

« Voir la Haine ».

Sur les nouveaux fragments d'Empédocle

Jean Bollack

Université de Lille 3, UMR « Savoirs et textes »

Le papyrus de Strasbourg, édité en 1999¹, est venu enrichir notre connaissance de l'œuvre d'Empédocle; il en précise, et il en nuance certains éléments. Il ne bouleverse guère les données fondamentales de la reconstitution. Il ne faut pas perdre de vue que nous disposons dans les auteurs anciens, et notamment avec Aristote et ses commentateurs et toute la doxographie du *Peripatos*, d'analyses de l'ensemble et de visions synthétiques; elles orientent notre réflexion sur la succession possible des épisodes. Notre connaissance a d'abord ce caractère général². La spéculation philosophique est liée à la composition littéraire. L'une est étroitement tributaire et au service de l'autre. Aussi la lecture des fragments nouveaux du papyrus est-elle largement, j'ajouterais : en profondeur, une confrontation avec une attente de lecture déjà documentée et beaucoup plus sûrement structurée qu'on ne l'admet. Il y a des données de base sur lesquelles il n'y a pas lieu de revenir, si ce n'est pour mieux les comprendre, les repenser et en mesurer la portée.

L'un des nouveaux fragments (le groupe d)³ nous a apporté quelques vers sur l'apparition de la mort parmi les créatures vivantes. L'existence de l'épisode nous était connue par la doxographie⁴. À ce moment crucial, le narrateur intervient; le récit devient son objet; il l'interrompt (d⁵) pour parler autrement en son propre nom, disons

¹ Le lot de papyrus déposé à la Bibliothèque Universitaire de Strasbourg en 1905 a été identifié par Alain Martin après 1990, à la suite d'un enseignement donné à l'Université de cette ville. L'édition repose sur une collaboration avec Oliver Primavesi : A. M., O. P., *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666), Introduction, édition et commentaire, Strasbourg (B. N. U. S.) et Berlin-New-York (de Gruyter), 1999, 396 p., 6 planches. Une grande partie du texte présenté ici a fait l'objet d'une communication au colloque consacré au papyrus à l'UNESCO (Paris, 26-28 mai 2000).

² L'étude du système et l'édition commentée des fragments du poème physique que j'ai publiées en quatre volumes en 1965 et 1969 (I., *Introduction à l'Ancienne Physique*; II, III, & et III, 2, *Les Origines*, édition et commentaire, Paris, Éditions de Minuit; réimprimés en 1992 dans la collection Tel, Gallimard, 3 volumes), reposent largement sur cette tradition.

³ Les éditeurs, regroupant les morceaux de papyrus, ont pu distinguer quatre ensembles, notés par les lettres a, b, c, et d, si bien que les vers peuvent être cités sous la forme c3 ou d5; comme dans le groupe a, où sont réunis en fait deux ensembles, a (I) et a (II), le papyrus signale à la fin le vers 300 (= a [II] 30). On dispose, pour le fragment 17 DK = 17 Bollack et sa suite sur papyrus, d'indications absolues qui permettent de situer cet ensemble de vers (233-300) dans le manuscrit copié au I^e siècle de notre ère.

⁴ Voir le témoignage 569 dans mon édition, avec le commentaire, III, p. 502.

⁵ Voir, dans l'édition des livres II-III par J. Bouffartigue et M. Patillon, Coll. des Univ. de France, Paris, 1979, la notice du livre II, p. 17-29, rappelant les arguments réunis par W. Pötscher à la suite de J. Bernays pour

en tant que «je». C'est une décision de l'auteur qui fait qu'il se lamente, s'écriant dans les termes ou les accents du fameux fragment 139 DK des *Catharmes* : « Malheur ! Si seulement j'avais péri et n'avais pas eu part à la grande dévoration » (voir d5-6). Il assimile l'action des Harpyes dans le récit, qui emportent leur proie, à la passion meurtrière des chasseurs et des sacrificateurs, comme s'il s'agissait de déplorer notre naissance, qui remonte à un crime et nous a conduits dans cette vallée de larmes.

Les éditeurs du papyrus supposent que les deux vers cités dans un extrait de Théophraste du *De abstinentia* de Porphyre⁵ ont été attribués à tort aux *Catharmes* par un savant du XIX^e siècle, Heinrich Stein, auteur d'une édition des fragments (1852) et que le papyrus viendrait montrer qu'ils appartenaient originellement au poème sur la nature. Ils ne tiennent pas compte de la différence des deux versions, qui peut être interprétée comme une variation; elle est attribuée à la transmission et considérée comme une variante⁶. Ils excluent ainsi qu'il puisse s'agir d'une citation, c'est-à-dire d'une référence délibérée, ce qui me paraît au contraire s'imposer. On a de part et d'autre le vers de la lamentation :

οἴμοι ὄ τι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεές ἦ μαρ (139 DK, v. 1 = d5),

puis, selon Porphyre (139 DK, v. 2) :

πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι,

et selon le papyrus :

πρὶν χηλαῖς σχέτλι' ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι.

La variation pourrait fournir un indice, montrant au lecteur que la citation est adaptée au contexte nouveau : les serres sont en relation avec les Harpyes. Il ne me semble pas faire de doute que les vers sont là pour faire référence aux *Catharmes*, et sans doute la phrase a-t-elle le statut d'un motif récurrent et symbolique, rappelant une situation originale, et même le cadre du récit mythique

J'ajouterais, négativement, que je ne vois pas ce que ces vers viendraient faire dans le poème physique, ni à quoi ils pourraient se rattacher. Ils n'ont de sens que s'ils rappellent tout un ordre de choses, qui pourrait précisément être étranger au développement dans lequel ils s'insèrent. Je crois que cela se laisse démontrer⁷.

l'attribution de plusieurs passages au *Peri eusebeias* de Théophraste. D'autres fragments des *Catharmes* (voir le fr. 128 DK), cités dans Porphyre (chap. 20 à 27), proviennent de là.

⁶ En fait les auteurs s'appuient sur les difficultés que présente le texte de la citation pour le considérer comme défectueux («un copiste aura pris l'initiative...», *op. cit.*, p. 301). Celui du papyrus ne peut pas alors en être une adaptation signifiante. La corruption pouvait être intervenue dans le texte de Théophraste ou celui de Porphyre, mais ailleurs les éditeurs n'excluent pas que le vers ait été réécrit par le néoplatonicien, préférant les «lèvres» (*op. cit.*, p. 302). Ce serait donc quand même une variante, plutôt qu'une faute, mais maladroite et secondaire à leurs yeux.

⁷ Je me propose de revenir dans une étude séparée sur la relation des deux occurrences, dans leur forme et leur fonction.

Les éditeurs séparent bien les deux poèmes, mais ils partent de l'idée que toute une section, relative à la chute et à la destinée des démons (et notamment le fragment 115 DK), ne faisait pas partie des *Catharmes*. Ce serait donc selon eux à toute une longue suite, développée au début du poème de la nature, que se rattacherait la présente référence à un meurtre originel, constitutif d'une existence mortelle. J'y verrais, quant à moi, une réflexion sur la signification de l'épisode évoqué, non un hors-texte, mais un véritable commentaire riche d'une réflexion nuancée, ponctuant le récit. Le passage est visiblement destiné à jeter une lumière juste, à cet endroit, sur la condition mortelle et sur le fait de la mortalité. Un homme peut être tenté de se fixer sur l'horreur, la considérer comme inhumaine et s'abandonner à la plainte, et sans doute expressément dans le style des lamentations tragiques. On remonte alors à l'origine du crime, dans un enchaînement de cause à effet.

La réaction première et naturelle est rappelée par le narrateur lui-même, s'ouvrant la possibilité de répondre et de se rétracter dans un dialogue fictif en construisant un dépassement. À quoi bon pleurer et céder à l'émotion, comme on s'y attend, il est vrai, lorsqu'on suit simplement la narration et l'évocation ? Il existe une autre façon de voir; elle se situe dans la logique rigoureuse d'un système. On connaît la force de la violence, on se rassure en se disant qu'elle n'est pas souveraine. Le point de vue a changé; on sait qu'elle est tenue en échec par une contre-force. L'Amour est sans doute théologiquement premier, mais dans le devenir du monde, tel qu'il se construit, il vient toujours après; il limite la violence, dont il se sert à ses propres fins. On se trouve encore renvoyé à un concept global de vie qui inclut la mort dans l'histoire du monde. Le tourbillon de l'Amour s'est installé dans celui de la Haine; se substituant, il lui imprime sa forme⁸. À ce stade, le narrateur-glossateur peut donc en se répondant à lui-même, et en dépassant la mise en scène de l'auto-dialogue d'un «je», représentatif d'un certain ordre de choses, adopter une vue plus globale et communautaire, et préciser au nom de tous les hommes que la profondeur de l'abîme a été sondée. C'est toujours le même «nous», se référant à une identité qui se constitue sous la protection du mouvement d'unification totale. La mesure ne dépasse pas celle de l'antagoniste menaçant : « nous arrivons au bout du mal (ἐξικνούμεθα, δ8) ». Aucune raison de *se plaindre*, s'il n'y a pas pire. L'Amour monte la garde. Cet équilibre, résultant de l'équivalence, pourrait former le point central de la doctrine si l'on veut religieuse, sûrement politique. On sort de la construction purement physique, pour passer à la signification. C'est, pourrait-on dire, le sens du sens qui se trouve ainsi réfléchi.

Il suffit de retracer les étapes de l'argumentation, qui est au nœud de l'entreprise, pour se persuader que la conclusion, tirée dans l'enceinte de ce

⁸ Voir les vers a(II) 18s., vers 288 et 289. A. Martin distingue dans sa traduction le « tourbillon » (δίνης) du « tournoiement » (στροφάλιγγι). J'avais opté dans ma traduction pour le contraire (fr. 201), sans nécessité; c'est sans doute plus qu'une modalité. Il y a un problème de choix, connotant la valeur donnée au mot. Pour le résoudre, il faut aller jusqu'à dire que le premier terme se situe sous le signe de la violence : le désordre prime; le deuxième implique alors les mouvements ordonnés de l'Amour. Les deux actions se relaient, sous deux appartenances. Je renvoie aux éléments donnés dans mon commentaire du fr. 201(35 DK); *op. cit.*, vol. III, p. 195-198.

commentaire dans le texte (d8), ne peut pas être négative, après la mise en question de cette accusation de soi, qui repose sur une culpabilité collective, et que nous appellerions aujourd'hui une traumatisation originelle⁹. Il faut être informé de la rupture qui s'est faite. Les hommes comprendront qu'elle ne peut pas être retraduite dans les termes de la lamentation seulement. Le système spéculatif enseigne que l'origine du mal n'est pas absolue. S'il fournit un remède puissant, il faudrait compléter le vers de manière à ce qu'il soit conclu au contraire que le mal n'est pas incommensurable. Pour peu qu'on le veuille¹⁰, et qu'on le choisisse. La formule indique qu'il existe un moyen de divinisation virtuelle qui s'ouvre au terme de l'étude. Elle révèle l'essentiel, à savoir que la destruction ne règne pas seule dans le monde tel qu'il est, qu'elle ne dispose d'aucune suprématie capable de tout emporter et de semer l'angoisse. Ainsi la doctrine apprend à regarder la violence dans le monde et à en tirer la certitude qu'elle est contenue dans les limites qui lui sont imposées et qu'elle y est comme prisonnière. On peut regarder la mort en face et en faire un élément de vie, la reconnaître et l'étudier dans les objets qui vivent.

Les conséquences que l'on dégage de cette réflexion, qu'on pourrait appeler dialectique, s'ajoutant à la matière première présentée dans le développement principal du poème, me paraissent considérables, ne serait-ce, et en premier lieu, qu'à cause de la distance prise à l'égard du poème qui s'écrit. Par deux fois, dans les nouveaux fragments, l'œuvre s'ouvre : elle est présentée comme une entreprise dont la portée exacte demande à être justifiée; elle est située au delà de son objet immédiat. On pourrait être tenté de définir la relation qui s'exprime : « nous qui sommes autres ou qui ne sommes pas comme les autres, nous sommes des gardiens de notre citadelle d'Agrigente; c'est sous cette forme que nous pensons que notre cosmogonie doit être écrite ». La finalité s'inscrit comme en marge sous une forme précise. La composition se fait et se défait, se dévoile en s'explicitant, et prend ainsi l'allure d'un artefact; elle n'est pas organique, mais faite. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi ?

La relation entre les deux poèmes ne se redéfinit pas, mais elle s'éclaire nettement. La citation dans l'unité d, si on la prend comme telle, montrerait que les *Catharmes* servaient de référence et formaient la connaissance de base, parce qu'on y trouvait exposé un plan de vie. En ce sens, c'est l'œuvre première. Il va de soi que cela n'implique aucun ordre chronologique. Il ne s'agit que de la forme du discours avec sa finalité propre. En aucun cas, elle ne peut être dévalorisée de quelque point de vue que ce soit, ni détachée comme appartenant à une autre sphère, coupée de l'étude de la nature comme l'a pensé Wilamowitz¹¹. C'est la nature qui est mise en question avec l'éthique ou la théologie.

⁹ C'est l'option des éditeurs : [μυρία ? τέ) οὐκ ἐθέλουσι..., « et, contre leur gré, d'innombrables tourments... »

¹⁰ Si le verbe ἐθέλουσι fait partie d'une conditionnelle, ce serait l'acceptation par les adeptes des conséquences, traditionnellement pleurées, de la conclusion tirée : les douleurs de l'existence n'ont pas de nécessité. Il se trouvera une possibilité de compléter le début du vers dans le sens indiqué ici.

¹¹ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a, vers la fin de sa vie, fait une lecture des fragments des *Catharmes*, avec quelques élèves et amis. Ses observations, qui forment un commentaire, ont été publiées dans les

Les liens deviennent très explicites dans le fond, chaque fois par le biais d'une réflexion sur la signification; ils distinguent forcément les formes du dire et les transformations qu'une visée aussi complexe et en même temps unitaire fait subir aux traditions littéraires reprises de l'épopée et de la tragédie.

La relation entre les deux poèmes peut être renversée par rapport à un certain nombre de suppositions. On ne s'éloigne pas pour autant d'une logique commune aux deux entreprises. On peut devoir se référer à plusieurs formes de discours mythique au second degré, qui fondent nouvellement et reformulent les règles de la vie sociale; elles représentent la face publique et diffusée, l'ambition panhellénique. Mais en sens inverse on pouvait de là aller au poème que j'ai appelé les *Origines*; on y retrouvait en fait, dans l'homologie, mais sur une voie plus difficile et plus ésotérique, plus philosophique aussi, la matière de ce qui avait déjà été retraduit là-bas. L'auteur était libre de souligner l'accord et la cohérence, ou de faire voir les équivalences, qui se ramenaient à des conséquences implicites. Le lecteur était confronté en tout état de cause à un vaste programme de transfert, et de traductions qu'on pourrait appeler culturelles.

Le déchiffrement du papyrus a pu suggérer aux éditeurs qu'ils disposaient d'un témoignage en faveur d'une double description de la formation des corps vivants, répartie selon la suprématie de chacune des deux puissances antagonistes, l'Amour et la Haine, comme si au contraire la coopération la plus étroite que l'on puisse imaginer n'était pas déterminée par leurs natures et leurs définitions. Je le déplore. On revient en arrière en adoptant une ligne de lecture qui empêche de saisir le véritable propos philosophique, que je disais aussi culturel. On réintroduit une forme d'arbitraire qui n'a pas de place dans l'étude de l'interrelation des puissances, où le mouvement est distingué de la forme. Sans Amour, pas de forme. On élimine les résultats acquis par la discussion scientifique. Les propos ne sont pas libres. La question concerne dans le papyrus la suite du fragment 31 Bollack (= 17 DK) que nous a fait connaître, malheureusement souvent entrevoir seulement, le papyrus (surtout l'épisode a [II], 3-17, vers 273-287). Les hypothèses que l'on formule reposent sur des décisions textuelles délicates qui ont en partie été déjà étudiées et éclaircies par André Laks dans l'article qu'il leur a consacré¹². Je voudrais rappeler ici, peut-être comme des préalables, quelques aspects de la question que j'ai autrefois examinés dans un chapitre, écrit en 1960, de mon livre que j'ai intitulé « Le faux problème »¹³.

Comptes rendus de l'Académie de Berlin en 1929 (« Die Kaqarmoiv des Empedokles », voir *Kleine Schriften*, I, Berlin 1935, p. 473-521). Wilamowitz cherchait le témoignage d'une forme de croyance, à laquelle Empédocle adhérait plus qu'il ne la formait, ce qui l'éloignait de l'investigation scientifique du monde. La dualité des domaines était un préalable.

¹² Voir « À propos du nouvel Empédocle. Les vers 267-299 étayaient-ils l'hypothèse d'une double zoogonie ? », *Hyperboreus* (Petersbourg) 5, 1999, p. 15-21, et les conclusions au sujet de l'hypothèse difficile à soutenir, défendue par D. O'Brien, qui inspire l'interprétation des éditeurs « d'une génération distincte commandée par la Haine » (p. 19).

¹³ Voir *Empédocle* I, p. 95-124. J'opposais la logique des témoignages anciens au grand nombre des constructions modernes qui se détruisaient entre elles. J'avais le tort de croire que la discussion était close.

L'idée d'une dualité des mondes a surgi dans l'histoire de la critique vers la fin du XIX^e siècle. Lorsque, aux Pays-Bas, au début de ce même siècle, Simon Karsten, qui n'était pas dénué d'esprit philosophique, et qui connaissait et lisait son Simplicius, écrivait son commentaire latin d'Empédocle et de Parménide¹⁴, il n'avait pas encore eu l'idée de soulever la question. Elle lui aurait paru folle, à lui comme aux néoplatoniciens, moins parce qu'on n'en trouvait trace dans aucune discussion antique que parce qu'elle est incohérente en soi. Certains témoignages antiques exigent une interprétation subtile; mais je crois pouvoir affirmer qu'il ne s'en trouve aucun qui puisse être légitimement sollicité en faveur de la thèse d'une seconde zoogonie sous le signe de la Haine. Cette lecture du texte n'avait pas d'existence. Il en va autrement du problème philosophique de l'interaction des forces; la définition du rôle tenu par les deux partenaires peut être débattue plus abstraitement. La rigueur conceptuelle, disons le sérieux que l'on est en droit d'accorder à Empédocle, pour archaïque que puisse, peut-être à tort, paraître sa position, suffisent à écarter l'hypothèse. C'est une affaire de logique. La non-contradiction est maintenue dans les inventions les plus baroques, les plus fantasques et les plus tumultueuses de l'épopée cosmogonique. Il n'y a pas de jeu, laissant une place à une autre invention, c'est-à-dire qu'il n'y en a qu'un seul.

Des forces incomparables travaillent ensemble, mais elles conservent leur différence radicale, dont il faut toujours tenir compte. La coopération a ce visage très spécifique; la dualité–le deux–est repensée à la recherche d'une nouvelle forme d'unité considérée comme supérieure. Le coup de dé est là. Le thème récurrent de l'alternance détermine le rythme d'une langue poétique. Elle est régulièrement rappelée au point d'être le centre et comme le levier d'une langue propre, à savoir appropriée (dans tous les sens du mot). Dans l'argumentation, l'alternance pouvait revêtir une importance presque plus grande encore que la rigueur logique, parce qu'on est contraint d'analyser en profondeur la portée de la dualité, très loin du manichéisme. Il en va ainsi de cet épisode mutilé qui prolonge la présentation des principes du fr. 31 B. dans le papyrus, à partir du nouveau vers 273. Dans le fragment qui était déjà connu, il est plutôt question des principes et de la relation des protagonistes que des phases de la formation des parties soit du monde, soit des animaux. Le passage d'un sujet à l'autre fait problème dans cette succession. Le nouveau sujet est à peine introduit. On assiste à une action souveraine de la Haine, faisant entrave à la formation des grands corps du monde, jusqu'à un tournant décisif, qui est indiqué plus loin (aux vers 288-290). La description porte sur une antériorité, sur un règne d'avant.

On est surpris de l'absence de transition et de préparation. On pourrait en trouver la raison dans le souci de présenter la force de la contrariété au moyen de la logique démonstrative à un moment moins déterminé qu'on ne le pense par le développement cosmique. La situation, entre l'éclatement de la sphère et la constitution des unités élémentaires que Plutarque appelle «acosmie» (j'ai emprunté

Les mêmes idées reviennent régulièrement sous un autre habit. La reprise évite de se soumettre à l'herméneutique du sens.

¹⁴ Les fragments d'Empédocle ont paru en 1838.

ce mot, dans ma reconstitution¹⁵, pour désigner cette phase), ne semble pas précisée. De deux choses l'une : ou bien elle était rendue claire par ce qui allait être ajouté plus loin, s'agissant ici de proposer d'emblée une image adéquate et représentative de la Haine, donnant, par un processus de dévoilement progressif, une idée de la violence qu'il avait fallu surmonter. Il n'est pas impossible non plus qu'il ait été question de la sphère et de sa rupture avant le «double ce que je dirai» du fragment 31, qui serait un nouveau départ. La succession que nous connaissons maintenant par le papyrus pose un problème qui touche à l'organisation de toute la première partie.

Le système a sa logique. Il y a lieu d'en tenir compte en déchiffrant et en évaluant les possibilités de compléter les vers et de réparer les lacunes—quitte à le modifier et à le redresser où il le faut. C'est un dialogue, et il est ouvert. On ne peut pas en sortir. Là non plus, il n'y a pas d'immédiateté.

Lorsque, dans un passage malheureusement très mutilé, on parvient quand même, à un endroit plus lisible, à reconnaître l'action de la force de violence chassant les parties de matière en tous sens (a [II] 16, v. 287), on ne respecte pas cette logique si l'on affirme que certaines parcelles d'éléments se réunissent au centre du monde, alors qu'il se cherche (a [II], 17, v. 288). C'est précisément l'absence de centre physique qui est au nœud de la description; elle entre dans une relation de tension radicale avec ce qu'annonce la suppression, qui suit, comme une négation de la négation, qui va tout changer. La conquête, ou reconquête, de l'organisation de l'espace cosmique relève de ce retournement qui est présenté comme décisif¹⁶.

Le pouvoir de l'unification, jusque là parcellisé, finira par être total, en dépit du champ, d'emblée illimité, occupé par les forces du désordre. Auparavant les élans de formation toujours présents ne trouvaient que des appuis dispersés, partiels et précaires. Les tentatives avortaient malgré la présence du modèle agissant après sa destruction. Les éditeurs, adoptant une progression continue, privilégient un «déjà» qui efface la raison des échecs. Un «pas encore» au vers 287 serait moins conjectural, plus en accord avec la conversion que suppose le tournant. La logique du système dicte une clôture ontologique, qui est imposée à l'unification. L'ordre n'a qu'un lieu, déterminé par la tendance de n'être qu'un à la fin— $\epsilon \nu \mu \acute{o} \nu \omicron \nu \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$. Le choix est celui-là.

On peut sans doute, dans le cadre du problème et de la décision qu'il convient de prendre à bon escient, pousser la réflexion jusqu'à la forme qui est donnée au système; elle ne s'explicite pas moins, il me semble. Le verbe, dans le passage

¹⁵ L'étape de l'aboutissement de ce que j'ai appelé l'Amour 1, amour des semblables qui a réuni les masses élémentaires, le distinguant de l'amour des dissemblables, est importante dans la restitution que j'ai tentée du «cycle» unique. Voir le témoignage 170 des *Origines*, pour cette division, avec le texte du chap. 12 du *De facie* de Plutarque : τὴν μυθικὴν ἐκείνην ... ἀκοσμίαν. En tout état de cause il a été utilisé pour construire sous le signe de la Haine le pendant de Sphairos. Le terme de *akosmia* ne peut s'entendre qu'en relation avec le monde des vivants qui se crée, et non avec la sphère ou autre chose.

¹⁶ La répétition que retiennent les éditeurs pour ἀλλ' ὅ τε δὴ... (« Mais chaque fois que la Haine ... ») fait obstacle à la compréhension, s'il s'agit d'un retournement unique, aboutissant au résultat de a (II) 20, vers 290, qui clôt l'épisode. Aussi faudrait-il plutôt au v. 287 introduire l'idée d'un «pas encore» (οὐ πω δὴ).

considéré, un imparfait avec une valeur conative, εἰσηρχόμεθα, introduit une première personne du pluriel. Le «nous» peut surprendre. J’insisterais sur le fait que l’emploi du pronom personnel, que l’on pourrait qualifier d’inclusif, est lié à la formation d’un mouvement central de l’Amour, essentiel et quasi fondateur. C’est comme s’il s’agissait de présenter les hommes, dont la constitution serait la finalité véritable, comme des actants dont la nature et la destinée se sont révélées dans ce cadre unitaire. Ce serait dire qu’Empédocle expliquait, en anticipant l’exégèse, que s’il s’était tenu à ces données primordiales, et si donc il avait choisi un cadre ontologique, qui n’allait pas de soi, c’est qu’elles offraient aux hommes le moyen de vivre justement, selon la nature qu’ils avaient et selon leur naissance. L’éthique, voire même le politique, deviendraient implicitement premiers, déterminant en dernière analyse la nature de l’objet naturel de la connaissance. Le «nous» communautaire découle de l’aspiration à l’unité; en fait la spéculation physique la postule et la détermine d’avance.

Il est indéniable que le philosophe légitime son discours et le soumet ainsi, sous une forme assurée et contraignante, à l’appréciation de son interlocuteur au sein d’une association, qui représentait un modèle de collaboration et de transmission du savoir; elle s’élargissait à la recherche d’une connivence. Au-delà sans doute, le «nous» en est l’extension maximale. La composition littéraire est ainsi personnalisée; elle se présente comme un choix, qui règle l’alternance et le devenir et se donne pour nécessaire. Il est remarquable de voir que, implicitement ou indirectement, la nécessité même est justifiée par le bien d’une finalité plus haute. La vérité du discours choisi ne sera jamais que la forme la mieux adaptée. En cela elle prétend être indépassable, mais ce sera par sa qualité ou sa réussite persuasive. Peut-on dire mieux que de concentrer le divin dans la figure suprême du dieu Sphairos qui embrasse toutes les formes inférieures d’une théogonie unitaire et limite la diversité ou la dispersion? La question que je soulève serait celle de savoir s’il est dit que c’est *dit*. C’est bien le cas. L’importance donnée à la rhétorique, à la forme de la persuasion aussi bien qu’à la réception du discours, à sa compréhension et à son application pratique, reflète un scrupule social ou religieux primordial. Il se traduit et se perçoit dans l’art, dans la mise en œuvre du propos, qui devient une mise en acte du discours.

Pausanias, l’interlocuteur, le destinataire-modèle, dans le passage du même fragment, a (II) 21-30, vers 291-300, est invité à passer de la parole à la vision. C’est passer de la description dans le poème lu et récité, et des représentations que produit la parole, à une reproduction active et autonome du contenu de la part du sujet. Les yeux sont un instrument très différent, opérant dans l’ordre de la lumière, capables de pénétrer librement et indépendamment dans les choses qui s’offrent au regard et de procéder à une analyse de leur constitution obscure. Voir, au sens prégnant, c’est savoir reconnaître la synthèse dans l’unité morphologique, mais, au-delà encore, de quoi elle est faite¹⁷, au dedans. C’est savoir disséquer les formations en les réduisant à leurs constituants. C’est ainsi qu’on peut accepter l’action de «déplier» les couches

¹⁷ Voir διάπτυσξίν τε, à côté de l’union (ξύνουδον), accompagnant le geste qui montre et l’accord réceptif qui lui répondra (v. 294 et 300). «Déploiement» (A. Martin) ne rend pas la précision cognitive, quasi analytique de l’opération.

(διαπτύσσειν), à l'opposé de la fusion dans l'union qui les a fait disparaître. On pénètre jusqu'au fond. L'opération duelle fait découvrir dans la composition de l'objet les microformations de l'Amour. On remonte ainsi l'histoire du devenir; mais, concomitamment, on ne découvre pas moins la précarité de l'assemblage et la menace qui continue à peser sur eux. Voir, c'est se représenter le péril surmonté. C'est comme si on apprenait à regarder en même temps la vie et la mort, et à comprendre, de cette façon, que, sous un autre angle, la vie est faite de l'un et de l'autre.

On doit, il semble, au vers 295 (a [II] 25), tenir compte du démonstratif τούτοιο (τόκοιο?)—que les éditeurs ont négligé. Il renvoie à l'acte qui rapporte les vestiges distincts des formations du vivant, aux conditions de leurs productions, et donc à la lutte menée contre la Haine. Cela aussi, le cataclysme et le désordre, se voit, aussi bien, ou en plus du reste : ὅσσα τε νῦν ἔτι λοιπὰ πέλει... Avec la traduction de A. Martin : tout ce qui reste... de ce qui fut engendré », la différence catégorielle introduite par la particule τε n'apparaît pas. L'énumération qui suit est un nouvel inventaire de la vie (v. 296-298); elle peut reprendre l'ordre des naissances seulement, si à πρώτον μέν, v. 294, répond (ou se superpose) τοῦτο μέν, v. 296.

C'est le but de l'initiation, et, en l'occurrence, d'un exercice de méditation et de révélation oculaires. Le mensonge est absent de ce qui se montre; la vérité n'est plus seulement dite, mais se confirme et se reconnaît (v. 293 : « je te le montrerai dans le regard... », suivent, au vers 299, les preuves). Les objets autour de nous (ἀμφὶς ἔοντα, v. 292) livrent leur secret avec leur face nocturne. Le non-être n'a pas été vaincu. Comment le serait-il? Il a du moins été intégré dans le mode de présentation. Comme il est présent dans les choses, le voyant redevient l'écoutant; il comprend, devant les choses qu'il scrute, pourquoi le devenir lui a été présenté et raconté de cette façon, et dans cet ordre. C'est encore un moyen plus dialectique de mettre à l'épreuve ce qui est dit. Le poème conduit le destinataire vers l'existence supérieure qui le délivre. Il découvre que la mortalité en a été bannie en profondeur, et qu'en un sens, à bien interpréter les choses, les dieux et les hommes appartiennent au même monde. Il n'y a pas d'autre transcendance que celle qui se révèle à l'analyse.

Restent évidemment les 300 vers précédant le fragment 31 Bollack (=17 DK), qui est, comme l'apprend le papyrus, une forme de début ou de nouveau départ. Le papyrus lui-même pourrait fortifier l'idée que le statut même du sujet cosmogonique pouvait faire l'objet d'un débat, et la relation avec les *Catharmes* avoir été précisée. On peut penser qu'une réflexion sur la langue employée et créée et sur le rapport entre la composition du poème et la vérité prenait alors une large part. Mais il est difficile aussi de savoir ce qui, sur le plan de l'exposition plus doctrinale de la cosmogonie, précédait le fragment 17 DK = 31 Bollack, qui pourrait être une reprise déjà plus qu'un véritable départ. On entre dans les arcanes, indéchiffrables en l'état, de la composition.

Quand, il y a près de quarante ans, j'ai préparé l'édition d'Empédocle, j'ai réservé les *Catharmes*. Il s'agissait d'un autre monde que je n'étais pas arrivé à organiser encore. J'ai repris plus tard le travail, et dans les années 80, j'ai réuni les matériaux, avec l'aide de Jean-François Balaudé. Je cherche à présent la forme sous laquelle je publierai les résultats auxquels je pense maintenant être parvenu. La tâche n'est pas facile. D'abord on ne dispose pas d'analyse d'ensemble ni de plan balisé sur

une grande échelle. Si l'étendue était celle que nous indique Diogène Laërce, quelque chose comme le quart de l'*Illiade*, les vers que nous avons en formeraient une partie presque infime. Il n'y a pas de raison pour autant de la réduire encore. Le principe à suivre est celui qu'on adopte depuis Stein et Diels, d'y réunir tout ce qui n'entre pas dans le cadre identifiable du poème physique. Je défends donc la séparation comme une condition de la mise en relation de deux types de discours distincts au sein d'un même système, contre le point de vue unitaire soutenu par certains ces dernières années, tendant à effacer les frontières. Je m'écarte pour la même raison des éditeurs du papyrus, et d'autres savants, qui maintiennent la division, tout en supposant que la démonologie formait une partie du poème sur la nature. Je ne crois pas qu'il y ait d'arguments décisifs pour le faire. On en discutera. J'ai déjà dit plus haut que le fragment 139 DK, qui était connu par Porphyre, me paraît, dans le papyrus, être une reprise ciblée. Les défauts ou les difficultés du texte de Porphyre ne sont pas une raison pour qu'on le rejette, loin de là; il faut l'interpréter, dans sa contribution. D'autre part le «nous», tout à fait essentiel, et hautement instructif, semble bien désigner de son côté l'association communautaire, fondée sur le point central de la doctrine exposée, et ne suppose pas une référence hypothétique à la formation physique et théologique d'hommes-démons. C'est vraiment une question de discours.

Le poème a son destinataire, l'écoutant, qui devient voyant, mais il se réclame d'une communauté constituée par des adeptes, et derrière eux par l'humanité qu'ils représentent, le genre humain. Le «tu» à qui le locuteur s'adresse est un soi; pris isolément, il est un individu, si on peut employer ce terme. Il est invité à vivre en accord avec le monde grâce à l'acuité de sa connaissance, et à rejoindre la loi du devenir déterminée par l'Amour, qui ne se distingue pas du mouvement cosmique, unitaire et unifiant. Il se fortifie virtuellement par un double mouvement. Il entre d'une part dans la vie d'une pluralité de créatures, toutes diverses, animaux et plantes. L'homme se divinise en les maîtrisant. Mais en fait il n'y a pas de différences entre ce monde, avec toutes ses variations, et l'homme qui en forme le centre, le point culminant, et comme une incarnation de l'Un. Aussi les deux mouvements d'intégration vont-ils de pair; ils se tiennent. La connaissance s'empare de la diversité des objets qui lui sont offerts, mais cette concentration se réalise. Elle se situe nécessairement dans la vie des hommes et dans la société communautaire, où le soi comme destinataire du discours accomplit un retour sur lui-même et sur ses origines.

Je m'étais autrefois principalement attaché à retrouver le système de la pensée. Je recherchais la cohérence interne de l'ensemble à travers les fragments. J'ai étudié intensément l'information, qui, dans la tradition indirecte, pouvait compléter et étayer la recherche du sens qui portait sur le tout. Aujourd'hui, je tiendrais compte davantage de la position de l'auteur, et de la distance qu'il prend face à son projet, à ce qui lui permet de mettre le projet en perspective. La dimension réflexive est inséparable de la façon de dire. Je pense que cette approche conduit le mieux à saisir les conditions concrètes de la production, sociales et intellectuelles. À qui le discours s'adressait-il effectivement ? Quel était son pouvoir d'intégration ?

Confrontant les apports du papyrus de Strasbourg publié en 1999 avec les acquis de la recherche antérieure, l'auteur écarte le double cycle du devenir introduit par les éditeurs, le transfert

d'une partie des *Catharmes* dans le poème physique. Il insiste surtout sur l'intérêt de la citation et la dimension réflexive, qui s'ouvre dans la forme d'un commentaire intégré au récit.

Confronting what the Strasbourg papyrus published in 1999 brought to what had already been found in the previous research, the author dismisses the double cycle of evolution introduced by the publishers, the transfer of a part of the Purifications in the physical poem. He insists, overall, on the interest of the quotation and the reflexive dimension which opens in the form of a commentary integrated to the narrative.

Empédocle, Papyrus de Strasbourg, *Catharmes*