiguïté. Il semble tantôt toucher aux origines; mais parfois, il est le contemporain de Platon et d'Aristote. Il écrit en vers, à une époque où les philosophes délaissent l'hexamètre dactylique. Sa physique élémentaire est pluraliste, mais l'influence qu'exercent sur lui les préoccupations hénologiques de Parménide se fait sentir dans nombre de ses vers; son éthique dérive de sa cosmologie, mais sa cosmologie est orientée par son éthique; il s'affranchit du panthéon traditionnel de la cité grecque, le subvertit même, mais son écriture fait de l'allusion à ses divinités l'un de ses codes, voire l'une de ses clés. La voie royale de la transmission manuscrite, d'obédience aristotélicienne, y reconnaît un physicien, alors que des traditions historiquement plus marginales ont été sensibles à d'autres aspects de sa pensée, moins directement figuratifs de l'aristotélisme à naître, et plus anthropologiques. Si les néoplatoniciens transposent la lecture aristotélicienne pour faire d'Empédocle un chanteur de l'Intelligible, le sort, à leur époque, en est jeté, depuis au moins trois siècles: les successeurs de Porphyre héritent de la lecture aristotélicienne et la théologie qu'ils prêtent à l'Agrigentin n'est qu'une physique d'où le temps a disparu et où la séparation du sensible et de l'Intelligible se substitue à l'alternance diachronique de la Haine et de l'Amour. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'Empédocle ait donné lieu, à l'époque moderne, aux lectures les plus divergentes.

En dépit de ces tiraillements, l'ouvrage qu'on va lire entend proposer une interprétation unitaire de sa pensée. La méthode a consisté à revenir aux papyrus antiques et aux manuscrits byzantins, dans une moindre mesure aux traductions arabes, pour renouveler l'archive et préciser



la perspective. Outre les fragments bien connus, et rassemblés, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de la tradition indirecte, deux documents nouveaux ont permis d'affiner la compréhension du Cycle cosmique. Le premier est, bien entendu, le papyrus égyptien d'Akhmîm, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg sous le numéro d'inventaire 1665-1666, où il a été exhumé et identifié par le papyrologue Alain Martin. Cet événement majeur de la philologie grecque du XX<sup>e</sup> siècle a ressuscité plusieurs dizaines de nouveaux vers d'Empédocle et mis pour la première fois l'helléniste moderne en présence directe – entendons par là : indépendante d'un citateur antique – d'une portion, substantielle qui plus est, d'un texte présocratique. Une nouvelle édition d'une partie cruciale, le fragment « d », en sera donnée au chapitre II. Elle permettra de préciser notre compréhension des débuts de la phase de la Haine croissante – problème auquel sera également consacré le chapitre III, qui proposera une nouvelle édition et une nouvelle interprétation du difficile fragment 38, que je montrerai consacré à la naissance du Soleil.

Le second se résume à quelques notes interlinéaires, portées par un érudit byzantin anonyme de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, sur un manuscrit d'Aristote conservé à Florence (*Laurentianus Pluteus* 87.7). Ces notes présupposent une conception chiffrée de la succession des phases du cycle cosmique (chapitre I). Autant l'authenticité des fragments de Strasbourg ne fait aucun doute, autant l'on a pu s'interroger sur celle des scholies. Quoi qu'il en soit, il a fallu plusieurs études philologiques pour parvenir à une compréhension satisfaisante de ces deux nouveaux documents. Le papyrus a désormais fait l'objet de trois éditions et de plusieurs études savantes, tandis que les scholies ont déjà suscité quatre articles visant à en restituer le texte et le sens<sup>1</sup>.

Le travail, pour ce lecteur lent qu'est le philologue, ne se résume pas à l'étiquetage d'une pièce d'archive. Dans le cas d'un auteur comme Empédocle, des fragments pourtant connus recèlent encore des surprises. Ils ont, plus que tout autre texte philosophique, les facettes d'une âme qu'on ne connaît jamais tout à fait. Que le lecteur modifie

---

1 Pour une discussion de ces contributions, voir *infra*, chapitre 1, p. 33-83.

un tant soit peu son point de vue, et ce sont de nouvelles perspectives qui s'ouvrent, de nouveaux rapprochements qui s'opèrent, de nouvelles significations entrant en résonance.

10 Avant toutefois d'expliquer les raisons d'une interprétation sinon entièrement neuve, du moins un peu nouvelle, il convient d'expliquer – car c'en est assurément l'essentiel – ce qui rattache ce livre aux études qui l'ont précédé. Il faut ici mentionner l'ouvrage *Empedocles' Cosmic Cycle* de Denis O'Brien<sup>2</sup>, point de départ et de repère de toute recherche sérieuse sur Empédocle. Qu'on en partage ou non toutes les conclusions, on en adopte nécessairement les questionnements. Non pas au sens où son lecteur lui ferait quelques emprunts, ici et là, mais à celui, philologiquement plus décisif, où l'on doit faire sienne sa cartographie du continent empédocléen. Dans ses grandes lignes, voici la reconstitution qu'il propose du Cycle cosmique. L'histoire du monde serait marquée par l'alternance indéfinie, dans le passé et l'avenir, du repos et du mouvement, de l'unité et de la pluralité. Le repos et l'unité (le *Sphairos*) durent le même temps que le mouvement et la pluralité – sans doute dix mille ans. Le repos est l'apanage de l'Amour, ce qui explique qu'il se caractérise par un état de mélange total des quatre éléments (le Feu, l'Air, l'Eau, la Terre). Le mouvement est l'apanage de la Haine, il est donc marqué par la dissociation élémentaire et la pluralité. Cette phase de pluralité et de mouvement est elle-même divisée en deux moitiés. La première est celle durant laquelle la Haine commence par briser le *Sphairos*, puis croît en force et en influence, jusqu'à réaliser la dissociation totale des quatre éléments, qui sont alors rangés en quatre ceintures concentriques mues à grande vitesse autour du centre du monde. La seconde, qui lui succède immédiatement, voit la croissance de l'Amour, qui unifie toujours davantage les quatre éléments, jusqu'au moment où il reconstitue le *Sphairos*. Chacune de ces phases se caractérise par une zoogonie distincte. Durant la zoogonie de la Haine, des êtres complets naissent tout d'abord, qui

---

2 Voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, « Cambridge classical studies », 1969.

sont ensuite scindés selon la partition sexuelle lorsque la dissociation élémentaire progresse ; et la dissociation augmentant toujours, la vie y devient finalement impossible. Nous appartenons, nous autres hommes, à cette phase ultime de la Haine croissante. Symétriquement, la zoogonie de l'Amour voit la conjonction, sous forme de créatures monstrueuses, d'êtres qui existaient, dans un premier temps, à l'état de membres isolés. Il n'y a pas de continuité, dans la reconstruction de Denis O'Brien (contre le témoignage A72 d'Aëtius), entre le second stade de la zoogonie de l'Amour et le premier stade de la zoogonie de la Haine. Car le *Sphairos* s'intercale entre eux, or lui aussi, à l'instar de la dissociation totale produite par la Haine, est un état du monde d'où les créatures zoogoniques sont absentes.

Cette reconstitution factuelle du Cycle permet à Denis O'Brien une interprétation générale de la pensée d'Empédocle. Le philosophe d'Agrigente représente, au plan philosophique, un moment-charnière entre le monisme absolu de l'Un parménidien et le dualisme Intelligible-sensible de Platon ; et, au plan théologique, l'introduction dans la philosophie de préoccupations spécifiquement tournées vers le statut d'une existence possible au-delà de la mort physique. Denis O'Brien montre de manière convaincante comment sa reconstitution du Cycle peut être lue comme une conciliation entre les exigences rationnelles présidant au système de Parménide et la volonté de ne pas interpréter le monde que nous habitons comme une simple illusion : « Empédocle s'efforce de préserver la conception que se fait Parménide de la nature de l'Un, tout en restaurant le monde sensible à sa réalité, faisant exister l'un et le multiple *en succession*. De cette manière, le multiple n'est pas purement illusoire, tandis que l'Un conserve de nombreux traits caractéristiques de la sphère de Parménide, sans cesser encore d'être spatial<sup>3</sup>. » En un sens, donc, « le monde sensible d'Empédocle est un retour à la fois à la pure et simple normalité ou

3 *Ibid.*, p. 242 : « *Empedocles attempts to preserve Parmenides' insight into the nature of the one and yet to restore the sensible world to reality by making the one and the many exist in succession. In this way the many are not merely illusory, while the one retains many of the characteristics of Parmenides' sphere, without yet ceasing to be spatial.* »

au sens commun et à la tradition de la philosophie ionienne<sup>4</sup> ». Mais l'auteur insiste sur le fait que la succession de l'Un et du multiple caractéristique de l'empédocléisme représente une anticipation « en termes plus crus<sup>5</sup> » de la séparation platonicienne : « Platon [...] résoudra le même problème en introduisant un monde non spatial de Formes qui, précisément en raison de leur non-spatialité, n'interfèrent pas, si l'on peut dire, avec l'existence du multiple, le monde sensible. L'idée empédocléenne de la succession de l'Un et du multiple est en ce sens, dans une certaine mesure, une anticipation primitive de Platon<sup>6</sup> ». Bref, selon une telle exégèse, le *Sphairos* est une réalité primordiale du système, au sens où il représente l'Un-Sphère de Parménide. L'Amour qui y ramène et la Haine qui en extrait le monde que nous connaissons sont des assomptions *secondaires* par rapport à l'existence du *Sphairos*, c'est-à-dire dérivées de la nécessité *première* d'accorder autant de droits à l'Unité parménéidienne qu'à la Pluralité du sens commun. Denis O'Brien va jusqu'à écrire que « le besoin de deux dieux, Amour et Haine, est une *séquelle* de la notion de succession cyclique<sup>7</sup> ». C'est en raison de cet équilibre nécessaire entre unité et pluralité, conclut l'auteur, que le *Sphairos*, sous le règne de l'Amour, doit durer le même temps que la période de mouvement sous le règne de la Haine. Le serment du fragment 30 ne fixerait donc pas tant la durée du *Sphairos* que l'égalité de ces deux parties du Cycle : « L'explication en termes de serment et de nécessité, aux fragments 30 et 115 (si nous sommes autorisés à inclure de but en blanc ce dernier dans notre prise en considération du système

4 *Ibid.*, p. 243 : « Empedocles' sensible world is a return both to sheer normality or common sense and to the tradition of Ionian philosophy. »

5 *Ibid.*, p. 243 : « in cruder terms ».

6 *Ibid.*, p. 242 : « Plato [...] will solve the same problem by a non-spatial world of Forms which, precisely by reason of their non-spatiality, do not as it were interfere with the existence of the many, the sensible world. Empedocles' notion of the successive existence of the one and the many is in this way to a certain extent a primitive anticipation of Plato. »

7 *Ibid.*, p. 244 : « Coincidental with the notion of cyclic succession is the need for two gods, Love and Strife. »

cosmique) doit probablement être comprise, au moins en première analyse, à la lumière des temps égaux<sup>8</sup>. »

Ces conclusions, trop vite évoquées, touchent au cœur de la pensée d'Empédocle. Elles laissent cependant ouvertes des questions dont certaines constituent la matière du présent ouvrage. Recensons toutefois préalablement les points d'accord. Comme Denis O'Brien, je pense qu'Empédocle postule la succession indéfiniment répétée dans *le temps* de l'unité du *Sphairos* et de la pluralité du monde en mouvement. Comme lui, je crois que, dans la période générale du mouvement, la phase d'unification succède *immédiatement* à la phase de plurification. Comme lui, enfin, je pense que la phase d'unification et la phase de plurification comportent chacune une zoogonie distincte, au cheminement globalement inverse. Bref, je m'accorde avec Denis O'Brien sur l'essentiel de sa reconstruction du Cycle.

Les divergences que je me suis pourtant résolu à introduire concernent l'assimilation proposée par l'auteur entre période de pluralité et période de domination de la Haine d'une part, période d'unité (*Sphairos*) et période de domination de l'Amour d'autre part. Cette équation m'apparaît en effet problématique. Elle est tout d'abord mal attestée. Le seul témoignage explicite dont elle peut se réclamer, Aristote, *Physique* VIII 1, 252a 27-32, est sous-déterminé<sup>9</sup> :

Mais si l'on définit plus précisément ces principes <comme agissant> alternativement, il faut donner des cas à propos desquels il en est ainsi, comme le fait qu'il y a quelque chose qui rassemble les hommes, l'amitié, et que les ennemis se fuient mutuellement; on suppose, en effet, que cela se passe aussi dans la totalité, puisqu'on voit qu'il en est ainsi dans certains cas. Mais il est aussi besoin d'une raison pour laquelle les périodes de temps sont égales.

8 *Ibid.*, p. 248 : « *Explanation in terms of an oath and of necessity in fr. 30 and 115 (if we may include the latter fragment for a moment in our consideration of the cosmic system) should probably be understood, at least initially, in the light of equal times.* »

9 Voir *infra*, p. 78.

On constate qu'Aristote ne mentionne pas ici les phases d'unité et de multiplicité mais celles de rassemblement et de dissociation. Tout incite de fait à penser que son interrogation ne porte que sur ce dernier point : Empédocle n'a justifié ni le type d'activité de ses deux principes ni l'égalité des temps qu'ils mettent à accomplir leur tâche. Par conséquent, même si l'on doit probablement interpréter ce texte comme admettant la symétrie interne à la période de mouvement, rien ne laisse supposer qu'il en aille de même, aux yeux d'Aristote, pour l'opposition du mouvement et du repos.

14

Ce double décalage par rapport à l'interprétation de Denis O'Brien entraîne une constatation qui n'a, semble-t-il, jamais été faite, bien qu'elle paraisse assez importante pour la reconstitution du Cycle. À savoir : le temps fixé par le « large serment » du fragment 30 est, et *n'est que*, le temps du *Sphairos*. Il est essentiel, contrairement à ce que font les interprètes acceptant, comme je le fais, la succession temporelle du repos et du mouvement (contre les lectures d'obédience néoplatonicienne), de ne pas extrapoler de cette durée aux autres phases du Cycle. L'idée de la *Physique* apparaît alors dans toute sa force : non seulement Empédocle n'a pas rendu compte de l'égalité des durées des deux zoogonies, mais il n'a même pas expliqué qu'elles possédaient, l'une comme l'autre, une durée qu'il prétend pourtant déterminée et, qui plus est, toujours la même.

Il fallait, pour rendre compte de cette situation, adopter un autre point de vue, dans l'espoir qu'apparaisse un nouveau principe d'organisation. Il m'a semblé possible, après bien des doutes et des hésitations, de le trouver dans ces scholies empédocléennes que j'avais découvertes. Un érudit byzantin de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, dont l'identité nous échappe encore (nous le savons simplement lié au traducteur latin Burgundio de Pise), a pourvu de milliers d'annotations ses traités d'Aristote. Ces notes sont très brèves, directement explicatives de la lettre du texte. À plusieurs reprises, dans la *Physique* et le traité *De la génération et la corruption*, alors qu'Aristote fait allusion au Cycle d'Empédocle, le professeur byzantin glose le texte en introduisant, comme si elles allaient de soi, des durées chiffrées, inconnues par ailleurs. De celles-ci, il ressort *directement* que l'expansion de la Haine et

l'expansion de l'Amour durent chacune *soixante* temps et, *indirectement* (c'est-à-dire, si l'on se fonde sur l'indication que le temps de l'expansion de l'Amour et celui du *Sphairos* additionnés durent *cent* temps), que la durée du *Sphairos* est de *quarante* temps. En vertu du raisonnement exposé au paragraphe précédent, on peut en déduire que le serment du fragment 30 porte sur une période de quarante temps ; ce serait donc, selon ma nouvelle interprétation, la *seule* durée qui se trouverait avoir été incluse dans le serment juré par l'Amour et la Haine.

Comment expliquer alors, dira-t-on peut-être, la durée de *soixante* temps propre à chaque moitié de la durée du mouvement ? C'est précisément ici que le texte d'Aristote trouve sa confirmation définitive. Aristote, comme le scholiaste byzantin, sait que la durée des deux moitiés du mouvement à l'intérieur d'un même Cycle est toujours égale – et égale de Cycle à Cycle. Le scholiaste lui attribue soixante temps. Or c'est bien parce que durée fixe il y a, mais que cette durée échappe au serment, que l'attaque d'Aristote est percutante. Comment se fait-il, objecte Aristote, qu'il puisse y avoir, dans le Cycle, des durées fixes, à jamais déterminées, qui pourtant (à rebours de ce qu'affirment les exégètes) *ne s'expliquent pas* par un serment ?

Ce sont ici de nouvelles recherches d'Oliver Primavesi qui ont permis d'y voir plus clair<sup>10</sup>. Celui-ci était en effet parvenu, tout récemment, à deux résultats d'importance. Il avait proposé, en premier lieu, une construction grammaticale et sémantique satisfaisante du fragment 30, la première qui permettait d'en dissiper les obscurités. En second lieu, la reconnaissance inédite, dans les scholies florentines, du schème pythagorien de la *tetraktys* – c'est-à-dire du quadruplet des quatre premiers nombres {1, 2, 3, 4} dépositaire de toute harmonie – l'avait conduit à interpréter les « soixante temps » comme la somme de trente, vingt et dix temps. Ajoutées aux quarante temps du *Sphairos*, ces séquences conféraient au Cycle la structure générale de deux *tetraktys*

10 Voir Oliver Primavesi, « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetraktys* », *Rhizomata*, n°4, 2016, p. 5-29 et *id.*, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kitterl, Joulia Strauss, Peter Weibel *et al.* (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

imbriquées, au facteur 10 près – à savoir, en faisant commencer le Cycle au moment de dissociation totale: 10 + 20 + 30 + 40 + 30 + 20 + 10.

Ces résultats permettent d'interpréter l'ensemble du Cycle à nouveaux frais. Si l'on agrée ma lecture, ce n'est pas la double *tetraktys* qui fait l'objet du serment, mais seulement sa « tétrade » de quarante temps. Les autres phases de trente, vingt et dix temps ne sont plus alors que la conséquence nécessaire, inévitable, d'une lutte se déroulant à chaque fois de manière semblable. C'est cette dernière précision qu'Aristote juge invraisemblable. Si, de fait, la guerre entre la Haine et l'Amour, qui marque les deux zoogonies, en est vraiment une, on ne voit guère comment ses phases pourraient avoir toujours exactement la même durée, si du moins l'on se refuse à en faire quelque chose comme les deux mi-temps d'un match cosmique.

16

À ce stade, il fallait donc se pencher sur la dynamique *interne* des forces à l'œuvre dans les zoogonies. Ce point n'avait pas vraiment été jugé digne d'attention par mes prédécesseurs, sans doute parce qu'ils interprétaient le serment comme couvrant *l'ensemble* du Cycle. Une telle lecture aplatissait inévitablement le problème de la nature et du rôle *causal* des puissances zoogoniques en jeu. Il suffisait, après tout, que la Haine et l'Amour aient juré. La nouvelle approche place en revanche la question du statut *causal* des dieux empédocléens sur le devant de la scène, car c'est de leur activité même, et non d'une régulation extérieure, que provient désormais la symétrie. Quelle est donc la *nature* de cette activité?

Les termes du débat exégétique sur Empédocle avaient récemment risqué de se cristalliser autour d'une opposition simpliste entre deux lectures: physique et théologique. Plusieurs études de Jean-Claude Picot ont été décisives dans la compréhension de l'Agrigentin, en dégageant cet antagonisme de l'ornière de la trivialité où il menaçait de s'embourber<sup>11</sup>. La première position – lecture « physique » – s'intéresse surtout à la restitution du cycle cosmique de l'Agrigentin, tant dans la constitution et l'organisation mutuelle de ses phases que dans ses

---

11 Jean-Claude Picot, *Empédocle. Sur le chemin des dieux*, Paris, Les Belles-Lettres, à paraître.



lois physiques et biologiques générales. Pour elle, il n'importe guère qu'Empédocle évoque les éléments matériels comme autant de dieux. Il s'agirait là, tout au plus, d'une concession aux modes archaïques d'expression, hérités de la tradition poétique – un simple habillage. La seconde position – lecture « théologique » – prétend au contraire qu'il y va de l'essentiel. Empédocle, affirme-t-on alors, déploie une réflexion à maints égards théologique dans le champ des phénomènes sensibles. Erronée, anachronique parce que caractéristique du positivisme étroit du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'une physique nouvelle s'exprimant dans une forme ancienne ; si Empédocle a donné des noms de dieux aux éléments de sa physique, c'est parce qu'il concevait son discours comme traitant des dieux eux-mêmes.

Aucune de ces deux approches ne semble pourtant vraiment satisfaisante ni même, à vrai dire, intéressante. Empédocle ne nous offre ni une simple physique, fût-elle maquillée en théologie, ni une simple théologie, trouvât-elle son plan d'expression dans l'immanence mondaine de son panthéon. Que cache alors sa stratégie poétique ? Pour esquisser une réponse à cette énigme, avant de l'instruire plus en détail dans la deuxième partie du présent livre (« L'enfant cachée »), il est opportun de revenir sur le rapport entre Empédocle et Platon, bien mis en relief par Denis O'Brien. Considérons le traitement du monde proposé par Platon dans le *Timée* et celui d'Aristote dans les écrits physiques, en particulier le traité *Du ciel*. Aucune de ces œuvres n'est une « physique », ou une « cosmologie » au sens moderne du terme. Elles ne sont pas pour autant identiques. Si le souci de théodicée est omniprésent dans le *Timée*, il est beaucoup plus discret chez Aristote, pour qui la question de la création ne se pose pas directement. Alors que Platon fera de la bonté du Démonstrateur un élément directement explicatif du monde tel qu'il est, Aristote s'en remettra à des arguments fondés sur la nature et le comportement des choses, indépendamment de toute considération sinon axiologique, du moins d'*optimum*. Le *Timée* d'une part, le traité *Du ciel* d'autre part, inaugurent deux rapports distincts à la cosmologie. Le *Timée* est le texte fondateur de toute cosmologie *modale*, c'est-à-dire consistant à se demander ce qui, du monde, est nécessaire, possible, optimal, inévitable. Le traité *Du ciel*, quant à lui,

décrit des propriétés physiques et met entre parenthèses, si du moins l'on s'en tient à ses intentions avouées, tout travail de *justification* de l'être naturel tel qu'il se donne. On ne s'y risque jamais à démontrer que l'univers tel qu'il est agencé est le meilleur possible.

Cette opposition offre un point d'appui pour caractériser le système d'Empédocle. La cosmologie du poème *Sur la nature* inaugure la cosmologie modale dont relève aussi le *Timée*. Il s'agit, comme chez Platon, d'une *théodicée*, au sens où le monde est divin. Certes, chez Platon, le travail de justification se dédouble, puisque celle du monde va de pair avec celle de son démiurge, sans se confondre avec cette dernière. On peut prêter à Platon le projet double d'une théodicée *et* d'une cosmodicée ; chez Empédocle, la théodicée *est* cosmodicée. Le grand poème *Sur la nature* vise à montrer que, même dans ses aspects qui apparaissent les plus déplorables, le monde est juste ou, plus précisément, obéit à un pacte juste, contracté par tous les êtres.

18

De manière toute pythagoricienne, la justice, chez Empédocle, est conçue comme une proportion, une symétrie, un équilibre entre les différentes forces en présence. Le Cycle dans son ensemble, marqué par l'alternance de l'unité du *Sphairos* et de la multiplicité des éléments séparés (terre, eau, air, feu), est compris comme une manière de concilier, dans la succession temporelle, ces deux pôles opposés. Même si seule la durée du *Sphairos* fait l'objet du serment, la double *tetraktys* découlera ensuite de l'antagonisme de l'Amour et de la Haine. La position d'Empédocle, sur cette question centrale de sa cosmodicée, est double. La justice supérieure donne des droits au multiple – ce que n'avait pas vu Parménide –, elle requiert même un *équilibre*, une forme d'*égalité*, entre unité et multiplicité. Mais cette égalité n'est pas plate, amorphe, indifférente ; elle est habitée par une tension entre deux pôles *dissymétriques* : l'unité détient une prééminence morale, qui hisse l'ensemble du cycle, *mutatis mutandis*, au statut d'Odyssée, retour des choses à leur patrie véritable, l'unité du *Sphairos*. C'est l'Amour qui est chez lui dans le monde, la Haine y est toujours une intruse. En fixant par serment à quarante temps la durée du *Sphairos*, l'ordre suprême rééquilibre la balance des honneurs qui, à l'issue de la phase du mouvement, penche sans doute en faveur de la Haine. Si l'on adopte

pour les parts d'honneurs (*timai*), de manière purement formelle bien sûr, le même décompte que celui des temps, il faut supposer que sur cent vingt parts, la Haine, depuis la fin du *Sphairos* précédent, en a accaparé quatre-vingts et n'en a laissé que quarante à l'Amour. Raison supplémentaire pour penser que c'est exclusivement la durée du *Sphairos* qui fait l'objet du serment.

Dès lors, l'empédocléisme est – très exactement – un platonisme sans les Idées. Empédocle préfigure Platon en recherchant quelque chose de stable, de rationnel, de juste, de divin, derrière l'apparent désordre des choses. Il y est conduit parce que, profondément, il est convaincu du fait que la subtile complexité du vivant, sa beauté, ne saurait se réduire à de l'apparence. Mais à la différence de Platon, il place cette stabilité dans le sensible *lui-même*, à l'intérieur des corps. Il doit donc y faire subsister deux pôles « horizontaux », antagonistes, alors que Platon n'admettra que le surplomb vertical de l'Intelligible sur le sensible. À la rigueur, le sensible, pour Platon, est le résultat d'une dégradation de l'Intelligible. Sa négativité n'a rien d'un mal positif, elle n'est qu'une déficience. Le statut de cette déficience oscille entre celui d'une résultante de la compossibilité intelligible – et qui peut s'expliquer dès ce plan supérieur – et ce qui relève de l'inconsistance de l'inférieur. Ces deux aspects peuvent certes se combiner si l'on tient sensible *et* Intelligible pour deux domaines d'un monde total (un « hypermonde ») les englobant l'un et l'autre. C'est, semble-t-il, ce à quoi tend Platon dans le *Timée*, en faisant jouer, comme une articulation nécessaire, l'intermédiaire mathématique. Mais même – surtout – dans ce cas, le sensible ne se résume pas pour lui à sa pure et simple négativité. Tel qu'en lui-même, le sensible fait signe vers un domaine qui le dépasse, le surplombe, lui confère ce qu'il possède de cohérence.

Cette opposition des systèmes explique le *double* reproche implicite (et permanent) que Platon adresse à Empédocle : celui de ne pas avoir eu conscience de l'existence transcendante de l'Intelligible, et celui d'avoir soutenu un dualisme des Principes, au lieu de n'accepter que l'Un-Bien. Innombrables, les passages où ces deux versants d'une même critique affleurent. Le cas le plus emblématique de la première résulte de la juxtaposition, dans le *Banquet*, du discours sur l'Amour tenu par

Aristophane et de celui que Socrate attribue à la prêtresse Diotime. L'un et l'autre assimilent l'*érôs* à une quête de l'aimé. Mais alors que dans le mythe d'Aristophane – qu'une grande part des spécialistes s'accordent à tenir pour empédocléen – la quête de l'aimé, seconde moitié de soi-même, relèvera d'un piétinement narcissique incapable d'outrepasser sa clôture ontologique, Diotime n'y verra que tension vers une Forme qui dépasse et surpasse l'aimant. On rencontrera, chemin faisant, plusieurs exemples de la critique portant sur le dualisme des Principes. L'une de ses formes les plus remarquables réside peut-être dans la façon dont le *Timée* mentionne, en un passage crucial traitant du corps sphérique du monde (32b-c), les quatre « éléments » empédocléens et l'Amour, mais passe la Haine sous silence – alors que, chez Empédocle, l'existence séparée des éléments résulte de cette dernière.

Le platonisme sans les Idées, ou l'ordre immanent au sensible. La question devient donc : quelle est l'instance réelle, *physique*, portant ce principe rationnel, *logique*, qu'Empédocle fait exister à même les choses ? On peut l'identifier, dans un premier temps, à la dualité déjà évoquée de l'Un et du multiple, non pas figée et statique, essentiellement *contrefactuelle* comme elle peut l'être, à des fins dialectiques, chez les Éléates, mais *réelle*, mouvante et dynamique. Mais cette réponse, sans plus de précisions, est insatisfaisante car l'unité et la pluralité ne sont pas des forces agissant dans les choses, mais des abstractions qui, tout au plus, peuvent motiver les processus d'unification et de pluralisation, non les produire. Il faut donc chercher plus avant et comprendre ce qui explique vraiment les processus du sensible. C'est ici, en cette conséquence d'un principe général de cosmodicée, que l'on retrouve les dieux d'Empédocle, dans leur étagement : tout d'abord les deux forces actives primordiales, Amour et Haine, puis les quatre « racines » (*ρίζωματα*) – Zeus, le feu ; Aïdoneus, la terre ; Héra, l'air ; Nestis, l'eau. La cosmodicée ne peut exister que si l'Un et le multiple alternent et s'équilibrent, tant au plan cosmologique général que dans les réalisations biologiques particulières. Cette alternance et cet équilibre présupposent la force liante de l'Amour et la force déliante de la Haine. Or, la symétrie entre les deux grands principes, on le verra, s'arrête ici : tandis que l'Amour met en œuvre deux

grands types de liaison, élémentaire et technique, la Haine se contente de défaire tout ce qui est composé, c'est-à-dire tend à rassembler chacune des quatre racines dans une zone cosmique distincte.

Dans leur œuvre de liaison et de déliaison, Amour et Haine s'appuient directement sur les quatre racines. Mais celles-ci, comme on pouvait s'y attendre, se résument à un nouveau dualisme. Aristote, dans deux incises (témoignages A36 et A37 : *De la génération et la corruption* II 6, 330b 19-21 et *Métaphysique* A 4, 985a 33-b 2), nous apprend qu'Empédocle opposait le Feu aux trois autres éléments. Le Feu se trouve en effet du côté de la Haine, puisqu'il dissocie les composés. D'entre les trois autres, c'est à l'Eau qu'est dévolu le rôle principal aux côtés de l'Amour. Car l'eau permet la liaison des mélanges. Aussi, si les éléments sont des dieux, est-ce parce qu'ils participent activement à ces combinaisons d'Unité et de Multiplicité, qu'ils œuvrent de concert avec l'Amour et la Haine à la réalisation du cycle cosmique. Les divinités d'Empédocle sont, si l'on peut dire, les vecteurs de sa physique, qu'elles orientent de l'intérieur, à la façon dont l'Intelligible platonicien oriente le monde sensible en l'aimantant de l'extérieur. Le paradoxe, d'un point de vue platonicien, est que, chez Empédocle, c'est l'Amour qui est inhérent au sensible, tandis que la Haine n'y fait jamais qu'intrusion. L'Amour veut y construire des artefacts complexes, la Haine, fondant sur eux des pourtours externes du monde, veut les détruire.

Au fond, si Platon recommence Parménide, Aristote s'inscrit dans le sillage d'Empédocle. Empédocle *resp.* Aristote pense que Parménide *resp.* Platon s'est trompé, parce que le philosophe ne peut évacuer la profusion merveilleuse des espèces d'un revers de main. La question qui se pose à Empédocle, pour corroborer sa réfutation de l'Éléate, est donc de savoir comment l'on peut rendre compte de la complexité du vivant. Empédocle distingue deux niveaux. Le premier, celui de la « colle » élémentaire des choses, est fourni par l'eau, qui fait office de liant entre tous les corps. Le plus rudimentaire, ce niveau est aussi le plus fondamental, puisque c'est celui sur lequel les constructions plus complexes vont s'édifier. Le second niveau est organique. Empédocle aura tout tenté pour l'expliquer de manière immanente. Nul n'ignore que Darwin lui-même a reconnu, en Empédocle, un précurseur de la sélection

naturelle<sup>42</sup>. Le savant s'appuyait sur le fameux passage de *Physique* II où Aristote, conscient de la puissance de ce modèle concurrent du sien, lui fait l'honneur d'une superbe doxographie<sup>43</sup> :

Mais il y a une difficulté : qu'est-ce qui empêche la nature de faire les choses non pas en vue de quelque chose et parce que c'est le meilleur, mais comme la pluie tombe du ciel, non pas pour faire croître le blé mais par nécessité ? (En effet ce qui a été porté vers le haut doit se refroidir, et ce qui a été refroidi, étant devenu de l'eau doit retomber ; or cela étant arrivé, il arrive coïncidamment que le blé croît) ; mais il en va de même dans le cas aussi où le blé est, pour quelqu'un, gâté sur l'aire : ce n'est pas en vue de cela qu'il pleut, pour qu'il soit gâté, mais cela est arrivé par accident. De sorte que qu'est-ce qui empêche qu'il en aille également ainsi des parties dans la nature, par exemple c'est par nécessité que les dents poussent, les unes, celles du devant, aiguisées et propres à couper la nourriture, les autres, les molaires, larges et utiles pour la broyer, puisqu'elles n'ont pas été produites pour cela, mais que cela s'est rencontré ainsi ? Et il en est de même de toutes les autres parties dont on est d'avis qu'elles sont en vue de quelque chose. C'est donc là où tout s'est passé comme si les choses s'étaient produites en vue de quelque chose, que les êtres en question ont été conservés, étant, par le fait de la spontanéité, convenablement constitués. Quant à ceux pour qui il n'en a pas été ainsi, ils ont été détruits et sont détruits, comme Empédocle le dit des bovins à face humaine.

Empédocle situe donc l'action d'Aphrodite à un niveau qui n'est ni celui de la puissance cohésive de l'eau ni celui de la sélection « darwinienne » que pourtant il reconnaît – et qu'il est le premier dans l'histoire à formuler. En d'autres termes, ni la simple liaison moléculaire, ni l'élimination des formations non viables ne suffisent à rendre compte du vivant dans sa

---

12 Cf. Charles Darwin, *The Origin of Species by means of natural selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* [L'Origine des espèces, 1859], éd. John Wyon Burrow, New York, Penguin Books, 1979, p. 53-54 : « We see here [dans le texte d'Aristote cité note suivante] the principle of natural selection shadowed forth, but how little Aristotle fully comprehended this principle, is shown by his remarks on the formation of the teeth. »

13 Cf. Aristote, *Physique* II 8, 198b 16-32 (trad. Pierre Pellegrin).

profusion. Il y a – c'est la leçon de l'empédocléisme – une troisième instance naturelle, spécifiquement responsable de la complexité biologique. Empédocle considère que cette troisième instance est divine. On peut la nommer, entre autres noms (*Philia*, *Harmonia*, etc.), *Aphrodite*. Empédocle se juge autorisé à en postuler l'existence en raison de l'identité de structure qu'affichent les organes biologiques et les objets d'art. L'eau, à elle seule, ne produira jamais un artefact ; la sélection naturelle taille dans des artefacts déjà constitués ; il faut une cause à ces êtres, dont tous ne survivront pas à l'épreuve de la durée.

Si Empédocle était Aristote, il verrait dans chaque espèce naturelle la réalisation formelle d'une fin par un agent. Pourtant, en dépit des apparences, la causalité spécifiquement artiste ne se confond avec aucune des causes aristotéliennes. Certes l'art semble téléologique, en ce que la production d'un artefact est toujours dictée par un modèle, qui paraît faire office de fin, mais cette prétendue finalité du modèle, quoi qu'en dise Aristote, est une illusion. La seule chose qui intéresse l'artiste, c'est la production d'une complexité pour elle-même. Les beaux-arts sont à ce titre emblématiques. Une belle statue n'a pas à proprement parler de fin. Mais elle a mobilisé des moyens, une technique, des matériaux, de l'effort et une stratégie. Pour Empédocle, Aphrodite produit des complexités. Elle réalise des merveilles d'artefact. Mais, ce faisant, elle se contente de *faire*, c'est-à-dire de *construire*, de *mettre ensemble*, des matériaux qui pourraient exister séparément, ou d'imprimer une forme à ce qui, sans elle, n'en aurait pas. Aphrodite, au fond, est joueuse. C'est une maquettiste. Parmi les modèles qu'elle produit, la sphère jouit d'un statut d'exception. Aphrodite *joue à la balle* (*sphaira*, en grec), comme le font Nausicaa et ses suivantes dans l'*Odyssée*, comme l'ont fait ces centaines de jeunes filles qui, sur les tablettes de Locres, en Italie du Sud, contemporaines d'Empédocle, dédient à Perséphone, au moment de quitter leur prime jeunesse, le jeu de leur enfance<sup>14</sup>. Lorsque le Cycle cosmique

14 Sur la symbolique religieuse de la balle des jeunes filles dans les cultes grecs, voir Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London/New York, Routledge, 2002, p. 222-223 (et les références citées dans l'*index*, p. 407, s.v. « balls »).

nous fait retourner du *Sphairos* au *Sphairos*, il nous fait, littéralement, accomplir le jeu suprême, qui est de retourner en enfance, l'âge du jeu. Aphrodite, si notre analyse est correcte (chapitre III), a produit sur le modèle de la balle deux « objets » cosmiques remarquables : le Soleil que nous voyons et le *Sphairos*, cette sphère où se résorbent périodiquement les quatre racines, dans une unité parfaite, qu'il ne nous sera jamais donné de voir, mais dont ce que la Muse d'Empédocle lui apprend de la logique des alternances permet de déduire l'existence récurrente. De même, l'organe humain le plus remarquable produit par Aphrodite est l'œil (chapitre IV). Bref, la déesse moule, de ses paumes expertes, trois magnifiques objets globulaires : l'œil, le Soleil et le *Sphairos*. Bien qu'ils diffèrent dans leur constitution interne, ils ont en commun d'être des œuvres d'art, où l'Amour a su domestiquer, d'une manière ou d'une autre, l'élément qui lui était adverse : Zeus, le feu. Ainsi, Aphrodite place une parcelle de « feu primitif » (*ῶγύγιον πῦρ*) dans le globe oculaire ; elle parvient à empêcher la prolifération violente et aléatoire du feu cosmique en l'enserrant dans le globe solaire ; et, comble de l'art, elle mélange jusqu'au feu, dissociateur par excellence, dans l'alliage divin du *Sphairos*, plus unitaire encore que le bronze. Pour toutes ces raisons, la déesse Aphrodite incarne une causalité démiurgique qui ne se réduit à aucune des quatre causes aristotéliennes – en dépit de la « traduction » proposée par le Stagirite, qui fait de l'Amour et de la Haine les principes « moteurs » de la cosmologie de son prédécesseur – mais qui est un principe *d'art* immanent à la nature. Ce qu'Empédocle exprime, avec les moyens poétiques qui sont les siens, c'est cette découverte, en laquelle Platon et Aristote reconnaîtront un défi lancé à la philosophie naturelle : le réductionnisme mécaniste ne peut rendre compte de la complexité organique du sensible. Si la nature ne *joue* pas, alors le monde est non-sens.

L'égalité des deux périodes de mouvement s'explique à cette lumière : dans la mesure où il s'agit de la production d'artefacts, Aphrodite met autant de temps à construire que la Haine à détruire les complexités du monde – et, surtout, la complexité par excellence qu'est le *Sphairos*. La symétrie ne résulte pas d'un serment, mais d'un équilibre de forces antagonistes.



L'Aphrodite d'Empédocle n'étant pas la Nature d'Aristote, elle ne se déploie pas dans la linéarité éternelle d'espèces *par définition* viables. Aphrodite construit des complexités, autant qu'elle le peut, avec profusion, sans compter, en se jouant. Elle ne laisse aucune matière inerte si elle peut l'animer. Certaines complexités seront faites pour durer quelque temps, d'autres moins longtemps, d'autres, les plus monstrueuses sans doute, pas du tout. Mais toutes ces espèces, des plus durables aux plus éphémères, sont des objets d'art, en ce sens que même les « bovins à face humaine » sont déjà des assemblages d'une complexité inouïe, auxquels l'eau livrée à ses propres moyens serait bien incapable de donner naissance. Empédocle est le premier penseur ayant pris acte de cette aporie de la *complexité* biologique, que sa philosophie, pour une bonne part, consiste à explorer. Que Platon considère cette solution avortée parce que trop immanente au sensible, Aristote impraticable parce qu'oublieuse du fait que c'est l'art qui imite la nature et non l'inverse, l'un comme l'autre sont pourtant largement tributaires d'Empédocle. Le *Timée* est une transposition directe du système artisanal de l'Agrigentain à l'hyper-monde commandé par l'Intelligible, où s'active l'artisan démiurge, tandis que la biologie d'Aristote, dans son recours à une quadruple causalité – matérielle, agente, formelle, finale – déploie des outils analytiques, verbaux donc, pour traduire et contourner la causalité artiste d'Aphrodite. Ce n'est pas un hasard, de ce point de vue, si Empédocle est, de loin, le présocratique le plus souvent cité et discuté par le Stagirite.

Ce que les divinités empédocléennes recouvrent, c'est donc précisément ceci : d'une part, la puissance cohésive et dissociative des éléments ; d'autre part, la *mystérieuse irréductibilité* du vivant aux mécanismes microscopiques de cohésion et de dissociation sur lesquels pourtant il repose. De nos jours, on pourrait être tenté de voir dans cette formulation une thèse banale : la trop galvaudée opposition entre réductibilité et irréductibilité moléculaire, qui aggraverait ici son cas en se nimbant de la poétique assez vulgaire et, en contexte scientifique, inopportune, du mystère. Mais avec Empédocle, nous sommes encore à mille lieues de ce pont aux ânes. L'Agrigentain, en prenant acte des limites du mécanisme « chimique » d'une part, des processus de sélection

naturelle d'autre part, incarne plutôt le moment précis de l'histoire de la pensée où la question du vivant et celle de la causalité s'autonomisent et se rencontrent. La physique ionienne a multiplié les interprétations du monde ; l'éléatisme et le pythagorisme mathématisant ont haussé et affiné les exigences logiques de l'argumentation ; la cosmologie d'Empédocle exprime, de toute sa force d'évocation, la première crise de la raison biologique, chez un naturaliste au moins aussi lucide qu'Aristote, un penseur qui tout au moins ne pense pas qu'il suffise d'identifier forme, moteur et fin pour avoir résolu l'énigme du vivant. Le mystère n'est pas, dans ces conditions, un *procédé* facile, c'est une trame architectonique, qui prend acte d'une certitude négative et qui se donne pour tâche de dessiner, avec un art poétique consommé, l'écart entre ce qui, de fait, *est* – à savoir : la merveille des complexités cosmologiques et biologiques – et ce que l'on peut raisonnablement décrire en termes mécanistes. C'est bien, me semble-t-il, le *jeu* entre la profusion merveilleuse des constructions réelles et le caractère rudimentaire du physicalisme qui constitue le sujet profond du *poème* d'Empédocle.

Les « théologiens » d'un côté, les « aristotéliens » de l'autre, me demanderont peut-être de *nommer* l'instance empédocléenne qui permet ce *jeu*. Empédocle, voudrais-je suggérer, l'assimilait à la figure de *Perséphone*, qu'il désigne tantôt comme la « Jeune Fille », *Koré*, tantôt comme l'« Enfant » joueuse, *Païs*, tantôt comme une jeune déesse discrète et mystérieuse presque inconnue par ailleurs, *Nêstis*, identifiée en Sicile à l'eau souterraine. C'est elle qu'Empédocle dissimule à chaque fois derrière sa description du miracle de l'œil (chapitre IV), derrière la magie de la respiration (chapitre V), elle encore qu'il évoque, au fragment 96, dans sa description de la nature de l'os. Perséphone se recommandait à plusieurs titres pour ce rôle. Son association privilégiée à la face cachée du monde, à ce qui de lui nous échappe, est pour ainsi dire formalisée par le culte des Mystères. Sa disparition annuelle dans les tréfonds de la Terre, qui la soustrait à la lumière du jour, symbolise ce clair-obscur qui lui est inhérent. Liée aux eaux souterraines, elle incarne la vie comme don récurrent et cyclique. On l'aura compris : Perséphone est, tout à la fois, corps élémentaire de l'eau et nom caché du *jeu de vie*.

Le Feu, Zeus, en tant qu'il est une force de destruction brute, est plus près du mécanisme. Il pourrait presque figurer dans une cosmologie ionienne. Les harmoniques que déploie l'Eau, *Néstis*, sont beaucoup plus riches. C'est un autre paradoxe, une nouvelle subtilité, du poème physique d'Empédocle : *Korè* est à la fois l'eau vivifiante, primitive, adjuvante d'Aphrodite, et l'instance dépositaire du mystère de l'art aphrodisien.

Perséphone, enfin, sous toutes ses manifestations, est non seulement l'eau et le ludique mystère du vivant, c'est aussi la Muse du poète. Celle-ci, source pure, parle par sa bouche (fragment 3.2), s'identifie à lui, comme le suggère discrètement le nom de sa manifestation athénienne, *Empédô*, à laquelle fait allusion le fragment 100 (chapitre V). En vertu de cette communion avec la réalité du Cycle, Empédocle est informé d'états du monde, comme le *Sphairos* ou le moment de séparation totale, qu'aucune créature vivante n'a jamais contemplés. Empédocle, aussi bien, est un artefact parfaitement réussi d'Aphrodite : son diaphragme poète connaît Aphrodite et se connaît lui-même. C'est sans doute cette adéquation de la poésie pleine et entière à la vie pleine et entière, vie du Cycle et vie tout court, qui lui permet de savoir quelles créatures peuplaient la zoogonie de l'Amour, dont nous sommes temporellement séparés par le *Sphairos*. Le poème d'Empédocle n'est pas seulement un traité sur la nature, c'est aussi une œuvre où la part mystérieuse et vibrante de la nature, la nymphe *Empédô*, vient se chanter, par l'entremise d'Empédocle. De là à conclure que la poésie est ce qui permet de donner libre cours à la vie en ce qu'elle a de plus essentiel, il n'y a bien sûr qu'un pas : l'une comme l'autre ont la propriété de s'inventer, en des formes sans cesse nouvelles, tout en restant fidèles au phrasé primitif d'un Cycle toujours recommencé. Il y a, en ce sens, plus qu'une analogie de structure entre la forme du poème et la réalité décrite ; on confine, dans l'esprit du poète, à une identité pure et simple.

Il eût dès lors été étrange que cette présence centrale de la Muse du cycle demeurât cantonnée au poème *Sur la nature*. Les deux derniers chapitres (VI et VII), consacrés aux *Purifications* (les *Catharmes*) et à leur réception romaine, montreront que le thème du cycle structure l'organisation du proème de l'œuvre. Il ne s'agit plus du Cycle cosmique ou du cycle de l'eau, mais du parcours d'exil

accompli par le poète sur le point de regagner sa patrie. Le motif du retour d'Ulysse fait le lien entre ce destin du poète et la réduction du monde à l'unité du *Sphairos*. Ici encore, invoquer des analogies de structure manque l'essentiel ; remarquer l'identification du poète à sa Muse ouvre de nouvelles perspectives : la parole poétique est, par définition empédocléenne, héritée d'Homère, comme l'eau qui circule, profession d'un retour. Certes, à l'entendre en ce début des *Catharmes*, Empédocle n'est pas le seul mortel dont le retour en sa patrie divine soit imminent. Cette constatation n'enlève cependant rien au fait qu'il est le seul à *savoir* que le retour est proche. Or c'est bien là ce qui importe : la clairvoyance poétique, au moment où elle chante le cycle, communique avec un autre espace logique. Que celui-ci soit cyniquement récupéré par la propagande millénariste des généraux romains en passe de rassembler la sphère du monde sous leur pouvoir dictatorial atteste, sinon les séductions de la poésie hexamétrique, du moins la récupération des grands thèmes eschatologiques d'Empédocle par les cénacles pythagoriciens de Rome, liés aux *optimates*, durant ces décennies crépusculaires de la fin de la République.

## REMERCIEMENTS

Les études qu'on va lire ont été écrites au cours des dix dernières années.

J'ai plaisir à remercier plusieurs collègues et amis avec lesquels j'en ai pu discuter, à l'occasion, tel ou tel aspect, tout spécialement : Monique Trédé, Richard Janko, André Laks, Adrien Lecerf, Carlos Lévy, Glenn W. Most, Francis Prost, Gilles Sauron et Christopher Strachan.

29

Je voudrais aussi exprimer ma gratitude particulière à trois maîtres des études empédocléennes, Denis O'Brien, Jean-Claude Picot, Oliver Primavesi, dont j'ai pu bénéficier, à maintes reprises, de la science et de la générosité.



PREMIÈRE PARTIE

**Reconstitution du Cycle cosmique :  
périodicités & polarités**





LE CYCLE COSMIQUE ET LE SERMENT :  
SUR LES SCHOLIES BYZANTINES & LE FRAGMENT 30

J'ai découvert la première scholie empédocléenne du manuscrit de Florence *Laurentianus Pluteus* 87.7<sup>1</sup> en 1996, lors de recherches sur Burgundio de Pise entreprises à la faveur d'une dissertation sur la tradition textuelle du *De generatione et corruptione*<sup>2</sup>. En 2000, j'eus le loisir d'étudier plus longuement le manuscrit. Je suis alors tombé sur quelques scholies supplémentaires, qui permettaient, avec une correction textuelle assez lourde (l'introduction d'une négation) et quelque extrapolation fondée sur les symétries présumées du cycle, une reconstitution *cohérente*. L'interprétation du matériau byzantin qui m'était alors apparue était, dans ses grandes lignes, le prototype de celle qu'Oliver Primavesi soutenait lui aussi, jusqu'à récemment, avec plus de raffinement et de soin du détail : alternance d'Amour croissant durant 6000 temps, du *Sphairos* durant 4000 temps, de Haine croissante durant 6000 temps et de dissociation des quatre racines durant 4000 temps<sup>3</sup>.

Je n'avais pas encore fini de transcrire ces nouveaux témoins que s'était offerte, par l'intermédiaire de Denis O'Brien que j'avais tenu au courant de mes recherches, la possibilité de les publier dans un numéro spécial de la revue *Aevum Antiquum* consacré à Empédocle<sup>4</sup>. L'éditeur avait conçu ce numéro autour d'un long article d'Oliver Primavesi : celui-ci

1 Manuscrit F de Bekker.

2 Voir Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Wiesbaden, Ludwig-Reichert, coll. « Serta Graeca », 2001, p. 142-145.

3 Voir dernièrement Oliver Primavesi, « Empedokles », dans Hellmut Flashar, Dieter Bremer & Georg Rechenauer (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 1, *Frühgriechische Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 2013, p. 667-739.

4 Cf. Marwan Rashed, « La chronographie du système d'Empédocle : documents byzantins inédits », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001 [paru en 2003], p. 237-259.

y exposait sa nouvelle interprétation du cycle, avec notamment une reprise des scholies déjà parues dans *Überlieferungsgeschichte*; un certain nombre de collègues avait pour tâche de commenter l'article. Ne voulant pas soustraire aux débats des documents utiles, je publiai dans ce numéro l'ensemble des scholies – mais hâtivement, avec quelques erreurs, et à partir d'un microfilm laissant à désirer. Quelques années plus tard, en 2006, Oliver Primavesi me présenta un article qu'il avait écrit dans l'intervalle, qu'il s'appretait à publier, où il rééditait les scholies<sup>5</sup>. Il s'en tenait aux bribes que j'avais découvertes, corrigeant mes erreurs manifestes et ajoutant une conjecture aussi importante qu'à mon avis problématique, sur laquelle je reviendrai dans la suite de ce chapitre. Mais, surtout, alors qu'Oliver Primavesi avait toujours pensé que ces scholies constituaient une source fiable pour reconstituer la chronologie du cycle d'Empédocle, je me bornais à la décrire comme une *interprétation byzantine* du cycle d'Empédocle, ne voyant rien alors pour infirmer ni confirmer cette interprétation surgie certes du fond des âges, mais venant tout de même 1600 ans après la composition du poème *Sur la nature*. On confond trop souvent, dans les sciences historiques, cohérence interne, compatibilité externe, et vérité.

En fait, le manuscrit byzantin n'avait pas encore révélé tous ses mystères. J'ai pu par la suite mettre à jour trois nouvelles scholies dignes d'attention, que j'ai éditées dans un article paru en 2014 et qui forme la base du chapitre qu'on s'apprete à lire<sup>6</sup>. Cette contribution a donné naissance à deux nouveaux articles d'Oliver Primavesi, où celui-ci accomplissait une avancée considérable par rapport à nos spéculations précédentes, en rattachant de manière étroite les éléments chronographiques des scholies florentines

- 
- 5 Cf. Oliver Primavesi, « Empedokles in Florentiner Aristoteles-Scholien », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 157, 2006, p. 27-40, en ligne: [https://www.jstor.org/stable/20191101?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20191101?seq=1#page_scan_tab_contents), consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2017.
  - 6 Voir Marwan Rashed, « La chronographie du Cycle d'Empédocle: *addenda et corrigenda* », *Les études philosophiques*, juillet 2014, n° 110, « Empédocle, Aristote, Rickert », p. 315-342, en ligne: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-3.htm>, consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2017.

au schème pythagoricien de la *Tetraktys*<sup>7</sup>. Son interprétation d'Empédocle connaissait alors un tournant, puisqu'il en venait à rattacher l'Agrigentain, beaucoup plus qu'on ne le pensait jusqu'alors, au courant pythagoricien, et expliquait ainsi la genèse, dont les échos empédocléens sont partie intégrante, du serment par la *Tetraktys* des pythagoriciens.

On trouvera donc ici, en plus d'une édition revue et parfois corrigée des sept scholies déjà deux fois éditées (Σ.a, Σ.b, Σ.c, Σ.d, Σ.e, Σ.f, Σ.g), l'édition du nouveau matériau (Σ.h, Σ.i, Σ.j), qui permet d'affiner la reconstitution de l'interprétation byzantine. Comme on le verra, je ne crois plus, depuis 2014, à l'existence d'une phase intermédiaire de quarante temps entre la Haine croissante et l'Amour croissant. En outre, et ceci est nouveau par rapport à ma contribution de 2014, je m'accorde aujourd'hui avec la nouvelle interprétation syntaxique du fragment 30 proposée par Oliver Primavesi, à qui revient l'honneur de l'avoir le premier proposée – κτήμα ἐς αἰεί<sup>8</sup>. En dépit de cet accord sur la *syntaxe*, je ne crois cependant pas et m'en expliquerai chemin faisant que l'on puisse, pour ce qui touche à la *sémantique*, faire porter le serment du fragment 30 sur *l'ensemble* de la *Tetraktys*. Il faut plutôt, à mon avis, cantonner l'objet du serment à la durée du seul *Sphairos* et ce, quelle que soit la durée de ce dernier, fût-elle exprimée ou non par Empédocle. Or, ce résultat a le grave inconvénient de ne plus permettre que le fragment 30 soit cette *preuve* de l'authenticité des scholies qu'Oliver Primavesi a dernièrement voulu y voir. Les auteurs du serment pythagoricien ont pu se contenter de combiner la thématique empédocléenne du serment et celle, qui leur était propre, de la *Tetraktys*. En conséquence, je devrai pour finir, comme dans ma contribution de 2014, revenir sur la question fondamentale : l'interprétation byzantine nous livre-t-elle une reconstitution arbitraire du cycle d'Empédocle, ou

7 Voir Oliver Primavesi, « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetraktys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29 et « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel *et al.* (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

8 Ma propre interprétation du fragment 30, dans « La chronographie du Cycle d'Empédocle : *addenda et corrigenda* » (art. cit.), était parfaitement intenable, pour des raisons de grec et de vraisemblance philosophique. Elle a été corrigée à juste titre par Oliver Primavesi, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles » (art. cit.).

se fait-elle l'écho d'une partie perdue du poème *Sur la nature*? Une ultime scholie, Σ.k, aidera à répondre.

## LES SCHOLIES

Sur *Physique* VIII 1, 250b 23-29

Texte d'Aristote

εἰ δὴ ἐνδέχεται ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη [24] τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶν γὰρ [25] ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρό- [26]νον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι), ἢ ὡς Ἐμπε- [27]δοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἡρεμεῖν, κινεῖσθαι μὲν [28] ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἐν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ [29] ἐξ ἑνός, ἡρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις.

36

De fait, s'il est possible qu'à un moment donné rien ne soit mû, il est nécessaire que cela se produise de l'une des deux manières suivantes : soit, comme le dit Anaxagore (en effet il dit que toutes choses étant ensemble et au repos pendant un temps infini, l'Esprit a introduit le mouvement et a opéré la séparation), soit, comme le soutient Empédocle, il faut qu'il y ait tour à tour mouvement, puis de nouveau repos, mouvement chaque fois que l'amitié fait une unité à partir d'une pluralité ou la haine une pluralité à partir d'une unité, et repos dans les périodes de temps intermédiaires.

Scholies Σ.a et Σ.b

Σ.a ad b 28 : τὸ ἐν (91.5)<sup>9</sup>  
τὸν σφαῖρον τὸν διανοητὸν διάκοσμον  
*le Sphaïros monde intelligible*

Σ.b ad b 29 : ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις (91.6)

9 Ici et par la suite, j'indique de cette manière le folio et la ligne du *Laur. Plut.* 87.7 où apparaît la scholie.

παυομένης γὰρ καὶ τῆς φιλίας μετὰ τοὺς ἑξήκοντους, οὐκ εὐθὺς ἤρξατο ποιεῖν ἀπόσπασιν τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἠρέμει.

—

καὶ add. supra lineam prima manus

—

*En effet, l'Amour aussi s'arrêtant après les 60 temps, la Haine ne commença pas tout de suite à produire une dislocation, mais se tenait au repos.*

#### Commentaire

Ces deux scholies ne sont pas les plus difficiles. Leur auteur est influencé, encore que d'assez loin, par le néoplatonisme ; il considère l'unité du σφαῖρος comme relevant de l'intelligible. Il s'écarte toutefois de cette tradition en intégrant ce monde intelligible dans le déroulement du Cycle. Autrement dit, il s'agit moins pour lui d'un monde intelligible que d'une étape intelligible de la cosmologie sensible.

Rien ne nous permet de déterminer avec précision ce que le scholiaste entendait par la pause (cf. παυομένης) de l'Amour. S'il s'agit d'un effacement total de l'Amour, le scholiaste considère que le σφαῖρος ne se déroule pas sous la domination de l'Amour – au sens où cette domination serait en soi une présence active. L'Amour se contenterait de produire le *Sphairos* (en soixante « temps »), puis s'effacerait *lui aussi* (cf. καὶ), c'est-à-dire comme la Haine qui n'est plus active depuis 60 temps, devant son produit divin. S'il s'agit de la fin d'une activité d'expansion, l'Amour se contenterait, durant la période du *Sphairos*, de se reposer en lui. La Haine n'attaquant pas tout de suite, ce repos est possible. Après la période d'activité et d'extension de l'Amour durant 60 temps, on aurait alors l'Amour au repos dans son œuvre, et la Haine au repos (immobile) à l'extérieur de cette œuvre. L'expression « dans les temps intermédiaires » utilisée par Aristote signifierait, d'après ce que l'on peut déduire du scholiaste : pendant la période de repos, à la fois de l'Amour et de la Haine, qui n'est rien d'autre que la durée du *Sphairos*, qui se situe après une période d'activité de l'Amour et avant une période d'activité de la Haine, donc qui est intermédiaire entre deux périodes d'activité.

Texte d'Aristote

εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δῆλον [4] ὡς ἔστιν αἰδιος κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὐ· καὶ [5] γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. [6] ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶ-[7]ναι ἀρχήν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρα-[8]τεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει [9] τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρό-[10]νον.

38

Si, donc, ce sont là choses impossibles, il est évident que le mouvement est éternel, et non pas qu'il existe à un moment et n'existe pas à un autre moment, car parler ainsi ressemble plutôt à une fiction. Mais il en est de même pour le fait de soutenir que les choses sont naturellement ainsi et qu'il faut considérer ceci comme un principe, ce qui est précisément, à ce qu'il semble, ce qu'aurait dit Empédocle, à savoir que la domination et la mise en mouvement à tour de rôle par l'amitié et la haine appartiennent nécessairement aux choses, et qu'il y a repos pendant le temps intermédiaire.

Scholie Σ.c

Σ.c *ad* a 9-10: ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον...<sup>10</sup> (93.9)  
... καὶ <οὐκ> εὐθὺς μετὰ τὴν παρέλευσιν τῶν ξ χρόνων ἐν οἷς ἐκράτησεν ἢ φιλία γενέσθαι διάσπασιν.

καὶ <οὐκ> correxī: καὶ F Sedley οὐκ Rashed editio prior Oliver Primavesi || διάσπασιν F recte legit Oliver Primavesi: διάσπασμα Rashed editio prior

10 Ici et par la suite, les points de suspension sont un artifice d'écriture destiné à signaler les scholies qui doivent être comprises comme s'ajoutant à un mot, ou à des mots, du texte aristotélicien, par opposition aux scholies qui glosent, par substitution ou remarque indépendante, la lettre du Stagirite.

... sans que la dislocation n'ait lieu immédiatement après l'écoulement des 60 temps pendant lesquels l'Amour domina.

#### Commentaire

Malgré la proposition de David Sedley<sup>11</sup>, je crois que le parallèle avec la scholie Σ.b impose une correction. Lors de la première édition, j'avais suggéré de remplacer *καί* par *οὐκ*. Cette correction ne me paraît plus acceptable, pour deux raisons. La première est que l'on ne voit guère comment le scribe aurait pu penser *οὐκ* et écrire *καί*, alors qu'il paraît commenter le texte d'Aristote *currente calamo*. Ensuite, puisque la scholie porte sur le groupe *τὸν μεταξὺ χρόνον*, et fait état d'un verbe à l'infinitif (*γενέσθαι*), on ne comprendrait pas la liaison syntaxique à ce qu'elle commente sans le *καί*. Bien plutôt, le scholiaste demande de lire *ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον καὶ <οὐκ> εὐθὺς μετὰ τὴν παρέλευσιν τῶν ξ χρόνων ἐν οἷς ἐκράτησεν ἡ φιλία γενέσθαι διάσπασιν*. La syntaxe est alors parfaite : l'infinitif *γενέσθαι* est coordonné par un *καί* épexégétique à l'infinitif *ἡρεμεῖν* qui précède. À partir de là, la faute d'écriture devient banale : il s'agit d'une simple omission – celle du *οὐκ* – s'expliquant par le fait que l'esprit du copiste progresse plus vite que sa main (faute d'autant plus explicable qu'il a écrit quelque chose d'assez semblable deux folios plus haut – scholie Σ.b –, qu'il a donc bien présente à l'esprit l'idée contenue dans la scholie).

Oliver Primavesi parle ici, à juste titre, de « *komplexiver Aorist*<sup>12</sup> », c'est-à-dire d'un aoriste renvoyant non pas au *début* de l'action, mais à celle-ci considérée comme un tout. Ceci est encore facilité par le pronom relatif *ἐν οἷς* qui peut s'entendre comme une inclusion stricte et non comme la co-extension de l'Amour croissant et de l'Amour au pouvoir.

11 Cf. David Sedley, « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris, *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 331-371, en part. p. 353-355.

12 Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 32.

Texte d'Aristote

εἰ δὲ προσοριεῖται [28] τὸ ἐν μέρει, λεκτέον ἐφ' ὧν οὕτως, ὥσπερ ὅτι ἔστιν  
τι ὁ συ-[29]νάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἢ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ [30]  
ἀλλήλους· τούτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὅλῳ εἶναι· φαί-[31]νεται γὰρ ἐπὶ  
τινων οὕτως. τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖ-[32]ται λόγου τινός.

Mais si l'on définit plus précisément ces principes <comme agissant>  
alternativement, il faut donner des cas à propos desquels il en est ainsi,  
comme le fait qu'il y a quelque chose qui rassemble les hommes, l'amitié,  
et que les ennemis se fuient mutuellement; on suppose, en effet, que  
cela se passe aussi dans la totalité, puisqu'on voit qu'il en est ainsi  
dans certains cas. Mais il est aussi besoin d'une raison pour laquelle  
les périodes de temps sont égales.

40

Scholies Σ.d et Σ.e

Σ.d ad a 31 : δι' ἴσων ... (93<sup>v</sup>.20)

... πρὸς ι

—

πρὸς Rashed editio prior Oliver Primavesi : compendium incertum  
F καὶ Rashed editio posterior Pontani apud Oliver Primavesi || ι F  
Rashed : ι coni. Oliver Primavesi

—

... par rapport à Ιο

Σ.e ad a 31 : δι' ἴσων χρόνων ... (93<sup>v</sup>.20)

... κρατεῖν τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν.

... aient le pouvoir la Haine et l'Amour.

Commentaire

- La scholie Σ.d se compose de cinq signes graphiques :
- un compendium paléographiquement ambigu, qu'on peut développer comme και, ως ου προς ;
  - un accent grave sur ce compendium ;



- un ι ;
- un trait horizontal sur le ι indiquant qu’il faut y lire le *nombre* 10 ;
- un accent aigu sur le ι avec le trait, qui est l’accent du *mot* δέκα, symbolisé par le *signe* ι.

Le compendium est énigmatique. Comme il ne porte pas d’esprit rude *et* qu’il porte un accent grave, on ne saurait lire ως (pour ώς). En revanche, on peut hésiter entre καὶ et πρὸς. Quoi qu’en dise Oliver Primavesi<sup>13</sup>, le καὶ lu par Filippomaria Pontani n’est pas absurde, si l’on comprend qu’il faut *ajouter* καὶ ι à ἴσων, et non pas le lui *substituer*. Bref, seul le sens permet de trancher. Dans ses premières contributions tenant compte des scholies, Oliver Primavesi corrige ι en μ. La barre oblique en bas à gauche du chiffre grec indique un facteur 1000. μ est donc le signe grec pour 10 000. Je ne saurais me ranger à cette intervention, pour la raison factuelle que l’on vient d’évoquer en commentant la scholie Σ.c : le scholiaste ne recopie pas des scholies plus anciennes ; plutôt, il commente le texte au fil de la plume. Dès lors, s’il avait voulu écrire « 10 000 » (ι,ι), il n’aurait sûrement pas écrit « 10 » (ι)<sup>14</sup>. Quant au scénario d’Oliver Primavesi d’après lequel il aurait confondu (dans un très hypothétique modèle) le trait oblique en bas à gauche de la lettre indiquant les multiples de 1000 avec le trait oblique en haut à droite de l’accent grave, il peine à convaincre<sup>15</sup>. De plus, on ne saisit guère – même si ce n’est pas à première vue exclu – pourquoi notre homme aurait tout d’un coup raisonné en années solaires et non plus en χρόνοι, comme dans les autres scholies. Et, à supposer qu’il l’ait fait, pourquoi n’a-t-il pas alors ajouté à πρὸς (ι) un facile ἐνιαυτός ?

Oliver Primavesi lui-même, d’ailleurs, est revenu sur cette émendation et il a proposé une explication beaucoup plus convaincante de « par rapport à 10 », qui est en même temps un indice puissant de la présence

13 Cf. Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 33.

14 Pour employer une comparaison moderne, il est à peu près impossible de *vouloir* écrire 10<sup>4</sup> et d’écrire 10.

15 Cf. Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 35.

sous-jacente de la Tetraktys<sup>16</sup>. Le scholiaste, selon cette explication, pense qu'Aristote s'étonne non pas tant de la régularité des cycles que du fait que celle-ci s'exprime en *dizaines* plutôt qu'en *unités*. Autrement dit, si deux Tetraktys n'ont selon lui rien pour surprendre, deux Tetraktys *multipliées par dix* demandent explication.

---

<sup>16</sup> Voir Oliver Primavesi, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles », art. cit., p. 290-291. On reviendra *infra*, p. 77, sur la question de la *Tetraktys*.

Texte d'Aristote

Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν ἔοικεν ἐναντία λέ-[4]γειν καὶ πρὸς τὰ φαινόμενα καὶ πρὸς αὐτὸν αὐτός. Ἄμα μὲν [5] γὰρ οὐ φησιν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδέν, [6] ἀλλὰ τᾶλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ' ὅταν εἰς ἓν συνα-[7]γάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἐνὸς γί-[8]νεσθαι πάλιν ἕκαστον.

Ainsi, Empédocle semble bien en contradiction avec les phénomènes comme avec lui-même : tout en déniaut qu'un élément puisse jamais être engendré à partir d'un autre et en affirmant la génération de tout le reste à partir des éléments, il pose, une fois qu'il a rassemblé en un être unique la nature entière à l'exception de la Haine, que chaque chose est engendrée à nouveau à partir de l'unité.

Scholies Σ.f et Σ.g

Σ.f *ad a 6* : εἰς ἓν (201.22)

σφαῖρον<sup>b</sup> ... ἵνα γένηται ὁ διανοητὸς κόσμος τῆς φιλίας ἐπικρατησάσης.

*Le Sphairos<sup>b</sup> ... pour qu'advienne le monde intelligible, une fois que l'Amour eut dominé.*

Σ.g *ad a 7-8* : ἐκ τοῦ ἐνὸς γί-[8]νεσθαι πάλιν ἕκαστον (201<sup>v</sup>.1)

... διακρίσει μετὰ ρ χρόνους<sup>b</sup> ... νείκους ἐπικρατήσαντος<sup>b</sup> σύμπ(αν)

ἐπικρατήσαντος F : ἐπικρατοῦντος Rashed editio prior ἐπικρατήσαντ(ος)  
Oliver Primavesi || σύμπ(αν) non edidit Rashed editio prior

... *par désagrégation après 100 temps<sup>b</sup> ... une fois que la Haine eut dominé<sup>b</sup>*  
*<sup>b</sup> ... dans sa totalité*

Commentaire

On retrouve en Σ.f le cadre théorique déjà apparu avec la scholie Σ.a – *Sphairos* comme moment intelligible du sensible, venant après la domination de l'Amour. La scholie Σ.g n'a pas, jusqu'à présent, été correctement éditée. Outre une erreur de lecture (ἐπικρατοῦντος pour

ἐπικρατήσαντος, due à l'omission de la fin du mot entre la ligne du plein texte et celle de la scholie<sup>17</sup>), je n'avais pas relevé, dans mon édition datée de 2001, les petits signes séparant les scholies les unes des autres (ici notés <sup>h</sup>). Ceux-ci introduisent toujours une certaine coupure entre les blocs textuels. Elle peut être sémantiquement imperceptible, comme pour « la » scholie Σ.φ, mais elle peut aussi être plus importante. C'est le cas avec la scholie Σ.γ qui, pour cette raison, n'a pas été bien comprise. Enfin, je n'avais pas fait figurer le mot σύμπ(αν).

Partons d'une difficulté d'interprétation des deux premiers blocs, διακρίσει μετὰ ρ χρόνους et νείκους ἐπικρατήσαντος. J'avais noté que l'on pouvait interpréter leur référent de deux manières, selon qu'on plaçait l'aboutissement dont il est question à la fin de la période de la Haine ou de celle de l'Amour. Dans le premier cas, nous sommes au premier instant de dissociation totale. Les cent temps englobent les temps du *Sphairos* et ceux de la Haine croissante. Dans le second, nous nous trouvons au premier instant où la Haine parvient à reprendre l'offensive – instant où elle fissure le *Sphairos*. Les cent temps contiennent alors les temps de l'Amour croissant et ceux du *Sphairos*. Je m'étais rangé, en 2001, à la première solution. Oliver Primavesi m'avait alors critiqué sur ce point, interprétant le génitif aoriste ἐπικρατήσαντος comme « *ingressiv* ». Dans un second temps, à l'occasion de sa publication des fragments du poème, il se rangeait à ma solution : il s'agirait du premier moment de dissociation *totale*, et non pas du premier moment de dissociation *tout court*<sup>18</sup>.

Je demeure partisan de cette lecture, qu'on peut même préciser. σύμπ(αν) est séparé de νείκους ἐπικρατήσαντος par un <sup>h</sup> clairement visible. L'abréviation par suspension σύμπ- doit être développée en σύμπαν, pour la raison obvie que ce mot n'est pas un complément

17 Il ne faut pas mettre ος entre parenthèses. Le petit rond du compendium est discernable au-dessus du τ final.

18 Cf. Jaap Mansfeld et Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2011, p. 499. L'auteur s'explique sur son choix dans Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, vol. 22, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, coll. « Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete », p. 18, n. 50.

d'objet de ἐπικρατήσαντος, mais une glose portant sur ἕκαστον (315a 8). Par cette glose, le scholiaste suggère que le produit de la dissociation consiste en « chacun <sc. des quatre corps> dans sa totalité » (ἕκαστον σύμπαν). Autrement dit, le scholiaste fait référence au moment où les quatre éléments sont rangés en quatre ceintures concentriques, qui regroupent *chacune* la *totalité* cosmique de cet élément<sup>19</sup>. Si la Haine met autant de temps que l'Amour à croître, c'est-à-dire soixante temps, nous en déduisons que le *Sphairos* dure quarante temps. Cette conclusion ne sera cependant prouvée que si nous pouvons apporter la preuve que l'expansion de la Haine dure bien soixante temps. Une scholie, Σ.j, nous y aidera.

---

<sup>19</sup> Ce petit mot σύμπαν constitue la preuve, soit dit en passant, que le scholiaste voit comme nous dans la phase de dissociation totale un monde fait de quatre ceintures concentriques. Pour le dossier, voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, 1969, p. 146-155.

Texte d'Aristote

Ἀλλὰ μὴν εἰ γέ ἐστι κίνη-[8]σίς τις κατὰ φύσιν, οὐκ ἂν ἡ βίαιος εἴη φορὰ μόνον οὐδ' [9] ἡρέμησις· ὥστ' εἰ βία νῦν ἡ γῆ μένει, καὶ συνήλθεν ἐπὶ τὸ [10] μέσον φερομένη διὰ τὴν δίνησιν.

Mais s'il existe effectivement un certain mouvement naturel, il ne saurait y avoir seulement transport et mise au repos par contrainte. De sorte que si la Terre reste en repos maintenant par contrainte, c'est aussi par contrainte qu'elle s'est rassemblée vers le centre du fait du tourbillon.

46

Scholie Σ.h

Σ.h *ad a* 9 : συνήλθεν (167.21)  
ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου ὅτε ἐκράτησε τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα.  
*À partir de la fondation du monde, quand la Haine domina au dire d'Empédocle.*

Commentaire

Il s'agit, encore une fois, au cœur d'un troisième traité d'Aristote, d'une allusion à une doctrine qui intéresse de près le scholiaste. L'expression *καταβολή κόσμου* (sans l'article) est chrétienne, elle désigne la fondation originelle du monde<sup>20</sup>. C'est une trace supplémentaire que notre érudit byzantin décrit un système avec ses termes propres plus qu'il ne répète des mots qu'il aurait trouvés dans une source ancienne – ce qui n'exclut pas une grande fidélité à l'*esprit* de cette source.

20 Cf. Friedrich Hauck, s.v. « καταβολή », dans Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, p. 623 : "Grundlegung der Welt, [...] mehrfach als einfache Zeitbestimmung [...], überwiegend jedoch in heilsgeschichtlichem Zusammenhang. So spricht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου die Ewigkeit des göttlichen Heilsrates aus, der am Uranfang gefaßt, in der Endzeit verwirklicht wird [...]". Il s'agit aussi dans la scholie d'indiquer une caractéristique du monde fixée à sa création et dont les conséquences s'étendent jusqu'au temps présent. Sur la culture chrétienne de l'auteur des scholies, voir Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte*, *op. cit.*, p. 146-147.

Cette scholie comporte une nouvelle occurrence du verbe κρατεῖν, à l'aoriste. Relisons le contexte. Aristote affirme que si la terre demeure aujourd'hui (μένει, présent) au centre de l'univers sous l'effet d'une contrainte, c'est qu'elle s'est rassemblée dans le passé (συνῆλθεν, aoriste) sous l'effet d'une contrainte à cause du tourbillon. Dans sa glose à ce passage du *De caelo*, Simplicius mentionne Empédocle et sa théorie du tourbillon, mais n'évoque pas la Haine (νεῖκος).

Quand cette « fondation du monde » a-t-elle eu lieu ? Le contexte aristotélicien permet de trancher : il ne s'agit pas de la première apparition de la Haine (fissuration du *Sphairos*), mais du début de l'organisation du monde plus ou moins tel que nous le connaissons aujourd'hui, lorsque l'élément terreux, qui était présent dans toute la sphère cosmique, s'est retrouvé au centre sous l'effet du tourbillon. Quel que soit le moment de cet événement selon Empédocle, il ne peut pas s'agir des tout premiers instants de la cosmogonie de la Haine.

Texte d'Aristote

Ἄμα δὲ καὶ [6] τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπὶ τε τοῦ νείκους νῦν καὶ [7] πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας. Τί οὖν ἐστὶ τὸ κινεῖν πρῶτον καὶ [8] αἴτιον τῆς κινήσεως; οὐ γὰρ δὴ ἡ φιλία καὶ τὸ νείκος, ἀλλὰ [9] τίνος κινήσεως ταῦτα αἴτια· εἰ ἔστιν, ἐκεῖνο ἀρχή.<sup>21</sup>

En même temps, il dit que son univers est le même, régi maintenant par la Haine et auparavant par l'Amour. Quel est donc le premier moteur, la cause du mouvement? Car ce n'est pas l'Amour et la Haine, mais ces derniers sont causes d'un certain mouvement. S'il existe, celui-là est principe.

48

Scholies Σ.i et Σ.j

Σ.i *ad* a 6: τὸν κόσμον ... ὁμοίως ... ἔχειν (236<sup>v</sup>.2)

τὰ δὲ στοιχεῖα ... εὐτάκτως ... κινεῖσθαι ...

*Les quatre éléments ... en bon ordre ... se mouvoir ...*

Σ.j *ad* a 6-7: ἐπὶ τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας (236<sup>v</sup>.2)

ἀλλ' ἐπεὶ ποτε καὶ ἀπαξ ἐκινήθησαν ὑπὸ τοῦ νείκους ἕως εἰς τοὺς ξηρόνους τί τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως;

*Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine pour les 60 temps, quelle est la cause du mouvement?*

Commentaire

Ce que j'ai édité comme scholie Σ.i est une suite de trois gloses portant sur trois mots du texte d'Aristote. Elle prouve que pour l'érudit byzantin, aussi bien la période de Haine croissante que la période d'Amour croissant correspondent, pour chacune, à un monde (κόσμος) bien réglé (εὐτάκτως). Leur similitude indiquée par Aristote par le terme ὁμοίως s'arrête à ce point commun: il n'y a aucune différence du point de vue de l'ordre (εὐτάκτως) entre chacun de ces deux mondes. Cela

21 Je donne le texte de ce passage difficile comme on le trouve, après correction, dans le ms. F.



laisse ouverte la possibilité que notre scholiaste ait considéré que chacun de ces deux mondes ait abrité une cosmologie différente de celui qui lui faisait face. Ici encore, l'intelligence du commentaire est remarquable.

La scholie Σ.j contient la troisième occurrence du nombre 60. C'est la première ailleurs que dans le commentaire au premier chapitre du livre VIII de la *Physique* (scholies Σ.b et Σ.c). Nous avons donc maintenant la preuve que le scholiaste adhère encore à la chronographie qu'il a évoquée dans ses gloses à la *Physique* lorsqu'il annote, quelques dizaines de folios plus tard, le *De generatione et corruptione*. On ne saurait plus prétendre, comme cela demeurait théoriquement possible, que les « 100 temps » du début du *De generatione* chassent dans son esprit, à la faveur d'une confusion entre système sexagésimal (celui de l'astronomie) et décimal (celui de la numération ordinaire), les « 60 temps » de la *Physique*. Les deux quantités représentent chacune une portion différente du cycle, c'est-à-dire se combinent l'une à l'autre dans un système cohérent.

Σ.j est difficile à lire et, surtout, recèle une ambiguïté<sup>22</sup>. Le pluriel du verbe ἐκινήθησαν s'explique par la glose τὰ δ στοιχεῖα, qui précède (scholie Σ.i<sup>23</sup>). Les quatre éléments sont le sujet sous-entendu du verbe. À partir de là, on ne peut déterminer avec certitude si, dans l'esprit du scholiaste, le groupe de mots ἕως εἰς τοὺς ξ χρόνους va avec ce qui précède ou bien – même si c'est linguistiquement moins naturel – avec ce qui suit. Dans le premier cas, nous aurions la première confirmation explicite qu'il conférerait à la Haine croissante une durée de 60 temps. Il faudrait traduire, avec la virgule à droite : « Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine pour les 60 temps (sc. de la Haine croissante), quelle est la cause du mouvement? ».

22 La traduction de Burgundio telle qu'elle apparaît dans le *Bodl. Seld.* 24, fol. 59<sup>v</sup>, l. 5 nous aide à déchiffrer le texte grec : pour Σ.i : *iiii<sup>or</sup> elementa ... ordinate ... moueri*. Puis, pour Σ.j : *sed quia <...>* (un mot n'apparaissant pas sur reproduction, correspondant à ποτε en grec) *et semel mota sunt a lite usque in lx annos quid causa motus?*

23 On sait que la règle τὰ ζῶα τρέχει est très peu respectée à cette époque, *a fortiori* dans ce type de littérature minimaliste.

Dans le second cas, avec la virgule à gauche, le sens est : « Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine, quelle est la cause du mouvement jusqu'aux 60 temps (sc. de l'Amour croissant) ? ». Les 60 temps, sans plus de précision, seraient pour lui la période de l'Amour, sans même qu'il soit besoin de le préciser en toutes lettres.

50 Même si cette seconde interprétation ne saurait être définitivement exclue, la première paraît néanmoins la plus probable. En effet, dans la scholie Σ.c, le scholiaste écrivait : καὶ <οὐκ> εὐθὺς μετὰ τὴν παρέλευσιν τῶν ξ χρόνων ἐν οἷς ἐκράτησεν ἢ φιλία γενέσθαι διάσπασιν. Alors que le contexte est pourtant plus transparent que dans le présent passage, le scholiaste avait donc tenu à préciser qu'il s'agissait des soixante temps « *pendant lesquels l'Amour domina* ». On en déduirait que sans davantage de précision, c'est le contexte de la scholie Σ.j qui doit permettre de trancher. La Haine seule étant mentionnée, je suggère de lui rapporter les « 60 temps » évoqués. Ce serait la première attestation directe de cette durée<sup>24</sup>. Le scholiaste note une difficulté dans le système d'Empédocle, à laquelle Aristote renverrait dans ce paragraphe : celle d'identifier une cause motrice après la fin du mouvement imprimé par la Haine. De fait, si l'Amour est par soi un principe d'unité et d'immobilité, l'aristotélicien ne comprend guère ce qui cause le mouvement symétrique durant les phases d'Amour croissant – surtout si l'on postule que la Haine a imprimé son mouvement « une bonne fois pour toutes » (ποτε καὶ ἅπαξ) dans la période antérieure. De fait, pour les disciples du Philosophe, *omne quod movetur movetur ab alio*. Un moteur doit toujours accompagner l'objet mû.

La réponse de bon sens (non aristotélicienne) sera de dire : ce qui explique le mouvement après les 60 temps de la Haine motrice, c'est l'élan acquis à la fin de cette période par les éléments. Une roue tourne encore sur son axe bien huilé après que la main qui l'actionnait l'a lâchée ; les éléments sont en mouvement, après les 60 temps de la Haine, de la même manière. La Haine fait tourner la roue du monde, de plus

---

24 Cf. *supra*, p. 45.

en plus vite ; au bout de 60 temps, elle la lâche. C'est une explication qui pouvait très bien être celle d'Empédocle, mais que ne recevra jamais l'aristotélicien, contraint, en vertu de ses principes dynamiques, de décrire l'Amour comme un second principe *moteur* au côté de la Haine. Nous verrons, dans la section suivante, quelle interprétation nous pouvons substituer à cette dernière.

## INTERPRÉTATION DES DONNÉES TRANSMISES

### Les difficultés du fragment 30

52

Dans un esprit différent de l'aristotélisme, Empédocle conçoit la succession de la phase de l'Amour croissant à celle de la Haine croissante dans un cadre dynamique qui lui est propre. La Haine produit le mouvement en fissurant le *Sphairos* et en agitant et divisant les éléments de manière toujours plus accélérée. L'amour hérite de cet état cinétique extrême et, par un travail symétrique, le freine et l'unifie progressivement, jusqu'au repos et à l'unité. C'est en ce sens très particulier que l'Amour est « moteur<sup>25</sup> ». Alors, son travail cesse et le *Sphairos* se maintient dans cet état de perfection immobile jusqu'à ce que la Haine reprenne l'offensive. Autrement dit, les deux zoogonies sont inverses non seulement dans l'ordre d'apparition des créatures, mais également dans la courbe des vitesses, croissante sous la Haine et décroissante sous l'Amour.

La doctrine contient donc un ultime raffinement : par le repos dû à l'Amour dont elle hérite, la Haine voit (malgré elle) ses élans de violence pure canalisés, donc productifs de vie ; l'Amour, de son côté, a besoin de la vitesse acquise par les éléments sous la Haine pour que sa tendance à l'immobilité ne soit pas pure amorphie, mais débouche, elle aussi, sur une zoogonie. Quant au *Sphairos*, il est plein de l'Amour ; il en est trop la créature pour qu'on puisse les séparer ou les rendre étrangers l'un à l'autre de manière tranchée<sup>26</sup>.

Cette interprétation est compatible avec le fragment 30. En retour, on a une nouvelle confirmation *interne* au corpus de l'authenticité des scholies byzantines<sup>27</sup>. Il s'agit d'une citation d'Aristote, *Métaphysique* B 4, 1000b 14-16 et Simplicius, *In Physicam* I 184.14-16 :

---

25 Ce point a été bien vu par Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 101-103.

26 *Mutatis mutandis*, ce schème n'est pas sans rappeler celui de *Gen.* 2.3 : « Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant. » Alors qu'il crée durant les six premiers jours, le Dieu de la Bible ne *fait* rien au septième jour. Mais c'est justement parce qu'il se *repose* dans ce qu'il a déjà fait que ce Dieu n'est jamais plus présent qu'alors dans sa création.

27 Pour une confirmation externe, voir *infra*, p. 73.

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη  
 ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνιοι,  
 ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου...

Les « membres » dont il est question au vers 1 sont plus probablement ceux de la Haine elle-même que du *Sphairos*<sup>28</sup>. Reste à déterminer ce que désigne le pronom réfléchi indirect σφιν. Cette forme, un datif pluriel, renvoie généralement à une pluralité d'objets, mais peut, à la rigueur, être employée pour un sujet singulier. La tradition a imaginé deux antécédents pluriels. Elle considère tantôt que σφιν renvoie à la Haine et à l'Amour, tantôt aux « prérogatives » (τιμάς) de la Haine<sup>29</sup>. L'Amour, cependant, n'est pas mentionné par son nom dans ce fragment. Et si l'on accepte la lecture proposée des « membres », il n'est même pas *sous-entendu* au vers 1<sup>30</sup>. Dans un premier temps, cela m'avait paru objectable à la première interprétation (σφιν renvoyant à la Haine et à l'Amour), au motif qu'il aurait alors fallu admettre qu'à la fois Aristote et Simplicius citent ces vers de telle manière qu'il est impossible, à quiconque n'en connaît pas le contexte, de les comprendre sans effort<sup>31</sup>. Car, écrivais-je, « celui-ci devrait, au moment même où il lit, associer dans un même tout l'Amour mentionné plus haut et le Νεῖκος du vers 1, alors qu'il lisait, aux vers 1-2, deux pluriels (ἐνὶ μμελέεσσιν et τιμάς) ». « Ces remarques », ajoutais-je, « ne constituent certes pas des objections dirimantes ». De fait, l'association permanente de l'Amour et de la Haine pourrait expliquer le sous-entendu citationnel.

28 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 274-275 ; id., *Pour interpréter Empédocle*, Paris/Leiden, Brill, 1981, p. 59-51.

29 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 275. Que la Haine ait des τιμαί est un point fondamental. Hésiode, *Théogonie* 203, emploie τιμή avec ce sens de « prérogative » lorsqu'il évoque l'apanage d'Aphrodite. Il est typique d'Empédocle de retourner ce type de description. Comme on est loin de l'angélisme de l'Amour que les exégètes modernes lui prêtent trop souvent !

30 *Ibid.*

31 La chose serait d'autant plus étrange que Simplicius ne recopie pas Aristote. Deux variantes de son texte sont en effet meilleures que celles de la *Métaphysique* (αὐτὰρ ἐπεὶ pour ἄλλ' ὅτε δὴ et ἐνὶ μμελέεσσιν, dans le ms. archétype, pour ἐνὶ μελέεσσιν).

Denis O'Brien, après Friedrich W. Sturz, s'est néanmoins rangé à la seconde solution (σφιν renvoyant aux « prérogatives »). Celle-ci me paraît toutefois présenter deux difficultés sérieuses. La première est qu'elle conduit à considérer comme un apanage de la Haine, et de la Haine seule, la période immédiatement antérieure au *Sphairos*, période donc où l'Amour a déjà presque entièrement accompli sa conquête. Il est difficile de plaquer ainsi l'une sur l'autre les deux alternances (mouvement-repos et Amour-Haine).

La seconde difficulté de cette interprétation est qu'elle construit ἀμοιβᾶιος avec un datif (σφιν) pour dire « en échange de<sup>32</sup> ». Elle revient en effet à traduire :

54

*Mais lorsque la Haine eut forcé<sup>33</sup> grande en ses membres,  
et qu'elle eut bondi vers ses prérogatives, alors que s'achevait le temps  
qui, en contrepartie de celles-ci, avait été tracé par un large serment...*

Vérification faite sur le *Thesaurus Linguae Graecae* électronique, une telle construction de ἀμοιβᾶιος avec le datif n'est pas attestée en grec. Elle paraît en outre assez contraire à l'esprit de la langue, qui, pour exprimer une telle idée d'échange ou de substitution, demande un génitif.

On pourrait être tenté de sauver cette lecture en faisant jouer une conception très abstraite du « temps ». Le datif serait alors bien construit avec le verbe ἐλήλαται. Il faudrait admettre que lorsqu'Empédocle dit que la Haine s'élance vers les prérogatives à la fin du temps du *Sphairos* qui a été tracé *pour lesdites prérogatives* (σφιν),

32 « ... in exchange for ». Cf. Denis O'Brien, « Empedocles: the Wandering Daimon and the Two Poems », *Aevum Antiquum*, n°1, 2001, p. 79-179, p. 129-131. Pour une critique, voir Oliver Primavesi, « The Structure of Empedocles' Cosmic Cycle: Aristotle and the Byzantine Anonymous », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 245-264, en part. p. 259.

33 Cf. Paul Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des études grecques*, vol. 91, n° 434, 1978, p. 358-370 en ligne: [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1978\\_num\\_91\\_434\\_4200](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1978_num_91_434_4200), consulté le 7 novembre 2017. L'idée serait donc celle d'une *consistance accrue*, sans augmentation de volume, de la Haine en ses propres membres. La pellicule de Haine *forcirait* sur le pourtour du *Sphairos*.

il parle ainsi du temps *de la Haine* pour signifier le temps *du Sphairos* au prétexte que les deux temps en question, bien que différents, sont numériquement égaux. Mais une telle formulation est par trop étrange.

Je me rallie donc aujourd'hui à la première lecture. Oliver Primavesi, dans une première série de contributions empédocléennes, avait interprété le datif σφιν comme une *attribution* du « temps qui s'achève » à l'Amour et à la Haine<sup>34</sup>. La difficulté de cette lecture provenait du sens exact qu'elle conférait au datif σφιν. Le datif doit en effet désigner l'être pour qui, c'est-à-dire *sur lequel*, l'action a été accomplie<sup>35</sup>. Ici, un temps a été tracé *pour* eux. Mais si le *Sphairos* représente la phase du cycle durant laquelle l'Amour et la Haine s'effacent, on ne comprend plus pourquoi le *Sphairos* a été tracé *pour* l'Amour et la Haine.

Tout récemment, Oliver Primavesi a corrigé à la fois cette lecture et celle que je lui opposais, et qui reposait sur une confusion pure et simple entre les verbes τελείω et τελειόω<sup>36</sup>. Un mot sur mon erreur : si l'on peut comprendre le verbe τελειοῦσθαι au sens non pas *rétrospectif* de « s'achever », « se terminer », mais, *prospectif*, de « venir à maturation », « être porté à complétion », un tel effet de sens n'est cependant pas attesté avec τελείω<sup>37</sup>. Contrairement à ce que je suggérais, on ne peut pas identifier le nom τιμός comme l'antécédent du pronom σφιν pour traduire :

*Mais lorsque la Haine eut forcé, grande en ses membres,  
et bondi vers ses prérogatives, comme venait à s'accomplir le temps*

34 Voir Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, op. cit., p. 481 et Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 706-707.

35 On peut bien sûr donner un coup, tendre un poison, etc. à *quelqu'un*. Mais quand l'action vise le bien de quelqu'un (si, par exemple, on accorde un temps cosmique au *Sphairos*) l'intentionnalité de l'acte est dirigée vers la personne au datif. On ne peut pas, en d'autres termes, donner un coup, tendre un poison « à quelqu'un » qui ne serait pas la personne qui reçoit le coup ou ingurgite le poison. On ne peut, de même, accorder un temps cosmique au *Sphairos pour* (ou *contre*) l'Amour et la Haine.

36 Voir *supra*, p. 35, n. 8.

37 Le passage d'Euripide, *Bacchantes*, vers 100, unique occurrence de τελείω mentionnée par Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940], *With a Supplement* [1968], Oxford, Clarendon Press, 1990 [9<sup>e</sup> édition], s.v. I, 4, b, pour le sens « *bring a child to maturity, bring it to birth* », n'est pas concluant.

*qui pour celles-ci, en contrepartie, avait été tracé par un large serment...*

La conclusion, dans sa brillante simplicité, devenait inévitable et l'on s'étonne presque qu'Oliver Primavesi ait été le premier à la proposer: le datif σφιν était un complément d'agent du parfait passif ἐλήλαται<sup>38</sup>. Mais avant de discuter plus en détail cette solution, disons d'abord un mot du fragment 35.

#### Le paroxysme « instantané » de la Haine selon le fragment 35

Le fragment 35, l'un des plus longs et des plus importants conservés, semble confirmer l'idée, défendue par Denis O'Brien, selon laquelle la séparation totale ne serait réalisée qu'en une sorte de point temporel, moment où l'expansion de la Haine fait place à celle de l'Amour. C'est en effet la seule lecture possible des vers 3-5 :

ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴκετο βένθος  
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγι γένηται,  
ἐν τῇ δὴ τὰδε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι

*Après que la Haine a atteint l'ultime profondeur  
du tourbillon et que l'Amour s'est trouvé au centre du tournoiement,  
là, donc, toutes ces choses commencent à se rassembler pour être une seule chose*

Denis O'Brien a consacré à ces vers, dans différentes contributions, des développements qui me dispensent de les disséquer à nouveau<sup>39</sup>. La proposition subordonnée introduite par ἐπεὶ exprime une action antérieure à celle exprimée par le verbe de la proposition principale. C'est une *fois que* la Haine est parvenue au plus profond du tourbillon, alors que l'Amour se trouve au milieu du tournoiement, que les quatre éléments séparés commencent à se rassembler (le présent συνέρχεται est fortement

38 En revanche, la construction et l'interprétation récentes d'André Laks & Glenn W. Most (*Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016, p. 712-713) me paraissent intenable.

39 Voir en particulier Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 25-38 et *id.*, « Empedocles Revisited », *Ancient Philosophy*, n°15, 1995, p. 403-470, en part. p. 405-416.



inchoatif) pour devenir, à terme, un être unique. Il faut accorder à Denis O'Brien que le processus décrit doit être un rebroussement instantané. *Dès que* la Haine a touché la zone la plus centrale, les mouvements agrégatifs recommencent. Denis O'Brien utilisait ce passage contre les tenants d'une période de *repos* cosmique entre la Haine croissante et l'Amour croissant. Le raisonnement serait bien sûr exactement le même dans le cas d'une longue *période* de mouvement a cosmique correspondant à une séparation intégrale des éléments. Empédocle, s'il postulait une période de ce type, ne se serait probablement pas exprimé comme il le fait au fragment 35, vers 3-5.

Il paraît donc aujourd'hui impossible de soutenir, comme je l'avais fait dans mon premier article sur les scholies – et comme Oliver Primavesi l'a fait ensuite avant de renoncer à son tour à cette idée<sup>40</sup> – qu'une phase d'acosmie totale, le *dinos*, durerait autant que le *Sphairos*. Si les scholies peuvent se prévaloir d'une certaine authenticité, il faut les débarrasser d'une telle lecture.

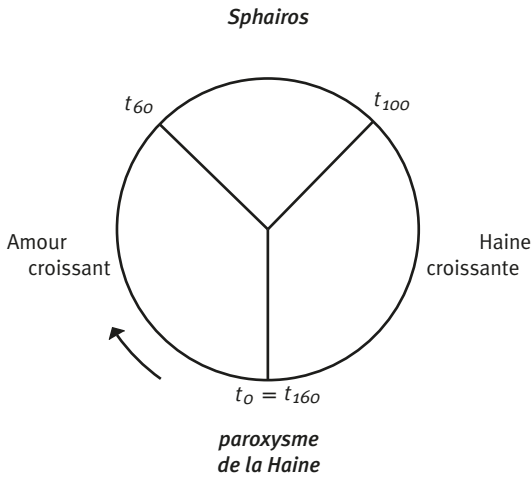
Et de fait : une durée de 40 temps d'acosmie totale n'est pas attestée dans les scholies byzantines. Les 60 temps de l'Amour croissant ne font aucun doute, ainsi que les 100 temps du *Sphairos* et de la Haine croissante réunis et, probablement (nouvelle scholie Σ. j), les 60 temps de la Haine croissante. On en déduit les 40 temps du *Sphairos*. En revanche, on ne trouve rien qui conduise à prêter à l'intervalle entre la Haine croissante et l'Amour croissant une durée de 40 temps.

La conclusion paraît s'imposer : le cycle n'est pas constitué de 200 temps, dont 40 temps de *dinos*. Contrairement à ce que nous avons jusqu'à présent supposé, la période de *dinos* n'existe pas. Le cycle se compose des 60 temps d'Amour croissant, de 40 temps de *Sphairos* et de 60 temps de Haine croissante ; après un bref laps de temps où les quatre éléments sont à la fois séparés, disposés de manière concentrique et animés d'un mouvement rapide, un nouveau cycle débute. Si l'on savait que la description du cycle commençait avec celle de l'expansion de l'Amour après la dissociation totale<sup>41</sup>, on comprend désormais que ce début n'est

<sup>40</sup> Dans l'étude mentionnée *supra*, p. 34, n. 5.

<sup>41</sup> Cf. Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I, op. cit.*, p. 62.

pas arbitraire, c'est-à-dire purement littéraire, mais qu'il correspond au début *objectif* d'un nouveau cycle.



58

1. Chronographie du Cycle cosmique d'après les scholies florentines

Il ne faut pas confondre l'état de non-mortalité des éléments avec celui de séparation totale. Au fragment 35.14, les éléments sont décrits comme prenant « soudainement nature mortelle, eux qui avaient auparavant appris à être immortels ... » (αἴψα δὲ θνητ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι). Or, à la lecture du vers suivant (fragment 35.15 : ζῶρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους, « ... et mélangés, eux qui auparavant croisaient leurs chemins sans se mêler »), on déduit que ce qui est mortel est mélangé, tandis que ce qui est non mortel est pur. Toutefois, Empédocle spécifie bien que les éléments « *croisaient* (déjà) *leurs chemins* ». À la différence de ce qui se passait au moment du paroxysme de la Haine, où ils étaient rangés en quatre sphères concentriques, les éléments, durant une longue plage de temps de part et d'autre de cet instant, avaient déjà un semblant d'interaction. Ils demeuraient toutefois suffisamment non mêlés pour ne pas produire d'êtres biologiques. Autrement dit, le fragment 35.14-15 ne nous contraint pas à étendre la période de séparation totale aux dimensions d'une phase cosmique. Il suffit que le moment de séparation totale soit encadré par des plages assez longues d'où la vie et, par conséquent, son corollaire

nécessaire, la mort, sont absentes. La lenteur des débuts de la reconquête, mentionnée au vers 35.6 (οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα), corrobore cette interprétation<sup>42</sup>.

### *Tetraktys* et scansion du Cycle

Mais que signifie cette durée de *quarante temps*? Et tout d'abord, pourquoi *quarante*? Une difficulté de l'interprétation des scholies tenait à ce que toutes les durées, jusqu'à présent, étaient divisibles par deux. Il est étrange d'évoquer soixante et quarante temps, plutôt que trente et vingt, voire trois et deux. Oliver Primavesi a récemment suggéré la solution suivante : Empédocle aurait divisé les différentes phases du cycle selon les quatre nombres de la *Tetraktys*. On sait que pour les pythagoriciens, la décade est conçue comme la somme des quatre premiers entiers naturels ( $10 = 1 + 2 + 3 + 4$ )<sup>43</sup>.

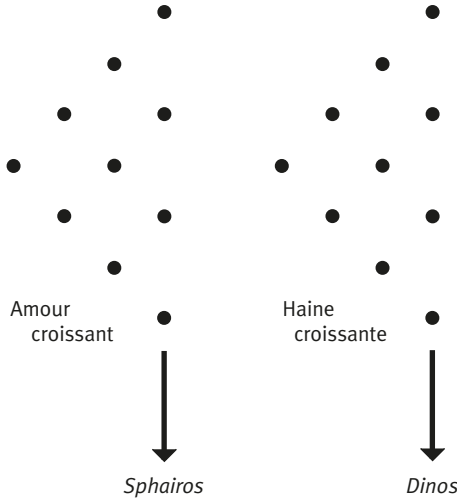
42 On m'objectera qu'il reste tout de même étrange qu'Empédocle parle de pureté au vers 15 pour signifier « sans êtres mortels » et non pas – plus strictement – « en totale séparation ». Mon interprétation me paraît néanmoins corroborée par deux constatations supplémentaires :

- (i) Au fragment 147, les « immortels » existent comme tels pour la seule raison qu'ils sont séparés physiquement des mortels ; mais en réalité, c'est une illusion : ils ne sont pas immortels, ils sont sur la lune, vivant pendant que les mortels vivent et pouvant chuter dans une vie mortelle ; être immortel, chez Empédocle, veut simplement dire être éloigné temporairement des mortels éphémères ;
- (ii) Le verbe « apprendre », en 35.14, ne peut pas être une fantaisie : il laisse supposer que l'état naturel n'est pas l'absence de mélange, ou l'immortalité de la séparation, mais, en filigrane, que les racines divines de toutes choses sont perçues dans un cadre relationnel et d'échanges (voir Jean-Claude Picot, « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle [fragment 21.4] », *Les études philosophiques*, 2014, p. 343-373, en part. la section « Les mélanges »).

43 Oliver Primavesi a présenté une première fois cette idée le 19 octobre 2012 lors d'une conférence intitulée « Empedokles: göttliche Schriftlichkeit – menschliche Mündlichkeit », prononcée à l'occasion d'un colloque tenu à Karlsruhe (« Götter und Schriften rund ums Mittelmeer »). Il l'a ensuite développée par écrit dans les deux études « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetractys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29 et « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel *et al.* (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

Cette constatation serait conforme à l'importance de la Décade comme symbole de complétude cyclique d'après notre reconstitution du prologue des *Catharmes*<sup>44</sup>. Faudrait-il dès lors diviser les périodes de mouvement du cycle en trois parties de, respectivement, dix, vingt et trente temps ( $10 + 20 + 30 = 60$ ) ? Si l'on soutient l'existence d'un *dinos* de quarante temps symétrique du *Sphairos*, chaque cycle cosmique serait divisible en deux triangles pythagoriciens de même orientation :

60

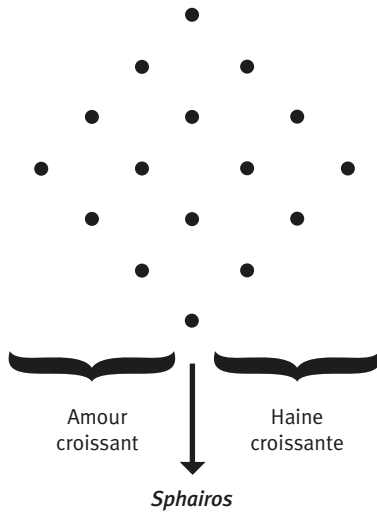


2. Deux *Tetraktys* de même orientation qui contredisent la chronographie

Ces deux *Tetraktys* juxtaposées exprimeraient la progression de chacun des deux principes, dont les phases unitaires (qu'il resterait à identifier) seraient d'autant plus longues que régies par une main plus ferme. On peut cependant objecter à ce schéma que rien ne suggère, chez Empédocle, une telle correspondance entre longueur de phase et supériorité du principe en expansion (alternativement Amour et Haine). D'autre part, l'idée d'une acosmie radicale de quarante temps nous est apparue difficile. Aussi semble-t-il nécessaire de supprimer la ligne des quatre points du *dinos* et d'imprimer une rotation de  $180^\circ$  au second

44 Cf. *infra*, chapitre VI, « Le Proème des *Catharmes* d'Empédocle », p. 213.

triangle pythagoricien, en sorte d'obtenir un carré. Le *Sphairos*, dorénavant, *diagonalise* le cycle cosmique auquel il appartient :



3. Double *Tetraktys* de même diagonale

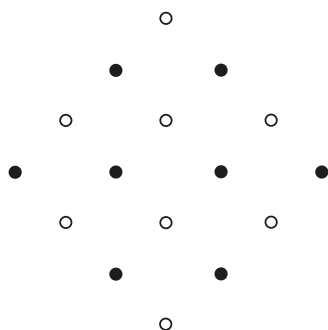
On va de la vitesse extrême (1) au repos (4) en passant par deux degrés intermédiaires (2 et 3), puis de ce même repos à la vitesse extrême en suivant la progression inverse. L'idée serait que la même « quantité » de mouvement s'accomplirait en dix temps, vingt temps ou trente temps. Le mouvement serait évidemment plus intense en dix temps qu'en vingt, et en vingt qu'en trente. Dans les quarante temps du *Sphairos*, il n'y aurait plus d'activité du tout.

Mais le principe arithmétique à l'arrière-plan du cycle empédocléen pourrait avoir une raison plus profonde, métaphysique si l'on veut et non plus physique. Il ne fait aucun doute que les honneurs de la Haine doivent être égaux à ceux de l'Amour. Or, d'après l'interprétation proposée, il y a, en chaque cycle, seulement quarante temps de repos pour cent vingt temps de mouvement. On ne peut donc plaquer la distinction entre Haine et Amour sur celle entre Mouvement et Repos. On pourrait tout d'abord craindre que cela ne menace la vraisemblance de la reconstitution proposée. Mais, à la réflexion, cette crainte se dissipe. Il y a en effet quelque chose de trop mécanique,

vidant l'opposition entre Haine et Amour de l'essentiel de son intérêt, à postuler que la Haine règne du moment qu'il y a du mouvement, peu importe que ce soit durant une époque très proche du *Sphairos* ou de la division totale, et indépendamment de la question de savoir si nous sommes dans une phase d'expansion de l'Amour ou de la Haine. Il serait de ce point de vue meilleur que la période de mouvement ne soit pas une période de Haine pure et simple, mais une période d'Amour et de Haine mêlés. En dehors du paroxysme de la Haine, qui ne dure qu'un bref laps de temps, les deux grands principes sont indissociablement imbriqués.

62

Il y avait pourtant là une difficulté insurmontable pour Empédocle. Comment formuler l'égalité des honneurs résultant de la combinaison de deux facteurs hétérogènes, l'opposition entre le mouvement et le repos d'une part, l'expansion de l'Amour et de la Haine durant la période de mouvement d'autre part ? Il fallait une schématisation permettant de pondérer la symétrie parfaite, interne aux phases du mouvement, de l'Amour et de la Haine, au profit de la Haine, dont le mouvement demeure préférentiellement l'apanage. C'est précisément la double *Tetraktys* qui a pu fournir à Empédocle le moyen de cette schématisation. Si l'on interprète les colonnes de points non plus comme des périodes de temps, mais comme des parts d'honneur dévolues à l'Amour et à la Haine et qu'on assigne les colonnes impaires à la Haine, les colonnes paires à l'Amour, on obtient une répartition égale (puisque la « diagonale » de quatre points est commune aux deux *Tetraktys* formant le carré) : 8 unités de Haine et 8 unités d'Amour.



Durant la période de mouvement, on peut considérer que la somme des parts d'honneur de la Haine est de 8, tandis que celle des parts d'honneur de l'Amour est de 4. Ce rapport de double à moitié est tout à fait vraisemblable. C'est le rapport d'inégalité le plus simple possible. La Haine domine globalement la période de mouvement, mais l'Amour n'en est pas absent. La Haine possède donc deux tiers des parts d'honneur attribuables aux principes durant cette période.

Reste à justifier que les χρόνοι du scholiaste soient exprimés en dizaines (10, 60, 100) et non en unités (1, 6, 10). La seule explication possible est que sa source disposait, ou pensait disposer, d'une unité cosmique de décompte multiple d'une unité en usage parmi les hommes. Adrien Lecerf attire mon attention sur un fragment du commentaire au *Timée* de Porphyre, qui prête aux démons un décompte du temps « par le millier » (τῆ χιλιάδι) : « C'est en se fondant là aussi sur l'histoire que le prêtre a livré, pour les Athéniens, le chiffre de 9000 ans, et c'est d'après les archives conservées dans les temples qu'il a livré, pour les Saïtes, 8000 ans, mesurant ainsi par le millier la durée de vie des cités – c'est par le millier en effet que, selon le philosophe Porphyre, les démons sont dits mesurer le temps<sup>45</sup>... ». Quel que soit le rapport exact entre l'affirmation de Porphyre et Empédocle, ce texte apporte la preuve que des auteurs autorisés prêtaient une temporalité différente aux δαίμονες. Il serait même tentant, à la lumière de ce fragment, de voir dans un χρόνος du scholiaste une période de 1000 ans. Le cycle serait constitué de trois périodes de, successivement, 60 000, 40 000 et 60 000 ans. Que cela soit ou non le cas, c'est certainement une équivalence de *ce type* qui

45 Cf. Proclus, *In Timaeum* I, 146.4-9 (fragment XV de Sodano) : τοῖς μὲν Ἀθηναίοις τὸν ἑννακισχίλια ἀριθμὸν ἀποδέδωκεν ἐκ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦτο λαβῶν, τοῖς δὲ Σαίταις τὸν ὀκτακισχίλια κατὰ τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμματα, τῆ χιλιάδι μετρῶν τοὺς βίους τῶν πόλεων· ταύτῃ γὰρ λέγονται καὶ οἱ δαίμονες τὸν χρόνον μετρεῖν, ὡς φησὶν ὁ φιλόσοφος Πορφύριος. J'ai reproduit la traduction du R.P. André Jean Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1966, t. I, p. 196.

explique les dizaines dans nos scholies. L'auteur supposait sans doute qu'une année « démonique » égalait 10<sup>n</sup> années « humaines<sup>46</sup> ».

64

Cette supposition, maintenant, prenait-elle appui sur un passage authentique d'Empédocle? En 2001, je suggérais que la durée d'un temps était de cent ans. Je ne crois plus aujourd'hui qu'il soit possible de fixer en termes chronologiques humains la durée du « temps » cosmique exprimée par le scholiaste. Même si je considère toujours possible qu'il fasse allusion au mot *αἰών*, je ne pense plus que ce terme ait désigné, dans son contexte cosmologique d'origine, la durée d'un siècle humain<sup>47</sup>. Il s'agissait plutôt d'une « période de vie » non pas humaine mais cosmique ou démonique. Élément unitaire du cycle de l'univers, l'éôn d'Empédocle serait précisément d'une durée qui excède notre temporalité. Il serait vain de vouloir préciser davantage : le renseignement fourni par Porphyre sur le temps des démons a toutes les chances de constituer lui-même une tentative pour assigner une valeur précise à ce qui restait nimbé de mystère chez Empédocle. Les dizaines n'auraient eu pour fonction véritable, chez ce dernier, que d'accentuer la ressemblance de structure entre la vie de l'univers et la vie humaine et de rendre ainsi plus sensible encore l'immensité des durées cosmiques.

Il faut donc postuler un écart entre la chronologie des *Catharmes* et celle du poème *Sur la nature*. Alors que le cycle démonique des réincarnations est de 10 000 ans, ou de cent siècles « humains », le cycle cosmique est beaucoup (au moins seize fois, d'ailleurs) plus étendu. Cette conclusion dissuade de chercher à assimiler les 30 000 saisons des *Catharmes*, soit 10 000 ans, à l'un des segments temporels du *Περὶ φύσεως*. Tant mieux, car une telle tentative mène à l'impasse. La situation n'était pas favorable

---

46 Si l'on ne suppose pas, avec Porphyre, que  $n = 3$ , on pourrait suggérer que  $n = 4$  en s'appuyant sur Hésiode, *Opera et dies*, vers 252, qui évoque « trente milliers d'immortels » (ἀθάνατοι ... τρίς ... μύριοι). Une scholie néoplatonicienne dit à cet endroit que le nombre des démons (δαίμονες) est manifesté par la myriade (cf. Agostino Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*, Milan, 1955, ad v. 252, l. 2). Dans ce cas, qui a pu être favorisé par les « 30 000 saisons » du fragment 115, le cycle se décompose en trois périodes de, respectivement, 600 000, 400 000 et 600 000 années humaines. Pour un argument supplémentaire en faveur de  $n = 3$ , cependant, voir *infra*, p. 74.

47 Pour d'autres formulations envisageables, voir *infra*, p. 68.



y compris avec un *dinos* de 40 temps. Soit en effet l'on postule que l'exil du Démon correspond à la seule période de la Haine croissante et de la dissociation totale et l'on aura bien les conditions arithmétiques nécessaires pour poser « 30 000 saisons (*Catharmes*) = 60 + 40 temps (Περὶ φύσεως) » ; mais il faudra alors se contorsionner pour expliquer ce qui se passe durant les 60 temps de l'Amour croissant – période où les quatre éléments ne sont ni plus ni moins dissociés que durant la Haine croissante – ; soit l'on affirme, conformément à la structure même de l'analogie, que la durée de l'exil des démons correspond à la somme des durées des *trois* périodes de mouvement du cycle cosmique ; mais on tombera alors dans une contradiction : la durée combinée de l'errance loin du *Sphairos* n'est pas de 100, mais de  $60 + 40 + 60 = 160$  temps, c'est-à-dire de 16 000 ans si l'on accepte l'égalité 1 temps = 100 ans que je rejette aujourd'hui<sup>48</sup>.

#### Confirmation : la poéticité du nombre chez Empédocle

Il semble tout à fait dans l'esprit empédocléen de jouer de cette manière avec des données chiffrées. Quatre exemples.

- (i) Dans les *Catharmes*, nous venons de l'observer, Empédocle parle d'une errance de τρίς ... μυριάς ὥρας « trois fois dix mille saisons ». Même si le fragment 115, où elle apparaît, est le plus cité des fragments d'Empédocle dans l'Antiquité, aucun érudit ancien n'a jamais prêté

48 Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 717, écrit : « Wie die mordbefleckten Götter des Mythos gemäß "breitverschnürten Eidverträgen" (Nr 8b,1-2 P = B 115,1-2 DK) von der Tischgemeinschaft der Seligen verbannt werden, um dermaleinst, nach ihrer zehntausendjährigen Reinigung [...], dorthin zurückzukehren, so kommen die vier Grundstoffe von einem Idealzustand her (dem Sphairos), der gemäß einem "breitverschnürten Eidverträgen" beendet wurde (Nr. 77,2-3 P = B 30,2-3 DK) und in den sie nach zehntausend Jahren [...] allmählich zurückkehren werden. » Le « allmählich » pose problème. Comment en effet assimiler la position chronologique des bannis après 10 000 ans, sur le point de revenir à la table des dieux, à la position chronologique des éléments à la fin de la période de dissociation totale, encore séparés du *Sphairos* par la bagatelle de 6 000 ans ? Ulysse n'est pas de retour à Ithaque au moment où son navire quitte le rivage de Troie. Sur la portée que je confère à ce rapprochement, voir *infra*, chapitre VI, « Le Proème des *Catharmes* : reconstitution et commentaire », p. 236.

*aucune* attention à une telle *durée*. C'est sur la base d'une déduction moderne, faisant appel à la valeur d'une « saison » chez Homère (un tiers d'année), que nous supposons qu'il s'agit de 10 000 années solaires, pas une de plus et pas une de moins. Or, la tradition ancienne avait ses raisons linguistiques pour ne pas être trop précise. Car depuis le grec mycénien *tir-daimôn* = \*τρισδαιμων du XII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, qui a plus de chance de signifier « absolu héros » que « triple héros »<sup>49</sup>, jusqu'au tardif Hermès τρισμέγιστος, la triplicité ne fait souvent qu'indiquer une idée d'immensité ou d'éminence, plutôt qu'une quantité triple au sens étroitement mathématique.

(ii) Au fragment 129, les générations humaines dont l'homme sage est capable d'embrasser tous les événements du regard sont « et dix ... et vingt » (καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν). Ici aussi, le nombre sert moins à préciser les choses qu'à les soustraire à une compréhension trop immédiate. Cet homme exceptionnel est si mystérieux que personne, à ce jour, n'est parvenu à percer son identité – à supposer qu'Empédocle ait vraiment voulu parler d'un individu précis<sup>50</sup>. Même si le caractère fragmentaire des sources ne nous facilite pas la tâche, il est évident que les difficultés modernes ont été aussi *construites* par Empédocle. Et les données chiffrées participent de cette construction.

(iii) Dans le Περὶ φύσεως, le fragment 96 est instructif. Empédocle y décrit la composition de l'os. Or, il est loin d'attribuer, à chacun des éléments qui le constituent, sa portion dûment quantifiée. Bien plutôt, il ne nous fournit que deux rapports précis (4/8 et 2/8) et laisse sous-déterminée la question de savoir si, derrière cette arithmétique, il faut discerner la présence de trois ou de quatre éléments. Y a-t-il 2/8 d'eau ou 2/8 d'un mélange d'eau et d'air? Les doctes en disputent encore

49 Cf. Pierre Chantraine, s.v. « τρεῖς », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 1131. Je dois l'exemple et la remarque à une conversation avec Olivier Munnich et Charles de Lamberterie.

50 Cf. Constantin Macris et Pénélope Skarsouli, « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 74, 2012, p. 357-377.

– encore que la seconde éventualité ne fasse guère de doute, et permette d'ailleurs de réduire la maladresse en développant la proportion à partir de 1 (*une* part d'eau et une part d'air) et non de 2 (deux parts d'eau)<sup>51</sup>. (iv) Au fragment 143, les « cinq sources » sont si mystérieuses qu'il a fallu attendre un récent article pour voir proposer une réponse satisfaisante à l'énigme qu'elles posent : il s'agirait non pas de cinq points d'eau où il faudrait se purifier après un acte impur, mais des cinq sens compris comme autant de voies d'accès à/de la connaissance<sup>52</sup>. Certes, le nombre de sources ne présente aucune ambiguïté. Mais il est révélateur que le texte où ce nombre apparaît soit en lui-même mystérieux.

On pourrait donc imaginer un phénomène semblable avec les durées des scholies. Celles-ci auraient transparu dans le poème, mais de manière aussi partielle que chez notre scholiaste et nimbées d'une aura de mystère. De même qu'au fragment 96, Empédocle ne mentionnait que deux rapports sur quatre, il a pu se contenter, pour le cycle cosmique, de données savamment lacunaires. Au lecteur de deviner le reste ! Il fallait un véritable intérêt en la matière pour extraire de ces allusions les renseignements chronologiques que nous trouvons dans les scholies.

La présence de nombres *cycliques* comme *quarante* et *soixante* n'avait rien d'incongru dans un poème épique. Dans les *Travaux et les jours*, Hésiode glisse çà et là des indications chronologiques sur le déroulement de l'année. Il s'appuie essentiellement, pour ce faire, sur le lever héliaque de certaines étoiles, c'est-à-dire sur les récurrences *périodiques* les plus manifestes qu'il nous soit donné d'observer. Ainsi, aux vers 383-7, il évoque en ces termes le lever héliaque des Pléiades, après quarante jours d'invisibilité :

51 Cf. Jean-Claude Picot, « La brillance de Nestis (Empédocle, fragment 96) », *Revue de philosophie ancienne*, n° 26, 2008, p. 75-100. Au fragment 98, alors même qu'il nous dit que les éléments sont en proportion égale dans le sang, Empédocle estompe les contours de cette égalité, en soulignant, dans un vers difficile (98.4), l'existence d'une certaine marge quantitative.

52 Jean-Claude Picot, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, n° 117, 2004, p. 393-446. Pour une liste de *corrigenda*, voir la *Revue des études grecques*, n° 118, 2005, p. 322-325.

Au lever des Pléiades, filles d'Atlas, commencez la moisson, les semailles à leur coucher. Elles restent, on le sait, quarante nuits et quarante jours invisibles (*αἱ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡμέρα τεσσαράκοντα* | *κεκρύφεται*) ; mais, l'année poursuivant sa course, elles se mettent à reparaitre quand on aiguise le fer.

Puis, aux vers 564-7, il s'agit du lever héliaque d'Arcturus, soixante jours après le solstice d'hiver :

Quand Zeus, après qu'a tourné le soleil, a parfait soixante jours d'hiver (*Εὐτ' ἂν δ' ἐξήκοντα μετὰ τροπᾶς ἡελίοιο* | *χειμέρι' ἐκτελέσῃ Ζεὺς ἡμέρα*), la constellation d'Arcture quitte le cours sacré de l'Océan et monte, radieuse, du milieu des ténèbres.

68

Enfin, aux vers 663-5, Hésiode évoque de la même manière une période de cinquante jours après le solstice d'été. Tout invitait Empédocle à adopter ce type de formules décimales pour décrire certaines articulations de son cycle, à partir du moment où il cherchait à exprimer l'idée d'un retour cyclique dans le mètre épique de ses devanciers. L'expression hésiodique du solstice, du tournant de la course solaire, est un point d'appui pour parler d'un cycle à une plus grande échelle.

La littérature grecque ne semble pas connaître d'emploi figuré du terme *ἡμαρ*, en sorte qu'il est improbable qu'Empédocle ait pu reprendre aussi ce terme à Hésiode pour décrire les « jours » cosmiques de l'univers. Quelles autres possibilités se présentaient alors à lui ? J'en verrais quatre :

(i) Empédocle a pu utiliser le terme *αἰών*, au sens d'« âge », c'est-à-dire, selon mon interprétation, de « vie cosmique ». Il reste difficile de concevoir pourquoi, dans ce cas, le scholiaste ne s'est pas borné à le répéter.

(ii) Empédocle a pu recourir au terme *ἐνιαυτός* qui, dans la langue épique, ne signifie pas nécessairement « année » comme en grec classique, mais « période », « cycle », « âge ». Il aurait parlé de « soixante âges », « cent âges » en recourant à ce terme. De peur que l'on y plaque le sens usuel, le scholiaste aurait traduit *ἐνιαυτοί* en *χρόνοι*.

(iii) Empédocle a pu, comme le scholiaste, utiliser *χρόνοι*, au pluriel. Au cours de son poème, il aurait désigné des périodes de « cent temps » et de « soixante temps ». La difficulté suscitée par cette hypothèse est que le terme ne semble employé au *pluriel*, dans un sens voisin de durée, qu'à partir de Sophocle (*OT* 561 et 1137). En outre, au fragment 30, Empédocle emploie *χρόνος* au singulier pour désigner la totalité d'une phase du cycle. Il faudrait donc admettre deux usages chez lui.

(iv) Empédocle a pu, tout simplement, recourir au lexique de la partie dans son rapport au tout (comme au fragment 96), en employant une seule fois le terme *χρόνος* au singulier – ce qui est attesté en ce sens précis dans son poème (fragment 30). Il aurait dit quelque chose comme : « lorsque, du temps (*χρόνος*), l'Amour eut parcouru soixante parts, [...] » puis « lorsque, du temps, cent parts furent écoulées, [...] », voire, en un seul passage, « quand l'Amour eut parcouru soixante des cent parts du temps ... ». Face à des renseignements de ce type, il était tout naturel qu'un chronographe parle ensuite de « 60 temps » et de « 100 temps ».

Il serait vain de vouloir choisir entre ces différentes possibilités. La première me paraît moins probable que les trois autres et, peut-être, la deuxième que les deux restantes.

#### Nouvelle interprétation du Cycle cosmique

Empruntant ce même cheminement – consistant à tirer toutes les conséquences d'une lecture exacte du fragment 35 – Oliver Primavesi a donc, comme je l'exposais plus haut<sup>53</sup>, proposé une nouvelle interprétation du fragment 30. Tout en m'inspirant largement de certains aspects de sa lecture originale, je proposerai maintenant une interprétation quelque peu différente du Cycle.

Après plus d'un siècle d'efforts et d'incertitudes, la recherche empédocléenne paraît aujourd'hui s'accorder sur le lieu de la Haine. Celle-ci occupe *l'extérieur* de l'Univers. C'est son domaine le plus propre, celui dont elle n'est jamais délogée. Au moment du paroxysme

53 Cf. *supra*, p. 59.

de l'Amour, lorsque l'univers se présente sous la forme du *Sphairos*, la Haine n'occupe que ce lieu. Elle a donc alors la forme d'une sphère évidée entourant comme une enveloppe la sphère pleine où sont parfaitement mélangés, sous l'effet de l'Amour, les quatre « éléments » : terre, eau, air, feu.

Cette situation – que je tiendrai désormais pour acquise – suggère deux questions. La première porte sur le sens qu'il y a à parler d'*extérieur* de l'univers : si l'univers englobe tout ce qu'il y a, on voit mal comment quelque chose pourrait à la fois exister et ne pas lui appartenir. Cette difficulté n'en est pas vraiment une pour les Grecs, qui semblent assez disposés à distinguer entre le Tout et l'Univers. Selon cette conception, l'Univers, ensemble des choses qui existent, au sens où elles sont constituées par certains principes matériels, est baigné dans un grand vide, qui *est* au sens paradoxal où il *n'est rien de* défini. C'est, comme on le sait, la thèse des stoïciens<sup>54</sup>. Mais l'opposition entre Univers et Tout, avant d'être stoïcienne, est pythagoricienne. Aristote nous apprend en effet, dans son exposé sur le vide, que les pythagoriciens postulaient un vide cosmique, « souffle » (*πνεῦμα*) infini que respirerait l'Univers. À l'intérieur de l'Univers, cette respiration serait le principe de distinction des natures<sup>55</sup>. Comme Aristote attribue explicitement cette doctrine aux pythagoriciens (*Πυθαγόρειοι*), elle a des chances d'être assez ancienne, c'est-à-dire de remonter à l'époque d'Empédocle au moins<sup>56</sup>. Un témoignage sur Empédocle transmis par Aëtius est, dans un tel contexte, intéressant : « Empédocle », nous apprend-il, « dit que l'univers est un, mais que l'univers n'est pas le tout : c'est une petite partie du tout, le reste étant la matière paresseuse<sup>57</sup> ». On pourrait bien sûr considérer cette doxographie comme erronée, en supposant qu'elle

70

54 Voir Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Stuttgart, 1903, p. 167-168.

55 Aristote, *Physique* IV 6, 213b 22-27. Sur ce texte, voir Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), CUP, 1972, p. 35, n. 35.

56 Ou, plus généralement, au contexte philosophique général du v<sup>e</sup> siècle (Cf. Walter Burkert, *Lore and Science*, *op. cit.*, p. 28-52).

57 Empédocle, A47: Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν ἓνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντός μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην.

prête à Empédocle la doctrine des pythagoriciens, elle-même réécrite en des termes stoïcisants. Mais c'est faire peu de cas de la question du lieu de la Haine. Même si le langage d'Aëtius est anachronique, car il est exclu qu'Empédocle ait parlé de « matière paresseuse » (ὕλη ἀργή) ni d'ailleurs de « matière » (ὕλη) tout court, il se pourrait très bien qu'Empédocle ait suggéré ici ou là une distinction entre la sphère cosmique et le vide infini où elle se trouve. On pourrait, il est vrai, objecter que la doxographie est *née* du problème manifeste du lieu de la Haine. Un professeur aurait alors expliqué en des termes déplacés, voire anachroniques, une incongruité apparente du système. Toutefois, aucun indice explicite ne pointe en ce sens, et l'idée aristotélicienne d'une sphère cosmique au-delà de laquelle il n'y aurait *rien* est au fond encore moins intuitive que celle d'une sphère baignant dans un espace infini. Dans ces conditions, la ὕλη ἀργή, ou « matière paresseuse », n'est autre que le lieu naturel et privilégié de la Haine, lieu où ne pénètrent ni les quatre racines ni l'Amour.

La seconde question est celle du rapport de la Haine au *κόσμος*. Faut-il la considérer comme un être à vocation cosmique, bien qu'ayant son lieu sur le pourtour externe de l'univers, ou comme un être acosmique ? En d'autres termes, faut-il considérer l'appartenance de la Haine à la zone *extérieure* à l'univers comme significative, ou non ? Le fait que ce lieu est extérieur nous dit-il quelque chose sur la nature de la Haine, ou non ? Conformément à ce qui vient d'être dit, la réponse à cette question doit sans doute être affirmative. La Haine n'est pas un être *cosmique*, c'est un être *panique*<sup>58</sup>. C'est une créature extérieure à l'univers, dont pourtant l'activité porte, et ne porte que, sur ce dernier. Elle est Haine de l'Univers exclusivement, au sens objectif mais non subjectif. Elle se presse autour de l'univers, sur tout son pourtour, comme une armée assiégeant une place, et veut le détruire de fond en comble, ou plus exactement, si l'on s'en tient au déroulement de sa

58 C'est plus ou moins la conclusion du libelle d'André Laks, *Le Vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*, Paris, PUF, 2004, p. 49 : « La Haine fait, chez Empédocle, incontestablement partie de ce qui est. Quand, vaincue par l'Amour, elle n'agit plus, elle se ramasse à l'extérieur de la sphère, en attendant son tour, fixé par l'«accomplissement du temps». »

campagne, de comble en fond. Même si, comme on le verra plus bas<sup>59</sup>, la Haine peut être partie prenante dans la production d'un beau cosmos aux éléments relativement différenciés, c'est malgré tout l'Amour qui est aux commandes et qui tourne à son avantage la puissance brute de dissociation caractéristique de sa rivale.

Cela explique qu'Empédocle puisse, dans certains contextes, aller jusqu'à identifier κόσμος et Σφαῖρος. Au fragment 26.5 et au vers 267 du Poème, il n'est pas impossible – mais loin d'être entendu pour tout le monde – qu'il en aille ainsi. Le fragment 134 – et peut-être, comme on le verra, le fragment 38 – montre cependant que cette équation n'est pas rigide ni exclusive, puisque le κόσμος désigne alors un monde où les éléments sont séparés les uns des autres. Des indices littéraires attestent cependant que même alors, ce qu'Empédocle désigne sous ce terme se caractérise par son unité et son harmonie. C'est un monde où le multiple est présent mais où l'on reconnaît l'influence de l'unité primordiale.

72

Au contraire de la Haine, l'Amour est chez lui dans l'Univers, il en occupe le centre ombilical (comme l'*Hestia* pythagoricienne) et n'en sort jamais. Rien ne suggère même qu'il le souhaite. Il est Amour de l'Univers, au sens subjectif et objectif. Au-delà du pourtour du κόσμος s'étend l'espace de la Haine, et l'Amour ne le convoite pas. En termes psychologiques, l'Amour se satisfait de ce qu'il a et ne convoite pas le bien d'autrui. La Haine, en revanche, veut en permanence s'accaparer l'apanage de l'Amour. Cette différence entre les deux divinités, cette *dissymétrie*, est essentielle pour comprendre le cycle cosmique.

La brève présentation qui précède avive une filiation et une opposition historiques au reste bien connues<sup>60</sup>. Le *Sphairos* est plus ou moins l'Un-Même de Parménide. Mais Parménide n'a pas vu que cet Un-Même « flottait » dans l'Autre, principe de pluralité. Plus exactement, il n'a pas compris qu'il fallait accorder une certaine existence à l'Autre de l'Un et de l'Être<sup>61</sup>. Le rapport de la Haine à l'Univers est celui d'un principe

---

59 Voir *infra*, chapitre III, p. 148.

60 Cf. *supra*, Introduction, p. 11.

61 Cf. aussi Démocrite et la dialectique du *den* et de l'*ouden*, qui tous deux, en un sens, sont.



*allogène*. Principe étranger qui perturbe la nature unitaire de l'Univers, il y introduit la pluralité.

C'est dans ce cadre que se pose la question si difficile du serment cosmique. Le fragment 30 nous apprend en effet que l'organisation de l'univers est régulée, au moins partiellement, par un serment (*ὄρκος*). Relisons ses trois vers :

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη  
ἐς τιμὰς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,  
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου...

On s'est déjà prononcé sur la fonction grammaticale du pronom σφιν (un complément d'agent du parfait passif ἐλήλαται) et sur le renvoi probable de ce pronom (à l'Amour et à la Haine). Ce qui a été « tracé » par l'Amour et la Haine à l'occasion d'un « large serment », c'est une durée. Ce qui nous reste à comprendre, c'est la portée sémantique exacte de ἀμοιβαῖος. Le serment a délimité une durée, c'est-à-dire a tracé quelque chose comme une enceinte temporelle, occupée par le *Sphairos*. Le modèle, somme toute, est celui d'une *trêve sacrée*. Le parallèle le plus adapté à l'emploi de la forme ἐλήλαται nous est fourni par le chant VII de l'*Odyssée*, lorsqu'Homère décrit le merveilleux jardin d'Alkinoos. Aux vers 112-113, nous lisons :

ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων  
τετράγυος· περὶ δ' ἔρκος ἐλήλαται ἀμφοτέρωθεν.

À l'extérieur de la cour se trouve un grand jardin, près des portes, de quatre arpents. Tout autour, une enceinte a été tracée de part et d'autre.

L'espace du jardin est enclos d'une enceinte (*ἔρκος*), qui le délimite tant par rapport au palais qu'aux champs avoisinants. De même, la durée du *Sphairos* est délimitée, à la faveur du serment (*ὄρκος*), pour ne se confondre ni avec ce qui la précède, ni avec ce qui la suit. Je pense, sans pouvoir évidemment le *démontrer*, qu'Empédocle, comme souvent, a usé du parallèle odysseén. À l'identité de la forme verbale ἐλήλαται s'ajoute le jeu de mots ἔρκος-ὄρκος, si évident que

des savants de l'Antiquité aussi bien que des philologues modernes y ont vu l'étymologie du grec ὄρκος<sup>62</sup>. Le temps du *Sphairos* a été tracé au sens où il a fait l'objet d'une délimitation garantie par un « large serment » qui le protège aussi efficacement que l'enceinte mentionnée par Homère protège le jardin d'Alkinoos. Plus impalpable, mais aussi plus subtil, l'écho de la tétrade du *Sphairos* (dont le « paradis » dure, d'après les scholies, *quarante* temps) et des « quatre arpents » (τετράργνος) de cette sorte d'Eden ne manquera pas d'attirer l'attention. Si l'on demeure attentif à la lettre du texte, le serment ne porterait alors pas sur l'ensemble du cycle cosmique et de ses différentes phases, mais sur la phase de quarante temps exclusivement<sup>63</sup>.

74

Une idée d'Oliver Primavesi, assortie des considérations précédentes, permet de comprendre ce schème. Le temps dont il est question au fragment 30, qualifié de ἀμοιβαῖος, est une période que s'accordent *reciproquement* l'Amour et la Haine. L'Amour donnerait cette période à la Haine sous un certain point de vue, lié à l'activité de la Haine, et

62 Voir Eusthate, *Sur l'Illiade* II, 328; *Etymologicum Magnum*, s.v. « ὄρκος ». Cf. Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna/Leipzig, R. Noske, 1935, p. 90 sq.; ainsi que Jean Bollack, « Styx et serments », *Revue des études grecques*, n° 71, 1958, p. 1-35; Rolf Hiersche, « Note additionnelle relative à l'étymologie d'ὄρκος et d'ὀμνύναι », *Revue des Études grecques*, n° 71, 1958, p. 35-41. Cette étymologie est rejetée par Émile Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 2, p. 169 sq.) et par Pierre Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., p. 821).

63 Il se pourrait que l'on puisse pousser plus loin l'analogie. L'un des sens de l'« arpent » est « la mesure du plethre » (μέτρον πλῆθρου). Ce sens est attesté par Hesychius (*Lexicon [A-O]*, éd. Kurt Latte, Copenhagen, Munksgaard, 1953, s.v. « γύης ») et des scholies anciennes (cf. *Scholia in Homeri Iliadem [scholia vetera]*, éd. Hartmut Erbse, t. 1-5, 7, Berlin, Walter de Gruyter, 1969-1988, ad II. IX, v. 579a2, scholion 4; *Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, dans Hans Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, Teubner, 1876, p. 379, l. 17-19). Le plethre valant cent pieds, l'arpent vaut 10 000 pieds carrés et quatre arpents valent 40 000 pieds carrés. Si donc, comme on en a fait *supra* (p. 63) l'hypothèse, 1 χρόνος = 1000 ans (ce qui est confirmé par la durée de l'exil des démons: 30 000 saisons, soit 10 000 ans, soit 10 années cosmiques – cf. *infra*, chapitre VI, p. 241, n. 60), alors 40 χρόνοι = 40 000 ans. Le serment du fragment 30 délimite donc 40 000 ans, de la même façon que l'enceinte du jardin d'Alkinoos, dans l'*Odyssée*, délimite 40 000 pieds carrés.

la Haine donnerait cette même période à l'Amour sous un autre point de vue, lié à l'activité de l'Amour. Les deux principes se donnent, tout simplement, du *repos* l'un à l'autre. Ce qu'a bien saisi (et exprimé un peu schématiquement) l'auteur des scholies qui, dans la scholie Σ.b, décrit le *Sphairos* comme une période où ni la Haine *ni l'Amour* ne sont actifs et qui, dans la scholie Σ.c, réserve l'usage du verbe *κρατεῖν* à la période d'expansion dynamique de l'Amour par opposition au *Sphairos*. Conformément à l'hypothèse (supplémentaire) selon laquelle les soixante temps zoogoniques sont rythmés par une scansion 10-20-30, Oliver Primavesi pense que l'on peut rendre compte de ce temps pour la Haine comme d'une partie de la *tetraktys* du temps global 10-20-30-40. Il écrit ainsi<sup>64</sup> :

Both Love and Strife have sworn to each other to observe faithfully the timetable of their respective *tetractys* (which shows, by the way, that even the Pythagorean link between “oath” and *tetractys* seems to be inspired by Empedocles, although the *function* of the Pythagorean oath is totally different from that of the divine oath in Empedocles). Now on our Pythagorizing reconstruction of the timetable, the life time of the *Sphairos* belongs to both the *tetractys* of Love and the *tetractys* of Strife, so that the Empedoclean oath implies, in particular, that Love and Strife have granted each other to cease fire during a common period of rest, i.e. during the life span of the *Sphairos*.

L'auteur considère donc que le serment porte sur l'ensemble des périodes cosmiques et par là même en particulier (« in particular ») sur la période du *Sphairos*. Par là, en dépit de l'originalité de sa nouvelle chronographie pythagoricienne, il maintient l'interprétation usuelle du serment comme régissant *l'ensemble* du Cycle cosmique<sup>65</sup>. Peut-être

64 Oliver Primavesi, « Empedocles' Cosmic Cycle », art. cit., p. 26.

65 C'était sans doute déjà l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, à en juger par une scholie tirée de son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Voir Marwan Rashed, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 495-496, scholie 543 (ὅτι παρὰ Ἐμπεδοκλέους ἡ μὲν φιλία συγκρίνουσα ποιεῖ τὸν σφαῖρον καὶ θεόν, τὸ δὲ νεῖκος διακρίνον ποιεῖ τὸν κόσμον ἀμοιβαδῆς [« Que,

cependant ne faut-il pas prendre en compte la *tetraktys* dans le serment. Tout se passe plutôt comme si, au moment où l'Amour achève de repousser la Haine hors du monde, les deux puissances concluaient une trêve assortie d'une durée : elles se jurent de ne pas reprendre les hostilités durant *quarante* temps. De fait, il n'y aurait guère de sens à demander à l'Amour et à la Haine, pas plus qu'à n'importe quels belligérants d'ailleurs, de s'engager sur la durée de leur lutte (le règne de la Haine selon Denis O'Brien). Car le combat n'est pas truqué : on n'accélère ni ne décélère pour occuper *exactement* telle ou telle durée (les cent vingt temps dans l'hypothèse des scholies). En revanche, il y a du sens à demander à la Haine d'arrêter de se battre pour une certaine durée fixée (d'après les scholies : quarante temps) *dès que* le *Sphairos* s'est reformé. N'étant pas chez elle dans le *Sphairos*, c'est la moindre des choses que la Haine, une fois réduite, concède de le laisser en paix,

---

chez Empédocle, l'Amour, en associant, produit Sphairos et Dieu, tandis que la Discorde, en séparant, produit le monde à l'alternat »]. Chez les modernes, voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 83 (« *Equilitarian justice will most likely be based on an equal length of rule* »); Maureen R. Wright, *Empedocles: The extant fragments, edited, with an introduction, commentary, and concordance*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, p. 191 (« *The time given to Love to dominate comes to an end and is replaced by a time given to Strife* »); Apostolos L. Pierris, « Ὅμοιον ὁμοίῳ and Δίνη : nature and function of Love and Strife in the Empedoclean System », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος : Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 189-224, p. 204 (« *There is a mutual Oath between Friendship and Strife to rule in turn over the elements, with periods set for their alternating dominance* »); Catherine Osborne, « Sin and Moral Responsibility in Empedocles's Cosmic Cycle », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος*, *op. cit.*, p. 283-308, p. 287 (« *The relative clause in line 3 of B30 appears to indicate that a fixed time is specified, turn by turn, for the two powers [...]* »); cf. *ead.*, « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50, en part. p. 36-37. Notons que Catherine Osborne, dans la seconde contribution citée, semble plus proche d'aboutir à une conclusion similaire à la nôtre. Elle écrit en particulier, *ibid.*, p. 36 : « [...] *it is not the return of Strife that is necessitated by the oath, but the time which must be fulfilled before his return* ». Assez curieusement, Simon Trépanier, dans deux études consacrées au Cycle cosmique, dont une monographie, ne mentionne pas le fragment 30 (voir *Empedocles: An Interpretation*, New York/London, Routledge, 2004 et « Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 24, 2003, p. 1-57).

parménéidien, tel qu'en lui-même. Car si la Haine faisait sa mauvaise tête, la Nécessité elle aussi pourrait bien redevenir parménéidienne et ordonner à la Haine de ne plus jamais violer la frontière de l'Univers<sup>66</sup>.

Par conséquent, les deux fois soixante temps de la « Haine croissante » et de l'« Amour croissant » sont des durées mécaniques, produites par le rapport de force entre l'énergie cinétique pure de la Haine et la résistance de l'Amour. Seuls les quarante temps du *Sphairos* font l'objet d'une prescription supérieure, fixée *a priori*. C'est uniquement sur cette période, il me semble, et non pas sur le cycle cosmique et ses éventuelles séquences, que porte le serment du fragment 30. Pourquoi alors, dira-t-on, *quarante* temps ? Tout simplement, pour réaliser la *tetraktys*, puisque nous nous trouvons à l'issue d'une période de soixante temps. La période fixée pour la trêve cosmique achève la reconquête de l'Amour en la couronnant d'une durée qui lui donnera *a posteriori* la forme d'une *tetraktys*. Ironie de l'histoire, puissance de la Nécessité supérieure, la Haine furieuse se soumettra, elle aussi, sans le savoir, à l'harmonie du nombre et de la mesure en prenant soixante temps pour défaire le mélange parfait des quatre racines à l'issue du *Sphairos*.

66 Bien entendu, dans les fragments conservés du moins, la « Nécessité », Ἀνάγκη, n'est pas mentionnée à l'occasion du Cycle cosmique. Mais il faut certainement postuler une instance de ce type qui garantisse le « serment » (ὄρκος) du fragment 30. André Laks (*Le Vide et la haine, op. cit.*, p. 43-44) propose de distinguer la *nécessité absolue* (sans majuscule) du cycle cosmique de la *Nécessité hypothétique* (avec majuscule) du cycle démonique. Je propose du Cycle cosmique une interprétation plus nuancée (ce qui d'ailleurs, à terme, pourrait corroborer une tentative d'André Laks, *ibid.*, p. 48, pour orienter le Cycle cosmique à l'aide de l'histoire finalisée des Démons), suggérant en effet de voir dans le Cycle cosmique un *mixte* de fatalisme et d'indétermination, la violence brute et *libre* de la Haine étant *fatalément* tournée, par une sorte de ruse du Bien, à l'avantage d'une alternance numériquement réglée (selon la *tetraktys*) de l'Un et du multiple. En ce sens, et même si je n'accepte pas le rapprochement trop étroit du fragment 30 et du fragment 115, ma position est plus proche de celle de Catherine Osborne, « Empedocles Recycled », art. cit., p. 37 : « *But when that time has been completed, his [sc. celui de la Haine] return is not necessitated by the oath, merely the possibility for Strife to return is opened up. His actual return still depends in some way upon the voluntary act mentioned in B115.* »

Cette reconstitution me paraît être la seule à pouvoir rendre compte du passage crucial de *Physique* VIII 1, 252a 31 sur les durées égales<sup>67</sup>. Si *chaque* phase du Cycle était explicitement fixée par le serment, on voit mal pourquoi Aristote s'étonnerait que tout ait toujours lieu, chez Empédocle, « en des temps égaux », δι' ἴσων χρόνων. La réponse serait évidente : les phases ont des durées égales parce que l'Amour et la Haine ont juré de se comporter ainsi. Seul le contraire eût été étonnant. Par conséquent, pour que le paradoxe soulevé par Aristote ne soit pas boiteux, il faut qu'une partie du Cycle remplisse la double condition d'être, dans une certaine mesure, indépendante du serment et, d'autre part, identique de Cycle à Cycle.

78

On notera que cette interprétation du fragment 30 trouve une confirmation éclatante dans les scholies. Nous venons en effet de souligner que la scholie Σ.c réservait le terme κρατεῖν à la caractérisation des périodes d'expansion de la Haine et de l'Amour, à l'exclusion du *Sphairos*. Or, glosant les « temps égaux » de 252a 31, la scholie Σ.e intercale : « ... aient le pouvoir la Haine et l'Amour » (... κρατεῖν τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν). De toute évidence, son auteur a donc compris les « temps » comme les deux phases inverses d'expansion cinétique, et non comme la phase du repos d'une part, du mouvement d'autre part. Bref, nous retrouvons le résultat auquel nous a conduits l'analyse du fragment 30. Le texte d'Aristote devient ainsi (et seulement ainsi) limpide : il reprocherait à Empédocle de postuler que la phase de la Haine croissante et celle de l'Amour croissant ont la même durée l'une que l'autre, et la même durée de Cycle à Cycle, alors qu'il s'agit d'une véritable guerre, avec tous les aléas que cela comporte. Aristote accuse Empédocle d'avoir introduit l'éternel retour du même dans une cosmologie où la trame des événements est pourtant contingente.

Bien que cela reste implicite dans les fragments, on pourrait être tenté de nuancer cette opposition rigide en affirmant que la Nécessité « sait » que ce conflit se déroulera sur deux fois soixante temps. Après tout, Empédocle lui-même ne l'ignore pas ! Il y a, dans le cas du *Sphairos*,

67 Cf. *supra*, p. 38 (et la scholie Σ.e).

un *ordre* intimé à la Haine (et, formellement, à l'Amour) et, dans le cas des deux périodes de mouvement, une *ruse* de la Nécessité produisant deux périodes de soixante temps (dans l'hypothèse des scholies). La Nécessité réalise donc, comme à l'insu des deux Principes de l'Amour et de la Haine, une double *tetraktys*.

On objectera que s'il ne tenait qu'à l'Amour, celui-ci n'attaquerait jamais la Haine, d'autant moins qu'elle se tient hors de la sphère des éléments. Mais le serment s'explique dans le cadre plus global d'une logique de trêve entre deux belligérants. Comme l'écrit très justement Oliver Primavesi dans les lignes qui suivent celles déjà citées<sup>68</sup> :

Physically speaking, these forty time units are, of course, just *one* period of time, but from a legal point of view we are dealing, rather, with two temporally coextensive periods of time : one belonging to the *tetraktys* of Love and the other belonging to the *tetraktys* of Strike, one granted by Love to Strife and the other granted by Strife to Love. *This* reciprocity is meant when the Empedoclean teacher reports that Love and Strike have defined the lifetime of the *Sphairos* "in exchange".

Les cessez-le-feu ne réglementent pas seulement le soulagement du présent, mais toujours, aussi, la noirceur de l'avenir. Le fragment 30, avec l'épisode mystérieux du serment, raconte cette histoire-là. La Haine jure, parce qu'elle est fourbe et ne se soumet que lorsqu'elle est faible, qu'elle n'attaquera pas le *Sphairos* *durant* quarante temps – en fait, le temps qu'il lui faut pour se reconstituer! –, et l'Amour déclare, en prêtant serment, qu'il sera légitimé à reprendre les armes, à son corps défendant, après les quarante temps de la trêve. Le serment ne met en jeu que cette durée, en bonne procédure.

L'Amour exècre (fragment 116 : *στυγέει*) la Nécessité<sup>69</sup>. Pourquoi? N'est-il pas liant, accommodant? Nos prédécesseurs, semble-t-il, ne posent pas la question. La présente interprétation suggère une réponse :

68 *Ibid.*, p. 26-27.

69 Fragment 116: « elle exècre l'insupportable Nécessité », *στυγέει δύσπλητον Ἀνάγκην*. Le sujet impliqué par Plutarque (*Questions conviviales*, IX, 745c) qui cite ce morceau de vers, est *Charis*, que j'assimile à l'Amour.

l'Amour exècre la Nécessité parce qu'elle a permis à la Haine de pénétrer dans une contrée, l'Univers-*Sphairos*, qui n'était pas la sienne. Elle a, d'une certaine manière, reconnu ce que les militaires appellent le *droit de conquête*. La Nécessité, qui était assez impérieuse pour ordonner à la Haine de ne pas attaquer le *Sphairos* durant quarante temps, ne lui a pas complètement interdit l'accès à l'Univers. Elle a accepté que l'Autre s'introduise dans le Même. C'est cela que lui reproche l'Amour.

Il s'ensuit que si l'Amour est parménidien, la Nécessité ne l'est pas. Empédocle, par le truchement de la Nécessité, accomplit le geste même du « parricide » du *Sophiste*, brisant l'Un parménidien. La Nécessité a voulu accorder certaines prérogatives (τιμᾶί) à la Haine dans l'Univers. Elle a voulu, donc, d'une certaine manière, dépasser la scission radicale entre l'Univers et le Tout. Elle a voulu introduire un peu de pythagorisme dans l'éléatisme, avant que Platon ne le platonise.

80

Au bout du compte, on traduira le fragment 30 ainsi :

*Mais lorsque la Haine eut forcé, grande en ses membres,  
et bondi vers ses prérogatives, comme venait à s'accomplir le temps  
qui, par eux deux, avait été mutuellement tracé par un large serment...*

#### La source immédiate du scholiaste : un traité chronographique perdu ?

On affirmera le caractère en *soi* improbable d'une transmission textuelle si atypique.

On pourrait être tenté de répondre qu'il est vraisemblable qu'un poème d'Empédocle ait encore existé à Byzance au XII<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup> ; et légitimement suggérer que les données chiffrées proviennent d'une lecture originale du scholiaste byzantin. Toutefois, le scholiaste ne cite jamais de *vers* d'Empédocle. L'hypothèse d'un recours de sa part aux *ipsissima verba* du poète a donc quelque chose de gratuit.

Une scholie déjà éditée, mais trop peu exploitée, paraît aujourd'hui suggérer un autre scénario<sup>71</sup>. Elle porte sur le texte de la fin du traité

70 Cf. Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 676-677.

71 J'en ai donné une première édition dans *Die Überlieferungsgeschichte, op. cit.*, p. 157. À ma connaissance, personne ne l'a évoquée depuis lors. L'édition



De *la génération et la corruption* où Aristote explique que les périodes biologiques ici-bas dépendent des périodes célestes. Les cycles du vivant ont des durées différentes, mais ils sont tous d'une régularité parfaite. En outre, sans perturbation extérieure, la moitié ascendante d'un cycle dure le même temps que sa moitié descendante. Le sommet du développement d'un organisme se tient toujours au milieu du temps global. C'est sur cette égalité des deux moitiés du temps que le scholiaste byzantin fait porter sa glose.

**Aristote, De la génération et la corruption II 10, 336b 10-19**

διὸ [11] καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βιοὶ ἐκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ [12] διορίζονται· πάντων γὰρ ἐστὶ τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος [13] μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ' οἱ [14] μὲν ἐλάττωι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ [15] μείζων, τοῖς δὲ ἐλάττων ἢ περιόδός ἐστὶ τὸ μέτρον. [16] Φαίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα τοῖς παρ' ἡμῶν [17] λόγοις· ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσις ἐστίν, [18] ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἐκάτερον· ἴσος γὰρ [19] ὁ χρόνος τῆς φθορᾶς καὶ τῆς γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν.

C'est la raison pour laquelle la durée et la vie de chaque être possèdent un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie, sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différent pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long : si, pour certains êtres, le cycle, leur mesure, est d'une année, il est dans certains cas plus long, dans d'autres plus bref. Il est jusqu'à certaines données de la perception qui paraissent bien s'accorder à nos thèses. Car nous voyons, lorsque le soleil approche, la génération se produire et, lorsqu'il s'éloigne, la corruption – en une période égale dans les deux cas. La période de la génération naturelle, de fait, est égale à celle de la corruption naturelle.

---

que j'en propose ici est identique, à la normalisation de l'orthographe byzantine près.

Scholie Σ.k

Σ.k ad b 18 : καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ (24Γ<sup>v</sup>.22)

ἐν ὅσῳ τι αὖξει, ἐν τοσοῦτῳ καὶ φθίνει, ὡς ἱστορεῖται περί τινος ζώου τοῦ Νείλου, ὡς διὰ τρεῖς ἡμέρας αὖζεται καὶ δι' ἄλλας τρεῖς φθίνει.

*Il faut autant de temps à une chose pour se développer que pour dépérir, comme cela est rapporté au sujet d'un certain animal du Nil – qu'il se développe pendant trois jours et qu'il dépérit pendant trois autres jours.*

82 Je notais, en commentaire à cette scholie, mon incapacité à en tracer la provenance. Je n'ai pas progressé depuis. Les recherches à l'aide du *Thesaurus Linguae Graecae* ont été vaines. Aucun texte ancien ou byzantin n'a consigné ce renseignement sur l'éphémère animal du Nil.

À l'époque où j'étais cette scholie pour la première fois, je n'avais pas encore examiné le ms. F d'assez près pour en tirer les deux conclusions qui, aujourd'hui, me paraissent crever les yeux :

(i) Le scholiaste montre un grand intérêt pour la question du cycle d'Empédocle (cinq scholies chiffrées, apparaissant dans des gloses à deux traités différents) ;

(ii) Les cinq scholies chiffrées sur le cycle et la scholie Σ.k sur l'animal du Nil sont les seules que j'aie observées, à l'intérieur d'un corpus de plusieurs milliers de notes interlinéaires, où le scholiaste apporte un renseignement *positif* inédit. J'appelle « positif » une doxographie qui ne provient pas d'une source connue – un commentaire à Aristote en particulier – et qui n'est pas explicable de manière banalement immanente.

La coïncidence entre (i) et (ii) serait trop grande s'il ne s'agissait que de hasard – c'est-à-dire si le scholiaste utilisait *deux* sources perdues, l'une consignant les durées du cycle d'Empédocle, l'autre les durées du cycle de l'animal du Nil. Les deux renseignements proviennent donc de la *même* source perdue, où l'auteur se livrait à des considérations sur la question des périodes et des cycles.

Quelle est cette source ? Nous l'ignorons. La mention de l'animal nilotique exclut une innovation byzantine. Le renseignement remonte à une époque où l'Égypte était encore grecque. Il pourrait dater de la fin de l'Antiquité, mais aussi être plus ancien, et remonter à l'Alexandrie hellénistique, ou à l'Antiquité hellénistique par l'intermédiaire d'une œuvre plus tardive. Pour l'origine ultime de la scholie, le milieu d'Eudore, dont dépend Philon, avait tout pour s'intéresser à ce genre de questions, à mi-chemin entre la chronographie historique, la cosmologie « grand public » et les *realia* de la vallée du Nil<sup>72</sup>. Ce milieu n'était en outre pas encore marqué par le néoplatonisme et pouvait donc sans peine concevoir le *Sphairos* comme une étape de l'univers, pourvue d'une durée propre. La question reste ouverte.

Je soulignais en introduction qu'il ne faut pas confondre la cohérence avec la vérité. Du moins la cohérence est-elle une condition nécessaire de la vérité. Or, force est de constater que les scholies forment un tout cohérent, s'étendant sur un immense corpus exégétique de trois cents folios. C'est un point désormais acquis que l'érudit byzantin qui les a couchées par écrit avait les idées claires sur la chronographie du cycle d'Empédocle. Après des années d'agnosticisme, je crois aujourd'hui ses renseignements authentiques. Car, à la compréhension du matériau s'ajoutent maintenant un sentiment plus assuré de sa compatibilité poétique au *Περὶ φύσεως* et une donnée solide pour situer son origine dans l'Antiquité – voire dans l'Égypte gréco-romaine. À une époque où le poème physique d'Empédocle était encore disponible, voire diffusé, il n'y avait aucun sens à lui attribuer des thèses fantaisistes qui en étaient absentes. On comprend que ces données chiffrées n'aient pas intéressé les aristotéliens (Eudème, Théophraste, Alexandre) ; qu'elles aient déplu aux néoplatoniciens (Proclus, Simplicius), qui ne pouvaient admettre que le monde intelligible fût soumis à la loi du temps ; que seule une tradition atypique, sur laquelle nous aimerions en savoir plus – son rapport au milieu d'Eudore en particulier –, en ait gardé le souvenir.

72 La tradition bibliographique a gardé la trace d'un écrit d'Eudore *Sur le Nil* (où il plagiait peut-être Ariston). Cf. Strabon, XVII, 5.



LA ZOOLOGIE DE LA HAINE :  
RETOUR SUR L'ENSEMBLE « D » DU PAPYRUS  
D'AKHMÎM

Les études empédocléennes ont connu ces dernières années une grande effervescence, due à la redécouverte, dans les fonds de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg (BNU), d'un papyrus en provenance d'Akhmîm, en Haute-Égypte, contenant quelques dizaines de vers du Περὶ Φύσεως d'Empédocle (*P. Strasb. gr. inv. 1665-1666*). Entre la première édition du papyrus par Alain Martin et Oliver Primavesi et la seconde édition procurée par ce dernier, notre compréhension du papyrus s'est affinée, grâce en particulier à une étude remarquable de Richard Janko<sup>1</sup>. On a mieux compris la cohérence, à la fois interne et relative, des différentes unités papyrologiques, et leurs rapports aux citations de la tradition indirecte. Cela est particulièrement vrai pour le premier des deux grands fragments du papyrus, le fragment « a ». On ne s'était pas tout de suite rendu compte qu'il s'insérait

1 Voir, dans l'ordre chronologique, Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (*P. Strasb. gr. inv. 1665-1666*). *Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg/Berlin/New York, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg de Strasbourg [BNU]/Walter de Gruyter, 1999; Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364: a New Reconstruction of *P. Strasb. gr. inv. 1665-6* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n°150, 2004, p. 1-26, en ligne: <https://www.jstor.org/stable/20191923>, consulté le 29 septembre 2017 [repris dans Apostolos L. Pierris (ed.), *The Empedoclean Κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 93-120]; Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, coll. « Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete [vol. 22] », 2008; Marwan Rashed, « La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble "d" du papyrus d'Akhmîm », *Phronesis*, n° 56, 2011, p. 33-57 (texte que reprend et modifie sur un point le présent chapitre); Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam, coll. « Universal Bibliothek », 2011, p. 484-487 [fragment 87].

dans une exposition du cycle cosmique dont Simplicius nous cite, dans ses commentaires à Aristote, des parties substantielles, recouvrant d'ailleurs partiellement le papyrus. Aussi disposons-nous maintenant d'une suite continue d'une centaine de vers, qui nous permet de saisir avec netteté les grandes articulations du système physique empédocléen. À vrai dire, ce que nous discernons dans cet imposant *continuum* n'est *grosso modo* qu'une confirmation de ce que nous pouvions déjà déduire des témoignages épars. Mais le gain de connaissance n'est pas aussi mince que ce que cette constatation pourrait laisser croire : car c'est une chose de reconstituer spéculativement, sur la base d'indices glanés dans un paysage doxographique excessivement touffu, les linéaments d'une doctrine, une autre de la voir se déployer avec cohérence et netteté.

Les résultats sont en revanche moins brillants pour l'autre grand morceau du papyrus, le fragment « d ». On assiste même ici à un paradoxe : alors que l'établissement du texte a vu de grands progrès – on doit en particulier à Richard Janko l'idée de rapprocher le fragment « f » du fragment « d » –, le dernier état publié était extrêmement lacuneux dans l'édition d'Oliver Primavesi, mais également peu convaincant, à mon sens, avec les conjectures de Richard Janko. Je voudrais donc proposer quelques conjectures textuelles permettant de comprendre dans ses nuances l'argumentation d'Empédocle.

#### LE FRAGMENT « D », DE L'EDITIO PRINCEPS À L'ÉDITION RÉVISÉE

Lors de la première édition du papyrus, le fragment « d » était édité (séparément) et traduit de la manière suivante<sup>2</sup> :

- d1 [ἄν]διχ' ἄπ' ἀλλήλω[v] πεσέ[ει]ν καὶ π[ότ]μον ἐπισπεῖν  
d2 [πό]λλ' ἀεκαζομέν[ο]ισιν ἀ[v]αγκα[ί]ης ὕπο λυγρῆς  
d3 [ση]πο[μ]ένοις· Φιλίην δὲ [καὶ Ε]ὐν[οίη]ν νυν ἔχουσι  
d4 [Ἄρ]πυιαὶ θανάτοιο πάλοισ [ἡμῖν παρ]έσσονται.  
d5 [Οἷ]μοι ὄτ(ι) οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ,  
d6 [πρὶν] χηλαῖς σχέτλι' ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι·

2 Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit., p. 144-149.

d7 [νῦν δ]ἐ μάτη[ν ἐν] τῷιδε νότ[ωι κατέδ]ευσα παρείας·  
 d8 [ἐξικ]νοῦμε[θα γὰ]ρ πολυβενθ[έα Δῖνον], οἴω,  
 d9 [μυρία τ(ε) οὐκ] ἐθέλουσι παρέσσε[ται ἄλλ]εα θυμῶι  
 d10[ἀνθρώποις· ἦ]μῆϊς δὲ λόγων <σ' > ἐπιβ[ήσοιμ]εν αὔθις  
 d11[κείων· ὀππότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής  
 d12[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,  
 d13[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ ζῶι']α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν  
 d14[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ τῶν καὶ' ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἡώς.  
 d15[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ ] εἰς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆην,  
 d16[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ κλαγ]γῆι καὶ ἀυτῆι  
 d17[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ Ἄτης' λει]μῶνα λαχόντα  
 d18[—̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ —̣̣̣ α']ῦτε περὶ χθῶν.

... qu'ils (*scil.* les membres) tombent les uns à l'écart des autres et accomplissent leur destin, quand, subissant de nombreuses contraintes, ils pourrissent, sous le coup d'une sinistre nécessité. Et, bien que maintenant nous ayons l'Amour et la Bienveillance, les Harpyes s'approcheront de nous avec des verdicts de mort. Malheur à moi ! Car un jour funeste ne m'a pas fait périr avant qu'avec mes griffes je n'eusse machiné de cruelles actions pour me nourrir. C'est en vain que, dans cette tempête, j'ai inondé mes joues. En effet, nous atteignons, je crois, le Tourbillon profond, et, contre leur gré, d'innombrables tourments seront présents dans le cœur des hommes, – quant à nous, nous te ferons remonter aux propos que voilà : quand survenait une flamme puissante ... menant vers le haut le produit du mélange, promis à de grandes souffrances ... des êtres capables de se reproduire furent engendrés ... dont maintenant encore la lumière du jour voit les survivances ... je me rendis vers le lieu extrême ... avec un hurlement et avec un cri déchirant ... atteignant le pré de la Calamité ... à nouveau, autour, la terre ...

La seconde partie du fragment (d10 *et sq.*) est à peu près inintelligible, défigurée par les multiples corruptions du papyrus. Il ne faudrait pas croire que le ton haletant et pathétique de la traduction, l'impression de vers libre qu'elle dégage, correspondent à l'effet initial d'Empédocle. Confessons-le : le texte, en l'état, n'offre aucun sens.

Des neuf premiers vers, en revanche, les premiers éditeurs proposent un texte sans aucun blanc. Les corrections sont en général très convaincantes, le sens parfaitement satisfaisant. Seuls les vers d3-4 ont fait l'objet d'une proposition de lecture différente de la part de Richard Janko, qui, suivi d'ailleurs par Oliver Primavesi dans sa dernière édition, suggère le texte suivant :

d3 [ση]πο[μ]ένοις· Φιλίην δ(ἐ) [ἐρατ]ήν [ήμῶ]ν νυν ἔχουσιν

d4 [Ἄρ]πυιαι θανάτοιο πάλοισ [ἤδη παρέσ]ονται.

88

On pourrait également mettre en doute la conjecture Δῖνον au vers 8, et proposer χῶρον, plus neutre – mais par là plus avantageux pour certaines interprétations du cycle cosmique<sup>3</sup>. Ces deux hésitations possibles ne remettent cependant pas en cause la compréhension globale de ces vers du fragment « d ».

Comme on l'a dit, l'élément le plus notable introduit par Richard Janko tient à l'idée de rapprocher les fragments « f » et « d ». Force est pourtant de constater que sa *pars destruens* emporte davantage l'adhésion du lecteur que sa *pars construens*. Richard Janko objecte en effet à juste titre à ses prédécesseurs qu'il y a une grande incongruité à présenter un développement eschatologique aux connotations apocalyptiques (vers 1-10), à annoncer un changement de sujet et un retour au thème principal (vers 10-11) pour développer, immédiatement après, une vision apocalyptique très similaire à la précédente<sup>4</sup>. En d'autres termes : toute reconstitution de la seconde partie du fragment « d » se doit d'y déceler une tonalité différente de celle des *Catharmes*<sup>5</sup>. Richard Janko revendique donc le choix d'un texte *more prosaic but ultimately more satisfying in poetic terms*<sup>6</sup> :

3 La suggestion est de Jean-François Balaudé, « Empédocle d'Agrigente », dans Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, p. 787-791, en part. p. 788-789. À bien considérer la lacune, χῶρον pourrait même mieux s'adapter à l'espace vacant.

4 Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 7-8.

5 Pour une interprétation des rapports entre les *Catharmes* et le Περὶ φύσεως, voir *infra*, chapitre VI, p. 240, n. 59.

6 Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 8. Pour le texte et la traduction, voir *ibid.*, p. 20-21. Le fragment « f » consiste dans les quelques



- Π 2, 10<sup>b</sup> [ἦ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμε]εθ' αὔθις  
 Π 2, 11 [κείνων· ὀππότε]ε δὴ συνετύγγανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής  
 Π 2, 12 [πᾶσιν ἅμ' ἀλλήλο]ις ἀνάγων π[ο]λυτήμ[ον]α κρᾶσιν,  
 Π 2, 13 [δὴ τότε καὶ τὰ ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν  
 Π 2, 14 [παντὶ τρόπωι, τῶν ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρεται Ἡώς.  
 Π 2, 15 ὀππότε[ε δὴ γ' αἰθὴρ μιχθ]εῖς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆι,  
 Π 2, 16 δὴ τό[τ' ἀνέπτοντ' οἰωνοὶ κλαγ]γῆι καὶ ἀϋτῆι  
 Π 2, 17 θεσπε[σίη· τὰ δ' ὑπαί γαίης κευθ]μῶνα λαχόντα  
 Π 2, 18 χόρ[τους τ' ἐξεγένοντο, ὅπη εἴλ]υτο περὶ χθών.

*But we'll embark once more upon our tale.  
 When once the tireless flame did chance upon  
 all things, and caused their painful intermixture,  
 then creatures too progenitive were born  
 in every way, whose remnants still the dawn beholds.  
 When aither mixed did reach the utmost edge,  
 then birds flew up with shrieks and cries  
 tumultuous, but beasts, whose lot is lairs in earth  
 and grass, were born where earth was swathed around.*

La combinaison des fragments « d » et « f » convainc. Les vers 15 et 16 sont décisifs, puisque le premier redouble le ὀππότε du vers 11 et qu'il contient, en provenance des deux morceaux de papyrus, la conjonction de subordination temporelle et une forme verbale<sup>7</sup> ; et que le second construit θεσπεσίη en rejet par rapport aux substantifs « vocaux » de la fin du vers précédent, selon une tournure bien attestée chez Homère<sup>8</sup>.

En revanche, les nombreuses conjectures de Richard Janko me paraissent sujettes à caution. Notre fragment entretient en effet de toute évidence un rapport étroit avec le fragment 62, qui nous a transmis quelques renseignements sur la première phase biologique de la période

lettres « en bas à gauche » de l'unité papyrologique reconstituée.

7 Sur les problèmes posés par cette dernière, voir *infra*, p. 97.

8 Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », *art. cit.*, p. 8 et n. 41, 42.

d'expansion de la Haine<sup>9</sup>. Or Richard Janko ne mentionne nulle part ce parallèle qui, il est vrai, va directement à l'encontre de l'interprétation qu'il propose. Bien qu'il ne s'explique pas sur ce point, Richard Janko semble considérer que la zoogonie décrite aux vers 11-14 situe dans le cadre du fragment 62 (élévation du mélange biologique par le mouvement cosmique du feu vers la périphérie de l'univers) une narration *grosso modo* identique à celle du fragment 61 (création aléatoire des créatures). C'est du moins là la seule façon de comprendre les expressions  $\pi\alpha\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\mu\prime\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\tau\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}\ \tau\rho\acute{o}\pi\omega\iota$  conjecturées par l'auteur. Mais cette combinaison ne va pas seulement à l'encontre de la thèse de la double zoogonie ; elle contredit un fait sur lequel à peu près tout le monde s'accorde : la distinction temporelle entre la première, la deuxième et la troisième des quatre phases d'Aëtius<sup>10</sup>.

90

Tout aussi gênant, Richard Janko est obligé de postuler un changement brutal de référentiel topologique : alors que les vers 11-14 traiteraient des conséquences du mouvement cosmique centrifuge du feu, les vers 15-17 évoqueraient le mouvement de l'éther vers la périphérie des êtres vivants<sup>11</sup>. Une fois l'éther – issu du centre des corps animaux ? – parvenu au pourtour des organismes animés, des oiseaux naîtraient en poussant un cri prodigieux. Ces volatiles surgissant brusquement dans le récit me paraissent arbitraires<sup>12</sup> et la cohérence avec ce qui précède malmenée. Cette impression se confirme à la lecture des deux derniers vers :

Π 2, 17      θεοσε[σίη· τὰ δ' ὑπαί γαιῆς κευθ]μῶνα λαχόντα  
 Π 2, 18      χόρ[τους τ' ἔξεγένοντο, ὅπη εἴλ]υτο περὶ χθών.

*tumultuous, but beasts, whose lot is lairs in earth  
 and grass, were born where earth was swathed around.*

9 Cf. *infra*, p. 93.

10 Aëtius V, 19, 5. Pour une traduction et une discussion de ce texte, voir *infra*, p. 104.

11 Richard Janko, « Empedocles, On Nature I 233-364 », *art. cit.*, p. 9. Cette reconstitution est d'ailleurs si étrange qu'Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I*, *op. cit.*, p. 60, n. 158, attribue à son auteur la thèse opposée.

12 Quand bien même Oliver Primavesi (*ibid.*), considère leur présence comme « évidente » (*offenbar*).

On peut tout d'abord s'interroger sur la traduction du singulier  $\kappa\epsilon\upsilon\theta\mu\tilde{\omega}\nu\alpha$  par un pluriel *lair*s (« repaires »). On verra plus bas qu'il faut se garder, ici, de ce genre de libertés, car le singulier pourrait bien avoir son importance<sup>13</sup>. Comment, ensuite, comprendre le sens de cette mise en parallèle des « repaires sous la terre » et des « pâturages » ? Quelles sont donc ces bêtes vivant sous la terre et se nourrissant d'herbe ? Une description aussi précise doit faire référence à un point précis d'éthologie animale. En l'absence d'un tel référent, tout cela paraît assez arbitraire. Enfin, on est dérouté par la traduction *where earth was swathed around*. Dans sa paraphrase du passage (p. 11), Richard Janko écrit : « *when aither formed the edge of a creature, shrieking birds were born, but beasts that occupy lairs and eat grass were born when earth enveloped them* ». Deux entorses au grec montrent le caractère intenable d'une telle conjecture. Richard Janko, tout d'abord, rend  $\delta\pi\eta$  par *when*. Or les deux seuls sens attestés de cette conjonction de subordination sont le *lieu* et la *manière* ; on ne peut donc l'interpréter si aisément comme temporelle. Plus grave, le plus-que-parfait de forme médio-passive  $\epsilon\tilde{\lambda}\upsilon\tau\omicron$ , dans ses deux uniques occurrences (chez Homère), a pour sujet la chose entourée et jamais la chose entourante<sup>14</sup>. Il paraît donc trop acrobatique d'interpréter le texte comme si la terre, plutôt que d'être entourée, *entourait*. Mais si la terre *est entourée*, l'interprétation biologique de Richard Janko s'écroule.

Ces difficultés expliquent sans doute que dans son édition récente, Oliver Primavesi, pour ce passage, n'a repris aucune des suggestions de Richard Janko. Certes, il retient de ce dernier l'idée de combiner les fragments « f » et « d ». Mais les conjectures ponctuelles sont signalées seulement dans les notes à l'édition tandis que, pour ce qui est du texte en pleine page, Oliver Primavesi préfère laisser des blancs, sans faire lui-même aucune conjecture<sup>15</sup>. Oliver Primavesi rompt en outre avec l'idée d'un changement de référentiel topologique, tout le passage étant marqué, à ses yeux, par l'élévation progressive du feu vers l'extérieur de l'univers.

13 Cf. *infra*, p. 100.

14 Références *infra*, p. 99, n. 40.

15 Voir Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I*, *op. cit.*, p. 60-61, 78-79. L'auteur parle de « Minimalrekonstruktion » (*ibid.*, p. 60).

Nul n'ignore que dans le *Banquet*, Platon semble mettre dans la bouche d'Aristophane un discours inspiré d'Empédocle, où apparaissent en particulier les êtres antérieurs à la partition, et à la distinction sexuelle, que l'on retrouve dans le fragment 62<sup>16</sup>. Ces deux sources – Platon et le fragment 62 – doivent être prises comme points de départ de toute reconstitution de l'ensemble « f »-« d ».

Commençons par les vers 10-11. Les voici dans leur état original :

Π 2, 10<sup>b</sup>      [~]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[—~]εθ' αἴθις  
 Π 2, 11      [—~      —~ ]

92

[ἦ]μεῖς ne fait aucune doute<sup>17</sup>; le choix de la leçon ἐπιβ[ησόμε]εθ' a fait couler beaucoup d'encre mais il me paraît s'imposer<sup>18</sup>. On peut simplement hésiter sur le début du vers 11. Le ε constitue très probablement la fin d'un ὀππότε (le double π est imposé par la métrique). Dans ces conditions, il reste environ cinq lettres pour le mot qui précède, qui doit en outre combler exactement un pied métrique. Alain Martin avec Oliver Primavesi, Richard Janko et Oliver Primavesi

16 Voir en particulier Denis O'Brien, « L'Empédocle de Platon », *Revue des études grecques*, vol. 110, n° 2, 1997, p. 381-398, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1997\\_num\\_110\\_2\\_2731](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1997_num_110_2_2731), consulté le 29 septembre 2017; et *id.*, « Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*: The Empedoclean Background and Its Philosophical Significance », dans Aleš Havlíček & Martin Cajthaml (dir.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, Praha, Oikoumene*, coll. « Sborníky, slovníky, učební texty », 2007, p. 59-85.

17 La correction n'est même pas justifiée par Alain Martin et Oliver Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg, op. cit.*).

18 Le manuscrit comporte une variante, ἐπιβήσομεν (Cf. Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg, op. cit.*, p. 309-310). Pour la défense de la leçon que je choisis, voir André Laks, « Reading the Readings: on the First Person Plurals in the Strasburg Empedocles », in Victor Caston & Daniel W. Graham (dir.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing, 2002, p. 127-138. Voir en outre Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 7, n. 34. Oliver Primavesi (*Empedokles Physika I, op. cit.*, p. 60) s'est lui aussi finalement rangé à ce choix (on corrigera cependant, p. 60 et p. 78, l'accent ἐπιβήσο]μεθ' – l'inadvertance remonte à Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 20).

écrivent κείνων, dont le nombre de lettres convient. Tomáš Vítek suggère ἀτραπόν, dont le sens est plus riche, mais qui paraît un peu trop long<sup>19</sup>. On écrira donc :

Π 2, 10<sup>b</sup> [ή]μεις δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμε]θ' αὔθις  
 Π 2, 11 [κείνων·

C'est avec les vers 11-14 que commencent les difficultés sérieuses. Les voici tels qu'ils nous ont été transmis :

Π 2, 11 [κείνων· ὀππότ]ε δὴ συνετύγγανε φ[—]μὸς ἀτειρήσ  
 Π 2, 12 [—<sup>~</sup> —<sup>~</sup> ]ως ἀνάγων π[']λυπήμ[']α κρᾶσιν,  
 Π 2, 13 [—<sup>~</sup> —<sup>~</sup> —]α φυτάλμια τεκνώθ[—]σαν  
 Π 2, 14 [—<sup>~</sup> —<sup>~</sup> ]ῦν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἥως.

On ne saurait éditer cet ensemble sans prendre en compte les différents parallèles. Voici, tout d'abord, le fragment 62 :

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν  
 ἐννουχίους ὄρηπικας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,  
 τῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.  
 οὐλοφνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανάτελλον,  
 ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδεος αἴσαν ἔχοντες· 5  
 τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι,  
 οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας  
 οὔτ' ἐνοπήν οἶόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

On remarque, dès ce stade, l'écho verbal du verbe ἀνάγειν (cf. fragment 62, vers 2). Comme on ne peut combler la lacune au vers 11 qu'en choisissant φλογμός, « flamme, chaleur », ou φυρμός, « mélange, confusion<sup>20</sup> », le parallèle avec le κρινόμενον πῦρ du fragment 62 impose évidemment la première leçon. Soit :

Π 2, 11 [κείνων· ὀππότ]ε δὴ συνετύγγανε φ[λογ]μὸς ἀτειρήσ

19 Tomáš Vítek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomy*, Praha, Herrmann, 2006, p. 440.

20 Cf. Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit., p. 311.

Le fragment 62 décrit la première génération de certains vivants. Il s'agit d'animaux sans différence sexuelle. Un « feu dissocié » (κρινόμενον πῦρ<sup>21</sup>), et par là même dissociateur, fait remonter des « jeunes pousses des pays de nuit » (ἐννουχίους ὄρπηκας) qui sont celles des « hommes et des femmes qui pleurent beaucoup » (ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν). L'allusion à la nuit est très probablement une façon imagée de parler du monde de dessous terre<sup>22</sup>. Le génitif n'est pas immédiatement limpide : les « jeunes pousses » s'assimilent-elles aux êtres humains tels que nous les connaissons ou les précèdent-elles temporellement dans l'ordre du développement zoogonique ? La suite du fragment conduit à privilégier la seconde explication : dans un premier temps, des humains « à la nature complète » (οὐλοφυεῖς) surgirent de terre (χθονὸς ἐξάνετέλλον<sup>23</sup>).

La fin du fragment 62 est consacrée à décrire ces οὐλοφυεῖς τύποι. Le feu de dessous terre, dans son mouvement pour se rapprocher de son semblable au ciel, fait remonter le mélange dont ces créatures sont faites. Celles-ci participent également de l'eau et de la chaleur, ce qui est sans doute une façon de signaler qu'elles sont, à parts égales, masculines (pour la chaleur) et féminines (pour l'humidité)<sup>24</sup>. Mais il ne s'agit là, pour ainsi dire, que de leur métabolisme. Car ces créatures ne sont pas, comme des hermaphrodites, pourvues des deux types d'organes sexuels : au contraire, elles n'en possèdent encore aucun<sup>25</sup>.

Si l'on fait abstraction des fioritures et des libertés introduites par Aristophane dans le *Banquet* de Platon, on s'aperçoit que l'on a bien, en substance, la même histoire : des créatures complètes

- 
- 21 En interprétant κρινόμενον comme un passif. Un moyen ne serait pas absurde.  
 22 Cf. Jean-Claude Picot, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, n°117, 2004, p. 393-446 (corrigenda, *ibid.*, n°118, 2005, p. 322-325), p. 436-437.  
 23 Pour la construction de ce vers et le rattachement de χθονός à ἐξάνετέλλον, je suis d'accord avec l'analyse proposée par Denis O'Brien, « L'Empédocle de Platon », art. cit., p. 386-387.  
 24 Voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, 1969, p. 205 ; *id.*, « L'Empédocle de Platon », art. cit., p 386, n. 2.  
 25 Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 205-209.

peuplent, dans les deux cas, les débuts du monde biologique. Tentons donc de combler les lacunes du papyrus en conformité avec ce que nous savons de cette phase du cycle cosmique. Dans le fragment 62 apparaissent les larmes (*cf.* πολυκλαύτων), que ce soient celles des femmes elles-mêmes ou celles que l'on verse sur leur sort déplorable<sup>26</sup>. Cette idée apparaît, dans le papyrus, avec l'adjectif πολυπήμονα. On s'attend donc à ce que la première partie du vers contienne la mention des humains, ou des animaux, qui sont issus du « douloureux mélange ». Et de fait, on comble parfaitement l'espace vacant en écrivant θνητῶν<sup>27</sup>, suivi d'un adverbe apparaissant ailleurs chez Empédocle, ἡνεκέως, « continûment, sans relâche<sup>28</sup> » :

Π 2, 12 [θνητῶν ἡνεκέ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,

Dans la suite du texte apparaissent très vraisemblablement les créatures relevant de cette première phase de la zoogonie de la Haine. On s'attend donc à voir mentionner des vivants à la fois premiers (*cf.* fragment 62, vers 4, πρῶτα) et, surtout, « à la nature complète ». Ici encore, le choix est très restreint et s'impose de lui-même. Après δὴ τότε, au début du vers 13, introduisant l'apodose, nous pouvons songer à combler l'espace vacant en écrivant πρῶτον ζῶια ou πρῶτα ζῶια<sup>29</sup>. Des considérations de dimension invitent à choisir la seconde solution.

26 Il ne faut pas nécessairement trancher entre les deux interprétations. À un certain niveau de lecture, il est cependant clair qu'Empédocle, dans le cadre de sa théorie de la différenciation sexuelle (*cf. infra*, p. 111), a voulu attirer l'attention sur l'humidité congénitale des femmes. Les pleurs sont donc plutôt ceux qu'elles versent et qui distinguent leur métabolisme de la nature masculine plus ignée.

27 En de nombreuses occurrences, θνητῶν renvoie à quelque chose de plus que les seuls êtres humains. Voir 8.2, 17.3, 22.3, 23.10, 35.7, 35.14, 35.16, 71.3.

28 *Cf.* fragment 135 : ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ' εὐρυμέδοντος| αἰθέρος ἡνεκέως τέταται διὰ τ' ἀπλέτου αὐγῆς ...; voir aussi fragment 17, vers 35 (ἡνεκές). Alain Martin et Oliver Primavesi suggéraient déjà qu'il puisse s'agir d'une « finale d'adverbe » (*L'Empédocle de Strasbourg, op. cit.*, p. 312). Notons que le ω est peu lisible; Richard Janko, préfère y lire un *iota* (« Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 20), ce qui ne convainc pas Oliver Primavesi, qui maintient la lecture de l'*editio princeps* (*Empedokles Physika I, op. cit.*, p. 60, 78).

29 Avec allongement par position du α de πρῶτα. Pour un allongement similaire devant le ζ de ζῶια, *cf.* fragment 128, vers 5 : γραπτοῖς τε ζῶιοισι μύριοσι τε δαιδαλεόμοις.

Quant à la lacune du début du vers 14, elle semble faite, syntaxiquement parlant, pour accueillir les οὐλοφυῆ attendus. Malheureusement, si l'on comble la fin de la lacune avec τῶν νῦ[, comme il est très vraisemblable qu'il faille le faire, l'espace restant est trop grand d'une lettre. Par ailleurs, on s'attendrait à voir une trace de l'haste inférieure du φ sur le bord supérieur droit du fragment « f ». Le lexique philosophique grec nous a toutefois transmis un terme parfaitement synonyme, métriquement équivalent, plus long d'une bonne lettre, et sans haste inférieure : οὐλομελῆ. Ce mot est notoirement employé par Parménide (8,4) à propos de l'Être<sup>30</sup>. Empédocle, par conséquent, non seulement le connaissait, mais avait de bonnes raisons d'y faire allusion pour décrire un statut ontologique encore proche du Sphairos. La *variatio* οὐλοφυεῖς (fragment 62)/οὐλομελῆ (fragment « d »), si on me l'accorde, est parfaitement contrôlée<sup>31</sup>. On reconstituera donc :

Π 2, 11	[κείων· ὀπτότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής
Π 2, 12	[θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,
Π 2, 13	[δὴ τότε πρῶτα ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν
Π 2, 14	[οὐλομελῆ, τῶν ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρεται Ἡώς.

Jusqu'ici, je n'ai fait que transcrire le fragment 62 dans l'espace possible des lacunes du fragment « d ». Cette stratégie s'achève cependant au vers 14. Empédocle entame maintenant un nouveau développement sans correspondant dans les fragments connus. Nous ne sommes

30 Si du moins on ne choisit une autre variante à cet endroit. Dans *Le Poème de Parménide*, trad. et éd. Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère, dans Pierre Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987, t. 1, p. 34, Denis O'Brien et Jean Frère traduisent ce mot par « entier en sa membrure » et « *whole of limb* ». Ce qui constitue une description parfaite des οὐλοφυεῖς τύποι du fragment 62. La tradition, d'ailleurs, a rapproché les deux termes, οὐλοφυεῖς étant une *varia lectio* proposée par Asclépius, *In Metaphysicam* 42.31 à la place des mots ἔν, συνεχές (citation de Simplicius) apparaissant deux vers plus loin dans le Poème de Parménide (8.6).

31 D'autant plus que la présence de l'adjectif φυτάλμια, à la ligne précédente, aurait rendu un peu faible le retour d'un mot constitué lui aussi à partir de la racine de φύω. En ce sens, on peut dire que c'est l'ensemble de la désignation φυτάλμια οὐλομελῆ qui correspond à l'épithète simple οὐλοφυῆ.



cependant pas entièrement démunis car Platon peut maintenant nous mettre sur la voie. L'épisode central du mythe d'Aristophane dans le *Banquet* est consacré à la division que Zeus impose aux êtres primordiaux pour les châtier de leur insolence: διατεμῶ δίχῃ ἕκαστον, dit Zeus (*Banquet*, 190D 2), « je couperai en deux chacun ». L'expression est reprise plusieurs fois dans la suite immédiate du texte: τεμῶ δίχῃ (190D 6), ἔτεμνε ... δίχῃ (190D 8), ὥσπερ οἱ ... τέμνοντες (*ibid.*), τέμνοι (190E 2), τὴν τομήν (190E 3), τὴν ... τμησιν (190E 4), ἡ φύσις διχῃ ἐτμήθη (191A 6), τετμημένος (191D 6), τμημα (191D 8; E 3, 6), τεμάχια (191E 8). Soit douze occurrences sur à peine plus d'une page de l'édition d'Estienne. Il n'y aurait rien d'improbable, par conséquent, à ce que le terme lui-même ait figuré dans le poème d'Empédocle à l'endroit où ce dernier décrivait le second stade de la zoogonie de la Haine, d'autant plus que le verbe διατέμνειν est employé ailleurs dans les fragments conservés<sup>32</sup>.

Les deux vers commençant le nouveau développement sont les suivants:

II 2, 15	ὀπλότ[ ] — ~ ~	— ~ ~]εἰς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆι,
II 2, 16	δὴ τό[ ] — ~ ~	— ~ ~]γῆι καὶ αἰϋτῆι

On remarque tout d'abord une anomalie grammaticale doublée d'une hésitation manuscrite. Au vers 15, la première main a écrit βῆι, leçon au-dessus de laquelle le correcteur a apposé la variante βῆν<sup>33</sup>. La tradition antique se scinde ainsi entre une forme au subjonctif et une forme à l'indicatif. Étant donné le parallélisme très fort des deux ὀπλότ[ ], et la linéarité probable du récit, il paraît difficile de maintenir ici le subjonctif βῆι, d'autant plus que cette forme n'apparaît ni chez Homère, ni chez Hésiode. La *première* personne βῆν est, elle aussi, invraisemblable, pour des raisons sémantiques cette fois. Le plus judicieux paraît donc de supposer une leçon originale βῆ, indicatif

32 Cf. fragment 4, vers 3 (en conservant la leçon des manuscrits); fragment 20, vers 4 (= c5 *Strasbourg*).

33 Cf. Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 146-147, 317.

oriste courant dans la tradition épique. De manière attendue, à ὀππότε δὴ συνετύγγανε au vers 11 répond ὀππότε δὲ ... βῆ au vers 15.

Comme il a été remarqué par Richard Janko, suivi par Oliver Primavesi, les trois lettres εἰς suivant la première grande lacune constituent sans doute la désinence d'un participe, μιχθείς ou συμιχθείς en l'occurrence<sup>34</sup>. Richard Janko suggère ὀππότη[ε δὴ γ' αἰθήρ μιχθ]εἰς, mais je suis davantage convaincu par la conjecture ὀππότη[ε δ' αἰθέρι συμιχθ]εἰς d'Oliver Primavesi, à ceci près que la lacune me paraît un petit peu trop petite (d'une lettre ou deux) pour contenir ce groupe de mots. Dans la première version de cette étude, j'avais suggéré de remplacer αἰθέρι par son synonyme ἀέρι. Je justifiais ce choix en écrivant que

si [...], comme on l'a soutenu, l'éther (αἰθήρ) est à proprement parler un air (ἀήρ) incandescent, la leçon imposée par les contraintes d'espace est même meilleure. Nous aurions une description de ce qui se produit lorsque le feu se masse sur la périphérie et provoque ainsi un changement cosmologique pouvant expliquer, à son tour, le basculement dans une seconde phase zoogonique.

En se fondant ultérieurement sur des considérations du même type<sup>35</sup>, Oliver Primavesi a proposé une correction plus radicale encore, quant au sens : il faudrait rétablir la leçon ὀππότη[ε δ' ἠλέκτωρ ἀρθ]εἰς, et postuler ainsi que c'était le feu lui-même (sous son nom, attesté chez Empédocle, d'ἠλέκτωρ<sup>36</sup>) qui était évoqué. Je me rallie à cette hypothèse, qui me paraît séduisante, en notant que le sens est plus ou moins le même. Avec cette hypothèse en tête, on s'aperçoit aisément que les premiers mots prêtés à Zeus dans le *Banquet* (διατεμῶ δίχα ἕκαστον) s'adaptent parfaitement aux contours de la lacune du vers 16<sup>37</sup>. On peut en effet éditer les deux vers ainsi :

34 Cf. Richard Janko, « Empedocles, On *Nature* I 233-364 », art. cit., p. 8.

35 Voir Jaap Oliver Mansfeld et Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, op. cit., p. 486.

36 Voir Empédocle, fragment 22.2.

37 Je tiens à préciser que je ne cherche pas à « faire rentrer » le *Banquet* dans les lacunes du papyrus, mais que j'emploie le *Banquet* pour conforter une intuition sur le déroulement probable du texte. Le verbe διεσπάσθη,



Ces connotations sont accentuées par le temps – l’aoriste –, qui situe le partage dans un passé fondateur. Si, comme nous le pensons, le sujet de *λάχοντα* est *ἕκαστα*, « tous les êtres », mentionnés au vers précédent, la question à se poser est celle de savoir ce que tous ces animaux ont bien pu obtenir comme lot originel.

L’accusatif régi par le participe s’achève sur les lettres *-μῶνα*. Il s’agit soit de *λειμῶνα*, « prairie », soit de *κευθμῶνα*, « cachette<sup>44</sup> ». Dans un cas comme dans l’autre, un tel lexique, surtout au singulier, est incongru s’il n’est pas pris de manière figurée, c’est-à-dire déterminé par un autre nom, au génitif, désignant une certaine zone du monde qui sera la véritable référence du domaine d’apanage implicite dans le recours à *λαγχάνειν*<sup>45</sup>. On pourrait ainsi songer à faire précéder ce *λειμῶνα* ou ce *κευθμῶνα* d’un mot comme *Γαίης* ou *Πόντου*, le groupe ainsi produit étant à son tour précédé des mots *τά γε πρίν*. Mais cette dernière séquence, comme au reste *τά τε πρίν*, est inconnue du grec. Il faut donc plutôt écrire *τὰ πρίν* au commencement de la lacune, séquence attestée chez Empédocle<sup>46</sup> – et combler le reste avec un mot quadrisyllabique au génitif commençant par une voyelle. Cet ensemble de considérations m’invite à conjecturer *Ἵκεανοῦ*, certes non attesté jusqu’à présent chez Empédocle, mais courant chez Hésiode et Homère<sup>47</sup>.

100

- 44 Voir Alain Martin & Oliver Primavesi, *L’Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 318.
- 45 D’autant plus que ce génitif expliquerait bien que l’on ait un accusatif comme complément du verbe, Empédocle évitant par ce moyen la succession confuse de deux génitifs. Voir, *a contrario*, le passage de Pindare cité *supra*, n. 43.
- 46 Voir, avec un participe, fragment 35, vers 15 (*ζῶρά τε τὰ πρίν ἄκριθα διαλλάξαντα κελεύθου*); avec un verbe conjugué, fragment 35, vers 14. On remarquera qu’Empédocle compte l’alpha de *τὰ πρίν* vers 14 bref et celui du vers 15 long.
- 47 Je n’ai pas trouvé telle quelle – c’est-à-dire employée avec le mot *λειμών* – cette métaphore en grec. Elle est pourtant relativement courante dans la poésie latine, où l’on a soupçonné une origine grecque à ses diverses occurrences. Voir Peter T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975, p. 185, *ad v. 695 arva ... Neptunia*: « an obvious metaphor, made even easier by the application of *aequor* to both land and water; cf. A. 10.214 *campus salis*; Ennius *Ann.* 143 V has (*pont*)*i caerula prata* and Cicero *Arat.* 129 *Neptunia prata*, metaphors which may well have been inspired by Greek tragic diction (see Norden 309) ». La référence est à Eduard Norden, *Aeneis*, *Buch VI* [3<sup>e</sup> édition],

À la mention de l'Océan (Ὠκεανός) au vers 17 répondrait celle de la Terre (Χθών) au vers 18. Cette image requiert une épithète descriptive pour les pâturages. On peut supposer χόρτους ... ἀνθεμόντας, en s'appuyant sur les *florida ... prata* de Lucrèce, *De rerum natura*, V, 785, qui surgissent dans un contexte proche :

*Principio genus herbarum uiridemque nitorem*

*Terra dedit circum collis, camposque per omnis*

*Florida fulserunt uiridanti prata colore*

...

Je suggère donc les deux vers suivants :

II 2, 17      θεσπε[σίηι, τὰ πρὶν Ὠκεανοῦ λει]μῶνα λαχόντα

II 2, 18      χόρ[τους τ' ἀνθεμόντας, ὅπηι εἴλ]υτο περὶ Χθών.

Ces deux vers rappelleraient le statut *autochtone* des οὐλομελῆ, qui naîtraient au fond de la mer et à la surface de la terre ferme. Empédocle insisterait sur le fait que *tous* furent scindés lors de la dissociation ultime du feu, *aussi bien* ceux qui avaient eu la terre en partage *que* ceux qui avaient eu la mer pour lot<sup>48</sup>. Surgissant du sous-sol, il n'y aurait de fait aucune raison que le feu n'élève le mélange primitif de la zoogonie que dans les zones où la mer est absente. Les créatures marines naîtraient

Leipzig, Teubner, 1926, qui mentionne Eschyle, *Suppliantes* 869 ἀλίρρυτον ἄλλος, *Perses* 112 πόντιον ἄλλος, ainsi qu'Euripide, *Phéniciennes*, vers 816 pour la mer comme πεδίον. Lucile Blanc, que je remercie de ce renseignement, me fait remarquer que l'image apparaît également dans l'*Hymne à Poséidon* attribuée à Arion de Méthymne. Les dauphins qui sauvent le poète sont décrits comme « traçant le sillon de la plaine de Nérée » (ἄλοκα Νηρείας πλακὸς τέμνοντες, cf. Denys L. Page, *Poetae melici Graeci* (1st edn. corr.), Oxford, Clarendon Press, 1967, fragment 21, subfragment 1, vers 17).

48 C'est peut-être seulement d'une *partie* de la surface terrestre qu'il est question au vers 18, à savoir des zones de la terre ferme recouvertes par les pâturages en fleurs. Cette précision pourrait avoir pour but de restreindre à certaines zones, les plus humides et chaudes, la naissance des οὐλομελῆ. Elle correspondrait en outre à l'idée exprimée par Lucrèce dans le passage cité, puisque l'herbe *encercl*e les monts mais, visiblement, ne les *recouvre* pas.

donc d'une scission d'οὐλομελῆ marins, tandis que les créatures terrestres naîtraient d'οὐλομελῆ terrestres<sup>49</sup>.

Un dernier indice peut être tiré de la présence, voulue par Empédocle, de la « clameur » et du « cri » qui retentissent au moment de la scission des οὐλομελῆ<sup>50</sup>. Nous savons en effet, par le fragment 62, que ces créatures ne disposent pas encore de la « voix ». L'insistance sur le bruit produit au moment de leur disparition ferait donc référence à leur nouveau statut : leur scission donnerait naissance à des créatures sexuées et dotées de voix, qui retentirait pour la première fois lors de leur venue à l'être. De manière rétrograde, cet argument est une confirmation du bien-fondé de la restitution proposée du vers 16. Si en effet les parallèles des vers 11-14 avec le fragment 62 nous imposent de considérer qu'il s'y agit des οὐλομελῆ ; si le fragment 62 présuppose que ces créatures n'ont pas encore de voix ; et si, enfin, la voix est bien présente à la fin du vers 16, il faut nécessairement conclure que la division a été mentionnée dans la lacune du milieu du vers 16.

Je propose finalement le texte suivant :

Π 2, 10 <sup>b</sup>	[ἦ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ' αὔθις
Π 2, 11	[κείνων· ὀπτότ]ε δὴ συνετύγγανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής
Π 2, 12	[θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,
Π 2, 13	[δὴ τότε πρῶτα ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν
Π 2, 14	[οὐλομελῆ, τῶν ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἡώς.
Π 2, 15	ὀπτότ[ε δ' ἠλέκτωρ ἀρθ]εῖς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆ,
Π 2, 16	δὴ τό[θ' ἕκαστα διετμήθη] κλαγ[γῆ] καὶ ἀυτῆι

49 On pourrait objecter que les créatures marines n'ont pas de voix. Mais Empédocle, au fragment 74, se borne à dire qu'elles sont étrangères aux Muses (φῦλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασῆνων), ce qui pourrait précisément signifier le contraire, à savoir que les sons qu'elles profèrent sont dépourvus de toute harmonie (comme l'affirme à peu près Aristote, *Histoire des Animaux*, IV, 9, 535a 25-536a 4). Quoi qu'il en soit des poissons, ce genre de critique me paraît assez faible. La voix et la division sexuelle sont associées dans le fragment 62 à propos de l'homme, et certes dans le fragment « d » à propos d'animaux en général, mais il serait absurde de prétendre qu'Empédocle refuse de concevoir l'une sans l'autre.

50 Je dois cette suggestion et la substance de ce paragraphe à Oliver Primavesi, que je remercie.

- Π 2, 17      θεσπε[σίηι, τὰ πρὶν Ὠκεανοῦ λει]μῶνα λαχόντα  
 Π 2, 18      χόρ[τους τ' ἀνθεμόεντας, ὅπηι εἶλ]υτο περὶ Χθών.

*Pour nous, nous emprunterons à nouveau les discours  
 que voici. Lorsque la flamme indestructible se trouvait  
 faire monter sans relâche, des mortels, le douloureux mélange,  
 alors, pour la première fois, des vivants féconds furent engendrés,  
 au corps complet, dont aujourd'hui encore Aurore contemple les vestiges.  
 Mais quand le feu, une fois qu'il se fut élevé, parvint au lieu le plus extrême,  
 tous ces êtres furent alors coupés en deux, dans une clameur et un cri  
 prodigieux, eux qui avaient auparavant eu pour lot la prairie de l'Océan  
 et les pâturages en fleurs où la Terre avait été enveloppée sur son pourtour.*

On remarquera la présence harmonieuse, dans l'unité sémantique formée de ces quelques lignes, des quatre éléments empédocléens : le Feu (φλογμός), l'Air (ἀήρ), l'Eau (Ὠκεανός) et la Terre (Χθών). La naissance des vivants sexués se produit lorsque le Feu et l'Air mélangés atteignent les régions supérieures, c'est-à-dire cessent d'être harmonieusement mélangés avec l'Eau et la Terre présentes du côté du centre du monde. La partition du monde du vivant en deux sexes complémentaires et opposés, caractérisés par une présence plus importante, respectivement, de feu et d'eau, est donc une séquelle d'une partition cosmologique en deux zones primordiales, le haut occupé principalement par le feu et l'air, le bas par la terre et l'eau.

#### HAINES ET POLARISATION SEXUELLE

J'ai appuyé mes conjectures sur une idée de ce que devait être le sens du texte du papyrus. Même si je ne me dissimule pas la relative circularité d'une telle démarche, je dois dire que je vois mal comment procéder autrement. D'ailleurs, la métrique, la paléographie, la syntaxe et la cohérence interne des enchaînements sont des moyens de contrôle qui, sans être bien sûr infaillibles, ont néanmoins leur poids.

Si donc le texte proposé a quelque vraisemblance, il nous permettrait d'alimenter le débat portant sur la question très disputée de la « double

zoogonie ». Selon une interprétation classique du cycle cosmique, défendue en particulier par Denis O'Brien, Empédocle soutenait l'existence de deux zoogonies différentes ayant lieu l'une durant la phase d'expansion de la Haine, l'autre durant la phase d'expansion de l'Amour. Ces deux phases seraient exactement symétriques l'une de l'autre. Alors que celle-là irait du complexe au simple (des οὐλοφυῆ aux membres isolés), celle-ci cheminerait du simple au complexe (des membres isolés aux οὐλοφυῆ). Il y a donc trois positions de base différentes, P<sub>1</sub> (double zoogonie littérale, ou modérée), P<sub>2</sub> (double zoogonie extrapolante, ou extrême) et P<sub>3</sub> (zoogonie unique), qui interprètent chacune d'une manière différente le texte problématique d'Aëtius. Commençons donc, pour la clarté de la discussion, par citer et traduire ce dernier, tel qu'il est édité dans les *Fragmente der Vorsokratiker* (A72) :

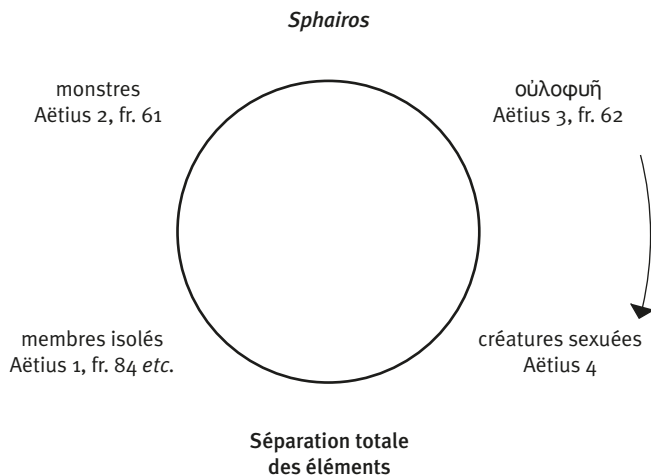
Ἐμπεδοκλῆς τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὀλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι δὲ τοῖς μορίοις διεξευγμένας, τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς, τὰς δὲ τρίτας τῶν ὀλοφυῶν, τὰς δὲ τετάρτας οὐκέτι ἐκ τῶν ὁμοίων [?] οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη, τοῖς μὲν πυκνωθείσης [τοῖς δὲ καὶ τοῖς ζώοις] τῆς τροφῆς, τοῖς δὲ καὶ τῆς εὐμορφίας τῶν γυναικῶν ἐπερεθισμὸν τοῦ σπερματικοῦ κινήματος ἐμποησάσης.

Empédocle dit que les premières générations des animaux et des plantes n'étaient aucunement complètes, mais écartelées entre des membres sans cohésion naturelle entre eux ; que les secondes, à l'instar des représentations imagées, étaient produites par la cohésion naturelle des membres ; que les troisièmes étaient celles des êtres à la nature complète et que les quatrièmes n'avaient plus lieu à partir d'éléments semblables [?] comme la terre ou l'eau, mais, désormais, procédaient des êtres les uns par les autres, lorsque pour les uns, la nourriture avait été rendue plus compacte ou que pour les autres, la beauté des femmes produisait l'excitation du mouvement spermatique.

Selon P<sub>1</sub> et P<sub>2</sub>, Aëtius se concentre sur les éléments pertinents à la rubrique biologique qu'il est en train de rédiger. Il présente



donc comme un processus unique à quatre phases ce qui est en réalité séparé par deux périodes sans zoogonie dans le cycle d'Empédocle, le *Sphairos* d'une part et la séparation totale des éléments d'autre part. Pour P<sub>1</sub>, cependant, nous ne pouvons prêter à Empédocle que ce qu'Aëtius nous suggère explicitement. Voici donc, sous forme d'un schéma, la façon dont il faut interpréter le témoignage d'Aëtius selon cette reconstitution<sup>51</sup> :

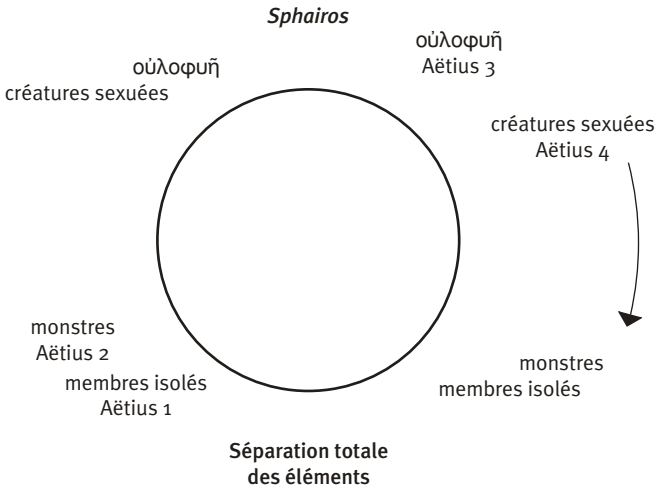


5. Première interprétation (P<sub>1</sub>) du témoignage A<sub>72</sub> d'Aëtius

Selon cette reconstitution, nous n'avons pas le droit d'imaginer une symétrie totale des formes biologiques. Rien ne nous dit qu'il y a des humains après les membres isolés d'Aëtius 1 et avant le *Sphairos*, ou des monstres entre les οὐλοφυῆ d'Aëtius 3 et la séparation totale des éléments. Bien plus, des raisons théoriques poussent à dénier la présence d'humains dans la période de progression de l'Amour. On peut en effet considérer qu'il y a un anthropocentrisme naïf, opposé à l'universalisme biologique empédocléen, à vouloir peupler chacune des phases du cycle de nos semblables.

51 Dans les trois schémas qui suivent, je demande au lecteur de parcourir le cercle dans le sens des aiguilles d'une montre.

Pour P<sub>2</sub>, en revanche, Aëtius taille brutalement dans un matériau beaucoup plus riche. Un schéma plus complet serait celui-ci :

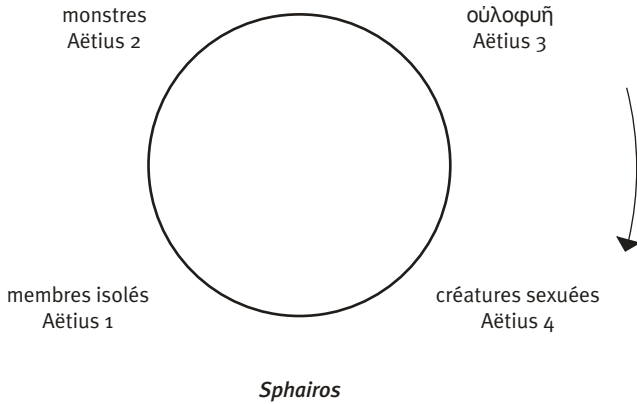


106

6. Deuxième interprétation (P<sub>2</sub>) du témoignage A<sub>72</sub> d'Aëtius

Encore faut-il distinguer, chez les tenants de P<sub>2</sub>, entre un modèle « idéal » et un modèle « réalisé ». Le modèle « idéal », que l'on pourrait exprimer d'une phrase, est celui de la symétrie parfaite entre les deux phases du cycle. Mais cette représentation idéale ne veut bien sûr pas nécessairement dire qu'Empédocle a détaillé chacune des deux phases de telle manière à traiter, deux fois, dans l'ensemble de son poème, de chacun des stades biologiques. On peut distinguer entre P<sub>2'</sub>, pour qui la symétrie parfaite est simplement programmatique et idéale, de P<sub>2''</sub>, pour qui elle doit être explicitée et réalisée *expressis verbis* dans le Περὶ φύσεως d'Empédocle. P<sub>2'</sub> se tient en quelque sorte à mi-chemin entre P<sub>2''</sub> et P<sub>1</sub>.

Pour les tenants de P<sub>3</sub>, enfin, les quatre phases ont lieu dans cet ordre sans être séparées par le *Sphairos*. Celui-ci prend en quelque sorte la place de la séparation totale des éléments dans les deux schémas précédents. Aëtius, selon cette lecture, ne commettrait aucune imprécision en égrenant à la suite les quatre types de γενέσεις. Soit :



7. Troisième interprétation (P<sub>3</sub>) du témoignage A72 d'Aëtius

Aucune de ces trois thèses ne va sans difficulté. P<sub>1</sub> et P<sub>2</sub> sont obligées de disqualifier au moins partiellement le témoignage d'Aëtius. En outre, il n'est pas simple, pour P<sub>1</sub>, de ne pas admettre la présence de membres isolés à la fin de la Haine croissante. Ajoutons qu'un témoignage d'Aristote attestant la similitude des deux phases pose problème<sup>52</sup>. P<sub>2</sub>, de son côté, a du mal à rendre compte du rapport chronologique, dans chacune des deux phases, entre les monstres et les créatures viables. Après tout, il y a des monstres aujourd'hui – phase, pourtant, des créatures sexuées – et l'on ne voit pas bien pourquoi la phase des créatures sexuées viables serait séparée de celle des membres isolés par celle des monstres (s'il est vrai que, conformément au *Banquet* de Platon, les membres isolés ne font que résulter d'une scission des créatures sexuées viables). Quant à P<sub>3</sub>, elle doit soutenir la thèse *a priori* improbable – et pour le coup véritablement anthropocentriste – que la phase de la différenciation sexuelle s'explique par une influence de l'Amour supérieure à ce qu'elle était à l'époque des οὐλοφυῖ<sup>53</sup>. Elle semble par ailleurs en contradiction flagrante

52 Aristote, *De la génération et la corruption*, II 6, 334a 5-7 : « En même temps, il dit que son univers est le même, régi maintenant par la haine et auparavant par l'amour ».

53 Pour une réfutation à la fois doctrinale et terminologique, voir David Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2007, p. 46-47 et n. 47.

avec le fragment 62 déjà cité, qui explique la naissance des οὐλοφυῖ par un mouvement croissant de dissociation du feu.

108

Je considère que la thèse de la double zoogonie sous sa forme extrême (symétrie totale et inversée de deux processus biologiques séparés par un état du monde sans formes biologiques) a beaucoup pour elle. Certes, nous n'avons aucune mention explicite, ni chez Aëtius ni dans les fragments conservés, de la présence de tous les états biologiques dans chacune des deux portions du cycle (Amour croissant, Haine croissante). Une position consistant à refuser la symétrie complète des phénomènes biologiques est donc méthodologiquement inexpugnable. Mais est-elle historiquement vraisemblable? J'ai du mal à le penser: je ne saurais imaginer que les yeux créés au début de la zoogonie de l'Amour ne finissent pas, tôt ou tard, par être des yeux de créatures que nous connaissons en ce monde-ci. Car sinon, après tout, pourquoi s'agit-il des *mêmes yeux* (fragment 84), du *même os* (fragment 96), du *même sang* (fragment 98)? Et je ne saurais non plus imaginer que nos corps ne finissent par se scinder en membres épars, à mesure que la Haine sera plus puissante, comme Platon semble y faire allusion dans le *Banquet*. On pourrait tout au plus se demander si les monstres apparaissant dans la zoogonie de l'Amour après le stade des membres isolés se retrouvent, dans la zoogonie de la Haine, après la scission des οὐλοφυῖ. Il est tout à fait possible que cette question soit trop précise pour avoir le moindre sens. En d'autres termes, Empédocle a très bien pu jamais ne l'affirmer, tout en considérant les deux phases de son cycle comme parfaitement symétriques (soit la solution P2' à laquelle je me range).

Quoi qu'il en soit de cette hésitation, le texte restitué est sans portée discriminante entre P<sub>1</sub> et P<sub>2</sub>, car il n'atteste pas la présence des *créatures sexuées viables* dans le monde de l'Amour croissant, ni celle d'une phase de monstres ou de membres isolés dans le monde de la Haine croissante. En revanche, il suffit à révoquer en doute l'idée que la quatrième phrase d'Aëtius, celle des créatures sexuées, refléterait un monde plus proche du *Sphairos*, plus « amoureux », que le monde décrit par la troisième phrase d'Aëtius (les οὐλοφυεῖς τύποι). Et si tel est le cas, il est impossible d'imaginer que les quatre phases

d'Aëtius ont lieu à la suite, sans être interrompues par une période de *Sphairos*<sup>54</sup>.

De ce point de vue, les nouveaux vers prennent une importance singulière, pour deux raisons. Tout d'abord, les vers 10-14 du papyrus étendent la considération des seuls êtres humains aux mortels en général – puisque le neutre pluriel (*cf.* φυτάλμια, quels que soient les mots qui précèdent) ne peut pas renvoyer seulement à des hommes. L'ensemble reconstitué montre qu'Empédocle proposait la même théorie pour toutes les espèces sexuellement polarisées<sup>55</sup>.

En second lieu, la description de la production des êtres sexués aux vers 15-18 contient des signes irréfutables que cette dernière a lieu dans un monde plus scindé, où la Haine a davantage de pouvoir. Le feu est en effet plus séparé qu'il n'était des autres éléments, et les cris des créatures sont porteurs de connotations guerrières et funestes. On ne peut donc plus soutenir que les créatures sexuées témoignent d'une influence plus forte de l'Amour que les créatures complètes de la phase antérieure. C'est pourtant là la thèse principale des tenants de la zoogonie unique. Ceux-ci ne peuvent donc à la fois accepter l'orientation générale de mes conjectures et soutenir la véracité du témoignage d'Aëtius (zoogonie unique entre deux sphairos consécutifs, due à l'Amour croissant<sup>56</sup>).

D'après la reconstitution proposée, les ούλομελῆ à la fois naissent de la terre et sont « féconds », φυτάλμια. Qu'est-ce à dire ? N'y a-t-il pas une contradiction entre le fait que ces créatures ne se reproduisent pas

54 Ou plus exactement, qu'elles ont lieu selon la même dynamique de l'Amour croissant. David Sedley, « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος*, *op. cit.*, p. 331-371, en particulier, accepte le changement d'orientation dynamique (c'est-à-dire reconnaît avec les tenants de la double zoogonie l'alternance d'Amour croissant et de Haine croissante dans les différentes phases zoogoniques), mais dénie que le *Sphairos* adienne nécessairement à la fin de chaque phase d'Amour croissant. Son éternel retour, selon Sedley, se fait selon des intervalles bien plus considérables.

55 Ce qui confirmerait ainsi la reconstruction de Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 231-234.

56 Il faudra donc que les tenants de la zoogonie unique, s'ils veulent convaincre, comblent les lacunes du papyrus en respectant les différentes contraintes matérielles et doctrinales que j'ai signalées.

et qu'elles sont détentrices d'un certain pouvoir de génération? Il faut ici évoquer un passage difficile de la *Physique* d'Aristote (199b 5-9), bien expliqué par Denis O'Brien<sup>57</sup>. Aristote s'en prendrait à Empédocle pour avoir soutenu l'existence, dans le monde de l'Amour croissant, de monstres nés directement, sans être issus d'une semence, alors que de son propre aveu, le οὐλοφυές est une semence (καὶ τὸ οὐλοφυές μὲν πρῶτα' σπέρμα ἦν).

110

Pour bien comprendre ce qui est en jeu, il faut être sensible à la connotation végétale de l'épithète φυτάλιμος. Apparaissant avec Eschyle<sup>58</sup>, elle est certes toujours liée, dans nos textes, à la reproduction animale. Il n'empêche que la racine véhicule une idée de puissance végétative. Or les plantes sont des traces de l'Ancien Monde : elles surgissent en effet hors de terre et elles ne connaissent pas, d'après Empédocle, la distinction sexuelle ; deux traits qui les apparentent étroitement aux οὐλοφυῆ d'antan. Pour une raison qui, dans l'état actuel des sources, nous échappe, Empédocle considérait que les plantes résistent aujourd'hui encore à la coupure imposée à nous autres animaux par la dissociation du feu. Sans doute leur métabolisme plus simple les rend-il moins sensibles à la partition des quatre éléments.

D'après un fragment conservé par Aristote (*Génération des animaux* I 23, 731a 1), Empédocle assimilait le fruit des arbres à un œuf<sup>59</sup>. C'est sans doute que l'œuf en tant que tel, avant de subir l'influence d'un certain milieu, n'est pas sexuellement déterminé. Personne ne semble avoir remarqué la présence, dans le récit d'Aristophane, d'une allusion comique à cette théorie embryologique. Platon écrit en effet qu'après avoir prononcé son discours, Zeus « coupa les hommes en deux, à la façon de ceux qui coupent les cormes pour en faire des conserves, ou de ceux qui coupent les œufs à l'aide d'un cheveu » (*Banquet*, 190D 7-E 1). Cette phrase a paru si étrange à certains spécialistes modernes qu'ils l'ont

57 Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 207-209.

58 Eschyle, *Agamemnon*, vers 327-328 ; voir Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit., p. 313.

59 Empédocle, fragment 79 : οὕτω δ' ὠιοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας ...

tenue pour interpolée<sup>60</sup>. Dès que l'on saisit le contexte empédocléen du récit, on comprend pourtant sa pertinence. Platon sait, aussi bien qu'Aristote, qu'Empédocle considère les οὐλοφυῆ comme des œufs (ou des graines, ou des semences). Il joue plaisamment avec cette idée en décrivant leur division. Zeus coupera les premières créatures exactement comme l'on coupe les cormes ou les œufs – le lecteur cultivé aura bien sûr saisi, dans la mise sur le même plan de ces deux termes à la sonorité voisine (ὄα et ὠά), et au graphisme plaisamment sphérique – une allusion aux théories de l'Agrigentin.

Mais quels sont donc ces « vestiges » (λείψανα) des οὐλομελῆ auxquels, si notre reconstitution est correcte, il est fait allusion au vers 14 ? La réponse la plus simple aurait consisté à y voir une allusion aux plantes qui sont, d'une certaine manière, des οὐλομελῆ. Il y aurait cependant, pour cette raison même, quelque chose de maladroit à y voir des *vestiges* des οὐλομελῆ, surtout si ce terme, au vers 14, détermine adjectivement le ζῷα qu'à la suite des précédents éditeurs je conjecture au vers 13.

Ici encore, Platon nous est d'un certain secours. Au début du discours d'Aristophane (189D-E), nous apprenons que les créatures complètes se divisaient en trois genres, des mâles, des femelles et un troisième « dont le nom seul est aujourd'hui conservé, tandis que la chose même a disparu » : celui des androgynes (ἀνδρόγυνον). On remarquera l'identité de racine entre l'expression de Platon (ὄνομα λοιπόν) et celle d'Empédocle (λείψανα). Conforté par ces données, je serais enclin à voir chez Empédocle une allusion non pas au monde végétal, mais à des éléments d'androgynie dans le monde animal. À la différence de ce qu'on lit chez Platon, ces restes seraient considérés comme bien réels. Il s'agirait, plutôt que des hermaphrodites – qui sont monstrueux et relèvent des phases d'Amour croissant, ainsi que nous l'apprenons au fragment 61 – des traces d'hermaphrodisme constatables sur le corps

60 Platon, *Le Banquet*, trad. et éd. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, coll. « universités de France », 1989, p. 32, n. 1. Récemment encore, Platon, *Le Banquet*, trad. éd. et intro. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 2007, p. 199, n. 234.

de tout un chacun. Bien sûr, les οὐλομελῆ n'étaient pourvus d'*aucun* organe sexuel (et non pas des deux types à la fois). Mais notre nature pourrait refléter à *sa manière* leur unité primordiale. Les οὐλομελῆ seraient ainsi des « grains », ou des « œufs », non encore affectés par les marques de la distinction sexuelle. C'est seulement une fois les οὐλομελῆ scindés en mâles et femelles que ces marques apparaîtraient, mais les individus sexués résultant de cette scission conserveraient de l'indistinction primordiale le fait de participer encore, minimalement et sur le mode du « vestige », aux attributs de l'autre sexe<sup>61</sup>.

Un dernier parallèle avec Platon. La suite immédiate du poème proposait une comparaison (cf. vers 19 : ὡς δ' [όπόταν ...]) où le bronze jouait un certain rôle : les trois premières lettres du vers 20 sont en effet χαλ-, où Richard Janko, suivi par Oliver Primavesi, a proposé de lire χαλκεύς, « forgeron ». Selon notre reconstitution, l'idée générale consistait sans doute à rapprocher le travail de dissociation opéré, dans la zoogonie, par la « flamme » (φλογμός) d'une situation mettant le bronze en scène<sup>62</sup>. L'idée la plus simple sera dès lors de comparer l'opération subie par les οὐλομελῆ à la façon dont une lame de bronze tranche net un corps en deux moitiés. Le registre épique d'Empédocle serait dans ce cas la cible évidente de la comparaison comique d'Aristophane, les cornes en conserve ou l'œuf coupé avec un cheveu parodiant, de tout leur prosaïsme, la situation éminemment héroïque où le bronze pourfend un corps vivant.

61 Oliver Primavesi me fait remarquer qu'on peut considérer, de manière plus simple et directe – et en accord avec la leçon du *Banquet* – que c'est notre pulsion amoureuse elle-même, qui nous pousse à nous unir avec notre « moitié », qui constitue ce « vestige » de notre antique nature. Je suis convaincu par cette remarque, mais les deux explications ne me paraissent pas mutuellement exclusives. Ce qui importe est la présence en nous, sous toutes leurs formes, de stigmates d'un état antérieur à la division dont nous sommes issus.

62 Je ne tente pas d'utiliser le fragment 138 (χαλκῶι ἀπὸ ψυχῆς ἀρύσαζ) pour compléter cette partie du papyrus car rien ne prouve en réalité qu'Empédocle en soit l'auteur. Sur ce point, voir Jean-Claude Picot, « Aristote, *Poétique* 1457 b 13-14 : la métaphore d'espèce à espèce », *Revue des études grecques*, vol. 119, n° 2, 2006, p. 532-551, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2006\\_num\\_119\\_2\\_4673](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2006_num_119_2_4673), consulté le 29 septembre 2017.



LE SOLEIL OU LES RUSES DE L'AMOUR :  
ÉDITION DU FRAGMENT 38

à Jean-Claude Picot

Je propose, dans les pages qui suivent, une reconstruction philologique et doctrinale du fragment 38. Ses deux premiers vers, sur les quatre qu'il renferme, sont corrompus et ont déjà donné lieu à maintes tentatives de correction. La difficulté ne vient pas de l'absence des solutions possibles, mais de leur surabondance, elle-même démultipliée par des indications doxographiques difficiles, prêtant à Empédocle la thèse de l'existence de deux soleils. Je commencerai donc par faire place nette. La *pars destruens* de ce travail consistera en effet à rejeter ces éléments doxographiques, c'est-à-dire à expliquer l'erreur interprétative dont ils procèdent. Je pourrai alors procéder à la *pars construens*, l'interprétation du fragment 38. Celui-ci peut sans doute être corrigé au moins dans sa partie essentielle, dès lors que l'on comprend non seulement dans quelle phase cosmologique s'insère la situation décrite par Empédocle (le moment du cycle de la Haine croissante où le feu, sous l'influence de cette dernière, se dissocie des autres éléments en se projetant vers le ciel), mais aussi certaines spécificités plus fines propres à la période de la « tempête des éléments<sup>1</sup> ».

1 Voir, sur le « *storm of the elements* », Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, 1969, p. 48-50 et p. 268-273. Denis O'Brien avait pressenti, *ibid.*, p. 50, n. 1, que le fragment 38 pouvait avoir un rapport avec cet événement cosmique. Les pages qui suivent lui apporteront une confirmation.

D'après un témoignage d'Aëtius (A56) – mais, jusqu'à aujourd'hui, aucun fragment –, Empédocle considérait que le soleil que nous voyons n'est pas un corps au sens propre du terme, mais un reflet, sur une surface cristalline, dans un hémisphère du monde, d'un feu archétype présent dans l'autre hémisphère.

Certains historiens ont déjà condamné ce témoignage, en soulignant la bizarrerie de la théorie décrite et son caractère isolé dans les doxographies antiques<sup>2</sup>. Je me rangerai à leur position, en tentant cependant d'expliquer mieux qu'ils ne l'ont fait le processus qui a pu mener à cette mauvaise compréhension d'un passage du poème d'Empédocle.

114

Voici, abstraction faite de quelques variantes insignifiantes, le texte du témoignage prêtant la doctrine des deux soleils à Empédocle, transmis parallèlement par le Pseudo-Plutarque et par Stobée<sup>3</sup> :

Ἐμπεδοκλῆς δύο ἡλίους· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, πῦρ ὃν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, αἰεὶ καταντικρὺ τῇ ἀνταυγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομοιγῶς πεπληρωμένῳ, ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς κατ' ἀνάκλασιν ἐγγιγνομένην εἰς τὸν ἥλιον τὸν κρυσταλλοειδῆ, συμπεριελκομένην δὲ τῇ κινήσει τοῦ πυρίνου· ὡς δὲ βραχέως εἰρήσθαι συντεμόντα, ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον.

Cette doxographie existe également dans la version arabe de Qus̄ ā ibn Lūqā, réalisée dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Voici, côte à côte,

- 2 Voir surtout Peter Kingsley, « Empedocles' Sun », *Classical Quarterly*, n° 44, 1994, p. 316-324, qui synthétise bien la tradition critique, sans toutefois prendre en compte la traduction arabe.
- 3 Aëtius II, 20, 13 = A56 (cf. Hermann Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, Reimer, 1879, p. 350). Le texte apparaît chez Stobée, *Ecl.* I, 25, 3e, 210.18-26 W. et Ps.-Plutarque, 890b2-c1.
- 4 Pour l'édition du texte arabe, voir Hans Daiber, *Aëtius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden, Franz Steiner, coll. « Veröffentlichungen der orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur », 1980, p. 156.

les deux versions (je signale les omissions de l'arabe par des crochets droits dans le grec) :

Ἐμπεδοκλῆς δύο ἡλίους· τὸν  
 μὲν [ἀρχέτυπον] πῦρ ὃν ἐν τῷ  
 ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου  
 πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον,  
 [ἀεὶ καταντικρὺ τῇ ἀνταυγείᾳ  
 ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ  
 φαινόμενον ἀνταύγειαν ἐν τῷ  
 ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος  
 τοῦ θερμομιγῶς πεπληρωμένῳ,  
 ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς]  
 κατ' ἀνάκλασιν ἐγγιγνομένην  
 εἰς τὸν ἥλιον τὸν κρυσταλλοειδῆ,  
 συμπεριελκομένην δὲ τῇ  
 κινήσει [τοῦ πυρίνου· ὡς δὲ  
 βραχέως εἰρησθαι συντεμόντα],  
 ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν  
 πυρὸς τὸν ἥλιον.

*wa-ammā Anbādūqlīsu fa-yarā  
 anna al-shamsa shamsāni :  
 a adu-humā nārūn fī ni fī  
 kurati al-'ālamī yas a'u  
 shū'ā'u-hā fa-yamla'u al-ni fa  
 al-ākbara*

*wa-yan'akīsu fa-yamla'u  
 al-jabala al-ladhī yusammā  
 Ulumbusa wa-anna-hā idhā  
 ta arrakat istanārat wa-anārat  
 al-nāra al-latī talā al-ar<sup>5</sup>.*

Comme le dit Hans Daiber, la version arabe est *brevius aliud*<sup>6</sup>. Le manuscrit grec (ou l'un de ses ancêtres) utilisé par le traducteur comportait déjà de sérieuses *lacunes* matérielles, qui en rendaient la lecture très malaisée. Car aucun abrégiateur, face à une structure

- 5 Voici, à l'intention des lecteurs non arabisants, une traduction aussi littérale que possible : « Quant à Empédocle, il est d'avis que le soleil est deux soleils : l'un est un feu [lacune] dans la moitié de la sphère du monde, dont le rayon brille et emplit l'autre moitié [lacune] et se réfléchit en sorte d'emplier la montagne qu'on appelle Olympe [lacune]; et quand il se meut [lacune], il s'illumine et illumine le feu qui suit la terre. » La fin du texte est ambiguë dans l'arabe, mais je crois préférable de la rendre ainsi. Hans Daiber en lisant al-nāra (« le feu », sujet) pour al-nāra (« le feu », complément d'objet direct), opte pour la lecture suivante : « *Und (er glaubte,) daß sie (die Sonne), wenn sie sich bewegt, erleuchtet wird, wobei das Feuer, welches der Erde benachbart ist, Licht gibt* » (Aetius Arabus, *op. cit.*, p. 157 ; je souligne).
- 6 Cf. *ibid.*, p. 401.

grecque en τὸν μὲν ... τὸν δὲ ..., n'aurait coupé le texte de manière à faire disparaître le second membre de la disjonction. Qus ā ibn Lūqā traduisait un texte *grosso modo* identique au grec, mais défiguré par des accidents de transmission. En un point précis, cependant, son exemplaire grec comportait une variante importante : à la place de τὸν ἥλιον τὸν κρυσταλλοειδῆ, nous lisons dans sa version *al-jabal al-ladhī yusammā Ulumbus*, « la montagne qu'on appelle Olympe ». On doit sans doute en déduire que le texte grec source portait Ὀλυμπον et non ἥλιον<sup>7</sup>.

D'après la doxographie dans sa version grecque, la lumière qui produit l'apparence du soleil ne provient pas, ou du moins pas directement, de la voûte éthérée, mais de la terre<sup>8</sup>. Il faut alors supposer la bagatelle de trois reflets. (1) Le feu cosmique présent dans l'autre hémisphère se réfléchit sur la voûte de l'hémisphère apparent. (2) La lumière réfléchie vient frapper la Terre, qui fait alors office de miroir, et repart se concentrer sur le cercle du soleil apparent, sur le firmament. (3) Cette lumière se réfléchit à nouveau vers nous. Au-delà de son aspect baroque et des détails plus ou moins incertains, que vise une telle théorie ? De toute évidence – et c'est cela seul qui nous importe vraiment – à rendre compte de l'apparence circulaire du Soleil. Le feu ne se met pas de lui-même en boule ou en cercle. En revanche, si la Terre est sphérique et qu'elle renvoie la lumière, l'apparence circulaire du Soleil sur le firmament peut trouver une explication. On peut gager que des réflexions de ce genre ont joué

7 Cette correction est faite, grâce à la traduction de Hans Daiber, par Jaap Mansfeld (*Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1986, p. 100) et maintenue dans la nouvelle édition procurée par Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam, coll. « Universal Bibliothek », 2011, p. 528-529. Elle est également adoptée par Jaap Mansfeld & David T. Runia, *Aëtiana. The Method and the Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 2, *The Compendium*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Philosophia antiqua », 2009, t. I, p. 532, ainsi que par André Laks & Glenn W. Most (dir., trad. et éd.), *Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures bilingues », 2016, p. 722. On peut s'interroger sur la présence de l'épithète κρυσταλλοειδῆ dans le texte originel. Les éditeurs la maintiennent, ce qui est tout à fait justifiable, mais l'épithète est tout de même absente de la traduction arabe ; elle pourrait donc faire corps avec la substitution fautive de ἥλιον à Ὀλυμπον.

8 Ce membre de phrase tombe malheureusement dans l'une des lacunes de l'arabe.

un rôle dans la genèse d'A56. Elles auraient aussi été encouragées par le modèle spéculaire de la Lune, qui ne produit pas sa propre lumière, mais qui réfléchit une lumière venue d'ailleurs (fragment 43).

Mais pourquoi, demandera-t-on, demeurer sceptique quant à l'attribution d'une telle théorie à Empédocle? Réponse: parce que pour un observateur aussi fin qu'Empédocle, elle serait invraisemblable, voire absurde, pour au moins trois raisons:

- parce qu'il est difficile de supposer que la lumière ne devient visible que lors de son dernier trajet. Pourquoi en effet, si elle était déjà concentrée par le « miroir » de la Terre, ne sommes-nous pas éblouis par le sol à nos pieds?
- parce qu'il y aurait contradiction avec l'explication empédocléenne correcte de l'éclipse de Soleil<sup>9</sup>. Car lorsque la lune passe entre le soleil et la terre, la face qu'elle présente à la terre apparaît obscure. Elle ne reçoit donc aucune lumière de la terre;
- parce que si la terre, comme le pense sans doute Empédocle, n'est ni plate ni concave, mais sphérique, on ne comprend pas comment elle peut focaliser les rayons qu'elle réfléchit sur une zone particulière du firmament.

Pour se tirer d'affaire, on a pu considérer le membre de phrase ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς comme fautif. Simon Karsten corrige τῆς γῆς en αὐγῆς<sup>10</sup>, ce qui donnerait:

Ἐμπεδοκλῆς δύο ἡλίους· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, πῦρ ὃν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, αἰὶ καταντικρὺ τῇ ἀνταυγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρωμένῳ, ἀπὸ κυκλοτεροῦς αὐγῆς κατ' ἀνάκλασιν ἐγγιγνομένην εἰς τὸν Ὀλυμπον, συμπεριελκομένην δὲ τῇ κινήσει

<sup>9</sup> Voir le témoignage A59.

<sup>10</sup> Voir Simon Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Volumen alterum. Empedocles*, Amsterdam, Johannis Müller, 1838, p. 428. Pour une présentation exhaustive des tentatives philologiques ayant porté, au cours des deux derniers siècles, sur l'actuel A56, voir Tomáš Víttek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomky*, Praha, Herrmann & synové, 2006, p. 138-141.

τοῦ πυρίνου· ὡς δὲ βραχέως εἰρήσθαι συντεμόντα, ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περι  
τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον.

Empédocle dit qu'il y a deux soleils : l'un, archétype, qui est du feu dans l'un des deux hémisphères du monde, qui a rempli cet hémisphère, toujours placé face à son propre reflet ; l'autre, apparent, est un reflet lumineux dans le second des deux hémisphères, celui qui est rempli d'air, entremêlé de chaleur ; ce reflet lumineux se produit, à partir d'une lumière circulaire (κυκλοτεροῦς ἀύγης), par réflexion en direction de l'Olympe, et est emporté avec le mouvement du corps igné ; pour résumer synthétiquement les choses, le Soleil est le reflet lumineux du feu autour de la Terre.

118

Il faudrait, avec cette correction, rapprocher ensuite A56 de quelques lignes d'un autre témoignage transmis par Aëtius, A30 :

εἶναι δὲ κύκλῳ περι τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρός,  
τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρός, ὅπερ οἶεται τὴν νύκτα εἶναι.

Il y a deux hémisphères qui se déplacent en cercle autour de la Terre, l'un universellement de feu, l'autre mélangé d'air et d'un peu de feu, celui qu'il pense être la nuit.

On pourrait ainsi dresser un parallèle entre la doxographie A56 et la doxographie A30 :

Tableau 1. Comparaison des témoignages A30 et A56

A30	A56
εἶναι δὲ κύκλω περὶ τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρὸς	τὸν μὲν ἀρχέτυπον, πῦρ δὲ ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, αἶε καταντικρὺ τῇ ἀνταυγίᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον
τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρὸς, ὅπερ οἶεται τὴν νύκτα εἶναι	τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομογούς πεπληρωμένῳ

L'hémisphère du feu décrit en A30 correspondrait donc à l'hémisphère où se trouve le feu archétype de A56. En vertu d'une symétrie évidente, l'hémisphère de la nuit de A30 demanderait à être interprété comme l'hémisphère du soleil apparent de A56. L'expression « mêlé d'air et d'un peu de feu » de A30 est évidemment parallèle à l'expression « rempli de l'air mélangé de chaleur » de A56. Il suffirait par conséquent d'interpréter la seconde description comme une façon de désigner non pas de l'air *chaud*, mais de l'air globalement froid (en vertu, mettons, de sa nature) auquel vient se mêler un résidu de chaleur – l'air de la nuit où subsiste encore un peu de la chaleur du jour.

Le feu cosmique – décrit comme circulaire (κυκλοτερής) – de l'hémisphère *pour nous* nocturne se refléterait, sans la médiation de la Terre désormais, dans l'hémisphère *pour nous* diurne, sous la forme du petit cercle du soleil apparent<sup>11</sup>. Ce dernier éclairerait alors l'ensemble de l'hémisphère diurne. Bref, l'autre hémisphère, celui du jour archétype, en comparaison duquel on supposera peut-être que notre jour le plus intense est blafard (?), contiendrait une boule, ou une nappe circulaire, de feu. Sa flamme se refléchirait sur le firmament de notre hémisphère, produisant ainsi le soleil apparent, de forme circulaire car reflet d'une flamme (αὐγή, suivant la correction de Simon Karsten) circulaire.

Ce modèle est cependant insatisfaisant. Premièrement, la faiblesse de son dispositif catoptrique saute aux yeux. Comment en effet un hémisphère rempli de feu, même s'il est sphérique, pourrait-il se refléter dans la forme d'un petit cercle sur la paroi de l'autre hémisphère? De plus, nous ne parvenons plus à expliquer le phénomène

11 La caractérisation de ces hémisphères comme « diurne » et « nocturne » provient de la combinaison des témoignages A30 et A56.

de la nuit. Puisque le soleil archétype et son reflet apparent sont toujours situés face-à-face, le premier dans l'hémisphère nocturne, le second dans l'hémisphère diurne, il faudrait que succède à la tombée du jour apparent l'apparition à l'horizon du soleil archétype. Pis encore : il faudrait que la nuit soit un jour encore plus intense que le jour que nous connaissons. Mais, comme nous allons maintenant le constater, la doctrine empédocléenne de la nuit ne nous permet pas d'affirmer un paradoxe aussi étrange.

La nuit, selon le fragment 48 d'Empédocle, est en effet produite par la Terre lorsque celle-ci s'interpose entre l'observateur et, sans plus de précisions pour l'instant, le Soleil :

Νύκτα δὲ γαῖα τίθησιν ὑφισταμένη φαέεσσι

*tandis que la nuit est produite par la Terre, lorsqu'elle se tient sous les rayons.*

Empédocle doit donc considérer que la nuit est une zone d'ombre intense produite par l'interposition de la terre. Mais pourquoi la pénombre est-elle noire ? Au fragment 21, vers 5, la pluie, c'est-à-dire l'eau, est décrite comme « en toutes choses *obscure* et froide » : ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφέοντά τε ῥιγαλέον τε<sup>12</sup>. Le fragment 94, perdu en grec et conservé seulement dans une traduction latine de la Renaissance, évoque une situation qui n'est pas sans rapport :

*Cur aqua in summa parte alba, in fundo vero nigra spectatur? An quod profunditas nigredinis mater est, ut quae solis radios prius quam ad eam descendant, obtundat et labefacet? Superficies autem quoniam continuo a sole afficitur, candorem luminis recipiat oportet. Quod ipsum et Empedocles approbat:*

Et niger in fundo fluvii color exstat ab umbra,

Atque cavernosis itidem spectatur in antris.

<sup>12</sup> Pour la forme δνοφέοντα, cf. Aristote, *De la génération et la corruption*, trad. et éd. Marwan Rashed, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005, p. 94-95.



Pourquoi l'eau à la surface est-elle vue blanche, et noire au fond ? Est-ce parce que la profondeur est mère de la noirceur, parce qu'elle émousse et disperse les rayons du soleil, avant qu'ils ne parviennent jusqu'à elle ? Il faut en revanche que la surface reçoive l'éclat de la lumière, puisqu'elle est frappée par un soleil constant. C'est cela même à quoi se range Empédocle :

*La couleur noire, au fond du fleuve, émane de l'ombre,  
Telle qu'on la voit aussi dans les antres caverneux.*

Pour comprendre pourquoi la nuit est noire, il suffit donc de saisir que, d'après Empédocle, la lumière est un *corps* émanant de la source lumineuse, dotée d'une vitesse propre<sup>13</sup> et dont le faisceau obéit aux mêmes lois mécaniques que celles du mouvement des projectiles<sup>14</sup>. La Terre tend à être recouverte d'un air vaporeux, chargé d'humidité, donc froid. Lorsque ce voile froid est soumis à un rayonnement intense de feu, sous forme de lumière<sup>15</sup>, il est déchiqueté. Car le corps lumineux parvient, comme une pluie de projectiles, à se frayer un passage pour finalement emplir l'atmosphère diurne. En revanche, du côté de la face nocturne, l'atmosphère est protégée des attaques des rayons solaires par le corps massif de la terre. Il se passe la même chose qu'au fond du fleuve<sup>16</sup>. Les faibles rayons de la lueur cosmique rebondissent sur l'atmosphère humide sans parvenir à y pénétrer, à la différence d'une lumière intense ; ils « s'émoussent et se dispersent ». Nous ne voyons donc aucune lumière, sauf celle de la Lune, qui réfléchit assez de lumière solaire pour déchirer l'atmosphère nocturne, et celle des étoiles, minuscules trouées d'une lumière cosmique puissante dans le tissu vaporeux qui nous recouvre<sup>17</sup>. Nous sommes sous la tente opaque de l'humidité.

13 Doctrine dont se gausse Aristote (*De l'âme*, II 6, 418b 2-26).

14 Cf. A57.

15 D'après Empédocle, la lumière est un feu aux fines particules. Voir fragments 84.5 et 84.11.

16 On pourrait d'ailleurs se demander si le fragment 94 ne figurait pas, originellement, dans une explication de la nuit.

17 Nous n'avons pas de fragment empédocléen évoquant les astres, mais seulement deux témoignages (53 et 54). Ceux-ci sont difficiles. Le premier pourrait signifier que les étoiles sont des vestiges de feu demeurés dans l'air après l'expulsion

Supposons que le témoignage A30 soit à comprendre dans ce cadre. L'atmosphère diurne est faite « universellement de feu ». Les rayons solaires dispersent les vapeurs humides, l'atmosphère lumineuse est un embrasement « universel » (καθόλου). L'atmosphère nocturne, en revanche, est emplie d'air et d'un peu de feu. L'air en question n'est pas pur, mais chargé d'eau. Cette désignation est conforme à l'usage empédocléen. On peut citer le fragment 38.3, qu'on discutera plus bas. On remarquera aussi que Théophraste, *De sens*, § 8<sup>18</sup>, en se conformant à l'usage d'Empédocle, dénomme alternativement, et indifféremment, ὕδωρ et ἀήρ le principe atmosphérique qui, la nuit, produit la condensation humide dans l'œil trop plein de feu<sup>19</sup>.

122

Si donc l'on accorde une analogie de structure entre A30 et A56, ainsi que l'explication proposée de la nuit chez Empédocle, on est contraint de conclure qu'il est contradictoire de situer le Soleil archétype dans l'hémisphère nocturne. Car celui-ci doit être plus lumineux que notre hémisphère diurne qui, en vertu de A56, n'a pour luminaire que le soleil apparent. Tout cela est absurde.

La dernière issue consistera dès lors à conserver, contre Simon Karsten, la leçon κυκλοτεροῦς τῆς γῆς de A56 mais à supposer une erreur, chez Aëtius, lorsque celui-ci localise le feu archétype dans un autre hémisphère que le soleil apparent. Pour sauver l'idée d'un soleil reflet,

---

de la masse du feu vers le pourtour de l'univers ; le second distingue les étoiles fixes, « attachées au cristal », des planètes, qui sont libres de leur mouvement. On pourrait être tenté de prêter à Empédocle, qui avait certainement remarqué que les étoiles progressent d'Est en Ouest plus rapidement que le soleil (cf. Théodore-Henri Martin, « Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre », *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 29, n° 2, 1879, p. 29-252, en part. p. 223, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/minf\\_0398-3609\\_1879\\_num\\_29\\_2\\_973](http://www.persee.fr/doc/minf_0398-3609_1879_num_29_2_973), consulté le 29 septembre 2017), une théorie plaçant les astres dans une région éthérée sous le feu, se mouvant en bloc à une vitesse propre. Cette question demande des recherches supplémentaires.

18 500.19-501.11 Diels.

19 Pour l'air (ἀήρ), voir en particulier Hermann Diels, *Doxographi Graeci, op. cit.*, « Des sens », 501.9 (et, plus loin, 503.15). Diels commente en note : *epicorum usu usurpatum ἀήρ a Theophrasto ex Empedocle servatum videtur.*

John Burnet et Jean Bollack adoptent cette stratégie<sup>20</sup>. Le feu global de l'hémisphère *diurne* se réfléchirait sur la Terre supposée sphérique et de là convergerait, par projection circulaire, vers une petite zone du firmament de ce même hémisphère diurne. Cette zone très circonscrite serait le soleil apparent. Il faudrait de plus renoncer à identifier « l'air mêlé de chaleur » de A56 avec l'atmosphère de l'hémisphère nocturne de A30. L'« air mêlé de chaleur » serait propre à l'hémisphère diurne, où se trouveraient à la fois le feu archétype et le soleil apparent.

Certes, le texte d'A56 ne dit pas tout cela. Aëtius s'est-il pour autant trompé? Rien n'est moins sûr, c'est plutôt la tradition textuelle qui est défectueuse: on n'a pas encore noté que le texte grec de A56 portait la trace tangible du mécanisme qui a conduit à l'erreur. On peut en effet le corriger de la manière suivante:

Ἐμπεδοκλῆς δύο ἡλίους· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, πῦρ ὃν ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ <τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρωμένῳ> τοῦ κόσμου, πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, αἰεὶ καταντικρὸν τῇ ἀνταυγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν [ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρωμένῳ] ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς κατ' ἀνάκλασιν ἐγγιγνομένην εἰς τὸν Ὀλυμπον τὸν κρυσταλλοειδῆ, συμπεριελκομένην δὲ τῇ κινήσει τοῦ πυρίνου· ὡς δὲ βραχέως εἰρήσθαι συντεμόντα, ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον.

Empédocle dit qu'il y a deux soleils: l'un, archétype, qui est du feu dans l'un des hémisphères du monde rempli d'air entremêlé de chaleur,

20 Cf. John Burnet, *Early Greek Philosophy* [L'Aurore de la philosophie grecque], London, A. and C. Black, 1930 [4<sup>e</sup> édition], p. 238-239: « *The reflexion we call the sun cannot be in the hemisphere opposite the fiery one; for that is the nocturnal hemisphere. We must say rather that the light of the fiery hemisphere is reflected by the earth on to the fiery hemisphere itself in one concentrated flash. It follows that the appearance which we call the sun is the same size as the earth. We may perhaps explain the origin of this view as follows. It had just been discovered that the moon shone by reflected light, and there is always a tendency to give any novel theory a wider application than it really admits of. In the early part of the fifth century B.C., men saw reflected light everywhere; some of the Pythagoreans held a similar view.* » Cf. Jean Bollack, *Empédocle*, t. III, *Les origines: commentaires 1 et 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 263-270.

qui a rempli cet hémisphère, toujours placé face à son propre reflet ; l'autre, apparent, est un reflet lumineux qui se produit à partir d'un objet circulaire, la Terre, par réflexion en direction de l'Olympe cristallin, et est emporté avec le mouvement du corps igné ; pour résumer synthétiquement les choses, le Soleil est le reflet lumineux du feu autour de la Terre.

124

Il n'est pas rare, de fait, que lorsqu'un mot de son modèle est oublié par le copiste d'un manuscrit, le correcteur recopie en marge ce mot précédé ou suivi de celui du texte qui convient<sup>21</sup>. C'est probablement ce qui s'est passé ici, si l'on extrapole d'un mot unique à un groupe de mots. Dans un premier temps, τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγούς πεπληρωμένῳ aura été omis par inadvertance. Un correcteur aura suppléé, en marge, ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγούς πεπληρωμένῳ. Plus tard encore, ce groupe de mots aura été mal interprété : un copiste, au lieu de l'écrire à *la place de* ἐν τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, l'aura ajouté, comme cela arrive souvent, au mauvais endroit, deux lignes plus bas.

Même ainsi reconstituée, cependant, une telle solution prête le flanc à la critique. Son invraisemblance catoptrique est en effet manifeste, pour les raisons déjà mentionnées (convexité de la surface terrestre, incompatibilité avec l'explication empédocléenne de l'éclipse, etc.). Reste pour nous à expliquer l'erreur du doxographe.

#### L'ERREUR D'ÆTIUS : LECTURE DES FRAGMENTS 41 ET 44

Il paraît invraisemblable que A56 ne résulte pas d'une mauvaise interprétation du fragment 44 :

ἀνταυγεί πρὸς Ὀλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.  
*se réfléchit vers l'Olympe avec sa face intrépide.*

21 Voir, là-dessus, le propos de Leendert G. Westerink dans Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, *De l'ineffable et de l'un*, éd. Leendert G. Westerink, trad. Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. lxxxvii-lxxviii.

Ce fait avait déjà été soupçonné par Peter Kingsley, qui s'appuyait uniquement sur l'écho entre *ἀνταυγείν* et *ἀνταύγεια*<sup>22</sup>. La restitution de l'« Olympe » dans la doxographie confirme définitivement, me semble-t-il, cette suggestion. C'est en lisant le groupe de vers auquel appartenait ce fragment précis qu'un doxographe s'est fourvoyé et a induit la tradition exégétique en erreur – erreur consistant à prêter deux soleils à Empédocle, qui n'en admettait qu'un seul.

Essayons de corroborer une telle présomption à partir des fragments conservés. Mais avant de se livrer à cet exercice, il convient de dissiper une tentation exégétique qui, en dépit d'un certain attrait, se révèle sans issue. Une hypothèse immédiate, à la lecture de ce qui précède, consisterait en effet à identifier le « soleil archétype » au Soleil qui nous est familier, le « soleil apparent » à la Lune, et à supposer une confusion, chez un doxographe, entre ce modèle bien connu d'Empédocle et une théorie baroque de l'existence des deux soleils. La tentation est d'autant plus grande que l'on vient de démontrer la liaison étroite entre A56 et le fragment 44 et qu'il y a des raisons non négligeables pour associer étroitement le fragment 44 au fragment 43. Le fragment 43 est le suivant :

ὥς αὐγὴ τύψασα σεληναιῆς κύκλον εὐρύν...

*De cette manière, la lumière, lorsqu'elle a frappé le large disque de la Lune...*

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que d'aucuns aient songé à emboîter ensemble le fragment 43 et le fragment 44<sup>23</sup> :

ὥς αὐγὴ τύψασα σεληναιῆς κύκλον εὐρύν

*ἀνταυγεί πρὸς Ὀλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.*

*De cette manière, la lumière, lorsqu'elle a frappé le large disque de la lune, se réfléchit vers l'Olympe avec sa face intrépide.*

22 Cf. Peter Kingsley, « Empedocles' Sun », art. cit., p. 323.

23 Cf. Paul Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung: ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin, R. Gaertner, 1892, p. 68 et la note approbative de Kranz dans l'apparat critique des *Fragmente der Vorsokratiker*.

La lumière (αὐγή) du Soleil vient heurter la Lune. Elle « se réfléchit » (ἀνταυγῆ) alors en direction de « l'Olympe » (Ὀλυμπον). Au passage, elle se dote d'un attribut qu'elle ne possédait pas : des traits, une face, un visage (πρόσωπα). La mention de l'Olympe achèverait le jeu poétique. Il s'agirait à la fois de la cime de la Terre et, en vertu d'une métaphore poétique usuelle, du Ciel.

Bien plus, ce centon pourrait être confirmé par la tradition indirecte. Le *De providentia* de Philon d'Alexandrie n'a été transmis qu'en version arménienne. Une citation d'Empédocle, en II 70, semble faire écho au fragment 43 (c'est d'ailleurs à cet endroit que la font figurer les *Fragmente der Vorsokratiker*) :

*Lunae vero lumen nonne inepte putatur a sole iuxta providentiam desumere lucem, cum potius instar speculi casu in se incidentem formam recipiat? Quemadmodum Empedocles: « lumen accipiens lunaris globus magnus largusque mox illico reversus est ut currens caelum attingere ».*

N'est-il pas inepte de considérer que c'est en fonction de la Providence que la luminosité de la Lune prend sa lumière du Soleil, alors que plutôt, à l'instar d'un miroir, c'est par hasard qu'elle reçoit la forme qui tombe sur elle? Comme le dit Empédocle : « le globe lunaire, grand et large, recevant sa luminosité, la renvoie sur-le-champ pour, en courant, atteindre le ciel<sup>24</sup> ».

24 Je traduis de manière lâche, bien conscient de ne pas rendre exactement le déponent *revertor*. Cf. André Laks & Glenn W. Most, *Les Débuts de la philosophie*, op. cit., p. 726-727. Le texte arménien y est ainsi traduit : « Ayant reçu la lumière, le globe lunaire, grand et large, se tourna immédiatement de nouveau en arrière en atteignant le ciel dans sa course », ce qui est assez obscur, car ne tranchant ni dans le sens catoptrique d'une réflexion des rayons solaires, ni dans celui des phases de la Lune (qui, après avoir été pleine, « diminuerait » jusqu'à disparaître). Les éditeurs du texte ajoutent : « Une autre traduction possible, bien que moins vraisemblable, du texte arménien tel qu'il est édité par Aucher (1822) serait : "La lumière, ayant atteint le globe lunaire, grand et large, se tourna immédiatement de nouveau en atteignant le ciel dans sa course" » (*ibid.*, p. 727, n. 1). L'idée est alors celle d'une réflexion et se rapprocherait de notre essai de traduction.

Diels avait déjà reconnu, dans le début de la citation d'Empédocle, une adaptation libre du fragment 43. Paul Wendland et Walther Kranz n'ont pas hésité à voir dans la suite du texte la substance du fragment 44. Comparons maintenant le résultat à A56 dûment édité. Dans les deux textes, on trouve l'idée d'un « reflet lumineux » (*ἀνταυγείν, ἀνταύγεια*) « vers l'Olympe ». Dans les deux cas, c'est une lumière (*αὐγή*) qui vient d'ailleurs pour se réfléchir. L'objet qui chemine est littéralement le même (une *lumière*), le rebroussement qui lui advient est le même (une *réflexion*) et son point d'arrivée est le même (*l'Olympe*). Les deux derniers éléments sont des mots rares, dont la conjonction est unique. Seuls la source de la lumière et son lieu de réflexion sont différents. En A56, il s'agit du soleil archétype et du soleil apparent tandis que, dans le fragment « 43 + 44 », du Soleil et de la Lune. On devrait donc identifier les deux couples, en supposant une erreur doxographique. Le “soleil archétype” serait une mauvaise interprétation du Soleil, le “soleil apparent”, de la Lune.

Deux objections conduisent à rejeter un tel scénario. La première est que le fragment 44 n'est malgré tout pas en tout point semblable à la seconde moitié du témoignage arménien. On ne voit pas pourquoi le traducteur aurait si mal rendu la seconde moitié du vers. Il pouvait se contenter de transcrire le nom propre (comme Qus ā ibn Lūqā traducteur de A56) et se dispenser d'introduire cette idée de « course ». La seconde difficulté est plus grande encore. Je tiens désormais pour acquis que A56 dérive du fragment 44. Mais si le fragment 44 était originellement attaché au fragment 43, il ne présentait plus la moindre difficulté d'interprétation. Aucun lecteur antique n'aurait confondu une description banale de la réflexion de la lumière solaire sur la Lune avec le modèle des deux soleils.

D'après Peter Kingsley, qui raisonne sur la seule base du fragment 44, l'auteur de A56 s'est fourvoyé sur la signification exacte de *ἀνταυγείν* : alors que ce verbe signifie ici seulement « briller » (puisque le Soleil est une boule de feu), le doxographe l'a pris au pied de la lettre au sens de « se réfléchir<sup>25</sup> ». Amplifions futilement, l'espace d'un paragraphe, cette très sérieuse reconstruction.

25 Peter Kingsley, « Empedocles' Sun », art. cit., p. 323, n. 33.

*Le soir tombe sur Alexandrie. Aëtius est penché sur sa table de travail, fatigué par une journée de labeur. Il veut, avant de céder au sommeil, transformer en doxographie l'enchaînement des fragments 41 et 44. ἀλλ' ὁ μὲν ἀλίσθεις μέγα οὐρανὸν ἀμφιπολεῖ, « voilà », dit Aëtius, le « feu que j'appellerai "archétype", ce sera plus clair. Et je préciserai qu'il tourne autour de la Terre, c'est important. » ἀνταυγεῖ, « vieille façon de parler de "réflexion", anaklasis », glisse-t-il avec un soupçon de vanité érudite. « Je vais expliciter les choses pour ces nigauds de modernes. » Le malheureux! il ne sait pas, à la différence de Peter Kingsley, que le verbe peut signifier: « briller ». « Le feu archétype se reflète, très bien », poursuit Aëtius, « mais dans quel miroir? Ce bougre d'Empédocle ne l'a pas précisé ». Aëtius ne répugne pas, lorsqu'il n'a pas le choix, à remplir les blancs de l'auteur (le fameux A72<sup>26</sup>!): « Le soleil est circulaire. Il me faut donc trouver un corps céleste pouvant faire office de miroir circulaire ». Aëtius réfléchit. « J'ai trouvé! », s'exclame-t-il enfin: « Le miroir circulaire dont Empédocle n'a pas parlé, c'est la Terre, qui est ronde! Et pour être pédagogique, je désignerai notre soleil comme "apparent"! ». πρὸς Ὀλυμπον, sa jeunesse lui revient en mémoire, les cours de poésie de son adolescence, lorsqu'il osait encore faire des vers. L'« Olympe », c'est le firmament, nul besoin de traduire. Aëtius pose son stylet, souffle sa lampe, s'étend sur sa couche. Il peut maintenant s'endormir sous les étoiles d'Alexandrie, avec le sentiment du devoir accompli.*

Naguère encore, ce scénario eût semblé conforme aux faits historiques. Rossella Saetta Cottone vient pourtant d'en détruire la plausibilité, en montrant que le verbe ἀνταυγεῖν signifiait toujours, à une ou deux exceptions (douteuses) près, « se réfléchir » et jamais « briller<sup>27</sup> ». La prétendue erreur d'Aëtius menaçait donc de redevenir la véritable interprétation d'Empédocle! C'était d'ailleurs l'objectif avoué de Rossella Saetta Cottone: sauver l'authenticité de la doxographie du soleil-reflet.

<sup>26</sup> Voir *supra*, chapitre II, p. 104.

<sup>27</sup> Cf. Rossella Saetta Cottone, « Aristophane et le théâtre du soleil. Le Dieu d'Empédocle dans le cœur des Nuées », dans André Laks & Rossella Saetta Cottone (dir.), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, éditions Rue d'Ulm, coll. « études de littérature ancienne », 2013, p. 61-85 et p. 67, n. 25.



Accordons-le d'emblée à l'auteure : ce serait se donner trop beau jeu de refuser par principe toute connotation anaclastique au verbe *ἀνταυγεῖν*.

Il y a cependant peut-être une manière de donner raison (et tort...) à la fois au récit (librement) inspiré de Peter Kingsley et à Rossella Saetta Cottone. Le doxographe aurait commis une erreur non pas en confondant deux sens prétendus de *ἀνταυγεῖν* (« briller » et « se réfléchir ») mais en ne saisissant pas quel rôle précis et ponctuel Empédocle entendait ici faire jouer à la réflexion. Sans doute s'agissait-il seulement, dans le passage incriminé, de décrire un moment de la vie du Soleil, à savoir ses commencements, marqués par la simultanéité de sa constitution (le rassemblement en sa sphère du feu cosmique) et de sa fonction (la propagation de lumière). À cette époque reculée, tout s'est effectivement passé comme si le feu en voie d'être rassemblé dans le Soleil se réfléchissait du même coup dans tout l'univers. Cette idée de rassemblement est exprimée au fragment 41 qui, de fait, ne devait pas figurer très loin du fragment 44 dans le poème complet :

*ἀλλ' ὁ μὲν ἀλισθεις μέγαν οὐρανὸν ἀμφιπολεύει*

*Mais lui, d'une part, après avoir été rassemblé, fait le tour du vaste ciel*

Dans une recherche d'expressivité poétique, Empédocle aurait combiné en une seule période, peut-être assez longue, l'idée que le feu était rassemblé en un endroit du ciel et celle qu'il *repartait* de là, sous forme de lumière. À proprement parler, bien sûr, il ne s'agissait pas d'une simple réflexion où un même rayon se brise sur une surface polie, mais de deux processus distincts : le premier, suivant lequel le feu était rassemblé de toutes parts en une boule céleste, et le second, suivant lequel cette boule céleste éclairait l'univers<sup>28</sup>. Empédocle, toutefois, même s'il

28 Ou du moins, tout ce que la Terre ne tient pas sous son ombre. Il est assez tentant, de ce point de vue, de combiner les fragments 44 et 48. Car le « Soleil »

se réfléchit vers l'Olympe avec sa face intrépide,  
tandis que la nuit, d'autre part, est produite par la Terre, lorsqu'elle se tient  
sous les rayons.

*ἀνταυγεῖ πρὸς Ὀλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις,  
νύκτα δὲ γαῖα τίθησιν ὑφισταμένη φαέεσσι.*

tient la lumière pour un corps igné, n'a pas écrit un traité de physique ou de catoptrique, mais un poème *De la nature*. Tout cela rendait plus facile et même poétiquement très réussi de décrire comme une réflexion le rassemblement de feu cosmique puis sa dispersion universelle sous forme de rayonnement lumineux.

Attirons enfin l'attention, avant de tenter plus bas une explication de la chose, sur la double étrangeté d'un tel processus. Tout d'abord, on n'a pas assez noté qu'Empédocle employait dans le fragment 41 le participe aoriste *passif* du verbe ἀλλίζω. Il ne faudrait pas affadir ce passif en un banal réflexif (« se pelotonner », « se lover », etc.). Si le feu, par définition<sup>29</sup>, a été rassemblé, c'est qu'il y avait un *agent* extérieur à lui – animé ou inanimé – qui l'a rassemblé. Nous verrons sous peu que ce point est essentiel. En second lieu, Empédocle n'explique pas pourquoi le feu cosmique n'est pas dispersé sur tout le pourtour de l'univers, mais demeure confiné aux limites d'une sphère parfaite, à savoir le Soleil que nous voyons. La théorie du reflet avait la fonction – et le mérite – de rendre compte de l'apparence ronde du Soleil en l'interprétant comme un reflet de la sphéricité de la Terre. Comment, maintenant que nous avons exclu cette hypothèse, sauver les phénomènes célestes – et textuels ?

130

---

29 Il paraît en effet probable que le fragment 41 rattache, en se fondant sur une étymologie mi-sérieuse mi-savante, le nom *hēl-ios* au verbe *hāl-izō*. Cette étymologie sera reprise par Platon, sans citer Empédocle, en *Cratyle* 409A (cf. Simon Karsten, *Empedocles, op. cit.*, p. 218-219), à ceci près que chez Platon, c'est le soleil qui rassemble et non qui est rassemblé : ἄλιος οὖν εἶη μὲν ἂν κατὰ τὸ ἀλίζειν εἰς ταῦτόν τοὺς ἀνθρώπους. Pourquoi ce subtil décalage ? Sans doute parce que, comme on le verra plus bas, la théorie d'Empédocle suppose un dualisme – l'Amour domestiquant le feu – qui n'a pas lieu d'être. En faisant passer le Soleil du statut d'objet à celui de sujet, Platon corrige Empédocle en déniait l'existence de la Haine.

Le fragment 38 d'Empédocle est transmis par le seul Clément d'Alexandrie<sup>30</sup>. Le premier de ses quatre vers est incomplet, le second sans doute fautif, l'ensemble assez énigmatique ; le fragment demande donc à être corrigé et surtout interprété. Les philologues, depuis deux siècles, n'ont pas été avarés de conjectures ni d'hypothèses<sup>31</sup>. Aucune n'emporte la conviction, parce que le sens général demeure obscur. Voici le texte transmis par les manuscrits<sup>32</sup> :

εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν  
 ἐξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα,  
 Γαῖά τε καὶ Πόντος πολυκύμων ἠδ' ὕγρὸς Ἄήρ,  
 Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.

Si l'on suppose que le début du premier vers est complet<sup>33</sup>, l'erreur a pu se glisser autour de λέξω. Une lacune de deux demi-pieds immédiatement après ce mot paraît l'hypothèse la plus probable<sup>34</sup>. Empédocle annonce son souhait de *dire* quelque chose. Il peut s'agir soit d'un processus originel, d'où les choses que l'on voit aujourd'hui (τὰ νῦν ἐσορώμενα ἅπαντα, avec Theodor Gomperz, d'après Diels-Kranz) sont nées (ἐγένοντο), soit d'un objet matériel primitif qui en serait la source.

D'après la suite du fragment, ces choses que l'on voit aujourd'hui sont, très schématiquement, les quatre éléments tels qu'ils se manifestent dans le monde. Si l'on suppose qu'Empédocle mentionnait un objet concret au vers 1, celui-ci sera le *Sphairos*, qu'il soit explicité ou non. C'est en effet de cette sphère fusionnelle initiale qu'à chaque cycle cosmique, sous l'influence de la Haine croissante, se séparent les quatre

30 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 8, 48, 3-7.

31 Cf. Tomáš Vitek, *Empedoklés*, op. cit., p. 340-341, n. 14 et 15.

32 J'ai vérifié la lettre du fragment dans le témoin unique, *Laur. Plut.* 5.3, fol. 207v.

33 Dans l'apparat critique du Diels-Kranz, *ad loc.*, on lit : « man muß annehmen, εἰ δ' ἄγε ist Versanfäng (Wil.\*) ». La mention de Wil[amowitz] renvoie aux notes du savant sur une première édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (je dois cette information à Denis O'Brien). Je fais mien son verdict : le vers n'est pas mutilé en son début.

34 Cf. André Laks et Glenn W. Most, *Les Débuts de la philosophie*, op. cit., p. 720, D122.

corps primordiaux – feu, éther, eau, terre – au fondement du système empédocléen. Il faudrait supposer, dans ce cas, que le mot ἥλιον (certainement) et le mot ἀρχήν (probablement) sont des corruptions radicales, en l'occurrence des interpolations. L'hypothèse est donc coûteuse et même à exclure : il serait trop maladroit d'annoncer emphatiquement (εἰ δ' ἄγε τοι λέξω) le traitement du *Sphairos*, pour le présenter immédiatement après comme l'origine des quatre éléments. Unité parfaite et complète, le *Sphairos* est l'*aboutissement* d'un processus d'unification, bien plus que Dieu sait quel germe originel de la pluralité du monde<sup>35</sup>.

132

Il faudrait donc que la fin du vers 1 décrive un processus (une « naissance », un « devenir », etc.). Le substantif ἀρχήν fonctionne bien dans un tel schéma. Mais ici aussi, on se heurte à des difficultés : que vient faire l'accusatif ἥλιον dans une telle syntaxe ?

Il suit de tout cela qu'avant même de pouvoir reconstituer la fin du vers 1, il faut porter son attention sur le vers 2. Les deux premiers pieds sont problématiques. Si, comme il est probable, il n'y a que des singuliers à la fin du vers 1, le pluriel ὦν est douteux ; et le δῆ en hiatus devant ἐγένοντο est faible.

Deux petites corrections permettent de se tirer d'affaire : elles consistent à changer le pronom relatif pluriel en un singulier<sup>36</sup>, et le δῆ en δῆλ'. Par l'ajout de cette simple lettre (λ), le hiatus disparaît et la suite des vers 1 et 2 cesse d'être problématique. La fin du vers 1 mentionnerait non pas l'origine des éléments *simpliciter*, mais l'origine du processus qui les a rendus manifestes au regard (δῆλα<sup>37</sup>). Il s'agit donc d'un moment où

35 Cette vérité cosmologique se retrouvait dans le déroulement de la description poétique, comme l'atteste un fragment du commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodise aux *Catégories*. Sur ce point, voir Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, coll. « Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete » [vol. 22], 2008, p. 62.

36 C'est ce que fait Oliver Primavesi, qui opte pour un féminin ἥς, renvoyant à ἀρχήν, dans Jaap Mansfeld et Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker, op. cit.*, p. 526. Je proposerai un peu plus bas de remplacer ὦν par οὔ.

37 Pour un parallèle empédocléen, voir fragment 23, vers 10 : ὄσσα γε δῆλα γεγάκασιν.

une source lumineuse, sans doute le Soleil, s'est séparée du mélange indifférencié, et s'est mise à éclairer les êtres et les choses.

Il est légitime, dans ce contexte, de considérer ἥλιον, ou tout au moins une forme du terme ἥλιος, comme correctement transmis. Empédocle annoncerait ainsi un développement sur le soleil, corps lumineux grâce auquel toutes les masses élémentaires de notre monde se donnent à voir. Oliver Primavesi a suggéré d'intervertir les deux termes transmis, de changer la désinence de ἥλιον et de substituer la forme épique : εἰ δ' ἄγε τοι λῆξω πρώτ' ἀρχὴν ἠελίοιο. Le vers devient ainsi métriquement correct.

Malheureusement, cette intervention n'est pas bénigne. De plus, on bute sur une difficulté, Τιτάν au vers 4. Celui-ci désigne très probablement le soleil<sup>38</sup>. Or, il serait assez maladroit de dire que le soleil (ἥλιος) rend le soleil (Τιτάν) visible – et ce, même si l'on recourt à deux termes différents pour désigner cet astre. Si l'on veut maintenir une forme de ἥλιος au vers 1, il faut donc soit (i) comprendre quelle nuance subtile permet qu'il s'accorde avec Τιτάν-Soleil au vers 4 ; soit (ii) corriger le vers 4, c'est-à-dire (à moins bien sûr de le récrire de fond en comble), intervertir Τιτάν et ἠδ' αἰθήρ<sup>39</sup>.

38 Cf. Peter Kingsley, « Notes on Air : Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras », *Classical Quarterly*, vol. 45, n° 1, 1995, p. 26-29, en part. p. 26, n. 4, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/639713>, consulté le 29 septembre 2017. La construction du vers 4 n'est pas immédiate. On pourrait être tenté, tout d'abord, de comprendre ἄπαντα comme un complément d'objet direct de σφίγγων. Mais dans ce cas, περὶ κύκλον (« autour du cercle » ?) fait problème. Supposera-t-on περὶ adverbial? κύκλον, alors, ne l'est pas, et sa fonction syntaxique se dérobe. J'aurais donc tendance à interpréter ἄπαντα comme un accusatif singulier rattaché à κύκλον, le groupe κύκλον ἄπαντα comme un complément d'objet direct de σφίγγων et περὶ comme un adverbe, « tout autour » (*contra* Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to reconstruct their thoughts*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, vol. 2, p. 343, n. 2). Traduction : « Titan, et Éther enserrant sur son pourtour le cercle entier ». Mais de quel cercle s'agit-il ? On peut légèrement hésiter entre le disque du Soleil, qui vient d'être mentionné sous le nom de Τιτάν, et la sphère du monde (même si, à rigoureusement parler, le monde semble plutôt avoir une forme ovoïde : cf. A50). En faveur de cette seconde explication, la lecture en quelque sorte naturelle du passage, qui n'opère aucun rapprochement syntaxique entre Τιτάν et κύκλον ἄπαντα. Ce serait donc faire injure à l'art d'Empédocle de les identifier.

39 C'est la solution d'Oliver Primavesi dans Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, op. cit., p. 526, qui édite le vers ainsi : ἠδ' αἰθήρ Τιτὴν σφίγγων

La deuxième solution est à exclure : outre le fait qu'elle change un texte métriquement et syntaxiquement correct<sup>40</sup>, elle est, d'un point de vue sémantique, sinon impossible, du moins peu convaincante<sup>41</sup>.

En revanche, on pourrait mieux admettre la présence d'une forme de ἥλιος au vers 1 et de Τιτάν au vers 4 si l'on acceptait la reconstitution des pages précédentes. Anticipant sur sa description, Empédocle désignerait par ἥλιος le flux de feu en passe d'être rassemblé en une boule sphérique et par Τιτάν cette boule elle-même renvoyant à son tour le feu, sous forme de lumière, « vers l'Olympe ». En d'autres termes, et en accord avec une hypothèse formulée par Jean-Claude Picot, le feu élémentaire, Zeus (fragment 6.2 selon les interprétations antiques que j'adopte), a pour rejeton le Τιτάν autrement nommé Apollon chez Empédocle<sup>42</sup>. L'astre solaire serait le point d'arrivée du père Zeus et le point de départ du fils Apollon. Et la relative tendresse que trahissent ces lignes d'Empédocle à l'égard du fils pourrait venir du fait que la forme *sphérique* de la boule solaire montrerait *encore aujourd'hui* l'influence de l'Amour<sup>43</sup>. Quel meilleur agent qu'Aphrodite, en effet, pour rendre compte d'un objet sphérique – elle à qui l'on doit le *Sphairos* et le globe oculaire<sup>44</sup> ? Sans Aphrodite, pourquoi le feu, expansif, brutal, envahissant, se loverait-il de lui-même en une boule parfaite ? En régime

134

---

πέρι κύκλον ἄπαντα. Tenant compte du constat et de la critique de Kingsley, « Notes on Air », art. cit., p. 26, n. 2, selon lequel une telle construction n'est nulle part attestée, Oliver Primavesi essaie ainsi de sauver le résultat (Titan = Éther) de la traduction grammaticalement fautive de Diels, pour qui ἥδέ pouvait être postposé.

- 40 Pour l'omission de la particule connective liant Τιτάν, en début de vers, avec le vers précédent, voir Peter Kingsley, « Notes on Air », art. cit., p. 26, n. 3 et les références et parallèles mentionnés par l'auteur.
- 41 Sur ce thème, voir dernièrement Jean-Claude Picot, « Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fragment 134DK) », *Année de Philosophie Classica*, vol. 6, n° 1[11], « Empédocles I », 2012, p. 1-31, en part. p. 13, en ligne : <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/587>, consulté le 29 septembre 2017.
- 42 Voir Jean-Claude Picot, *ibid.*
- 43 Notons que dans sa doxographie sur la forme (σχήμα) du Soleil, Aëtius prend soin d'attribuer la forme sphérique aux Pythagoriciens (et aux Stoïciens). Cf. Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana*, op. cit., p. 551 : οἱ Πυθαγόρειοι οἱ Στωϊκοὶ σφαιροειδῆ.
- 44 Voir *infra*, chapitre IV, p. 154.

empédocléen, la seule explication à la sphéricité du Soleil est que l'Amour a *encore* assez de force pour domestiquer la violence impétueuse de Zeus. Le Titan Apollon, chez Empédocle, n'est autre que Zeus pris dans les liens aimants d'Aphrodite<sup>45</sup>.

L'analogie avec la sphère de l'œil ne s'arrête sans doute pas là. De même que l'œil résultera d'un mécanisme permettant, en fonction de la taille des différents pores, de bloquer l'eau mais de laisser passer la lumière, de même le mécanisme du Soleil conçu par Aphrodite permet une concentration du feu sous forme de flamme brûlante et sa dispersion sous forme de lumière et de chaleur. Cette lumière et cette chaleur, à leur tour, produisent la vie sur terre, en assurant, tout particulièrement, le cycle de l'eau. Bref, le Soleil est une *ruse* machinée par Aphrodite, qui tire le meilleur parti possible d'une situation défavorable liée à l'expansion du Zeus-feu suppôt de la Haine. La déesse de l'Amour fait alterner des phases d'exposition et de non-exposition de la Terre à la chaleur (révolution quotidienne : jour et nuit), d'exposition plus ou moins intense (révolution annuelle entre les deux solstices) et, enfin, tamise la flamme destructrice de Zeus. Tout se passe en effet comme si les particules de feu les plus grosses, donc les plus violentes, demeureraient piégées (*cf.* ἀλισθείς) dans le Soleil, qui ne « réfléchirait » que les particules les plus fines, c'est-à-dire la lumière proprement dite. Il est difficile de ne pas faire un rapprochement avec l'œil modelé par Aphrodite (fragment 84) où, comme on le verra au chapitre suivant<sup>46</sup>, le feu primitif (ὠγύγιον, vers 7) et interne est piégé dans des membranes, qui ne laissent filtrer utilement que la lumière (vers 5 et 11). Pourtant, ces beaux mécanismes sont appelés, un jour, à cesser : les temps sont proches, nous le savons, où le feu de la sphère solaire s'éparpillera en une ceinture cosmique sous l'influence de la Haine et où les organes vivants seront dissous dans les quatre éléments. C'est cette triste fin que décrit le fragment 26a<sup>47</sup> :

45 On assiste ainsi à une correction philosophique du mythe d'Aphrodite prise dans des liens avec Arès par Héphestos, dieu du feu et fils de Zeus.

46 Voir *infra*, chapitre IV, p. 165.

47 Plutarque, *Du visage sur le disque lunaire*, 926e.

ἐνθ' οὐτ' ἡέλιιοι δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος  
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος οὐδὲ θάλασσα.

*Là, du Soleil, ne se donne pas à voir la forme splendide,  
Ni, certes, la race chevelue de la Terre ni la mer.*

La conjecture de Simon Karsten, δεδίσκεται au lieu du δεδίττεται transmis<sup>48</sup>, est séduisante, tant du point de vue paléographique que sémantique. Elle est d'ailleurs reprise par Denis O'Brien ainsi que par André Laks et Glenn W. Most<sup>49</sup>. Le fragment 26a conforte notre reconstitution : le Soleil, décrit en des termes tout à fait favorables, où ne perce pas l'ombre d'un rapprochement avec le monde de la Haine, est même la première citée des créatures qui disparaissent lors de l'avènement de la séparation totale.

Je retiendrai ce scénario. Mais il achoppe encore sur un dernier point particulier : la présence simultanée de ἥλιον et de Τιτάν reste gênante, surtout dans un texte qui ne faisait sans doute qu'introduire au thème du Soleil. Un tel double-sens aurait été compris en conclusion de la description de la genèse du Soleil. Mais une telle entrée en matière mettait la charrue avant les bœufs.

Je voudrais donc à mon tour faire une correction textuelle pour remédier à cet inconvénient. Il s'agit de postuler une mécoupure lors de la translittération de l'exemplaire en *scriptio continua* de Clément.

48 Plus précisément, Simon Karsten, *Empedocles, op. cit.*, p. 96, vers 72, édite δεδίσσεται alors que les manuscrits E et B de Plutarque ont δεδίττεται. Karsten s'en explique (*ibid.*, p. 188), et propose la conjecture δεδίσκεται, « se montrer », « se laisser voir » (parfait de δειδίσκω synonyme de δεικνύω).

49 Voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle, op. cit.*, p. 149 et André Laks & Glenn W. Most, *Les Débuts de la philosophie, op. cit.*, p. 712-713 (texte D96). Ces derniers traduisent δεδίσκεται « a été façonnée comme un disque (?) » et s'en expliquent ainsi : « [l]e verbe n'est pas sûr. Nous imprimons la conjecture de Karsten *dedisketai* tout en suggérant qu'il pourrait ne pas s'agir ici d'une forme de *deidiskomai* ("saluer") ou de *deidissomai* ("effrayer") mais de *diskoomai* ("être modelé en forme de disque") » (*ibid.*, p. 713, n. 5). Même si cette lecture paraît morphologiquement difficile, l'écho avec le nom δίσκος, « disque », est indéniable.



La leçon originaire d'Empédocle, j'en suis convaincu, était *πρωθήλιον ἀρχήν*. À peine une faute, donc<sup>50</sup>.

On objectera que l'adjectif *πρωθήλιος*, -ος, -ον n'apparaît nulle part dans les textes grecs conservés. Certes, mais Empédocle est un poète, à l'invention lexicale souveraine<sup>51</sup>. Un adjectif comme *πρωθήλιος* n'aurait dès lors rien d'incongru dans sa bouche. Il est même conforté par un double réseau analogique. (i) Tout d'abord, plusieurs adjectifs composés avec -ήλιος, -ος, -ον pour second terme sont bien représentés en grec, certains dès l'époque d'Empédocle. Mentionnons par exemple *ἀνήλιος*, « sans soleil » (plusieurs attestations chez Eschyle, Sophocle, Euripide), *ἀνθήλιος/ἀντήλιος*, « qui fait face au soleil » (mêmes auteurs), *παρήλιος*, « à côté du soleil » (terminologie scientifique tardive) et surtout *δυσήλιος*, « mal ensoleillé » (Eschyle, Euripide). (ii) En second lieu, Aristophane utilise l'adjectif *πρωτοσέληνος* pour parler d'hommes usés par le temps, datant de l'époque « de la première Lune » (ou peut-être même antérieurs à elle?). Le terme est à rapprocher de l'épithète

50 Personne, à ma connaissance, n'a proposé cette correction. Notons cependant qu'Arthur Ludwich avait déjà suggéré de voir sous *πρῶθ' ἥλιον* l'adjectif non attesté par ailleurs *πρωθήνιον*, « aux premières rênes » (*De quibusdam Timonis Phliasii fragmentis*, Königsberg, Regimontii/Albertus-Universität, 1903, p. 7). Il écrit non sans audace : « *in Vs. 1 εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν kaum etwas anderes als πρωθήνιον, nach πειθήνιον gebildet zu suchen sein wird* ». Même si cette correction du grand spécialiste de l'hexamètre dactylique (pour une bibliographie exhaustive, voir Johannes Tolkien, « Arthur Ludwich. Geb. 18. Mai 1840, gest. 12 November 1920 », *Biographisches Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*, n° 42, 1922, p. 45-73) n'est pas retenue, elle corrobore cependant l'intuition selon laquelle un adjectif composé se dissimule à cet endroit du fragment.

51 Pour la forte teneur de ses vers en *hapax legomena*, voir, à titre de comparaison avec Xénophane et Parménide, Giuseppe Imbruglia, Giuseppe S. Badolati et al., *Index Empedocleus*, Genova, Erga, 1991, t. I, p. 95. Les auteurs dénombrent 65 *hapax* dans les vers conservés par la tradition indirecte, à quoi il faut ajouter deux *hapax* supplémentaires dans le Papyrus de Strasbourg. Cf. Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. inv. 1665-1666), *Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg/Berlin/New York, BNU/Walter de Gruyter, 1999, p. 349-355 (ἀμπελοβάμων et κραταίνωτος). Ce qui porte le total à 67 *hapax legomena* (68 avec *πρωθήλιος*) sur un total d'environ 530 vers conservés (pour ce nombre, voir *eid.*, *ibid.*, p. 99-102). La proportion est considérable.

προσέληνος « plus vieux que la Lune », qu'on appliquait aux Arcadiens<sup>52</sup>. Si l'expression existait déjà quelques décennies avant Aristophane, la transposition empédocléenne était immédiate<sup>53</sup>.

Ainsi, πρωθήλιος signifierait « remontant au premier soleil ». Cette désignation fait sens dans le système d'Empédocle, dans la phase de la Haine croissante. On sait en effet qu'assez vite après la fissuration du *Sphairos*, le monde a connu une « tempête des éléments<sup>54</sup> ». Les sources disent cette phase marquée par une première agitation aléatoire d'air et d'éther<sup>55</sup> et un Soleil embryonnaire, n'ayant encore ni la vitesse ni la régularité de celui d'aujourd'hui<sup>56</sup>. Bref, la « croissance » de la Haine n'est

- 
- 52 Voir, sur l'étymologie de ces formes, Charles de Lamberterie, *Les Adjectifs grecs en -us: sémantique et comparaison*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Cahiers de l'institut de linguistique de Louvain », 1990, p. 902-903 et Nathalie Rousseau, *Du syntagme au lexique. Sur la composition en grec ancien*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « études anciennes », 2016, p. 150-151.
- 53 À moins que ce ne soit Aristophane, fin connaisseur d'Empédocle (voir *infra*, chapitre IV, p. 158), qui décalque avec humour l'adjectif que je postule au fragment 38.1.
- 54 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 48-50, 268-273. Deux précautions sont à prendre à ce sujet : à savoir, tout d'abord, que la formule « tempête des éléments » ne remonte pas à Empédocle lui-même, mais à Jean Tzetzés, corroboré par Plutarque, dans des passages où l'on sent une présence forte d'Empédocle ; ensuite, plus sérieusement, que nous n'avons conservé aucun fragment explicite sur la question, mais seulement un ensemble d'allusions, puisées principalement à Plutarque et à Tzetzés. Comme l'écrit très rigoureusement Denis O'Brien : « The cumulative evidence of these passages makes it likely that a storm of the elements at the beginning of the world was itself a feature of Empedocles' system » (*Empedocles' Cosmic Cycle*, *ibid.*, p. 49). Rien de moins, mais aussi rien de plus.
- 55 Cf. Aristote, *Physique* 196a19-23 (fragment 53) et *De la génération et la corruption* 333b33-334a5 (fragment 53 et fragment 54) ; cf. Plutarque, *De la consommation des viandes* 993D-E.
- 56 Tzetzés revient au moins à deux reprises sur la « tempête des éléments ». Elle apparaît dans les *Allégories de l'Iliade* (Jean-François Boissonade [éd.], *Tzetzae Allegoriae Iliadis accedunt Pselli Allegoriae quarum una inedita*, Paris, Dumont, 1851, p. 18-19, vers 288-309) et dans l'*Exégèse de l'Iliade* (*Exeg. In Iliad.* 42.17-26, dans Gottfried Hermann [éd.], *Draconis Stratonicensis liber De metris poeticis. Ioannis Tzetzae in Homeri Iliadem*, Leipzig, Weigel, 1812). Le second passage constitue le témoignage A66 de Diels - Kranz et le texte 79 de Mansfeld - Primavesi. En *Allegoriae Iliadis*, p. 16, vers 246, Tzetzés nous dit vouloir compléter une allégorie seulement amorcée par Jean d'Antioche, en l'occurrence

pas, pour ainsi dire, entièrement linéaire. Tout se passe comme si l'Amour avait d'abord titubé sous un premier choc, avant de se ressaisir pour mieux tourner à son avantage l'avancée, assurément inexorable, de la Haine<sup>57</sup>. Plusieurs fragments et témoignages ont permis de reconstituer le scénario suivant. Lorsque la Haine a commencé à exercer son pouvoir, l'air et une partie du feu sont montés vers la périphérie du monde. Ils ont tout d'abord fait surgir de terre, par ce mouvement ascensionnel, des premières créatures vivantes : végétaux et animaux asexués<sup>58</sup>. C'est quand une grande quantité de feu, sur les talons de l'air, a fini par gagner la périphérie que, dans une seconde étape, des vivants sexués ont été engendrés, par division des créatures initiales<sup>59</sup>. Il s'en est suivi une période où le feu en question était en haut de l'univers, mais où rien n'indique qu'il était déjà la sphère du Soleil. Tout au contraire, même, puisque le feu a alors eu la capacité de durcir la bordure externe de l'univers sur tout son pourtour<sup>60</sup>. De toute

---

le début du livre V de Jean Malalas (cf. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys & Roger Scott, *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, Central Printing/Australian National University/Australian Association for byzantine studies, 1986, p. 45-46) – et ce, même si le passage est recopié par le véritable Jean d'Antioche, voir Karl Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, Didot, 1870, t. IV, p. 550, fragment n° 23. Cette déclaration laisse penser que le développement sur la « tempête des éléments » est vraiment de son crû. On aimerait beaucoup savoir quelle est sa source, car cela pourrait nous donner des informations sur l'origine de ses citations d'Empédocle. S'agit-il de cette « cosmogonie diodoréenne » qu'évoque Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 294-196 ? On ne saurait l'exclure mais la question demeure fort obscure.

- 57 Un nouveau texte apporte une confirmation supplémentaire de ce scénario : voir Eugenio Amato, « Un discorso inedito di Procopio di Gaza : *In Meletis et Antoninae Nuptias* », *Revue des études tardo-antiques*, n°1, 2011-2012, p. 15-69. Dans ce discours composé à l'occasion des épousailles de deux grands personnages, Procope de Gaza brode sur le thème de la concorde cosmique et, aux § 3-4 (texte grec *ibid.*, p. 57-58, traduction italienne p. 62) s'inspire, comme l'a bien reconnu et étudié l'éditeur (*ibid.*, p. 49-56), de la cosmologie d'Empédocle et en particulier de la « tempête des éléments » (*ibid.*, p. 52).
- 58 Voir A70, fragment 62 (D.-K.) et fragment 87 Mansfeld-Primavesi (*P. Strasb.* 1665/66 d et f(ii)).
- 59 Je me range à l'ultime conjecture d'Oliver Primavesi pour le fragment 87.15 M.-P. : ὀππό[τε δ' ἠλέκτωρ ἀρθ]εῖς τόπον ἐσχάτιον βῆ, meilleure que l'ancien ὀππό[τε δ' αἰθέρι συμμιχθ]εῖς τόπον ἐσχάτιον βῆ (cf. Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I*, op. cit., p. 78 et ici même, *supra*, chapitre II, p. 98).
- 60 Cf. A51.

évidence, la « tempête des éléments » commence avant que le Soleil ne se forme, dès la remontée d'air et de feu. Je fais l'hypothèse qu'elle ne s'achève pas immédiatement au moment de la formation du Soleil par Aphrodite, mais qu'il a fallu un certain laps de temps, après la formation de la boule de feu, pour en stabiliser le parcours. Les sources semblent confondre mouvement irrégulier du Soleil, caractéristique de cette époque reculée, et mouvement plus lent. Denis O'Brien juge compatibles les deux descriptions<sup>61</sup> ; il pourrait cependant s'agir d'une confusion. Car le mouvement du Soleil pouvait être plus lent alors que la Haine n'avait pas encore toute sa violence, sans être pour autant moins régulier. Dès lors, s'il y a une imprécision doxographique sur ce point, on est fondé à supposer qu'à une période d'irrégularité des mouvements du Soleil, caractéristique de la fin de la « tempête des éléments », succédait le début d'un monde régulier, marqué par le retour au calme et des révolutions solaires plus lentes que celles d'aujourd'hui.

Le fragment 38 se placerait donc dans les premiers temps du Soleil, pour autant que ceux-ci coïncident, *globalement*, avec la fin, par les bons soins d'Aphrodite (si l'on accepte la présente reconstitution), de la « tempête des éléments ». Le Soleil marque un retour à une certaine harmonie, à une forme de *cosmos*, après la tempête. Ettore Bignone avait bien perçu que le fragment 38 ne parlait pas des masses élémentaires, mais de celles-ci déjà organisées dans un monde harmonieux<sup>62</sup>. Je ne peux qu'abonder en son sens, ajoutant seulement que cette organisation est intimement corrélée à la constitution du Soleil tel que, à une différence de vitesse près, nous le connaissons.

61 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 49, 272.

62 Ettore Bignone, *Empedocle. Studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino, Fratelli Bocca, coll. « Pensiero greco », 1916, p. 432 : « Finalmente qui non si nominano nè si fan noti gli elementi, perchè la terra, il mare ondosio, l'umida aria, il Titano etere, di cui nei vv. 3 sg., non sono gli elementi ma i corpi cosmici risultanti dagli elementi – come si vede dal fatto che l'aria è detta umida cioè mista ad acqua come è l'aria atmosferica, e il mare è detto ondosio, cioè non mare nel senso di elemento acqueo, ma realmente il mare come parte del nostro cosmo, e dalla stessa espressione ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο. » J'adhère complètement à cette description, hormis bien sûr l'identification fautive de Titan à l'éther.

Un texte de Procope de Gaza corrobore cette interprétation<sup>63</sup>. Au § 3, Procope a décrit le chaos (Χάος) précédant l'entrée en scène de Γάμος. La description, comme l'a bien noté l'éditeur, est alors très proche de celle de la « tempête des éléments » par Tzetzès (A66). Au § 4, Procope fait suivre sa description de celle des effets de l'amour et de l'harmonie que Gamos introduit en toutes choses. Voici ce texte, accompagné d'une traduction française :

Κάτω μὲν εἴλκετο γῆ, τὸ δὲ πῦρ ἀνωθεῖτο μετέωρον, ἀὴρ δὲ τι μέσον ἐπλήρου καὶ πρὸς τὸ κοῖλον ἐχώρει τὰ ρεύματα. ὁ οὐρανὸς δὲ μέσα πάντα φέρων ἀπαύστοις περιέσφιγγε δινήμασι· τῇ δὲ τούτου φορᾶ κινοῦνται μὲν ἀστέρες, μεγέθει καὶ χρώματι διαφέροντες, καὶ σχήμασι χορείας πρὸς ἀλλήλους ἀρμόττονται. ἡ δὲ σελήνη μέτροις ἐννόμοις πληρουμένη λήγει καὶ νεάζει γηράσασα, νεωτέρῳ φωτὶ τὸ παλαιὸν ὑπαλλάττουσα. ὁ δὲ τοῦ παντὸς ὀφθαλμὸς ἐξέλαψεν ἥλιος, νύκτα πρὸς ἡμέραν καὶ πρὸς χειμῶνα θέρος ὀρισμένῳ κανόνι μετρούμενος. Πάντα Γάμου συνίσταται νεύματι...

La Terre se trouvait tirée vers le bas, le feu poussé vers le haut, l'air emplissant l'espace à peu près intermédiaire, les flux cheminant vers la cavité. Le ciel, lui, portait en son centre toutes choses qu'il étreignait en d'incessants tourbillons. Par son transport sont mus les astres, qui diffèrent en grandeur et en couleur, tandis que, par les figures de leur danse, ils s'harmonisent les uns aux autres. Quant à la Lune, la voilà qui cesse d'augmenter progressivement, la voilà, une fois devenue vieille, qui rajeunit, remplaçant d'une lumière plus jeune sa lumière ancienne. L'œil du Tout, le Soleil, se mit à briller, mesurant la nuit par rapport au jour et, par rapport à l'hiver, l'été, au moyen d'une règle définie. Toutes choses sont constituées suivant la volonté de Gamos...

Plusieurs éléments appellent ici un commentaire. Procope, tout d'abord, rapproche le Soleil de l'œil, comme je pense qu'Empédocle devait le faire en tant qu'ils sont tous deux des productions d'Aphrodite. Cet « œil du Tout » qu'est le Soleil s'est « mis à briller »

63 Cf. *supra*, p. 139, n. 57.

grâce à l'action de Γάμος. Cette divinité jouant dans le texte de Procope le rôle de l'Amour chez Empédocle, nous disposons dorénavant d'un véritable indice pointant vers le fait que la création du Soleil marque bien la fin de la « tempête des éléments ». Quelle n'est point alors notre surprise de constater un écho verbal entre le § 4 de Procope et le fragment 38 : ces deux textes décrivent l'action du ciel (αιθήρ en 38,4, οὐρανός chez Procope) comme une étreinte *circulaire* (σφίγγων περί en 38,4, περιέσφιγγε chez Procope). Certes, comme l'a remarqué Eugenio Amato, le terme περιέσφιγγε apparaît dans une autre doxographie empédocléenne, A49<sup>64</sup>. Mais le contexte est alors différent : c'est la Terre (Γῆ) uniquement, et non « tout le cercle » (κύκλον ἅπαντα, *i.e.* du monde), qui fait l'objet de cette « étreinte » la contraignant de rendre son trop-plein d'eau. On tiendra donc, jusqu'à preuve du contraire, l'écho procopien de περιέσφιγγε pour une confirmation textuelle de la reconstitution proposée.

Tout, pourtant, au § 4 de Procope, ne nous est pas aussi immédiatement favorable. Si l'on admet que tous les éléments subissent l'action de la même force, à savoir *Philia-Harmonia* sous le déguisement tardo-antique de Γάμος, il faudrait en conclure que la première grande dissociation est due à l'Amour. Or nous savons, sans l'ombre d'un doute, qu'elle résulte de la Haine. S'agit-il d'une extrapolation de Procope, qui après tout ne fait pas œuvre de doxographe mais de courtisan ? C'est possible. Mais il se peut aussi que le rhéteur soit plus fidèle que cela au texte d'Empédocle. Car si la première grande dissociation est certes un effet de la Haine, il n'en reste pas moins que durant cette première phase d'éclatement du Sphairos, les éléments se mouvaient encore souvent au hasard, dans une sorte d'ivresse du désordre. C'est la leçon de deux fragments dont nous comprenons maintenant seulement l'importance stratégique, le fragment 53 (οὕτω γὰρ συνέκυρσε θεῶν τότε, πολλάκι δ' ἄλλως) et le fragment 54 (μακρῆσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις). Grâce à ces deux textes qui font état de mouvements aléatoires (fragment 53), où il arrivait encore, par exemple, que contre toute attente, l'air s'enfonce dans le creux de la Terre (fragment 54), nous sommes

64 Cf. Eugenio Amato, « Un discorso inedito », art. cit., p. 55.

autorisés à conjecturer que la « tempête des éléments » était marquée non seulement par un début de dissociation élémentaire, mais *aussi*, et *simultanément*, par des trajectoires aléatoires. Et si c'était bien le cas, Procope est à prendre, d'une certaine manière, au pied de la lettre : lorsqu'Aphrodite met un terme à cette première phase d'intrusion chaotique de la Haine, elle ne peut, certes, empêcher la dissociation, mais elle travaille à ce que cette dissociation, au moins, produise un ordre – un *cosmos* – d'où l'aléatoire est banni. Il y a donc indubitablement du sens à attribuer la constitution dudit *cosmos* à Aphrodite.

Aussi la fin du fragment 38.1 est-elle probablement mieux transmise qu'on ne l'a cru jusqu'à présent. Le copiste de l'archétype en minuscules a correctement lu les *lettres* de son exemplaire en onciales, mais il a mal découpé les *mots*. Cette erreur a sans doute entraîné, dans un second temps, la perte d'un petit mot de deux ou trois syllabes juste avant la zone sensible. Pourquoi pas, comme certains éditeurs l'ont supposé, *πάντων* ? Mais on pourrait aussi, en s'appuyant sur les constatations présentes, suggérer *κόσμου*<sup>65</sup>. Le *cosmos* serait alors entendu comme la beauté chatoyante des trois racines de la terre, de l'eau et de l'air éclairées par les rayons solaires. Je ne crois pas, en effet, qu'il faille réserver le terme *κόσμος*, chez Empédocle, au *Sphairos*<sup>66</sup>. Jean-Claude Picot a défendu avec de forts arguments qu'il s'agisse, au fragment 134, du monde des quatre éléments parcouru par les rayons solaires<sup>67</sup>. La similitude avec notre reconstitution du fragment 38 est frappante. Il faudrait

65 Le terme *cosmo* vient tout naturellement à Bignone pour décrire le spectacle offert par le fragment 38. Cf. *supra*, p. 140, n. 62.

66 Cette thèse semble initiée par Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1916, p. 174. Elle est endossée par Aryeh Finkelberg, « On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », *Harvard Studies in classical Philology*, n° 98, 1998, p. 103-136, p. 112-113, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/311339>, consulté le 29 septembre 2017 et par Oliver Primavesi, « Apollo and other Gods in Empedocles », dans Maria Michela Sassi (dir.), *La Costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, Edizioni della Normale, coll. « Seminari e convegni », 2006, p. 51-77, p. 72. Voir *contra* Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 1, t. II, Leipzig, O.R. Reisland, 1882, p. 783.

67 Jean-Claude Picot, « Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος », art. cit., p. 9, 17, 30-31.

prendre κόσμος en un sens fort, c'est-à-dire comme désignant non pas la réalité en général – car la « tempête des éléments » en fait partie – mais la réalité plurielle mise en ordre, le beau temps du *cosmos* après la tempête. Ce serait en ce sens que le « principe » (ἀρχή) du « monde » (κόσμος) serait dit « remonter au premier soleil » (πρωθῆλιος).

#### SOLEIL ET HAINE CROISSANTE

144

Le terme ἀρχή est un *hapax* chez Empédocle mais il est relativement courant chez Homère – où on le trouve onze fois. Il n'y aurait rien d'absurde à ce qu'il ait figuré au premier vers de notre fragment, au sens large de « commencement<sup>68</sup> ». La chose va de soi avec la locution ἐξ ἀρχῆς, qui apparaît quatre fois dans l'*Odyssée* mais qui est absente de l'*Iliade*<sup>69</sup>. Elle est tout aussi vraie, mais s'enrichit d'harmoniques supplémentaires, dans les sept occurrences restantes. En *Iliade* III, 100, Ménélas distingue, dans les raisons du conflit, ce qui est causé par son propre ressentiment (εἶνεκ' ἐμῆς ἔριδος) de ce qui est causé « par le commencement d'Alexandre » (Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἀρχῆς). Cette brachylogie laisse bien sûr entendre qu'Alexandre est la véritable *origine* du conflit, en tant qu'initiateur de la guerre de Troie. En *Iliade* XI, 604, l'appel d'Achille est l'origine du *malheur*, κακοῦ, de Patrocle. En *Iliade* XXII, 116, les actes d'Alexandre sont décrits par Hector comme l'origine de la *querelle*, νείκεος<sup>70</sup>. En *Odyssée* VIII, 81, les conseils de Zeus sont présentés par l'aède Démodocos comme l'origine de la *souffrance*, πῆματος, des Troyens et des Danéens. En *Odyssée* XXI, 4, l'arc, en XXIV, 169, l'arc et le fer, sont à chaque fois à l'origine du *sang versé*, φόνου. Enfin, en *Odyssée* XXI, 35, le don à Iphitos, de la part d'Ulysse, d'une « épée aiguë » et d'une « lance robuste » est l'origine de l'*intime fraternité*, ξεινοσύνης προσκηδέος, qui les unit.

68 Cf. *Iliade* III, 100, XI, 604, XXII, 116; *Odyssée* I, 188, II, 254, VIII, 81, XI, 438, XVII, 69, XXI, 4, XXI, 35, XXIV, 169. Le sens de « commandement » semble apparaître avec Pindare et Eschyle, mais serait de toute façon peu à sa place dans le présent contexte.

69 *Odyssée* I, 188, II, 254, XI, 438, XVII, 69.

70 On notera évidemment l'écho anticipé d'Empédocle.



De cette liste de passages homériques, tirons deux conclusions. Tout d'abord, dans chacun des sept cas, le terme ἀρχή signifie moins le *commencement* que l'*origine*, la *cause première*, expliquant un événement ultérieur. Cette cause première ne fait pas proprement partie de l'événement, même si elle en est indissociable. On constate aussi que ces événements sont presque toujours funestes. L'unique exception, *Odyssée* XXI, 35, n'était sans doute, aux yeux d'Empédocle, qu'apparente : l'épée aiguë et la lance robuste ont beau constituer les prémices de l'amitié d'Ulysse et d'Iphitos, elles sont aussi, par leur fonction même, un gage de mort<sup>71</sup>.

Le Feu est l'élément physique qui, d'après Empédocle, entretient le plus d'affinité avec la Haine. Aristote le laisse entendre (*De la génération et la corruption* II 3, 330b 20-21) et Plutarque l'affirme (*Du premier froid*, 952B, fragment 19)<sup>72</sup>. Empédocle avait donc des raisons sérieuses d'employer le terme ἀρχή dans un contexte marqué par l'expansion de la Haine. Il ne faut pas se laisser ici abuser par la technicisation ultérieure du terme, qui perdra toute connotation négative (*i.e.* homérique), pour en venir à désigner l'une des notions les plus vénérables, avec la *Métaphysique* d'Aristote. Parler de l'origine du soleil en recourant à un terme connoté négativement chez Homère permettait à Empédocle de dire beaucoup, et tout autre chose. L'ἀρχή du soleil, ce n'était pas seulement, comme chez un vulgaire doxographe, son « principe », sa « cause », voire son « origine », mais la désignation d'un événement tragique marquant, comme chez Homère, le passage à une nouvelle ère.

Ce sont ces mêmes connotations qui suggèrent de retenir οὔ, au vers 2, plutôt que ἦς. On rappellera le début de l'*Iliade* :

71 Cf. Katherine Crissy, « Heracles, Odysseus, and the Bow: *Odyssey* 21.11-41 », *The Classical Journal*, vol. 93, n° 1, 1997, p. 41-53, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/3298379>, consulté le 29 septembre 2017 et Oliver Primavesi, « Iphitos. Zum Verhältnis von Erzählung und Geschichte in der Odyssee », *Dialog Schule und Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen*, n° 38, « Alte Texte – neue Wege », 2004, p. 7-30.

72 Sur ce point, voir Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 18, n° 1, « Lecture des présocratiques », p. 25-86, en part. p. 45, n. 17 et p. 70-78.

Μήνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος  
 οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,  
 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν  
 ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν  
 οἰωνοῖσί τε πᾶσι, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή,  
 ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε  
 Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.

146

Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ; détestable colère, qui aux Achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel – pour l'achèvement du dessein de Zeus. Paris du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille.

Dès cette phrase liminaire, évoquant en quelques vers l'ensemble de l'épopée, on se trouve en présence de la locution ἐξ οὗ au sens de « depuis que<sup>73</sup> ». Le début du poème était certainement suffisamment célèbre pour que l'écho empédocléen soit perçu par une oreille grecque. Et l'insistance thématique était rendue d'autant plus sensible que l'unique vers de l'*Iliade* où apparaissait la locution εἰ δ' ἄγε τοι était lui aussi, sans aucun doute, fameux : il s'agissait de la réponse de Zeus à Thétis venant intercéder pour son fils Achille<sup>74</sup>. « Et je te ferai un signe de ma tête, afin que tu aies confiance » (εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποιθῆς), lui confie superbement le roi des dieux, en recourant à un verbe au futur. Le début de 38.1, εἰ δ' ἄγε τοι λέξω, évoquait donc fatalement la figure du maître de l'Olympe. Les deux

73 Cf. Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940, 9<sup>e</sup> édition], Oxford, Clarendon Press, 1990 [with a Supplement, 1968], s.v. ἐκ, II 1: « of Time, elliptical with Pron. relat. and demonstr., ἐξ οὗ [χρόνου] ». Cette justification, qui est originellement celle d'Aristarque, n'est pas la seule – on peut également comprendre οὗ comme un neutre et traduire « du point auquel ... » (cf. Geoffrey S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, vol. 1, *Books 1-4*, Cambridge, CUP, 1985, p. 53). Cette alternative érudite n'affecte cependant pas notre interprétation.

74 *Il.* 1.524.

premiers vers contenaient ainsi trois allusions pointant vers des thèmes iliadiques (εἰ δ' ἄγε τοι, ἀρχήν, ἐξ οὗ), où venait s'enlacer la critique d'Empédocle, attestée par ailleurs, à l'égard de Zeus-feu (fragment 6.2). Les choses étant telles, il ne serait pas surprenant que le contexte du fragment 38 ait été celui de la dissociation du feu sur le pourtour de la sphère du monde, c'est-à-dire au moment tragique par excellence de l'expansion de la Haine<sup>75</sup>. Non pas, cependant, le premier moment de cette dissociation, placé sous le seul signe de la Haine, mais le second moment, celui où Aphrodite, selon notre hypothèse, aurait recueilli dans ses paumes le feu étalé sur la périphérie céleste pour le modeler en une boule régulière, mue régulièrement<sup>76</sup>.

On suggérera en conclusion le texte et la traduction que voici :

εἰ δ' ἄγε τοι λέξω <κόσμου> πρωθήλιον ἀρχήν,  
 ἐξ οὗ δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμεν ἅπαντα,  
 Γαῖα τε καὶ Πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς Ἄήρ,  
 Τιτάν ἠδ' αἰθήρ σφίγγων περι κύκλον ἅπαντα.

—  
 I <κόσμου> πρωθήλιον ἀρχήν ego (πρωθήλιος lexicis addendum) : πρῶθ' ἤλιον  
 ἀρχήν ms πρῶτ' ἀρχήν ἠελίοιο Oliver Primavesi alii alia || 2 οὗ ego : ὦν ms ἤς Oliver  
 Primavesi || δῆλ' Weil : δῆ ms || ἐσορώμεν ἅπαντα Gomperz : ἐσορώμενα πάντα ms

*Allons, je te dirai, du monde, l'origine remontant au premier Soleil,  
 Quand devinrent visibles toutes les choses que nous contempions aujourd'hui :  
 Gaïa et Pontos aux vagues nombreuses et humide Aër,  
 Titan et Éther enserrant sur son pourtour le cercle entier.*

Le fragment serait le prélude d'un développement où Empédocle traiterait de la première séparation du feu sous forme du Soleil. Cette séparation est décrite comme ce qui rendra visible tout ce qui nous entoure : la terre (Γαῖα), la mer (Πόντος), l'atmosphère chargée d'eau (ὑγρὸς Ἄήρ), le Soleil (Τιτάν) et l'azur lumineux (Αἰθήρ).

75 Sur ce moment cosmologique, cf. *supra*, chapitre II, p. 103.

76 Sur les paumes d'Aphrodite, voir fragment 75.2 et 95.1.

Deux mots, pour conclure, sur la finesse du jeu littéraire. Les connotations profondes de ce texte – on s’est attaché à l’établir – sont négatives : le feu est du côté de la Haine, sa première dissociation est une *parodos* inaugurale dans une tragédie cosmique. Mais en surface, ce qui est décrit est sûrement un beau spectacle, un κόσμος, encore orchestré par l’Amour qui, en machinant la ruse du Soleil, parvient à contenir du mieux possible (sous la forme d’une sphère accomplissant des cycles), la séparation du feu provoquée par la Haine. Il faudrait être aveugle ou de mauvaise foi pour dénier notre plaisir à contempler la nature éclairée par le Soleil : quoi de plus beau que les paysages champêtres, le miroitement des vagues, les jeux de la lumière diffractée dans l’atmosphère humide, l’azur du firmament – pour ne rien dire des levers et des couchers de soleil, quand le disque incandescent se détache sur le ciel ? C’est dans cette tension, giorgionesque avant l’heure, entre l’harmonie du monde et la certitude que la discorde l’habite déjà, que tient, à nos yeux, la leçon poétique du fragment 38.

DEUXIÈME PARTIE

## L'enfant cachée



LA PUPILLE ET L'INFANTE :  
RECONSTITUTION & INTERPRÉTATION DU  
FRAGMENT 84<sup>1</sup>

*What potions have I drunk of Siren tears?*

Nous avons vu, au précédent chapitre, comment Aphrodite avait su tourner à son avantage la séparation du feu sous l'influence de la Haine. Nous allons, dans les deux chapitres suivants, prolonger et approfondir cette réflexion, en montrant, à l'occasion de deux fragments essentiels de la biologie empédocléenne (fragments 84 et 100), transmis tous deux par Aristote, la façon dont la Haine est « récupérée » par l'Amour lors de la constitution des organismes vivants.

Commençons par une traduction partielle du fragment 84<sup>2</sup>, cher au maître des études présocratiques auquel je dédie ce chapitre<sup>3</sup>. Je laisse en grec, tels qu'ils apparaissent dans l'édition de référence de Hermann Diels<sup>4</sup>, les trois vers qui font l'objet spécifique de mon étude. J'indique dans l'apparat les variantes du vers 8. Le vers 7 est à peu

- 1 Une version anglaise plus ancienne de ce chapitre a paru sous le titre « The Structure of the Eye and its Cosmological Function in Empedocles: Reconstruction of Fragment 84 D.-K. », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 21-39.
- 2 Aristote, *Du sens* 2, 437b 26-438a 3.
- 3 Voir Denis O'Brien, « The Effect of a Simile: Empedocles' Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 140-179, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/629759>, consulté le 29 septembre 2017.
- 4 Voir Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch, vierte Auflage, Abdruck der dritten mit Nachträgen*, vol. 1, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

près uniformément transmis dans tous les manuscrits. Je discuterai plus bas la lettre et la place du vers 9<sup>5</sup>.

Comme quand quelqu'un, avant de se mettre en route, se confectionne  
une lampe,  
dans la nuit orageuse éclat de feu incandescent,  
après avoir ajusté, contre tous les vents, des parois de lanterne  
qui dispersent le souffle des vents tumultueux,  
tandis que la lumière, bondissant au dehors, pour autant qu'elle est plus  
fine 5

illumine le seuil de ses rayons inaltérables,  
ὡς δέ τὸτ' ἐν μὴνιγξίν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ  
λεπτῆσιν τ' ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην  
αἰ χοάνησιν δῖαντα τετρήατο θεσπεσίησιν  
qui contenaient la profondeur de l'eau au flux enlaçant 10  
tandis qu'ils laissaient passer le feu à l'extérieur, pour autant qu'il est  
plus fin.

152

—  
λεπτῆσιν τ' conī. Diels metri causa λεπτῆσιν vulg. λεπτῆσιν γ' rec.  
λεπτῆς εἰν conī. Panzerbieter || ὀθόνησι LSU χθονίησι EMY χοάνησιν  
P || λοχάζετο EMY ἐχεύατο SU (ἐχειάτο L) P Alexander λοχεύσατο conī.  
Förster  
—

5 Voir *infra*, p. 162.



Aux trois facteurs d'incertitude textuelle du vers 8<sup>6</sup> s'ajoute le double sens du grec κούρη, à la fois *jeune fille* et *partie active de l'œil* (pupille?).

Nous nous accordons à voir en l'Amour la cause de la production des yeux. Mais cela ne signifie pas nécessairement que l'Amour soit le sujet du verbe principal (vers 8). Si ce sujet n'est pas l'Amour, c'est nécessairement le feu mentionné au vers 7 et la comparaison n'est pas symétrique : alors que le feu était un objet manipulé par « quelqu'un » (τις) dans le *comparans*, il deviendrait actif dans le *comparandum*. Si l'Amour est sujet grammatical sous-entendu, nous nous retrouvons avec un accusatif de trop. Chaque éventualité donnant ainsi lieu à de grandes difficultés, il n'y a pas deux auteurs à traduire ce fragment de la même manière. Cette *diaphônia* est un bon indice d'un vice fondamental du texte transmis.

Avec πῦρ (vers 7) sujet du verbe, la rupture de symétrie ne serait tolérable que si le sens ainsi produit était satisfaisant, ce qui est loin d'être le cas. Selon cette lecture en effet, le feu « tend une embuscade à » ou « embusque » ou « couche » ou « verse » la *korê*, au gré des variantes attestées, voire l'« engendre », d'après la conjecture d'Aurel Förster. Les deux premières versions sont opaques, surtout rapportées à la construction de la lanterne, et confèrent au feu des pouvoirs exorbitants ; la troisième est fade (« engendrer » comme verbe passe-partout signifiant « faire »).

Cela explique que les commentateurs, à la suite d'une suggestion brillamment simple de Burnet, ont plutôt tendance à prendre Aphrodite (sous-entendue) comme sujet du verbe<sup>7</sup> ; ce qui conduit à faire de κύκλωπα κούρηγν une apposition à ὠγύγιον πῦρ.

6 À savoir : (1) l'indécision quant au sujet du verbe (voir *infra*, p. 164) ; (2) les deux formes verbales transmises : λοχάζετο, imparfait moyen d'un verbe λοχάζομαι à peu près non attesté, signifiant « prendre en embuscade », peut-être « coucher » (voire *embusquer*) et ἐχεύατο, aoriste moyen de χέω, « verser » ; Aurel Förster conjecture λοχεύσατο, aoriste moyen de λοχεύω, « engendrer » ou « enfanter » (« Empedocleum », *Hermes*, n° 74, 1939, p. 102-104) ; (3) l'incorrection métrique du premier hémistiche.

7 Voir John Burnet, *Early Greek Philosophy* [L'Aurore de la philosophie grecque], London, A. and C. Black, 1930 [4<sup>e</sup> édition], p. 238-239.

Excluons tout de suite la conjecture *λοχέυσατο*. Il faudrait en effet supposer que l'Amour *donne naissance* au feu, or Aphrodite ne saurait enfanter un élément. Avec *λοχάζετο* ou *ἐχέυατο*, nous obtenons un texte en apparence assez satisfaisant, et c'est ce qui explique que les érudits se soient souvent arrêtés là. L'Amour *met en embuscade* ou *couche* ou *verse* le feu dans des tissus, c'est-à-dire enfouit le feu au plus profond de l'appareil oculaire. L'impossibilité de cette lecture tient à l'apposition de *κούρη*. Le feu, chez Empédocle, *est Zeus*, et ne peut donc être déterminé par un terme signifiant principalement « jeune fille ». Il est au surplus très peu vraisemblable que l'ensemble de l'œil se confonde avec sa part ignée<sup>8</sup>.

Face à ces difficultés, certains traducteurs ont adopté des solutions acrobatiques. On peut mentionner en particulier David Sedley, qui inverse le rapport d'apposition, Hermann Diels et John I. Beare, lui-même inspirant Jean Bollack, qui se concentrent sur le sens du verbe de la principale et Carlo Gallavotti, qui joue sur le participe du vers 7.

David Sedley traduit comme suit : « *so at that time did she bring to birth the round-faced eye, primeval fire wrapped in membranes and in delicate garments*<sup>9</sup> ». L'Amour ne donne plus naissance au feu mais à la structure complexe de l'œil, dont le feu n'est qu'un des éléments. La règle fondamentale de l'apposition (A, B ≠ B, A) n'est toutefois pas respectée et la violence faite aux genres grecs dissimulée sous le palliatif du neutre anglais.

Hermann Diels insère une indication locale absente du texte grec<sup>10</sup> : « *so barg sich das urewige Feuer damals (bei der Bildung des Auges) hinter der runden Pupille in Häute und dünne Gewänder eingeschlossen* ».

La traduction de John I. Beare se donne la construction grecque telle qu'elle est, mais interprète le verbe *λοχάζετο* en rapport avec la couche et

8 Cf. *infra*, p. 165, n. 42.

9 David Sedley, « Empedocles' Theory of Vision in Theophrastus' *De sensibus* », dans William W. Fortenbaugh et Dimitri Gutas (dir.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1992, p. 20-31, p. 21.

10 Mais présente chez ses prédécesseurs. Voir Friedrich W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Leipzig 1805, p. 620 (« ... ad accusativos κύκλωτα κούρην supplenda est praepositio ἄνά ») et Simon Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae, volumen alterum. Empedocles*, Amsterdam, J. Müller, 1838, p. 131 (« ... in pupillari orbe »).

non avec l'embuscade : « *thus then did Nature embed the primordial fire pent within the coatings of the eye, videlicet the round pupil, in its delicate tissues*<sup>11</sup> ». Le recours à une tournure aussi pédante que le latin *videlicet* trahit la difficulté d'une apposition *poétique* du second accusatif au premier et l'impossibilité d'une telle solution.

Jean Bollack reprend à John I. Beare l'idée que *λοχάζετο* se rapporte à la couche et non à l'embuscade, mais évite le *videlicet* en dédoublant le verbe de la principale et en parlant de flamme (féminin en français) plutôt que de feu (masculin) ; le second accusatif étant selon lui un attribut résultatif et non une apposition, nous serions fondés à traduire comme suit<sup>12</sup> :

*Ainsi la flamme antique, qu'(Aphrodite) avait serrée dans les membranes  
Lui dressant un lit de linges délicats, elle en faisait la fillette à l'œil rond.*

Jean Bollack n'apporte aucun parallèle à une telle démultiplication du verbe *λοχάζετο*. Empédocle demanderait donc à son lecteur d'*interpréter* une apposition comme un résultat. Mais il y a là un parti pris dicté par le sens supposé du passage et non un fait de langue.

Carlo Gallavotti, enfin, construit le participe comme s'il s'agissait d'un verbe conjugué<sup>13</sup> :

*così allora era stata serrata nelle membrane la primordiale fiamma,  
e con morbidi lini Afrodite avvilluppò la rotonda pupilla...*

J'aurai à revenir sur l'interprétation de Carlo Gallavotti, qui anticipe celle que je vais proposer. Pour l'instant, il faut en signaler deux faiblesses : tout d'abord, et c'est la plus rédhibitoire, l'absence de parallèle à une telle construction<sup>14</sup>. Ensuite, le passage de l'embuscade à l'enveloppement.

11 John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 16.

12 Jean Bollack, *Empédocle*, t. III, *Les origines : commentaires 1 et 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 134.

13 Carlo Gallavotti, *Empedocle : poema fisico e lustrale*, Roma/Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 1976, p. 26-27.

14 Carlo Gallavotti a beau nous assurer que « il participio ha funzione di modo finito (piuccheperfetto) », j'aurais préféré qu'il nous fournisse un parallèle (*ibid.*,

Si toutes les tentatives sont des échecs, c'est que le passage est plus sérieusement corrompu qu'on l'a pensé. Voici les trois réquisits d'une solution acceptable :

- le sujet du verbe doit être Aphrodite et non le feu ;
- κύκλοπα κούρην ne doit pas être compris comme une apposition à ώγύγιον πύρ ;
- avec aucun des verbes transmis, κούρην ne doit être interprété comme un attribut résultatif de πύρ complément d'objet direct ;

On pourrait essayer d'amender les vers transmis. Mais ceux-ci sont si denses – chaque mot est choisi avec un art consommé, tous sont rares, plusieurs sont des quasi *hapax* – qu'on voit très mal comment une intervention, même minime, ne se solderait pas par un désastre.

Reste alors à se demander si l'on ne pourrait pas intercaler, entre les vers 7 et 8, un vers qui satisfasse à nos exigences. Quelle n'est pas notre surprise de constater que ce vers existe, c'est le fragment 87 : γόμοις άσκήσασα καταστόργοις Αφροδίτη, *Ayant pourvu de chevilles chérissantes, Aphrodite*. Ce vers se compose d'un participe aoriste actif transitif (άσκήσασα) accompagné du sujet de l'action (Αφροδίτη) et d'un datif instrumental (γόμοις ... καταστόργοις<sup>15</sup>). Ses contours s'adaptent donc parfaitement à ceux des vers 7 et 8. Le vers 7 contient en effet un accusatif, ώγύγιον πύρ, que nous avons le plus grand mal à relier au verbe du vers 8. Le participe άσκήσασα fournit une forme transitive de substitution. On supposait qu'Aphrodite était le sujet sous-entendu de l'action dont il était question aux vers 7-8 ; c'est maintenant un sujet grammatical dûment exprimé. Le participe présent permet à la période du poète de s'articuler tout naturellement. Enfin, aussi bien le *comparans* que le *comparandum* comptent maintenant six vers, ce qui souligne la perfection de l'analogie. On pourrait imaginer, en adoptant la correction dielsienne de l'hémistiche (λεπτήισιν τ' όθόνηισι), qu'Aphrodite pourvoie le feu

p. 203, n. 7). John Burnet semble postuler quelque chose de semblable (*Early Greek Philosophy, op. cit.*, p. 231-232).

15 Pour une construction semblable, voir *Illiade* X, 438 et, chez Empédocle lui-même, fragment 61.4.

de « chevilles chérissantes *et* de voiles légers » (enjambement). Mais le vers empédocéen forme à peu près toujours une unité de sens, or seule la correction de Friedrich Panzerbieter (λεπτῆισ' εἰν ὀθόνησι) admet une construction rapportant les « voiles légers », si féminins, à κούρηγ<sup>16</sup>. En outre, la faute est paléographiquement plus explicable, pour peu qu'on suppose qu'elle s'est produite dans un exemplaire majuscule en *scriptio continua*: λεπτῆισειν lu λεπτῆισιν par simplification du groupe lunaire σε et mécoupure. Pour ces deux raisons, la conjecture de Friedrich Panzerbieter est définitivement meilleure que celle de Hermann Diels.

Ajoutons que s'il est virtuellement certain que le fragment 87 appartenait à un ensemble traitant de la structure de l'œil, ce résultat vaudrait dorénavant aussi bien pour le fragment 84. Or la chose, pour le fragment 87, est indubitable<sup>17</sup> : au sein d'un développement destiné à illustrer le rôle de l'Amour dans un monde où la Discorde est active, Simplicius, *In de caelo* 528.3-530.26, cite des vers d'Empédocle décrivant le début du règne de l'Amour (c'est l'essentiel de l'actuel fragment 35), puis enchaîne de la manière suivante :

En outre, traitant de la génération des yeux de ces êtres corporels,  
il a poursuivi :

- 16 Voir Friedrich Panzerbieter, « Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles », *Einladungs-Programm des Gymnasium Bernhardinum in Meiningen*, Meiningen, 1844, p. 1-35, en part. p. 34-35. À moins de postuler, comme le suggère Xavier Gheerbrant, un allongement de la dernière syllabe (*Empédocle. Une poésie philosophique*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Kainon – Anthropologie de la pensée ancienne », 2017, p. 307, n. 1). Loin d'être une objection à mon interprétation, cette remarque métrique la corrobore. En revanche, l'interprétation de Xavier Gheerbrant (*ibid.*, p. 307) confond « être en embuscade » et « mettre en embuscade » (*cf. ibid.*, p. 777) et, en postulant qu'Aphrodite travestit le « feu ancestral » en « jeune fille », se montre une digne émule d'Aristophane.
- 17 D'ailleurs, l'hypothèse que le vers unique du fragment 87 faisait initialement partie de l'ensemble connu comme le fragment 84 a déjà été émise par Carlo Gallavotti. Mais le savant italien insère le fragment 87 après le vers 8. Sans être absurde en elle-même, cette insertion ne contribue en rien à résoudre les problèmes grammaticaux posés par l'enchaînement des vers 7 et 8.

*À partir desquels la divine Aphrodite a modelé les yeux indéfectibles*  
[fragment 86]

Et un peu plus bas :

*Ayant pourvu de chevilles chérissantes, Aphrodite* [fragment 87]

Et disant la cause du fait que les uns voient mieux de jour, les autres de nuit :

*Quand, dit-il, ils prirent d'abord naissance dans les paumes de Cypris*  
[fragment 95]

158

Comme le fragment 87 est dit par Simplicius se trouver « un peu plus bas » (μετ' ὀλίγον) que le fragment 86, nous en déduisons que le fragment 87 prenait place dans le contexte immédiat de la constitution de l'œil (περὶ γενέσεως τῶν ὀφθαλμῶν). On trouvera peut-être étrange que le néoplatonicien ne tire de notre passage que ce vers, incompréhensible en l'état. C'est que, comme nous allons le voir, il veut seulement illustrer que l'Amour prend part à la génération des parties animales. Il a donc sélectionné l'unique vers du passage où Empédocle mentionnait le *nom* d'Aphrodite<sup>18</sup>.

#### THÉOPHRASTE, ARISTOPHANE ET LE VERS DE BLASS

Théophraste, dans le *De sensibus*, expose ainsi la doctrine d'Empédocle<sup>19</sup> :

(A) Empédocle parle de la même manière au sujet de tous les sens et dit que la perception se produit en raison de l'adaptation aux conduits de chacun. C'est la raison pour laquelle les uns ne peuvent pas discerner les objets qui relèvent des autres, car les conduits des uns se trouvent être, en quelque manière, trop larges pour tel sensible,

<sup>18</sup> En revanche, la perte du vers dans le texte du traité *Du sens* d'Aristote paraît ancienne : elle explique la gêne d'Alexandre, qui ne commente pas le vers 7 et qui commente le vers 8 comme s'il était indépendant. Un cas de ce genre prouve qu'Alexandre – à la différence notable de Simplicius – ne prenait guère la peine d'ouvrir un exemplaire de l'auteur cité par Aristote.

<sup>19</sup> Théophraste, *Des sens*, § 7.

ceux des autres trop étroits, en sorte que certains les traversent tout du long sans les toucher, tandis que d'autres ne peuvent pas du tout y pénétrer.

(B) Il s'efforce aussi de dire ce qu'est l'organe visuel. Il dit que sa partie intérieure est du feu, tandis que ce qui est sur le pourtour est de la terre et de l'air, au travers desquels il passe, car il est menu, à la façon de la lumière dans les lanternes.

(C) Les conduits, ceux du feu et de l'eau, sont disposés de manière alternée. Par ceux du feu, nous reconnaissons les choses blanches, par ceux de l'eau les choses noires ; en effet, chaque type s'adapte à chaque type. Et les couleurs se transportent à l'organe visuel par effluve.

Ce texte se compose de trois parties, (A), (B) et (C). La première expose en termes généraux la théorie empédocléenne de la sensation, la deuxième décrit l'anatomie de l'œil, la troisième explique comment la vue se produit. La mention de la lanterne en (B) prouve que Théophraste a en tête le passage qui nous occupe.

On conçoit aisément comment (B) et (C) peuvent faire référence à deux ensembles de vers qui se suivaient. La place de (A) est plus difficile. Je crois cependant qu'un argument, passé jusqu'ici inaperçu, suggère qu'il s'agissait d'un passage précédant de peu (B). Les *Thesmophories* d'Aristophane s'ouvrent sur Euripide marchant d'un pas décidé, traînant derrière lui un parent qui aimerait qu'on lui dise où l'on va. « *Tu n'as pas à entendre tout cela, car tu vas immédiatement le voir en personne* », lui rétorque Euripide<sup>20</sup>. Suit le dialogue<sup>21</sup> :

PARENT

Que veux-tu dire ? Redis-le ! Je ne dois pas l'entendre ?

EURIPIDE

Pas ce que tu t'apprêtes à voir !

<sup>20</sup> Aristophane, *Thesmophories*, vers 5-6.

<sup>21</sup> Aristophane, *Thesmophories*, vers 6-11.

PARENT

Je ne dois pas voir non plus?

EURIPIDE

Pas ce que tu devras entendre!

PARENT

Quel conseil me donnes-tu là! Comme tu parles habilement! Tu dis, toi, qu'il ne me faut ni entendre ni voir?

EURIPIDE

De fait! la nature des deux est en effet mutuellement séparée!

Cet échange conduit Euripide à pontifier sur la séparation primordiale des êtres naturels<sup>22</sup>:

Voici comment ils furent originellement séparés. Lorsque l'éther, pour la première fois, se sépara et qu'à l'intérieur de lui furent engendrés des êtres vivants qui se mouvaient, il machina d'abord ce à l'aide de quoi il faut regarder, l'œil, similitude parfaite du cercle du Soleil, tandis qu'à la manière d'un canal, il perfora les oreilles (δικην δὲ χοάνης ὠτα διετετρήγατο<sup>23</sup>).

Dans une belle note, Friedrich Blass s'appuyait sur un groupe de mots transmis par le seul *Vatic. gr.* 1339 (manuscrit P<sup>24</sup>): διάνταται τρείατο θεσπεσίησιν ὀθόνησιν, entre ἔξω et διαθρῶσκον au vers 5, ainsi que sur le fait qu'au vers 8, P remplace ὀθόνησιν par χοανῆσιν, pour conjecturer la présence de l'actuel vers 9: *qui avaient été transpercés de conduits merveilleux* (αἱ χοανῆσι διάντα

22 Aristophane, *Thesmophories*, vers 13-18.

23 À la différence des éditeurs récents, je reste convaincu par la correction de Reiske (δικην pour ἀκοήν Ravennas, *codex unicus*). Pour l'histoire des corrections, voir Colin Austin, « Textual Problems in Ar. Thesm. », *Δωδώνη, "Φιλολογία"*, n° 16, 1987, p. 61-92, en part. p. 70. Quelle que soit la leçon choisie, le parallèle avec Empédocle demeure entier.

24 Voir Dieter Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περί ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam, Hakkert, 1971, spécialement p. 251-261.



τετράτο θεσπεσίησιν<sup>25</sup>). Le vers 18 des *Thesmophories* se fait l'écho du « nouveau » vers<sup>26</sup>. Le rapprochement du rare *χοάνη* et d'une forme sinon identique, du moins très proche de *δια-τετραίνω* est frappant. Comme chez Empédocle, les organes sensoriels sont créés au début d'une zoogonie. Peu importe que pour les besoins de la cause – montrer l'esprit brouillon d'Euripide – Aristophane entremêle des traits propres à la zoogonie de la Discorde (dissociation de l'éther)<sup>27</sup> et d'autres à la zoogonie de l'Amour (création des organes), le traitement de l'œil et celui de l'oreille : il est très vraisemblable que l'échange cocasse sur l'hétérogénéité du voir et de l'entendre est également une parodie des vers paraphrasés en (A) par Théophraste : « *That is why the senses cannot discriminate each other's objects* ». Comme lorsqu'il mentionne le Δῖνος<sup>28</sup>, comme dans le *Banquet* de Platon, Aristophane parodie Empédocle<sup>29</sup>. Ces arguments rendent vraisemblables l'authenticité du vers

25 Friedrich Blass, « Zu Empedokles », *Jahrbücher für Classische Philologie*, n° 127, 1883, p. 19-20.

26 Voir Patrizia Mureddu, « La 'incomunicabilità' gorgiana in una parodia di Aristofane? Nota a *Thesm.* 5-21 », *Lexis: Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, n° 9-10, 1992, p. 115-120, en part. p. 118, en ligne : [www.lexisonline.eu/wordpress/?page\\_id=636](http://www.lexisonline.eu/wordpress/?page_id=636), consulté le 30 septembre 2017.

27 Pour une étude de cette phase cosmique, voir *supra*, chapitre II et III. Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, 1969, p. 287-300.

28 *Nub.* 828. Voir cependant *supra*, p. 88, n. 3.

29 Voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle, op. cit.*, p. 227-229 et Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. inv. 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg/Berlin/New York, BNU/Walter de Gruyter, 1999, p. 304-306. Notons une étrange coïncidence : Agathon, personnage central du *Banquet* de Platon, est la tête de Turc des *Thesmophories*. Indice de l'historicité de la soirée décrite par Platon, et du fait qu'une partie de l'entretien avait effectivement porté sur Empédocle ? Il est bien plus probable qu'au moment de rédiger le *Banquet*, Platon s'est souvenu de l'Aristophane empédocléen des *Thesmophories* et que cela lui a suggéré le thème du discours prêté au poète comique. Il s'agirait donc pour nous d'une confirmation qu'Aristophane, dans les *Thesmophories*, parodiait Empédocle. Pour les probables réminiscences thesmophoriennes de Platon quant à l'homosexualité d'Agathon, voir *Banquet*, 193b-c et la note de Robert G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909, p. 67.

reconstitué par Blass<sup>30</sup> et l'unité des trois sections de la doxographie de Théophraste<sup>31</sup>.

Le pronom relatif n'étant pas transmis dans le manuscrit P, nous aurions pu penser à un aoriste moyen sans augment ὡς... τετρήνατο, *qu'elle perça* (cette forme nous rapprocherait encore de la parodie des *Thesmophories*). Homère n'emploie cependant que l'actif τέτρηνα. La conjecture de Carlo Gallavotti: ἤ χοάνησι διάντα τετρήνατο θεσπεσίησιν, *par là où ils avaient été transpercés de conduits merveilleux*, est toutefois bien meilleure, car elle permet de placer ce vers à la fin de la citation, faisant ainsi succéder, dans le *comparans* comme dans le *comparandum*, à l'élément formulaire récurrent ὄσον ταναώτερον ἦεν, un sixième vers. La symétrie de construction ainsi obtenue (deux fois deux tercets, attaques identiques) est remarquable et constitue un argument à peu près décisif<sup>32</sup>:

Tableau 2. Échos et correspondances internes au fragment reconstitué

1	ὡς δ' ὄτε...	7	ὡς δὲ τότ' ...
2	...	8 (= fr. 87)	...
3	...	9 (= 8D)	...
4	αἰ τ'	10 (= 10D)	αἰ δὲ
5	πῦρ (ou: φῶς) δ' ἔξω...	11 (= 11D)	πῦρ δ' ἔξω...
6	...	12 (= 9D)	...

30 Si l'on ne veut pas (ce qui n'a pourtant rien d'exclu) que le manuscrit P, que Dieter Harlfinger (*Die Textgeschichte, op. cit.*) date de la seconde moitié du <sup>xiv</sup> siècle, ait *seul* préservé en ligne directe la leçon de l'archétype, il faut sans doute supposer une correction d'un érudit contemporain ou (très) antérieur qui disposait du poème d'Empédocle. Sur la possible survie byzantine d'Empédocle au <sup>xiii</sup> siècle, voir Oliver Primavesi, « Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès », dans André Laks et Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, Presses du Septentrion, coll. « Cahiers de philologie », 2002, p. 183-204, en part. p. 200-201 et *supra*, chapitre I.

31 Notons enfin que les vers, correspondants aux sections (A), (B) et (C) de Théophraste, semblent connus de Platon: *Timée* 45 B-C reflète le fragment 84 et la source de (C); *Ménon* 76C-E, (A).

32 Voir Carlo Gallavotti, *Empedocle, op. cit.*, p. 203, n. 7.

Le fragment 84 reconstitué à l'aide du fragment 87 décrit un objet d'art. Aphrodite produit, à partir de matériaux bruts, un organe complexe. Les philologues s'opposaient sur le rôle de l'eau et l'on ne tirait l'éventuelle présence de la terre et de l'air que du texte de Théophraste<sup>33</sup>. La possibilité inédite de construire la « jeune fille à l'œil rond » autrement que comme une apposition au feu suggère immédiatement qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle « jeune fille », mais de *la* jeune fille : Perséphone. Car cette dernière, sous le nom de Nestis, représente l'élément liquide au fragment 6 et elle apparaît couramment, dès le VI<sup>e</sup> siècle au moins, sous la désignation de Κούρη<sup>34</sup>. Il n'y a donc aucune invraisemblance à prêter cette *variatio* à Empédocle, dont le génie poétique était certainement en mesure de jouer sur trois niveaux de sens. Seule cette identification, qui nous met en présence de *deux* éléments (le feu et *l'eau*), rend *naturelle* l'interprétation des « voiles légers » et des « membranes » (ainsi que des « chevilles ») comme une désignation, respectivement, de l'air et de la terre<sup>35</sup>.

Cette reconstitution permet également de mieux comprendre le passage du *De generatione animalium* d'Aristote (V 1, 779b 15-20), confirmé par Théophraste, où Empédocle se voit attribuer la thèse que différentes proportions de feu et d'eau dans les yeux expliquent différentes aptitudes à la vision de jour ou de nuit<sup>36</sup>. À vrai dire, ce résultat est conforme à la vraisemblance : un œil est naturellement humide, un œil pleure. Comment sérieusement penser qu'Empédocle ait omis l'eau

33 Voir surtout Denis O'Brien, « The Effect of a Simile », art. cit., p. 203, n. 7.

34 Si celle-ci n'est jamais désignée de la sorte ni chez Homère ni chez Hésiode, ni même dans l'*Hymne à Déméter*, les sources historiques et archéologiques attestent que l'appellation était répandue au temps d'Empédocle. Voir *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zurich/München/Düsseldorf, Artemis und Winkler, vol. 7, 1994 : s.n., « Persephone », n° 335 (vers 490 av. J.-C.) ; n° 339 (vers 530 av. J.-C.) ; n° 340 (420-410 av. J.-C.).

35 Je veux simplement dire que sans le texte de Théophraste, avant la reconstruction ici proposée, personne n'aurait songé à voir terre et air dans le fragment d'Empédocle.

36 Voir texte cité *supra*, p. 159, section (C). Cf. Simplicius, *Sur le traité* Du ciel 529.26-27 [traduit *supra*, p. 157].

de la liste de ses éléments constitutifs ? On comprend dès lors sans peine la variante ἐχέυατο, dédaignée par tous les éditeurs d'Aristote depuis Immanuel Bekker et par tous les éditeurs des fragments d'Empédocle<sup>37</sup>. Rien de plus naturel que de « verser » de l'eau.

Si toutefois, comme il est possible, λοχάζετο signifie quelque chose comme « coucher quelqu'un » (et non pas : « prendre en embuscade quelqu'un »), cette variante est, *pour le sens*, tout aussi bonne. Elle insiste simplement davantage sur la dimension « personnelle » de Κούρη (la déesse) et moins sur sa signification « physique » (l'eau). Aphrodite « coucherait » Perséphone tout autour du feu (Zeus). Dans ces conditions, quelle leçon adopter ? Soulignons tout d'abord le grand nombre de variantes anciennes dans la tradition du poème d'Empédocle, dont la transmission pré-alexandrine est forcément complexe. Ce fait doit nous induire à la prudence face à toute logique exclusive simpliste<sup>38</sup>. Mais à supposer que nous soyons autorisés à *choisir* une leçon, la base textuelle d'ἐχέυατο est incontestablement meilleure. Dans son introduction à l'édition du *De sensu*, William D. Ross notait en effet qu'il donnait la préférence au groupe a (= EMY) sur le groupe b (= LSUX) sauf quand le manuscrit P et les manuscrits d'Alexandre étaient du côté de b<sup>39</sup>. Principe fort sage, qu'il n'applique cependant pas ici, où il choisit la correction de Förster λοχέυσατο contre ἐχέυατο attesté par b, P et Alexandre<sup>40</sup>. Cette entorse s'explique bien sûr par des considérations de sens. Maintenant que l'insertion du fragment 87 permet de comprendre le fragment 84, ἐχέυατο ne présente plus la moindre difficulté<sup>41</sup>. Voici finalement le texte grec et la traduction que je propose de tout le passage problématique :

37 À l'exception de Friedrich W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, *op. cit.*, p. 525, sans doute par ignorance de la leçon λοχάζετο (non évoquée dans la note p. 620-621 alors que Sturz est conscient de la difficulté du texte choisi), qui s'impose à partir de l'édition Bekker.

38 Voir Aristote, *De la génération et la corruption*, trad. et éd. Marwan Rashed, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005, p. 3, n. 10.

39 Voir Aristote, *Parva naturalia*, trad. et éd. Sir William D. Ross [*A revised text with introduction and commentary*], Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 64-65.

40 *Ibid.*, p. 190.

41 Voir cependant *infra*, p. 169, n. 51.

ὦς δὲ τότε ἔν μήνιγγιν ἔεργμένον ὠγύγιον πῦρ  
 γόμφοισ' ἀσκήσασα καταστόργοισ' Ἀφροδίτη,  
 λεπτήσ' εἰν ὀθόνησιν ἐχεύατο κύκλοπα Κούρην·  
 αἰ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφινάεντος,  
 πῦρ δ' ἔξω δῖεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,  
 ἧ χοάνησι διάντα τετρήατο θεσπεσίησιν.

*Ainsi, après qu'Aphrodite eut pourvu le feu ogygien enfermé dans des membranes de chevilles chérissantes, elle versa Korè à l'œil rond en des voiles légers; ceux-ci contenaient la profondeur de l'eau au flux enlaçant mais laissaient passer le feu à l'extérieur, pour autant qu'il est plus fin, par là où ils avaient été transpercés de conduits merveilleux.*

Le processus décrit par Empédocle paraît le suivant : Aphrodite commence par prendre une parcelle de feu dans des membranes, qu'elle fixe à l'aide de chevilles ; elle entoure ensuite ce feu stabilisé, bien arrimé à son support, de voiles légers, *aériens*, dans lesquels elle aura versé de l'eau. Alors que le voyageur, à proprement parler, ne répand pas la tempête sur sa lanterne, Aphrodite verse l'eau dans les voiles. Ces derniers ont donc deux fonctions, ou plutôt une fonction unique qui peut être vue de deux manières : (1) ils contiennent l'eau ; (2) ils la maintiennent à distance du feu. Présentons ces correspondances sous forme d'un tableau :

Tableau 3. L'œil : *comparans* et *comparandum*

τις	homme	Ἀφροδίτη	Aphrodite
σέλας	flamme	ὠγύγιον πῦρ	feu dans l'œil
λύχνος	lampe	μήνιγγες, γόμφοι	terre dans l'œil (Theophraste)
λαμπτήρες ἀμοργοί	parois transparentes	λεπταὶ ὀθόνηαι	air dans l'œil (Theophraste)
ἄνεμοι	vents	κύκλωψ Κούρη	eau dans l'œil <sup>42</sup>

42 La répétition, aux vers 3 et 4, du mot « vents » est, comme le dit Jean Bollack, « remarquable » (*Empédocle, op. cit.*, p. 322). Il faut certainement la comprendre comme un indice crypté placé par Empédocle pour souligner, par la symétrie des deux couples de tercets (*cf.* tableau 2 *supra*, p. 162), que Κούρη au vers 9 (= 8D) désigne la même chose que « eau » au vers 10 (= 10D).

Cette reconstitution explique le rôle de l'eau dans l'analogie empédocléenne : puisque c'est Aphrodite qui la verse, l'eau ne correspond pas aux intempéries mais à une humeur interne à l'œil (qui inclut peut-être aussi les larmes), maintenue à distance du feu par les « voiles légers<sup>43</sup> ». L'air n'est pas tant physiquement contenu dans les *μήνιγγες* que métaphoriquement exprimé par les *ὀθόναι* : la structure poreuse de ces derniers laisse passer le feu mais bloque l'eau, permettant ainsi aux rayons (*cf.* vers 5) d'aller vers la périphérie du globe oculaire mais empêchant l'eau de noyer le feu. Notons enfin qu'avec cette reconstruction, l'œil décrit aux vers 7, 7bis & 8 contient les quatre « racines » (ou éléments aristotéliens), ce qui n'est pas indifférent. Mais il y a entre elles une hiérarchie : sont seuls nommément cités le *feu* et l'*eau*, sans doute parce qu'eux seuls ont un rôle actif dans l'acte même de la vision. La terre et l'air ne sont qu'évoqués. Théophraste avait certes vu juste en intégrant ces deux derniers, mais le style de la doxographie est impuissant à rendre, sur ce point, le *sfumato* empédocéen.

#### LE RETOUR D'ULYSSE

La réalisation technique d'Aphrodite a un précédent homérique, au chant V de l'*Odyssee* : la construction par Ulysse, sur l'île de Calypso, du bateau qui doit le reconduire à Ithaque. Citons ce passage<sup>44</sup> :

- 247 *τέτρηνεν δ' ἄρα πάντα καὶ ἤρμοσεν ἀλλήλοισι,  
γόμεφοισιν δ' ἄρα τήν γε καὶ ἀρμονίησιν ἄρασσεν.  
ὄσσον τίς τ' ἔδαφος νηὸς τορνώσεται ἀνήρ*
- 250 *φορτίδος εὐρείης, εὐ εἰδῶς τεκτοσυνάων,  
τόσσον ἐπ' εὐρείαν σχεδίην ποιήσατ' Ὀδυσσεύς.*

43 C'était la conclusion de Denis O'Brien (*Empedocles' Cosmic Cycle, op. cit.*, p. 164-166). Je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas quelque anachronisme dans l'interprétation de David Sedley, qui pense que l'humidité de l'œil, selon Empédocle, n'est que le « lachrymal fluid » (« Empedocles' Theory of Vision », art. cit., voir p. 23). Un auteur de cette époque pouvait-il vraiment tenir le film lacrymal pour autre chose qu'une émanation d'une humidité globale interne à l'œil ? Au surplus, il aurait été maladroit de parler dans ce cas de βένθος (vers 10).

44 Nous soulignons.

- ἴκρια δὲ στήσας, ἀραρῶν θαμέσι σταμίνεσσι,  
 253 ποίει· ἀτὰρ μακρῆσιν ἐπηγκενίδεσσι τελεύτα.  
 ἐν δ' ἴστων ποίει καὶ ἐπικρίον ἄρμενον αὐτῶ·  
 πρὸς δ' ἄρα πηδάλιον ποιήσατο, ὄφρ' ἰθύνοι.  
 256 φράξε δὲ μιν ῥίπεσσι διαμπερὲς οἰσῦνησι,  
 κύματος εἶλαρ ἔμεν· πολλὴν δ' ἐπεχεύατο ἕλην.  
 τόφρα δὲ φάρε' ἔνεικε Καλυψώ, δία θεάων,  
 259 ἰστία ποιήσασθαι ...

Ulysse alors perça et chevilla ses poutres, les unit l'une à l'autre au moyen de goujons et fit son bâtiment. Les longueur et largeur qu'aux plats vaisseaux de charge, donne le constructeur qui connaît son métier, Ulysse les donna au plancher du radeau ; il dressa le gaillard, dont il fit le bordage en poutrelles serrées, qu'il couvrit pour finir de voliges en long ; il y planta le mât emmanché de sa vergue ; en poupe, il adapta la barre à gouverner, puis, l'ayant ceinturé de claies en bastingage, il lesta le plancher d'une charge de bois. Calypso revenait ; cette toute divine apportait les tissus dont il ferait ses voiles ...

Les similitudes entre ce passage d'Homère et celui d'Empédocle, quoique discrètes, me paraissent indéniables. Non seulement la thématique artisanale est la même – avec la même insistance sur l'idée de jointure adéquate, d'*harmonie* (cf. ἀρμονησιν vers 248 ; voir aussi le verbe ἀρμόζω au vers 247, ἀραρίσκω aux vers 248 et 252), l'un des noms d'Aphrodite chez Empédocle –, mais trois termes reviennent à l'identique ou presque, τέτρηνεν/τετρήατο (*Odyssee* 247 et fragment 84, vers 111) γόμφοισι (*Odyssee* 248 et fragment 84, vers 7bis, à la même place dans le vers) et, si l'on accepte cette leçon, ἐχεύατο (*Odyssee* 257 et fragment 84, vers 8<sup>45</sup>). La mention des voiles apportées par Calypso (cf. φάρεα vers 258 et ἰστία vers 259) anticipe les ὀθόναι de l'œil. βένθος

45 On me reprochera peut-être de justifier le choix de la variante ἐχεύατο par le parallèle homérique et d'identifier le parallèle homérique grâce au choix de cette même variante. Mais le cercle vicieux n'est qu'apparent. Il s'agit plutôt d'un faisceau d'indices. Mon argumentation serait certes affaiblie, mais non point détruite, si l'on devait choisir la variante λοχάζετο.

au vers 10 d'Empédocle file la métaphore maritime. À mon lecteur encore sceptique, je rappellerai également le nom de l'île de Calypso : Ὠγυγία (cf. *Odyssee*, ε 85 : νῆσον εἰς Ὠγυγίην). Même si l'ὠγύγιον πῦρ du vers 7 d'Empédocle est sans doute aussi une allusion à Hésiode, *Théogonie* 806<sup>46</sup>, il paraît vraisemblable qu'Empédocle a surtout voulu attirer notre attention sur le passage de l'*Odyssee*. Je n'excluais pas qu'il faille comprendre aussi le choix de l'épithète κύκλωψ à cette lumière : l'épisode de Polyphème est depuis l'Antiquité le plus fameux de l'*Odyssee*; l'eau « cyclopéenne » de l'œil baigne son feu « ogygien » comme la mer baigne Ogygie. Enfin, le *comparans* de l'analogie, ce voyageur anonyme qui prend la route, nous oriente *a posteriori* vers les pérégrinations d'Ulysse.

Mais pourquoi Empédocle serait-il aussi soucieux d'accuser le parallèle entre la construction du bateau et celle de l'œil ? Les deux objets ne sont-ils pas très différents ? Une première raison, la plus immédiate, est probablement son désir de souligner l'excellence technique déployée par Aphrodite dans la construction de l'œil. Le passage de l'*Odyssee* devait apparaître aux Anciens comme emblématique de l'habileté d'Ulysse, donc de l'ingéniosité humaine en général<sup>47</sup>. Mais un sens plus profond, lié cette fois à la cosmologie et peut-être à la démonologie d'Empédocle, me paraît aussi décelable. L'épisode de Calypso constitue, comme nous savons, la dernière étape de l'errance d'Ulysse : le trajet d'Ogygie à Ithaque, *via* l'escale phéacienne, est la dernière traversée du héros, celle qui véritablement, à la suite d'une décision solennelle des dieux, le reconduit en sa patrie. Or, nous avons établi un peu plus haut que la construction de l'œil par Aphrodite devait se placer durant la zoogonie de l'Amour, c'est-à-dire quand l'Amour reconquiert le monde

46 L'épithète ὠγύγιον fait couple, chez Hésiode, avec ἄφθιτον, « incorruptible », pour caractériser l'eau du Styx. Le sens est controversé (voir Jean Bollack, *Empédocle*, *op. cit.*, p. 327, n. 5), mais Empédocle brode sûrement sur la thématique, apparue plus haut dans l'actuel fragment 35, que les éléments séparés sont « immortels », à la différence des mélanges biologiques.

47 Le caractère emblématique de l'épisode, en tout cas, n'a pas échappé à Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1974, p. 227 et sq.



tombé aux mains de la Discorde<sup>48</sup>. Je crois que c'est la raison profonde pour laquelle Empédocle souhaitait attirer notre attention sur l'épisode homérique. La construction de l'œil va permettre à Aphrodite de revenir dans sa patrie – le *Sphairos* – de même que la construction du bateau permet à Ulysse de s'en retourner à Ithaque. Empédocle souligne ainsi à quel point l'œil est une pièce décisive de son dispositif *cosmologique*. L'œil des vivants, *véhiculant* le désir<sup>49</sup>, est une condition *sine qua non* de la bonne marche des plans d'Aphrodite. Notons enfin combien la similitude de structure entre l'œil et le *Sphairos* est frappante : il s'agit dans les deux cas d'un globe maintenu par Harmonie<sup>50</sup>. L'œil est l'enfant d'Aphrodite qui lui ressemble le plus<sup>51</sup>.

Disposons-nous d'un autre passage, dans les fragments conservés, corroborant cette interprétation ? Il le semble. Le fameux fragment 115-117, que je montrerai plus bas appartenir au proème des *Catharmes*<sup>52</sup>, fait allusion à la façon dont le *daimôn* – qui est sans doute une parcelle d'Amour – est ballotté, au cours de son errance cosmique, d'une masse élémentaire à une autre :

*Car la force de l'éther les chasse vers la mer  
Et la mer les recrache vers le sol de la terre, et terre à l'éclat  
Du soleil lumineux ; lui les jette dans les tourbillons de l'éther.*

Les derniers mots du vers 117 sont *ὁ δ' αἰθέρος ἐμβάλε δίναις*. Il s'agit d'un écho du chant VI de l'*Odyssee*, vers 115-117, où le Poète évoque le jeu de Nausicaa et de ses suivantes :

48 Voir *supra*, p. 157.

49 Voir fragment 64.

50 Voir *supra*, chapitre III, p. 135.

51 Cela étant précisé, les harmoniques d'Empédocle sont tellement subtiles que le philologue doit se contenter des plus évidentes. Il paraît très vraisemblable – quoique non *démonstrable* au sens de la philologie – que le fragment 84 évoquait également à une oreille grecque des idées de protection, d'enfouissement, de secret. Le verbe *ἐχεύατο* apparaît à la même position métrique en *Iliade* V, 311-317 pour illustrer comment Aphrodite – encore elle – « coule » ses bras blancs autour d'Énée et l'enveloppe de sa robe (*πέπλοιο*) pour le soustraire (*ἐκάλυψε*) aux coups ennemis. Pour en revenir à l'*Odyssee*, Calypso est bien sûr, de par son nom, emblème du secret.

52 Pour une analyse philologique et une interprétation, voir *infra*, p. 236.

σφαῖραν ἔπειτ' ἔρριψε μετ' ἀμφίπολον βασιλεια.  
ἀμφιπόλου μὲν ἄμαρτε, βαθείη δ' ἔμβαλε δίνη.  
αἱ δ' ἐπὶ μακρὸν αὔσαν ...

La princesse lança la balle vers une suivante  
Mais elle manqua la suivante et jeta <la balle> dans un tourbillon  
profond;  
Elles poussèrent un grand cri ...

170

On ferait injure à Empédocle en lui déniait une allusion consciente au vers 116, d'autant plus que la δίνη achève un distique qui commençait avec la σφαῖρα<sup>53</sup>. Cela trouve des éléments de confirmation dans le papyrus d'Akhmîm, qui suggère qu'Empédocle avait, dans un effet de symétrie avec le Σφαῖρος, masculinisé la δίνη en Δίνοσ, nom propre baptisant la période du paroxysme de la Discorde. On a vu plus haut comment l'ère de la Haine croissante était signée, à la façon d'un acte inaugural, par le « cri » (ἀύτη) des premières créatures scindées<sup>54</sup>. La racine est la même que celle du verbe par lequel Homère exprime, au vers 117, les cris des jeunes filles voyant leur « sphère » tomber dans le « tourbillon », et le mot apparaît tel quel à peine plus loin, au vers 122.

Le cri éveille Ulysse, et l'associe à ce drame cosmique en miniature – que sa propre errance symbolise. Sous la forme d'une balle qui passe de mains en mains, d'un démon rejeté par les masses élémentaires, d'Ulysse ballotté d'un rivage à l'autre, c'est, pour Empédocle, toujours de la même chose qu'il s'agit : la difficile reconduction du monde à l'unité où l'Amour règne sans partage. L'interprétation eschatologique du retour d'Ulysse ne remonte donc pas au néoplatonisme,

53 Nicolaus Van der Ben mentionne le parallèle formulaire du vers 116 mais ne remarque pas la préfiguration des deux figures empédocléennes chez Homère, sur laquelle Jean-Claude Picot a bien voulu attirer mon attention (*The Proem of Empedocles' peri physios, towards a new edition of all the fragments*, Amsterdam, Grüner, 1975, p. 155). Sur la balle dédiée par les jeunes filles, dans la religion grecque, en particulier à Perséphone, voir Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London/New York, Routledge, 2002, p. 222-223 (voir *supra*, p. 23).

54 Voir *supra*, p. 102.

contrairement à l'opinion commune, mais au moins, quelque sept cents ans plus tôt, à Empédocle, voire aux milieux pythagoriciens d'Italie du Sud dont il était tributaire<sup>55</sup>. La citation d'Empédocle apparaissant

- 55 La question de l'interprétation pythagoricienne d'Homère est particulièrement difficile, en l'absence de sources. Les auteurs en sont réduits à toujours citer la même scholie porphyrienne à *Illiade* XX, 67, qui mentionne Théagène comme l'initiateur de l'interprétation allégorique. Voir entre autres Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 97-98 et Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986, p. 31 et sq. Quant à Ulysse, il était supposé que plusieurs épisodes de son histoire pouvaient avoir retenu l'attention des Pythagoriciens, mais il n'était jamais question de son périple en tant que tel. Voir Marcel Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, coll. « Latomus » [vol. 57], 1962, p. 52-60, en part. p. 56 et sq. et infra, chapitre VII. L'allégorie du périple d'Ulysse comme retour de l'âme vers sa patrie est omniprésente chez les philosophes à partir de Plotin. Cf. Robert Lamberton, *Homer the Theologian, op. cit.*, en part. p. 106-107. Il faut cependant noter que Marcel Detienne a identifié la figure de la mélancolie assise sur le rivage qui figure sur le stuc central de la basilique de la Porte Majeure à Ulysse sur l'île de Calypso (« Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », *Latomus*, vol. 17, n° 2, 1958, p. 270-286; voir *Odyssée* V, 81-83). Dans un contexte pythagoricien (voir Gilles Sauron, « Visite à la Porte Majeure: un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative », dans Patrice Ceccarini, Jean-Loup Charvet, Frédéric Cousinié & Christophe Leribault [dir.], *Histoires d'ornement* (actes du colloque de l'Académie de France à Rome, Villa Medici, 27-28 juin 1996), Rome/Paris, Académie de France à Rome/Klincksieck, 2001, p. 51-73, en part. p. 61-64), cela suggérerait immédiatement une interprétation eschatologique de l'*Odyssée* comme un tout (voir Marcel Detienne, « Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », art. cit., p. 277-278). En dépit de l'absence de sources explicites, Detienne a suggéré que cette allégorie de l'âme aspirant à sa patrie spirituelle était largement antérieure au pythagorisme romain (voir p. 279). On trouve, me semble-t-il, une confirmation de cette conjecture dans le texte gnostique l'*Exégèse de l'âme* (qu'on peut dater autour de 150 et localiser à Alexandrie), où il est écrit: « Personne n'est en effet digne du salut s'il aime encore le lieu de l'erreur. C'est pourquoi il est écrit dans le Poète qu'Ulysse était assis sur l'île, en larmes et affligé, détournant son visage des paroles de Calypso et des ses tromperies, dans le désir de voir son village et une fumée qui s'en élève » (voir Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier [dir.], *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2007, p. 485 et Maddalena Scopello, « Les citations d'Homère dans le traité de *L'exégèse de l'âme* », dans Martin Krause [dir.], *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic*

dans l'*Antre des Nymphes* de Porphyre pourrait d'ailleurs attester que l'allégorie nostalgique du poète d'Agrigente n'avait pas échappé à l'élève de Plotin<sup>56</sup>.

---

*Studies* (Oxford, 8-13 septembre 1975), Leiden, Brill, 1977, p. 3-12, en part. p. 12 ; je remercie Izabela Jurasz d'avoir porté ce texte à mon attention). Une piste de recherche que je ne peux ici qu'indiquer consisterait à se demander s'il est possible qu'Empédocle réponde à Parménide en imprimant un nouveau tournant à l'usage philosophique que ce dernier fait manifestement de l'*Odysée* dans son propre poème. Pour Parménide, voir Alexander P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven [Conn.]/London, YUP, 1970, p. 24-33, 115 et Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ? [Sur la Nature]*, trad. et éd. Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points/essais » 1998, p. 48-64, en part. p. 59 (lutte pour la réappropriation philosophique de la balle de Nausicaa) et p. 65, n. 2.

- 56 Voir fragment 120. Ce point est confirmé par Plutarque, *De l'exil*, 607D qui nous dit qu'« Empédocle donne à la génération le doux nom, le plus tendre de tous, d'exil » (τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται τῷ πραοτάτῳ τῶν ὀνομάτων). Je remercie Jean-Claude Picot d'avoir attiré mon attention sur ce texte, qui ne figure pas dans les *Vorsokratiker*. Le terme ἀποδημία n'est intégrable dans un hexamètre que si la finale est en hiatus. Sur Empédocle et l'*Odysée*, voir maintenant Miguel Herrero de Jáuregui, « L'hostilité des éléments cosmiques, d'Homère à Empédocle », *Revue des études grecques*, vol. 130, p. 23-42.

DE QUI LA CLEPSYDRE EST-ELLE LE NOM ?  
UNE INTERPRÉTATION DU FRAGMENT 100

Parmi les fragments du poème physique d'Empédocle, le fragment 100 se signale à l'attention, tout d'abord, par son ampleur : avec ses vingt-cinq vers, il se place en deuxième position des fragments transmis de manière indirecte, derrière les trente-cinq vers du fragment 17 et devant les dix-sept vers du fragment 35, cités tous deux par Simplicius ; il s'agit du plus long fragment, de loin, cité par un auteur antérieur au commentateur néoplatonicien. Le fragment 100 est aussi remarquable par sa qualité littéraire. Empédocle y développe une comparaison du mécanisme de la respiration avec celui d'une clepsydre, dont les méandres poétiques, à défaut d'être entièrement transparents, ne peuvent laisser l'auditeur insensible. La subtilité de sa construction littéraire apparente cet ensemble de vers au fragment 84 du même auteur, consacré, comme nous venons de le constater, à la construction de l'œil, et développant lui aussi une comparaison avec un artefact, une lanterne<sup>1</sup>. Ce n'est sans doute pas un hasard si Aristote, théoricien littéraire à ses heures, a pris la peine de coucher par écrit ces deux longs passages<sup>2</sup>.

1 Voir chapitre précédent.

2 D'autant plus que le Stagirite, dans son œuvre perdue *Sur les poètes*, a lui-même souligné l'excellence poétique d'Empédocle. Voir Diogène Laërce VIII, 2, 57 : Ἀριστοτέλης δ' ἐν ... τῷ Περὶ ποιητῶν φησὶν ὅτι καὶ Ὀμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονε, μεταφορικὸς τ' ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος.

Commençons par proposer une traduction littérale de ce fragment, dans l'ensemble très bien transmis<sup>3</sup> :

ὥδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφαιμοι  
 σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται,  
 καὶ σφιν ἐπὶ στομίοις πυκιναῖς τέτρηνται ἄλοξιν  
 ῥίνων ἔσχατα τέρθρα διαμπερές, ὥστε φόνον μὲν  
 5 κεύθειν, αἰθέρι δ' εὐπορίην διόδοισι τετμηῆσθαι.  
 ἔνθεν ἔπειθ' ὁπότε μὲν ἀπαΐξει τέρην αἷμα,  
 αἰθήρ παφλάζων καταίσσεται οἴδματι μάργωι,  
 εὔτε δ' ἀναθρώσκη, πάλιν ἐκπνέει, ὥσπερ ὅταν παῖς  
 κλεψύδρην παίζουσα δι' εὐπετέος χαλκοῖο -  
 10 εὔτε μὲν αὐλοῦ πορθμὸν ἐπ' εὐειδεῖ χειρὶ θεῖσα  
 εἰς ὕδατος βάπτησι τέρην δέμας ἀργυφέοιο,  
 οὐδεὶς ἄγγοσδ' ὄμβρος ἐσέρχεται, ἀλλὰ μιν εἴργει  
 ἀέρος ὄγκος ἔσωθε πεσῶν ἐπὶ τρήματα πυκνά,  
 εἰσόκ' ἀποστεγάσῃ πυκινὸν ῥόον· αὐτὰρ ἔπειτα  
 15 πνεύματος ἐλλείποντος ἐσέρχεται αἴσιμον ὕδωρ.  
 ὥς δ' αὐτως, ὅθ' ὕδωρ μὲν ἔχη κατὰ βένθεα χαλκοῦ  
 πορθμοῦ χωσθέντος βροτέωι χροῖ ἠδὲ πόροιο, -  
 αἰθήρ δ' ἐκτὸς ἔσω λελημένος ὄμβρον ἐρύκει,  
 ἀμφὶ πύλας ἠθμοῖο δυσηχέος ἄκρα κρατύνων,  
 20 εἰσόκε χειρὶ μεθῆι, τότε δ' αὖ πάλιν, ἔμπαλιν ἢ πρὶν,  
 πνεύματος ἐμπίπτοντος ὑπεκθέει αἴσιμον ὕδωρ.  
 ὥς δ' αὐτως τέρην αἷμα κλαδασόμενον δι' ἀγιῶν  
 ὀππότε μὲν παλίνορσον ἀπαΐξειε μυχόνδε,  
 αἰθέρος εὐθύς ῥεῦμα κατέρχεται οἴδματι θῦον,  
 25 εὔτε δ' ἀναθρώσκη, πάλιν ἐκπνέει ἴσον ὀπίσσω.

3 Aristote, *De la respiration*, 473b 9-474a 6. Pour une liste des contributions philologiques à l'établissement du fragment 100, voir Tomáš Vítek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomy*, Praha, Herrmann, 2006, p. 368, n. 14.

*C'est ainsi que tous les êtres inspirent et expirent : pour tous, d'exsangues  
Vaisseaux de chair, tout au long de la partie la plus basse du corps,  
s'étendent,*

*Et pour ceux-ci, aux embouchures, de trous serrés ont été perforées  
Les dernières extrémités des narines, de part en part, en sorte que le sang*

5 *Fût tenu couvert, mais que pour l'éther, un chemin aisé, à l'aide  
[de passages, fût taillé.*

*Quand de là, ensuite, le sang fluide se retire d'un bond,  
L'éther bouillonnant se rue vers le bas, en un tourbillon furieux ;  
Mais quand il s'élançe vers le haut, ils expirent à nouveau, comme  
[lorsqu'une enfant*

*Jouant à la clepsydre à travers un bronze maniable,*

10 *Tantôt, après avoir coiffé l'embouchure du tuyau de sa belle main  
Le plonge dans le corps fluide de l'eau argentée,  
Pas même une goutte ne pénètre à l'intérieur du vase, car l'en empêche  
La masse de l'air qui bute de l'intérieur sur les perforations serrées  
Jusqu'à ce qu'elle laisse aller le flot dense ; mais ensuite,*

15 *L'air faisant défaut, y pénètre l'eau en proportion.  
De même, quand elle retient l'eau vers les profondeurs du bronze  
L'embouchure et le passage étant fermés par la chair humaine,  
Tandis que l'éther, de l'extérieur, tendant irrémédiablement vers  
[l'intérieur, vient donner contre l'eau,*

*Maître des extrémités autour des portes du détroit au son funeste,*

20 *Jusqu'à ce qu'elle la laisse aller de sa main ; alors à nouveau, au rebours  
[de précédemment,*

*Le souffle s'abattant, s'enfuit par le bas l'eau qui le doit.  
De la même façon, quand le sang fluide, se précipitant par les routes,  
En sens inverse, bondit vers les profondeurs,  
Aussitôt, le flux de l'éther s'abat, s'élançant en tourbillon,*

25 *Tandis que lorsqu'il jaillit vers haut, ils expirent à nouveau, tout autant,  
[à rebours.*

La critique s'est focalisée sur le problème physiologique<sup>4</sup>. Je commencerai donc par une discussion aussi synthétique que possible du mécanisme en jeu, tant dans la clepsydre que dans la respiration<sup>5</sup>.

Nous devons distinguer, dans la respiration, quatre phases : (1) l'inspiration ; (2) le blocage de l'air, poitrine pleine, après l'inspiration ; (3) l'expiration ; (4) le blocage, poitrine vide, après l'expiration. À ces quatre phases correspondent respectivement quatre états de la clepsydre. Nous verrons qu'il est difficile de parvenir à une certitude sur ce point. Si l'on suit l'interprétation de Denis O'Brien, il faudrait faire correspondre aux quatre phases, respectivement, les quatre étapes suivantes : (1) la clepsydre, maintenue en l'air l'orifice ouvert, se remplit d'air par cet orifice supérieur et se vide de l'eau qu'elle contenait par les petits trous de son tamis ; (2) la clepsydre, pleine d'air, est maintenue sous l'eau, son orifice fermé ; (3) la clepsydre, maintenue sous l'eau mais l'orifice ouvert, se remplit d'eau par les petits trous de son tamis ; (4) la clepsydre est maintenue en l'air, pleine d'eau, son orifice fermé. Dans le *comparans* comme dans le *comparandum*, les phases (1) et (3) sont dynamiques ; (2) et (4) sont statiques.

Empédocle, selon cette hypothèse, comparerait l'air dont s'emplit et se vide la clepsydre à l'air que nous inspirons et expirons, l'eau dont s'emplit et se vide la clepsydre à du sang qui afflue et reflue périodiquement. Les chercheurs modernes se sont interrogés sur le lieu du corps où air et sang se succédaient périodiquement. Où faut-il situer, en d'autres termes, les σύριγγες du vers 2 ? Trois hypothèses ont été envisagées :

- 4 La discussion la plus poussée que j'en connaisse est celle de Denis O'Brien, « The Effect of a Simile : Empedocles' Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 140-179, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/629759>, consulté le 29 septembre 2017.
- 5 Pour le mécanisme de la clepsydre, je suis l'analyse de Hugh Last, « Empedokles and His Klepsydra Again », *Classical Quarterly*, vol. 18, n° 3/4, 1924, p. 169-173, en ligne : [https://www.jstor.org/stable/636114?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/636114?seq=1#page_scan_tab_contents), consulté le 29 septembre 2017. On trouvera une photographie d'un instrument de bronze semblable à celui qu'évoque Empédocle dans Carlo Gallavotti, *Empedocle : poema fisico e lustrale*, Roma/Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 1976, tav. I, en face de la p. 246.



- les σύριγγες sont des veines à la base des narines (hypothèse d’Aristote) ;
- les σύριγγες sont des veines infra-cutanées (hypothèse platonisante) ;
- les σύριγγες sont des veines internes, sans doute pulmonaires.

La difficulté provient de l’ambiguïté de deux expressions, πύματον κατὰ σῶμα vers 2 et ῥινῶν ἔσχατα τέρθρα διαμπερές vers 4. En effet, les termes πύματος et ἔσχατος peuvent se rapporter aussi bien à la surface externe qu’à la partie du corps la plus interne, tandis que la forme ῥινῶν constitue le génitif pluriel aussi bien de ῥίς « le nez » que de ῥινός « la peau ». L’hypothèse d’une respiration cutanée est rendue difficile du fait que dans ce cas, nos sources anciennes ne diraient plus rien sur la respiration nasale et buccale<sup>6</sup>. Celle d’un passage de l’air au corps au niveau des parois des narines est physiologiquement fort invraisemblable, même pour un présocratique : comment sérieusement penser qu’Empédocle ne se soit pas aperçu que l’air, lors de l’inspiration, descend beaucoup plus bas que les narines, jusqu’à la poitrine ?

J’interpréterai donc les σύριγγες, en accord avec Denis O’Brien, comme de fins vaisseaux s’étendant au plus profond de l’animal, et plus précisément à l’intérieur des poumons. Le « nez », ou la « peau », dont il est question, constituent une manière imagée de parler de l’ouverture de ces vaisseaux<sup>7</sup>. Empédocle nous suggère que la pellicule à l’extrémité de ces vaisseaux est, tel un nez, percée d’orifices laissant passer l’air inspiré dans les poumons, sans toutefois permettre au sang de s’écouler des vaisseaux dans les poumons.

- 
- 6 Cf. Denis O’Brien, « The Effect of a Simile », art. cit., p. 148-149. Il s’agit du deuxième argument de Denis O’Brien à l’encontre de la reconstitution proposée par David Furley, « Empedocles and the Clepsydra », *Journal of Hellenic Studies*, n° 77, 1957, p. 31-34, en part. p. 33 – argument dont d’ailleurs Furley lui-même concédait par avance la validité.
- 7 Je souscris à l’analyse de Jean Bollack, lorsqu’il souligne que l’ambiguïté est intentionnelle (*Empédocle*, t. III, *Les origines : commentaires 1 et 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 481). Mais à sa différence, je ne crois pas qu’Empédocle envisage ici la respiration cutanée. Il se contente selon moi de comparer à des nez les extrémités percées des σύριγγες aboutissant aux poumons.

Une difficulté plus considérable – et d’une certaine influence sur notre propos, comme on va s’en apercevoir – se présente dès lors qu’on tente de fixer le sens des correspondances dans l’analogie (en associant chacune des phases de la clepsydre à une phase de la respiration). Remarquons tout d’abord que dans le cas de la clepsydre, la surface percée en tamis est traversée par l’eau, dans un sens puis dans l’autre. L’air entre certes dans la clepsydre, mais exclusivement par l’orifice supérieur. Même quand la clepsydre est pleine d’air, aucun air n’est passé par les trous du tamis. L’eau s’en est écoulée et a été remplacée d’*en haut* par l’air s’introduisant par l’orifice. Pour que l’analogie soit complète, il aurait fallu que le sang, en refluant, puisse passer par l’équivalent du tamis, c’est-à-dire par les « trous serrés » (*cf.* vers 3). Or le sang est à tout moment *derrière* les pores.

Cette situation a donné lieu à deux lectures concurrentes, qu’il n’est pas facile de départager. La lecture que l’on peut qualifier de *directe*, qui est celle de Denis O’Brien, associe l’air que nous respirons à l’air de la clepsydre et le sang à l’eau dans laquelle la jeune fille plonge son instrument. Cette interprétation est la plus immédiate et elle a le mérite de conserver la même place au « haut » et au « bas » dans le *comparans* et le *comparandum* : la zone du sang et l’eau sont en « bas », l’arrivée de l’air se faisant dans les deux cas par le « haut ». Certains exégètes, en particulier Nathaniel B. Booth et Maria Timpanaro Cardini, ont toutefois permuté les relations dans l’analogie, pour que se correspondent, dans le *comparans* et le *comparandum*, les deux corps qui traversent le « tamis<sup>8</sup> ». Selon cette interprétation *indirecte*, l’air dans la clepsydre correspondrait au sang, l’eau dans la clepsydre à l’air dans l’organisme : l’air que nous respirons serait l’eau dans la clepsydre, qui passe à travers

8 Voir, en particulier, Nathaniel B. Booth, « Empedocles’ Account of Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 80, 1960, p. 10-15, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/628371>, consulté le 30 septembre 2017 et *id.*, « A Mistake to Be Avoided in the Interpretation of Empedocles », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 96, 1976, p. 147-148, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/631229>, consulté le 30 septembre 2017, ainsi que et Maria Timpanaro Cardini, « Respirazione e clessidra (Empedocle, *fragment* 100) », *La Parola del passato*, n°12, 1957, p. 250-270.

le tamis ; le sang dans le corps serait l'air dans la clepsydre, qui entre et qui sort par l'orifice supérieur. Nathaniel B. Booth attire en outre l'attention sur le fait que la répartition des principales et des subordonnées, dans le *comparans* et dans le *comparandum*, vont dans le même sens<sup>9</sup>.

Malgré mon peu de goût, en général, pour les solutions de compromis, je n'exclurais pas qu'en l'espèce, les deux interprétations aient chacune une part de vérité. Il est possible, étant donné la complexité de l'analogie construite par Empédocle, que celle-ci recouvre en fait deux analogies partielles. La première comparerait, de manière globale et directe, les *organes respiratoires* à une *clepsydre* ; la seconde, les *parois* de ces organes au *tamis* de la clepsydre, traversé par l'un des deux corps mais jamais par l'autre.

C'est un argument d'un autre type, à savoir la comparaison implicite du microcosme humain au macrocosme des quatre éléments, qui me conduira finalement à privilégier, même sans disqualifier sa rivale, la solution de Denis O'Brien<sup>10</sup>. Contentons-nous pour le moment de noter qu'aux différentes phases de la clepsydre correspondent les mêmes moments, mais « décalés », dans le processus de la respiration, selon qu'on adopte l'une ou l'autre interprétation. Voici les correspondances :

Tableau 4. La respiration : interprétation directe vs indirecte

	Interprétation directe air clepsydre ⇔ air respiration eau clepsydre ⇔ sang	Interprétation indirecte air clepsydre ⇔ sang eau clepsydre ⇔ air respiration
L'air pénètre par l'orifice ouvert de la clepsydre maintenue en l'air ; l'eau sort de la clepsydre par les trous du tamis.	Inspiration	Expiration
L'air est bloqué dans la clepsydre plongée dans l'eau et dont l'orifice est fermé.	Blocage de l'air après l'inspiration	Blocage du sang après l'expiration
L'air sort par l'orifice ouvert de la clepsydre plongée dans l'eau, l'eau pénètre par les trous du tamis.	Expiration	Inspiration
L'eau est bloquée dans la clepsydre maintenue en l'air, l'orifice fermé.	Blocage du sang après l'expiration	Blocage de l'air après l'inspiration

9 Cf. Nathaniel B. Booth, « Empedocles' Account of Breathing », art. cit., p. 12-13 et *id.*, « A Mistake to Be Avoided », art. cit., *passim*.

10 Cf. *infra*, p. 195.

De manière assez curieuse, le fragment 100, en dépit de sa longueur, ne dit mot sur la *fonction* éventuelle de la respiration selon Empédocle. Le contexte où il apparaît est à peine plus éclairant. Aristote comprend manifestement le fragment d'une manière qui n'est pas la nôtre. Il prête en effet à Empédocle la thèse selon laquelle toute la respiration se produirait au niveau des narines. Il a donc beau jeu d'objecter à l'Agrigentain qu'il néglige la respiration par la bouche<sup>11</sup> :

Empédocle aussi parle de la respiration, sans dire cependant en vue de quoi elle se produit et sans rendre clair, au sujet de tous les animaux, s'ils respirent ou non. Et alors qu'il parle de la respiration par les narines, il pense qu'il parle aussi de la respiration à proprement parler. De fait, bien que la respiration ait lieu et par l'artère à partir de la poitrine et par les narines aussi bien, il n'est guère possible aux narines de respirer sans celle-là. Et les animaux privés de la respiration se produisant par les narines ne sont en rien affectés, tandis que s'ils sont privés de celle selon l'artère, ils meurent. En effet, la nature se sert accessoirement de la respiration selon les narines, chez certains animaux, en vue du flair. C'est la raison pour laquelle presque tous les animaux sont dotés de flair, mais il ne s'agit pas chez tous du même organe. On a parlé de cela plus précisément ailleurs.

Il dit que l'inspiration et l'expiration se produisent du fait de la présence de certaines veines, dans lesquelles il y a certes du sang, mais qui ne sont pas pleines de sang ; elles ont des passages vers l'air extérieur, plus petits que les parties du sang<sup>12</sup>, plus grands que celles de l'air. Aussi, selon lui, le sang se mouvant naturellement vers le haut et vers le bas, quand il se porte vers le bas, l'air afflue à l'intérieur et l'inspiration se produit, tandis que quand <le sang> se dirige vers le haut, <l'air> est renvoyé dehors et l'expiration se produit. Il compare ce qui se produit là aux clepsydres.

11 Aristote, *De la respiration*, 473a 15-b 8.

12 En corrigeant σώματος en ἄματος, suivant ainsi une suggestion de Ross dans son appareil.

Dans le premier paragraphe, Aristote est essentiellement occupé à expliquer pourquoi la respiration n'est pas essentiellement dépendante des narines. Elle peut certes s'effectuer par le nez, mais le véritable conduit de la respiration, c'est l'« artère » partant de la poitrine, Aristote désignant par là la trachée. On doit en conclure que pour Aristote tout au moins, Empédocle restreignait la respiration à la respiration par le nez. Il faut également noter qu'Aristote ne s'interroge pas sur la reconnaissance, par Empédocle, d'une éventuelle respiration cutanée. Cette idée n'apparaît ni ici ni dans les réflexions qui suivent immédiatement la citation du fragment, où Aristote ne fait que revenir sur la distinction entre les narines et l'appareil respiratoire entre la bouche et les poumons<sup>13</sup>.

Cette (fausse) question mise à part, quel enseignement Aristote nous fournit-il sur les thèses empédocléennes ? Celui-ci est essentiellement négatif : Empédocle ne précisait pas l'utilité fonctionnelle de la respiration<sup>14</sup>. Malgré les partis pris réducteurs de sa lecture, j'aurais

13 Aristote, *De la respiration*, 474a 8-23 : « Il dit donc ces choses au sujet de la respiration. Mais comme nous l'avons dit, les animaux que nous constatons respirer le font au travers de l'artère, au travers de la bouche en même temps qu'au travers des narines. En sorte que s'il parle de cette respiration-là, il est nécessaire de rechercher comment s'appliquera le propos par lequel il rend compte de sa cause. C'est en effet le contraire qui semble se produire. Car c'est après avoir soulevé le lieu concerné, comme les soufflets dans les forges, que les animaux inspirent – or il est vraisemblable que le chaud soulève, et le sang joue le rôle du chaud – et c'est en comprimant et expulsant l'air, comme les soufflets dans l'exemple, qu'ils expirent. La seule différence est que les soufflets ne reçoivent pas l'air pas le même endroit que celui par où ils le rejettent, tandis que ceux qui respirent le font par le même endroit. Mais s'il parle de la respiration par les narines exclusivement, il s'est grandement fourvoyé. La respiration, en effet, n'est pas propre aux narines, mais pour passer par le conduit qui longe le gosier, là où se trouve l'extrémité du palais de la bouche, du fait que les narines sont perforées, une partie de l'air emprunte ce chemin, l'autre celui de la bouche, aussi bien lorsqu'il entre que lorsqu'il sort. »

14 *De la respiration*, 473a 15-6 : λέγει δὲ περὶ ἀναπνοῆς καὶ Ἐμπεδοκλῆς, οὐ μέντοι τίνας γ' ἔνεκα. Denis O'Brien, « The effect of a Simile », art. cit., p. 166-169, dans une longue note intitulée « The purpose of breathing », expose les tenants et aboutissants du problème. Il admet que prêter une théorie du refroidissement par la respiration à Empédocle « can be no more than a conjecture » (p. 167) – je tenterai de montrer, dans la suite de ce chapitre, que cette conjecture est

tendance à accorder foi, sur ce point précis, à Aristote, qui aurait à mon sens volontiers mentionné la finalité de la respiration selon Empédocle – soit pour lui accorder un *satisfecit* paternalisant, soit simplement pour le réfuter – s’il l’avait trouvée dans son œuvre<sup>15</sup>. Cette remarque d’Aristote place toutefois l’interprète moderne face à une question importante qui, curieusement, ne semble pas avoir été posée. La perforation de l’extrémité des veines est faite par un sujet non exprimé dans le fragment. Mais des similitudes de vocabulaire avec le fragment 84 convainquent qu’il s’agit d’Aphrodite. C’est sans doute la déesse qui a machiné, traversant l’extrémité des σύριγγες, ces orifices assez fins pour retenir le sang et assez larges pour laisser passer l’air<sup>16</sup>. Nous devons donc nous interroger, chemin faisant, sur la raison d’être d’une opération technique aussi élaborée que dépourvue de fonction apparente.

---

probablement erronée. Il suggère ensuite que le rôle de la respiration était, chez Empédocle, « to avoid a vacuum » (p. 168). Cela me semble vrai, mais demande encore une explication.

- 15 Je ne suis pas convaincu par la tentative de Denis O’Brien, « The effect of a Simile », art. cit., p. 166-167, pour disqualifier ce renseignement d’Aristote. Dans les deux passages du traité *De la respiration*, cités par ce savant pour montrer qu’Aristote dit la même chose du *Timée* mais qu’il est démenti par cette œuvre (470b 7-9 et 472b 24-26), on note en effet le recours à deux verbes distincts (οὐδὲν ἀπεφήναντο vs οὐθὲν εἰρήκασι) qui pourrait ne pas être indifférent. Dans le premier cas, il s’agirait de ceux qui, comme Empédocle, n’ont exprimé aucune thèse. Dans le second, l’on aurait affaire au symétrique de l’hellénisme λέγειν τι, « dire quelque chose d’important, de valable, de sérieux, de sensé » (chez Aristote, voir par exemple *Ethique à Nicomaque*, X 2, 1173a 2-4, « εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὀρέγεται αὐτῶν, ἦν ἄν τι λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγειεν ἄν τι »; *ibid.*, VII 14, 1153b 219-21, « οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίας μεγάλας περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἧ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν »; ainsi que *De la génération et la corruption*, II 9, 335b 11-12, « <ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης>, ἐπιτιμήσας τοῖς ἄλλοις ὡς οὐδὲν εἰρηκόσιν, ὑποτίθεται ὅτι ... »). Que ceux qui adoptent la thèse du *Timée* « οὐθὲν εἰρηκασι » signifierait alors qu’ils n’ont rien dit de valable et non qu’ils n’ont rien dit du tout.
- 16 On peut rapprocher, de ce point de vue fonctionnel, les χοάναι du fragment 84 des ἄλοκες du fragment 100.

Une question préalable, indépendamment du fonctionnement de la clepsydre, aurait dû être posée, un étonnement exprimé : la présence d'un agent féminin (cf. *παίζουσα*) dans le *comparans*. C'est une fillette qui manipule la clepsydre. Le féminin, en grec, on me passera le jeu de mots, n'est jamais neutre. Si un « petit garçon », un *παῖς* au masculin, aurait à la rigueur pu passer inaperçu (cf. *Iliade*, XV 362 ou Héraclite, fragment 52<sup>17</sup>), le féminin trahit une intention d'Empédocle, que toute interprétation du fragment 100 se doit d'élucider.

Une seconde question, du même ordre, porte sur l'épithète qui caractérise la chair de sa « belle main » (vers 10) : *βρότειος* (cf. vers 17 : *βροτέωι χροῖ*<sup>18</sup>). Il y a quelque chose d'étrange, au premier abord, à caractériser la chair d'une fillette comme « humaine » ou « mortelle ». Devrions-nous voir là une simple cheville poétique ? Ce procédé ne laisserait pourtant pas de surprendre de la part d'un auteur dont la *maestria* technique est aussi manifeste.

Une troisième question, moins évidente et en un sens plus « subjective », doit être posée. Aristote, dans sa critique du fragment d'Empédocle, oppose à la comparaison proposée – la clepsydre – le mécanisme, effectivement beaucoup moins contourné, des *soufflets* (474 a 12 et 15 : *τὰς φύσας*). Une explication du fragment d'Empédocle se devra d'élucider pourquoi la clepsydre pourrait mieux correspondre à ce qui se passe dans la respiration que les « soufflets ».

17 Pour la relation entre la *παῖς παίζουσα* d'Empédocle et le *παῖς παίζων* d'Héraclite, voir *infra*, appendice n°1.

18 Carlo Gallavotti postule sans doute à tort un changement de sujet (*Empedocle*, *op. cit.*, p. 259, n. 18). Selon l'éminent savant, la fillette ne serait le sujet de l'action que dans les vers 8-15 (= Carlo Gallavotti, vers 9-16 [l'auteur, sans doute à raison, accole un vers, le fragment 102, au début du fragment 100]), et non plus dans les vers 16-21. Mais si le sujet du verbe *ἔχη*, vers 16, est peut-être ambigu (il peut s'agir soit de la fillette soit de l'eau, *ὕδωρ*), le subjonctif aoriste second *actif* *μεθῆι*, au vers 20, ne laisse aucune place au doute : il nécessite un sujet animé qui ne peut être que la fillette. D'ailleurs, c'est sans doute parce qu'il était gêné par cet actif, qui va contre son interprétation, que Carlo Gallavotti, dans sa traduction (p. 67), a eu recours à un impersonnel (« la si libera »).

Pour comprendre ce qui est en jeu, il convient de représenter, sous une forme schématique, les correspondances. Empédocle se sert d'une situation où un être humain joue avec un artefact – une clepsydre fonctionnant comme une pipette – pour donner à voir le mécanisme de la respiration. À la façon dont, dans l'instrument manipulé par la fillette, l'air et l'eau se succèdent alternativement, de même, en certaines veines, l'air et le sang se succèdent alternativement. Si les choses sont bien telles, l'on peut représenter ces rapports ainsi (on comparera la logique de ce tableau avec le Tableau 3, *supra*, p. 165) :

Tableau 5. La respiration : *comparans* et *comparandum*

	<i>comparans</i> (clepsydre)	<i>comparandum</i> (respiration)
cavité	κλεψύδρα, ἀυλός, χαλκός	σύριγγες
passages	τρήματα	ἄλοκες
premier corps	αἰθήρ, ἀήρ, πνεῦμα	αἰθήρ
second corps	ῥόδωρ, ὄμβρος	φόνος, αἷμα
agent	παῖς παίζουσα	x
partie de l'agent	εὐειδῆς χεῖρ, βροτέος χρώς	y

De ces six rapports, quatre sont complets, à un terme au moins dans la première colonne correspondant un terme au moins dans la seconde. Deux sont incomplets : on ne trouve rien d'explicite, dans les vers transmis par Aristote, sur l'analogie ni de la fillette ni de sa « belle main ». Dans le *comparans*, c'est la παῖς qui orchestre les va-et-vient des éléments. Qu'en est-il dans le *comparandum* ?

Une première hypothèse consisterait à imaginer que c'est Aphrodite qui provoque la respiration. De même que ce doit être elle qui pratique des orifices à l'extrémité des vaisseaux – à la façon dont elle était responsable, au fragment 84, des conduits perforant les différentes membranes de l'œil – de même régirait-elle le mécanisme de la respiration. Par sa présence en chaque animal doté de respiration, Aphrodite bloquerait alternativement l'air et le sang, exactement comme la fillette bloque alternativement l'air et l'eau. Cette hypothèse présenterait l'avantage supplémentaire d'expliquer pourquoi Empédocle a préféré, dans le *comparans*, parler de παῖς au féminin. Toutefois, si Aphrodite est bien l'une des grandes figures de la féminité, elle n'a rien d'une « fillette » ou d'une « enfant », au contraire pourrait-on dire : Aphrodite marine



*naît* femme. Or, la figure mise en scène par Empédocle est originale au moins autant par son sexe que par son âge.

On pourrait également être tenté de se ranger à l'argumentation suivante. Si toute analogie nécessite la présence d'un nombre égal de termes pour que les rapports soient bien formés, elle ne nécessite pas que les termes corrélés soient parfaitement semblables. On pourrait ainsi imaginer, pour accorder ensemble la structure analogique déployée par le fragment et la remarque d'Aristote, que l'équivalent de l'eau, supposé être le sang, et celui de la fillette, ne fassent qu'un. En tant qu'il est son propre *moteur*, le sang serait l'équivalent de la fillette; en tant qu'il est *son* propre moteur, il serait l'équivalent de l'eau. Le fait que le sang (αἷμα), au vers 6, soit décrit comme « fluide », « tendre » (τέρεν), conforterait cette interprétation.

Bien que cette solution, comme on le verra, ne soit pas sans rapport avec celle que l'on adoptera, deux objections se présentent cependant à l'esprit. Tout d'abord, Empédocle lui-même a recours, au vers 4 de notre fragment, au terme « meurtre » (φόνος) pour désigner le sang. Cette appellation apparaît dans le lexique épique et tragique où elle désigne exclusivement le sang qu'on verse – l'effusion de sang, consécutive à un meurtre ou un sacrifice<sup>19</sup>. Il y aurait quelque chose d'assez mauvais goût à rapprocher trop directement ce réseau sémantique des connotations suggérées par la description d'une enfant joueuse. En second lieu, le sang ne paraît doté de pouvoirs moteurs et actifs que dans l'organisme. Le sang recueilli d'une blessure n'a plus rien qui, par soi, l'apparente à un vivant. Il y a donc une nuance à introduire entre le sang en tant que tel, exprimé par sa formule « chimique » (cf. fragment 98), et le sang « vivant » dans l'organisme.

19 Cf. Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940, 9<sup>e</sup> édition], Oxford, Clarendon Press, 1990 (with a Supplement [1968]), s.v. « φόνος », sens 4: « blood when shed, gore ». Linguistiquement, φόνος, « meurtre, assassinat, mise à mort », est le « nom d'action à vocalisme o » de θείνω, « frapper ». Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 426. La violence est donc première, le sang second. Pour notre interprétation de ce choix terminologique d'Empédocle, voir *infra*, p. 196, n. 43.

Lorsqu'Aristote affirme que le sang, selon Empédocle, « se meut par nature vers le haut et vers le bas » (*De la respiration* 473 b 5-6), il évoque un mouvement provoqué par l'organisme, ou quelque chose de l'organisme, dans le sang. La structure même du mouvement décrit rend virtuellement certain qu'il s'agit d'un principe situé *grosso modo* au centre de la cage thoracique. La région cardiaque, de fait, est particulièrement irriguée en sang selon Empédocle (*cf.* fragment 105). S'agit-il du cœur? Trois caractéristiques, de ce point de vue, méritent d'être signalées. (i) Le cœur a une position privilégiée dans le système sanguin, au centre approximatif de la poitrine, et sa position encastrée entre les poumons s'accorderait très bien avec notre interprétation, qui voit dans les σύριγγες des cavités longilignes parcourant les tissus pulmonaires<sup>20</sup>; (ii) le cœur bat, et son battement n'est pas sans rapport avec la respiration<sup>21</sup>; (iii) le cœur, en grec (ἡ καρδία/η), est féminin et pourrait donc, plus facilement que le sang (τὸ αἷμα), être comparé à une enfant.

186

Les choses, cependant, ne sont pas si simples. En tant qu'organe sanguin, le cœur est aussi peu susceptible d'être comparé à une fillette jouant à la clepsydre que le sang lui-même. Mais en tant qu'un certain principe en lui assure un battement, en tant que *quelque chose* bat, ce quelque chose s'adapterait bien à l'analogie. Car ce principe dynamique, envoyant à intervalles fréquents et réguliers du sang dans les fins conduits pulmonaires, jouerait un rôle analogue à la jeune fille qui plonge périodiquement sa clepsydre dans l'eau. Il convient cependant d'avoir conscience qu'en passant de l'artefact à la biologie, les principes externes de mouvement deviennent internes. Il faut tenter d'imaginer que la fillette et l'eau s'assimilent : le sang est une eau-fillette, qui à la fois, en tant qu'eau, remplit les cavités des conduits et, en tant que fillette, accomplit cette opération périodiquement et spontanément. Reste donc à comprendre ce qui meut le sang quand le sang « se meut ».

20 C'est l'interprétation de Denis O'Brien, « the Effect of a Simile », art. cit., en part. p. 151-152.

21 On notera cependant que l'inspiration (ou l'expiration) ne correspond pas exactement à un battement du cœur. On peut évidemment retenir sa respiration sans que son cœur s'arrête de battre. Il ne s'agit que d'une correspondance globale.

Avant de creuser cette question, enregistrons déjà un premier gain dans notre compréhension d'Aristote. Si le sang est projeté (ou se projette), en vertu d'une nécessité propre à la région du cœur, à intervalles réguliers, il ne faut plus se demander à quoi sert l'air inhalé – à nourrir le sang, à refroidir le cœur, etc. – mais plutôt comprendre qu'Aphrodite a ménagé des veines partiellement vides de sang, pourvues de petits orifices, pour permettre au mouvement sanguin de se produire. Alors que l'analogie des soufflets, proposée par Aristote, serait effectivement plus adaptée si le but de la respiration était de recevoir de l'air dans le corps (comme c'est le cas chez nombre d'auteurs anciens), l'analogie de la clepsydre est mieux à même de rendre compte du fait qu'en dépit de la symétrie apparente, c'est avant tout le *sang* qui se meut sous l'effet de la pulsation. L'air ne fait que s'adapter aux flux du sang, se ruant à l'intérieur quand le sang va « vers le bas », chassé au-dehors quand le sang va « vers le haut ». Ce « quelque chose qui bat », en projetant le sang à intervalles réguliers, est responsable de la présence alternée du sang et de l'air dans les σύριγγες. Il joue par là le même rôle que la fillette, responsable de la présence alternée de l'eau et de l'air dans son instrument<sup>22</sup>.

22 Je dois prévenir ici une objection. La découverte de la petite circulation par Ibn al-Naffis (1210-1288) et de la circulation générale par William Harvey (1578-1657) serait bien postérieure à Empédocle. Je serais donc coupable d'anachronisme, prêtant à Empédocle une connaissance de faits anatomiques découverts bien plus tard. Je répondrais de deux manières : tout d'abord, à supposer même qu'Empédocle ait eu l'idée d'une circulation, et non d'une simple pulsation, sanguine – comme d'ailleurs Platon dans le *Timée*, cf. *infra*, appendice n°2, p. 207 – cela n'implique pas qu'il ait réussi à l'établir expérimentalement, ce qui représente la seule « prouesse » anatomique. Il pourrait s'agir, comme chez Platon, d'une idée cosmologique et *a priori*, non fondée sur une dissection. En second lieu, je ne dis pas qu'Empédocle a eu l'idée de la *circulation* du sang. Je crois même qu'au contraire, il n'a pas vu la différence entre la veine et l'artère pulmonaire, et les a toutes deux interprétées comme parcourues alternativement « vers le haut » et « vers le bas » par le sang, de même sans doute que les veines caves supérieure et inférieure et l'aorte. Il est probable que pour Empédocle, les ultimes ramifications, au niveau des poumons, de l'artère et de la veine pulmonaire constituaient le « sas » de l'ensemble du système, le lieu du *jeu* (le double sens du français – *jeu* intersticiel et *jeu* ludique – est le meilleur commentaire du poème), permettant à la pulsation du cœur de s'effectuer librement. L'image serait plutôt celle du geyser périodique que du circuit de canalisations.

Passons au dernier élément de l'analogie, la *main*. Il n'est certes pas entièrement sûr qu'il faille lui trouver un correspondant dans la respiration. On pourrait en effet très bien admettre qu'il s'agit d'une simple *variatio* par laquelle Empédocle ne désignerait rien d'autre que la fillette et son jeu. Pourtant, je crois qu'on peut pousser plus loin l'analyse. La main de la fillette a deux fonctions : elle abaisse et relève la clepsydre, elle recouvre et découvre l'orifice supérieur de l'instrument. Commandée par la volonté de la fillette, elle contrôle à double titre les alternances d'air et d'eau dans la clepsydre. Il me paraît tentant, dans ces conditions, de voir dans le *diaphragme* (πραπίδες) l'élément respiratoire correspondant à la « main » de la fillette<sup>23</sup>.

188

La première raison est la suivante. Il est probable que les aèdes anciens, contraints par les longues ré citations à maîtriser leur souffle, ont perçu le rôle respiratoire du diaphragme<sup>24</sup>. Il serait donc naturel qu'Empédocle, qui disposait assurément d'une bonne information sur les ré citations homériques, ait vu en cet organe la « main » du principe battant, contrôlant l'entrée et la sortie de l'air dans les poumons exactement comme la main de la fillette contrôlait l'entrée et la sortie de l'air dans la clepsydre<sup>25</sup>.

23 C'est Jean-Claude Picot qui m'a le premier suggéré cette idée. Je l'en remercie très vivement.

24 Cf. Françoise Frontisi-Ducroux, « "Avec son diaphragme visionnaire: ἸΔΥΙΗΣΙ ΠΡΑΠΙΔΕΣΣΙ", *Iliade* XVIII, 481. À propos du bouclier d'Achille », *Revue des études grecques*, vol. 115, n° 2, 2002, p. 463-484 (en ligne : [www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2002\\_num\\_115\\_2\\_4502](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2002_num_115_2_4502), consulté le 30 septembre 2017), en part. p. 480 : « Le rôle attribué aux πραπίδες dans la création artistique, telle qu'elle est mise en scène au chant XVIII de l'*Iliade*, à travers la fabrication par Héphaïstos d'un ouvrage figuratif, nous semble relever d'une représentation proprement aédique. Le chanteur dont les instruments sont la voix, le souffle et les poumons, connaît nécessairement le rôle du diaphragme dans la production du chant, lui dont l'apprentissage technique implique une maîtrise du souffle. [...] Les peintres de vases n'ont pas manqué de noter la dilatation du thorax en représentant le chanteur, dans les concours ou au banquet, avec le torse bombé, la tête rejetée en arrière, et parfois le bras levé. »

25 Il faut ici dissiper une difficulté apparente. Si le sang est souverain dans la régulation des alternances – au point même d'accueillir en lui les prérogatives de la fillette –, à quoi donc peut bien correspondre un contrôle de l'air par la « main » du diaphragme ? La solution me paraît résider dans le fait que le diaphragme

La seconde raison tient à l'importance cruciale du diaphragme aux yeux d'Empédocle. Les cinq sens sont désignés par lui comme des « paumes », *παλάμια* (fragment 2.1 et fragment 3.9), et les parcelles du monde dont se saisissent ces dernières, une fois transmises, sont comme « engrangées » dans la zone centrale du thorax, précisément au niveau du diaphragme, lieu privilégié du savoir (*cf.* fragment 110.1 et 132.1 en particulier). Il y avait donc une raison profonde, liée à la théorie de la connaissance d'Empédocle, pour associer diaphragme et main<sup>26</sup>.

À ce stade, le résultat pourrait toutefois sembler décevant. L'image de la fillette ne demeure-t-elle pas arbitraire et philosophiquement muette ? Je voudrais tenter, dans la dernière section de ce chapitre, de résoudre cette difficulté.

#### ΚΛΕΨΥΔΡΑ, ἘΜΠΕΔΩ ET LA RESPIRATION COSMIQUE

On peut commencer par noter que la présence de Perséphone est diffuse dans l'œuvre d'Empédocle. Perséphone est l'*eau* dans deux fragments, sous le nom de Νῆστις (fragment 6 et 96<sup>27</sup>). Elle l'est encore au fragment 84, où j'ai proposé de reconnaître la déesse sous le terme *κούρη*, compris jusqu'à présent comme renvoyant à la « pupille » de l'œil ou à une « jeune fille ». *Κούρη* (avec une majuscule<sup>28</sup>), ici aussi, désigne

---

constitue à *un double titre* le muscle essentiel de la respiration : en tant (1) que le cœur et le sang qui l'environne prennent appui sur lui et (2) que c'est en s'appuyant sur lui que le blocage mécanique de la respiration (que ce soit après expiration ou inspiration) est possible.

- 26 Je ne peux que renvoyer, sur cette thématique, à Jean-Claude Picot, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, vol. 117, n° 2, 2004, p. 393-446, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2004\\_num\\_117\\_2\\_4587](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2004_num_117_2_4587), consulté le 30 septembre 2017.
- 27 Pour l'identification de Nestis à Perséphone, voir en particulier Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1995, p. 348-358 et Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne*, n° 18, 2000, p. 25-86, en part. p. 66-68, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/24354653>, consulté le 30 septembre 2017.
- 28 Il paraît donc faux de dire, avec Neil Hopkinson, *Callimachus. Hymn to Demeter*, Cambridge, CUP, 1984, p. 89, que « *the words Κόρη/Κούρη/Κώρα do not appear in hexameter before* C[allimachus], *Hym. Dem. 9* ». Le mot apparaît déjà,

l'eau, qu'Aphrodite verse (ἐχεύατο) au moment de façonner l'œil. Or, si Κούρη est la « jeune fille » par excellence, à savoir Perséphone, c'est avant tout parce qu'elle est la fille de Déméter – au point d'être désignée par les Grecs comme *la* fille, l'Infante, ἡ παῖς<sup>29</sup>. Il serait dès lors étrange, pour quelqu'un d'aussi sensible aux présences multiples de Perséphone qu'Empédocle, que la παῖς du fragment 100 n'ait rien à voir avec la fille de Déméter. Des indices forts, internes et externes au fragment 100, permettent, semble-t-il, de corroborer l'hypothèse d'une correspondance entre la fillette et Perséphone.

Notons tout d'abord que l'association de la clepsydre et de Perséphone n'est probablement pas une invention d'Empédocle. Au cours du deuxième quart du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la source (πηγή) principale située sur le flanc nord de l'Acropole d'Athènes fut aménagée en fontaine (κρήνη) et reçut sans doute alors le nom de Κλεψύδρα<sup>30</sup>.

190

---

à la même position du vers, au fragment 84 d'Empédocle. Voir aussi, tout simplement, l'occurrence (unique) de l'hymne homérique à Déméter, vers 439: κόρην Δημήτερος ἀγνῆς.

29 Cf. en particulier Pausanias, *Description de la Grèce* (I, 37, 6; II, 13, 5 et 34, 8; IX, 22, 5), où l'auteur emploie, à la place de Κόρη, l'expression Δήμητρος καὶ τῆς Παιδός. Je ne crois pas que l'on puisse banaliser la désignation τῆς παιδός en sorte de traduire « et sa fille ». On trouve en effet également l'expression τῆς Μητρὸς καὶ τῆς Θυγατρὸς (Andocide, *Sur les Mystères* 124) et τῆ Μητρὶ καὶ τῆ Κόρῃ (Hérodote, 8.65.4). Dans les deux contextes, la majuscule moderne s'impose (cf. *Andokides. On the Mysteries*, éd. Douglas M. MacDowell, Oxford, OUP, 1962, p. 152). Pour παῖς comme « filia Cereris nomine Proserpinae omisso » dans la poésie grecque, voir Karl Friedrich Heinrich Bruchmann, *Epitheta deorum griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1893, p. 192. Il semble probable que l'on désignait Perséphone comme Παῖς dans les Mystères d'Éleusis. Voir la synthèse de Friedrich Wotke, s.v. « Παῖς (Mysterien) », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18, t. 2, 1942, col. 2428-2435, en part. col. 2430-31. Notons enfin qu'en contexte proprement sicilien (à Acrae, près de Syracuse), on trouve un culte à des nymphes désignées simplement comme des παῖδες: voir Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 1, *Bis zur griechischen Weltherrschaft*, München, C.H. Beck, coll. « Handbuch der Altertumswissenschaft », 1941, p. 233.

30 Voir Arthur W. Parsons, « Klepsydra and the Paved Court of the Python », *Hesperia*, vol. 12, n° 3, « The American Excavations in the Athenian Agora: Twenty-Fourth Report », juillet-septembre 1943, p. 191-267, en part. p. 202-203, en ligne: <http://www.jstor.org/stable/146770>, consulté le 30 septembre 2017. Voir aussi

Quatre indices, en plus d'une probabilité « naturelle<sup>31</sup> », incitent à rapprocher cette Κλεψύδρα de Korê-Perséphone.

- (i) La source, tout d'abord, passait pour insondable<sup>32</sup>; elle s'enfonçait donc dans les entrailles de la terre, chez Hadès et Perséphone.
- (ii) On lui prêtait un mouvement périodique de crue et de décrue, respectivement, donc paradoxalement, l'été et l'hiver<sup>33</sup>, qui ne pouvait que l'apparenter au cycle annuel de la déesse.
- (iii) Située du côté ouest du flanc nord de l'Acropole, elle surplombait, à moins de cent mètres, l'Eleusinion et le temple des Deux Déeses qu'il abritait<sup>34</sup> (fig. 8).

---

John Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1971, p. 323-331.

31 Les sources relèvent en effet par excellence du domaine de Perséphone.

32 Cf. « Istri Fragmenta », dans *Fragmenta historicorum graecorum*, t. I, éd. Karl Müller, Paris, Didot, coll. « Scriptorum graecorum bibliotheca », 1841, fragment 11, p. 419: « φασὶ δὲ αὐτὴν ἀπέραντον βάθος ἔχειν ».

33 *Id.*, *ibid.*: « οὕτως δὲ ὠνόμασται, ἐπειδὴ ἀρχομένων τῶν ἐτησίων πληροῦται, παυομένων δὲ λήγει, ὁμοίως τῷ Νεῖλω, ὡσπερ καὶ τὴν ἐν Δήλῳ κρήνην. » Arthur W. Parsons, « Klepsydra », art. cit., p. 204, précise que cette description ne correspond à rien d'observable. On peut toutefois rendre compte du renseignement fourni par Istros en reconstituant le raisonnement suivant: il fallait une montée des eaux, l'été, pour compenser l'assèchement consécutif aux grandes chaleurs. Pour des Méditerranéens habitués au tarissement estival des points d'eau, il était inévitable d'interpréter la *stabilité* du niveau de la nappe phréatique durant cette période comme un *afflux* d'eau souterraine.

34 Voir Margaret M. Miles, « The City Eleusinion », *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 31, 1998, p. 11 (en ligne: <http://www.jstor.org/stable/3602016>, consulté le 30 septembre 2017): « The north face and steep slope of the Akropolis towards its western end, with caves and sanctuaries, the freshwater spring called Klepsydra that still flows above the modern perimeter road, and the hidden Mycenaean spring, together form the southern backdrop of the excavated area of the City Eleusinion. » Certes, il y a une coupure de l'espace assez nette entre la zone de l'Acropole, à laquelle appartient la source, et celle de la plaine au nord, où a été édifié le sanctuaire. Mais il demeure la question de l'eau souterraine. Peter Kingsley expose bien comment les grands lieux du culte de Perséphone (Syracuse, Éleusis, Andania en Messénie) prennent place à proximité d'une source souterraine (*Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, op. cit., p. 352-354). Comment dans ces conditions ne pas voir en Klepsydra la source culturellement liée à l'Eleusinion de la Cité ?





8. Flanc nord-ouest de l'Acropole  
surplombant l'Eleusinion



- (iv) Dans la *Lysistrata*, où il mentionne nommément la Κλειψύδρα, Aristophane l'associe à un acte de purification – ce qui, étant donné son goût pour les allusions aux Mystères<sup>35</sup>, pourrait ne pas être fortuit : nous avons de très bonnes raisons de penser qu'on lavait annuellement, à l'eau de cette fontaine, les statues d'Aphrodite Pandêmos et de Peithô<sup>36</sup>.

Denis O'Brien a passé en revue les arguments incitant à prêter à Empédocle une doctrine de la respiration cosmique<sup>37</sup>. L'auteur rappelle les similitudes entre la situation du sang au « centre » du corps animal, encerclé par l'air, et celle de l'Amour au centre du monde, encerclé par la Discorde. Il souligne, dans ce contexte, que la composition harmonieuse du sang, issue des soins de Cypris, telle qu'elle apparaît au fragment 98, invite à le rapprocher de l'Amour. Il note également que la position extérieure de l'air aux confins du monde l'apparente

35 Voir Simon Byl, « Les Mystères d'Éleusis dans les *Nuées* », dans Simon Byl et Lambros Couloubaritsis (dir.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, coll. « Ébauches », 1994, p. 11-68. Pour les allusions éleusiniennes de la *Lysistrata*, liées à la situation de la pièce du côté nord-ouest de l'Acropole, voir George W. Elderkin, « Aphrodite and Athena in the *Lysistrata* of Aristophanes », *Classical Philology*, vol. 35, n°4, 1940, p. 387-396, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/264037>, consulté le 30 septembre 2017.

36 Cf. Aristophane, *Lysistrata*, vers 912-3. Pour la purification des statues, voir George W. Elderkin, « Aphrodite and Athena in the *Lysistrata* of Aristophanes », art. cit., p. 395 et, pour la présentation du matériau épigraphique, datant des environs de 287/286 av. J.-C., voir Otto Jahn et Adolf Michaelis, *Arx Athenarum a Pausania descripta*, Bonn, Marcus, 1901 [3<sup>e</sup> édition], p. 40, ainsi que Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, De Boccard, coll. « Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École [française d'Athènes] et de divers savants », 1969, p. 73-74. L'eau de la source devait donc avoir un caractère sacré lié aux régénérances cycliques des puissances vitales – ce qui nous ramène encore à Perséphone. Pour la localisation du temple d'Aphrodite Pandêmos et des détails sur son culte, voir Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes/Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique/Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos » [supplément 4], 1994, p. 26 et sq. ; et, pour un rapprochement entre Aphrodite et Perséphone, *ead., ibid.*, p. 443.

37 Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 124-126.

à sa position excentrée – sous forme d'air et de vide – dans les doctrines pythagoriciennes de la respiration cosmique. L'on pourrait peut-être ici suggérer un rapprochement supplémentaire, qui éclairerait certaines spécificités littéraires du fragment 100. Il y a de bonnes raisons pour voir, dans l'air du fragment 100, désigné sous le terme αἰθήρ, un air mêlé de feu<sup>38</sup>. Or Jean-Claude Picot, en faisant fond sur le fragment 128, a développé de forts arguments invitant à rapprocher, chez Empédocle, Zeus – c'est-à-dire le Feu – de la Discorde<sup>39</sup>.

Il paraît dès lors notable qu'au fragment 100, l'éther soit décrit en des termes sinistres. Évoquons en particulier le vers 7 (αἰθήρ παφλάζων καταίσεται οἴδματι μάργωι) – μάργος, « furieux », rappelle inévitablement μαινόμενος, « fou », appliqué à la Discorde au fragment 115, vers 14<sup>40</sup> – et les vers 18-19 (αἰθήρ [...] ἀμφὶ πύλας ἠθμοῖο δυσηχέος ἄκρα κρατύνων). Dans ce dernier cas, l'image de l'éther bloquant, dans un grondement funeste (*cf.* le très frappant δυσηχέος, qui s'insère dans une série de sifflantes agressives culminant avec la répétition de la syllabe κρα<sup>41</sup>), l'embouchure du port où se tient l'eau évoque les « ports accomplis de Cypris » (Κύπριδος [...] τελείως ἐν λιμένεσσιν) du fragment 96, ports où prend naissance, précisément, le sang. Empédocle a tout mis en œuvre, dans sa description de la respiration animale, pour qu'on y reconnaisse l'alternance cosmique de l'Amour et de la Discorde. L'eau et le sang se tiennent au centre, du côté d'Aphrodite; l'air et le feu sont sur le pourtour, du côté de la Discorde. C'est en dernière instance la raison pour laquelle je me range en faveur de l'interprétation directe de l'analogie<sup>42</sup>: si l'air est décrit de manière aussi funeste dans le cas de la clepsydre, il ne saurait renvoyer au sang dans le mécanisme biologique de la respiration, car il y aurait un non-sens empédocléen à associer à la Discorde une œuvre privilégiée de l'Amour. Il doit donc renvoyer à l'air de la respiration, et l'eau

38 Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 291-292.

39 Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique », *art. cit.*, p. 70-78.

40 Voir une reconstruction de ce fragment *infra*, chapitre VI, p. 213.

41 Rappelons aussi ces paroles du fragment 136: οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; (« ne vous absteniez-vous pas du meurtre au son funeste? »).

42 Voir *supra*, p. 179.

– Korê-Perséphone, ne l’oublions pas – au sang créé par Aphrodite en mélangeant harmonieusement et également les quatre éléments (cf. fragment 98). Tout est ainsi parfaitement en ordre<sup>43</sup>.

Mais pourquoi Empédocle, objectera-t-on, à supposer même qu’il se soit intéressé aux correspondances entre macrocosme et microcosme, aurait-il eu la connaissance que je lui prête de ces lointains détails de l’Attique? On peut tout d’abord répondre qu’Athènes, au milieu du v<sup>e</sup> siècle, est la cité grecque la plus importante: elle a vaincu les Perses et se trouve à la tête d’un empire égéen. Empédocle pouvait donc avoir eu vent de certains noms, surtout si ceux-ci participaient d’une géographie éleusinienn<sup>44</sup>. On l’imagine mal, en effet, ne pas se renseigner sur les grands lieux du culte rendu aux deux déesses dans l’ensemble du monde grec. Or la Κλεψύδρα, on le répète, ne pouvait être sans rapport avec l’Eleusinion de la cité, temple qui jouait un rôle fondamental dans la célébration des Mystères d’Éleusis.

43 Je dois signaler ici une dernière objection, qui se retourne: φόνος, au vers 4, n’est-il pas lui aussi empreint de connotations funestes et ne nous conduirait-il pas à bouleverser notre interprétation? La réponse à la première question est « oui », celle à la seconde est « non ». Il faut en effet comprendre que l’arrivée du sang à l’extrémité des veinules est déjà une « effusion » (cf. *supra*, n. 19). Mais en recourant à ce terme, Empédocle entend souligner que dans la zone « naturelle » qui est la sienne, le milieu du corps, le sang ne « coule » même pas, mais *réside*.

44 Il suffit de lire le début de la douzième *Pythique* de Pindare pour savoir qu’Agrigente est le siège de Perséphone. Il n’y a donc rien d’absurde à supposer que les lettrés de la cité avaient une connaissance des autres sites « perséphonien » du monde grec, surtout si ceux-ci étaient aussi importants qu’Athènes. Sur Nestis comme divinité typiquement sicilienne assimilable à la Perséphone d’Agrigente, voir Giovanni Cerri, « Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota », dans Maria Cannatà Fera et Simonetta Grandolini (dir.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, coll. « Studi e ricerche di filologia classica », 2000, t. 1, p. 205-12. De manière suggestive mais malheureusement indémontrable, Giovanni Cerri postule que la connaissance de Nestis, possédée par le poète comique du iv<sup>e</sup> siècle Alexis de Thourioi, lui vient d’une tradition orale remontant à l’exil d’Empédocle dans cette cité, d’environ un siècle antérieur (*ibid.*, p. 211-212 et n. 29; cf. Diogène Laërce VIII 52 = A1 D.-K., p. 277, 6-16). On pourrait imaginer qu’Empédocle lui-même, dans ce cas, aurait souligné, aux yeux des Athéniens qui dirigeaient cette colonie panhellénique depuis sa fondation en 444/443 av. J.-C., les affinités entre « sa » déesse nationale et son équivalent attique.

Il y a cependant plus. L'érudition hellénistique à l'origine des scholies d'Aristophane nous apprend que la source de l'Acropole sur laquelle la fontaine Κλεψύδρα fut construite s'appelait... Ἐμπεδῶ<sup>45</sup>. L'existence de la nymphe correspondante, à époque ancienne, ne fait aucun doute : elle figure en effet sur un vase attique à figures noires des environs de 540, signé par Archiclès et Glaukytès, à l'extrémité gauche d'un rang de sept jeunes Athéniens sauvés du Minotaure par Thésée. Le peintre a pris soin d'indiquer son nom, comme d'ailleurs celui de tous les personnages représentés : du côté gauche du combat de Thésée et du Minotaure, l'on peut voir dans l'ordre, derrière Athéna tenant la lyre du héros, Euanthè, Lykinos, Anthyla, Antias, Glykè, Simon et, enfin, ΕΝΠΕΔΟ (fig. 9<sup>46</sup>).

Il est frappant que parmi les quatre personnages féminins figurant derrière Athéna, Euanthè et Glykè soient attestées par ailleurs comme des nymphes et qu'Anthyla apparaisse sur une hydrie, au sein d'un groupe de jeunes filles, sans doute elles aussi des nymphes, auprès d'une fontaine<sup>47</sup>. Il paraît donc certain qu'Empédô est elle aussi une nymphe, celle-là même qui avait élu domicile sur le flanc nord de l'Acropole. Nous savons par ailleurs combien Empédocle se montrait soucieux d'associer son propre nom aux leçons de son poème. Il forge ainsi les *hapax legomena* ἐμπεδόφυλλον et ἐμπεδόκαρπα, et sa prédilection similaire pour l'adjectif ἔμπεδος et pour l'adverbe

45 Cf. *Scholia in Aristophanem, Pars II: Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam, Fasc. IV continens Scholia in Aristophanis Lysistratam*, éd. Johan Hangard †, 1996, Groningen, p. 42, no 913 : ἐν τῇ ἀκροπόλει ἦν κρήνη ἢ Κλεψύδρα, πρότερον Ἐμπεδῶ λεγομένη. Pour l'ensemble des références (qui n'ajoutent rien à la scholie ancienne d'Aristophane), voir Parsons, « Klepsydra », art. cit., p. 203, 264-267. L'hésitation entre les deux noms transmis par Hésychius, Ἐμπεδῶ et Πεδῶ, est définitivement levée par le témoignage archéologique datant des environs de 540.

46 Il s'agit du vase de Munich n° 2243. C'est l'unique attestation iconographique de la nymphe Ἐμπεδῶ recensée à ce jour : voir Gratia Berger-Doer, s.n. « Empedo », *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, vol. 3, Zurich/München/Düsseldorf, Artemis und Winkler, 1986, t. 1, p. 725.

47 Pour Euanthè et Anthyla, voir les références dans Arthur W. Parsons, « Klepsydra », art. cit., p. 203-204. Pour Glykè, cf. Aristophane, *Grenouilles*, vers 1343-1345, qui me paraît jouer sur une double référence du nom Glykè, à la fois nymphe et (sans doute) courtisane.



9a. Vase de Munich, München, Staatliche Antikensammlungen, inv. 2243, ca 550-540 av. J.C.



9.b. Unique attestation iconographique de la nymphe Ἐπιπεδῶ recensée à ce jour

ἔμπεδον, en rapport avec sa propre éternité, a déjà été soulignée<sup>48</sup>. Il est peu vraisemblable, à cette lumière, qu'il n'ait pas éprouvé quelque intérêt pour cette nymphe si remarquable, dont le nom ne pouvait que le confirmer dans sa décision d'accorder à Nestis, d'entre les quatre éléments, un rôle prééminent aux côtés d'Aphrodite<sup>49</sup>. Le rituel athénien, cette purification annuelle des statues d'Aphrodite et de Peithô dans la Κλεψύδρα, constituait d'ailleurs un symbole frappant de l'aide accordée par Empédô-Perséphone à l'Amour<sup>50</sup>.

Aussi peut-on interpréter comme une *sphragis* assez subtile la présence centrale de la clepsydre dans le fragment sur la respiration. Certes, en évoquant le jeu de la « clepsydre », Empédocle évoque le *mécanisme* cardio-respiratoire. Mais on devine, à l'arrière-plan, une allusion à la source athénienne marquée par la *présence* perséphonienne. Le cœur dont on parle à mots couverts durant tout le fragment 100 est un cœur perséphonien ; parce qu'il est perséphonien, c'est avant tout celui du poète. Il n'est pas jusqu'à la toponymie athénienne qui ne vienne en témoigner<sup>51</sup>. Empédocle devait ainsi voir, dans le mythe cyclique

48 Voir Dirk Obbink, « The Addressees of Empedocles », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n° 31, « Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico », 1993, p. 51-98, en part. p. 87-88 (en ligne : <http://www.jstor.org/stable/40231039>, consulté le 30 septembre 2017).

49 Pour une trace archéologique possible d'un culte à la nymphe Empédô, voir Arthur W. Parsons, « Klepsydra », art. cit., p. 232 et John Travlos, *Bildlexikon, op. cit.*, p. 323. Il s'agit d'une borne du « sanctuaire de la Nymphe » (Νυμφαίο ηερο ήρος). Je ne peux que souscrire à ces profondes réflexions de Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique », art. cit., p. 68 : « Dans la philosophie d'Empédocle, les liens entre les divinités sont en définitive du domaine d'Aphrodite, déesse née de l'écume, appelée aussi Philotès enlaçante (fragment 19, B 34, fragment 96.4). Cette puissance du lien renvoie à la divinité de l'eau, Nestis, en qui l'on devine Perséphone. Pour Empédocle, les trois déesses – Nestis, Perséphone, Aphrodite – seraient donc des figures à peine différentes d'une même réalité. La multiplicité des noms divins ne signifie pas nécessairement que l'Agrigentain n'a pas de code fixe. Ce code peut exister, même s'il n'est pas aussi simple que ce que l'on peut espérer. »

50 Cf. *supra*, n. 36.

51 Si Empédocle, comme tous ses compatriotes, supposait sans doute l'identité, à Syracuse, de Perséphone et de la nymphe Kyanè, *a fortiori* pouvait-il le faire, à Athènes, avec la nymphe Empédô. Et si, comme Jean-Claude Picot l'a suggéré à plusieurs reprises (cf. « Les cinq sources », art. cit., p. 442), il faut mettre



de Perséphone, cette « eau » qui sourd chaque année des profondeurs, sève et sang du monde, l'émanation même de l'Amour<sup>52</sup>. Notre cœur palpète parce qu'il est une parcelle de l'ordre d'un monde marqué par l'alternance perséphonienne. De plus, il occupe dans le corps humain une position centrale similaire à celle du « bastion » de l'Amour dans l'univers. Sa pulsation produisant le va-et-vient du sang n'est autre que l'analogie, dans le corps de l'animal, de l'alternance cosmique de l'Amour et de la Discorde. On comprend aisément, dans ces conditions, que ce battement soit si nécessaire qu'Aphrodite ait conçu un dispositif raffiné pour lui permettre de s'exercer. L'analogie de la *παῖς* du *comparans*, c'est la *Παῖς* implicite dans le *comparandum*. La caractérisation de la chair de la première comme « mortelle » attire notre attention sur le caractère immortel, divin, de la seconde<sup>53</sup>. La déesse opère donc la jonction entre l'eau, la fillette et même la « main » qui nous étaient données à voir. Les trois éléments qui leur correspondent, le sang, Perséphone et le diaphragme, paraissent en effet, au bout du compte, autant de manières d'approcher le « je » humain. Notre être le plus intime, le plus « personnel », se confond sans doute d'autant mieux avec cette déesse alliée d'Aphrodite palpitant en nous qu'il sait lui-même maîtriser sa zone thoracique, dont la régulation est une condition *sine qua non* de l'acquisition et de la conservation des connaissances<sup>54</sup>. On trouve là physiologiquement fondé, pour ainsi dire, le rapport privilégié, confinant à l'identité, entre Empédocle et « sa » déesse Nestis<sup>55</sup>. Je suggère donc, au bout du compte, de compléter le **tableau 5** (*cf. supra*, p. 184) avec les équivalences suivantes :

---

en rapport Nestis-Perséphone et la muse du poète, Calliope, la boucle est bouclée : Calliope, qui est Nestis, est donc Empédô, donc *est* Empédocle.

- 52 Il n'est pas sûr qu'Aristote, comparant le cycle cosmique d'Empédocle à un enfant devenant homme puis enfant encore, se soit montré un si mauvais lecteur. *Cf. Du ciel* I 10, 280a 14-15 : « comme si l'on pensait qu'un homme à partir d'un enfant, un enfant à partir d'un homme, puisse se détruire, tantôt naître », ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο.
- 53 La question que je posais plus haut (*supra*, p. 183) trouve ainsi sa réponse.
- 54 *Cf.* fragment 110 et Jean-Claude Picot, « Les cinq sources », art. cit., p. 430.
- 55 *Cf. supra*, n. 44 et n. 51.

Tableau 6. La respiration : *comparans* et *comparandum* complétés

	<i>comparans</i> (clepsydre)	<i>comparandum</i> (respiration)
cavité	κλεψύδρα, αὐλός, χαλκός	σύριγγες
passages	τρήματα	ἄλοκες
premier corps	αἰθήρ, ἀήρ, πνεῦμα	αἰθήρ
second corps	ὔδωρ, ὄμβρος	φόνος, αἶμα
agent	παῖς παίζουσα	<ἡ Παῖς>
partie de l'agent	εὐειδῆς χεῖρ, βροτέος χρώς	<πραπίδες>

Ces dernières constatations permettent de saisir pourquoi Empédocle, puisqu'il se prononce clairement pour une lecture directe de l'analogie, est si peu gêné d'inverser la position du tamis en passant du *comparans* au *comparandum*<sup>56</sup> – voire a été victime d'une confusion sur ce point. C'est tout simplement que le mécanisme exact des clepsydes l'intéresse moins que le va-et-vient alternatif prenant place en elles.

202

Au terme de ce chapitre, on ne peut qu'être frappé par certaines coïncidences entre la structure – tant formelle que conceptuelle – du fragment 100 et celle du fragment 84, telle que je l'avais reconstituée au chapitre précédent<sup>57</sup>. Dans les deux cas, l'analogie entre un phénomène biologique et un artefact est construite et subtile. Dans les deux cas, Empédocle dissimule Perséphone sous l'accumulation des significations : Κούρη ici, derrière l'eau ; Παῖς là, derrière la fillette joueuse. Il est notable que la description physiologique parte à chaque fois d'une analogie serrée entre les différentes parties de l'artefact et celles de l'organe biologique, mais dissimule, dans l'entrelacs des correspondances, la signification eschatologique du poème physique. Contrairement au présupposé constant des lectures aristotélisantes, y compris modernes, il n'y a pas de biologie chez Empédocle, mais une eschatologie permanente qui reconnaît, dans le moindre phénomène biologique, parfois finement disséqué, une parcelle du destin du monde. Alors que dans la constitution de l'œil, Empédocle reconnaissait

56 J'entends par là qu'il place les pores, dans le cas des veinules, à l'extrémité de la zone que le sang peut atteindre, tandis que l'eau dans la clepsydre, bien sûr, part du tamis pour remonter jusqu'à la main.

57 Voir en part. p. 165.

les prémices du retour des éléments exilés dans leur patrie – le *Sphairos* –, il voit à l'œuvre, dans les battements cardiaques et dans le contrôle du va-et-vient de la respiration par le diaphragme, l'alternance biologique à laquelle préside Perséphone, sous la forme du cycle de la vie et de l'eau. Cette alternance est elle-même l'expression de l'oscillation cosmique fondamentale entre Amour et Discorde.

Une différence entre le fragment 84 et le fragment 100 ne doit cependant pas être occultée. La clé du premier tient à la reconnaissance de l'eau sous l'appellation de la « jeune fille », Κούρη. Une équivalence stricte entre les procédés des deux fragments aurait conduit à associer la Παῖς joueuse à l'eau et non à la Παῖς divine. Comment rendre compte de ce décalage ? La réponse ne pourra être apportée qu'au terme d'une étude d'ensemble sur la place de Nestis dans la philosophie d'Empédocle. Mais on peut d'ores et déjà supposer que cette déesse représente plus qu'un simple élément physique : eau dans le fragment 84, elle est un « je » au fragment 100. Cette dualité illustre bien sa fonction d'articulation de la physique et de l'eschatologie d'Empédocle.

La présente étude a enfin montré comment, derrière la symétrie apparente des mouvements du sang et de l'air, se cachait une dissymétrie profonde, où l'air n'était que l'envers négatif du sang. Étant donné les analogies constatées, chemin faisant, entre la respiration des animaux et les grandes phases cosmiques, on retrouve, avec la force de l'évidence, le rapport de l'Amour et de la Haine que j'avais noté tantôt<sup>58</sup>. Car maintenant comme alors, la symétrie cache une dissymétrie. Nous devons, en lieu et place de cette situation, absurde il est vrai, où les deux principes se combattraient mécaniquement dans un jeu à somme nulle, comprendre que l'Amour et le Sang sont chez *eux*, respectivement, dans la sphère du monde et dans le corps ; et que la Haine et l'Air ne s'y introduisent qu'à la façon des agresseurs. La Haine, nous l'avions vu, n'accepte le cessez-le-feu que lorsqu'elle est trop faible pour faire autrement<sup>59</sup>. Le combat qui adviendra au bout du temps fixé

58 Voir *supra*, chapitre I.

59 On comparera ainsi, fragment 35, l'adverbe où ... ἀμεμφώς (vers 9) pour décrire la façon dont la Discorde abandonne les positions qu'elle avait conquises

sera, pour l'Amour, une guerre juste, purement défensive. L'Amour n'est pas loin d'accepter une telle alternance. Il se conforme en tout cas loyalement et bienveillamment au pacte suprême, celui qui fixe la durée du *Sphairos*, c'est-à-dire qui n'assigne qu'une durée finie à ce dernier. Bref, l'Amour irait jusqu'à intégrer en lui-même les phases de son repli, telle la cyclique Perséphone, fût-ce au prix de quelques larmes<sup>60</sup>. Cela expliquerait finalement pourquoi Empédocle a tenu à nous représenter la fillette comme « jouant », *παίζουσα*. Qui dit jeu dit choix librement consenti, plaisir pris à l'alternance de la fortune et de l'infortune, y compris si cette dernière s'accompagne d'un pincement au cœur – une sensation qui préfigure ce que l'on appellera, quelques siècles plus tard, l'*amor fati*.

---

et l'adjectif ἀμεμφής appliqué quatre vers plus bas (vers 13) à l'Amour, dont l'« impulsion éternelle » est significativement « bienveillante ». Alors que la Discorde s'attarde déloyalement autant qu'elle le peut (*cf.* vers 11, ἐνέμιμνε), l'Amour lui succède à la loyale. *Cf.* vers 12-13: ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι [sc. Νεῖκος], τόσον αἰὲν ἐπήει | ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὄρμή.

60 Voir fragment 6, vers 3 : « mortel », qu'on retrouve comme épithète de la « chair » dans notre fragment. Il y a une association forte de Nestis à notre condition mortelle.

On connaît le beau fragment 52 D.-K. d'Héraclite, αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊη : « la vie est un enfant jouant, avançant ses pions – la royauté à un enfant ! » Quel que soit le sens exact de ce passage, il est clair qu'Héraclite choisit l'image de l'enfant jouant – ici au masculin – en raison de sa puissance évocative. L'identification de la vie à l'enfant permet d'insister sur la spontanéité d'un devenir dont la victoire est inéluctable. L'enfant est à la fois un remarquable joueur – il gagne toujours<sup>61</sup> – et un parangon d'innocence.

Empédocle a-t-il eu connaissance de la formule d'Héraclite ? La chronologie ne s'y opposerait pas, mais rien ne vient étayer, dans les fragments conservés, une telle hypothèse, d'autant plus qu'on ignore tout de la transmission des œuvres d'Héraclite aux cercles philosophiques d'Italie du Sud<sup>62</sup>. Ou bien donc Empédocle, en reprenant l'association des mots παῖς et παίζειν, se montre sensible à une heureuse réussite de son prédécesseur, ou bien la langue grecque invitait tout naturellement au rapprochement et les deux éminents représentants des « muses ioniennes et siciliennes » (Platon, *Sophiste*, 242 D) ont pareillement succombé à la tentation. Toutefois, si l'on admet, comme j'incline à le croire, un écho conscient d'Héraclite chez Empédocle, il devient fort improbable, et même exclu, que celui-ci n'investisse pas l'image du jeu d'un sens très précis. Le précédent héraclitéen invite donc à rechercher, dans le cadre de notre interprétation du fragment, l'intention présidant à la mention du jeu.

61 Comme le dira Baudelaire (*L'horloge*) : « Souviens-toi que le Temps est un joueur avide / Qui gagne sans tricher, à tout coup ! c'est la loi, / Le jour décroît ; la nuit augmente ; souviens-toi ! / Le gouffre a toujours soif ; la clepsydre se vide ». Le poète ressaisit le fragment 52 d'Héraclite sur lequel s'ouvre la strophe et le fragment 100 d'Empédocle sur lequel elle s'achève. La clepsydre est cependant ici comprise comme l'horloge-à-eau et non comme l'instrument auquel songeait Empédocle. Cette lecture, substituant le caractère mono-directionnel de la fuite à l'alternance toujours renouvelée de l'eau et de l'air, conduit à héraclitiser Empédocle.

62 Notons toutefois que Parménide semble bien connaître l'œuvre d'Héraclite. Voir sur cette question Rodolfo Mondolfo, « Heráclito y Parménides », *Cuadernos filosóficos*, n° 2, 1961, p. 5-16. Il n'y aurait donc rien d'absurde, bien au contraire, à ce qu'il en aille de même pour Empédocle.

Le plaisir de la fillette est spontané, immédiat, provoqué par l'alternance de l'eau et de l'air dans son instrument. On a vu comment cette alternance des deux éléments mimait l'essence du monde naturel. Les cycles sont partout chez Empédocle. On ne peut dès lors que remarquer, si notre hypothèse est exacte, la proximité d'Héraclite et d'Empédocle. Car assimiler l'enfant joueur à la « durée de vie », αἰών, ou à un principe perséphonien sis dans le cœur, c'est à chaque fois distinguer l'individu dans sa force vive. Empédocle réinterpréterait ainsi l'intuition héraclitéenne dans le cadre de son propre système. Oui, dirait Empédocle, l'on peut rapprocher le destin humain d'un enfant qui joue. À ceci près que l'enfant est une enfant, perséphonienne, et que son jeu n'a rien du flux monodirectionnel héraclitéen, mais tient dans l'alternance bipolaire de l'Amour et de la Discorde.

Platon, dans la théorie des corps élémentaires du *Timée*, s'inspire d'Empédocle tout en le corrigeant. Il s'en inspire en lui reprenant ses quatre corps primordiaux. Il le corrige en détachant ces quatre corps de leur arrière-plan théologique et eschatologique pour les interpréter à la lumière d'une théorie mathématique des solides réguliers.

C'est en *Timée* 31B-32C que Platon introduit les quatre corps élémentaires. L'argument tourne principalement autour de l'idée de lien : comme préexistaient Terre et Feu, le Dieu a voulu les lier de la meilleure manière. Il l'a fait en recourant à la proportion la plus belle, la progression géométrique. Le fait que la Terre et le Feu étaient des corps nécessitait deux intermédiaires. C'est pourquoi le Dieu a placé l'Eau et l'Air au milieu. L'intervalle ainsi comblé, la proportion était parfaite et l'unité du corps du monde aussi parfaite que possible. Platon peut ainsi conclure ce premier développement de la manière suivante :

Ainsi, en raison de ceux-ci et à la suite de ceux-ci, qui étaient donc de telles sortes et quatre quant à leur nombre, le corps du monde fut engendré, après que par l'analogie, il se fut accordé ; et il tint d'eux l'amitié (φιλίαν), au point, du fait de son retour sur soi-même, de devenir indissoluble pour tout autre que celui qui l'avait noué. (32B-C.)

La mention du principe primordial d'Empédocle, dans le contexte des quatre éléments, ne saurait être fortuite. Platon entend sans doute stigmatiser deux graves défauts de la théorie de son prédécesseur. Tout d'abord, il n'a pas compris que l'unité véritable n'était pas matérielle et physique, mais formelle et mathématique. Ce qui constitue la véritable unité, c'est le fait que les corps élémentaires se tiennent dans un rapport proportionnel. En second lieu, Platon prend bien soin de ne rien évoquer qui s'apparente à l'*autre* principe moteur d'Empédocle, la discorde (Νεῖκος). Ce silence est sûrement intentionnel. Platon fait en effet suivre ces lignes du développement suivant<sup>63</sup> :

63 Platon, *Timée* 32C-33A.

Chacun des quatre fut en totalité accaparé par la composition du monde : à partir de tout le feu, de l'eau, de l'air et de la terre le composa celui qui le composa, sans laisser à l'extérieur (ἔξωθεν) aucune partie ni puissance d'aucun d'eux ; dans l'idée, tout d'abord, qu'il fût un tout au plus haut point, vivant achevé constitué de parties achevées ; et de plus, unique, sans reliquats d'où autre chose de tel pourrait naître ; et ensuite, qu'il fût insensible au vieillissement et à la maladie, dans la pensée que pour un corps composé, c'est en l'environnant et en tombant dessus de l'extérieur (ἔξωθεν) que les choses chaudes et froides et toutes celles dotées de fortes puissances le dénouent mal à propos et que, apportant maladies et vieillesse, elles le font s'anéantir. C'est donc en vertu de cette cause et de ce calcul qu'il le fabriqua unique, totalité achevée à partir de l'ensemble de toutes les totalités, et insensible au vieillissement comme à la maladie.

Cette insistance sur le fait qu'il n'y a rien à l'extérieur de l'univers – le terme ἔξωθεν est répété deux fois en quelques lignes – doit faire référence, comme l'a très bien vu Denis O'Brien, à la position de la Haine sur le pourtour externe de l'univers empédocléen<sup>64</sup>. Le message de Platon est clair : il faut renoncer au dualisme empédocléen, et concevoir le monde comme régi par un principe unique, s'apparentant lointainement à la Φιλία empédocléenne. Ce principe ne se laisse saisir que par celui capable d'exhiber les structures mathématiques de l'univers, et en particulier des éléments.

En 81 A-B, après avoir exposé le mécanisme de la respiration en des termes qui doivent beaucoup à Empédocle, Platon conclut de la remarque suivante :

Les choses qui nous entourent de l'extérieur nous corrompent sans cesse et distribuent chaque espèce en l'envoyant vers celle de même souche ; en revanche, les parties sanguines, disséminées à l'intérieur, en nous,

64 Cf. Denis O'Brien, « Life Beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles (*De Caelo* 1.9, 279a11-22) », dans Richard A. H. King (dir.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 49-102.



et contenues comme par le ciel que constituerait chaque animal, sont forcées d'imiter le déplacement du Tout.

Platon refuse autant le mouvement « vers le haut et vers le bas » du sang qu'il refusait, plus haut, l'alternance dualiste d'Empédocle. Il n'y a pas davantage de Discorde dans le microcosme qu'il n'y en a dans le macrocosme. Le sang, imitant le mouvement du Tout régi exclusivement par l'Âme du monde, « équivalent » de l'Amour empédocléen, ne peut donc que se mouvoir en cercle.



TROISIÈME PARTIE

*Catharmes*



LE PROÈME DES *CATHARMES* :  
RECONSTITUTION & COMMENTAIRE

Le fragment 115 Diels d'Empédocle est l'un des plus importants, en tout cas l'un des plus souvent commentés<sup>1</sup>. Si l'on s'accorde à le situer vers le début de l'un des deux poèmes philosophiques de l'Agrigentain, les avis divergent sur l'identité de l'œuvre en question : les *Catharmes* ou le grand poème *Sur la nature*<sup>2</sup>. De son interprétation – et donc de sa localisation – dépend une bonne partie de notre compréhension de la philosophie d'Empédocle ; et pourtant, aussi curieux que cela puisse paraître, aucune étude ne traite de front l'ensemble des problèmes philologiques posés par ce fragment. Le texte que proposent toutes les éditions, en dépit de certaines divergences, est mal assuré et, même

- 1 Je signale cinq contributions récentes, où l'on trouvera rassemblée la bibliographie plus ancienne : Oliver Primavesi, « La daimonologia della fisica empedoclea », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 3-68 ; Denis O'Brien, « Empedocles : the Wandering Daimon and the Two Poems », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 79-179 ; Empédocle, *Les Purifications : un projet de paix universelle*, éd. et trad. Jean Bollack, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais. Série bilingue », 2003, p. 60-69 ; Tomáš Vítek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomky*, Praha, Herrmann, 2006, p. 382-387 ; Jean-Claude Picot, « Empedocles, Fragment 115.3 : Can One of the Blessed Pollute His Limbs with Blood ? », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 41-56.
- 2 Pour une histoire de la localisation du fragment 115, entre le début du poème *Sur la nature* et celui des *Catharmes*, voir Denis O'Brien, « The Wandering Daimon », art. cit., p. 79-95 et *id.*, *Pour interpréter Empédocle*, Paris/Leiden, Les Belles Lettres/Brill, coll. « Philosophia antiqua », 1981, p. 14-20. L'existence de deux poèmes, malgré les tentatives unitaristes de Catherine Osborne (« Empedocles Recycled », art. cit.), suivie par Brad Inwood (Empédocle, *The Poem of Empedocles*, trad., éd. et intro. Brad Inwood, Revised Edition, Toronto, University of Toronto Press, coll. « Phoenix », 2001, p. 8-19), me paraît prouvée par celle de deux proèmes distincts, l'un adressé à Pausanias et l'autre aux Agrigentins. *A fortiori* si l'on admet la reconstruction que je propose *infra*, p. 238.

quand elles procèdent à des suppressions radicales, bancal<sup>3</sup>. Notre but est de mettre à plat les difficultés de l'édition et de la traduction, pour les résoudre et parvenir ainsi, en étendant la réflexion à d'autres fragments transmis, à reconstituer la totalité d'un proème d'Empédocle, que l'on pourra finalement identifier à celui des *Catharmes*<sup>4</sup>. Ce résultat nous mettra en mesure de comprendre, au moins dans ses grandes lignes, la signification de l'œuvre perdue.

### PRÉSENTATION DES DIFFICULTÉS DU FRAGMENT 115

214

Nous reconstituons le fragment 115, pour l'essentiel, grâce à deux citations antiques d'époque impériale, l'une de Plutarque et l'autre d'Hippolyte<sup>5</sup>. Commençons par le lire dans l'édition de Diels, synthèse des recherches qui le précèdent, à laquelle les successeurs n'ajoutent que peu de choses. Je souligne les unités philologiquement difficiles :

- 1 ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,  
 αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις·  
 εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μήνηι,  
<νεῖκεῖ θ' > ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσηι,
- 5 δαίμονες οἶτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,  
 τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλλάγησθαι,  
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν  
 ἀργαλέας βιότιοι μεταλλάσσοντα κελεύθους.  
 αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,

- 3 Je songe en particulier à la suppression d'un vers entier – le vers 4, comme on le verra – proposée, après quelques autres, par Oliver Primavesi, « La daimonologia », art. cit., p. 30-43.
- 4 Qu'on me permette une remarque : la philologie ne consistant pas à interpréter des interprétations, mais des textes, je ne perdrai pas le temps du lecteur, ni le mien, à disséquer doctement tout ce qui a été dit sur ce fragment. J'irai, autant que faire se peut, droit au but, sélectionnant les contributions qui me paraissent les plus utiles, et ce soit parce qu'elles ont proposé une correction valable, soit parce qu'elles expriment mieux que d'autres une difficulté du texte.
- 5 Plutarque, *De l'exil*, 607c-d et Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29. Sur l'histoire de l'établissement du fragment, voir Oliver Primavesi, « La daimonologia », art. cit., p. 30-32 et les notes.

10 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς  
 ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·  
 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.  
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
 νεῖκέϊ μαινομένωι πίσυνος.

Plutarque cite à la suite les vers 1, 3, 5, 6 et 13. Hippolyte cite les vers 13, 14, 4-5, 6, 7-8, 8, 9-12, 10-12 et 1-2. D'autres citations permettent plus ou moins la suture, à coups de raccords partiels, du bloc 5-13<sup>6</sup>. Trois vers sont cités par un témoin unique. C'est le cas du vers 3, cité par Plutarque, et des vers 4 et 8, cités par Hippolyte. Une première difficulté sérieuse provient du fait que ces vers, du moins les deux premiers (vers 3 et 4), sont des reconstructions modernes effectuées sur la base de manuscrits byzantins déjà fautifs. Une seconde difficulté découle du caractère composite du fragment. On pourrait théoriquement supposer qu'un vers ou un groupe de vers aient pris place entre nos vers 3 et 4, c'est-à-dire au niveau où nous (modernes) postulons une suture entre Plutarque et Hippolyte, ou même que le vers 4 ait originellement précédé le vers 3. On peut s'interroger également sur l'enchaînement des vers 2 et 3, puisque Plutarque abrège, ne citant précisément pas le vers 2 dans le *De exilio*. Rien, enfin, ne nous dit que le vers 13 succédait immédiatement au vers 12 – on montrera même plus bas que ce n'est pas le cas<sup>7</sup>.

### LE VERS 3

Commençons par le vers 3, bien élucidé par Jean-Claude Picot dans une contribution récente<sup>8</sup>. Les manuscrits de Plutarque ont, au lieu de φόνωι et μῆγηι, φόβωι et μιν. Comme μιν est ici amétrique,

6 Encore qu'on puisse théoriquement hésiter sur l'ordre d'apparition des deux dernières séquences. Ainsi, Carlo Gallavotti, *Empedocle: poema fisico e lustrale*, Roma/Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 1976, p. 74-76, opte, après les vers 1-8, pour la séquence 13-14, puis 9-12.

7 Cf. *infra*, p. 230.

8 Jean-Claude Picot, « Fragment 115.3 », art. cit.

on ne peut supposer qu'il s'agisse du pronom personnel et que le verbe vienne plus bas (dans un verbe transmis ou dans une éventuelle lacune). La conjecture ancienne  $\mu\eta\gamma\eta$ , au vu du contexte général, est donc plus que vraisemblable<sup>9</sup>.

Le choix entre  $\phi\acute{o}\beta\omega$ i et  $\phi\acute{o}\nu\omega$ i est plus difficile. Les éditeurs, depuis l'édition de Plutarque par Henri Estienne, ont remplacé la leçon unanimement transmise ( $\phi\acute{o}\beta\omega$ i) par une conjecture facile et simple ( $\phi\acute{o}\nu\omega$ i), pour deux raisons : la propension d'Empédocle à condamner les effusions de sang (sous forme de sacrifice ou autre) ; l'étrangeté d'une mention de la « peur » dans le présent contexte. Jean-Claude Picot a cependant développé des arguments puissants en faveur de l'unique leçon transmise : comme en un certain nombre d'occurrences anciennes,  $\phi\acute{o}\beta\omicron$ s ne signifie pas la « peur », l'« effroi », etc., mais la *fuite* face au danger<sup>10</sup>. Une fois cet effet de sens restitué, on constate que  $\phi\acute{o}\beta\omega$ i est même meilleur que  $\phi\acute{o}\nu\omega$ i. Il s'adapte en effet mieux au contexte général du *De exilio* de Plutarque – encore qu'il nous reste à le comprendre dans le cadre du fragment 115<sup>11</sup>. Ce choix, en outre, n'exclut nullement que la thématique du sang soit présente dans notre passage.

216

#### LE VERS 4

Le vers 4 pose des problèmes plus difficiles. Sous la forme transmise,  $\delta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\omicron\rho\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\mu\acute{o}\sigma\sigma\eta$ i, il est à la fois incomplet et fautif. Les termes transmis posent en outre des problèmes tant linguistiques que philologiques. Notons tout d'abord la proximité du vers cité par Hippolyte et d'Hésiode, *Théogonie* 793 :

$\theta\varsigma\ \kappa\epsilon\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\omicron\rho\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\mu\acute{o}\sigma\sigma\eta$ i,

Comme on vient de le rappeler, Plutarque, qui mentionne les vers 3 et 5, ne cite pas le vers 4. Il pourrait donc être inauthentique.

9 La correction est d'ailleurs unanimement acceptée par tous les éditeurs et commentateurs d'Empédocle qui se sont intéressés au passage.

10 Cf. Jean-Claude Picot, « Fragment 115.3 », art. cit., p. 47-50.

11 Sur ce point, voir *infra*, p. 237.



Cet argument n'est cependant guère décisif, parce que Plutarque cite les vers qu'il fait figurer en ordre disjoint et sélectif. L'absence d'un vers peut donc parfaitement s'expliquer comme une omission volontaire. Plus grave, dira-t-on, l'aoriste sigmatique de *ἀμαρτάνω* n'apparaît pas avant l'époque tardive. On ne trouve chez Homère et Hésiode, qui sont les modèles linguistiques d'Empédocle, que l'aoriste second *ἤμαρτον*. C'est l'argument principal qui a fait considérer ce vers comme inauthentique par plusieurs savants, depuis Knatz, dont Wilamowitz<sup>12</sup>.

Dans son étude de la question, Oliver Primavesi s'est lui aussi prononcé pour l'inauthenticité<sup>13</sup>. À l'argument tiré de l'aoriste sigmatique, Oliver Primavesi ajoute que, chez Hésiode, *τήν* renvoie au Styx. La situation décrite est donc celle de dieux qui feraient un parjure en versant une libation à la déesse Styx (*ἀπολλείψας* vient de *ἀπολείβω*), c'est-à-dire en la prenant à témoin. Il était donc tout naturel que *τήν* n'apparût pas chez Empédocle, qui n'a que faire ici du Styx. Il était en conséquence tout aussi naturel qu'au participe *ἀπολλείψας* fut substitué un autre verbe, dès lors qu'il n'était plus question de libation. Or, note Oliver Primavesi, c'est la suppression de *τήν* qui défigure métriquement le premier hémistiche de la citation d'Hippolyte et c'est la présence de l'aoriste sigmatique *ἀμαρτήσας* qui défigure stylistiquement le second<sup>14</sup>. Ces deux faits combinés suggèrent un bricolage postérieur à Empédocle. Nous aurions affaire soit à une tentative très maladroite pour intégrer un vers supplémentaire à notre fragment 115, soit même, si l'on insiste sur le caractère amétrique du fragment, à un simple élément de commentaire, sous forme de réminiscence hésiodique. Le vers 3 mentionnait des « fautes » commises par certains, par lesquelles ils souilleraient leurs membres. Il serait venu à l'esprit d'un lecteur

12 Voir Fridericus Knatz, « Empedoclea », dans Hermann Usener (dir.), *Schedae Philologiae Hermanno Usener a Sodalibus Seminarii Segii Bonnensis oblatae*, Bonn, F. Cohen, 1891, p. 1-9, en part. p. 7 ; cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, « Die Καθαρμοί des Empedokles », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, n° 27, 1929, p. 626-661, en part. p. 634 et Gunther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford/New York, Clarendon Press, 1971, p. 194-196.

13 Voir Oliver Primavesi, « La daimonologia », art. cit., p. 38-42.

14 Cf. *ibid.*, p. 38-39.

de vouloir spécifier en quoi consistaient de telles fautes et il aurait imaginé, en se fondant tout au plus sur des allusions empédocléennes ailleurs dans le poème, mais peut-être sur rien, qu'il s'agissait d'un parjure, semblable à celui décrit par Hésiode<sup>15</sup>.

Malgré sa force apparente, je crois qu'on peut, et même qu'on doit, résister à l'argument d'Oliver Primavesi. Je montrerai tout d'abord que le vers 4 de Diels est globalement authentique, puis j'en discuterai le détail.

Il est une absence, ou une quasi-absence, surprenante, des discussions modernes : celle de Carlo Gallavotti. Dans son édition italienne de 1975, ce savant philologue propose une série de changements du texte de Diels qui sont toujours intéressants<sup>16</sup>. Il est pour le moins étrange que ses successeurs n'aient pas davantage tenu compte de ses propositions. Voici tout d'abord comment Carlo Gallavotti édite les six premiers vers du fragment 115<sup>17</sup> :

ἔστι τ' ἀνάγκης χρῆμα θεῶν ψήφισμα παλαιόν,  
αἶδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκους,  
εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γνῖα μίγηι.  
<ἔστι τόδ'·> ὅς κ' ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσηι,  
δαίμονες οἱ τε μακρραίωνος λελάχασι βίοιο,  
τρῖς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλλάγησθαι,

On note plusieurs idées remarquables. À la différence de tous ses confrères, Carlo Gallavotti comprend le troisième vers, qui effectivement ne contient aucune particule de liaison, comme l'achèvement d'un premier développement de trois vers, et non pas comme le premier vers d'une nouvelle période<sup>18</sup>. Cette construction inédite possède un grand avantage : elle permet de comprendre pourquoi Hippolyte cite le décret à partir du vers 4. Le vers 3 devient une considération préliminaire, qu'il nous appartiendra d'interpréter comme telle. Le décret ne commence à proprement parler qu'avec ὅς κ(ε), « celui qui... ».

15 *Ibid.*, p. 42.

16 Cf. Carlo Gallavotti, *Empedocle, op. cit.*, p. 74-77 pour notre fragment (le n° 103 de l'auteur) et les notes, p. 272-278.

17 Cf. *ibid.*

18 Voir *ibid.*, p. 273, *ad v.* 3.

En dépit du progrès ainsi accompli, il n'y aurait pas encore là de preuve décisive, c'est-à-dire externe, de l'authenticité du vers 4. Certes, la parodie de ce passage donnée par Platon dans le *Phèdre*, 248c (« voici la loi d'Adrastée : toute âme qui d'aventure, etc. », Θεσμός τε Ἀδραστέας ὁδε· ἥτις ἂν ψυχὴ κτλ.) fait écho à la nouvelle construction, surtout en suppléant <ἔστι τόδ'·> en début de vers avec Carlo Gallavotti (choix qu'en définitive je ne retiendrai pas<sup>19</sup>). Mais il pourrait encore s'agir là d'une simple coïncidence.

Il y a en revanche un parallèle, chez un autre lecteur d'Empédocle, qui paraît beaucoup plus décisif. Dans une pièce où l'idée de purification est omniprésente, les *Grenouilles*, Aristophane met dans la bouche d'Héraclès une description du séjour de ceux qui, à la différence des initiés, ont commis quelque grave faute<sup>20</sup> :

Εἶτα βόρβορον πολὺν  
καὶ σκῶρ ἀείνων· ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,  
εἶ που ξένον τις ἠδίκησε πώποτε,  
ἢ παῖδα κινῶν τὰργύριον ὑφειλετο,  
ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρός γνάθον  
ἐπάταξεν, ἢ ἴορκον ὄρκον ὤμοσεν.

<Tu verras> ensuite un grand bourbier  
et une fange intarissable ; et couché là-dedans  
quiconque a jamais maltraité un hôte,  
ou, abusant d'un enfant, le frustra de l'argent promis,  
ou roua de coups sa mère, ou son père à la mâchoire  
frappa, ou prêta un serment parjure.

<sup>19</sup> Voir *ibid.*, p. 272-273, ad v. 1 et 4.

<sup>20</sup> Aristophane, *Grenouilles*, vers 145-150. Sur Aristophane et Empédocle, voir *supra*, chapitre IV, p. 158. D'un point de vue plus linguistique, cf. Andreas Willi, *The Languages of Aristophanes*, Oxford, OUP, coll. « Oxford classical monographs », 2003, p. 96-113, en part. p. 109-110 pour une parodie de l'important fragment 146 des *Catharmes* en *Nub.* 331-334 (on notera d'ailleurs que le fragment 146, qui décrit le retour du démon dans sa patrie bienheureuse constitue le reflet du fragment 115 : celui-ci se place au début de la description de l'errance, celui-là à la fin).

Il semble difficile, au vu du contexte, de ne pas rapprocher ce passage d'Aristophane de notre texte d'Empédocle. Il apparaît à l'occasion d'une opposition franche entre ceux qui, de leur vivant, se sont damnés en se livrant à des actes répréhensibles et ceux qui ont été « initiés ». Se damner, c'est évidemment, dans l'idéologie que parodie ici Aristophane, faire une faute grave, attenter à l'ordre sacré du monde. La parenté est au centre de cet ordre sacré. Mais il va de soi que la parenté ne saurait être, pour les « sources » d'Aristophane, la relation filiale étroite. Il s'agira au moins du genre humain, voire animal, tout entier. L'effet comique d'Aristophane consisterait, outre l'accumulation, à rendre prosaïque une telle liaison universelle entre les êtres, en la réduisant aux dimensions mesquines de la vie quotidienne (ce qui est d'ailleurs l'essence de la comédie selon Aristote, *Poétique*, chapitre 2).

Il y a cependant plus. On reconnaît, dans les vers précédant immédiatement la mention du parjure chez Aristophane, une parodie précise d'un autre fragment d'Empédocle, numéroté 137 dans l'édition de Diels<sup>21</sup>. Le voici, accompagné de la traduction de Jean Bollack<sup>22</sup> :

μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἷον αἰείρας  
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται  
λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὀμοκλέων  
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.  
ὡς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες  
θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

*Le père soulève son propre fils, qui a changé de forme ;  
Il l'égorge, avec par-dessus des prières, le grand sot. Les autres  
Sont gênés de sacrifier un fils qui supplie. Lui, reste sourd aux appels ;  
Il égorge, et prépare dans la grande salle un repas funeste.  
De la même manière, le fils saisit son père et les enfants leur mère,  
Ils arrachent leur vie et mangent leurs propres chairs.*

21 Pour la probable appartenance du fragment 137 aux *Catharmes*, voir *infra*, p. 242, n. 61.

22 Empédocle, *Les Purifications*, éd. et trad. Jean Bollack, *op. cit.*, p. 101.

Empédocle décrit ici comment les humains qui se livrent à des sacrifices animaux ne se rendent pas compte que ce sont des parents réincarnés qu'ils mettent à mort. On retrouve en ces vers les éléments centraux des trois vers d'Aristophane : le père, la mère et le fils sont présents, qui se causent les pires dommages. Les vers 137.1-2, comme le vers 148 des *Grenouilles*, décrivent un tort fait au fils ; les vers 137.5-6, comme les vers 149-150, passent à ce qu'un fils fait subir à son père et les enfants à leur mère. Aristophane, bien entendu, joue à prendre complètement au propre ce qu'Empédocle voudrait qu'on ne prît pas de manière toute figurée. Serait-ce enfin aller trop loin que de voir une allusion consciente d'Aristophane, dans le choc porté par un fils à la *mâchoire* paternelle, au fait que chez Empédocle, le père *mange* son propre fils ?

Si les choses sont bien telles, il est probable que le vers 150 d'Aristophane (ἢ ἴπιόρκον ὄρκον ὤμοσεν) parodie plutôt Empédocle qu'Hésiode. Hésiode, en effet, parle des « immortels occupant les cimes de l'Olympe neigeux » (vers 794, ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφέντος Ὀλύμπου) qui, lorsqu'ils accompliraient un parjure, prendraient le Styx à témoin. Il s'agit par conséquent des Olympiens et non des mortels, même sous leur aspect « démonique ». Si donc c'était Hésiode qu'Aristophane avait dans sa ligne de mire, le seul effet comique serait le changement brutal de registre : après avoir décrit de grotesques pugilats familiaux, on passerait à la faute terrible et, disons-le, presque majestueuse des dieux de l'Olympe. Si en revanche c'est Empédocle qu'elle parodie, la citation d'Aristophane, sans perdre cet effet de décalage, est bien plus efficace.

Notons encore que cette médiation empédocléenne entre Hésiode et la description aristophanienne de l'initiation rendrait l'allusion comique beaucoup plus naturelle pour une raison d'ordre thématique. Après avoir mentionné le parjure par le Styx de l'Olympien, Hésiode passe en effet à la description du châtement qui lui est réservé, où il fait la part belle à des considérations chronographiques<sup>23</sup>. Il va de soi que l'association,

23 Hésiode, *Théogonie*, 795-806 (trad. Paul Mazon) : « Il reste gisant sans souffle une année entière. Jamais plus il n'approche de ses lèvres, pour s'en nourrir, l'ambrosie ni le nectar. Il reste gisant sans haleine et sans voix sur un lit de tapis :

à la thématique de la faute, de la spécification de la durée du châtement, ne pouvait qu'intéresser une doctrine essentiellement cyclique comme celle d'Empédocle. Autant donc la restriction du thème au domaine du Styx et des Olympiens était inutile, autant la chronographie proposée par Hésiode s'adaptait directement à la durée des errances empédocléennes des démons. Bref, Empédocle avait des raisons très précises, d'ordre plus chronographique que cathartique, pour adapter ces vers d'Hésiode à sa propre œuvre, tandis qu'un auteur simplement intéressé par l'initiation orphique – comme c'est le cas d'Aristophane ici – n'avait guère de motifs de leur accorder quelque importance exceptionnelle.

222

Le fragment 137 d'Empédocle nous est transmis par Sextus Empiricus<sup>24</sup>. Il y aurait une coïncidence vraiment par trop curieuse si à la fois Hippolyte et Aristophane avaient intégré, à des données empédocléennes similaires, le *même* vers 793 de la *Théogonie* d'Hésiode. Il est bien plus simple de supposer qu'Aristophane et Hippolyte ne se réfèrent qu'à une seule œuvre, très probablement les *Catharmes*. Le vers 4, malgré qu'en ait Oliver Primavesi, est donc authentique.

Restent les difficultés métriques. On peut combler de plusieurs manières le vers cité par Hippolyte. Si l'on postule une ponctuation forte après *μῆνηι*, on peut adopter la correction de Carlo Gallavotti, qui présente l'avantage de rendre compte de la coupure d'Hippolyte. Les mots *ἔστι τόδ'* constituant une cheville, il était tout naturel de citer le « décret » à partir de *ὄς κ'* – ce qui n'est pas vrai avec la correction de Marcovich, qui n'explique pas pourquoi l'on trouve le vers sous une forme tronquée chez Hippolyte<sup>25</sup>. Bien que Carlo Gallavotti considère que la répétition de *ἔστι* puisse être voulue par Empédocle

---

une torpeur cruelle l'enveloppe. Quand le mal prend fin, au bout d'une grande année, une série d'épreuves plus dures encore l'attend. Pendant neuf ans il est tenu loin des dieux toujours vivants, il ne se mêle ni à leurs conseils ni à leurs banquets durant neuf années pleines; ce n'est qu'à la dixième qu'il revient prendre part aux propos des Immortels, maîtres du palais de l'Olympe: si grave est le serment dont les dieux ont pris pour garante l'eau éternelle et antique du Styx, qui court à travers un pays rocheux. »

<sup>24</sup> Sextus Empiricus, *Contre les Physiciens*, I 129.

<sup>25</sup> Cf. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, p. 308: <ὄρκον θ' > ὄς κ' ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσ<σ>η.

et contribuer au tour solennel du passage<sup>26</sup>, je lui trouve pour ma part quelque chose de maladroit.

Peut-être est-il alors préférable de supposer qu'il y avait un enjambement entre les vers 3 et 4, et que le mot disparu, appartenant syntaxiquement à la proposition circonstancielle du vers 3, était assez insignifiant pour être supprimé par Plutarque dans sa sélection. On pourrait tout d'abord songer à une petite transformation du  $\nuείκεϊ \theta'$  de Diels en  $\nuείκεϊ$ . À la réflexion, il est toutefois peu probable qu'Empédocle ait rattaché trois datifs au verbe  $\muήνηι$ . Je suggère donc de voir dans le mot manquant une détermination du  $\tauις$ . On peut hésiter entre  $δαίμων$  et  $\thetaνητῶν$ . J'incline en faveur de la seconde solution. La détermination est encore plus pâle, et pouvait conforter Plutarque dans son choix d'omettre notre vers 4. Elle s'adapte en outre mieux, comme on le verra, à l'interprétation correcte du fragment<sup>27</sup>.

26 Cf. Carlo Gallavotti, *Empedocle, op. cit.*, p. 273, ad v. 4: « ἔστι τόδ' : l'espressione riprende, con solennità stilistica, l'ἔστι del v. 1 ».

27 Mon argument, initialement paru dans Marwan Rashed, « Le proème des *Catharmes* d'Empédocle. Reconstitution et commentaire », *Elenchos*, n° 29, 2008, p. 7-37, a été critiqué par Marcel Meulder, « Le vers 4 du fragment 115 d'Empédocle (FVS 31 D.-K.): proposition d'une correction », *Elenchos*, n° 37, 2016, p. 33-67, en part. p. 36-37. Je dois avouer que je comprends mal en quoi la critique qui m'est adressée en est vraiment une, et point une simple affirmation, par son auteur, de sa propre thèse, qui n'est pas identique à la mienne. Celui-ci pense en effet qu'il y a deux types de créatures, les bienheureux et les simples mortels, alors que je considère pour ma part que les bienheureux sont qualifiés de « mortels » ( $\thetaνητᾶ$ ) lorsqu'ils cheminent sur les routes d'ici-bas (cf. p. 35). Je ne vois dès lors pas ce qui autorise Marcel Meulder à affirmer: « M. Rashed semble quelque peu se contredire, quand il veut suppléer le substantif  $\thetaνητῶν$  » (*ibid.*, p. 37). Je me borne en effet à voir sous cette désignation une référence à l'histoire *antérieure* des bienheureux soumis *maintenant* à l'épreuve lunaire du serment (cf. p. 23-24). Et lorsque l'auteur ajoute: « Car, si Empédocle est l'un de ceux qui ont été condamnés à errer loin des Bienheureux et à passer par les quatre éléments et par diverses formes de mortels, lui qui se déclare un dieu immortel aux yeux de ses compatriotes, et non un être mortel (B 112, 4-5), comment pourrait-il s'identifier à "l'un de ces mortels (qui) par ses erreurs, par sa fuite, souille ses propres membres" [...]? », la réponse, me semble-t-il, est dans la question: il peut s'identifier à un être mortel parce qu'il est l'un de ces êtres « condamnés à errer loin des Bienheureux et à passer par les quatre éléments et par diverses formes de mortels ». Bref, contrairement à l'auteur, à tort ou à raison mais en tout cas sans me « contredire », je suis d'avis que c'est

Un argument textuel corrobore cette conjecture, la façon dont Aristote cite le fragment 8 d'Empédocle. Ce fragment se présente ainsi<sup>28</sup> :

ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων  
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,  
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων  
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Aristote, à deux reprises, cite le vers 3 à la suite du vers 1 en omettant le vers 2<sup>29</sup>. Cela ne lui est possible qu'en raison de la faiblesse sémantique du θνητῶν en rejet. Je suggère donc de reconstituer le même scénario aux vers 4-6. Plutarque ne voyant aucune différence sensible entre τις et τις ... θνητῶν, il a pu, pour faire bref et net, se contenter d'une citation du seul vers 3.

224

On m'objectera peut-être que le mot θνητά est déjà présent au vers 7 du fragment 115 et qu'une telle insertion comporterait une répétition. Mais le procédé, avec ce même terme θνητά, apparaît tel quel au fragment 35 (cf. vers 14 et 16). Loin de constituer une maladresse, cette répétition est voulue par Empédocle, qui cherche à souligner la prégnance du monde où l'on naît et périt.

Quant à la présence de l'aoriste sigmatique ἀμαρτήσας au second hémistiche, elle est certes difficile, mais ne saurait constituer un argument décisif à l'encontre de notre thèse<sup>30</sup>. Rien n'interdit de supposer un effet de variation chez Empédocle, à l'aide d'une forme verbale qui ne connaîtra son heure de gloire que plusieurs siècles plus tard.

---

précisément ceci que signifie, pour Empédocle, être « mortel » : se trouver pris dans le cycle des réincarnations (cf. p. 37 et p. 25).

28 Pour une présentation plus complète des données, voir Aristote, *De la génération et la corruption*, éd. Marwan Rashed, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005, p. 91-92.

29 Cf. Aristote, *De la génération et la corruption*, I 1, 314b 7-8 et *Métaphysique*, Δ 4, 1015a 1-3.

30 Cf. Empédocle, *Les Purifications*, éd. et trad. Jean Bollack, *op. cit.*, p. 66-67, avec le renvoi à Pierre Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, Klincksieck, 1961, p. 181, 320.



Demeure le vers 5 qui, pris en lui-même, ne pose aucune difficulté de compréhension, mais dont les érudits n'ont jamais bien réussi à comprendre la fonction syntaxique dans l'ensemble de la phrase. Ils voient dans le pluriel *δαίμονες*, en règle générale, un nominatif pluriel en apposition au sujet *ὄς* du vers 4 (repris par le *μν* dans la principale au vers 6<sup>31</sup>). Gênés par le passage du singulier (vers 3 et/ou 4) au pluriel (vers 5), pour revenir au singulier (vers 6), certains corrigent *δαίμονες* en *δαίμων*, métriquement possible<sup>32</sup>. Mais cette correction, outre qu'elle n'a aucun appui textuel, supprime une difficulté pour en introduire une nouvelle. Car on perd alors la liaison naturelle entre l'antécédent (*δαίμονες*) et le pronom relatif (*οἱ*)<sup>33</sup>. En outre, les interprétations ayant cours ne se prononcent pas de manière claire sur la valeur du *τε* au vers 5. S'agit-il d'une juxtaposition ? D'un autre effet de sens ? Les commentateurs observent sur ce point un silence prudent.

Une autre interprétation, qui ni n'appose un pluriel à un singulier pour revenir à un pluriel, ni ne détermine un antécédent singulier par un pronom relatif au pluriel, ni ne laisse dans l'ombre la fonction du *τε*, est possible. Elle consiste à voir dans le pluriel *δαίμονες* non pas un nominatif, mais un vocatif. De manière parfaitement homérique, le *τε* s'intègre dans une proposition relative qui détermine le « domaine de compétence » de l'attribut<sup>34</sup>. La troisième personne pluriel du verbe,

31 La chose est difficile mais ne semble pas grammaticalement inconcevable. Cf. Raphael Kühner & Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, vol. 2, *Satzlehre*, Hannover/Leipzig, Hahn, 1898, t. I, p. 18, A. 2.

32 Pour une liste des auteurs, cf. Tomáš Vitek, *Empedoklés*, *op. cit.*, t. II, p. 384, n. 7.

33 L'objection n'est cependant pas dirimante. Ce genre de changements n'est pas inconnu du grec, surtout dans la langue des poètes. Cf. Raphael Kühner et Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, *op. cit.*, t. I, p. 55, α.

34 Cf. Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940, 9<sup>e</sup> édition], Oxford, Clarendon Press, 1990 [with a Supplement, 1968], s.v. *τε* (*ad sens.* B 2) : « in exhortations addressed to an individual, a subsidiary sentence or relative clause in which he is reminded of his special or characteristic sphere of activity is marked by *τε* ».

confirmée par un lemme d’Hésychius<sup>35</sup>, ne demande pas à être corrigée en une deuxième pluriel *λελάχατε* (non attestée par ailleurs). Il s’agit là aussi d’une figure homérique<sup>36</sup>. Le vocatif nous replace dans le contexte du début des *Catharmes*. L’injonction s’adresse aux auditeurs d’Empédocle et à tous les démons<sup>37</sup>. La position du vers, entre la protase et l’apodose, contribue à l’effet d’attente solennelle dont s’accompagne la mention du temps de l’errance.

## LE VERS 7

226 Le participe *φυόμενος* transmis au vers 7 est une faute évidente pour *φύομενον*. On peut considérer que le participe *μεταλλάσσοντα* se rapporte à *εἶδεα*, mais il serait préférable de l’accorder au sujet masculin singulier. On peut dès lors supposer que les participes sont juxtaposés – ce qui soulignerait la peine de l’errance ici-bas – soit que *βίοιο* soit une corruption d’un *τε βίοιο* initial, le *τε* coordonnant alors les deux participes sur un même plan. Plus « correcte », cette construction est peut-être aussi plus fade.

35 Kurt Latte (dir.), *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 2, København, Ejnar Munksgaard, 1966, ad Λ 597: *λελάχασι· τετεύχασι*.

36 Qu’on lise, pour s’en convaincre, le discours du vieux Nestor aux guerriers achéens tardant à défier Hector (Homère, *Iliade* 7, 157-160) : *εἶθ’ ὦς ἠβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη· ἰ τώ κε τάχ’ ἀντήσειε μάχης κορυθαίολος Ἔκτωρ. ἰ ὑμέων δ’ οἳ περ ἔασιν ἀριστῆες Παναχαιῶν ἰ οὐδ’ οἳ προφρονέως μέμαθ’ Ἔκτορος ἀντίον ἐλθεῖν*. [Puisse-je être jeune, puisse ma force être demeurée solide! Hector au casque scintillant aurait alors vite affronté le combat! Mais parmi vous, qui pourtant êtes les meilleurs des Achéens, Il n’y en a guère qui veuillent se porter vaillamment au devant d’Hector!]. Raphael Kühner et Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik*, op. cit., t. I, p. 50, ne citent pas d’exemple homérique, mais un cas similaire chez Sophocle, *Trachiniennes*, vers 1112.

37 Formellement, le vocatif appartient au décret scellé par les larges serments des dieux. Mais c’est aussi Empédocle qui parle, et qui insère ce discours divin dans son propre discours aux Agrigentins.

L'enchaînement des vers 3-4 reste peu clair. Ils paraissent en effet faire double emploi, en nous fournissant deux raisons très différentes de l'errance des démons. C'est peut-être d'ailleurs la raison pour laquelle seul l'un des deux vers apparaît tant chez Plutarque que chez Hippolyte. Cette apparence de double emploi n'est cependant qu'une illusion, qui se dissipe si l'on saisit bien sur quoi porte l'accent dans les trois premiers vers<sup>38</sup>. Il faut ainsi remarquer que la proposition subordonnée temporelle *ἐὐτέ τις κτλ.* est placée à la suite de la proposition principale *ἔσται τι κτλ.* ; la valeur d'implication est donc moins forte que si elle occupait la première position. Nous ne nous trouvons pas dans une situation énonciative du type : « s'il y a faute de la part du pécheur, il y a (i.e. "aussitôt", "automatiquement", etc.) châtement de la part du juge ». Cette constatation s'impose d'autant plus qu'il y aurait quelque chose d'étrange et, pour tout dire, de maladroit, à interpréter le décret éternel des dieux comme une réponse à une faute circonstanciée et temporellement déterminée. Autant une phrase du type « quand il y a faute, il y a châtement » est naturelle, autant la phrase « quand il y a faute, il y a décret éternel » est difficile.

Mais le propos reste ambigu. On peut comprendre la proposition temporelle de deux manières très différentes. Selon la première, qui est celle de Carlo Gallavotti, la proposition temporelle nous donne le cadre, la situation générale, où la principale va trouver son champ d'application : le décret divin s'appliquera à des êtres qui « souillent leurs propres membres<sup>39</sup> ». Mais on retombe alors sur le double emploi des vers 3-4 : car le fait de « souiller ses membres » paraît bien alors contenir en lui-même la *cause* appelant le châtement, à savoir l'errance qui va être décrite à partir du vers 6.

Une autre lecture, qui ne paraît pas avoir été envisagée par les commentateurs, consiste à voir dans la souillure dont il est question

38 En reprenant la construction de Carlo Gallavotti qui rattache le vers 3 à ce qui le précède. Cf. *supra*, p. 218.

39 Carlo Gallavotti traduit « allorché per erramenti un uomo insozzi le proprie mani con il sangue » (*Empedocle, op. cit.*, p. 77) et commente : « sono qui indicate le circostanze a cui il decreto si riferisce » (*ibid.*, p. 273).

dans la temporelle non pas la *cause* du châtement – ou de l’errance – *mais le châtement lui-même*. Autrement dit, les trois premiers vers répondraient à une question implicite : « – Ô Empédocle, pourquoi le mal sur Terre, pourquoi la souffrance, pourquoi l’impureté de nos actes ? Et, surtout, comment éviter cette souillure ? » Réponse : « – Quand l’un des mortels souille ses membres par son comportement erratique, ne croyez pas qu’il me suffise d’un coup de baguette magique pour l’empêcher : ce n’est rien moins qu’un décret divin, éternel, scellé de la façon la plus solennelle, que vous voyez à l’œuvre ; la souillure, par décret divin, est indissociable de l’existence de certains êtres. » Bref, ἔσται ne signifie pas ici « prend effet » mais « est à l’œuvre ».

228

On peut enfin s’interroger sur les premiers mots du fragment. Faut-il suivre Plutarque et Hippolyte et éditer ἔσται τι (en postulant une synérèse), ou bien amender légèrement le texte comme Carlo Gallavotti (ἔσται γ’)? En l’absence de renseignements sur les vers précédant immédiatement le fragment 115, il paraît plus sage de s’en tenir au texte transmis. On traduira donc les trois premiers vers (avec le premier mot du vers 4 tel que je l’ai reconstitué) ainsi :

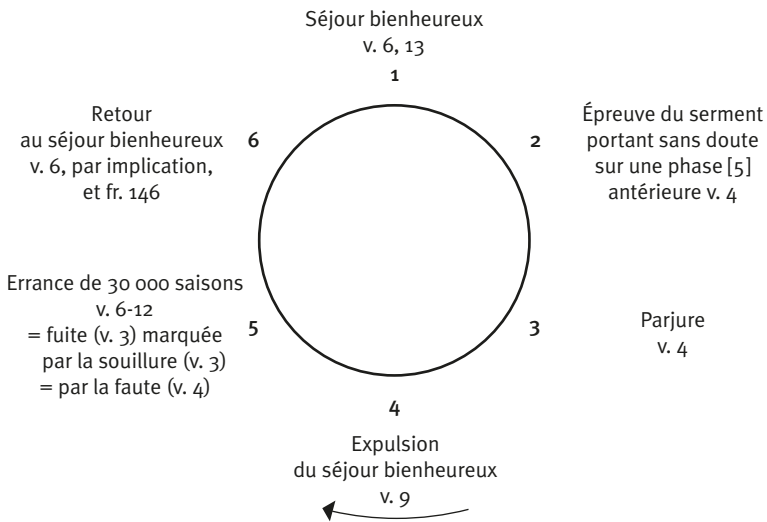
*C’est un fait de Nécessité, un décret antique des dieux,  
éternel, scellé par de larges serments,  
quand l’un des mortels, par ses erreurs, dans sa fuite, souille ses  
propres membres :*

Cette nouvelle lecture a l’avantage de dissocier la souillure de la cause de l’errance. La souillure se confond désormais avec l’errance et laisse le parjure en position unique de « déclencheur » du châtement. On se retrouve donc avec le modèle hésiodique que Jean-Claude Picot a placé au centre de l’interprétation du fragment 115<sup>40</sup>. Comme Jean-Claude Picot l’a montré, le fragment 115 s’attache sans doute à décrire l’errance d’un Bienheureux faisant suite à son expulsion, pour cause de parjure, du monde de la Lune. Le Bienheureux parjure est contraint d’errer dix mille saisons loin du monde divin de la Lune. Cette errance

---

40 Jean-Claude Picot, « Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux ? », *Organon*, n° 37/40, 2008, p. 9-37.

n'est pas une promenade champêtre, mais une souillure permanente. Empédocle commencerait par dire à ses questionneurs qu'ils ne sauraient se sauver instantanément. La Nécessité s'y opposant, Empédocle, malgré toute sa science, ne pourra rien de tel pour eux. Ils doivent expier, certains (les plus fraîchement arrivés sur Terre) pour très longtemps encore, leur parjure antérieur. Tout au plus le poète sera-t-il en mesure de les aider à aménager leur exil pour qu'il s'accomplisse le moins mal possible. Ce sera le sens, après cette douche froide initiale, des recommandations prenant place dans la suite du poème. Le cycle induit par l'« antique décret des dieux » sera donc nécessaire, incompressible, inaltérable ; il prendra la forme suivante :



10. Le cycle démoniaque dans les *Catharmes*

J'ajouterai pour finir que la construction du fragment proposée rend inacceptable d'assimiler les trente mille saisons à la durée totale du temps de la Haine. Puisqu'il ne s'agit là que du temps d'une punition dans une histoire plus longue, l'on doit supposer que les cycles cosmiques sont faits de durées beaucoup plus importantes<sup>41</sup>. On peut en outre

<sup>41</sup> On se retrouve avec la possibilité, déjà évoquée par David Sedley, « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris, *The Empedoclean Κόσμος* :

s'interroger sur l'isomorphie entre le cycle cosmique et le cycle démonique. En d'autres termes : le démon est-il vraiment libre de ne pas se parjurer au moment du grand oral lunaire ? S'il l'est, tout rapprochement trop brutal entre les deux cycles devient illusoire, puisque la durée du séjour lunaire sera d'autant plus grande que le démon résistera à la tentation de mentir sur son passé. C'est d'ailleurs là, selon moi, que pourrait résider le sens véritable des *Catharmes* : en nous enjoignant la purification, Empédocle viserait surtout à consolider notre *mémoire* – en sorte que nous n'arrivions pas à la grande épreuve en ayant tout oublié des règles qui y président.

### LE VERS 13 ET LE FRAGMENT 113

La première partie du vers 13 est transmise sous deux formes, τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, « cette route, moi aussi je la suis/suivrai maintenant » (Plutarque) et τῶν καὶ ἐγὼ εἶμι « de leur nombre, moi aussi je suis » (Hippolyte). Les éditeurs ont souvent combiné les deux textes, ajoutant le νῦν transmis par Plutarque au texte amétrique d'Hippolyte<sup>42</sup>. En l'absence de données supplémentaires, le choix est difficile, pour peu que l'on interprète εἶμι chez Plutarque au sens d'un présent. Empédocle ferait référence à son état présent, où il est encore exilé – bien que sur le point de retrouver sa vraie patrie – et donc contraint d'accorder à la Haine plus de dévotion qu'elle ne le mérite.

Cette hésitation que nous éprouvons entre les deux variantes s'explique aussi du fait que la liaison logique entre le vers 12 et le vers 13 n'est pas parfaitement apparente. Même s'il n'y a aucune contradiction, à proprement parler, entre la description de l'errance du démon et celle de la situation personnelle du poète, il y a quelque chose d'excessivement brusque dans le passage de l'une à l'autre, et ce jusqu'au plan syntaxique : si l'on postule τῶν, on doit construire *ad sensum*, puisque c'est l'errance d'un démon qui a été décrite. C'est bien entendu possible, mais

---

*Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 331-371, qu'un seul cycle cosmique contienne un grand nombre de cycles démoniques.

42 Cf. Tomáš Vitek, *Empedoklés*, *op. cit.*, p. 385, n. 29.

le tour reste quelque peu gênant. Si en revanche on postule τήν, il faut imaginer qu'on parle d'une « voie » (ἡ ὁδός) ce qui évoque peut-être quelque chose de trop ordonné, ou balisé, eu égard aux vicissitudes aléatoires qu'Empédocle entend suggérer. De plus, le singulier choque après le pluriel κελεύθους au vers 8. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si aucune source antique ne présente les vers 12 et 13 à la suite, mais que nous nous trouvions dans un cas de suture moderne<sup>43</sup>.

Je crois qu'un fragment transmis des *Catharmes* permet de résoudre la difficulté. Il s'agit du fragment 113, qui s'adapterait parfaitement au fragment 115 en venant s'insérer entre les vers 12 et 13 de Diels : Empédocle s'y défend en effet de vouloir apparaître trop différent du commun des mortels<sup>44</sup> :

ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμι' ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι πράσσω,  
εἰ θνητῶν περιέιμι πολυφθερέων ἀνθρώπων;

*Mais pourquoi m'appesantir là-dessus comme si je faisais quelque chose de grand en surpassant des hommes mortels, sujets à tant de destructions ?*

Déjà deux fois au cours du fragment 115, Empédocle a mentionné l'errance des « mortels », θνητῶν. Cela le conduit à s'adresser l'objection de son propre état. Certes, il est supérieur à cette foule de démons déchus appelés à naître et périr encore bien des fois (fragment 113). Mais il faut s'entendre sur la nature de cette supériorité : celle-ci n'est pas due au fait que le poète ne serait pas l'un des leur ; lui aussi « en est » (vers 13-14). Ce mouvement rhétorique permettait de passer, de manière parfaitement naturelle, d'une description de l'errance des démons à l'histoire de la déchéance personnelle d'Empédocle, qui occupait sans doute la section suivante du poème. Quant à la leçon d'Hippolyte (τῶν), elle renvoie maintenant, sans l'ombre d'une difficulté, aux « hommes mortels, sujets à tant de destructions » du fragment 113<sup>45</sup>.

43 Cf. *supra*, p. 215, n. 6.

44 Ce fragment est transmis séparément par son unique citeur, Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, I 302.

45 Cela étant dit, la leçon τήν demeure possible. Le texte sera simplement plus allusif.

Le vers 14 est cité de manière incomplète par nos sources : Plotin, les néoplatoniciens Asclépius et Philopon qui dépendent sans doute de lui *via* leur maître Ammonius fils d'Hermias (même s'ils consultaient encore le poème des *Catharmes*) et leur contemporain et collègue Hiéroclès d'Alexandrie dans son commentaire au *Carmen Aureum*<sup>46</sup>. Tous écrivent seulement *Νείκει μαινομένω πίσυνος*, « m'abandonnant à la Haine furieuse », nous laissant ainsi la fin du vers, à partir du second temps du quatrième pied, à combler. On pourrait croire que Hiéroclès n'apporte rien de plus que ses deux collègues plus célèbres. Mais la lecture de son texte convainc du contraire. Son développement est plus riche que le leur et que celui de Plotin, ne se bornant pas à citer la fin du fragment 115, mais lui accolant des éléments qui constituent les vers 1, 2 et 4 du fragment 121 de Diels. Voici en effet comment Hiéroclès présente les choses<sup>47</sup> :

κάτεισι γὰρ καὶ ἀποπίπτει τῆς εὐδαίμονος χώρας ὁ ἄνθρωπος, ὡς Ἐμπεδοκλῆς  
 φησιν ὁ Πυθαγόρειος,  
 φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
 νείκει μαινομένω πίσυνος,  
 ἄνεισι δὲ καὶ τὴν ἀρχαίαν ἔξιν ἀπολαμβάνει, εἰ φύγοι τὰ περὶ γῆν καὶ τὸν  
 ἀτερπέα χώρον,  
 ὡς ὁ αὐτὸς λέγει,  
 ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν,  
 εἰς ὃν οἱ ἐκπεσόντες  
 Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

L'homme descend et chute du lieu bienheureux, comme le dit Empédocle le pythagoricien, « exilé des dieux et errant, m'abandonnant à la Haine furieuse », mais il remonte et recouvre son statut primitif s'il s'échappe des choses de la terre, c'est-à-dire du « *pays sans joie* »

46 Pour une liste exhaustive des sources anciennes citant ou évoquant le fragment 115, voir Denis O'Brien, *Pour interpréter Empédocle*, op. cit., p. 111-115.

47 Hiéroclès, *In Aureum pythagoreorum carmen commentarius*, éd. Friedrich Wihlem Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, chap. 24, p. 98.



– selon ses propres termes – « où se trouvent Meurtre et Ressentiment et les tribus des autres Fléaux », où ceux qui ont été expulsés « dans la prairie de l'Égarement errent dans l'obscurité ».

La solution se tient dès lors à portée de main : les mots ἀτερπέα χῶρον cités par Hiéroclès entre la fin du fragment 115 et les vers 2 et 4 du fragment 121 se trouvaient sans doute à la fin du dernier vers tronqué de l'actuel fragment 115, précédés d'une préposition locale, le « pays sans joie » étant précisément le lieu de l'errance (voir vers 13 : ἀλήτης<sup>48</sup>). Des raisons de sens et d'usage<sup>49</sup>, mais aussi de métrique<sup>50</sup>, m'incitent à conjecturer κατ(ά). Les deux vers introduits par ἐνθα (vers 121.2 et 4) se raccrochaient plus ou moins directement à ce complément circonstanciel de lieu.

- 48 Henri Dominique Saffrey a parfaitement démontré que le traditionnel vers 3 du fragment 121 (αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά) qui apparaît de manière anonyme chez Proclus, provenait d'un Oracle chaldaïque et non d'un poème d'Empédocle (« Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du *Paris. gr.* 1853 », *Revue de philologie*, n° 43, 1969, p. 59-72, en part. p. 64-67, repris dans *id.*, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », 1990, p. 81-94).
- 49 Voir Homère, *Hymne à Apollon*, vers 358-359 (ἦ δ' ὀδύνησιν ἐρεχθομένη χαλεπήσι | κείτο μέγ' ἄσθμαίνουσα κυλινδομένη κατὰ χῶρον), Pindare, fragment 129 Maehler-Snell, vers 10 (ὄδμὰ δ' ἔρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται). Cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vers 18.
- 50 Si ἀτερπέα χῶρον est bien en fin de vers (cf. les paroles de Tirésias à Ulysse en *Odyssée*, 11, vers 93-94 : τίπτ' αὐτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο | ἦλυθεσ, ὄφρα ἴδη νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;), il nous faut en effet soit un monosyllabe (cf. par exemple fragment 35, vers 11 : τά), soit un mot se terminant par une brève suivi d'un enclitique monosyllabique bref (cf. fragment 21, vers 6 et fragment 109, vers 3) soit, enfin, un mot élidé, sous peine de contrevenir à la règle du « pont de Hermann », qui veut que si le quatrième pied de l'hexamètre est un dactyle, la première des deux brèves ne peut être occupée par une fin de mot. Voir Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 124, n. 3. Dans la première et la troisième hypothèse, où nous avons affaire, métriquement parlant, à un monosyllabe, celui-ci doit (1) se réduire métriquement à une syllabe brève (il s'agira donc soit d'une brève par nature soit, puisqu'il s'agit d'un temps faible, d'une longue en hiatus [comme en *Odyssée* xi 94]) et (2) commencer par une consonne afin de permettre l'allongement nécessaire de la syllabe précédente -ος.

Il faut ici revenir à la façon dont Plutarque cite certains éléments du fragment 115 dans le *De exilio*. Après avoir mentionné à la suite les vers 1, 3, 5, 6 et 13, il propose une paraphrase où il oppose très nettement l'exil et l'errance à un état de félicité antérieure<sup>51</sup> :

L'âme est exilée et errante [φεύγει και πλανᾶται], chassée par les décrets et les lois des dieux [θείοις ἐλαυνομένη δόγμασι και νόμοις], puis elle est attachée à un corps « à la manière d'une huître », selon l'expression de Platon, dans une île battue par les flots, parce qu'elle a oublié et ne se rappelle plus « quelles prérogatives et quelle étendue de bonheur » [ἐξ οἷης τιμῆς τε και ὄσσου μήκεος ὄλβου] elle a quittées.

234

Il est notable que ce qui est aujourd'hui le fragment 119 (ἐξ οἷης τιμῆς τε και ὄσσου μήκεος ὄλβου) surgisse naturellement, dans ce contexte, sous le calame de notre littérateur – à tel point qu'il n'a pas éprouvé le besoin de rappeler que l'auteur en était Empédocle<sup>52</sup>, alors qu'il prenait soin de rapporter l'image célèbre de l'huître à Platon<sup>53</sup>. La mention du bonheur passé est le contrepoint pour ainsi dire nécessaire de celle de l'exil et de l'errance présents. Cela n'impose bien sûr pas que les deux passages se soient trouvés à proximité étroite l'un de l'autre, mais un tel rapport est au moins vraisemblable. Gageons donc que ce vers mentionné à l'état isolé par la tradition se trouvait dans le contexte immédiat de la fin du fragment 115. Et de fait, même si le fragment 119, à la différence du fragment 113, n'est pas à proprement parler *nécessaire* à la suite logique et syntaxique des idées – et qu'on ne saurait donc, à ce stade<sup>54</sup>, *prouver* sa présence dans notre passage –, il s'intercale néanmoins parfaitement dans le nouvel ensemble. Il suffit en effet de le placer immédiatement après ἀτερπέα χῶρον, d'interpréter ces mots comme un indéfini et de voir en ἐνθα un adverbe de lieu plutôt qu'une conjonction de subordination.

51 Plutarque, *De l'exil*, 607D.

52 La chose est rendue certaine par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 4, 13, qui cite le même vers en l'attribuant à Empédocle.

53 Cf. Platon, *Phèdre*, 250c.

54 Pour un argument plus décisif, voir *infra*, p. 239, n. 58.

Hiéroclès, dans son montage de citations, se serait concentré sur les termes désignant l'exil et l'errance (115.13, 115.14, 121.1, 121.2, 121.4), et n'aurait pas retenu la brève mention du statut prélapsaire qui s'y intercalait (119).

Voici finalement l'ensemble du passage tel que je suggère de le reconstituer :

- 115.9 αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει,  
 115.10 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς  
 115.11 ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις.  
 115.12 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.  
 113.1 ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπικεῖμ' ὥσει μέγα χρήμά τι πράσσω,  
 113.2 εἰ θνητῶν περιέμι πολυφθερέων ἀνθρώπων;  
 115.13 τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
 115.14 / 121.1 Νεΐκειί μαινομένωι πίσυρος, <κατ'> ἀτερπέα χῶρον,  
 119 ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου.  
 121.2 ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν  
 121.4 Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἡλάσκουσιν.

*La force de l'éther le poursuit en effet vers la mer,  
 la mer le recrache vers les seuils de la terre, la terre vers les flammes  
 du soleil resplendissant, et celui-ci le projette dans les tourbillons  
 de l'éther;*

*chacun le reçoit de chacun, et tous le haïssent.*

*Mais pourquoi m'appesantir là-dessus comme si je faisais quelque  
 chose de grand*

*en surpassant des hommes mortels, sujets à tant de destructions?  
 moi aussi je suis pour le moment l'un des leur, exilé des dieux et  
 errant,*

*m'abandonnant à la Haine furieuse, dans un pays sans joie,  
 après quelles prérogatives et quelle étendue de bonheur!*

*Ici, le meurtre, le ressentiment et les tribus des autres fléaux  
 arpentent, dans l'obscurité, la prairie de l'Égarement.*

On remarquera, en l'espace de quelques mots, deux échos très nets de l'*Odyssée*, à chaque fois en fin de vers : 115.11 renvoie à *Odyssée* VI, 117 (ἀμφιπόλου μὲν ἄμαρτε, βαθείη δ' ἐμβαλε δίνη), tandis que 115.14/121.1 évoque inmanquablement *Odyssée* XI, 94 (ἦλυθες, ὄφρα ἴδη νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;). Le choix de ces deux passages n'est pas indifférent : le premier, qui prend place au début de l'épisode phéacien, est emblématique du *retour* d'Ulysse à Ithaque<sup>55</sup>, tandis que le second décrit le domaine des morts dans la Nekuia. La combinaison des deux textes parle d'elle-même et préfigure une idée fondamentale du mythe géographique du *Phédon* : le monde des morts n'est autre que celui où nous vivons ; nos existences doivent être comprises comme un retour, à travers une contrée repoussante, à notre patrie véritable.

#### LES TRENTE-TROIS PREMIERS VERS DES *CATHARMES*

Le fragment 115 dûment établi et traduit, on peut affronter la question de sa localisation de manière plus sûre. La tradition a conservé quatre fragments ayant de bonnes chances d'avoir appartenu à un proème : en plus du fragment 115, le fragment 112 duquel Diogène Laërce (VIII 62) nous dit en toutes lettres qu'il constituait le début des *Catharmes*, le fragment 113 que j'ai situé entre les vers 12 et 13 du fragment 115 et le fragment 114 qui paraît lui aussi à sa place dans une entrée en matière<sup>56</sup>.

Maintenant que nous avons localisé le fragment 113 à l'intérieur du fragment 115, nous nous trouvons aux prises avec seulement trois unités textuelles, 112, 114 et {115+113+119+121}. En outre, l'attaque du fragment 114 (ὦ φίλοι, οἶδα μὲν) constitue un écho net de celle du fragment 112 (ὦ φίλοι, οἱ μέγα). Elle doit donc lui faire écho, dans un style incantatoire, à peu de distance. Et de fait, la suppression de 113 entre 112 et 114 permet de lire ces deux fragments dans la continuité. Notons encore

55 Voir *supra*, chapitre IV, p. 169.

56 L'attribution de ces fragments au proème des *Catharmes* remonte à Heinrich Stein, *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*, Bonn, Marcus, 1852, p. 76-79. Diels, de ce point de vue, n'ajoute rien.



	εὔτε τις ἀμπλακίησι φόβωι φιλα γυῖα μίηνη <θνητῶν>· ὅς κ' ἐπίορκον ἄμαρτήσας ἐπομόσση, δαίμονες οἱ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρῖς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φύομενον παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν, ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. αιθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ' αιθέρος ἔμβαλε δίναις. ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμ' ὥσει μέγα χρῆμά τι πράσσων, εἰ θνητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀνθρώπων; τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, Νείκει μαινομένωι πίσυνος, <κατ'> ἀτερπέα χῶρον, ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου· ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἡλάσκουσιν.	20
113		
115.13		
115.14 / 121.1		30
119		
121.2		
121.4		
112.1	Amis! vous qui habitez la grande ville sur le blond Akragas	1
112.2	au sommet de la cité, épris d'œuvres bénéfiques,	
112.4	je vous salue : moi qui pour vous suis un dieu immortel, et non [plus mortel,	
	je vais, honoré de tous, sous cet aspect, ceint de bandelettes et de couronnes festives :	5
	si je gagne dans cet appareil les villes florissantes, hommes et femmes m'honorent. Ils me suivent par milliers, voulant reconnaître la voie menant au gain. Les uns par besoin de prophéties, les autres pour leurs maladies de toutes sortes, m'ont consulté, voulant entendre l'oracle [guérisseur, 10 percés qu'ils étaient depuis si longtemps de terribles douleurs.	
114	Amis! j'ai beau savoir que la Vérité se tient dans les paroles que je m'en vais vous dire, elle est pourtant très pénible aux hommes,	

et bien mal accueillie, la preuve qui s'élançe à l'assaut de leur cœur :  
 115 c'est un fait de Nécessité, un décret antique des dieux, 15  
 éternel, scellé par de larges serments,  
 quand l'un des mortels, par ses erreurs, dans sa fuite, souille ses  
 [propres membres :  
 « quiconque, après avoir fauté, prononce un parjure,  
 ô démons qui avez obtenu une longue vie en partage,  
 qu'il erre trente mille saisons loin des Bienheureux, 20  
 naissant à travers le temps sous toutes les formes des mortels,  
 empruntant successivement les chemins pénibles de la vie! »

—  
 La force de l'éther le poursuit en effet vers la mer,  
 la mer le recrache vers les seuils de la terre, la terre vers les flammes  
 du soleil resplendissant, et celui-ci le projette dans les tourbillons  
 [de l'éther ; 25  
 chacun le reçoit de chacun, et tous le haïssent.

113 Mais pourquoi m'appesantir là-dessus comme si je faisais  
 [quelque chose de grand  
 en surpassant des hommes mortels, sujets à tant de destructions ?  
 115.13 Moi aussi je suis pour le moment l'un des leur, exilé des dieux  
 [et errant,  
 115.14/121.1 m'abandonnant à la Haine furieuse, dans un pays sans joie, 30  
 119 après quelles prérogatives et quelle étendue de bonheur !  
 121.2 Ici, le meurtre, le ressentiment et les tribus des autres fléaux  
 121.4 arpentent, dans l'obscurité, la prairie de l'Égarement.

Le plan du passage est ferme. Il se divise en trois grandes parties, que j'ai indiquées dans la traduction par deux tirets : la première partie (vers 1-11) constitue le prologue général, la deuxième (vers 12-22) délivre le message essentiel du poème, tandis que la troisième (vers 23-33) institue le poète en témoin privilégié de ce message. On remarquera que les trois strophes comptent chacune exactement onze vers<sup>58</sup>.

58 Il n'y a guère de circularité à s'appuyer sur cette régularité pour corroborer l'intégration du fragment 119 à la troisième strophe (cf. *supra*, p. 234) et

Détaillons un peu. Après une première adresse aux amis d'Agrigente (vers 1-3), Empédocle fait allusion à la considération dont il jouit : auprès de ces amis tout d'abord (vers 3-5), puis des foules des cités florissantes (vers 6-11)<sup>59</sup>. De là, il passe tout naturellement à la mention des questions que ces foules lui posent sur leur salut, tant moral (divination) que physique (médecine). Car ce sont tous des gens qui souffrent, et même de longue date (*cf.* vers 11). On comprend, par là même, l'objet des *Catharmes* : ce sera une réponse, en un sens, aux questions posées à Empédocle par les malheureux, mais une réponse que ceux-ci ne sauraient bien entendre. D'où la mise en garde, lancée

à déduire la régularité strophique en tenant compte de cette intégration. Il s'agit bien plutôt de deux critères philologiques convergents. Pour d'autres exemples de régularité strophique chez Empédocle, voir Carlo Gallavotti, *Empedocle, op. cit.*, p. 203 (sur le fragment 84 ; voir aussi *supra*, chapitre IV, p. 162) et p. 252 (sur le fragment 100). On peut noter en outre que la structure métrique des trois premiers vers des deux premières strophes est identique (1 [= 112.1] et 12 [= 114.1] : DDDSDX ; 2 [= 112.2] et 13 [= 114.2] : DDDDDX ; 3 [= 112.4] et 14 [= 114.3] : DSDDDX). Le rythme du troisième vers (DSDDDX) n'est pas des plus courants, et ce n'est pas celui du vers introduit en troisième position par les éditeurs dans le fragment 112 (SSDDDX). C'est donc un argument supplémentaire (*cf. supra*, p. 237, n. 57) pour ne pas retenir cette addition.

- 59 Il faut bien comprendre la valeur forte du datif ὕμῖν au vers 3. Empédocle dit non pas qu'il est dieu – il ne l'est pas, et certainement pas encore – mais qu'il passe pour tel auprès de ses contemporains (*cf.* Nicolaus Van der Ben, *The Proem of Empedocles' peri physios, Towards a New Edition of all the Fragments*, Amsterdam, Grüner, 1975, p. 22-26 – malgré l'accord sur ce point, il va de soi que le présent article s'oppose tant à la reconstruction de van der Ben que la discussion même en devient vaine). Cette déclaration lui permet d'évoquer ensuite les consultations permanentes dont il est l'objet, pour pouvoir, finalement, dire ce qui lui tient à cœur : qu'il ne peut pas soustraire ses semblables à la souffrance de l'exil – ce que ceux-ci, de *facto*, lui demandent en sollicitant son savoir divinatoire et médical. En revanche, il se sait disposer de connaissances dont la mise en application pourrait leur être d'un grand secours. Leur enseignement fera l'objet des *Catharmes*. J'interprète donc cette dernière œuvre moins comme une « démonologie » (*cf.* déjà les réticences de Denis O'Brien, « Empedocles: The Wandering Daimon », art. cit., p. 79, n. 1), que comme un *viatique*, ou une restriction du savoir cosmologique d'Empédocle à sa part utile aux pérégrinations des exilés. Cela explique, en dernière instance, qu'il puisse y avoir de la « démonologie » dans le Περὶ φύσεως – puisque toute vérité, pour un naturaliste, est cosmologique – et de la physique dans les *Catharmes*, puisque tout salut, pour un eschatologiste, est connaissance de la vérité.



par une nouvelle adresse, de forme identique à la première, aux amis (vers 12-14) : certes, le poète, qui est à la fois devin et médecin, connaît la vérité (*ἀληθείη*), mais celle-ci n'est pas d'un accès facile. On saisit ainsi implicitement qu'elle restera sans effet sur la plupart des questionneurs. À nous cependant, les « amis », Empédocle va la dire. Par cette transition, Empédocle amène avec habileté le corps de son propos, son exposé proprement dit de la « Vérité ». Il prend place aux vers 15-26, qui contiennent en condensé le principe cosmique à l'œuvre dans le malheur moral et physique de l'humanité. Nous apprenons que les mortels, ici-bas, expient un parjure commis alors qu'ils étaient des Bienheureux. Leurs tribulations malheureuses sont un châtement voulu par les dieux. Empédocle lui-même, en dépit de toute sa science (pour laquelle il est justement honoré par ses contemporains), ne peut briser ce décret intangible – voilà sans doute la vérité la plus difficile à entendre pour les questionneurs (et, soit dit en passant, pour les exégètes modernes d'Empédocle). Enfin, les vers 27-33, dans un mouvement pathétique, dissipent l'illusion élitiste qui pouvait se dégager du début du poème. Empédocle ne décrit pas la triste réalité du haut de sa tour d'ivoire, mais se trouve partie prenante aux péripéties de l'exil. Lui aussi, depuis sa chute, a eu son lot de souffrances. S'il est supérieur à beaucoup, c'est qu'il connaît la vérité et qu'il a presque achevé son temps d'errance, s'appêtant à retrouver le séjour des Bienheureux. Il demeure qu'au moment même où il parle, il appartient encore au nombre des démons en exil<sup>60</sup>.

60 Cette situation pour ainsi dire limitrophe expliquerait le choix de strophes de onze vers (par opposition aux structures paires des fragments 84 et 100, Cf. *supra*, p. 239, n. 58), sur lequel Empédocle a attiré notre attention en répétant ὦ φίλοι au vers 12. Pour une arithmologie pythagoricienne minimale, 11 est la somme  $10 + 1$ . – Cf. Pseudo-Jamblique, *Theologoumena Arithmetica*, éd. Vittoris de Falco, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1922, p. 25 : διότι καὶ ἐπωνόμαζον αὐτὴν θεολογοῦντες οἱ Πυθαγορικοὶ ... πᾶν [...], ὅτι ἀριθμὸς φυσικὸς πλείων οὐδεὶς ἐστίν, ἀλλ' εἰ καὶ τις ἐπινοεῖται, κατὰ παλινωδία ἐπ' αὐτὴν [sic ego: αὐτόν edd.] πως ἀνακυκλεῖται, [« c'est pourquoi les Pythagoriciens, quand ils théologisaient, appelaient la décade "Tout" : aucun nombre naturel n'est en effet plus grand qu'elle ; si pourtant l'on en imagine un, on fait un tour en sens arrière pour, en quelque sorte, revenir à elle à nouveau. »] – Cf. Hiéroclès, *Commentaire aux vers dorés*, op. cit., p. 87 : ὁ γὰρ ἐπὶ πλέον ἀριθμεῖν ἐθέλων ἀνακάμπτει πάλιν ἐπὶ τὸ ἔν καὶ δύο καὶ τρία

Le prologue s'achevait sans doute ainsi sur le vers 33, dont le rythme spondaique SSDDSX constitue un véritable point d'orgue<sup>61</sup>.

Le proème des *Catharmes* met en jeu une vérité eschatologique, le sort des démons, un acteur principal, Empédocle – démon déchu –, et une situation d'énonciation où le poète construit son rapport, fait

242

καὶ δευτέραν ἀριθμῆι δεκάδα πρὸς τὴν τῆς εἰκάδος συμπλήρωσιν καὶ τρίτην ὁμοίως, ἵνα τριάκοντα εἴπη, καὶ τοῦτο ἔξῃς, ἕως ἂν δεκάτην ἀριθμήσας δεκάδα εἰς ἕκαστον προέλθῃ. – On peut à première vue imaginer deux motifs présidant au choix empédocléen. Il pourrait tout d'abord s'agir d'une allusion à une situation d'extériorité : de même que 11 est *juste en dehors* de la Décade pythagoricienne, de même Empédocle est *juste en dehors* du domaine des Bienheureux. Le nombre 11 renverrait ainsi à l'expérience de l'exil, qui est un éloignement du Tout. Il y a cependant quelque chose d'étrange à faire du κόσμος le paradis perdu, puisque l'exilé est rejeté par les quatre éléments. Aussi sera-t-il préférable d'imaginer que 11, amorçant une nouvelle dizaine, est une allusion à la cyclicité, donc à la *renaissance* prochaine de l'exilé hors du monde de l'errance. Après dix années de tribulations de 1000 ans chacune (les 30000 saisons), la *onzième* sera celle du retour au séjour bienheureux. C'est exactement le rôle que joue le nombre 11 dans les *Métamorphoses* d'Apulée, dont le paragraphe XI 23 rappelle d'ailleurs le proème des *Catharmes* (cf. en part. la description de l'errance : *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*). Voir Steven Heller, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, vol. 104, n° 4, 1983, p. 321-339, en part. p. 332 et sq. (en ligne : <http://www.jstor.org/stable/294559>, consulté le 30 septembre 2017). Pour cette importance du onze dans le pythagorisme romain, voir *infra*, chapitre suivant.

- 61 La cohérence du texte reconstitué plaide pour son authenticité. David Sedley, « The Proems of Empedocles and Lucretius », *Greek Roman and Byzantine Studies*, n° 30, 1989, p. 269-296, en part. p. 293-294 – suivi, encore que prudemment, par Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 112-114 –, en s'appuyant (1) sur la saveur empédocléenne des différentes sections du proème du premier livre du *De rerum natura* de Lucrèce ; (2) sur la condamnation de la transmigration aux vers 102-135 ; et (3) sur la thématique de la transmigration affleurant dans le fragment 115, avait conclu sur cette seule base qu'il fallait situer ce dernier texte dans le proème du Περὶ φύσεως et non des *Catharmes*. Je suis assez convaincu par le point (1), et les points (2) et (3) ne font pas problème. Mais la conséquence ne s'impose guère : Empédocle a fort bien pu évoquer la transmigration dans ses deux proèmes, en termes différents. Même argument, soit dit en passant, pour la comparaison entre le sacrifice d'Iphigénie (Lucrèce, l 80-101 ; cf. David Sedley, « The Proems », art. cit., p. 293) et le fragment 137 (cf. *supra*, p. 220), qui d'ailleurs ne parle pas de « fille », mais de *filis* (υἰός) : Empédocle a pu faire allusion, dans le proème du Περὶ φύσεως, au sacrifice d'Iphigénie.

de proximité et de distance, à l'humanité souffrante. Le message délivré dans la deuxième strophe, de manière subtile et quelque peu paradoxale, est une réponse à des questions de la foule, que celle-ci ne voudra cependant pas entendre. Le cœur de la difficulté consiste dans l'énoncé même de ce que la tradition moderne appellera le « problème du mal » : l'attribution, selon notre lecture des vers 1-4 du fragment 115, des peines terrestres à une décision divine. On discerne dès lors deux grands motifs de la théodicée empédocléenne : (1) le mal terrestre relève, à sa petite échelle, d'une cyclicité à l'œuvre dans tout l'univers – comme l'exhibe par le menu le *Περὶ φύσεως* –, il faut donc apprendre à aimer l'alternance périodique comme partie intégrante de l'univers (*amor fati*) ; (2) nous sommes en partie responsables de ce mal, car il provient d'un parjure que nous avons commis dans une vie antérieure. Bref, instruits par Empédocle, les mortels ne pourront plus ni crier au scandale cosmique ni jouer les innocents.

En partant ainsi d'une analyse ponctuelle de certaines difficultés du fragment 115, nous avons abouti à une proposition de lecture du proème des *Catharmes*, intégrant dans un même tout les fragments 112, 113, 114, 115, 119 et 121. Un esprit sceptique trouvera peut-être par trop étrange que les sources nous aient transmis, « comme par hasard », tous les vers nécessaires à la reconstruction. Je répondrai qu'il s'agit précisément des trente-trois premiers vers des *Catharmes*. En raison de leur situation liminaire et de leur charge littéraire et doctrinale, ceux-ci ont été cités avec prédilection par beaucoup d'auteurs anciens, dont bon nombre de chrétiens. La situation était donc textuellement et historiquement exceptionnelle, et c'est ce qui explique que la reconstruction proposée soit sans doute plus qu'un simple centon empédocléen.



## EMPÉDOCLE À ROME ? LA SYMBOLIQUE RÉGÉNÉRATIVE DU *ONZE*

On a vu au chapitre précédent que le proème des *Catharmes* était construit de manière à faire ressortir le nombre *onze*. On peut résumer les conclusions de ces pages aux quatre éléments suivants :

- le proème des *Catharmes* est composé de trois strophes de onze vers chacune ;
- Empédocle a fait ressortir cette scansion en utilisant la même attaque marquée, l’apostrophe  $\omega \phi\lambda\omicron\iota$ , au vers 1 [= 112,1 DK] et au vers 12 [= 114,1 DK] et la même combinaison de structures métriques (dont une rare) aux vers 1-3 et 12-14 ;
- la mention, dans ce même proème, d’une errance de 30 000 saisons (vers 20 [= 115,6 DK],  $\tau\rho\iota\varsigma \dots \mu\upsilon\rho\rho\iota\alpha\varsigma \acute{\omega}\rho\alpha\varsigma$ ), doit être comprise comme signifiant une période de dix fois mille ans ;
- l’ensemble du proème est placé sous le signe de l’*Odyssee*, qui fait l’objet de plusieurs citations reconnaissables pour un auditeur grec<sup>1</sup>.

La combinaison de ces quatre éléments offre une clé des *Catharmes*. Le je du poète s’adresse à ses compagnons d’errance à la fin de son propre exil. Voici dix mille ans qu’Empédocle parcourt les routes pénibles d’une contrée étrangère. Cette période fait écho aux errances d’Ulysse lors de son retour à Ithaque, qui durèrent, nul ne l’ignore, dix ans. Elle contient donc une interprétation eschatologique de l’*Odyssee*, selon laquelle le retour d’Ulysse décrirait, sous une forme voilée, le retour du *daïmôn*, de l’âme, à sa patrie véritable, loin du monde d’ici-bas, après

1 Cf. vers 23-25 [= 115.9-11 DK] ; *Odyssee* V, 478-80, vers 25 [= 115.11] ; *Odyssee* VI, 117, vers 30 [= 115.14 + 121.1] ; *Odyssee* XI, 94.

maintes tribulations<sup>2</sup>. L'idée d'une renaissance survenant à la onzième année, une fois un cycle décimal accompli, ne serait donc pas simplement pythagoricienne, mais proviendrait de la rencontre du pythagorisme et de l'exégèse homérique.

Ici, cependant, une question délicate se pose. Les allusions homériques d'Empédocle sont-elles des procédés littéraires inventés par celui-ci, où s'inscrivent-elles dans une exégèse philosophique d'Homère déjà codifiée? Cette question rejoint celle, souvent débattue par les commentateurs et déjà abordée dans cet ouvrage, des interprétations pythagoriciennes anciennes d'Homère<sup>3</sup>. On se demandera si les exégètes pythagoriciens de l'*Odyssee* avaient, dès avant Empédocle, interprété arithmologiquement la durée du retour d'Ulysse – et donc placé le retour d'Ulysse dans sa patrie sous le signe du *Onze*, ou si l'on doit cette invention, au cas où l'on accepte les résultats du précédent chapitre, aux *Catharmes* d'Empédocle.

En l'absence de sources anciennes explicites, une telle énigme a peu de chances de trouver un jour une solution. Sur le plan de la simple vraisemblance, il serait cependant étrange, s'il est vrai que certains pythagoriciens pratiquaient l'exégèse homérique, qu'ils n'aient jamais spéculé sur la durée décimale – donc pythagoricienne avant la lettre – du retour d'Ulysse. Car la représentation cyclique du destin des êtres est l'un des éléments de l'école qui ont le plus de chances de remonter au Pythagore historique<sup>4</sup>. En jouant avec la durée de l'errance, Empédocle n'innoverait pas complètement, mais emprunterait une voie déjà frayée. Je me retrancherai donc, faute de mieux, sur une tâche plus modeste – encore que, comme on le verra, ne se laissant pas elle

2 Pour plus de détails sur les modalités de cet exil chez Empédocle, et sur le lieu de la patrie véritable d'après l'Agrigentain, voir l'étude de Jean-Claude Picot, « Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des bienheureux? » [*Organon*, n° 37/40, 2008, en ligne : [www.ihnpn.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/1picot.pdf](http://www.ihnpn.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/1picot.pdf), consulté le 30 septembre 2017], dont je partage les conclusions.

3 Voir *supra*, chapitre IV, p. 171, n. 55.

4 Cf. Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Hackett, 2001, p. 18 : « *What is not controversial [...] is [Pythagoras'] importance as the founder of a religious community and the evangelist of immortality based upon transmigration* ».

non plus parfaitement remplir. Je tenterai en effet de savoir si d'autres auteurs de l'Antiquité, aujourd'hui conservés, sont susceptibles d'avoir interprété le nombre *onze* comme Empédocle l'a fait, au croisement d'Homère et du pythagorisme, et je me demanderai dans quelle mesure cette interprétation peut être indépendante du proème des *Catharmes*. Pour anticiper l'ordre des raisons, disons dès maintenant que nulle part où l'on a mis en évidence une utilisation eschatologique du nombre *onze*, il ne m'a paru possible, bien au contraire, d'exclure une influence empédocléenne. Nulle part où les érudits romains ont joué avec le Onze, Empédocle n'est bien loin. Mais entre ce résultat et une *preuve* que nos lettrés latins avaient identifié en Empédocle un « undécimaliste », il y a un pas que je me garderai de franchir.

#### LES MÉTAMORPHOSES D'APULÉE

Je me permettrai d'être bref sur le symbolisme undécimal d'Apulée, car celui-ci a déjà fait l'objet d'une étude approfondie de la part de Steven Heller<sup>5</sup>. Ce dernier a bien identifié le caractère structurant du *onze* dans les *Métamorphoses*. L'organisation du traité en *onze* livres, qui avait gêné les philologues, est parfaitement voulue par Apulée. Elle vise à souligner la teneur eschatologique du onzième, qui lui-même contient au moins trois allusions au statut éminent de ce nombre<sup>6</sup>. Onze, pour Apulée, symbolise la renaissance et l'initiation après les errances d'ici-bas.

À qui ne fera pas montre d'un positivisme obtus, les analyses de Steven Heller paraîtront sans doute irréfutables. Qu'en est-il, maintenant, du rapport à Empédocle ? Apulée peut-il s'inscrire dans une tradition indépendante du poète d'Agrigente, où celui-ci lui-même aurait puisé ? Même si cela n'a rien d'impossible, deux échos nous ramènent cependant aux *Catharmes* Empédocle.

5 Steven Heller, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, vol. 104, n° 4, 1983, p. 321-339, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/294559>, consulté le 30 septembre 2017.

6 *Ibid.*, p. 336-339.

Notons, tout d'abord, que le livre XI contient une allusion probable à quatre vers que j'ai attribués, au chapitre précédent, au proème des *Catharmes* – c'est-à-dire au passage même où Empédocle divise son chant en séries de onze vers. Apulée écrit en effet (*Métamorphoses* XI, 23) : « Je parvins aux confins de la mort puis, lorsque j'eus foulé le seuil de Proserpine, je fus transporté en retour au travers de tous les éléments » (*accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*). Une telle phrase est une adaptation libre des vers suivants, tirés de la troisième strophe de onze vers<sup>7</sup> :

αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,  
 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς  
 ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις.  
 ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

*La force de l'éther le poursuit en effet vers la mer,  
 la mer le recrache vers les seuils de la terre, la terre vers les flammes  
 du soleil resplendissant, et celui-ci le projette dans les tourbillons de l'éther ;  
 chacun le reçoit de chacun, et tous le haïssent.*

Dans les deux cas, en effet, il est fait mention de l'accomplissement d'un cycle d'errance et d'exil, et du retour vers la patrie originelle à travers les éléments. L'évocation de Proserpine, chez Apulée, pourrait ne pas être fortuite, dès lors que Perséphone joue un rôle privilégié, selon Empédocle, dans l'économie du salut, ici-bas<sup>8</sup>. À bien lire la phrase d'Apulée, en effet, Proserpine n'est pas seulement la déesse du monde des morts, mais elle constitue comme l'appui sur lequel Lucius rebondit pour accomplir son retour vers son lieu d'origine.

7 *Catharmes* 23-26 [= 115,9-12 DK].

8 Voir *supra*, chapitre IV et V, ainsi que Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 18, n°1, « Lecture des présocratiques », p. 25-86, en part. p. 66-68 (en ligne : <http://www.jstor.org/stable/24354653>, consulté le 30 septembre 2017) et *id.*, « Water and Bronze in the Hands of Empedocles' Muse », *Organon*, n°41, 2009, p. 59-84, en part. p. 81 (en ligne : [www.ihnpaw.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/8\\_picot-1.pdf](http://www.ihnpaw.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/8_picot-1.pdf), consulté le 30 septembre 2017).



En second lieu, il est frappant qu'Apulée, dans son *Apologie*, mentionne, comme éléments philosophiques s'étant attiré la suspicion du vulgaire, avec la voix démonique de Socrate et l'*ἀγαθόν* platonicien, les *Catharmes* d'Empédocle. Il écrit en effet (*Ap.* 27, 3) : « et par la suite l'on tint pour suspects les *Catharmes* d'Empédocle, le démonique de Socrate, l'*agathon* de Platon » (*ac dein similiter suspectata Empedocli catharmoe, Socrati daemonion, Platonis τὸ ἀγαθόν*). Il se pourrait bien sûr qu'il n'y ait là qu'un peu de poudre aux yeux. Il faut néanmoins noter que cette phrase d'Apulée constitue l'*unique* mention latine du titre du poème religieux ; et la culture grecque d'Apulée, comme on sait, est loin d'être négligeable. On ne peut donc exclure qu'il ait lu dans le texte les *Catharmes* d'Empédocle – d'autant plus que dans les *Florides* (20, 5), Empédocle apparaît comme le poète philosophe par excellence :

*Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos,  
Epicharmus modos, Xenophon historias, Crates satiras : Apuleius uester haec  
omnia nouemque Musas pari studio colit...*

Empédocle chante ses poèmes, Platon ses dialogues, Socrate ses hymnes, Epicharme ses mélodies, Xénophon ses histoires, Cratès ses satires ; mais votre Apulée cultive, avec une égale application, tous ces genres et les neuf Muses...

Apulée a donc pu être sensible au jeu undécimal du proème des *Catharmes* ; il a même pu connaître, en plus de ce texte, une interprétation insistant sur cette clé arithmologique importante d'Empédocle.

#### LES NAASSÉNIENS ET LE NOMBRE DES PRÉTENDANTS DE L'ODYSSÉE

Des *Philosophoumena* d'Hippolyte, les spécialistes d'Empédocle retiennent surtout, à juste titre, VII, 5, § 29-30. Ce passage contient en effet de nombreuses citations du poète, dont, d'après l'hérésiographe chrétien, Marcion partageait les doctrines. Empédocle apparaît cependant, encore que de manière anonyme, dès le livre V, au chapitre 7 (§ 30). Hippolyte y discute l'hérésie des Naasséniens, dont le gnosticisme chrétien se nourrit d'une lecture allégorique d'Homère.

D'après Hippolyte, les Naasséniens avaient une interprétation très particulière du chant XXIV de l'*Odyssée*<sup>9</sup>. L'Hermès de Cyllène menant, sous sa houlette d'or, les ombres des prétendants vers la prairie d'asphodèle est une image du retour des âmes à leur lieu originel, sous la conduite du Verbe. Prétendants, ils ne l'étaient pas à Pénélope, soutiennent les Naasséniens, mais uniquement à leur origine divine.

C'est dans ce contexte précis qu'Hippolyte glisse une citation implicite d'Empédocle. Voici comment se présente le passage :

Καὶ ὅτι οὗτος - τουτέστιν ὁ τοιοῦτος Ἑρμῆς - ψυχαγωγός, φησὶν, ἐστὶ καὶ  
 ψυχοπομπὸς καὶ ψυχῶν αἴτιος, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς τῶν ἐθνῶν λανθάνει,  
 λέγοντας οὕτως·

Ἑρμῆς δὲ ψυχᾶς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο

ἀνδρῶν μνηστήρων·

οὐ τῶν <δὲ> Πηνελόπης, φησὶν, ὧ κακοδαίμονες, μνηστήρων, ἀλλὰ τῶν  
 ἐξυπνισμένων καὶ ἀνεμνησμένων

ἐξ οἷης τιμῆς <τε> καὶ ὄσ<σ>ου μήκεος ὄλβου·

« Et que celui-ci », dit-il, à savoir un Hermès de ce genre, « est psychagogue, psychopompe, et responsable des âmes, cela n'a pas échappé aux poètes païens, qui disent :

Hermès Cyllénien appela une par une les âmes des prétendants

9 Sur les Naasséniens, voir en part. Josef Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift: Quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropol-Lehrschrift*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Nag Hammadi studies », 1984. Pour plus d'indications bibliographiques, on consultera Roelof van den Broek, s.v. « Naassenes », dans Wouter J. Hanegraff, Jean-Pierre Brach, Roelof van den Broek et Antoine Faivre (dir.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 820-822, bibliographie p. 821-822. – Pour l'interprétation naassénienne d'Homère, voir en part. Maria Grazia Lancellotti, *The Naassenes: a Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster, Ugarit-Verlag, coll. « Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte », 2000, p. 232-238 (qui ne mentionne cependant pas les peintures du Viale Manzoni). J'ai plaisir à remercier Izabela Jurasz pour la substance de cette note.

non pas – malheureux! – celles d’hommes prétendant à Pénélope », dit-il « mais celles d’hommes qui s’étaient éveillés de leur sommeil et qui s’étaient remémorés

*après quelles prérogatives et quelle étendue de bonheur!* »

Hippolyte recopie ici, de toute évidence, le texte d’un Naassénien. C’est ce Naassénien qui devait justifier une doctrine théologique en se fondant sur « les poètes païens » (τοὺς ποιητὰς τῶν ἔθνῶν), c’est encore lui qui cite les deux premiers vers du chant XXIV de l’*Odyssee*, et c’est sûrement lui, enfin – et non Hippolyte – qui mentionne, dans ce contexte, le vers d’Empédocle<sup>10</sup>. Pour moi, ce vers était le vers 31 du proème des *Catharmes*<sup>11</sup>. Certes, Hippolyte cite de nombreux vers du proème au livre VII<sup>12</sup>. Mais il n’y aurait aucun sens, dans le contexte présent, à ce qu’il enjolie, d’une référence empédocléenne implicite, les citations qu’il fait du Naassénien. Ce vers, qui est partie intégrante de la phrase à laquelle il appartient – phrase qui se donne elle-même explicitement pour une citation du Naassénien (double φησίν) –, appartient à cette citation.

Nous voici donc renvoyés à la question des origines de l’exégèse homérique des Naasséniens. Ici encore, nous sommes dans l’obscurité. Il paraît néanmoins probable que cette exégèse puisait largement à des commentaires allégorisants, dans un sens pythagoricien, d’Homère. On en a une trace indubitable avec l’architecture et les stucs de la basilique de la Porte Majeure, dont Jérôme Carcopino a démontré le plan pythagoricien – dans ses moindres détails<sup>13</sup>. Après avoir rattaché le projet de l’édifice, pour des raisons

10 Il s’agit du vers unique constituant le fragment 119. Ce vers est également cité par Plutarque, *De exilio* 607D.

11 Cf. *supra*, p. 238.

12 Pour une présentation et une analyse, voir Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca/London, Cornell University Press/Duckworth, 1987, p. 87-131. Sur la citation par Hippolyte du fragment 119, voir *ibid.*, p. 94, n. 30.

13 Cf. Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L’Artisan du livre, 1926. Voir aussi *id.*, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956, p. 2-23. Je ne

stylistiques, à la première moitié du premier siècle de notre ère sans plus de précision, il finit par la dater de la seconde partie du règne de Claude (r. 41-54<sup>14</sup>). Harald Mielsch, en se fondant sur une analyse des stucs, propose même de faire remonter la date aux alentours de l'an 20 av. J.-C.<sup>15</sup>. Autrement dit, dans une hypothèse comme dans l'autre, le noyau originel des représentations dont témoigne l'hypogée serait constitué par une lecture eschatologique de l'*Odyssée* produite en milieu pythagoricien *païen* – fort ancien qui plus est. Nous avons ainsi la preuve que les Naasséniens n'ont fait que transplanter, par la suite, dans le terreau fécond de l'histoire chrétienne du Salut, ces spéculations pythagoriciennes. Si l'on admet que c'est dans de tels commentaires païens, qui ont certainement influencé le commanditaire de la Basilique de la Porte Majeure, que le Naassénien copié par Hippolyte a trouvé le vers d'Empédocle, on conclura que

---

suis pas convaincu, sur ce point, par l'attitude de circonspection généralisée des modernes, par exemple (pour citer une contribution par ailleurs très intéressante) de Danuta Musiał, « *Sodalitium Nigidianum* ». Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 218, n°3, 2001, p. 339-367, en part. p. 340-342 (en ligne: [http://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2001\\_num\\_218\\_3\\_994](http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2001_num_218_3_994), consulté le 30 septembre 2017). Certes, Jérôme Carcopino a souvent l'hypothèse facile et il n'est pas rare qu'il soit emporté par une idée préconçue du résultat escompté ou, plus simplement, par son amour immodéré de la période. Il est donc judicieux et salutaire d'aller y regarder à deux fois. Il n'empêche que le pythagorisme du programme iconographique de la basilique, tel qu'élucidé par l'historien, paraît, à mes yeux du moins, hors de doute. Il ne s'agit plus du tout d'un tissu d'hypothèses hasardeuses, mais d'une vérité patiemment démontrée, sur plusieurs centaines de pages – assurément trop bavardes, mais c'est aussi le style de l'époque. Défense et illustration d'une position semblable à la mienne chez Gilles Sauron, qui n'a pas l'ombre d'un doute quant à l'interprétation pythagoricienne générale de la basilique et la corrobore avec de nouveaux arguments (« *Visite à la Porte Majeure*: un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative », dans Patrice Ceccarini, Jean-Loup Charvet, Frédéric Cousinié & Christophe Leribault [dir.], *Histoires d'ornement* (actes du colloque de l'Académie de France à Rome, Villa Medici, 27-28 juin 1996), Rome/Paris, Académie de France à Rome/Klincksieck, 2001, p. 51-73).

- 14 Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, op. cit., p. 40-41, 51.  
 15 Harald Mielsch, *Römische Stuckreliefs*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1975, p. 32.

la jonction entre l'*Odyssee* et le proème des *Catharmes* était faite par les érudits pythagoriciens.

C'est par conséquent une nouvelle fois dans un contexte pénétré par Empédocle que l'on va observer un recours eschatologique au nombre *onze*. Il s'agit des fresques paléo-chrétiennes du viale Manzoni, à Rome, remontant sans doute au III<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Celles-ci nous ont conservé cette lecture naassénienne d'Homère dont témoigne Hippolyte. Le peintre a représenté, entre autres, sur une paroi, trois hommes nus, aux silhouettes athlétiques, et une femme se tenant devant un métier à tisser<sup>17</sup>. Sur la paroi jouxtant cette scène, on observe un groupe de personnes debout, comme en attente, habillées cette fois. Reconnaissons dès à présent qu'il n'est pas aisé de faire le décompte exact de ces derniers. Josef Wilpert et Goffredo Bendinelli ont vu douze personnages, Carlo Cecchelli et Jérôme Carcopino onze. Je n'ai pu vérifier moi-même ce qu'il en était, mais la seconde éventualité me paraît plus probable, la description de Carlo Cecchelli étant sur ce point la plus détaillée. Il était tout naturel, d'ailleurs, que des spectateurs modernes « chrétiennement » orientés retrouvent à tort, dans ce groupe d'hommes, le nombre des apôtres.

Goffredo Bendinelli et Jérôme Carcopino ont proposé, à juste titre, me semble-t-il, de voir dans la femme au métier Pénélope, qui serait, si l'on suit le texte d'Hippolyte, une image de la patrie véritable. Les trois « athlètes » seraient trois prétendants ressuscités – la mort leur

16 Cf. Goffredo Bendinelli, « Il monumento sepolcrale degli Aureli al viale Manzoni in Roma », dans *Monumenti Antichi della Reale Accademia dei Lincei*, Roma, Reale Accademia Nazionale dei Lincei, vol. 28, 1922-1923, p. 289-514; Josef Wilpert, « Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma », *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 1, t. II, 1924, p. 1-43; Carlo Cecchelli, *L'ipogeo eretico degli Aurelii*, Roma, Fratelli Palombi, 1928, repris dans Carlo Cecchelli (dir.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, Fratelli Palombi, 1944; Jérôme Carcopino, *De Pythagore aux apôtres*, *op. cit.*; Fabrizio Bisconti (dir.) *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Restauri, tutela, valorizzazione e aggiornamenti interpretativi*, Città del Vaticano, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 2011; *id.*, *Le Pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni*, Todi, Tau, 2011, en part. p. 47-70.

17 Pour de bonnes reproductions modernes, voir Fabrizio Bisconti (dir.) *L'ipogeo degli Aureli*, *op. cit.*

ayant rendu leur corps glorieux –, se hâtant vers Pénélope, leur origine. Jérôme Carcopino, à qui l'on doit la tentative la plus systématique de rapprochement entre la fresque et l'*Odyssee*, y reconnaît les trois premiers prétendants occis par Ulysse et ses compagnons, à savoir Antinoos, Eurymaque et Amphinomos<sup>18</sup>. Cette hypothèse me paraît vraisemblable. En revanche, Carcopino s'égaré, dans son désir de trop prouver, lorsqu'il interprète le groupe d'hommes habillés. Il déclare en effet que, du nombre des prétendants d'Ulysse, « il n'y en a que onze que l'épopée ait détachés de la foule, avant la mêlée finale; d'abord les trois qui succombèrent dans un premier engagement : Antinoos et Eurymaque, abattus par les flèches d'Ulysse; Amphinomos, transpercé dans le dos par la pique de Télémaque; puis les huit enferrés par les javelines que leur avaient lancées côte à côte Ulysse, Télémaque, le porcher et le bouvier du domaine royal d'Ithaque<sup>19</sup> ». La chose est tout simplement fautive. Il n'y a pas huit victimes succédant aux trois premières avant la mêlée finale, mais onze : sur les douze hommes auxquels Mélanthios apporte des armes pour qu'ils combattent Ulysse, onze sont tués et un seul, Médon, est épargné. Il n'y a aucune raison d'arrêter le compte après le huitième (Ctésippe, vers 285) et avant le neuvième (qui n'est autre qu'Agélaos, le chef du groupe après la mort des trois premiers, vers 293).

On peut néanmoins sauver l'interprétation générale de Jérôme Carcopino et même la préciser. Comme on vient de le rappeler, il y a onze prétendants tués après les trois premiers, si l'on ne tient pas compte du carnage anonyme (vers 296-309). À bien y réfléchir, ce récit concorde parfaitement avec la fresque du vial Manzoni. Les trois corps glorieux représenteraient Antinoos, Eurymaque et Amphinomos déjà ressuscités; les onze personnages habillés seraient les autres prétendants (nommés par Homère) encore vivants, en attente du bonheur de la *mise à nu* d'une mort imminente.

18 Cf. *Odyssee* XXIV, 8 (Antinoos), 81 (Eurymaque), 91 (Amphinomos). Voir Jérôme Carcopino, *De Pythagore aux apôtres*, op. cit., p. 186.

19 *Ibid.*

Ici encore, il paraît difficile que de telles spéculations arithmologiques sous-jacentes à ces représentations picturales soient le fait des Naasséniens. Il fallait sans doute une exégèse homérique déjà constituée – pythagoricienne, donc – pour jouer de manière aussi subtile sur le nombre des prétendants. Il y avait en effet là une profusion de nombres (*un* prétendant sauvé, *quatorze* prétendants tués, *trois* d'abord, *onze* ensuite) qui pouvaient susciter la verve d'exégètes pythagorisans. Comme la peinture du vial Manzoni l'atteste, on dut distinguer un groupe de trois prétendants d'un groupe de onze. Cette distinction n'avait de sens que si ces nombres faisaient l'objet d'une exégèse séparée. Il devenait inévitable, dans ces conditions, d'associer le *onze* à la renaissance des prétendants évoquée au chant XXIV, interprétée de manière forte par la source pythagorisante des Naasséniens.

À ce stade, on est cependant loin d'avoir démontré que la thématique du *onze* est puisée par nos exégètes pythagoriciens d'Homère aux *Catharmes* d'Empédocle. Il est même plus probable que si le nombre des prétendants de l'*Odyssée* a été analysé comme je le suggère – ce qui au surplus ne saurait être, en l'état, qu'une hypothèse – cette interprétation naquit à la croisée de spéculations sur la décade pythagoricienne d'une part, et sur la durée des errances d'Ulysse d'autre part. Il n'était nul besoin d'Empédocle pour imaginer un tel jeu numérogique. Tout ce qu'on peut affirmer, ici, est qu'une telle exégèse d'Homère n'apparaît pas avec le néo-pythagorisme de la période hellénistique, mais était déjà le fait, au moins, d'Empédocle. Certes, la présence conjointe d'un vers d'Homère et d'un vers d'Empédocle dans le fragment naassénien est assez frappante. Mais elle ne nous dit rien de plus que ceci : les anciens pythagoriciens avaient identifié, dans l'*Odyssée* et dans les *Catharmes*, des préoccupations eschatologiques communes.

Pour que le recours à la symbolique régénérative du *onze* soit plus indubitablement empédocléenne, il faudrait qu'elle s'accompagne d'un trait symbolique caractéristique du poète d'Agrigente, et non d'Homère. C'est ici encore un vestige de la Ville Éternelle qui va nous livrer une pièce du puzzle historique dont nous tentons la reconstitution.

En juillet 83, alors que Sylla était encore à quelque distance de Rome, un incendie détruisit le Capitole<sup>20</sup>. Cet incident donna lieu aux plus sinistres prévisions. Mais l'idéologie cyclique des partisans du général sut tourner le désastre à son avantage, en confiant à son homme de confiance à Rome, Q. Lutatius Catulus, la tâche de pourvoir à la reconstruction des zones détruites. L'idée est parfaitement exprimée par Cicéron, dans l'adresse suivante à Catulus : « Tu dois avoir souci et te mettre en peine, une fois le Capitole restauré avec plus de magnificence que jadis, de l'orner aussi avec plus de richesse, si bien que le feu du ciel paraisse l'avoir atteint non pour détruire le temple de Jupiter très bon très grand, mais pour en réclamer un plus brillant et plus somptueux<sup>21</sup> ». César ne s'y est pas trompé, qui au premier jour de sa préture en 62, proposa une loi pour retirer à Catulus la responsabilité du grand chantier.

Il échut donc à Catulus de reconstruire le Capitole dévasté et de pourvoir au réaménagement de la zone immédiatement adjacente, au pied du *clivus Capitolinus*, à la jonction du Capitole et de l'*Arx*. On a longtemps tenu les restes imposants de l'édifice à colonnes surplombant le *forum Romanum* en léger contrebas, pour le « *Tabularium* » de Rome, lieu où l'on aurait déposé les documents les plus précieux, en particulier les textes de loi. La position de la *substructio*, au pied de la colline du Capitole, et dominant l'espace sacré du *comitium*, lui conférait une force symbolique évidente (fig. 11). L'impression devait être

20 Je me suis beaucoup inspiré, dans tout ce qui suit, de Gilles Sauron, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 1994, p. 169-248. Le fait que je ne me range pas à tous les détails de la belle interprétation du « *Tabularium* » proposée par l'éminent historien n'enlève rien, évidemment, à ma dette à son égard.

21 Cicéron, *Verrines*, II, 4, 69 : *Tibi haec cura suscipienda, tibi haec opera sumenda est, ut Capitolium quemadmodum magnificentius est restitutum, sic copiosius ornatum sit quam fuit, ut illa flamma diuinitus exstittisse uideatur, non quae deleret Iouis Optimi Maximi templum, sed quae praeclarius magnificentiusque deposceret.*





11. Vue du « Tabularium » depuis le forum

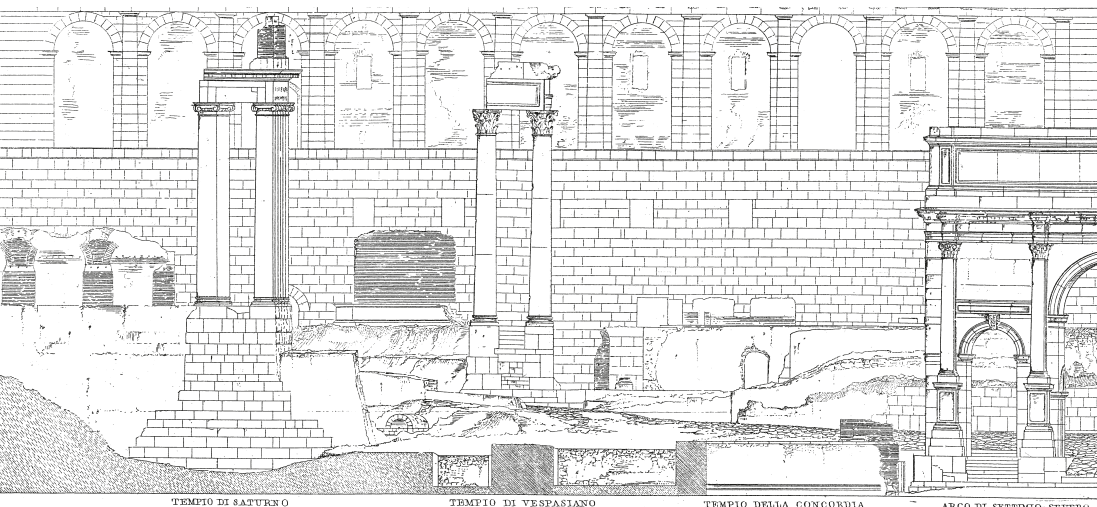
encore accentuée, aux yeux des contemporains, par l'apparence même de l'édifice. Celui-ci se dressait sur trois niveaux. Le premier, celui de la *substructio*, que l'on peut voir encore aujourd'hui, offrait l'apparence d'une muraille colossale, évoquant plus une enceinte de forteresse qu'un temple ouvert à la déambulation (fig. 12)<sup>22</sup>. Ce premier niveau était surmonté d'un portique, dont certaines arches sont encore partiellement visibles – assez pour que nous en puissions compter le nombre total dans la reconstruction de Catulus. Il y en avait onze. L'étage supérieur a disparu, et demeure matière à spéculation. On a longtemps cru qu'il était occupé par un second portique qui, pour des raisons d'harmonie évidentes, aurait lui aussi contenu onze intervalles. Récemment, toutefois, Filippo Coarelli a proposé une nouvelle reconstruction de l'édifice, et suggéré, avec beaucoup de vraisemblance, que le portique surmontant la *substructio* était coiffé non pas d'un second portique, mais d'un ensemble de trois temples : le plus grand, au centre, aurait été voué à *Venus victrix*, et aurait été flanqué de deux édifices plus petits symétriques l'un de l'autre : à gauche pour le spectateur, un temple consacré au génie du peuple Romain (*Genius publicus*) et, à droite, un temple consacré à *Fausta Felicitas*<sup>23</sup> (fig. 13).

Filippo Coarelli n'a pas jugé utile de justifier le nombre d'arches du portique. Le savant considère sans doute la question comme assez secondaire, pour ne pas dire oiseuse, du moins si l'on en juge par l'illustration graphique qu'il propose de l'édifice où, dans une étourderie significative, les onze arches ne sont plus que dix<sup>24</sup> (fig. 14). Si pourtant, à la suite de Gilles Sauron, nous nous interrogeons un instant sur l'arithmologie de cette zone du *forum*, nous pouvons retenir un élément marquant : juste devant le *tabularium*, à la limite du *comitium* en bordure du *clivus Capitolinus*, se dressaient les douze statues des *dei Consentes*. Quiconque se trouvant devant la curie pouvait donc embrasser d'un seul regard les statues des douze dieux et, derrière elles, les onze arches du nouveau

22 Pour mon interprétation cosmologique de la *substructio*, voir *infra*, p. 271, n. 43.

23 Voir Filippo Coarelli, « *Substructio et tabularium* », *Papers of the British School at Rome*, n° 78, 2010, p. 107-132, en ligne : <https://doi.org/10.1017/S0068246200000829>, consulté le 11 septembre 2017.

24 *Ibid.*, p. 126, fig. 15.



TEMPIO DI SATURNO

TEMPIO DI VESPASIANO

TEMPIO DELLA CONCORDIA

ARCO DI SETTIMIO SEVERO

12. La substructio du « *Tabularium* »

monument. Ce faisant, le spectateur était naturellement conduit à s'interroger sur la signification d'un nombre si peu commun.

Gilles Sauron voit dans le rythme undécimal du « *Tabularium* » une allusion au mythe du *Phèdre*, où Platon décrit, en termes poétiques, certains parcours astraux (246E *et sq.*) :

Or donc celui qui dans le ciel est le grand chef de file, Zeus, lançant son char ailé, s'avance le premier, ordonnant toutes choses en détail et y pourvoyant. Il est suivi par une armée de Dieux et de Déeses, qui est ordonnée en onze sections ; Hestia en effet reste à la maison des Dieux, toute seule. Quant aux autres, tous ceux qui, dans ce nombre de douze, ont obtenu rang de dieu conducteur sont chefs de file à leur rang qui a été assigné à chacun<sup>25</sup>.

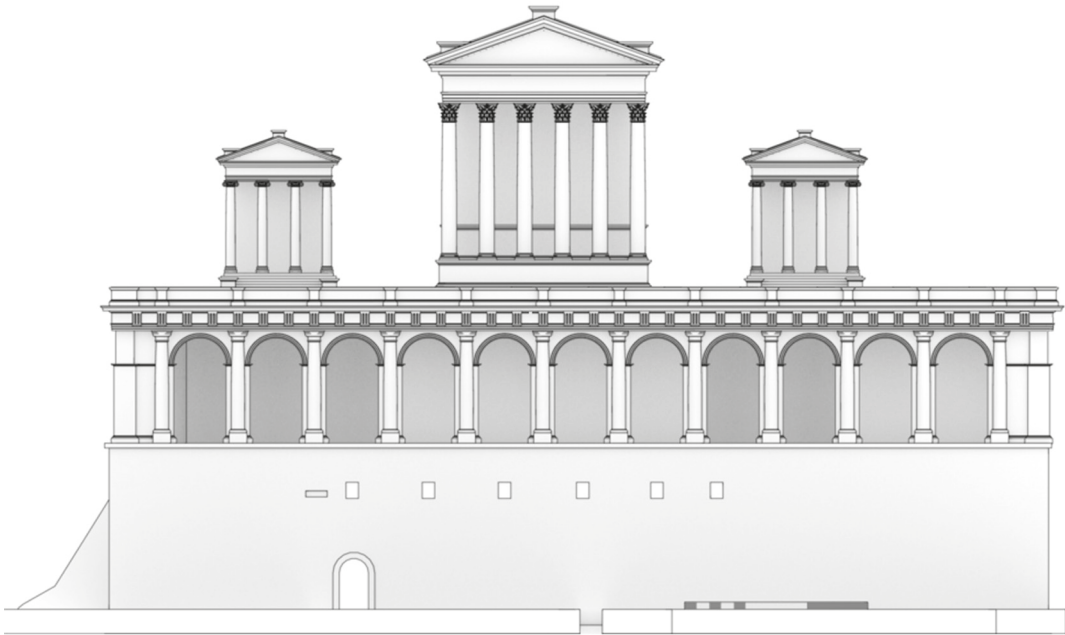
260

Trois objections, me semble-t-il, peuvent être faites à cette interprétation. Tout d'abord, le symbolisme du *onze* n'est pas vraiment expliqué. Ou, plus exactement, dans cette interprétation, il n'y en a pas. Sauron lui-même, d'ailleurs, hésite sur le sens du passage platonicien, et se contente de mentionner trois interprétations antiques, Arnobe, Macrobe et Hermias (c'est-à-dire en fait Syrianus<sup>26</sup>). Outre que ces interprétations sont peu suggestives, le nombre onze fonctionne seulement comme signal renvoyant à Platon, comme référence platonicienne, bref, comme une simple revendication de platonisme de la part de son introducteur. N'est-ce pas trop brutal ?

En second lieu, Platon ne mentionne qu'accidentellement, en ce passage du *Phèdre*, le nombre onze. Pour des raisons dans lesquelles je ne peux ici entrer, Platon se plaît à dérouter son lecteur et à lui faire perdre le compte des dieux et des déesses recensés. Il faut bien comprendre qu'il n'y a en tout que douze dieux et déesses principaux. De ceux-ci, Hestia demeure seule, immobile, au centre du monde. Les onze autres sont chacun « chefs de file », c'est-à-dire se voient associer des divinités de statut inférieur, sur lesquelles Platon ne s'attarde pas. Par conséquent, si Platon mentionne ici le nombre onze, ce n'est pas parce que celui-ci

25 Voir Gilles Sauron, « *Quis deum ?* », *op. cit.*, p. 181.

26 *Ibid.*, p. 181-182.



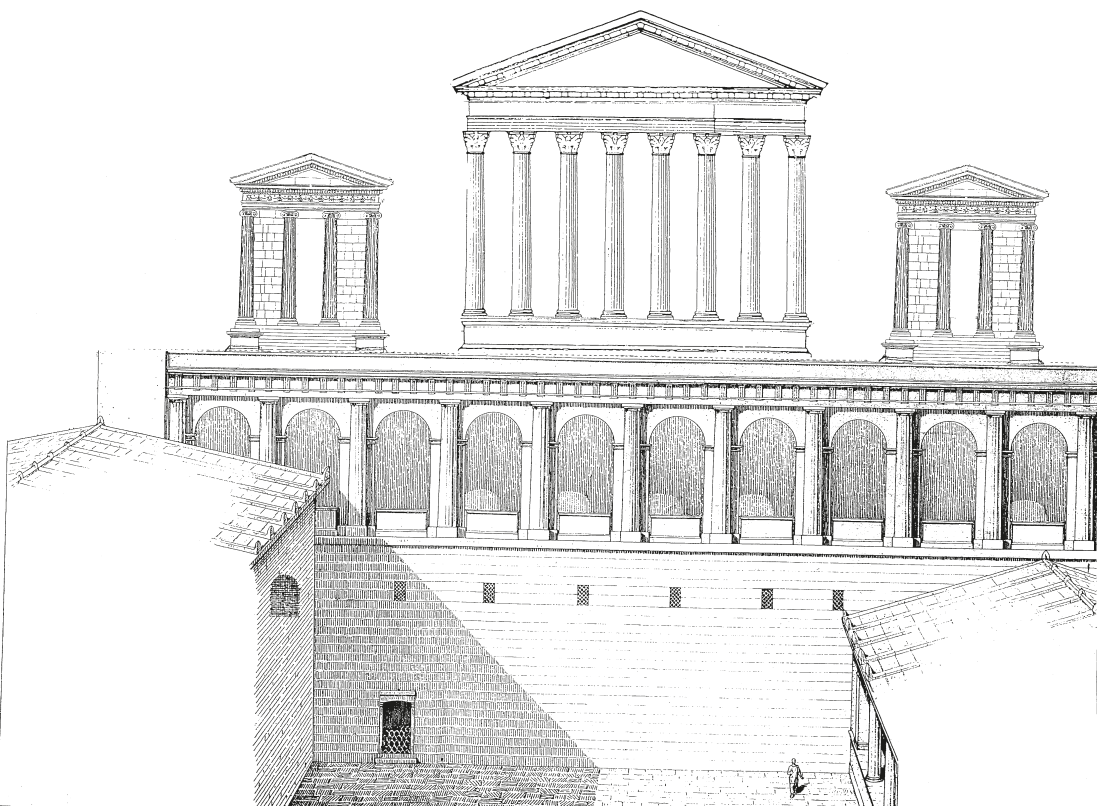
13. Reconstitution du « *Tabularium* » selon Filippo Coarelli

constitue une réalité significative en *soi*, mais parce qu'il isole, au sein de la douzaine des dieux principaux – qui seule représente un nombre *signifiant* – Hestia, immobile au centre du monde, de tous les autres.

Enfin, si l'on associe le « *Tabularium* » aux divinités du *Phèdre*, puisque ses onze arches feront nécessairement référence aux onze divinités *mobiles* du cosmos platonicien par opposition à Hestia-Vesta, il faudra supposer que l'observateur, en voyant le nouveau bâtiment, (1) se rappelle *très exactement* le passage du *Phèdre*; (2) associe les onze arches aux onze divinités mobiles; et (3) ou bien (a) saisisse une raison (qui m'échappe encore) qui ferait ici privilégier les divinités mobiles en *soi* ou bien (b) accepte de déchiffrer le portique en association avec le temple de Vesta, à l'autre extrémité du forum, comme une représentation cosmique (mais qu'il exclue de cette représentation le temple de Jupiter Capitolin); ce serait alors la *combinaison* des deux monuments qui pointerait vers le texte de Platon. Mais il faudrait maintenant prêter un raisonnement d'une telle complexité à son inventeur (Catulus ou même l'un de ses amis pythagoriciens, comme P. Nigidius Figulus) que je ne peux me défaire de l'idée qu'il en serait devenu, à *ses propres yeux*, inadapté à sa fonction didactique. À supposer même que cette distinction ait revêtu pour lui quelque signification bien précise (ce dont on peut encore douter), il connaissait assez ses contemporains pour savoir qu'elle se déroberait à leur sagacité.

La solution me paraît en réalité beaucoup plus simple. On a rappelé l'ambiance de « délire oraculaire » qui a accompagné l'arrivée à la dictature de Sylla<sup>27</sup>. Ce dernier affectait de croire que son empire correspondait à un changement d'ère dans la chronographie des Étrusques. L'incendie du Capitole, si l'on ne voulait pas y voir un signe de la réprobation divine, devait être interprété selon ces lignes cosmologiques. L'événement marquait le passage à une nouvelle ère, de concorde après la discorde des guerres civiles. Il aurait donc été tout naturel de chercher à représenter ce retour à l'âge d'or par l'architecture des nouveaux bâtiments. C'est, de fait, tout le sens du recours au rythme undécimal.

27 Voir Andreas Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, Bonn, Rudolf Habelt, coll. « Antiquitas », 1997, étude V (« Sulla, ruler by the grace of God »), p. 115-134, en part. p. 116-122 : « Venus as Patroness of Sulla ».



14. Une inadvertance de Filippo Coarelli : dix arches au lieu de onze

Quiconque, en effet, disposant à l'époque d'un minimum de culture – et il ne s'agit plus ici de maîtriser les infimes détails du texte de Platon – c'est-à-dire au fait des principes les plus élémentaires du pythagorisme platonisant, analysait *onze* comme la somme de *dix* et *un*. La décade, le *dix*, est en effet, pour toute cette tradition, un ensemble de nombres clos sur lui-même, dans sa complétude et sa perfection. Comme Aristote l'écrit en *Phys.* III 6, 206b 32 : « En effet, <Platon> n'imagine le nombre que jusqu'à la décade » (μέχρι γὰρ δεκάδος ποιῶν τὸν ἀριθμὸν). Ce raisonnement était tout à fait dans les cordes de Sylla et de ses amis, *optimates* et pythagoriciens. La culture de Sylla était, au dire de Salluste, de premier ordre<sup>28</sup> ; l'érudition de P. Nigidius Figulus passait aussi pour exceptionnelle<sup>29</sup> ; quant à Catulus, il avait certainement une haute idée de la noblesse et du rôle politique ou, comme nous dirions de nos jours, idéologique, de son art d'architecte<sup>30</sup>.

Dans des textes pythagorico-platoniciens grecs plus tardifs – mais dont l'origine peut tout à fait remonter à l'époque de Catulus – les auteurs interprètent le onze, en accord avec cette conception de la décade, comme le début d'un nouveau cycle<sup>31</sup>. Il va de soi que cette idée procédait naturellement du choix de la décade comme base de la numération. Cela dit, l'idée n'est pas exactement celle que devait véhiculer le « *Tabularium* ». Il ne s'agissait sans doute pas *seulement* de signaler l'advenue d'un nouveau cycle dans l'histoire du monde, mais aussi, et même surtout, d'exprimer le dépassement d'une période de trouble dans un âge nouveau présidé par la concorde et l'harmonie. En ce sens,

28 Sur la culture grecque de Sylla, voir Salluste, *Guerre contre Jugurtha*, 95.3, *Litteris Graecis et Latinis iuxta atque doctissimi eruditus* (« il avait une connaissance des lettres grecques et latines égale à celle des meilleurs érudits »). Cf. Jérôme Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, L'Artisan du Livre, 1942 [nouvelle édition revue et augmentée], p. 11 et n. 2.

29 Pour des éléments bibliographiques sur la culture de Nigidius Figulus, voir *infra*, p. 270, n. 42.

30 Voir, sur l'histoire et l'emplacement de cette inscription aujourd'hui disparue, mais citée à l'époque de la Renaissance, Filippo Coarelli, « *Substructio et tabularium* », art. cit., p. 121. Sur L. Cornelius, architecte attaché à Catulus durant tous ses mandats – comme il le déclare fièrement lui-même sur l'épithaphe de son tombeau – voir Gilles Sauron, *Quis deum?*, op. cit., p. 173 et n. 20.

31 Voir *supra*, p. 241, n. 60.



le nombre onze pointe vers une naissance mystique du monde, au sens d'un retour vers le principe bénéfique dont le monde est issu et dont il s'est progressivement écarté. C'est ce que l'on va maintenant examiner de plus près.

### *Sylla epaphroditos*

On sait qu'en 82, Sylla prit le surnom grec *epaphroditos*<sup>32</sup>. Celui-ci *correspondait*, sans la traduire, à son épithète latine de *felix*. Aphrodite-Vénus est, comme nul ne l'ignore, une déesse importante des Latins, qui y voient leur aïeule<sup>33</sup>. Mais cela ne suffit pas à expliquer le coup de force d'une telle traduction. Il est évident qu'une traduction respectueuse du latin, exacte et plate, aurait dû rendre *felix* par *εὐτυχής*. Si l'on a préféré recourir à *ἐπαφρόδιτος*, c'est parce que l'on voulait confier à une divinité personnalisée, fermement établie au panthéon traditionnel, le rôle de protectrice du général.

Mais de quelle Aphrodite s'agit-il ici ? À l'évidence, tout d'abord, de la divinité protectrice des Romains. Une telle réponse est cependant encore trop vague : il y a loin de l'idée de *felicitas* à celle de *romanité*. Ce que Sylla doit à la divinité qui le protège, c'est d'avoir pu surmonter les épreuves civiles et politiques. Aphrodite a permis qu'après un âge incertain et chaotique, l'ordre du monde soit restauré. C'est précisément en ce sens que le patronage d'Ἀφροδίτη est supérieur à celui d'une simple Τύχη de monarchie hellénistique. La Fortune, par définition, est capricieuse, va et vient, nous assiste et se dérobe. Et même si on lui accorde, à l'égard de quelques individus d'exception,

32 L'événement, qui a fait couler beaucoup d'encre, est rapporté par Plutarque, *De la fortune des Romains*, 318c-d. Pour une analyse, voir, parmi bien d'autres, Jérôme Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée*, *op. cit.*, p. 109, n. 2 ; Robert Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » [n° 178], 1954, p. 278-280 ; Andreas Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, *op. cit.*, p. 116-122.

33 On consultera, en général, Robert Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, *op. cit.* Pour le rapport privilégié de Sylla à Vénus, voir *ibid.*, p. 272-295. Nulle part cependant l'auteur ne met en relation la référence à Vénus de la propagande de Sylla avec la mise en place du thème eschatologique du retour de l'âge d'or.

plus de constance, elle ne peut être créditée, comme Vénus, d'un plan véritablement eschatologique. De même que Vénus a assisté Énée de manière indéfectible, de même elle se tiendra toujours aux côtés du Romain qui se montre digne de ce glorieux ancêtre. Ainsi, Aphrodite, dans l'idéologie syllanienne, dirige la τύχη, au sens où elle lui confère la constance et la vision.

Par ailleurs, la conquête du pouvoir par Sylla s'accompagne de la construction d'un mythe eschatologique lié à l'*etrusca disciplina*. Lors de leur retour en Italie, les troupes de Sylla furent témoin du prodige suivant : dans un ciel pur et clair, on entendit pendant un temps assez long le son retentissant et lugubre d'une trompette ; les devins étrusques y virent l'annonce d'un changement de race, chacune des huit races qui se succèdent dans l'histoire cosmique durant selon eux une Grande Année<sup>34</sup>. Bref, la domination de Sylla était mise en relation avec un événement cosmologique majeur.

266

Évidemment, c'est Sylla lui-même qui a soigneusement disposé les éléments de cette propagande cosmique. Nous en avons d'ailleurs la preuve en Plutarque, qui rapporte à Sylla une autre prédiction des devins annonçant sa victoire dans la guerre sociale<sup>35</sup>. Tout suggère que les *Mémoires* du général contenaient un certain nombre d'événements surnaturels (signes, présages, prédictions, etc.) de ce type.

Je crois donc qu'il convient de mettre en relation l'épithète épaphroditos avec cette thématique récurrente de la geste de Sylla. Aphrodite mène le monde, y compris dans ses cycles, en élisant pour le diriger certains êtres d'exception. En choisissant de traduire *felix* comme il l'a fait, Sylla s'intègre *manu militari* dans cette histoire cosmique. À l'auditeur incrédule, il fournit, dans ses *Mémoires*, maintes preuves que la partie la plus divine du monde d'ici-bas – toute cette frange du surnaturel à laquelle ont accès les oracles – annonce sa venue.

L'association, caractéristique de l'idéologie syllanienne, du thème cyclique et d'une cosmologie vénérienne a un précédent. Il s'agit, bien évidemment, d'Empédocle. Celui-ci est le seul auteur antérieur à Sylla qui

---

34 Plutarque, *Sylla* 7.

35 Plutarque, *Sylla* 6.11-13.

défend une vision périodique du monde et accorde une prépondérance théologique marquée à Aphrodite. Cette prépondérance joue à un double niveau. Aphrodite, en premier lieu, est l'actrice principale du cycle cosmique. Non seulement elle s'oppose à la Haine comme l'une des deux forces primordiales, mais c'est elle qui véritablement *oriente* le cycle<sup>36</sup>. La zoogonie d'Aphrodite constituait notoirement l'essentiel du poème *Sur la nature* – au point que certains érudits ont pu mettre en doute qu'une zoogonie de la Haine, symétrique de la première, fût décrite quelque part, ou même pensée, par Empédocle. Dans ce cadre général, nul d'entre les lettrés de l'Antiquité ne pouvait ignorer qu'Aphrodite ramenait, selon une périodicité établie une fois pour toutes, l'éparpillement du monde à l'unité divine du *Sphairos*. Et pour un général qui se plaisait à imaginer la sphère de l'œcumène unie sous l'autorité de Rome, le thème était parlant. L'Amour mène le monde – d'une main ferme.

Gilles Sauron s'est déjà montré sensible à la signification eschatologique de la référence à Empédocle. Il n'y a rien à ajouter, de ce point de vue, à ses analyses, même s'il est possible d'en préciser un détail. L'un des éléments les plus remarquables relevés par l'historien consiste dans l'apparition contemporaine, voire à peu près simultanée, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, du thème du retour de l'âge d'or et de celui de l'hybridation monstrueuse des vivants ainsi que du mélange des règnes animaux et végétaux. Gilles Sauron fait l'hypothèse qu'il s'agissait d'un rapprochement idéologique voulu par les commanditaires de ces programmes iconographiques. Ceux-ci auraient voulu indiquer par ce moyen une phase inaugurale du monde, marquée par l'hybridation – monde dont la régénération imminente se laisserait deviner dans le retour, sous nos yeux, de ces êtres monstrueux. Une telle idée, selon Gilles Sauron, aurait été empruntée à Empédocle<sup>37</sup> :

36 Voir *supra*, chapitre I, p. 71-73.

37 Gilles Sauron, « Les enjeux idéologiques de la révolution ornementale à l'époque augustéenne », *Pallas*, n° 55, « La ville de Rome sous le Haut-Empire : nouvelles connaissances nouvelles réflexions », 2001, p. 91-105, en part. p. 95 (en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43608450>, consulté le 30 septembre 2017). Voir aussi *id.*, « Les propylées d'Appius Claudius Pulcher à Eleusis : l'art néo-attique dans les contradictions idéologiques de la noblesse romaine à la fin de la République »,

On songe aux saisissantes images qu'un pythagoricien du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle avant J.-C., Empédocle, avait données de la création du monde dans son poème *De la nature*, dont il ne nous reste hélas que quelques fragments : selon le philosophe sicilien, on vit d'abord des parties de corps errer çà et là, puis surgirent des assemblages hasardeux, comme des êtres à deux faces ou ces fameux humains à tête de bovidé ou inversement de bovidés à face humaine, qui avaient tant frappé Aristote (*Physique*, II, 8) ...

Le poème de l'Agrigentain aurait donc fourni les grandes lignes d'un programme indissociablement iconographique et idéologique<sup>38</sup> :

268

Avec cette mise en scène d'une nature délirante, nous ne sommes pas en présence, je le répète, d'une évolution de l'art ornemental, mais d'une volonté affirmée de multiplier les représentations de monstres d'un genre nouveau, singulièrement ici d'évoquer un état transitoire de l'anatomie de ces monstres, intermédiaire entre l'indifférenciation absolue du chaos originel et la discrimination plus tardive des griffons entre les espèces non végétalisées du griffon-lion et du griffon-rapace. Or célébrer la naissance du monde avec cette imagerie extravagante du chaos originel était une façon explicite de proclamer l'imminence de la renaissance cosmique (*metacosmesis, renouatio mundi*) que de nombreux oracles de l'époque des guerres civiles annonçaient sans relâche, et dont la quatrième églogue de Virgile constitue pour nous le plus précieux témoignage.

Un détail, cependant, résiste. D'après le témoignage A72 d'Aëtius déjà amplement discuté<sup>39</sup>, les monstres mentionnés par Aristote en *Physique* II 8 n'ont rien de primitif ou d'inaugural dans le cycle cosmique, mais marquent au contraire la *fin* de la zoogonie de l'Amour,

---

dans Jean-Yves Marc & Jean-Charles Moretti (dir.), *Constructions publiques et Programmes édilitaires en Grèce entre le 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.* (actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes et le CNRS, Athènes, 14-17 mai 1995), Athènes, École française d'Athènes, coll. « Bulletin de correspondance hellénique » [supplément 39], 2001, p. 267-283.

38 Gilles Sauron, « Les enjeux idéologiques », art. cit., p. 96.

39 Cf. *supra*, chapitre II, p. 104.

c'est-à-dire la *dernière* phase biologique avant la résorption de tous les êtres dans l'unité indifférenciée du *Sphairos*. Fausse alerte, heureuse surprise : une telle objection ne fait que *conforter* l'interprétation générale de Gilles Sauron. En introduisant toujours plus d'hybrides dans les représentations des êtres vivants, les Empédocléens de la République – ces contemporains de Lucrèce, qui connaissait son Empédocle mieux que quiconque<sup>40</sup> – entendaient décrire les temps présents comme annonciateurs de la réunification universelle sous l'influence de Vénus<sup>41</sup>. De même qu'Aphrodite reconduisait toutes choses à l'unité du *Sphairos*, de même les Romains, ces descendants de la déesse, sauraient, sous peu, réunifier la sphère entière de l'œcumène en un nouvel âge d'or. L'idéologie s'exprimant derrière ces considérations était assez forte, en quelque sorte, pour déplacer notre moment historique de la fin de la Haine croissante à la fin de l'Amour croissant.

Ce second aspect sous lequel se donnait à voir l'Aphrodite empédocléenne n'était certes pas le moins important. Dans une critique implicite des conceptions traditionnelles de l'histoire, Empédocle, dans les *Catharmes*, avait substitué Cypris au Cronos hésiodique. C'était la déesse, nous dit l'Agrirentin, qui présidait à cet âge béni de l'histoire

40 La bibliographie portant sur Lucrèce et Empédocle est considérable. Voir en particulier Walther Kranz « Lukrez und Empedokles », *Philologus*, vol. 96, n° 1-2, 1944, p. 68-107, en ligne : <https://doi.org/10.1524/phil.1944.96.12.68>, consulté le 30 septembre 2017 (qui reprend la bibliographie plus ancienne sur le sujet) ; Jean Bollack, « Lukrez und Empedokles », *Die neue Rundschau*, n° 70, 1959, p. 656-686 ; David Furley, « Variations on themes from Empedocles in Lucretius' poem », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 17, 1970, p. 55-64, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43646249>, consulté le 30 septembre 2017 ; David Sedley, « The proems », art. cit.

41 C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Denis O'Brien, n'hésite pas à situer l'« âge d'or » (*golden age*) juste avant le *Sphairos* – durant cette période zoogonique marquée selon nous (*Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, « Cambridge classical studies », 1969, p. 76-77, 244 ; mais non selon Denis O'Brien, *ibid.*, p. 199, qui est partisan la symétrie totale des deux zoogonies, cf. *supra*, p. 104-108) par l'existence des êtres monstrueux. C'est aussi pour ce moment du Cycle que se décide Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* [1923], Paris, La Renaissance du Livre, 1932 [éd. revue et corrigée], p. 134.

humaine, et non quelque Arès, Kudoïmos, Zeus, Cronos ou Poséïdon. Voici le fragment 128.1-3 :

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός  
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,  
ἀλλὰ Κύπρις βασιλεια.

*Ceux-ci n'avaient pour dieux ni Arès, ni Tumulte,  
Ni le roi Zeus, pas plus Cronos, ni Poséïdon,  
Mais la reine Cypris.*

270

Il suffisait d'un pas – qu'Empédocle lui-même, d'ailleurs, avait peut-être franchi dans un passage que nous ne possédons plus – pour lire cette réinterprétation du mythe des âges des *Catharmes* à la lumière du cycle du poème *Sur la nature*. Cypris avait régné sur l'âge d'or, avant d'être supplantée par des divinités affidées de la Haine ? Elle retrouverait son royaume, en vertu de la loi cosmique que tout est cycle.

Je ne peux me convaincre que Sylla, obsédé comme il l'était par une vision cyclique du monde et choisissant de traduire son surnom latin *Felix* par le grec ἐπαφρόδιτος – alors même qu'il n'hésitait pas à se réclamer de la Τύχη – n'ait pas eu en tête les grandes lignes du système d'Empédocle. L'absence de rapport entre l'idéologie de Sylla et Empédocle serait d'autant plus improbable que l'on devine, à certains signes, une appartenance du général à la mouvance pythagoricienne. César, en tout cas, ne s'y était pas trompé, qui n'eut de cesse, dès son arrivée au pouvoir, d'en persécuter les membres – P. Nigidius Figulus fut l'un des très rares optimates à ne pas bénéficier de sa clémence, en dépit des interventions des plus hauts personnages de l'État<sup>42</sup>.

42 Sur Nigidius, voir Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*, op. cit., p. 196-206 ; Adriana Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, Ateneo, 1962 ; Danuta Musial, « "Sodalitium Nigidiani" », art. cit. Pour une traduction de nombreux fragments, on pourra aussi consulter Louis Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris, Éditions de l'œuvre d'Auteuil, 1932, ainsi que Dora Liuzzi, *Nigidio Figulo, 'astrologo et mago': testimonianze e frammenti*, Lecce, Milella, 1983.

## Conclusion : retour au portique du « *Tabularium* »

Revenons sur le plan de l'édifice conçu par le très-syllanien Catulus au pied du Capitole et de l'Arx : une *substructio* massive évoquant une enceinte de roche brute, c'est-à-dire le pourtour du monde – soit, en contexte empédocléen, la délimitation du royaume de l'Amour<sup>43</sup> –, surmontée par un portique de onze arches, surmonté à son tour par un temple céleste tripartite dominé, en son centre, par le sanctuaire de *Venus victrix*. Tout était dit, et bien dit. Dans un mouvement d'ascension verticale, de la terre vers le ciel, les onze arches annonçaient le renouveau de l'univers, sous la forme de l'avènement d'un âge d'or présidé par Vénus-Aphrodite, indissociablement empédocléenne et romaine, à nouveau maîtresse de son apanage – la Sphère du monde. Nous découvrons donc, subtilement confiée à l'architecture par Catulus, offerte dans cet ultime monument de la République romaine encore partiellement conservé, la combinaison dont nous nous étions mis en quête au début de cette étude : l'association claire d'une symbolique undécimale et d'une eschatologie vénérienne de l'âge d'or.

---

43 Jean Bollack suggère avec vraisemblance que le Styx est, originellement, la bordure rocheuse du monde, qui l'enceint sur tout le pourtour de l'Océan (« Styx et serments », *Revue des études grecques*, vol. 71, n° 334, 1958, p. 1-35, en part. p. 22 [en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1958\\_num\\_71\\_334\\_3531](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1958_num_71_334_3531), consulté le 30 septembre 2017]). Cette enceinte fait office à la fois de forteresse et de garante des serments les plus sacrés, dont la violation entraînerait le pire châtement. L'auteur écrit en particulier : « Pour Hésiode, le μέγας ὄρκος des dieux est l'eau qu'Iris vient puiser : l'eau de Styx est l'eau que fait couler la déesse, fille d'Océan. Mais, comme sa demeure rocheuse dans un pays de rocailles est évoquée avec tant de vigueur, nous pouvons supposer que le poète adapte une version plus brutale où le Styx n'était rien que la côte abrupte s'élevant aux confins de l'Océan. Une immense paroi encerclant l'univers, une grande enceinte du monde. » Pour une confirmation du jeu empédocléen autour du Styx hésiodique, voir Jean-Claude Picot, « Penser le Bien et le Mal avec Empédocle » (*Chōra*, n° 15-16, 2017-2018, à paraître).





# Bibliographie



## TEXTES CLASSIQUES

### Empédocle

Jean Bollack, *Empédocle*, t. III, *Les origines : commentaires 1 et 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Jean Bollack (trad. et éd.), *Les Purifications : un projet de paix universelle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais. Série bilingue », 2003.

Brad Inwood (trad., éd., et intro.), *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, Revised Edition, Toronto, University of Toronto Press, coll. « Phoenix », 2001.

Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg/Berlin/New York, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg [BNU]/Walter de Gruyter, 1999.

Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, coll. « Cambridge classical studies », 1969.

Heinrich Stein, *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*, Bonn, Marcus, 1852.

Nicolaus Van der Ben, *The Proem of Empedocles' peri physios, Towards a New Edition of all the Fragments*, Amsterdam, Grüner, 1975.

Maureen R. Wright, *Empedocles: The extant fragments, edited, with an introduction, commentary, and concordance*, New Haven/London, Yale University Press, 1981.

### Autres textes classiques

Luc Brisson (trad., éd., et intro.), Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 2007.

Barbara Cassin (trad. et éd.), Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points/essais », 1998.

Geoffrey S. Kirk (trad., éd., et intro.), *The Iliad: A Commentary*, vol. 1, *Books 1-4*, Cambridge, CUP, 1985.

Douglas M. MacDowell (éd. et trad.), Andokides, *On the Mysteries*, Oxford, OUP, 1962.

Jaap Mansfeld (trad. et éd.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1986.

Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi (trad. et éd.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2011.

- Marwan Rashed (trad. et éd.), Aristote, *De la génération et la corruption*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005.
- Paul Vicaire (trad. et éd.), Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1989.
- Leendert G. Westerink (éd.) & Joseph Combès (trad.), Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, *De l'ineffable et de l'un*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- William D. Ross (trad. et éd.), Aristote, *Parva naturalia* [A revised text with introduction and commentary], Oxford, Clarendon Press, 1955.

## COMMENTATEURS

276

- Andreas Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, Bonn, Rudolf Habelt, coll. « Antiquitas », 1997.
- Eugenio Amato, « Un discorso inedito di Procopio di Gaza : *In Meletis et Antoninae Nuptias* », *Revue des études tardo-antiques*, n° 1, 2011-2012, p. 15-69.
- Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Stuttgart, 1903, p. 167-168.
- Pierre Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, t. I, *Le Poème de Parménide*, trad. et éd. Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère, Paris, Vrin, 1987.
- Colin Austin, « Textual Problems in Ar. Thesm. », *Δωδώνη, "Φιλολογία"*, n° 16, 1987, p. 61-92.
- Jean-François Balaudé, « Empédocle d'Agrigente », dans Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, p. 787-791.
- John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1906.
- Goffredo Bendinelli, « Il monumento sepolcrale degli Aureli al viale Manzoni in Roma », dans *Monumenti Antichi della Reale Accademia dei Lincei*, Roma, Reale Accademia Nazionale dei Lincei, vol. 28, 1922-1923, p. 289-514.
- Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 2.
- Gratia Berger-Doer, s.n. « Empedo », *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, vol. 3, Zurich/München/Düsseldorf, Artemis und Winkler Verlag, 1986, t. 1, p. 725.

- Ettore Bignone, *Empedocle. Studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino, Fratelli Bocca, coll. « Pensiero greco », 1916.
- Fabrizio Bisconti (dir.) *L'Ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Restauri, tutela, valorizzazione e aggiornamenti interpretativi*, Città del Vaticano, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 2011.
- , *Le Pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni*, Todi, Tau, 2011.
- Friedrich Blass, « Zu Empedokles », *Jahrbücher für Classische Philologie*, n° 127, 1883, p. 19-20.
- Jean Bollack, « Styx et serments », *Revue des études grecques*, vol. 71, n° 334, 1958, p. 1-35.
- , « Lukrez und Empedokles », *Die neue Rundschau*, n° 70, 1959, p. 656-686.
- Jean-François Boissonade, *Tzetzae Allegoriae Iliadis accedunt Pselli Allegoriae quarum una inedita*, Paris, Dumont, 1851.
- Nathaniel B. Booth, « Empedocles' account of breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 80, 1960, p. 10-15, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/628371>, consulté le 30 septembre 2017.
- , « A Mistake to Be Avoided in the Interpretation of Empedocles », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 96, 1976, p. 147-148, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/631229>, consulté le 30 septembre 2017.
- Karl Friedrich Heinrich Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* [supplément à *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*], Leipzig, Teubner, 1893.
- Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1972.
- John Burnet, *Early Greek Philosophy [L'Aurore de la philosophie grecque]*, London/Edinburgh, A. and C. Black, 1892.
- , *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black, 1930 [4e édition].
- Robert G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909.
- Simon Byl, « Les Mystères d'Éleusis dans les Nuées », dans Simon Byl et Lambros Couloubaritsis (dir.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, coll. « Ébauches », 1994, p. 11-68.
- Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1926.

- , *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, L'Artisan du Livre, 1942 [nouvelle édition revue et augmentée].
- , *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956.
- Carlo Cecchelli, *L'Ipogeo eretico degli Aurelii*, Roma, Fratelli Palombi, 1928, repris dans Carlo Cecchelli (dir.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, Fratelli Palombi, 1944.
- Giovanni Cerri, « Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota », dans Maria Cannatà Fera et Simonetta Grandolini (dir.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, coll. « Studi e ricerche di filologia classica », 2000, t. I, p. 205-212.
- Pierre Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, Klincksieck, 1961.
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [nouvelle édition mise à jour], Paris, Klincksieck, 1999.
- Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to reconstruct their thoughts*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, vol. 2.
- Filippo Coarelli, « *Substructio et tabularium* », *Papers of the British School at Rome*, n° 78, 2010, p. 107-132, en ligne : <https://doi.org/10.1017/S0068246200000829>, consulté le 11 septembre 2017.
- Katherine Crissy, « Heracles, Odysseus, and the Bow : *Odyssey* 21.111-41 », *The Classical Journal*, vol. 93, n° 1, 1997, p. 41-53, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/3298379>, consulté le 29 septembre 2017.
- Hans Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden, Franz Steiner, coll. « Veröffentlichungen der orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur », 1980.
- Charles Darwin, *The Origin of Species by means of natural selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* [*L'Origine des espèces, 1859*], éd. John Wyon Burrow, New York, Penguin Books, 1979.
- Adriana Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, Ateneo, 1962.
- Paul Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des études grecques*, n° 91, 1978, p. 359-370.
- Marcel Detienne, « Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », *Latomus*, vol. 17, n° 2, 1958, p. 270-286, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/41518838>, consulté le 15 novembre 2017.

- , *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, Société d'études latines de Bruxelles - Latomus, coll. « Latomus » [vol. 57], 1962, p. 52-60.
- et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1974.
- Hermann Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, Reimer, 1879.
- , *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch, vierte Auflage, Abdruck der dritten mit Nachträgen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922, vol. 1.
- Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London/ New York, Routledge, 2002.
- Peter T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975.
- George W. Elderkin, « Aphrodite and Athena in the *Lysistrata* of Aristophanes », *Classical Philology*, vol. 35, n° 4, 1940, p. 387-396, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/264037>, consulté le 30 septembre 2017.
- André Jean Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1966, t. I. Aryeh Finkelberg, « On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », *Harvard Studies in classical Philology*, n° 98, 1998, p. 103-136, p. 112-113, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/311339>, consulté le 29 septembre 2017.
- Hans Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, Teubner, 1876.
- Aurel Förster, « Empedocleum », *Hermes*, n° 74, 1939, p. 102-104.
- Josef Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift: Quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Nag Hammadi studies », 1984.
- Françoise Frontisi-Ducroux, « "Avec son diaphragme visionnaire : ΙΔΥΙΗΣΙ ΠΡΑΠΙΔΕΣΣΙ" », *Iliade XVIII*, 481. À propos du bouclier d'Achille », *Revue des études grecques*, vol. 115, n° 2, 2002, p. 463-484, en ligne : [www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2002\\_num\\_115\\_2\\_4502](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2002_num_115_2_4502), consulté le 30 septembre 2017.
- David Furley, « Variations on themes from Empedocles in Lucretius' poem », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 17, 1970, p. 55-64, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43646249>, consulté le 30 septembre 2017.
- Carlo Gallavotti, *Empedocle: poema fisico e lustrale*, Roma/Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 1976.

- Dieter Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam, Hakkert, 1971.
- Friedrich Hauck, s.v. « καταβολή », dans Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, vol. 3, p. 623.
- Steven Heller, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, vol. 104, n° 4, 1983, p. 321-339, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/294559>, consulté le 30 septembre 2017.
- Gottfried Hermann, *Draconis Stratonicensis liber De metris poeticis. Ioannis Tzetzae in Homeri Iliadem*, Leipzig, Weigel, 1812.
- Rolf Hiersche, « Note additionnelle relative à l'étymologie d'ἄρκος et δ'ὀμύναι », *Revue des études grecques*, n° 71, 1958, p. 35-41.
- Neil Hopkinson, *Callimachus. Hymn to Demeter*, Cambridge, CUP, 1984.
- Giuseppe Imbruglia, Giuseppe S. Badolati et al., *Index Empedocleus*, Genova, Erga edizioni, 1991.
- Otto Jahn & Adolf Michaelis, *Arx Athenarum a Pausania descripta*, Bonn, Marcus, 1901 [3<sup>e</sup> édition].
- Richard Janko, « Empedocles, On Nature I 233-364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. inv. 1665-6 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 150, 2004, p. 1-26, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/20191923>, consulté le 29 septembre 2017; repris dans Apostolos L. Pierris (ed.), *The Empedoclean Κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 93-120.
- Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys & Roger Scott, *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, Central Printing/Australian National University/Australian Association for byzantine studies, 1986.
- Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Hackett, 2001.
- Simon Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Volumen alterum. Empedocles*, Amsterdam, Johannis Müller, 1838.
- Peter Kingsley, « Empedocles' Sun », *Classical Quarterly*, n° 44, 1994, p. 316-324.



- , *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1995.
- , « Notes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras », *Classical Quarterly*, vol. 45, n° 1, 1995.
- Fridericus Knatz, « Empedoclea », dans Hermann Usener (dir.), *Schedae Philologae Hermanno Usener a Sodalibus Seminarii Segii Bonnensis oblatae*, Bonn, F. Cohen, 1891, p. 1-9.
- Walther Kranz, « Lukrez und Empedokles », *Philologus*, vol. 96, n° 1-2, 1944, p. 68-107, en ligne : <https://doi.org/10.1524/phil.1944.96.12.68>, consulté le 30 septembre 2017.
- Raphael Kühner et Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, vol. 2, *Satzlehre*, Hannover/Leipzig, Hahn, 1898, t. I.
- André Laks, « Reading the Readings: on the First Person Plurals in the Strasburg Empedocles », in Victor Caston et Daniel W. Graham (dir.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing, 2002, p. 127-138.
- , *Le Vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*, Paris, PUF, 2004.
- et Glenn W. Most, *Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016.
- Charles de Lamberterie, *Les Adjectifs grecs en -us: sémantique et comparaison*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Cahiers de l'institut de linguistique de Louvain », 1990.
- Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.
- Maria Grazia Lancellotti, *The Naassenes: a Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster, Ugarit, coll. « Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte », 2000.
- Hugh Last, « Empedokles and His Klepsydra Again », *Classical Quarterly*, vol. 18, n° 3/4, 1924, p. 169-173, en ligne : [https://www.jstor.org/stable/636114?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/636114?seq=1#page_scan_tab_contents), consulté le 29 septembre 2017.
- Louis Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris, Éditions de l'œuvre d'Auteuil, 1932.
- Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940, 9<sup>e</sup> édition; 1968, with a Supplement], Oxford, Clarendon Press, 1990.

- Dora Liuzzi, *Nigidio Figulo, 'astrologo et mago': testimonianze e frammenti*, Lecce, Milella, 1983.
- Arthur Ludwich, *De quibusdam Timonis Phliasii fragmentis*, Königsberg, Albertus-Universität, 1903.
- Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna/Leipzig, R. Noske, 1935.
- Constantin Macris et Pénélope Skarsouli, « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux  $\tau\iota\varsigma$  du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 74, 2012, p. 357-377.
- Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier [dir.], *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2007.
- Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana. The Method and the Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 2, *The Compendium*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Philosophia antiqua », 2009, t. I.
- Théodore-Henri Martin, « Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre », *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 29, n° 2, 1879, p. 29-252, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/minf\\_0398-3609\\_1879\\_num\\_29\\_2\\_973](http://www.persee.fr/doc/minf_0398-3609_1879_num_29_2_973), consulté le 29 septembre 2017.
- Marcel Meulder, « Le vers 4 du fragment 115 d'Empédocle (FVS 31 D.-K.) : proposition d'une correction », *Elenchos*, n° 37, 2016, p. 33-67.
- Harald Mielsch, *Römische Stuckreliefs*, Heidelberg, F.H. Kerle, 1975.
- Margaret M. Miles, « The City Eleusinion », *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 31, 1998, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/3602016>, consulté le 30 septembre 2017.
- Rodolfo Mondolfo, « Heráclito y Parménides », *Cuadernos filosóficos*, n° 2, 1961, p. 5-16.
- Alexander P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven [Conn.]/London, YUP, 1970.
- Karl Müller (éd.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, Didot, coll. « Scriptorum graecorum bibliotheca », 1841.
- Patrizia Mureddu, « La 'incomunicabilità' gorgiana in una parodia di Aristofane? Nota a *Thesm.* 5-21 », *Lexis: Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, n° 9-10, 1992, p. 115-120, en ligne : [www.lexisonline.eu/wordpress/?page\\_id=636](http://www.lexisonline.eu/wordpress/?page_id=636), consulté le 30 septembre 2017.

Danuta Musial, « *Sodalitium Nigidiani* ». Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 218, n° 3, 2001, p. 339-367, en part. p. 340-342, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2001\\_num\\_218\\_3\\_994](http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2001_num_218_3_994), consulté le 30 septembre 2017.

Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 1, *Bis zur griechischen Weltherrschaft*, München, C. H. Beck, coll. « Handbuch der Altertumswissenschaft », 1941, p. 233.

Eduard Norden, *Aeneis, Buch VI* [3<sup>e</sup> édition], Leipzig, Teubner, 1926.

Dirk Obbink, « The Addressees of Empedocles », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n° 31, « Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico », 1993, p. 51-98, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/40231039>, consulté le 30 septembre 2017.

Denis O'Brien, « The Effect of a Simile: Empedocles' Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 140-179, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/629759>, consulté le 29 septembre 2017.

—, *Pour interpréter Empédocle*, Paris/Leiden, Brill, 1981.

—, « Empedocles Revisited », *Ancient Philosophy*, n° 15, 1995, p. 403-470.

—, « L'Empédocle de Platon », *Revue des études grecques*, vol. 110, n° 2, 1997, p. 381-398, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1997\\_num\\_110\\_2\\_2731](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1997_num_110_2_2731), consulté le 29 septembre 2017.

—, « Empedocles: the Wandering Daimon and the Two Poems », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 79-179.

—, « Life Beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles (*De Caelo* I.9, 279a11-22) », dans Richard A. H. King (dir.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 49-102.

—, « Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*: The Empedoclean Background and Its Philosophical Significance », dans Aleš Havlíček & Martin Cajthaml (dir.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praha, Oikoumene, coll. « Sborníky, slovníky, učební texty », 2007, p. 59-85.

Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca/London, Cornell University Press/Duckworth, 1987.

—, « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50.

—, « Sin and Moral Responsibility in Empedocles's Cosmic Cycle », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process*

*and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 283-308.

Denys L. Page, *Poetae melici Graeci* [1<sup>ère</sup> éd. corr.], Oxford, Clarendon Press, 1967.

Friedrich Panzerbieter, « Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles », *Einladungs-Programm des Gymnasium Bernhardinum in Meiningen*, Meiningen, 1844, p. 1-35.

Arthur W. Parsons, « Klepsydra and the Paved Court of the Pythion », *Hesperia*, vol. 12, n° 3, « The American Excavations in the Athenian Agora : Twenty-Fourth Report », juillet-septembre 1943, p. 191-267, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/146770>, consulté le 30 septembre 2017.

Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 97-98.

Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 18, n° 1, « Lecture des présocratiques », 2000, p. 25-86, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/24354653>, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, vol. 117, n° 2, 2004, p. 393-446, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2004\\_num\\_117\\_2\\_4587](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2004_num_117_2_4587), consulté le 30 septembre 2017 ; *corrigenda*, *ibid.*, vol. 118, n° 1, 2005, p. 322-325, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_2005\\_num\\_118\\_1\\_4617](http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2005_num_118_1_4617), consulté le 30 septembre 2017.

—, « Aristote, *Poétique* 1457b 13-14 : la métaphore d'espèce à espèce », *Revue des études grecques*, n° 119, 2006, p. 532-551.

—, « Empedocles, Fragment 115.3 : Can One of the Blessed Pollute His Limbs with Blood? », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 41-56.

—, « La brillance de Nestis (Empédocle, fragment 96) », *Revue de philosophie ancienne*, n° 26, 2008, p. 75-100.

—, « Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux? », *Organon*, n° 37/40, 2008, p. 9-37, en ligne : [www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/1picot.pdf](http://www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/1picot.pdf), consulté le 30 septembre 2017.

—, « Water and Bronze in the Hands of Empedocles' Muse », *Organon*, n° 41, 2009, p. 59-84, en ligne : [www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/8\\_picot-1.pdf](http://www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/8_picot-1.pdf), consulté le 30 septembre 2017.

- , « Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fragment 134DK) », *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 6, n° 1 [111], « Empédocles I », 2012, p. 1-31, en ligne : <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/587>, consulté le 29 septembre 2017.
- , « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fragment 21.4) », *Les études philosophiques*, 2014, p. 343-373.
- , « Penser le Bien et le Mal avec Empédocle », *Chôra*, n° 15-16, 2017-2018, à paraître.
- Apostolos L. Pierris (ed.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005.
- , « Ὅμοιον ὁμοίῳ and Δίνοιη: nature and function of Love and Strife in the Empedoclean System », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 189-224.
- Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes/Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique/Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos » [supplément 4], 1994.
- Oliver Primavesi, « La daimonologia della fisica empedoclea », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 3-68.
- , « Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès », dans André Laks & Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, Presses du Septentrion, coll. « Cahiers de philologie », 2002, p. 183-204.
- , « The Structure of Empedocles' Cosmic Cycle: Aristotle and the Byzantine Anonymous », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 245-264.
- , « Iphitos. Zum Verhältnis von Erzählung und Geschichte in der Odyssee », *Dialog Schule und Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen*, n° 38, « Alte Texte – neue Wege », 2004, p. 7-30.
- , « Apollo and other Gods in Empedocles », dans Maria Michela Sassi (dir.), *La Costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, Edizioni della Normale, coll. « Seminari e convegni », 2006, p. 51-77.
- , « Empedokles in Florentiner Aristoteles-Scholien », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 157, 2006, p. 27-40, en ligne : <https://>

www.jstor.org/stable/20191101?seq=1#page\_scan\_tab\_contents, consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2017.

—, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs* [= *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, vol. 22], Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.

—, « Empedokles », dans Hellmut Flashar, Dieter Bremer et Georg Rechenauer (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 1, *Frühgriechische Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 2013, p. 667-739.

—, « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetractys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29.

—, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel et al. (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Wiesbaden, Ludwig-Reichert, coll. « Serta Graeca », 2001, p. 142-145.

—, « La chronographie du système d'Empédocle: documents byzantins inédits », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001 [parut en 2003], p. 237-259.

—, « The Structure of the Eye and its Cosmological Function in Empedocles: Reconstruction of Fragment 84 D.-K. », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 21-39.

—, « Le proème des *Catharmes* d'Empédocle. Reconstitution et commentaire », *Elenchos*, n° 29, 2008, p. 7-37.

—, « La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble "d" du papyrus d'Akhmîm », *Phronesis*, n° 56, 2011, p. 33-57.

—, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.

—, « La chronographie du Cycle d'Empédocle: *addenda et corrigenda* », *Les études philosophiques*, juillet 2014, n° 110, « Empédocle, Aristote, Rickert », p. 315-342, en ligne: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-3.htm>, consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2017.

Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1916.

Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* [1923], Paris, La Renaissance du Livre, 1932 [éd. revue et corrigée].

Nathalie Rousseau, *Du syntagme au lexique. Sur la composition en grec ancien*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « études anciennes », 2016.

Rossella Saetta Cottone, « Aristophane et le théâtre du soleil. Le Dieu d'Empédocle dans le chœur des *Nuées* », dans André Laks et Rossella Saetta Cottone (dir.), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, éditions Rue d'Ulm, coll. « études de littérature ancienne », 2013, p. 61-85.

Henri Dominique Saffrey, « Nouveaux oracles chaldaiques dans les scholies du *Paris. gr.* 1853 », *Revue de philologie*, n° 43, 1969, p. 59-72 ; repris dans *id.*, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », 1990, p. 81-94.

Gilles Sauron, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 1994.

—, « Visite à la Porte Majeure : un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative », dans Patrice Ceccarini, Jean-Loup Charvet, Frédéric Cousinié & Christophe Leribault (dir.), *Histoires d'ornement* (actes du colloque de l'Académie de France à Rome, Villa Medici, 27-28 juin 1996), Rome/Paris, Académie de France à Rome/Klincksieck, 2001, p. 51-73.

—, « Les enjeux idéologiques de la révolution ornementale à l'époque augustéenne », *Pallas*, n° 55, « La ville de Rome sous le Haut-Empire : nouvelles connaissances nouvelles réflexions », 2001, p. 91-105, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43608450>, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Les propylées d'Appius Claudius Pulcher à Eleusis : l'art néo-attique dans les contradictions idéologiques de la noblesse romaine à la fin de la République », dans Jean-Yves Marc & Jean-Charles Moretti (dir.), *Constructions publiques et Programmes éditaires en Grèce entre le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.* (actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes et le CNRS, Athènes, 14-17 mai 1995), Athènes, École française d'Athènes, coll. « Bulletin de correspondance hellénique » [supplément 39], 2001, p. 267-283.

- Robert Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » [n° 178], 1954, p. 278-280.
- Maddalena Scopello, « Les citations d'Homère dans le traité de *L'exégèse de l'âme* », dans Martin Krause [dir.], *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 8-13 septembre 1975), Leiden, Brill, 1977, p. 3-12.
- David Sedley, « The Proems of Empedocles and Lucretius », *Greek Roman and Byzantine Studies*, n° 30, 1989, p. 269-296.
- , « Empedocles' Theory of Vision in Theophrastus' *De sensibus* », dans William W. Fortenbaugh & Dimitri Gutas (dir.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1992, p. 20-31.
- , « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris, *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 331-371.
- , *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2007.
- Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, De Boccard, coll. « Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École [française d'Athènes] et de divers savants », 1969.
- Friedrich W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Leipzig, 1805.
- Maria Timpanaro Cardini, « Respirazione e clessidra (Empedocle, fragment 100) », *La Parola del passato*, n° 12, 1957, p. 250-270.
- Johannes Tolkien, « Arthur Ludwich. Geb. 18. Mai 1840, gest. 12 November 1920 », *Biographisches Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*, n° 42, 1922, p. 45-73.
- John Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1971.
- Simon Trépanier, « Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 24, 2003, p. 1-57.
- , *Empedocles: An Interpretation*, New York/London, Routledge, 2004.
- Roelof van den Broek, s.v. « Naassenes », dans Wouter J. Hanegraff, Jean-Pierre Brach, Roelof van den Broek & Antoine Faivre (dir.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 820-822, bibliographie p. 821-822.



- Tomáš Vítek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomky*, Praha, Herrmann & synové, 2006, p. 138-141.
- Paul Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung: ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin, R. Gaertner, 1892.
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, « Die Καθαρμοί des Empedokles », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, n° 27, 1929, p. 626-661.
- Andreas Willi, *The Languages of Aristophanes*, Oxford, OUP, coll. « Oxford classical monographs », 2003, p. 96-113.
- Josef Wilpert, « Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma », *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 1, t. II, 1924, p. 1-43.
- Friedrich Wotke, s.v. « Παῖς (Mysterien) », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18, t. 2, 1942, col. 2428-2435.
- Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 1, t. II, Leipzig, O. R. Reisland, 1882, p. 783.
- Gunther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford/New York, Clarendon Press, 1971, p. 194-196.

## CRÉDITS

Fig. 1-7, 10 © Marwan Rashed/Presses de l'université Paris-Sorbonne

Fig. 8 © De Agostini Picture Library/G. Dagli Orti/Bridgeman Images

Fig. 9a & b © Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München/  
Renate Kühling/avec la collaboration de l'agence La Collection

Fig. 11 © [source bibliographique d'origine]/D.R./avec la collaboration  
de l'agence La Collection

290

Fig. 12 © Alago

Fig. 13 © The British School at Rome/avec la collaboration de l'agence  
La Collection

Fig. 14 © Marcus Cassius Ahenobarbus

# Index



## INDEX DES AUTEURS & DES PERSONNAGES ANCIENS

- Aëtius 11, 70, 104-109, 114, 118, 122-124, 128, 134, 268.  
 Agathon 161.  
 Alcméon 155.  
 Alexandre d'Aphrodise 75, 132, 158, 164.  
 Alexis de Thourioi, *dit* le Comique 196.  
 Ammonius (*en grec*, Ammonios Saccas) 232.  
 Anaxagore 36.  
 Andocide 190.  
 Appius Claudius Pulcher 267.  
 Apulée 242, 247-249.  
 Archiclès 197.  
 Arion de Méthymne 101.  
 Aristophane 20, 92, 94, 97, 110-112, 128, 137-138, 157-161, 194, 197, 219-222.  
 Aristote 8, 13-17, 21-25, 36-51, 52, 53, 70, 78, 81, 86, 102, 110, 111, 121, 138, 151, 157, 158, 163, 164, 173, 174, 177, 180-184, 186-187, 201, 220, 224, 268.  
 Arnobe 260.  
 Asclépius 96, 232.  
 Baudelaire, Charles 205.  
 Burgundio de Pise, Jean 14, 33, 49.  
 Callimaque 189.  
 Catulus, Quintus Lutatius 256, 258, 264, 271.  
 Chrysispe 70.  
 Cicéron 100, 256.  
 Claude I<sup>er</sup>, *dit* Germanicus, *dit* Britannicus 252.  
 Clément d'Alexandrie 131, 137, 234.  
 Cornelius, Lucius (architecte) 264.  
 Cratès 249.  
 Damascius 124.  
 Démocrite 72.  
 Diodore de Sicile 237.  
 Diogène Laërce 173, 196, 236.  
 Diotime 20.  
 Ennius 100.  
 Épicharme 249.  
 Eschyle 101, 110, 137, 144.  
 Eudore 83.  
 Euripide 55, 101, 137, 159-161.  
 Eusthate 74.  
 Giorgione, Giorgio da Castelfranco, *dit* 148.  
 Glaukytès 197.  
 Gorgias 161.  
 Harvey, William 187.  
 Héraclite 183, 205-206.  
 Hermias 260.

- Hésiode 53, 63, 67-68, 97, 163, 216-218, 221, 222, 228, 271.  
 Hésychius 74, 197, 226.  
 Hiéroclès 232-233, 235, 241.  
 Hippolyte de Rome 214-217, 222, 228, 230, 231, 249, 251-253.  
 Homère 65, 74, 97, 99, 144-146, 156, 162-163, 166-168, 170-172, 183, 188, 226, 233, 236, 245-247, 249-255.  
 Ibn al-Nafis 187.  
 Istros 191.  
 Jamblique (-Pseudo) 241.  
 Jean d'Antioche 139.  
 Jean Malalas 139.  
 Jean Tzetzés 138-139, 141.  
 Jules César 256.  
 Lucrèce 242, 269.  
 Macrobe 260.  
 Marcion 249.  
 Nigidius Figulus, Publius 262, 264, 270.  
 Parménide 7, 8, 11, 12, 18, 21, 72, 80, 96, 137, 143, 172.  
 Pausanias (disciple d'Empédocle) 8, 213.  
 Pausanias 190.  
 Philon d'Alexandrie 125, 126.  
 Pindare 99, 100, 144, 196, 233.  
 Platon 8, 11, 12, 17-19, 21, 24, 25, 80, 92, 94, 110-112, 130, 161, 162, 187, 207-209, 219, 234, 249, 260, 262.  
 Plotin 172, 232.  
 Plutarque 79, 136, 138, 145, 172, 214-217, 223, 224, 228, 230, 234, 251, 265, 266.  
 Plutarque (Pseudo-) 114.  
 Porphyre 63-64, 172.  
 Proclus 63, 233.  
 Procope de Gaza 139, 141-143.  
 Pythagore 7, 15, 70, 172, 246.  
 Quṣṭā ibn Lūqā 114, 116, 127.  
 Salluste 264.  
 Sextus Empiricus 222, 231.  
 Simplicius 52-53, 86, 96, 157, 158, 163, 173.  
 Socrate 128, 249.  
 Sophocle 69, 137, 226, 233.  
 Stobée 114.  
 Sylla 256, 262, 264-266, 270-271.  
 Syrianus 260.  
 Théagène 171.  
 Théophraste 122, 154, 158, 159, 161-163, 165, 166.  
 Timon de Phlionte 137.  
 Virgile 100.  
 Xénophane 7, 137.  
 Xénophon 249.

## INDEX DES AUTEURS RÉCENTS

- Alföldi, Andreas 262, 265.  
 Amato, Eugenio 139, 142.  
 Arnim, Ioannes ab 70.  
 Aubenque, Pierre 96.  
 Austin, Colin 160.  
  
 Badolati, Giuseppe S. 137.  
 Balaudé, Jean-François 88.  
 Beare, John I. 154-155.  
 Bekker, Immanuel 33.  
 Bendinelli, Goffredo 253.  
 Benveniste, Émile 74.  
 Berger-Doer, Gratia 197.  
 Bignone, Ettore 140.  
 Bisconti, Fabrizio 253.  
 Blass, Friedrich 160-162.  
 Boissonade, Jean-François 138.  
 Bollack, Jean 74, 123, 155, 168, 177,  
     213, 220, 224, 269, 271.  
 Booth, Nathaniel B. 178, 179.  
 Brach, Jean-Pierre 250.  
 Bremer, Dieter 33.  
 Brisson, Luc 111.  
 Broek, Roelof van den 250.  
 Bruchmann, Karl F. H. 190.  
 Burkert, Walter 70.  
 Burnet, John 123, 153, 156.  
 Bury, Robert G. 161.  
 Byl, Simon 194.  
  
 Cajthaml, Martin 92.  
  
 Cannatà Fera, Maria 196.  
 Carcopino, Jérôme 251-254, 264,  
     265, 270.  
 Cassin, Barbara 172.  
 Caston, Victor 92.  
 Ceccarini, Patrice 171, 252.  
 Cecchelli, Carlo 253.  
 Cerri, Giovanni 196.  
 Chantraine, Pierre 66, 74, 185, 224.  
 Charvet, Jean-Loup 171, 252.  
 Cleve, Felix M. 133.  
 Coarelli, Filippo 258, 263-264,  
     ill. 261.  
 Combès, Joseph 124.  
 Corrigan, Kevin 151, 213.  
 Couloubaritsis, Lambros 194.  
 Cousinié, Frédéric 171, 252.  
 Crissy, Katherine 145.  
  
 Daiber, Hans 114-116.  
 Darwin, Charles 22.  
 Della Casa, Adriana 270.  
 Detienne, Marcel 168, 171.  
 Diels, Hermann 114, 122, 127, 151,  
     154, 220, 223, 236.  
 Dillon, Matthew 23, 170.  
  
 Eden, Peter T. 100.  
 Elderkin, George W. 194.  
 Erbse, Hartmut 74.

- Falco, Vittoris de 241.  
 Faivre, Antoine 250.  
 Festugière, André Jean 63.  
 Finkelberg, Aryeh 143.  
 Flach, Hans 74.  
 Flashar, Hellmut 33.  
 Fortenbaugh, William W. 154.  
 Frère, Jean 96.  
 Frickel, Josef 250.  
 Frontisi-Ducroux, Françoise 188.  
 Furley, David 177, 269.  
  
 Gallavotti, Carlo 155, 162, 176, 183,  
 215, 218, 219, 223, 227, 228, 240.  
 Gerth, Bernhard 225, 226.  
 Gheerbrant, Xavier 157.  
 Gomperz, Theodor 131.  
 Graham, Daniel W. 92.  
 Grandolini, Simonetta 196.  
 Gutas, Dimitri 154.  
  
 Hanegraff, Wouter J. 250.  
 Hangard, Johan 197.  
 Harlfinger, Dieter 160, 162.  
 Hauck, Friedrich 46.  
 Havlíček, Aleš 92.  
 Heller, Steven 242, 247.  
 Hermann, Gottfried 138.  
 Herrero de Jáuregui, Miguel 172.  
 Hiersche, Rolf 74.  
 Hopkinson, Neil 189.  
  
 Imbraguglia, Giuseppe 137.  
 Inwood, Brad 213.  
  
 Jahn, Otto 194.  
 Janko, Richard 29, 85-92, 95, 98, 99.  
 Jeffreys, Elisabeth 139.  
 Jeffreys, Michael 139.  
 Jones, Henry S. 55, 146, 185, 225.  
 Jurasz, Izabela 172, 250.  
  
 Kahn, Charles H. 246.  
 Karsten, Simon 117, 130, 136, 154.  
 King, Richard A. H. 208.  
 Kingsley, Peter 114, 125, 127, 133,  
 189, 191.  
 Kirk, Geoffrey S. 146.  
 Kittel, Gerhard 46.  
 Kittler, Friedrich 35, 59.  
 Knatz, Fridericus 217.  
 Koehler, Friedrich Wilhelm 232.  
 Kranz, Walther 269.  
 Krause, Martin 171.  
 Kühner, Raphael 225-226.  
  
 Laks, André 29, 56, 71, 77, 92, 116,  
 126, 128, 131, 136, 162.  
 Lamberterie, Charles de 66, 138.  
 Lamberton, Robert 171.  
 Lancellotti, Maria Grazia 250.  
 Last, Hugh 176.  
 Latte, Kurt 74, 226.  
 Lecerf, Adrien 29, 63.  
 Leclant, Jean 88.  
 Legrand, Louis 270.  
 Leribault, Christophe 171, 252.  
 Lévy, Carlos 29.  
 Liddell, Henry G. 55, 146, 185, 225.  
 Liuzzi, Dora 270.  
 Louguet, Claire 162.  
 Ludwig, Arthur 137.  
  
 MacDowell, Douglas M. 190.  
 Macris, Constantin 66.  
 Mahé, Jean-Pierre 171.



- Mansfeld, Jaap 44, 55, 98, 116, 132, 134, 139.
- Marc, Jean-Yves 268.
- Martin, Alain 9, 85, 86, 92, 93, 95, 97, 100, 110, 137, 161, 233, 242.
- Martin, Théodore-Henri 122.
- Mazon, Paul 221.
- Meulder, Marcel 223.
- Michaelis, Adolf 194.
- Mielsch, Harald 252.
- Miles, Margaret M. 191.
- Mondolfo, Rodolfo 205.
- Moretti, Jean-Charles 268.
- Most, Glenn W. 29, 56, 116, 126, 131, 136.
- Mourelatos, Alexander P. D. 172.
- Müller, Karl 139, 191.
- Munnich, Olivier 66.
- Mureddu, Patrizia 161.
- Musial, Danuta 252, 270.
- Nilsson, Martin P. 190.
- Norden, Eduard 100.
- Obbink, Dirk 200.
- O'Brien, Denis 10-14, 17, 29, 33, 45, 52-54, 56, 76, 92, 94, 96, 104, 109, 110, 113, 136, 138-140, 151, 161, 163, 166, 176-179, 181, 182, 186, 194, 195, 208, 213, 232, 240, 269.
- Osborne, Catherine 76, 77, 213, 251.
- Page, Denys L. 101.
- Panzerbieter, Friedrich 157.
- Parsons, Arthur W. 190, 191, 197, 200.
- Pépin, Jean 171.
- Pertusi, Agostino 64.
- Picot, Jean-Claude 16, 59, 66, 67, 94, 134, 144-145, 170, 172, 188, 189, 195, 200-201, 213, 215, 216, 228, 246, 248, 271.
- Pierris, Apostolos R. 76, 85, 109, 229.
- Pirenne-Delforge, Vinciane 194.
- Poirier, Paul-Hubert 171.
- Pontani, Filippomaria 40-41.
- Primavesi, Oliver 15, 29, 33-35, 38-44, 54-57, 59, 65, 74-75, 80, 85-86, 90-100, 102, 110, 112, 132, 134, 137, 139, 143, 145, 161, 162, 213, 214, 217, 218, 222, 233, 242.
- Prost, Francis 29.
- Rashed, Marwan 33-34, 75, 80, 85, 120, 164, 223, 224.
- Rechenauer, Georg 33.
- Reinhardt, Karl 143.
- Robin, Léon 269.
- Ross, William D. 164, 180.
- Rousseau, Nathalie 138.
- Runia, David T. 116, 134.
- Saetta Cottone, Rossella 128.
- Saffrey, Henri Dominique 233.
- Sassi, Maria Michela 143.
- Sauron, Gilles 29, 171, 252, 256, 260, 264, 267-269.
- Schilling, Robert 265.
- Scopello, Maddalena 171.
- Scott, Robert 55, 146, 185, 225.
- Scott, Roger 139.
- Sedley, David 38-39, 107, 109, 154, 166, 229, 242.
- Skarsouli, Pénélope 66.

- Sokolowski, Franciszek 194.  
Stein, Heinrich 236.  
Stern-Gillet, Suzanne 151, 213.  
Strachan, Christopher 29.  
Strauss, Joulia 35, 59.  
Sturz, Friedrich W. 154, 164.
- Timpanaro Cardini, Maria 178.  
Tolkien, Johannes 137.  
Travlos, John 190, 200.  
Trédé, Monique 29.  
Trépanier, Simon 76.
- Van der Ben, Nicolaus 170, 240.  
Vernant, Jean-Pierre 168.  
Vicaire, Paul 111.
- Vítek, Tomáš 93, 118, 131, 174, 213,  
225, 230.
- Weibel, Peter 35, 59.  
Wendland, Paul 125.  
Westerink, Leendert G. 124.  
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich  
von 217.  
Willi, Andreas 219.  
Wilpert, Josef 253.  
Wotke, Friedrich 190.  
Wright, Maureen R. 76.
- Zeller, Eduard 143.  
Zuntz, Gunther 217.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction .....	7
Remerciements.....	29

### PREMIÈRE PARTIE RECONSTITUTION DU CYCLE COSMIQUE : PÉRIODICITÉS & POLARITÉS

Chapitre 1. Le Cycle cosmique et le serment : sur les scholies byzantines & le fragment 30 .....	33
Chapitre 2. La zoogonie de la Haine : retour sur l'ensemble « d » du papyrus d'Akhmîm .....	85
Chapitre 3. Le Soleil ou les ruses de l'Amour : édition du fragment 38 .....	113

299

### DEUXIÈME PARTIE L'ENFANT CACHÉE

Chapitre 4. La pupille et l'Infante : reconstitution & interprétation du fragment 84 .....	151
Chapitre 5. De qui la clepsydre est-elle le nom ? Une interprétation du fragment 100 .....	173

### TROISIÈME PARTIE CATHARMES

Chapitre 6. Le proème des <i>Catharmes</i> : reconstitution & commentaire .....	213
Chapitre 7. Empédocle à Rome ? La symbolique régénérative du <i>Onze</i> .....	245
Bibliographie .....	273
Crédits .....	290
Index .....	291

