

LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE

Collection « 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 PUPS sont un service général de l'université Paris-Sorbonne.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018

ISBN : 979-10-23 10-571-1

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

PUPS

Maison de la Recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente
75006 Paris

pups@paris-sorbonne.fr
<http://pups.paris-sorbonne.fr>
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60
fax : (33)(0)1 53 10 57 66

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 ^ve 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 chantre 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^e 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^e 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^e 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 sens¹.

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 I, 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.

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'Brien², 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 sont ensuite scindés selon la partition sexuelle lorsque la dissociation

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

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 spatial³. » 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 ionienne⁴ ». 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 crus⁵ » de la séparation platonicienne : « Platon [...] résoudre 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 Platon⁶ ». 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 cyclique⁷ ». 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 égaux⁸. »

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-déterminé⁹ :

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^e 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 clair¹⁰. 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 pythagoricien 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 Kittler, 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'embourber¹¹. 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^e 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 » (ρίζώματα) – 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

naturelle¹². 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 doxographie¹³:

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 enfance¹⁴. 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 » (ὠγύγιον 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, *Néstitis*, 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 : *Koré* 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.