

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

APOLLON ET LA ΦΡΗΝ ΙΕΡΗ ΚΑΙ ΑΘΕΣΦΑΤΟΣ (Empédocle, fr. 134 DK) *

Jean-Claude Picot

Membre associé du Centre Léon Robin (Paris IV-ENS)

RÉSUMÉ – Ammonius nous rapporte que les vers du fr. 134 DK d'Empédocle appartenaient à une critique de la conception anthropomorphique des dieux, et notamment d'Apollon. Contre un dieu à forme humaine, Empédocle met en valeur sa conception d'Apollon en tant que « *phrèn* sacrée qui parcourt promptement tout le cosmos avec des pensées rapides ». La question est de savoir quelle est exactement cette *phrèn* sacrée et pourquoi Empédocle a-t-il choisi cette description d'Apollon. L'auteur critique les réponses existantes qui souvent rapportent d'une façon ou d'une autre cette *phrèn* au dieu *Sphairos*. Il apporte des arguments pour faire d'Apollon le fils du Zeus présenté au fr. 6, que l'on déduit être le feu sous ses différentes manifestations dans le monde. L'Apollon empédocléen, caractérisé par son mouvement, serait le soleil. Les « pensées rapides », les rayons solaires. Le « cosmos », l'éther et le monde.

MOTS-CLÉS: Empédocle, Apollon, *phrèn*, anthropomorphisme, présocratiques.

ABSTRACT – Ammonius tells us that the verses of Empedocles' fragment 134 DK were intended as criticism of an anthropomorphic conception of the gods and especially of Apollo. To counter the notion of a god with human shape, Empedocles puts forward his own conception of Apollo as a "holy *phrèn* darting through the whole cosmos with swift thoughts". But what is the holy *phrèn* that is here spoken of, and why has Empedocles chosen such a conception for his description of Apollo? The author of the study that follows calls into question the supposition that the holy *phrèn* is somehow or other related to the divine *Sphairos*. He argues, instead, that the Empedoclean Apollo is to be understood as a son of the Zeus who, in fr. 6, is identified as different manifestations of fire in the world. The Apollo, whose "darting" movement is described in fr. 134, will most likely be the sun. His "swift thoughts" are the sun's rays. The "cosmos" is the ether and the world.

KEYWORDS: Empedocles, Apollo, *phrèn*, anthropomorphism, presocratics.

*Archaischer Torso Apollos
Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt
sich hält und glänzt. [...]
Rainer Maria Rilke*

La nature des dieux chez Empédocle fait débat. À titre d'exemple, les spécialistes de l'Agrippinien ne s'accordent pas pour savoir si Zeus au fr. 6 (les quatre racines de toutes

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

choses) est le feu ou bien l'air (= éther)¹. Ils ne s'accordent pas non plus sur l'importance d'une réponse possible à cette question. Concernant le débat autour du fr. 6, j'ai pris position dans un article publié en 2000 : Zeus est le feu et non pas l'air ou l'éther ; cette attribution est porteuse de sens dans la lecture du corpus empédocléen². Un autre débat concerne la nature divine de la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος avec ses φροντίσι θοῆϊσιν (fr. 134.4-5). Ammonius, le citeur principal de ce fragment, nous laisse entendre qu'Empédocle parlait notamment d'Apollon. Mais qu'est-ce qu'Apollon pour Empédocle ? Certains pensent que la *phrèn hierè* (ou Apollon) est le *Sphaîros*, en raison d'une proximité de composition et de sens avec le fr. 29, qui, lui, parle explicitement du *Sphaîros*³. D'autres ont des avis différents ; bon nombre conservent toutefois un lien entre leur compréhension de la *phrèn hierè* et celle du *Sphaîros*⁴. C'est précisément à la nature de la *phrèn hierè*, en liaison avec un Apollon conçu par Empédocle, que je voudrais consacrer le présent article. L'hypothèse de travail sera que l'attribution du feu à Zeus, dans le fr. 6 – un fragment appartenant au premier livre de la *Physique* –, est le soubassement mythologique qui permet de comprendre la *phrèn hierè* du fr. 134 – au troisième livre de la *Physique* –, identifiée à un Apollon empédocléen⁵.

* Je remercie William Berg (Gearhart, OR) et les participants aux journées d'étude des Présocratiques au Centre Léon Robin – dont Rossella Saetta Cottone, Lucia Saudelli, Xavier Gheerbrant, Fernando Santoro, Gérard Journée et Constantin Macris – de leurs suggestions à la lecture des majeures parties de cet article en mai 2011. Je suis reconnaissant à Marwan Rashed et Spyros Rangos de m'avoir apporté d'ultimes remarques. Le présent article a pu tirer parti de deux travaux récents : (1) « Empedocles on divine nature », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012(3), p. 315-338, de Spyros Rangos, (2) « Aristophane et le théâtre du soleil. Le dieu d'Empédocle dans les *Nuées* » (à paraître) de Rossella Saetta Cottone. Et d'une présentation par Oliver Primavesi du fr. 134, lors d'un colloque à Vandœuvre (octobre 2011), ainsi que d'échanges ultérieurs.

¹ Pour les fragments des Présocratiques, je suis la numérotation de Diels-Kranz (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin : Weidmann, 1951). "Fr." est un fragment (comprendons un fragment littéral de l'œuvre poétique) sous une section B de DK. Pour les sources des Présocratiques : <http://www.placita.org/>.

² J.-C. Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de Philosophie Ancienne*, XVIII(1), 2000, p. 25-86. La thèse Zeus = air = éther (et *Aidôneus* = feu) a été initiée par F. Knatz en 1891, puis admise par divers auteurs, et développée plus récemment (1995) par P. Kingsley.

³ Fr. 29 : οὐ γὰρ ἀπὸ νότιοι δύο κλάδοι αἰσσονται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα γεννήεντα, / ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἴσος ἑαυτῶι.

⁴ Voir récemment une synthèse des lectures dans T. Viték, « Le *Sphaîros* d'Empédocle et son substrat mythologique », *Elenchos*, XXXI, 2010, fasc. 1, p. 43-44. – Une bibliographie concernant le fr. 134 peut être consultée sur <https://sites.google.com/site/empedoclesacragas/bibliography-to-b-fragments>.

⁵ Tzetzès est notre seul témoin de la position des fr. 6 et 134 dans l'œuvre de l'Agrigentain. Diels suivait Tzetzès sur la position du fr. 6 (premier livre de la *Physique*), mais refusait que le fr. 134 soit tiré du troisième livre ; il plaçait le fr. 134 dans les *Catharmes*. Je m'accorde ici avec Primavesi qui retient le témoignage de Tzetzès relatif à l'affectation des deux fragments (voir O. Primavesi, « Empedokles - Texte und Übersetzungen », in : *Die Vorsokratiker: Griechisch / Deutsch, ausgewählt, übersetzt und erläutert von J. Mansfeld und O. Primavesi*, Stuttgart : Philipp Reclam jun., 2011, p. 446-447, 562-563).

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Commençons par rapporter les vers du fr. 134 et le contexte de la citation fourni par Ammonius⁶ :

διὰ ταῦτα δὲ καιὶ ὁ Ἀκραγαντίνος σοφὸς ἐπιρραπίσας τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους, ἐπήγαγε προηγουμένως μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καιὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἀπλῶς ἀποφαινόμενος

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆ κατὰ γυῖα κέκασται,	1
[οὐ μὲν ἀπαὶ νότιοι δύο κλάδοι αἴσσονται,	2]
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,	3
ἀλλὰ φρήν ιερή καιὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,	4
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοσα θοῆσιν ⁷ .	5

διὰ τοῦ "ιερή" καιὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν αἰνιττόμενος αἰτίαν [...] πῶς γὰρ ἀνθρωποειδῆ τὰ ἐξ οὐρανοῦ καιὶ γῆς, εἴτε τῶν ἐμφανῶν εἴτε, ὡς ὁ ἀληθὴς λόγος, τῶν νοητῶν καιὶ τῶν ὑπὲρ τούτους κρυφίων αἰτιῶν, λεγόμενα τὴν γένεσιν ἔχειν;

Pour ces raisons, le sage d'Akragas critiquait aussi les histoires que les poètes racontent à propos des dieux ayant des formes humaines, et – d'abord sur Apollon, qui était le sujet immédiat de son propos, mais également sur la totalité du divin en général – il avançait :

Car il ne dispose pas sur ses membres d'une tête d'homme,	1
[deux branches ne jaillissent pas de son dos,	2]
il n'a pas de pieds, pas de genoux rapides, pas de sexe poilu,	3
mais il est seulement ⁸ une <i>phrèn</i> sacrée et immense,	4
parcourant promptement tout le cosmos avec des pensées rapides.	5

⁶ Ammonius, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, (éd. Ad. Busse, 1897 ; *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.5), 249.1-249.18.

⁷ Le fr. 134 rapporté ici (= H. Diels [1922], puis Diels-Kranz) diffère sur quelques points de ce qui se lit dans Ammonius, *de interpretatione* : (1) οὐδὲ γὰρ au lieu de οὔτε γὰρ, (2) ἀπαὶ νότιοι δύο κλάδοι αἴσσονται au lieu de ἀπαὶ νότων γε δύο κλάδοι αἴσσοουσιν, (3) γοῦν(α) au lieu de γοῦν', (4) θοῆσιν au lieu de θοῆσι. – Les cinq vers du fr. 134 sont aussi cités par Tzetzes dans *Chiliades* XIII, 79-84 Kiessling, comme une définition de dieu (Ἐμπεδοκλῆς τί ὁ θεός, τάδε κατ' ἔπος λέγει ·) et dans *Epistolae*, 98 Pressel. Ailleurs (*Chiliades* VII, 522-526 Kiessling), Tzetzes introduit les deux derniers vers (134.4-5), en précisant que ces vers proviennent du troisième livre de la *Physique*, et qu'Empédocle parlait de la substance de dieu (δεικνύων τίς ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ). Après sa citation, Tzetzes ajoutait : ainsi parlons-nous correctement de l'esprit, en référence aux êtres divins (οὕτως ἐπὶ τῶν θεῶν μὲν τὸν νοῦν φαμὲν κυρίως ·). Le cinquième témoignage est fourni par Olympiodore (*In Platonis Gorgiam commentaria* 4.3.34-36, éd. L.G. Westerink, 1970). Voir *Olympiodorus, Commentary on Plato's Gorgias*, tr. R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 1998, p. 87. Olympiodore cite uniquement le premier vers (οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆ κατὰ γυῖα κέκασται) ; il l'introduit pour confirmer qu'il n'y a rien de corporel en dieu (οὐδὲν οὖν ἐκεῖ σωματικόν, ὡς καιὶ αὐτὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς λέγει πρὸ Πλάτωνος ·). Le dernier témoignage du fr. 134 est celui d'un scholiaste dans le manuscrit *Marc. Gr.* 196 d'Olympiodore. La scholie livre les vers 1, 3, 4 (avec χέρες à la place de πόδες) et 5. Elle est commentée par C. Horna, « Empedocleum », *Wiener Studien*, 48, 1930, p. 3-11. – Le vers 2, absent de la scholie, est mis ici entre crochets. Dans son édition d'Empédocle (*Empedocles: the extant fragments*, New Haven/Londres : Yale University Press, 1981), M.R. Wright ne retient pas ce vers comme authentique. Après Horna, voir l'étude de G. Zuntz, dans *Griechische philosophische Hymnen*, éd. H. Cancik, L. Käppel, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 35), p. 13-22. En 2011, dans un colloque tenu à Vandœuvre, Primavesi a présenté le dossier qui milite pour une édition du fr. 134 en accord avec la scholie. – Olympiodore dépend d'Ammonius. Tzetzes pourrait en dépendre. Le scholiaste, assurément, n'en dépend pas (absence du vers 2 et χέρες vs πόδες).

⁸ Je considère ἔπλετο comme un aoriste et le traduit ici par un présent (« il est » ; voir D.B. Monro, *Homeric Grammar*, Oxford : 1891², p. 38), qui s'accorde avec le parfait κέκασται. Certains auteurs comprennent toutefois ἔπλετο comme un imparfait (tout en admettant le parfait κέκασται). – μοῦνον est compris comme un adverbe (seulement, uniquement) qualifiant le verbe ἔπλετο.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

faisant allusion avec le mot ἱερῆ à la cause au-delà de l'intellect [ὑπὲρ νοῦν] [...] Car comment des choses, qui sont dites tenir leur origine du ciel et de la terre, que ce soit avec des causes clairement visibles ou que ce soit – selon le récit véridique – avec des causes appréhendées par l'intellect [νοητῶν], tenues cachées et hors de portée, – comment de telles choses peuvent-elles avoir une forme humaine ?

Une scholie marginale à Olympiodore, *In Platonis Gorgiam commentaria* 4.3.36, présente les vers 1, 3, 4, 5⁹. Les vers 1, 4 et 5 sont ceux rapportés dans les manuscrits d'Ammonius. Le vers 3 est un peu différent :

οὐ χέρες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα 3

Les mains (χέρες) ont remplacé les pieds (πόδες). L'absence du vers 2 n'est sans doute pas un hasard. Ce vers 2, chez Ammonius, est probablement une interpolation sous l'influence du fr. 29.1, qui présente un vers similaire : οὐ γὰρ ἀπὸ νότιο δὺο κλάδοι ἀΐσσονται¹⁰. Pour la suite de notre étude nous adopterons l'édition suivante du fragment 134 O^{mg} (noté O^{mg}, en accord avec la scholie marginale d'Olympiodore, et pour le distinguer du fr. 134 livré d'après les manuscrits d'Ammonius et retenu par Diels) :

οὔτε γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆ κατὰ γυῖα κέκασται, 1
οὐ χέρες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα 3
ἀλλὰ φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, 4
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῆσιν. 5

Dans le fr. 134, Empédocle parlerait de façon positive d'un dieu. Nous comprenons d'Ammonius qu'il s'agirait d'Apollon. S'il en est ainsi, l'Apollon conçu et assumé par l'Agrigentain est un Apollon différent de l'Apollon des hécatombes sanglantes¹¹, figure traditionnelle assurément rejetée au vu des fr. 128, 136, 137 (: la condamnation des sacrifices sanglants). Empédocle a pu néanmoins conserver de la tradition le lien étroit qui existe entre Zeus et Apollon, et le fait qu'Apollon connaît et exprime la sage volonté (πυκινόφρονα βουλήν) de Zeus¹². Faire entrer un Apollon en relation avec le Zeus du fr. 6, c'est concevoir un Apollon en relation avec le feu. Commençons par un rappel du fr. 6 et quelques précisions concernant la lecture de ce fragment.

⁹ On pourrait se demander si le seul vers d'Empédocle cité par Olympiodore (*In Platonis Gorgiam commentaria* 4.3.36) provient du fr. 134 ou bien si ce vers est un vers précédant les vers du fr. 29 (et absent du témoignage d'Hippolyte). Mais le fait que le scholiaste reprend le vers cité par Olympiodore et lui ajoute les deux vers spécifiques du fr. 134 est un argument fort pour affirmer qu'Olympiodore a en tête les vers du fr. 134, avec sa *phrèn hierè* pour désigner le dieu.

¹⁰ Voir l'étude de G. Zuntz, dans *Griechische philosophische Hymnen*, 2005, p. 13-22.

¹¹ *Hymne homérique à Apollon*, 57-59, 249, 289.

¹² *Hymne homérique à Hermès*, 535-538.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Fragment 6

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστις θ', ἣ δακρῦοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Apprends d'abord les quatre racines de toutes choses :
Zeus éclatant, Héra porte-vie et *Aidōneus*
et *Nēstis*, qui avec ses larmes humecte la source mortelle.

Sous le nom des quatre divinités, racines de toutes choses – Zeus, Héra, *Aidōneus*¹³, *Nēstis* – nous savons, grâce à divers témoignages de l'Antiquité, qu'il faut comprendre les quatre éléments : la terre, le feu, l'eau et l'air qui, chez Empédocle, se dit le plus souvent « éther »¹⁴. La question se pose de savoir quel élément correspond à quelle divinité. Dans un article précédent¹⁵, j'ai défendu à la fois l'attribution Zeus = feu, Héra = air, *Aidōneus* = terre, *Nēstis* = eau, et l'importance de cette attribution ou de ce code pour bien interpréter certains fragments de l'Agrigentini¹⁶. Le fait de soutenir que Zeus est le feu reprend l'attribution unanime des témoignages de l'Antiquité.

¹³ Empédocle utilise le nom plutôt rare d'Ἀιδωνεύς pour dire Hadès ; cela est habituel en fin d'hexamètre, pour une raison métrique (Hésiode, *Théogonie*, 913 ; *Odyssée* XX, 61 ; *Hymne homérique à Déméter*, 2, 84, 357, 376).

¹⁴ Les témoignages de l'Antiquité concernant l'attribution des quatre divinités aux éléments sont multiples (Probus, Héraclite l'allégoriste, Aétius, Athénagoras, Diogène Laërce, Achille Tatiüs, Hippolyte, Eusèbe, Stobée), mais – chose notable – les grands connaisseurs d'Empédocle que sont Aristote, Théophraste, Plutarque, Sextus Empiricus, Clément d'Alexandrie, Simplicius ne disent rien de l'attribution possible des dieux du fr. 6 aux éléments, et, à l'exception de Sextus, ne citent même pas les dieux du fr. 6. – Le mot αἰθήρ apparaît 17 fois dans les fragments recueillis par Diels ; tandis que ἀήρ apparaît 4 fois. Empédocle utilise αἰθήρ aussi bien pour l'air que l'on respire (fr. 100.5, 7, 5, 18, 24) que pour l'éther qui enserme toute chose (fr. 38.4) ou pour le vaste éther (fr. 39.1). Le papyrus de Strasbourg n'a pas apporté de nouvelles occurrences d'αἰθήρ ou bien d'ἀήρ. – Je suis ici les analyses et la conclusion de P. Kingsley (*Ancient Philosophy, Mystery, and Magic : Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford : Clarendon Press, 1995, p. 15-35), qui lit chez Empédocle « éther » comme le mot équivalant à « air » et jamais un mot qui signifierait le feu ou un mélange d'air et de feu.

¹⁵ J.-C. Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », 2000, p. 25-86.

¹⁶ Il existe aujourd'hui trois réponses connues à la question de l'attribution des noms divins aux éléments ; trois réponses qui se distinguent notamment par l'identité d'*Aidōneus*. La plus récente, celle de Knatz, fait d'*Aidōneus* le feu (F. Knatz, « *Empedoclea* », in : *Schedae philologae Hermannio Usener a sodalibus Seminarium Regii Bonnensis oblatae*, Bonn : 1891, p. 1-9). La thèse de Knatz a été suivie par J. Burnet, G. Thiele, E. Bodrero, A. Traglia, P. Kingsley, R. Laurenti, M. Laura Gemelli Marcialano, Carlitria Bordigoni. Une interprétation ancienne, que l'on trouve chez Hippolyte et Stobée, veut qu'*Aidōneus* soit l'éther (interprétation suivie notamment par W. Kranz, Clémence Ramnoux, G. Cerri). Enfin, une autre interprétation ancienne, rapportée par Aétius, veut qu'*Aidōneus* soit la terre (suivie notamment par E. Zeller, H. Diels, Clara Millerd, E. Bignone, W.K.C Guthrie, J. Bollack). – Sur la transmission pendant l'Antiquité, voir l'article de G. Journée « Empédocle, B6 DK : Remarques sur les deux lignées de Diels » dans le présent numéro des *Anais de Filosofia Clássica*. – Il serait étonnant qu'Empédocle demande à son disciple Pausanias d'apprendre d'abord les racines de toutes choses sous leurs noms divins, et ensuite que cet apprentissage s'avère inutile pour le reste de l'enseignement. D'où ma conviction que les noms divins ont une importance (*contra* W.K.C Guthrie [1965] pour qui : « *Fortunately the question is of little importance for Empedocles's thought* »). – Comme bien d'autres, je continue jusqu'ici à parler d'éléments pour les racines ; pourtant il serait nécessaire de ne pas confondre le vocabulaire de Platon et

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Dans le nouveau partage du monde entre les dieux, tel que l'inaugure Empédocle, Poséidon n'est plus le dieu de la blanche mer, Hadès n'est plus le seigneur de l'ombre brumeuse, Zeus n'est plus le dieu qui règne au vaste ciel, dans l'éther et les nuages (*Iliade* XV, 190-192). L'épithète qu'Empédocle attribue au Zeus qui, selon lui, est une des racines de toutes choses, mérite attention : ἀργής. Plutarque nous apprend en effet qu'Empédocle n'a pas l'habitude d'utiliser les épithètes pour la seule beauté du style, mais parce qu'il veut exprimer quelque chose d'une substance ou d'une puissance¹⁷. Zeus n'a pas ici une de ses épithètes traditionnelles, car ἀργής est souvent l'épithète de la foudre, mais n'est pas directement celle de Zeus¹⁸. Certes, la foudre est associée à Zeus, ainsi Zeus est-il ἀργικέρανος ou τερπικέρανος ou κεραυνεγχής, par exemple ; toutefois, le saut de l'épithète *argès*, passant de l'instrument au sujet qui manie l'instrument, peut surprendre. Quand le Zeus de la tradition est dit ἀργικέρανος (*Iliade* XIX, 121, XX, 16, XXII, 178), il ne s'identifie pas à la foudre éclatante de blancheur : il possède ou maîtrise cette foudre. Le Zeus empédocléen, lui, pris dans le tableau des quatre racines de toutes choses, ne serait pas un dieu maniant la foudre : il serait la foudre elle-même, une des manifestations du feu¹⁹. Il n'est pas seulement le feu en général, πῦρ, le substantif qui servirait à désigner ce qu'il y a de commun à toutes les manifestations ou les variétés possibles du feu (flamme, lumière, éclair, étincelle, braise sans flamme, chaleur). Il est le feu dans toutes ses manifestations particulières. L'épithète ἀργής ne qualifie pas le feu, πῦρ ; on ne remplacera donc pas purement et simplement Ζεύς par l'élément πῦρ.

Le Zeus-foudre *argès* ne devrait pas nous empêcher de penser que le Zeus empédocléen, dans un autre tableau des racines et une autre manifestation du feu, serait par exemple le feu solaire générant la lumière et la chaleur. La lumière du soleil est qualifiée par Empédocle d'*argès* (fr. 21.4 : ἀργέτι [...] ἀὐγήτι) dans des vers où le soleil est présenté comme l'une des manifestations du feu, une des quatre racines de toutes choses :

d'Aristote (στοιχεῖα) et celui d'Empédocle, mais engager une discussion de fond sur ce sujet ne serait pas à sa place dans le présent article.

¹⁷ Plutarque, *Propos de table*, V, 8, 683 E.

¹⁸ Épithète de la foudre : *Iliade* VIII, 133, *Odyssée* V, 128, VII, 249, XII, 387.

¹⁹ À Mantinée, Zeus est appelé Κεραυνός (voir A. Cook, *Zeus : a study in ancient religion*, Vol II, Zeus god of the dark sky [thunder and lightning], Part I, Cambridge University Press, 1925, p. 12-13, 807). Un Zeus *argès* serait donc un équivalent d'un Κεραυνός qualifié d'ἀργής. Je ne prétendrai pas qu'Empédocle a voulu exprimer les choses comme à Mantinée. Je remarque simplement qu'Empédocle a, de son côté, pu faire le même raccourci hylozoïste : la foudre est un dieu.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

ἀλλ' ἄγε, τόνδ' ὄρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ,	1
εἴ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόζυλον ἔπλετο μορφῆι,	
ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη,	
ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῆι,	4

Selon Aristote (*GC*, 330 b 20-21, *Métaphysique*, 985 b 1-2, DK 31 A 36), le feu tient, chez Empédocle, un rôle majeur. Si Empédocle s'affranchit du lien traditionnel de Zeus et de l'éther (*Iliade* XV, 192), il ne s'affranchit pas totalement de la puissance magistrale de Zeus. Le Zeus-feu du fr. 6 aurait donc un rôle majeur dans la *Physique* d'Empédocle. Dans la plupart des témoignages des anciens relatifs aux quatre éléments, le feu est nommé en premier ; parmi les quatre racines divines du fr. 6, Zeus est nommé en premier.

Au moment d'entrer dans la lecture du fr. 134, nous prenons acte du fait que Zeus, nommé par Empédocle au fondement de son système pour dire les manifestations du feu, n'a pas tout le registre de sens et d'attributs reconnu par la tradition, et, pourtant, se rattache par certains traits notables à cette tradition. Dans la mesure où Empédocle pensait le monde en termes de racines divines – avec ce que cela signifie de reprise mythologique –, l'Apollon du fr. 134 devait alors se comprendre en relation étroite avec son Père, Zeus, au fr. 6.2.

La φρήν ιερή

Par φρήν, on comprend ordinairement chez Empédocle le diaphragme ou une région péricardiale où se logerait la pensée d'un homme en liaison avec ses sens²⁰ ; les *πραπίδες* sont un équivalent de la φρήν ou des φρένες²¹. Grâce à ses *prapides* un homme ayant un immense savoir (*περιώσια εἰδώς*) voit (*λεύσσεσκεν*) chacune des choses en dix et vingt génération d'hommes (fr. 129²²). Avec le fr. 134, la *phrèn* n'est plus celle d'un homme, c'est la *phrèn* d'un dieu ou c'est un dieu lui-même. Elle est ἀθέσφατος, ce que nous traduisons par immense (nous expliquerons plus loin ce choix, là où l'on traduit souvent par « indicible » ou « ineffable »). Et elle est en mouvement – cela s'entend du participe *καταΐσσοσα* :

²⁰ Fr. 5, 23.9, 114.3, 133.3, a[ii] 29 Martin-Primavesi ; au pluriel (*phrenes*) : fr. 15.1, 17.14. Voir une étude sur la *phrèn* chez Empédocle : R. Zaborowski, *Sur le Sentiment chez les Présocratiques*, Varsovie : Stakroos, 2008, p. 81-86. Pour une synthèse sur la *phrèn* et les *phrenes* jusqu'au V^e siècle av. J.-C., voir Shirley Darcus Sullivan, *Sophocles' Use of Psychological Terminology : old and new*, Carleton (Ottawa) : Carleton University Press, 1999, p. 11-41. Toutes les occurrences de *phrèn* ou de *phrenes* chez Empédocle désignent l'organe physique de la pensée.

²¹ Fr. 110.1 (où l'expression *ἀδινῆσιν πραπίδεσσιν* semble reprendre l'expression homérique *φρένες ἔμπεδοι*, attachée notamment au devin aveugle Tirésias), 129.2, 132.1. Pour une compréhension des *prapides* et une comparaison des *prapides* et de la *phrèn* ou des *phrenes*, voir Shirley Darcus Sullivan, « *πραπίδες* in Homer », *Glotta*, 65, 3/4, 1987, p. 182-193.

²² Voir C. Macris et Pénélope Skarsouli, « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux *τις* du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012(3), p. 357-377.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

parcourant avec rapidité²³. Le mouvement rapide d'une *phrèn*, sans un corps auquel elle appartiendrait, peut surprendre, même si, chez Eschyle, l'image d'une *phrèn* qui vagabonde dit déjà le mouvement, et si Sophocle, utilisant le verbe ἀπαΐσσω, parle de *phrenes* qui s'écartent vite d'un dessein²⁴. Le mouvement rapide des φροντίδες, en tant que pensées, est en revanche moins surprenant, si l'on tient compte du fait que la pensée, νόημα ou νοῦς, est assez souvent jugée rapide²⁵.

On traduit en général les φροντίσι θοῆσιν par les « pensées rapides », ou les promptes pensées », ou la « pensée rapide » – ces pensées ou cette pensée étant supposée(s) appartenir à la *phrèn*. La dimension émotionnelle du mot φροντίς est alors passée sous silence. S. Rangos, dans un article récent, a souligné l'importance de comprendre dans les *phrontides* du fr. 134 des « *caring-thoughts* », à savoir des pensées attentionnées ou soucieuses²⁶. Bien que toute visée intellectuelle ne puisse être écartée de ces *phrontides*, nous verrons plus avant que la précision apportée par Rangos est pertinente.

La φρῆν ἱερὴ a jusqu'ici été considérée comme un esprit sacré, inaccessible par les organes des sens, uniquement accessible par la pensée. Certains ont imaginé qu'elle est un autre nom du *Sphaîros*, en raison de la similitude des premiers vers entre le fr. 134 et le fr. 29²⁷. Mais, puisque la *phrèn hierè* est en mouvement (καταΐσσοῦσα), comment pourrait-

²³ Le verbe καταΐσσω est aussi utilisé par Empédocle au fr. 100.7 (la respiration et la clepsydre) : l'éther bouillonnant se rue vers le bas [καταΐσσεται], en un tourbillon furieux (trad. M. Rashed). Lorsqu'il commande l'accusatif (κόσμον), ce verbe signifie, selon LSJ : *rush, dart through*. De façon à transposer l'accusatif, je traduis κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα par : parcourant promptement (avec rapidité) tout le cosmos. – Il est exclu que la *phrèn hierè* soit l'éther, comme au fr. 100.7, car l'éther immense (*athesphatos*) ne parcourt pas promptement tout le cosmos. Le mouvement de l'éther au fr. 100 a lieu dans un espace réduit (où l'on peut imaginer un flux d'air) ; cela ne se transpose pas à l'éther à grande échelle, qui, chez Empédocle, comprend aussi l'air sublunaire.

²⁴ Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 661 : σὺν φοίτῳ φρενῶν. Sophocle, *Ajax*, 447-448 : ὄμμα καὶ φρένες διάστροφοί / γνώμης ἀπῆξαν τῆς ἐμῆς. Homère utilise le verbe ἀπαΐσσω à propos d'Achille qui bondit (*Iliade* XXI, 234). En *Iliade* III, 108, il faut prendre comme une métaphore le mouvement des *phrenes* qui flottent dans l'air, au gré des vents (cf. *Iliade* II, 448). Chez Pindare (*Olympique* II, 57), des *phrenes* semblent privées d'un corps, comme des *psuchai* dans l'Hadès. Mais ces *phrenes* ne sont pas animées d'un mouvement rapide. Plus tard, en 414 av. J.-C., Aristophane dira dans *Les Oiseaux*, 1445 : ἀνεπτερῶσθαι καὶ πεποτῆσθαι τὰς φρένας. Les *phrenes* ont pris leur envol ; le mouvement est alors rapide.

²⁵ *Iliade* XV, 80-83 (à noter que νόος est associé ici avec le verbe αἴσσω), *Odyssée* VII, 36, *Hymne à Apollon*, 186, 448, à *Hermès*, 43-46 ; Hésiode, *Bouclier*, 222 ; Théognis, I, 985, Thalès (Diogène Laërce, *Vies*, I, 35).

²⁶ S. Rangos, « Empedocles on divine nature », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012(3), p. 315-338, aux p. 322-326. Pour souligner que « φροντίς is a word with strong emotional undertones », Rangos renvoie notamment à Théognis, I, 729, Simonide, 8.9 (eleg. 8.9 Campbell), Pindare, *Olympique* I, 19, *Néméenne* X, 22. – Abondant dans ce sens, j'ajouterais Xénophon, *Mémorables*, I, chap. 4, 14.7-15.1, 17.3-18.1 et 18.6-19.1. Certes, il ne s'agit pas dans ce cas de la *phrèn* du divin mais de sa *phronêsis* (I, 4, 17.3, 17.8), toutefois il est intéressant de voir que sa présence rapide en tous lieux (au point d'être immédiate) est soulignée, et que les verbes *phrontizein* et *epimeleisthai* semblent être synonymes (I, 4, 14.7-15.1).

²⁷ Voir F. Dümmler (1894), W. Jaeger (1947), J. Barnes (1987, 2001), et plus récemment A. Finkelberg (« On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », *Harvard Studies in classical Philology*, vol. 98, 1998, p. 112-113), O.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

elle être le *Sphaîros*, qui est immobile²⁸ ? Comment concevoir que des *phrontides* puissent se distinguer entre elles et se déplacer rapidement à l'intérieur du *Sphaîros*, alors que l'homogénéité presque parfaite du mélange des quatre éléments régnant à l'intérieur du *Sphaîros* interdit que quelque chose s'y distingue ? Comment ces pensées rapides de la *phrèn* pourraient-elles signifier la joie du *Sphaîros*, joie que l'on imagine sereine²⁹ ? Comment concevoir que le *Sphaîros*, qui n'a aucun organe sensoriel, soit pour Empédocle une *phrèn*, alors qu'une *phrèn* est notamment définie par rapport à « une perception par les sens » et que les sept autres usages du mot *phrèn* chez l'Agrigentain sont liés à un savoir³⁰ ? Comment concevoir que le *Sphaîros* soit la *phrèn* et le *kosmos* tout à la fois, alors que dans le fr. 134.4-5 la *phrèn* coexiste avec le *kosmos*, et en diffère, au moins au plan syntaxique³¹ ? Je ne prétends pas épuiser ici le sujet de l'identification de la *phrèn hierè* au *Sphaîros* par des questions qui soulèvent des difficultés et des paradoxes ; des arguments décisifs devront être apportés plus avant. Cependant, ces questions posent dès maintenant les jalons d'une critique. Remarquons

Primavesi (« Apollo and other Gods in Empedocles », in : *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici* : The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics, éd. Maria Michela Sassi, Pise : Edizioni della Normale, 2006, p. 72-73 ; puis « Empédocle : divinité physique et mythe allégorique », *Philosophie antique*, 7, 2007, p. 67-68) et J. Palmer (*Parmenides & Presocratic Philosophy*, Oxford : University Press, 2009, p. 327-328). – Le début du fr. 29 et le début du fr. 134 constituent le versant négatif de l'anthropomorphisme appliqué au divin (ce que j'appellerais non-A). Le raisonnement qui conclut que la *phrèn hierè* est le *Sphaîros* est du type suivant : puisque non-A = *Sphaîros* (fr. 29) et que non-A = *phrèn hierè* (fr. 134), alors *Sphaîros* = *phrèn hierè*. Mais la conclusion ne s'impose pas : si ce qui n'est pas un parallélépipède est, dans un cas, une sphère, et, dans un autre cas, un disque, il ne s'ensuit pas que le disque soit une sphère ; de la même façon, le *Sphaîros* n'est pas nécessairement la *phrèn hierè* par le seul fait que l'un et l'autre sont « non-A ». En outre, les deux versants négatifs (fr. 29.1-2 et fr. 134.1-3 O^{ms}) ne sont même pas strictement égaux.

²⁸ Sur l'immobilité du *Sphaîros* : voir le témoignage d'Eudème (rapporté par Simplicius) sous B 27 et associé au fr. 27.3 (le *Sphaîros* est fixé dans l'ancre d'Harmonie).

²⁹ Sur la joie du *Sphaîros* : fr. 27.4, 28.2. O. Primavesi (« Empédocle : divinité physique et mythe allégorique », 2007, p. 67) soutient que « 'les pensées rapides' [...] « doivent désigner l'activité mentale du *Sphaîros*, la satisfaction qu'il éprouve en son for intérieur ».

³⁰ A. Martin, O. 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 - W. de Gruyter, 1999, p. 241 : « Dès Homère, le mot [φρήν] sert à situer le siège de l'activité mentale consécutive à une perception par les sens ». Toutefois, la *phrèn*, quand elle est siège des passions ou de la volonté, ne se définit pas exclusivement par rapport aux sens. La *phrèn* (ou les *phrenes*) peut être le siège de la joie ou d'une émotion plaisante (*Iliade* I, 474 ; VIII, 559 ; IX, 186 ; XIII, 493 ; *Odyssée* VIII, 131) ; les *phrontides* peuvent s'accorder avec un sentiment positif (Pindare, *Olympique* I, 19). – Voir en fin d'article la Note additionnelle I : « La joie, la pensée et le *Sphaîros* ».

³¹ Si la *phrèn* est le *Sphaîros* et si le cosmos est le *Sphaîros*, la *phrèn* devrait être le cosmos. Or, la syntaxe des vers 134.4-5 oblige à distinguer formellement la *phrèn* du cosmos. Selon B. Inwood (*The Poem of Empedocles* : a text and translation with an introduction, Toronto/Buffalo/Londres : University of Toronto Press, 2001, p. 68) : « Unlike the sphere, he [= god = Apollo = a sacred thought organ] is distinct from the cosmos and an inhabitant of it, for it darts through it with his mind ». – Voir en fin d'article la Note additionnelle II : « Le cosmos et le *Sphaîros* ».

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

qu'aucune de nos sources antiques n'avait suggéré que la *phrèn* et ses *phrontides* sont le *Sphaîros*.

D'autres commentateurs ont imaginé que la *phrèn hierè* est l'Amour – mais comment imaginer que l'Amour (*Philotès*) se meuve avec la rapidité sous-entendue par *καταΐσσοσα* ? En outre, le dieu Apollon n'est pas la *Philotès* ; il n'est pas la déesse Aphrodite.

D'autres encore ont imaginé qu'elle est un νοῦς divin, accessible seulement par l'Intellect, sans rapport avec quelque chose d'humain, ou bien qu'elle est le *pneuma* qui porte la loi de communauté des êtres vivants³² – mais le mot φρήν au V^e s. av. J.-C. signale un référent physique concret qui s'accorde mal avec quelque chose d'aussi abstrait qu'un *noûs* divin ou un *pneuma*³³. Et ce n'est pas parce qu'Olympiodore suggère que la *phrèn hierè* est sans corps (οὐδὲν οὖν ἐκεῖ σωματικόν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς λέγει πρὸ Πλάτωνος) et que de nombreux éditeurs d'Empédocle joignent les vers du fr. 134 aux vers qui affirment que le divin n'est pas visible et à portée de main (fr. 133), qu'il faut se laisser abuser : Olympiodore, nourri de néo-platonisme, au VI^e s. après J.-C., est fort loin d'Empédocle ; aucun témoignage ancien ne permet d'affirmer que, dans l'œuvre d'Empédocle, les vers du fr. 134 viennent juste après ceux du fr. 133, et que ces deux fragments sont à traiter ensemble pour saisir le sens du fr. 134³⁴.

Enfin, bon nombre d'interprètes ont imaginé que la *phrèn hierè* est l'esprit ou l'âme du *Sphaîros* qui subsisterait après sa désintégration, et parcourrait le monde. Dans la même veine interprétative, la *phrèn hierè* serait un *daimôn*, ou l'harmonie dans le Multiple. Cet esprit ou cette âme ou ce *daimôn* ou cette harmonie – qui n'est pas la *Philotès* tout en conservant quelque chose du *Sphaîros*, qu'aucun autre témoignage du corpus empédocléen n'atteste –, cette *phrèn hierè* ainsi comprise semblerait bizarrement exister partout (κόσμον

³² H. Diels, « Über die Gedichte des Empedokles », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 31, 1898, p. 405.

³³ Ammonius (*CAG* 4.5, 249.11) et Tzetzés (*Chiliades* VII, 519, 532-533) parlent du *noûs* divin.

³⁴ Diels (comme S. Karsten, Th. Bergk, H. Stein, F.W.A. Mullach, avant lui) établissait un lien de sens entre le fr. 133 (Il n'est pas possible de l'amener devant nos yeux, / Ni de le saisir avec les mains, moyens par lesquels la plus vaste / Voie de la persuasion tombe dans l'esprit des hommes [trad. J. Zafiropulo, légèrement modifiée]) et le fr. 134. Kranz, Guthrie, Wright, Inwood restent dans le sillage de Diels. Bon nombre d'interprétations du fr. 134 continuent de s'appuyer sur l'existence d'un lien étroit entre le fr. 133 et le fr. 134. Mais certains progrès dans la lecture d'Empédocle conduisent à déconstruire l'agencement de Diels. En ce sens, on appréciera déjà le travail fait par N. van der Ben pour remettre en cause le lien entre le fr. 133 et 134, et la position du fr. 134 dans l'œuvre de l'Agrirentin (*The Proem of Empedocles' Peri physios: towards a new edition of all the fragments*, Amsterdam : B. R. Grüner, 1975, p. 44-51). Je suppose que la divinité faisant l'objet du fr. 133 est le *Sphaîros*, qui existe de façon périodique, et que les hommes ne peuvent saisir que dans leur imagination.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

ἅπαντα) en dépit de l'influence grandissante de la Haine³⁵. Comment cela serait-il possible ? Et, si cette *phrèn*, proche du *Sphaîros*, est constituée des quatre racines de toutes choses dans une proportion harmonieuse – sans qu'aucun texte du corpus empédocléen n'en atteste – comment peut-elle être en même temps Apollon, fils de Zeus, que l'Agrigentain ne peut confondre avec Harmonie ou Aphrodite³⁶ ? Dans les commentaires faits jusqu'ici sur la *phrèn* nous ne parvenons pas à trouver un propos qui tienne compte d'Apollon et qui soit convaincant. Au total, la *phrèn hierè* en mouvement, privée d'un corps vivant, chez un présocratique comme Empédocle, fait énigme.

B. Inwood traduit φρήν, dans le fr. 134, par « *thought organ* ». Ce serait là une meilleure traduction, dans le contexte, que « *mind* », qui est la traduction habituelle en anglais³⁷ ; en effet, la matérialité de la *phrèn* est exprimée par *organ*, alors qu'elle ne l'est pas par *mind*. Mais « *thought organ* » ne convient pas à la poésie. On peut alors choisir de ne pas traduire φρήν, de translittérer (*phrèn*) ou bien de traduire par « cœur ». Si Empédocle dit φρήν, avec ce que ce mot peut signifier d'un organe concret du corps, tel le diaphragme ou une région péricardique, alors qu'il aurait pu choisir un mot abstrait comme νοῦς, c'est sans doute pour signifier le fait que cette *phrèn* est l'organe d'un dieu. Au sein du multiple, là où avec certitude le mouvement existe, la *phrèn hierè* ne serait pas la *phrèn* d'un dieu absent, à savoir la *phrèn* du *Sphaîros*. Elle serait, la *phrèn* d'un dieu présent, conservant quelque chose

³⁵ Parmi le « bon nombre d'interprètes » : A. Olerud (1951), J. Zafiropulo (1953), Wright (1981 ; Wright croit que la *phrèn hierè* est le *Sphaîros* et ce qui reste du *Sphaîros* sous forme de pensées rapides dans le cosmos, quand la Haine a brisé le *Sphaîros*), A. Drozdek (2003, 2007), Palmer (2009). Cf. T. Vitek, « Le *Sphaîros* d'Empédocle et son substrat mythologique », 2010, p. 43-44. Voir aussi J.-F. Balaudé (*Le Vocabulaire des Présocratiques*, Paris : Ellipses, 2002, p. 28) : « Cet Esprit serait comme l'équivalent et le substitut du *Sphaîros* originel et perdu ». – Il serait tentant encore de penser que la *phrèn hierè* est la Muse d'Empédocle. Mais comment cette Muse pourrait-elle avoir des bras blancs (fr. 3.3) et appartenir à un fr. 134 où les membres divins sont niés ?

³⁶ Dans un chapitre intitulé « Empedocles and the Holy Phren », A. Drozdek (*Greek Philosophers as Theologians: the divine arche*, Aldershot [UK]/Burlington [VT] : Ashgate, 2007, p. 71-83) considère qu'après la rupture du *Sphaîros* où le dieu *Phren* résidait, le dieu *Phren* dans le monde « *remains the measure of what is harmonious and thus fitting to exist* ». Drozdek parle du dieu du fr. 134, mais jamais d'Apollon ; en étudiant le fr. 134, S. Darcus Sullivan réussissait, elle aussi, à ne pas parler d'Apollon dans son article « The nature of *Phren* in Empedocles », in : *Studi di filosofia preplatonica*, éd. M. Capasso et alii, Naples : Bibliopolis, 1985, p. 133-136. Si nous n'avions que Tzetzes comme témoin de ces vers d'Empédocle, la chose serait acceptable, car Tzetzes ne parle pas d'Apollon. Mais il y a Ammonius. Ammonius devrait nous éviter de tenir un propos limité au dieu en général. Écoutons Inwood (*The Poem of Empedocles*, 2001, p. 68) : « *Our sources present these fragments as descriptions of the divine in general, and there is no reason to doubt this. But Ammonius in CTXT-91a [= De interpretatione CAG 4.5, 249.1-11] gives us a valuable additional indication. Though speaking about the totality of the divine, Empedocles has for his immediate topic the Olympian god Apollo* ».

³⁷ Par exemple, chez W.K.C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Vol. II, Cambridge : University Press, 1965, p. 256), qui traduit ἀλλὰ φρήν ιερή και ἀθέσφατος ἐπλετο μούνον, par « *but it is only a mind, holy and beyond description* ». Dans son interprétation du fr. 134 (*ibid.*, p. 258-260), Guthrie écrit « *Mind* » avec une majuscule, et va jusqu'à en faire la plus haute forme de divinité, en affinité avec le dieu de Xénophane.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

de la *phrèn* humaine qui fait l'objet des occurrences du mot φρήν dans le corpus empédocléen (hors fr. 134.4, bien entendu).

Chez Homère, Hésiode, Eschyle, les dieux, dont Zeus – le premier d'entre eux –, ont une *phrèn*, qui fait partie de leur corps³⁸. Certes, pour son propre panthéon, Empédocle a rompu avec la représentation anthropomorphique naïve des vieux poètes ; ainsi, le Zeus du fr. 6.2 reçoit l'épithète ἀργής correspondant à un phénomène naturel, la foudre. Mais la rupture n'est pas totale. Empédocle a pu conserver l'idée que Zeus, par exemple, a une *phrèn*.

En tenant compte de la parole d'Ammonius selon laquelle Empédocle s'était livré à une critique de la représentation anthropomorphique des dieux chez les poètes, on n'a pas manqué de rapprocher Empédocle de Xénophane. Si bien que la *phrèn hierè* a été facilement confondue avec le Dieu de Xénophane (voir DK 21 B 23 et B 25)³⁹. Soulignons toutefois ce qui sépare ici Empédocle de Xénophane : (a) d'un côté un dieu, la *phrèn hierè*, qui n'est pas annoncé comme unique et comme le plus grand ; de l'autre, un dieu unique et le plus grand (DK 21 B 23) ; (b) d'un côté un dieu en mouvement (καταΐσσοσα) et qui ne mettrait pas explicitement le monde en mouvement ; de l'autre, un dieu immobile (DK 21 B 26) et qui meut toutes choses (DK 21 B 25)⁴⁰ ; (c) d'un côté un philosophe qui fait des corps vivants (dont l'homme et le joyeux dieu *Sphaîros*) une œuvre de l'Amour ; de l'autre, un philosophe qui ne valorise pas le corps (DK 21 B 23). Au total, Empédocle ne pratique pas l'anti-anthropomorphisme radical de Xénophane et n'a pas adopté sa vision du dieu.

Je suppose qu'à l'instar du Zeus empédocléen l'Apollon ici désigné par Ammonius comme la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος emprunterait à la tradition et s'en séparerait sur certains points.

³⁸ Zeus : *Iliade* II, 3, X, 45 ; Hésiode, *Théogonie*, 554, 688 ; Eschyle, *Suppliantes*, 599, 1048-1049, 1057. Pour la *phrèn* d'Apollon : *Hymne à Apollon*, 275, *H. à Hermès*, 467 ; Eschyle, *Euménides*, 17 ; Bacchylide, *Dithyrambes*, III, 131. On trouve aussi la *phrèn* d'autres dieux ou déesses (par ex. Aphrodite, Athéna, Héra, Déméter, Poséidon, Héphaïstos) chez Homère et dans les *Hymnes homériques*.

³⁹ Un exemple récent : J. Palmer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, 2009, p. 328.

⁴⁰ On peut soupçonner que chez Finkelberg (1998) et Primavesi (2006, 2007) l'idée du dieu de Xénophane, identifié au monde dans sa totalité, sphérique (voir W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge : University Press, 1962, p. 376-377, 381-383), dieu immobile et néanmoins cause du mouvement dans le monde (donc en-lui-même), ait pu aider à concevoir la stricte identité chez Empédocle entre le *Sphaîros* immobile et la *phrèn hierè* en mouvement. Mais, autant l'existence du mouvement dans le Multiple est attestée (Xénophane), autant l'existence du mouvement dans l'Un n'est pas attestée (Empédocle) et même niée (Eudème). – H.A.T. Reiche (*Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 1960, p. 37) écrit à propos du *Sphaîros* auquel il rapporte le fr. 134.4-5 : « *Immobility of the Whole (in Xenophanes, Heraclitus, Aristotle) and mobility of the parts are not mutually exclusive. This is particularly true if we understand Empedocles' rushing motion [of the holy Mind] as equivalent to Xenophanes' kra(d)ainei in the sense of the tremor of vitality [...]* ». Mais dans le *Sphaîros*, avant que la Haine n'intervienne (fr. 31), il n'y a pas de mouvement des parties. Il est vain de convoquer le patronage de Xénophane (ou d'autres).

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Le soleil

Le Zeus empédocléen est le feu dans toutes ses manifestations. Il est la foudre au fr. 6.2 ; dans un autre contexte, il serait aussi le soleil (fr. 21.3, 22.2, 71.2, 115.11). Dans les mythes, Zeus est le père d'Apollon ; il le choisit pour connaître ses desseins et les révéler dans des oracles. Apollon est le prophète de Zeus⁴¹. Il est aussi *Phoibos*, le pur et brillant, le petit-fils de la Titanide *Phoibè* ; il est décrit environné de lumière⁴². À partir de là, Empédocle pouvait concevoir un Apollon solaire, dépendant de Zeus-feu, en accord avec son propre système brossé dans le fr. 6. Disons plus : le soleil serait la partie la plus noble de Zeus-feu, tout comme la *phrèn* est la partie la plus noble de l'homme ou d'un dieu. Il serait un Apollon repensé par Empédocle pour être la *phrèn hierè* du Zeus-feu. Le soleil aurait donc plusieurs noms : Zeus, car il est une des manifestations du feu, Apollon, car il est un dieu de lumière dans l'intimité de la pensée de Zeus, et encore Hélios (fr. 21.3) et même Titan (fr. 38.4)⁴³.

Le feu-Zeus ne produit rien d'autre que des manifestations du feu. Zeus a notamment pour fils Héphaïstos⁴⁴, lequel est le feu sur terre chez Empédocle : il intervient dans la fabrication de l'os (fr. 96.3) et du sang (fr. 98.2). Le feu-Zeus a aussi pour fils Apollon ; Apollon est, dans le ciel, le feu le plus remarquable, à savoir le soleil.

Zeus a une *phrèn* (comme en *Iliade* II, 3, X, 45), mais cette *phrèn*, pour Empédocle, n'est pas l'organe des hommes : elle n'est pas un diaphragme ou une région péricardique, pour dire les choses simplement. Au demeurant, la *phrèn hierè* est pour Zeus-feu l'équivalent fonctionnel de la *phrèn* pour l'homme. Dans le fr. 134.4-5, ce qui est mis en valeur, c'est la *phrèn* et les pensées, foncièrement rapides du vrai Zeus. Sans anthropomorphisme, mais en soulignant un point commun avec l'homme, l'Agrigentain parle du soleil de façon valorisante, différente de ce qu'il en dit avec sobriété lorsqu'il relève sa forme ronde (fr. 47 : cercle [κύκλος] brillant du Maître) ou sa brillance (fr. 22.2 : ἠλέκτωρ).

Empédocle tiendrait en substance le propos suivant dans le fr. 134 et son contexte : les poètes, les peintres et les sculpteurs donnent à voir la tête, les membres, le sexe d'un dieu qui serait Apollon, mais ce dieu ne répond pas à ce qu'ils décrivent ; il existe certes un Apollon,

⁴¹ *Hymne à Hermès*, 471-472, 535-543.

⁴² *Hymne à Apollon*, 201-203, 440-442.

⁴³ La polyonymie est pratiquée par Empédocle. Ainsi pour *Philotès*, à la fois Aphrodite, Cypris et Harmonie. Ainsi pour le feu, à la fois Zeus et Héphaïstos (fr. 6, fr. 96 et 98). Il ne faudrait donc pas refuser que, dans la refonte des données mythiques opérée par l'Agrigentain, la même chose soit dite à la fois Zeus et Titan, Apollon et Titan.

⁴⁴ Chez Hésiode, Héphaïstos n'est pas le fils de Zeus. Mais il l'est dans la tradition homérique : *Iliade* I, 578, XIV, 338-339 ; *Hymne à Apollon*, 317.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

mais celui-ci leur est caché par leur ignorance et leur aveuglement ; cet Apollon est la *phrèn* et les *phrontides* du vrai Zeus ; cette *phrèn* et ces *phrontides* sont étonnamment plus visibles que la tête et les membres du dieu des poètes ; il s'agit du soleil et de ses rayons.

L'Agrigentain opère un rapprochement entre le soleil et Apollon dans le fr. 47 (ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον). Empruntant son expression à l'*Iliade* IX, 559-560 (καὶ ῥα ἄνακτος ἐναντίον εἴλετο τόξον / Φοίβου Απόλλωνος) et l'*Odyssée* XII, 176 (Ἡελίου τ' αὐγῇ Ὑπεριονίδαο ἄνακτος)⁴⁵, Empédocle dit dans ce fragment que, pour la lune (vraisemblablement le sujet du verbe ἀθρεῖ⁴⁶), le soleil serait le cercle brillant du Maître (ἄνακτος [...] ἀγέα κύκλον). On peut supposer ici qu'aucune différence majeure n'existe entre ce Maître et le cercle brillant. Le soleil serait le Maître (ἄναξ). Le cercle brillant serait une caractéristique essentielle du soleil, donc du Maître. Mais il y a plus. On peut voir sous le Maître à la fois le soleil et Apollon, car Apollon est le dieu qui, parmi les dieux, reçoit le plus souvent l'épithète ἄναξ. Puis confondre Apollon et le soleil. Rien n'est toutefois dit en toute logique. Empédocle laisse seulement deviner l'identité d'Apollon et du soleil à partir du rapprochement des deux passages homériques. L'Agrigentain ne serait pas le premier à suggérer un Apollon solaire ; celui-ci est attesté chez Eschyle⁴⁷, par exemple.

Le soleil est traditionnellement un œil. Plus encore, selon Sophocle, il est un œil sacré, *Antigone*, 879 : λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα. Le soleil voit (*Iliade* III, 277 ; *Hymne homérique à Déméter*, 62, 69-71 ; Hésiode, *Théogonie*, 760)⁴⁸. Nous savons par ailleurs que Zeus reçoit la

⁴⁵ Nous suivons ici l'analyse de J. Bollack, *Empédocle*, vol. III, Les Origines, commentaire 1, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 282-283.

⁴⁶ Si l'on pense à *Iliade* IX, 559-560, on peut imaginer que, lorsqu'elle prend la forme d'une demi-lune, la lune, face (ἐναντίον) au Maître soleil, se présente comme un arc (τόξον) ayant sa corde au repos, face au Maître Apollon.

⁴⁷ Eschyle, *Bassarides*, fr. 23 a Radt ; *Suppliantes*, 212-214 ; *Les Sept contre Thèbes*, 859. En dehors d'Eschyle, on retiendra : l'*Hymne à Apollon*, 441-442, Théagène de Rhégium, DK 8 A 2.8, Euripide, *Phaéthon*, fr. 781 Nauck, v. 11-13 (où l'identification Soleil = Apollon est explicite, tout en rapprochant le nom d'Apollon du verbe ἀπόλλωμι). Ménandre de Laodicée laisse entendre que Parménide et Empédocle identifiaient Apollon au soleil (DK 31 A 23). – Que la *phrèn hierè* soit le soleil a déjà été entr'aperçu par R. Laurenti, « Le proème à Apollon d'Empédocle dans les fragments d'Aristote », in : *L'Aristote perdu*, éd. A. Jannone et alii, Rome/Athènes : Pubblicazioni del Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1995, p. 110. Et par G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics : a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, Albany (New York) : State University of New York Press, 2007, p. 38. – J. Bollack (*Empédocle. Les Purifications* : un projet de paix universelle, Paris : Le Seuil, 2003, p. 95, à propos du fr. 134) admet qu'Empédocle rejette un Apollon traditionnel ; selon lui, Empédocle croit en un « Apollon solaire, dieu de lumière ». Sur l'Apollon solaire : F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 1956, p. 187-191 ; P. Boyancé, « L'Apollon solaire », in : *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris : Hachette, 1966, p. 149-170 ; R. Seaford, « Mystic Light in Aeschylus' *Bassarai* », *CQ* 55 (2), 2005, p. 602-606.

⁴⁸ Le soleil est l'œil de l'éther pour Aristophane, *Nuées*, 285. Une contribution essentielle sur cette question : J. Jouanna, « 'Soleil, toi qui vois tout' : variations tragiques d'une formule homérique et nouvelle étymologie de ἄκτις », in : *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, éd. L. Villard, Publications des Universités de Rouen

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και άθέσφατος

même épithète que le Soleil : πανόπτης (ou παντόπτης)⁴⁹. Dans l'*Iphigénie à Aulis* (1506-1507), Euripide fait dire à Iphigénie, qui désigne le soleil : « Flambeau du jour, lumière de Zeus (λαμπαδοῦχος άμέρα / Διός τε φέγγος) ». La *phrèn hierè*, qu'il faudrait comprendre, comme les autres *phrenes* ou *prapides* chez Empédocle, par rapport à « une perception par les sens », se définirait ainsi et au minimum par rapport à la vue. Comme souvent, l'Agrigentain puise dans la tradition et chez les poètes ; il sélectionne, il adapte par rapport à ses objectifs, et, ainsi que le dit J. Bollack : « Rien n'est repris, sans être refondu »⁵⁰.

Le feu est sacré. Sophocle l'affirme en spécifiant le soleil (fr. 535.1 Radt) : Ἥλιε δέσποτα και πῦρ ιερόν. Et de même, Diodore de Sicile (III, 57, 5.14-15) : ἥλιον μὲν τὸ πρότερον ἐν οὐρανῷ πῦρ ιερὸν καλούμενον. Plutarque rapporte que la foudre est considérée comme un feu sacré et divin (*Propos de table*, 685.C.8-9) : τὸ κεραύνιον πῦρ ιερὸν ἡγούμεθα και θεῖον.

Nous comprenons que, dans le fr. 134.4-5, la *phrèn* Apollon est le soleil, à savoir l'œil et la pensée de Zeus-feu⁵¹. Le soleil est en mouvement (καταΐσσουσα), avec ses φροντίσι [...] θοῆισιν, que l'on interprétera comme étant les rayons lumineux et la chaleur émise. Pour Empédocle, les rayons lumineux sont un feu très fin (fr. 84.11). Dans les vers du fr. 134.4, tout en jouant avec la proximité linguistique de φρήν et de φροντίδες, Empédocle suggérerait

et du Havre, 2005, p. 39-56. D'autres rapprochements entre le soleil et l'œil (ou la vue) : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 91, *Iphigénie en Tauride*, 194-195, fr. 300.4 Nauck ; Pindare, *Péan* 9 (52k) 1-2 ; Sophocle, *Antigone*, 100-104.

⁴⁹ Pour le Soleil : Eschyle, *Prométhée*, 91, fr. 192.5 Radt. Pour Zeus : Eschyle, *Suppliantes*, 139, *Euménides*, 1045 ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1085-1086. Ailleurs, l'épithète est seulement utilisée pour Argos. – Chez Eschyle (*Choéphores*, 984-986), le soleil est désigné par Oreste comme étant le père, celui qui voit tout. Sophocle (fr. 752 P.) affirme de son côté que pour les sages le soleil est le père de tous les dieux. Puisque l'on sait, par ailleurs, que Zeus est le père des hommes et des dieux, il est aisé de conclure que Zeus et soleil tendent, au moins pour certains penseurs, à se confondre. Voir aussi Sophocle, *Œdipe roi*, 660-661. – Zeus est dit πανδερκής par Euripide (*Électre*, 1117). L'adjectif πανδερκής est utilisé de façon tardive pour qualifier notamment le soleil (Dioscoride, Quintus de Smyrne ; *Hymne orphique au Soleil*).

⁵⁰ J. Bollack, *Empédocle. Les Purifications*, 2003, p. 11.

⁵¹ L'œil de Zeus voit et pense : Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 267. Chez Empédocle, la sensation et la pensée tendent à se confondre : voir Aristote, *Métaphysique* Γ 5, 1009 b 12-17 ; *De l'âme*, Γ 3, 427 a 21-28 ; Théophraste, *De sensu*, 10.1-3 (= DK 31 A 86.10) ; fr. 17.14 ; fr. 103 et fr. 100.10. Il existe déjà chez Homère une étroite relation entre voir et penser avec le verbe voō : *Iliade* III, 374, XV, 422. – D'autres rapprochements entre la *phrèn* (ou les *phrenes*) et l'œil (ou la vue) : Eschyle, *Euménides*, 104, 275, *Choéphores*, 854, *Prométhée*, 842-843 ; Sophocle, *Ajax*, 447 (avec le verbe ἀπαΐσσω au v. 448). Dans le fr. 129.4-5, quand l'homme sage s'étendait (ὀρέξαιτο) grâce à toutes ses *prapides* (πάσηισιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν), il voyait (λεύσσεσεν) chacun de tous les êtres. La liaison entre la vue et les *prapides* (qui sont les *phrenes*) s'entend déjà dans l'*Iliade* pour Héphaïstos, notamment au chant XVIII, 380, 482 : ἰδυήσι πραπίδεσσιν (voir Françoise Frontisi-Ducroux, « 'Avec son diaphragme visionnaire : ἰδυήσι πραπίδεσσιν', *Iliade* XVIII, 481. À propos du bouclier d'Achille », *Revue des Études Grecques*, 115, 2002(2), p. 475-481. – Empédocle nous livre que tous les éléments ont pour eux-mêmes la faculté de penser (fr. 103, 110.10). La pensée de Zeus-feu n'est pas celle des hommes, qui est dans le sang (fr. 105). K. von Fritz (« *NOUS, NOEIN*, and their derivatives in Pre-socratic Philosophy [excluding Anaxagoras] », in : *The Pre-Socratics*, éd. A.P.D. Mourelatos, Princeton : University Press, 1993, p. 61-62, n. 125) rapproche avec raison le fr. 134.4-5 du fr. 110.10.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

que les rayons de lumière (φροντίδες) et le soleil (φρήν) ont partie liée. Tout comme l'on ne peut séparer la φρήν de ses φροντίδες, on ne séparera pas non plus le soleil de ses rayons⁵².

Qu'en est-il du mouvement ? Point remarquable concernant Apollon : sa rapidité. Dans l'*Hymne homérique à Apollon*, 186, 448, il est rapide comme la pensée⁵³. Empédocle, au fr. 134, souligne l'importance de la rapidité en répétant le même adjectif pour les genoux du faux dieu (vers 3) et pour les *phrontides* du vrai dieu (vers 5) : θοός. Le mouvement rapide des pensées (φροντίσι ... θοῆισιν), transposé au soleil, est le mouvement rapide des rayons⁵⁴. Selon l'Agrigentain, la lumière a une vitesse ; le témoignage de Philopon en atteste (DK 31 A 57). Les φροντίδες θοαί semblent jaillir de la *phrèn*, qui serait par elle-même en mouvement (καταΐσσουσα), tout comme la lumière jaillit d'une lanterne portée par un homme marchant dans la nuit. Toutefois, ce n'est pas le déplacement de la lanterne qui compte le plus ; ce sont les rayons de lumière, issus de la lanterne, qui éclairent le chemin. Il faut garder en tête l'image de la lanterne développée par Empédocle en comparaison de l'œil (fr. 84.5-6)⁵⁵ :

ὥς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσσατο λύχνον	1
χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,	2
[...]	
φῶς δ' ἔξω διαθρῶισκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,	5
λάμπεςκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·	6

⁵² La nature du soleil chez Empédocle fait débat. Est-il simplement une boule de feu ? Est-il un miroir circulaire d'air solidifié pour des rayons qui lui viendraient d'ailleurs ? Est-il le reflet, sur une surface d'air solidifié (firmament), d'une source lumineuse de forme ronde ? La forme circulaire du soleil laisse penser que, d'une façon ou d'une autre, cette forme a pour support un air solidifié, tel le firmament. Les témoignages en A 30, A 56 et au fr. 44 disent clairement que le soleil visible résulte d'un reflet, ce qui suppose que le support du reflet, essentiel pour la constitution du soleil, n'est pas du feu. À partir de là, et parce que la tendance naturelle du feu à s'élever ne rendrait pas compte, dans l'esprit de l'Agrigentain, de la forme ronde et stable du soleil, j'exclus que le soleil soit une boule de feu. Le soleil implique dans sa constitution de l'air solidifié pour permettre le reflet. En revanche, les rayons lumineux produits par le soleil sont du feu (très fin).

⁵³ En fait, dans cet hymne, la rapidité n'est pas précisée : Apollon agit comme la pensée (ὥς τε νόημα, νόημ' ὦς). Mais on sait par ailleurs que la pensée est rapide (*Odyssée* VII, 36, *Hymne à Hermès*, 43), qu'elle vole (Hésiode, *Bouclier*, 222). Apollon lui aussi vole (*Hymne à Apollon*, 448). Apollon, descendant de l'Olympe en *Iliade* I, 44, s'en va pareil à la nuit (I, 47). La comparaison (« pareil à la nuit ») suggère la rapidité, car la nuit est dite rapide (*Iliade* XII, 463, XIV, 261) – entendons par là que la nuit, en suivant la descente du soleil, tombe rapidement.

⁵⁴ L'adjectif θοός est utilisé au fr. 73 (θοῶ πῦρι) pour qualifier le feu. – Selon la tradition, le dieu Soleil parcourt le ciel dans un char tiré par des coursiers (Mimnerme fr. 12). Pour Mimnerme le soleil est rapide : ὠκέος Ἡελίοιο ἀκτίνες (fr. 11a 1-2) ou ἀγῆισιν φέρει ὠκέος Ἡελίοιο (fr. 14.11). La rapidité du soleil peut être aussi exprimée par les coursiers ou le char. L'auteur homérique de l'*Hymne à Déméter*, I, qualifie le char du Soleil de rapide (θεὸν ἄρμα) ; l'auteur de l'*Hymne à Athéna*, I, précise que le fils d'Hypérion agit sur des chevaux rapides (v. 14 : ἵππους ὠκύποδας). Dans *Les Phéniciennes* d'Euripide, les chevaux du soleil reçoivent le qualificatif θοός : θοαῖς ἵπποισιν (v. 3).

⁵⁵ Sur la structure de l'œil et son fonctionnement, voir M. Rashed, « The structure of the eye and its cosmological function in Empedocles: Reconstruction of fragment 84 D.-K », in : *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato - Essays in honour of Denis O'Brien*, éd. S. Stern-Gillet, K. Corrigan, Leyde/Boston : Brill, 2007, (Brill's studies in intellectual history, 161), p. 21-39.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και άθέσφατος

Les φροντίσι θοήισιν sont à rapprocher des άπειρέσιν άκτίνεσσιν⁵⁶.

Dans le fr. 84, la lanterne ne désigne pas la totalité de l'œil – aussi étrange que cela paraisse. L'extérieur de la lanterne est à la fois la nuit venteuse (χειμερίην διὰ νύκτα) et le chemin éclairé (βηλόν). Or cette nuit venteuse et ce chemin éclairé auraient leur contrepartie à l'intérieur de l'œil. La lumière qui traverse de fins tissus, derrière lesquels le feu oculaire est enfermé, pénètre dans l'équivalent de la nuit venteuse, qui est l'eau interne à l'œil, i.e. l'eau de la pupille (fr. 84.8 : κύκλοπα κούρη)⁵⁷, et aboutit à la surface de la pupille où se forment les images des objets. La lumière du soleil, elle, pénètre l'immensité de l'éther jusqu'à la lune et la terre et la mer en particulier. Cet immense éther fluide est l'équivalent de l'eau de la pupille. Dans le fr. 134.5, ce serait, avec les objets éclairés, le cosmos tout entier⁵⁸. Les *phrontides* ou rayons du soleil parcourent l'éther et le monde.

Dans l'organe physique que serait la *phrèn* humaine, les pensées attachées à cette *phrèn* lui seraient internes. Elles peuvent traverser la *phrèn*. Elles peuvent y circuler. Mais on n'imagine pas qu'elles la quittent⁵⁹. La *phrèn* humaine n'émet pas de pensées comme un soleil ou une lampe émet de la lumière. Il serait alors facile d'arguer que les *phrontides* du fr. 134.5 doivent être internes à la *phrèn hierè* et donc, en aucun cas, ne peuvent être les rayons lumineux de cette *phrèn hierè* identifiée au soleil. Les tenants de la thèse *phrèn hierè* = *Sphaîros* pourraient s'appuyer sur cette remarque afin de faire valoir que les *phrontides* du *Sphaîros* circuleraient, elles au moins, dans le *Sphaîros* à l'instar de ce qui se passerait dans une *phrèn* humaine. Il faut alors admettre que si Empédocle a pensé que la *phrèn hierè* est le soleil (disque céleste), en distinguant celui-ci des *phrontides*, qui sont ses rayons et sa chaleur émise, il s'est écarté du fonctionnement de la *phrèn* humaine. Je crois qu'il en est ainsi. Une

⁵⁶ M.R. Wright (*Empedocles*, 1981, p. 254) comprend avec justesse le datif de φροντίσι en reprise de l'usage homérique d'un datif avec le verbe άϊσσω (*Iliade* VIII, 88, X, 348, XI, 361, XVII 40). Ce datif n'est pas un datif instrumental au sens restreint du cas exprimant la cause de l'action (les *phrontides* ne sont pas la cause du mouvement de la *phrèn*), mais un datif comitatif, « chiefly found in the Plural » comme l'indique D.B. Monro (*Homeric Grammar*, 1891, p. 137), en fournissant l'exemple d'*Iliade*, XVIII, 506, où là aussi le verbe άϊσσω est utilisé (τοϊσιν έπειτ' ήϊσσον). Les *phrontides* accompagnent la *phrèn* en mouvement, tout comme la lumière accompagne la lanterne en mouvement. On pourrait s'interroger sur la nature du datif άπειρέσιν άκτίνεσσιν ; lui aussi serait un comitatif. – Le soleil qualifié d'όξυβελής (fr. 40), aux traits acérés, se déplace rapidement comme un guerrier avec une pique ou un poignard en main (*Iliade* VIII, 88, X, 348, XI, 361).

⁵⁷ M. Rashed, « The structure of the eye [...] », 2007, p. 30-33.

⁵⁸ Le mot κόσμος chez Homère désigne parfois une parure, un ornement, un bel objet (*Iliade* IV, 145, XIV, 187). Cette beauté dépend de la lumière. Porphyre rapporte, dans *L'Antre des nymphes* (XIV, 15-16), que les anciens appelaient le ciel (ούρανόν) un *peplos* (τῶν παλαιῶν και τὸν ούρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἶον θεῶν ούρανῶν περιβλημα). Si Empédocle fait partie de ces anciens, il est permis d'avancer que l'éther, qu'il nomme parfois ούρανός (fr. 22.2), serait conçu par lui comme un *peplos*.

⁵⁹ Un vers d'Euripide (fr. 901.1) situe la *phrontis*, en tant que pensée, à l'intérieur des *prapides* (que nous comprenons comme équivalentes aux *phrenes* ou à la *phrèn*), et attribue un mouvement à cette *phrontis* : πολλάκι μοι πραπίδων διήλθε φροντίς.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

solution alternative serait de supposer que la *phrèn hierè* désigne le soleil (le disque céleste) et ce qu'il émet (lumière et chaleur). Dans ce cas, les *phrontides* (ce que le disque céleste émet) sont une partie inhérente de la *phrèn hierè*. Et le paradoxe du fonctionnement par rapport à la *phrèn* humaine s'estompe.

Le soleil illumine et réchauffe la terre, l'air, l'eau. Le fr. 21.3 signale qu'il intervient partout (ἀπάντη) : ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄρᾶν καὶ θερμὸν ἀπάντη. L'adverbe ἀπάντη renvoie à l'adjectif ἅπας du fr. 134.5, qui qualifie le κόσμος. Ce n'est pas un hasard. En des termes divins pris dans le registre du fr. 6, et selon notre lecture du fr. 134, la *phrèn* de Zeus influe directement sur les autres divinités : Héra, *Aidôneus*, *Nêstis*. Grâce à la chaleur de son rayonnement, le soleil anime le cycle de l'eau (fr. 6) en favorisant l'évaporation, la formation des nuages, puis la pluie et la production des êtres mortels. C'est ici que la compréhension des *phrontides* comme *caring thoughts*, apportée par Rangos, prend dans notre propos sa pertinence. Grâce à son rayonnement, le soleil veille sur les plantes, et par là même sur les animaux et les hommes qui vivent des plantes⁶⁰. Empédocle, comme d'autres Grecs, n'est pas passé à côté de cette évidence⁶¹.

La totalité du divin en général

L'action remarquable du soleil sur le cycle de l'eau permet de comprendre qu'en filigrane de la *phrèn hierè* il soit question de la totalité du divin dans le monde déployé en dehors du *Sphaïros* et en dehors de la séparation acosmique. Ainsi pourrait s'interpréter le fait qu'Ammonius introduise le fr. 134 en disant : « et – d'abord sur Apollon, qui était le sujet immédiat de son propos, mais également sur la totalité du divin en général ». Empédocle a choisi de critiquer les visions anthropomorphiques du divin en prenant l'exemple du soleil, dont on accordera que se référant à Zeus et Apollon, il concerne des dieux majeurs. À travers cet exemple concret, Empédocle concluait aux dieux en général ou, si l'on privilégie le singulier, au divin. Comme en d'autres endroits, il prendrait ici un cas particulier (Apollon,

⁶⁰ Voir S. Rangos, « Empedocles on divine nature », 2012, p. 325-326. – Dans la *Poétique* (1427 b 29-30), Aristote cite, d'un poète ou d'un tragédien, une expression concernant le soleil, qui conviendrait à la *phrèn* et ses *phrontides* : « σπείρων θεοκτίσταν φλόγα ».

⁶¹ Dans le *Cratyle* (412 C7 - 413 D2), Platon, cherchant l'étymologie du mot « juste » ("δίκαιον"), fait appel à quelque chose de rapide et subtil (τάχιστον, λεπτότατον), qui donne la vie, qui parcourt le tout et que certains identifient au soleil, d'autres au feu, d'autres encore à la chaleur venant du feu. Cette chose gouverne le tout en le parcourant, διαῖόν (412 E 1). Pour cette raison, elle a pris le nom de « juste », δίκαιον, plus facile à prononcer avec le κ. Zeus est sous-entendu ; le préverbe δι- du verbe de mouvement δίδεμι suggère Δία, Zeus, celui par qui tous les êtres vivants obtiennent la vie (396 B 1-2). Ce que dit Platon à propos de δίκαιον présente certains points de convergence frappants avec notre lecture du fr. 134.4-5. La question mériterait d'être développée dans une étude à part entière.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

fils de Zeus) pour parler d'un cas général (les racines divines de toutes choses)⁶². La Nature, dont le soleil fait partie, est divine. Les quatre racines divines, Zeus, Héra, *Aidôneus* et *Nêstis*, ne sont pas cantonnées dans la séparation extrême, à un moment ponctuel du cycle de l'univers, opposé au *Sphairos*, dans un lointain passé ou dans un lointain futur. Elles participent au monde des mélanges ; ainsi, par exemple, *Nêstis* entre dans la composition de l'os (fr. 96.2). C'est dans ce monde des mélanges que *Nêstis*, par ses larmes, humecte (τέγγει) la source mortelle – ladite source étant apparemment une métaphore pour désigner la terre, creuset d'où sortent les mortels⁶³. Il n'y a pas lieu d'imaginer des dieux aux formes humaines en dehors des dieux qui forment la matière dont la Nature est faite ; Empédocle est panthéiste. Parler de feu, de terre, d'eau, d'éther, de soleil, ce n'est qu'utiliser un langage profane, effleurant seulement la vérité du monde⁶⁴. En dévoilant le véritable Apollon, Empédocle souligne l'influence majeure de ce dieu pour la marche du monde. Il inscrit son propos dans un traitement de « la totalité du divin en général ».

Reste à comprendre la relation entre le fr. 134 et le fr. 29, dont nous rappelons ici les vers :

οὐ γὰρ ἀπὸ νότοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἴσος ἑαυτῶι.

Le fr. 134 appartient au troisième livre de la *Physique*. Tzetzés l'affirme, et après d'autres, et contre Diels, nous tenons cette parole de Tzetzés pour véridique. Les fr. 29 et 134 ont une même structure : un versant négatif précédant un versant positif de la divinité ; non pas un dieu aux formes humaines les plus extérieures (avec, dans le fr. 29, la métaphore curieuse des branches jaillissant du dos), non pas un dieu présentant les formes des êtres éphémères, mais un dieu qui s'inscrit dans la vie des racines de toutes choses. Le dieu positif du fr. 29 est le *Sphairos*. Le dieu positif du fr. 134 serait le soleil. Je suppose qu'Empédocle, à la fin de la *Physique*, critiquait les représentations communes du divin, que ce soit dans les

⁶² Le particulier pour le général (synecdoque particularisante) se comprend aux fragments suivants : fr. 6.2 : Zeus-foudre n'est qu'un cas particulier du feu sous toutes ses manifestations ; fr. 21.3, fr. 71.2 : le soleil pour dire le feu ; fr. 21.5, fr. 73.1, fr. 100.12 : la pluie pour dire l'eau ; fr. 22.2 : la mer pour dire l'eau ; fr. 20.7 : les κύμβαι pour désigner les oiseaux en général ; fr. 72, fr. 74.1 : les καμασῆνες pour désigner les poissons ; fr. 99 : ὄζος pour dire l'oreille.

⁶³ Voir J.-C. Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », 2000, p. 63-66.

⁶⁴ Dans le fr. 109, Empédocle donne les quatre éléments (γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον). Il précise que l'éther est divin (δῖον). Ce n'est sans doute pas là un simple ajout pour compléter un hexamètre ou une pure imitation d'une association présente déjà chez Homère (*Iliade* XVI, 365, *Odyssée* XIX, 540). Tous les éléments, en fait, sont divins chez Empédocle. À travers un seul, il parle de tous. L'air en nous est aussi divin que l'air en dehors de nous (αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον). Et le feu en nous est aussi divin que le feu en dehors de nous.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

propos et les images inconsidérées des poètes, ou bien dans les représentations picturales ou plastiques des dieux. Il en venait alors à parler d'Apollon (fr. 134) – sans dire explicitement qu'il parlait du soleil⁶⁵ –, et finissait par le *Sphaîros* (fr. 29). Aux yeux de l'Agrigentain, le *Sphaîros*, dieu bien plus honoré qu'Apollon, était le mot de la fin de la *Physique*⁶⁶. L'objectif de son propos aurait été, comme dans le fr. 6, de souligner que les dieux véritables font corps avec la nature : les dieux sont ici et maintenant dans les racines de toutes choses⁶⁷. Certes le *Sphaîros* n'est pas visible comme le soleil, car il appartient à un autre temps (passé et futur). Il n'est pas possible de l'amener devant nos yeux, ni de le saisir avec les mains⁶⁸. Mais il est imaginable, puisqu'il est le mélange le plus harmonieux des quatre racines de toutes choses sous l'action de *Philotès*-Aphrodite. Empédocle aidait à visualiser le *Sphaîros*.

La conception des dieux (θεοί) chez Alcéméon a pu faire l'objet d'une réflexion de la part d'Empédocle. Selon Aristote (*De anima*, 405 a 29 – 405 b 1), Alcéméon pense que tous les êtres divins (τὰ θεῖα : dont le soleil, les astres, le ciel) sont animés d'un mouvement continu et perpétuel⁶⁹. Platon rapporte dans le *Cratyle* (397 C-D) que les dieux, identifiés au soleil, aux astres, au ciel, tireraient leur nom « θεοί » du fait qu'ils courent toujours (θέοντα). Dans sa conception d'Apollon (le dieu traditionnel et le dieu solaire), Empédocle souligne l'importance du mouvement ou de la course : rappelons le redoublement de l'adjectif θεός entre les vers 3 et 5 du fr. 134 et soulignons maintenant que θεός appartient à la même famille étymologique que le verbe θέω, courir. Rapide est la pensée (*Iliade* XV, 80-83), rapide est Apollon (*Hymne homérique à Apollon*, 186, 448), rapide est le soleil (Mimnerme, fr. 11a 1-2, fr. 14.11), par associations successives Empédocle pouvait faire du soleil qui rayonne la *phrèn* divine engagée dans une course circulaire comme les autres corps célestes. Cela étant précisé,

⁶⁵ Empédocle n'est pas explicite quand, dans le fr. 6, il énonce Zeus, Héra, *Aidôneus* et *Néstis*. Il nous laisse deviner qu'il parle de choses aussi concrètes que le feu, l'air, la terre et l'eau. Et même quand cela est acquis, il reste, toujours en suspens, la redoutable question de l'attribution univoque d'un dieu à un élément. Empédocle n'est pas non plus explicite quand il parle des θεοὶ δολιχαίωνες au fr. 21.12. Qui sont-ils ? On ne sera alors guère surpris qu'il parle d'Apollon sans nous dire explicitement à quoi, concrètement, il se réfère.

⁶⁶ O. Primavesi (« Empedokles - Texte und Übersetzungen », 2011, p. 562-563) place à la fin de la *Physique* les fr. 27 (*Sphaîros*) et 134 (précisément fr. 27 = 191 R, fr. 134 = 192 R, dernier fragment de la *Physique*). Je fais un pas de plus : le fr. 29 viendrait à proximité du fr. 134 et après lui. Pour Primavesi, la *phrèn hierè* est à la fois le *Sphaîros*, le cosmos nommé au fr. 134.5 et Apollon. On aura compris que je ne conçois pas que la *phrèn hierè* soit le *Sphaîros* et le cosmos nommé au fr. 134.5.

⁶⁷ Un fragment du corpus orphique présenterait certains échos à la pensée d'Empédocle : le fr. 168 Kern (243 Bernabé). L'univers y est décrit comme le corps de Zeus. Les yeux de Zeus sont le soleil et la lune. L'éther est son intellect. Des ailes lui permettent de voler sur tout. La terre lui est un ventre sacré.

⁶⁸ Le fr. 133 a vraisemblablement pour objet le *Sphaîros*.

⁶⁹ Dans le *De caelo* (270 b 4-11, 270 b 22-24), Aristote affirme que l'éther, l'être divin le plus élevé dans le ciel, a été ainsi nommé par de nombreux anciens en raison de sa course permanente (ἀεὶ θεῖν).

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἰερὴ καὶ ἀθέσφατος

nous savons que, pour Empédocle, il existe un dieu autrement plus valorisé que les dieux qui courent, à savoir le dieu immobile, sans mouvement, le *Sphaîros*.

Le sens d'ἀθέσφατος pour qualifier la φρήν

La φρήν du fr. 134.4 est dite ἀθέσφατος. C'est une qualification unique de la *phren* (ou des *phrenes*) dans le corpus du grec ancien. Il conviendrait de retenir ici le sens d'« immense », i.e. ce qui ne peut pas (ou plus) être mesuré – et non pas le sens de « indicible », « ineffable », souvent lu dans les traductions, qui est peu précis, et qui risquerait de faire de la *phrèn* un être transcendant. Expliquons.

Nous disposons de 15 occurrences du mot *athesphatos* dans le corpus grec du V^e s. avant J.-C. et avant. Empédocle – qui composait ses vers au V^e s. avant J.-C. – a selon toute vraisemblance utilisé le mot ἀθέσφατος avec son sens alors courant en poésie. Homère utilise huit fois le mot. Chez cet auteur, les substantifs qui sont qualifiés d'*athesphatos* sont : la pluie, la mer, le vin, la nuit (ou les nuits), le pain, les bœufs. Tous les substantifs sont concrets. Le sens d'*athesphatos* est d'exprimer un excès de quantité, une grande abondance, ce qui est innombrable, ce qui est très long ou très étendu. Hésiode utilise deux fois *athesphatos*. Dans la *Théogonie* (v. 830), il qualifie le son complexe émis par les cent têtes terribles de Typhée. Dans les *Travaux et les Jours* (662), il qualifie un hymne. Dans le premier cas, le son peut être dit indescriptible ou inimaginable et donc indicible. Il est sans doute très puissant – en accord avec ce qui caractérise Typhée par ailleurs. Comme chez Homère, l'adjectif *athesphatos* continue donc de signifier l'excès. Il ne dit pas le merveilleux ou l'admirable, car il appartient à une bête effroyable. Dans les *Travaux et les Jours*, l'hymne qualifié d'*athesphatos* est sans limite. On retrouve, là, l'idée homérique de la longueur dans le temps, qui s'appliquait à la nuit. Chez Hécateé de Milet (fr. 328 a 2 Jacoby), la pluie est *athesphatos*, autrement dit : elle est d'une abondance inhabituelle. Dans l'*Hymne homérique à Apollon* (v. 298), les familles humaines sont *athesphata*, c'est-à-dire innombrables. Dans l'*Hymne homérique à Héraclès* (v. 4), la terre *athesphatos* est une terre de vaste étendue, une terre immense, que l'on ne peut plus mesurer. Enfin, chez Euripide (*Iphigénie à Aulis*, 232), le spectacle des nombreux navires, qualifié d'*athesphatos*, signale la difficulté pour le regard de saisir l'étendue de la flotte. Il est assurément impressionnant, hors norme. Ce que nous retiendrons de cet inventaire, c'est l'importance quantitative et non pas qualitative du mot *athesphatos*. Quand *athesphatos* pourrait signifier indicible – ce qui n'est pas le sens le plus

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

commun jusqu'au V^e s. avant J.-C. –, ce n'est pas pour signaler explicitement le merveilleux, ou ce qui dépasse l'entendement humain, mais pour signaler ce qui impressionne par l'étendue ou la puissance. De là, nous écartons toute interprétation du mot ἀθέσφατος au fr. 134.4 qui voudrait que la *phrèn hierè* soit à ce point extraordinaire qu'elle soit inaccessible aux sens, inaccessible à la pensée ordinaire des hommes, transcendante comme l'Un des néoplatoniciens⁷⁰. Pour la *phrèn*, que nous considérons comme un objet aussi concret que la pluie, la terre ou la mer, le sens « immense » convient⁷¹. La notion est quantitative avant d'être qualitative. Certes, le quantitatif peut parfois mener au merveilleux, comme lorsque Empédocle s'écrit θαῦμα ἰδέσθαι face à dix mille races de mortels ayant des formes de toutes sortes (fr. 35.16-17). Mais il est de bonne méthode de ne pas en préjuger dans le cas précis du fr. 134.4.

Eschyle rapporte que la *phrèn* de Zeus est μεγάλη et ἀπέρατος, soit vaste et sans borne ; la vue que l'on peut en avoir est abyssale (*Suppliantes*, 1048-1049, 1057-1058). Cette *phrèn* reçoit chez Empédocle l'épithète ἀθέσφατος.

Le soleil et ses rayons couvrent une étendue immense. Souligner ce fait permet d'entrevoir l'excellence du choix des mots *phrèn* et *phrontides* pour parler d'Apollon et de Zeus, dieux d'une grande connaissance selon la tradition. Toutefois, chez Empédocle, la connaissance dont il est question ici est visuelle. Aussi rapides que soient les *phrontides*, aussi vaste que soit l'espace qu'elles couvrent, elles ne sont que du feu qui ne connaît que le feu et

⁷⁰ *Contra* (1) M. Schofield dans *The Presocratic Philosophers*, Cambridge : University Press, 1983², p. 312 : « But he is mind alone, holy and beyond description [...] the power of his mind [the god of fr. 134] transcends the limitations of our minds » ; (2) A. Tonelli, « Cosmogony is psychogony is ethics. Some thoughts about Empedocles' fragments 17, 110, 115, 134 DK, and P. Strasb. Gr. Inv. 1665 - 1666D, vv. 1-9 », in : *The Empedoclean Kosmos: S[tr]ucture, Process and the Question of Cyclicity* : Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, July 6th - July 13th, 2003, éd. A.L. Pierris, Patras : Institute for Philosophical Research, 2005, p. 318, 324 ; (3) G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*, 2007, p. 38. Certes Stamatellos a bien vu la liaison entre Apollon, le soleil (*Sun God*), et l'« intelligent source of heavenly fire » ; il inscrit Empédocle dans la tradition pythagoricienne. Mais, partant de l'idée que « Empedocles' God, like that of Xenophanes, is an incorporeal 'holy mind' », il considère ἀθέσφατος (« inexpressible ») comme l'anticipation chez Plotin de l'« ineffability and supra-transcendence of the One ». Sur ce point particulier, il faudrait préférer la lecture de F.M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy II*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973³ (1965¹), p. 355 (n. 3) : « It is easily understood that a fifth century A.D. neoplatonistic such as Ammonios took φρῆν ἱερῆ for something like a Spiritus sanctus [...] ἀθέσφατος does not mean 'superhuman', but simply 'indescribably' large, 'enormous'. » – Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 294-295, aide à confirmer le sens que nous voulons retenir d'*athesphatos* : l'éclat d'un feu (σέλας) formidablement grand (ἀθέσφατον) s'élève d'un petit tison (δλίγιο δαλοῦ).

⁷¹ Si la terre est dite *athesphatos*, on comprendra alors que le soleil apparent, qui est égal à la terre, selon Empédocle rapporté par Aétius (II, 21.2 = A 56), puisse aussi être dit *athesphatos*.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

rien d'autre : le semblable se borne à connaître le semblable (fr. 109)⁷². La lumière s'arrête à la terre et ne pénètre guère les profondeurs marines. La chaleur solaire va sans doute au-delà des rayons lumineux, mais elle-même trouve rapidement, dans les parties obscures, la limite de son influence. L'Apollon empédocléen a les limites du système conceptuel dans lequel il s'insère.

L'Apollon solaire d'Empédocle et l'Apollon de la tradition.

Complétons ce qu'il faudrait entendre, chez Empédocle, entre l'Apollon solaire et l'Apollon de la tradition. Quand Empédocle dit que le divin dont il parle est seulement (μοῦνον) une φρήν ιερή και ἀθέσφατος, l'adverbe μοῦνον supporte un double sens. Le premier sens vient du fait que la *phrèn*, partie percevante d'un corps, s'oppose à plusieurs parties de corps énoncées dans les premiers vers (fr. 134 O^{mg}.1-3) : la tête, les mains, les genoux, le sexe poilu. Il est donc logique de dire : le dieu n'est pas toutes ces choses humaines visibles, il est seulement cette chose : la *phrèn*. Notons au passage la tonalité critique de l'expression « sexe poilu » (μήδεα λαχγήεντα). Le deuxième sens suggère que le divin est réduit à une *phrèn* et rien d'autre. Empédocle dévalorise un dieu anthropomorphique pour introduire la *phrèn*, et, en même temps, il en fait la vue et la pensée du vraie Zeus (celui du fr. 6.2) avec l'ombre d'une critique. Dans cette pensée, l'Amour, qui sait assembler les quatre éléments, est absent. Que l'on se souvienne que l'œil humain est l'œuvre d'une Aphrodite qui parvient à harmoniser les quatre éléments autour d'une fonction⁷³. Le soleil et ses rayons ne sont pas l'œuvre d'Aphrodite ; et assurément, si le soleil est un type d'œil, il n'utilise pas, à la différence de l'œil humain, l'eau (*Nêstis*, κούρη) pour son fonctionnement. Or l'eau, proche de l'Amour⁷⁴, paraît agréger les savoirs en accueillant en elle les autres

⁷² Suite à l'étude du fr. 100 (clepsydre et respiration) faite par M. Rashed (« De qui la clepsydre est-elle le nom ? Une interprétation du fragment 100 d'Empédocle », *Revue des Études Grecques*, 121, 2008(2), p. 443-468), *Nêstis* apparaît intimement liée à la main et au diaphragme qui agit dans la respiration. Quand il est identifié avec la main (absente du dieu du fr. 134.4-5), le diaphragme est le siège possible d'une vaste connaissance humaine (voir J.-C. Picot, « Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse », *Organon*, 41, 2009, p. 59-84. http://www.ihnpaw.waw.pl/redakcje/organon/41/8_picot.pdf). On ne s'étonnera pas, après cela, qu'Empédocle puisse opposer le diaphragme sacré sous la puissance de Zeus ou d'Apollon (fr. 134.4-5) au diaphragme humain sous la puissance de *Nêstis* (fr. 100, fr. 143). La qualification « sacrée » (ιερή) convient à la divinité. Elle ne prétend pas signifier que la connaissance acquise par cette *phrèn hierè* est plus riche et plus diversifiée qu'une connaissance humaine. Le paradoxe doit être soutenu. La richesse de la connaissance ne constitue pas une valeur en soi : en témoigne le *Sphaîros*.

⁷³ Voir M. Rashed, « The structure of the eye and its cosmological function in Empedocles: Reconstruction of fragment 84 D.-K », 2007, p. 30-33.

⁷⁴ Voir B 19. Et les commentaires autour de B 19 dans J.-C. Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », 2000, p. 45 n. 17, 49, 68, 74, 77-78.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

éléments, et en suivant un cycle qui joint le haut et le bas. Sous son nom divin de *Néstitis*, elle est probablement la Muse d'Empédocle⁷⁵. L'Apollon qui se confond avec la *phrèn hierè* est un dieu de la connaissance, mais d'une connaissance limitée à ce que peut appréhender la lumière et la chaleur solaires. Comme nous l'avons vu dans le fr. 6, Empédocle avait réduit le champ de compréhension de Zeus par rapport au Zeus-roi de la tradition. Il ferait de même, ensuite, avec Apollon dans le fr. 134. Il demeure néanmoins qu'en plus de sa dimension cognitive la *phrèn hierè* diffuse lumière et chaleur propices aux œuvres d'Aphrodite.

Essayons maintenant d'appréhender ce que pourrait représenter pour Empédocle un Apollon de lumière. Dans les *Catharmes*, la vie sur terre après l'âge de Cypris (fr. 128) se situe, au moins de façon figurée, dans un antre (fr. 120). Dans la mesure où cet antre fait penser à l'Hadès traditionnel, l'Hadès empédocléen demeure un dieu d'en bas. Mais – point fondamental – il ne se cache plus. Il ne se cache plus car il est la terre dans son entier, sa surface et sa profondeur. Ainsi, pour Empédocle, le soleil qui inonde la terre de lumière laisse les mortels – aussi paradoxal que cela puisse paraître – dans l'obscurité d'un antre. La lumière et la pensée apolliniennes (conçues par Empédocle) ne permettraient pas de voir ce que l'on devrait aussi voir. C'est la Muse, *Néstitis*, paradoxalement sans lien direct avec Apollon, qui permet de sortir de cette obscurité.

Nous en venons à une objection simple : n'est-il pas contradictoire qu'Empédocle désigne le soleil comme une *phrèn* alors qu'il est évident que le soleil est visible et qu'une *phrèn* est invisible ? Qu'il fasse d'Apollon un dieu visible alors qu'Apollon est invisible ? Que l'on me permette de répondre comme si la réponse venait d'Empédocle ; l'exposition en sera plus facile. « La *phrèn* dont je parle est la *phrèn* d'un dieu, et c'est aussi un dieu : Apollon. Ce n'est pas la *phrèn* d'un simple mortel, cachée dans un corps éphémère qui comprend en particulier une tête, des membres, des mains, des genoux, un sexe. Je parle bien de la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος. La *phrèn* des mortels est-elle immense, ἀθέσφατος ? Non elle ne l'est pas. Est-elle sacrée ? Non, elle ne l'est pas. Parcourt-elle le cosmos ? Non plus. Ne croyez donc pas que la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος devrait être aussi peu visible, c'est-à-dire simplement cachée au regard, que la *phrèn* d'un simple mortel. En outre, bien des mortels ne voient pas les dieux tels qu'ils sont, là, sous leurs yeux. Ainsi des racines divines. Les quatre racines de toutes choses sont-elles cachées comme le sont les racines d'un arbre ? Non, elles ne le sont pas. Ce qui est *argès*, tel Zeus, telle la foudre, se donne au regard des hommes.

⁷⁵ Voir J.-C. Picot, « Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse », 2009, p. 76-81.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Mais, assurément, ce que bien des hommes ne voient pas ce sont les quatre dieux : Zeus, Héra, *Aidôneus*, *Nêstis*. Leurs noms en tant que racines divines sont cachés. Dans toutes les manifestations du feu, de l'air, de la terre, de l'eau, bien des hommes ne voient pas les dieux que j'ai nommés. Ils ne savent pas voir non plus *Philotès*, comme je le dis dans ces vers τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε / θνητὸς ἀνήρ. J'apprends à Pausanias la bonne façon de voir cette déesse : τὴν σὺ νόωι δέρκευ. Certes, *Philotès* ne se donne pas à voir de la même façon que Zeus, Héra, *Aidôneus*, *Nêstis*. Une puissance n'est pas une racine. Mais, ici et là, l'obscur croyance à propos des dieux doit être dénoncée, et je m'y emploie. La *phrèn hierè* est perçue par une *phrèn* mortelle qui sait utiliser la vue et le toucher, qui forme un tout avec les organes des sens. Apollon, le dieu qui est la *phrèn hierè*, est aussi visible que son Père, Zeus.»

Le fr. 134 et le fr. 29. Le soleil et le *Sphaîros*.

Supposons qu'Ammonius connaissait aussi bien les vers du fr. 29 que ceux du fr. 134. Pourquoi Ammonius a-t-il alors choisi de citer les vers du fr. 134 (vraisemblablement le fr. 134 O^{mg}, auquel s'est ensuite introduit le vers 2, au fil de la transmission des manuscrits) et non pas les vers du fr. 29, puisque les deux passages pouvaient servir à illustrer la critique des dieux aux formes anthropomorphiques⁷⁶ ?

Rappelons de nouveau le fr. 29, cité par Hippolyte au IIIe siècle ap. J.-C. :

οὐ γὰρ ἀπὸ νότωιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἴσος ἑαυτῶι.

Le vers 1 du fr. 29, concernant les deux branches (δύο κλάδοι), serait spécifique à ce fragment, puisque nous considérons le vers 2 du fr. 134 – semblable au fr. 29.1 – comme un vers interpolé sous l'influence du fr. 29.1. Nous voulons bien croire que ces deux branches sont une métaphore végétale pour des membres. Mais de quels membres s'agit-il ? Les deux branches ne sont pas des bras, même si l'on observe que les Cent-Bras de la *Théogonie* hésiodique (v. 150, v. 671 : τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων αἰσσοῦντο) ont des bras (χεῖρες) qui jaillissent (αἰσσοῦντο), tout comme les branches jaillissent (fr. 29.1 : αἰσσοῦνται). Les bras des Cent-Bras jaillissent des épaules (ἀπ' ὤμων), tandis que les branches jaillissent du dos

⁷⁶ Sur Ammonius et la critique de l'anthropomorphisme, voir E. Tempelis, *The School of Ammonius, Son of Hermias, on Knowledge of the Divine*, Athènes : Ekdoseis Philologikou Syllogou Parnassos, 1998, p. 101.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

(ἀπὸ νότοιου)⁷⁷. La différence est notable (mais n'a que rarement été retenue). Puisque les Grecs ne confondaient pas le dos (νῶτος, νῶτον) et les épaules (ὄμοι), nous admettrons que ce qui jaillit du dos n'est rien d'autre que des ailes⁷⁸. Les branches sont une métaphore pour dire des ailes. Empédocle nous aide par ailleurs à passer des branches aux ailes en rapprochant les feuilles des arbres et les plumes des oiseaux (fr. 82.1)⁷⁹. Certaines divinités féminines ont des ailes : Iris, *Nikè*, Éris, Ényo, les Harpyes. Un cheval divin a des ailes : Pégase. Mais peu de dieux mâles ont des ailes – même si les dieux se déplacent en volant. Seuls dieux ailés importants : Hermès et Éros⁸⁰. Aristophane, dans les *Oiseaux* (v. 696-697) précise qu'Éros a des ailes situées dans le dos (Ἔρωσ ὁ ποθεινός, / στίλβων νῶτον περὺγον χρυσαῖν). Dans le fr. 29, où deux branches (δύο κλάδοι) s'élancent du dos (ἀπὸ νότοιου), où le dieu empédocléen est le *Sphaîros* – dieu de l'Amour vainqueur –, un Éros ailé, dieu des poètes et des artistes, pourrait se tenir en arrière-plan, dans les deux premiers vers du fragment⁸¹. Empédocle opposerait ainsi le *Sphaîros* à une représentation traditionnelle du dieu de l'Amour. Si l'on retient cette lecture qui établit un lien direct entre l'Éros ailé et le *Sphaîros*, on admettra que l'Apollon traditionnel, obligatoirement sans ailes, ne peut pas faire, dans les mêmes conditions, le pendant au *Sphaîros*, alors qu'il peut effectivement être suggéré par les vers 1 et 3 du fr. 134 O^{mg}. La tête, les mains, les genoux rapides et le sexe poilu conviendraient à l'Apollon traditionnel. Dans le fr. 134 O^{mg}, deux vers du versant négatif brossent une image anthropomorphique d'Apollon, deux vers du versant positif brossent sa réalité empédocléenne (l'Apollon solaire, fils de Zeus-feu) ; dans le fr. 29, deux vers du versant négatif brossent une image anthropomorphique et fantastique d'Éros ailé, un vers du versant positif brosse l'image de l'Éros empédocléen, qui a pour nom le *Sphaîros*.

S'il en est bien ainsi, Ammonius ne pouvait pas mentionner Apollon à propos des vers du fr. 29, car Apollon est attaché uniquement au fr. 134 O^{mg}. Or, pour parler du divin en général, la mention d'Apollon semblait plus appropriée que celle d'Éros, surtout dans contexte explicatif suivant. À la suite de Proclus, Ammonius s'intéresse à l'être le plus élevé, non corporel, transcendant : l'Un. Il voit dans la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος une cause au-delà de l'Intellect (ὕπερ νοῦν), qui s'accorderait avec un Apollon sans caractéristiques

⁷⁷ Aristote, *Histoire des animaux*, 493 b 26-27, *Parties des animaux*, 693 b 1-2.

⁷⁸ Nous rejoignons ici W. Kranz (1949) qui traduit κλάδοι par *Flügelzweige*.

⁷⁹ Par ailleurs, le végétal ὄζος sert à désigner le pavillon de l'oreille, le rameau charnu, au fr. 99.

⁸⁰ Aristophane les nomme tous deux : *Oiseaux*, 572-574.

⁸¹ Chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 770-771, 779, Iris a des ailes et des genoux rapides (cf. *Hymne à Apollon*, 107-108 où les pieds d'Iris sont dits rapides). On peut supposer qu'Éros peut, lui aussi, avoir à la fois des ailes et des genoux rapides.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος

anthropomorphiques. Sous l'influence de l'interprétation que Syrianus et Proclus avaient de la pensée d'Empédocle⁸², Ammonius ferait donc de cette *phrèn* l'Un transcendant, au-dessus du *Sphaîros* – ce dernier étant conçu lui-même comme κόσμος νοητός (Hippolyte), monde intelligible dominé par l'Amour – et au-dessus du monde sensible, pénétré par la Haine. Dans cette perspective, la *phrèn hierè* serait une divinité supérieure au *Sphaîros*. S'il avait simplement visé le *Sphaîros*, Ammonius n'aurait donc pas valorisé une cause au-delà de l'Intellect. Tel serait son choix en faveur de la *phrèn* au détriment du *Sphaîros*. Ammonius n'a ou bien pas perçu – car Empédocle n'était pas explicite – que la *phrèn hierè* est le soleil, ou bien a-t-il compris l'allusion au soleil comme une vieille métaphore qui fait du dieu Soleil une image du dieu Suprême, de l'Un⁸³. Nul n'est besoin d'insister sur le fait que le néo-platonisme, attaché à son interprétation mythique, non littérale et non-temporelle d'Empédocle, ne voyait pas la *phrèn* et le *Sphaîros* tels qu'ils étaient dans l'esprit de l'Agrigentin, au V^e s. avant J.-C⁸⁴.

Conclusion

Dans un univers cyclique, lorsque le *Sphaîros* est brisé par le retour de la Haine qui s'élançe vers les honneurs, les éléments alors se séparent, et des grandes masses apparaissent, dont la terre, dont le soleil. Si le *Sphaîros* est l'équivalent d'une période bienheureuse, le monde du multiple, quant à lui, plus ou moins déchiré par la Haine, peut être conçu comme une période d'exil des éléments divins. Puis viendra la fin de l'exil et le temps du retour du *Sphaîros*. Le feu en exil dans le multiple prendrait notamment la forme d'un Apollon solaire. Selon Plutarque, les hommes d'autrefois croyaient qu'Apollon et le soleil sont un seul et même dieu⁸⁵. Il n'est pas exclu qu'Empédocle soit de ces hommes, d'autant qu'une parole étrange de Plutarque dans le *De exilio*, juste avant la citation du fr. 115, invite à penser que le *daimôn* chassé du séjour céleste, en exil sur terre, serait une réplique d'Apollon

⁸² Voir D. O'Brien, *Pour interpréter Empédocle*, Paris : Les Belles Lettres - Leyde : Brill, 1981, p. 77-90, 101-107.

⁸³ C'est une idée devenue banale, au moins depuis Platon (*République* VI, 508 C-509 B, VII, 517 B-C) que le Soleil dans le monde visible est l'équivalent du Bien dans le monde intelligible. Voir la reprise de cette idée avec l'Un à la place du Bien chez Philopon (*In phys.* 16.163.2-12).

⁸⁴ J'emprunte à D. O'Brien (*Pour interpréter Empédocle*, 1981, p. 81, 83, 90) les expressions « interprétation mythique », « interprétation non littérale », « interprétation non-temporelle » d'Empédocle. Selon O'Brien (*op. cit.*, p. 103), dont j'adopte ici l'analyse : « Il ne serait pas venu à l'esprit d'un commentateur néo-platonicien de s'en tenir à une interprétation littérale du poème d'Empédocle ».

⁸⁵ Plutarque, *De defectu oraculorum*, 42 D.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

chassé du séjour céleste et en exil sur terre⁸⁶. Empédocle a donc pu concevoir d'une part, à l'échelle de l'univers, l'exil du feu sous la forme d'un Apollon solaire, et d'autre part, à l'échelle lunaire et sublunaire, un exil des *daimones* sous la forme des êtres vivants éphémères. Les hommes, les animaux, les plantes vivent au rythme du soleil. On distinguera cependant le dieu et le *daimôn*. Si les deux parcourent un cycle, l'Apollon solaire ne connaît ni la faute sanglante ni le parjure ni les malheurs du *daimôn* renvoyé de lieu en lieu ici-bas.

Nous avons lu le fr. 134 en considérant la liaison que pouvait entretenir un Apollon et un Zeus – tous deux conçus de façon positive – dans le cadre de la pensée d'Empédocle. Dans la mesure où Zeus est le feu (fr. 6), son fils Apollon est le soleil. En conséquence, la φρήν ιερή και ἀθέσφατος est un Apollon solaire. Ce résultat dépend évidemment de l'importance que nous accordons au fr. 6. G. Zuntz critiquait Diels de ne pas voir ce qu'il y a de religieux dans le poème physique. Ainsi, en se référant selon toute vraisemblance au fr. 6, qui est sans conteste dans le Poème physique, Zuntz disait : « *The divine names of the elements are anything but irrelevant decoration*⁸⁷ ». Nous le rejoignons. C'est en croyant que les noms de Zeus, Héra, *Aidôneus*, *Nêstis* ne font que de la figuration dans la *Physique*, que l'on s'interdit de retrouver les liens que les expressions les plus étranges de l'Agrigentain peuvent tisser avec la mythologie. Pour le fr. 134, on pourrait encore s'interroger sur le fait qu'Empédocle n'a pas appelé le soleil de son nom ἥλιος et a choisi une expression aussi peu courante que φρήν ιερή. Mais le poète parle par métaphore. Il ne dit pas nécessairement οὖς pour dire oreille ; parfois il dit ὄζος (fr. 99). Pour désigner l'éther, il ne dit pas toujours αἰθήρ ; au moins une fois, au fr. 21.4, dit-il de façon assez énigmatique ἄμβροτα. Il ne dit pas les organes des sens, αἰσθητήρια, ou quelque chose de proche, πέντε αἰσθήσεις, il dit παλάμαι (fr. 2.1). Il peut appeler le soleil, ἥλιος (fr. 21.3) ou Τιτάν (fr. 38.4), et le rattacher à la racine divine Zeus (fr. 6.2) en s'affranchissant des généalogies établies. On ne devrait donc pas s'étonner que, dans ces habituels changements de registre, le soleil soit devenu, dans un vers, la *phrèn hierè*. Varron nous a légué une parole d'Épicharme qui tendrait à montrer que le Soleil pouvait, déjà au temps d'Empédocle, se dire d'un mot comme φρήν ou νοῦς : *itaque Epicharmus cum dicit de mente humana ait istic est de sole sumptus ignis, idem de sole : isque totus mentis est*⁸⁸.

⁸⁶ Plutarque, *De exilio*, 607 C. Plutarque cite Eschyle, *Suppliants*, 214, avant de citer Empédocle. Concernant le fr. 115, voir M. Rashed, « Le proème des *Catharmes* d'Empédocle. Reconstitution et commentaire », *Elenchos*, 29, fasc. 1, 2008, p. 7-37.

⁸⁷ G. Zuntz, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 218.

⁸⁸ Varron, *De lingua latina*, V.10.3.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Note additionnelle I – La joie, la pensée et le *Sphaîros*

Le *Sphaîros* est joyeux. Empédocle le dit par deux fois dans les vers à notre disposition.

Fr. 27 :

ἔνθ' οὐτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα·
οὕτως Ἄρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται
Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίηι περιηγεί γαίωι.

Fr. 28 :

ἄλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <έοῖ> και πάμπαν ἀπείρων
Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίηι περιηγεί γαίωι.

La joie chez les hommes peut s'accompagner de mouvements. Mais rien ne dit que, pour Empédocle, il en soit de même dans le *Sphaîros*. Même si l'on accordait que la joie du *Sphaîros* s'accompagne de mouvements, pourquoi ces mouvements seraient-ils rapides comme le sont les *phrontides* du fr. 134.5 ? Puisque, selon Eudème, l'absence de mouvement caractérise le *Sphaîros*, on retiendra plutôt que, le *Sphaîros* se réjouit (γαίωι) sans mouvement, dans une béatitude sereine. Par ailleurs, on ne lit pas dans le fr. 134.4-5, ou dans son contexte chez Ammonius ou chez Tzetzés, que la *phrèn* et ses *phrontides* expriment la joie ou bien sont associées à la joie. S'il en avait été ainsi, il aurait été facile d'assimiler la *phrèn* et ses *phrontides* au *Sphaîros*.

Toutes choses ont une pensée (φρόνησις ; fr. 110.10). Le *Sphaîros* a donc une pensée. Est-ce suffisant pour dire que le *Sphaîros* a une pensée rapide ou des pensées rapides, à l'instar des *phrontides thoai* du fr. 134.5 ? On ne se risquera pas à attribuer au *Sphaîros* des pensées rapides comme celles d'un homme (*Iliade* XV, 80-83 ; *Hymne à Hermès*, 45-46) ou d'un dieu sur terre (Hermès dans l'Hymne cité). En effet, comme le suggère *Iliade* XV, 80-83, la pensée est rapide dans la mesure où des idées différentes défilent rapidement dans l'esprit, où des lieux différents y défilent (cf. Xénophon, *Mémorables*, I.4 17.7-8 : « Penser à des choses ici, en Égypte ou en Sicile »). La rapidité requiert des contenus différents et concrets. En partant d'une carapace de tortue, Hermès imagine, dans ses *prapides* (v. 49 ; on comprendra *prapides* = *phrenes* = *phrèn*), les différentes étapes de la fabrication d'une lyre. Tout cela se passe dans le monde déployé en dehors du *Sphaîros*. Il est exclu que le dieu *Sphaîros*, homogène, puisse penser des choses différentes, tel Hermès, et donc que sa pensée puisse rapidement passer d'une chose à une autre. Sa pensée est fixe.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος

Lorsque le *Sphaîros* existe, il n'existe plus rien à saisir en dehors de lui par les sens. Le *Sphaîros* n'a rien à connaître, excepté la simplicité qu'il représente lui-même, à savoir le mélange homogène – ce qui ne constituerait pas une richesse de savoir telle celle du sage du fr. 129. Certains commentateurs⁸⁹ font remarquer que le *Sphaîros* a la même composition que le sang, à savoir des parts égales des quatre éléments ; or, puisque le sang est le siège de la pensée chez les hommes (fr. 105), ils déduisent que le *Sphaîros* est un organe de pensée, et donc qu'il est la *phrên hierè*. Toutefois, chez l'homme, le sang est en mouvement (fr. 105.1) et s'associe à des organes sensoriels : il n'y a rien de tel avec le *Sphaîros*.

Note additionnelle II – Le cosmos et le *Sphaîros*

La présente note voudrait revenir sur l'affirmation d'un des meilleurs spécialistes actuels d'Empédocle, O. Primavesi, selon lequel, chez Empédocle, le cosmos est « une union harmonieuse des quatre éléments et, en particulier, le *Sphaîros* »⁹⁰. Primavesi dit emprunter cette lecture du cosmos à K. Reinhardt (1916)⁹¹. Toutefois, notre auteur va au-delà de ce qu'affirme Reinhardt. Il fait, par ailleurs, de cosmos = *Sphaîros* un point fondamental de son interprétation du fr. 134⁹².

La notion de cosmos héritée d'Héraclite, de Parménide et des premiers Pythagoriciens n'évoque pas l'Un. Elle évoque un Multiple organisé, notre monde perçu dans son organisation avec un ciel étoilé, un soleil en mouvement, et une terre fixe au centre. Selon Primavesi, ce sens n'est plus celui d'Empédocle, au moins dans les trois fragments à notre disposition :

fr. 26.5 :	ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον
a(i) 6 :	... συνερχόμεθ' εἰς ἓνα κόσμον
fr. 134.5 :	φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα θοῆισιν

⁸⁹ R. Scoon, *Greek Philosophy before Plato*, Princeton : 1928, p. 91 ; A.M. Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, II, Paris : 1937, p. 52 ; A. Finkelberg, « On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », 1998, p. 113 ; A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, 2007, p. 73, 77, 80.

⁹⁰ O. Primavesi, « Empédocle : divinité physique et mythe allégorique », 2007, p. 67. On ajoutera du même auteur une formulation équivalente et plus détaillée dans « Apollo and other Gods in Empedocles », 2006, p. 72 : « Kosmos [...] does not and cannot, in Empedocles, designate our sad world of plurality, but only the perfect blend of the four elements produced by Love, as its two other Empedoclean occurrences clearly show [= B 26.5 and P.Strasb. a (i) 6]: kosmos is the ultimate goal of the movement from Many to One ».

⁹¹ A. Martin, O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, 1999, p. 183 : « Nous suivons l'avis de K. Reinhardt, selon lequel κόσμος est là [= fr. 26 D., 5] synonyme de Σφαῖρος. » K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn : F. Cohen, 1916, p. 174.

⁹² Dans son analyse du fr. 134, Finkelberg (« On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », 1998, p. 112-113) avait déjà défendu la même idée, à savoir cosmos = *Sphaîros*. Finkelberg admettait aussi que, dans le fr. 26.5, « one κόσμος » est le *Sphaîros*.

Picot, Jean-Claude

Apollon et la φρήν ιερή και ἀθέσφατος

Reinhardt avait rapporté le fr. 26, et identifié εἷς κόσμος (au vers 5) avec le σφαῖρος κυκλοτερής (fr. 27.4 ou fr. 28.2). Ici, il ne s'agit donc pas du κόσμος mais de εἷς κόσμος, à savoir le cosmos pris dans son unité interne. Le fr. 17.7 présente une formule du même type :

ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα

Toutes choses (ἅπαντα) sont unies (συνερχόμενα), grâce à *Philotès* (Φιλότητι), dans l'Un (εἰς ἓν). Mais le cosmos du fr. 26.5 désigne-t-il l'Un ? Désigne-t-il le σφαῖρος κυκλοτερής comme le voudraient Reinhardt puis Primavesi ? Rien n'est moins sûr ! Selon Rangos, dans le contexte du fr. 26.4-5 le cosmos désigne « *an individual 'ordered structure' such as an individual human being or an individual animal*⁹³ », et l'idée de l'Un et du Tout est seulement énoncée au vers fr. 26.7. En suivant ici Rangos, nous n'admettons pas que, chez Empédocle, le mot κόσμος désigne nécessairement, et en particulier au fr. 134.5, le *Sphaîros*. En outre, Empédocle est capable d'utiliser le même mot κόσμος avec des sens différents, comme il le fait, par exemple, pour *phusis* au fr. 8 et au fr. 63.

Jean-Claude Picot

[Recebido em julho de 2012; aceito em julho de 2012.]

⁹³ S. Rangos, « Empedocles on divine nature », 2012, p. 323, n.28. L'idée était déjà énoncée par S. Trépanier, « Empedocles on the ultimate symmetry of the world », *OSAP*, XXIV, 2003, p. 29-30. D. Sedley, dans sa lecture de εἰς ἓνα κόσμον au fr. 26.5 (*Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 2007, p. 40, 63) n'adopte pas la lecture de Trépanier, mais ne fait pas pour autant du cosmos le *Sphaîros* ; selon lui « *one world-order* (εἰς ἓνα κόσμον) [*means*] *the world governed by Love* (as in *B 128*), *a blissful unity but not yet a homogeneous sphere.* »