

UNE TRAGÉDIE COSMIQUE : L'EXIL AMNESIQUE DES *DAIMONES* D'EMPEDOCLE.

Introduction

1. Les deux poèmes et le problème de la nature du *daimôn*.

Il y a de la difficulté à vouloir concilier les deux poèmes d'Empédocle d'Agrigente, et *a fortiori* à les réduire à un seul tout cohérent. Comment allier les fragments du poème physique, expression d'une représentation systématique du réel, à ceux des *Catharmes* (ou *Purifications*), dont la visée semble eschatologique et s'inscrire dans la sphère tragique, avec l'évocation notamment de l'exil de *daimones* dont l'identité demeure obscure ?¹ D'emblée se pose le problème, souvent soulevé (et d'autant plus depuis la publication du Papyrus de Strasbourg) de la nature des *daimones* : la tendance à les interpréter comme des âmes errantes, voire des êtres immatériels, n'est-elle pas en trop flagrante contradiction avec le matérialisme des fragments sur la nature ?

1. Avant d'aborder le détail des problèmes auxquels nous sommes confrontés dès lors qu'il s'agit de déterminer la nature des *daimones*, récapitulons les quelques certitudes pouvant servir de fondement à l'enquête.

- i. Ce qui est d'abord certain, c'est qu'un *daimôn* est **une individualité,² capable d'énonciation à la première personne** (« je »³, « nous »⁴). Cela semble présupposer, bien que l'expression soit anachronique, qu'il posséderait une forme de « conscience de soi » (et ce *a fortiori*, puisque les constituants matériels de toute chose en sont eux-mêmes doués⁵). Nous savons encore qu'à ces

¹ La seule occurrence de *daimôn* dans le poème physique est au fragment DK 31 B59 (Nous nous référons aux fragments d'Empédocle dans la numération Diels-Kranz) : « *Quand le démon au démon se fut plus largement mêlé...* ». Sur la distinction entre le statut physique des *daimones* dans ce fragment, par contraste avec celui, d'ordre moral, des *Katharmoi* (agents « responsables », capables de se parjurer, de faire des choix), cf. F. Gain (2007).

² En ce sens Empédocle s'inscrirait dans la longue tradition qui, d'Homère à Hésiode jusqu'à Socrate, personnifie le *daimôn*.

³ B115, 13 ; B117, 1 ; B118 ; B139 ; Pap. Strsb. ens. d.

⁴ B119, Pap. Strsb. ens. d.

⁵ Selon le dernier vers de B110 : *panta gar... phronèsin ekhein kai nômatos aisan*.

individualités est échue « *une vie de longue durée* » (μακραίονος λελάχασι βίοιο, B115, 5), ce qui suggère qu'elles ne sont pas éternelles, à la différence des éléments matériels.⁶

- ii. Il ressort de la mise en relation des fragments rapportés aux *Catharmes*⁷ que les *daimones*, ou du moins certains d'entre eux, sont **des êtres en exil**, leur bannissement s'apparentant à une chute. Cette errance⁸ semble devoir être clairement connectée à une **(trans)migration** d'un corps vivant à un autre (B115, 5-9, B117, B127 et B146), le *daimôn* étant comme « pris » dans des composés organiques voués à « *de grandes souffrances* » (Pap. Strsb. d12, cf. d9 et B124), à traverser « *les durs chemins de l'existence* » (B115, 9).
- iii. Enfin, il apparaît que ces incarnations obéissent à une **hiérarchie**, certaines étant meilleures que d'autres, selon qu'elles permettent de progresser jusqu'au statut de « *[dieux] bienheureux* » (θεοί, B146, 3 ; cf. μάκαρων, B115, 6), les *daimones* pouvant ultimement retrouver l'état de félicité dont l'exil leur avait ôté la jouissance. D'après Elien, citant B127, c'est en l'homme que serait l'incarnation la plus haute, dont les « *devins, faiseurs d'hymnes, médecins, princes* » constituent en particulier une catégorie éminente ; les corps des animaux quant à eux seraient, selon Hippolyte, les « *demeures des âmes punies* » (ad B115).

2. Mais de ce premier exposé surgissent de multiples **difficultés**, la première aporie étant de savoir s'il faut prendre au sérieux l'existence des *daimones* : n'ont-ils d'existence qu'allégorique, ou ont-ils pour Empédocle une réalité effective qu'il serait possible d'inscrire dans son système physique ? Rien ne nous permettant d'exclure la première éventualité, c'est comme un postulat, devant être mis à l'épreuve, que nous supposerons que les *daimones* existent bel et bien.⁹

⁶ Peuvent-ils alors s'identifier aux « *dieux à la longue vie* » (*dolikhaiônes*) du poème physique (B21, 12 et B23, 8) ? D'autre part, notons qu'Empédocle se qualifie lui-même de « *dieu immortel* » (ἄμβροτος θεός, B112, 4), ce qui pose une autre difficulté : est-ce à dire que son *daimôn* l'est ?

⁷ B115, B117 à 121, B125 à 127, B142, B146, Pap. Strsb. ens. d.

⁸ Cf. B115, 6 (ἀλάλησθαι) et 13 (φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης).

⁹ Ont défendu la thèse de l'allégorie : Primavesi (2007) et Laks (2004).

A considérer que les *daimones* sont des entités réelles, chacun des trois caractères précédemment dégagés (individualités non éternelles, exilées et errantes, incarnées selon une hiérarchie) comporte des obscurités donnant lieu à controverse.

- i. La question nodale est celle de la **détermination de la nature des *daimones* et de leurs modalités d'existence** : doit-on les assimiler à des « âmes », ainsi que le fait la doxographie ? S'agit-il d'entités immatérielles, de réalités intelligibles ? Une telle interprétation est ancienne, étant déjà par exemple celle d'Hippolyte. Plus récemment Bollack les qualifie de « répliques noétiques », « doubles divins d'un tissu abstrait, intelligible » (2003, p.45) ; Santaniello (2009) semble s'y ranger.

S'ils sont en revanche matériels, les possibilités se démultiplient.)
Les *daimônes* ont ainsi été identifiés :

- a. aux mélanges (aux corps) composés des quatre éléments (Wright 1981, Barnes 1982), ou à certains types de ces mélanges seulement :
 - i. ceux dont les parts sont en proportion identiques - comme c'est le cas du sang et de la chair (B98) ; ainsi Curd (2002), et plus radicalement Osborne (1987) qui identifie *daimôn* et sang. Rappelons que, pour Empédocle, c'est dans le sang que circule la pensée des hommes (B105), ce qui pourrait expliquer la transposition par les doxographes des *daimones* en « âmes ».
 - ii. Sedley (2005) développe une position originale, corrélant les *daimones* à certains êtres de chair et de sang, ceux qui ont été engendrés lors de la phase de la montée en puissance de l'Amour. L'humanité serait ainsi, selon lui, scindée en deux genres totalement distincts, quoique d'apparence similaire, selon la période de leur apparition lors du cycle cosmique : les humains-*daimones* seraient issus de l'âge d'or de l'Amour, tandis que les « *hommes et femmes trempés de larmes* » (dont la naissance hors de la Terre, sous la Haine croissante, est décrite en B62, et dont il serait question en B124) ne pourraient aucunement prétendre à rejoindre le statut de bienheureux.

- b. à l'air élémentaire (Kingsley (2003) et cf. Plutarque, *De l'Exil*, 607, *infra*).
- c. à la force de mélange et de cohésion qu'est l'Amour :
 - i. soit que les *daimones* soient des particules d'Amour contaminées par la Haine, « emprisonnées » dans des mélanges organiques (Cornford 1912, O'Brien 1969, Kahn 1974, Martin/Primavesi 1999) ;
 - ii. soit qu'ils s'identifient au principe même d'harmonie ou de proportion des corps - attribut de l'Amour (seconde position de Cornford, 1926).

Or toute interprétation se heurte à des apories. D'une part, en effet, les *daimones* ne peuvent être exclusivement identifiés à des êtres de chair et de sang, ni même aux corps intra-mondains en général, car tout mélange est mortel, ultimement voué à être défait ; comment le *daimôn* pourrait-il alors se « réincarner » en viande sacrificielle (B136 et 137) et être dévoré par son père ? Autrement dit, qu'est-ce qui, du poisson que je fus (B117), demeure dans l'homme que je suis aujourd'hui ? Comment expliquer la « migration » du *daimôn* s'il est un composé mortel ? Le *daimôn* semble alors devoir revêtir le sens fort qu'Empédocle confère aux *onta* ; les fragments physiques affirment sans ambiguïté que n'existent véritablement que six réalités : quatre matières primordiales (air, feu, eau, terre) et deux forces contraires, Amour (*Philotès*, *Philiè*), force d'attraction entre matières dissemblables, et Haine (*Neikos*), force d'attraction des matières de même nature. Si les *daimones* peuvent prendre « *diverses formes de mortels à travers le temps* » (B115, 7), ils ne semblent pas pouvoir s'identifier strictement aux combinaisons éphémères elles-mêmes – à moins qu'il ne s'agisse de « quelque chose » en elles qui perdure par-delà leur désagrégation.

Il est clair qu'aux *daimones*, tels que les fragments les présentent, *correspondent* effectivement des êtres vivants ; cependant cela ne suffit pas à disqualifier non plus la candidature de particules d'Amour au titre de *daimones*, si, comme nous le comprenons, la force d'Amour est immanente à la matière élémentaire (donc à tout corps) et ne peut en être expulsée.¹⁰

Mais une objection surgit à l'assimilation des *daimones* à des particules d'Amour – bien que l'hypothèse soit tentante, car elle expliquerait leur « *exil <loin du> dieu* » (B110, 13) en faisant totalement coïncider les deux poèmes : au *Sphairos*, dont on sait qu'il se réjouit (B27, 4, B27a, B28, 2)

¹⁰ Autrement dit, on ne peut dissocier l'Amour de la matière élémentaire que conceptuellement (et non physiquement) – selon l'interprétation que je soutiens (2007 et 2008).

correspondrait l'état de félicité dont les *daimones* jouissaient avant leur chute ; la chute, la dispersion des *daimones* morcelés et leur « enfermement » dans des corps mortels s'identifierait à la dislocation du *Sphairos* sous l'effet de la Haine (B30, B31), qui donne lieu à la cosmogonie de notre monde – et les funestes souffrances à venir, à la phase ultérieure, lors de laquelle la Haine assoit totalement sa domination et son pouvoir discriminatoire sur les éléments (ce à quoi pourrait bien correspondre la description de B115, 9 s.). Cependant, une telle interprétation à son tour pose problème, indépendamment même des présupposés de notre propre reconstruction du système empédocéen¹¹ ; car le *Sphairos* consistant en une union de tous les *onta* de sorte qu'il n'y a *plus aucune individuation*, cela exclut la possibilité d'une « survivance » des *daimones* qui, nous l'avons vu, se définissent précisément comme individualités, comme organismes pluriels ; or le *Sphairos* est une unité acosmique au sein de laquelle la multiplicité est abolie. En lui les éléments « s'abîment » (*hupenerthe genetai* B26, 7), tant est puissant le lien d'Amour qui les unit et les sub-jugue en un tout un. Ainsi il est vraisemblable que les *daimones* (dont on sait, rappelons-le sont *dolikhaiones* (Bol.63, 12 et 64,8), « à la longue vie », et non immortels, périssent lors du *Sphairos* : s'ils s'identifiaient à des particules d'Amour, comment expliquer dans tous les cas qu'ils soient périssables, alors que l'Amour par définition ne peut périr ?

Aucune de ces solutions n'est donc pleinement satisfaisante.

Concluons-en toutefois qu'il y a donc bien un rapport fort entre *daimones* et mélanges organiques (individus) vivants, mais que cette relation ne semble être ni une *identification* pure et simple des uns aux autres (plantes, animaux, humains « ont » des *daimones* davantage qu'ils n'en « sont »), ni réductible à la seule force de cohésion des mélanges organiques (l'Amour).

Abordons brièvement les deux autres caractérisations du *daimôn*, qui se rattachent à son périple, aux événements qu'il traverse : les subit-il irrémédiablement ou en est-il l'agent ? Est-il strictement soumis à la nécessité ou a-t-il une responsabilité dans ce qui lui arrive ?

- ii. Le problème se pose ainsi de la cause de la chute, de l'errance et de l'exil, mais s'avère en partie rendu insoluble par des ambiguïtés textuelles. Quelle est en effet **la nature de la faute** évoquée par les premiers vers de B115, et dans quelle mesure dépend-elle du *daimôn*

¹¹ Je considère en effet comme impossible que des particules d'Amour soient hors et indépendantes de tout mélange (*ibid.*)

lui-même ? Il est question en B115, 4, de parjure, *epiorkon* (vs *horkois*, serment, au vers 1), mais le vers n'est attesté que par une seule de nos sources (seul Hippolyte le cite). Il pourrait être question d'un « crime de sang » ou d'un meurtre originel (*phonôî*) en B115, 3 ; mais les manuscrits de Plutarque portent *phobôî*.¹² S'il y a bien faute, quelle qu'elle soit, comment concilier la culpabilité des *daimones* et le fait qu'ils soient soumis à un décret nécessaire (B115, 1), *a fortiori* si l'*anankès khrèma* qui règle leur sort coïncide avec l'inexorable fatalité qui régit le cycle cosmique ? Ces questions nécessiteraient un examen excédant la portée de notre présent propos – nous nous bornerons ici essentiellement à la question de la nature du *daimôn*, (i).

- iii. Enfin, y a-t-il ou pas un **moyen de progresser ou de chuter dans la hiérarchie des incarnations** ? Cette question rejoint la précédente, celle de la responsabilité individuelle et du « libre-arbitre » du *daimôn*. Jusqu'où peut-il remédier, influencer sur son propre sort ?

2. Mon hypothèse : le *daimôn* comme « empreinte mnésique physique ».

Partant du principe qu'il n'y a pas de béance logique entre le poème « rationnel » et la « tragédie » de la condition des *daimones*, nous pouvons formuler une hypothèse nouvelle : les *daimones* n'existeraient pas hors de la matière, sans non plus se confondre avec les éléments, ni avec les forces cosmiques ; **chacun d'eux serait la rémanence ou la persistance d'une trace invisible, la « mémoire » – au sens d'une empreinte physique – inscrite dans les corps élémentaires mêmes, en tant qu'ils ont été à un moment donné et pour une certaine durée « homogénéisés » par l'Amour dans l'unité d'un corps vivant.** Ainsi le *daimôn* ne s'identifierait ni aux éléments en tant que tels, ni non plus tout à fait aux organismes intramondains, ni à l'Amour, cause de leur unification, mais serait une trace, comme une « mémoire fossile » imprimée dans les corps premiers, des anciennes liaisons qui les ont fait « amis », qui les ont maintenus ensemble dans l'intimité d'une unité organique ayant eu son individualité et sa pensée propres. Puisqu'en effet la quantité totale de matière est finie, dans le Tout limité en extension et en compréhension, on peut imaginer que, lors du « brassage » des éléments au fil des cycles perpétuels qu'ils traversent, telle parcelle de matière qui, à un moment donné aura été puissamment unie à

¹² Pour une analyse et une discussion de ces questions, cf. C. Santaniello (2009) n.10 p.334 et surtout J.C. Picot (2007).

telle et telle autre de manière durable, puis s'en trouvera séparée et disjointe, à un moment donné nécessairement se retrouvera de nouveau agglomérée aux mêmes. Par exemple cet air, ce feu, cette eau et cette terre qui composent mon propre corps se disperseront lorsque je périrai ; mais il se peut qu'ils conservent, par une sorte de rémanence, quelque chose de l'union intime qu'ils ont constituée et qui formait ma personne.¹³

Tout le tragique de la condition démonique (et, partant, de la nôtre) serait alors que, se définissant comme « empreintes mnésiques », ils seraient paradoxalement enclins à « s'oublier » dans les métamorphoses du cycle, peut-être aussi du fait de la démultiplication des conglomerats dans lesquels ils sont pris et par conséquent de celle des empreintes qui les marquent. Ainsi, la malédiction des *daimones* consisterait en leur amnésie, ce qui reviendrait à une négation de soi, s'ils sont bien des mémoires physiques de leurs anciennes liaisons, inscrites dans les conglomerats élémentaires.¹⁴ Mais cette tragédie est-elle de l'ordre de la nécessité, de la fatalité ? Si une rédemption des *daimones* est envisageable, elle serait alors conditionnée, précisément, par la remémoration des combinaisons antérieures.

Nous n'avons hélas pas à notre disposition de preuves textuelles directes pour le démontrer catégoriquement, mais cependant un faisceau d'éléments et d'indices est susceptible de corroborer cette lecture qui, précisons-le sans ambiguïté, demeure tout à fait conjecturale. Elle s'articule autour de trois axes croisés : la mémoire, le souffle et la voix, le diaphragme et la respiration.

¹³ Cf. Long (1949) : “*It is the δαίμων that provides the constant substratum of personality without which transmigration is meaningless.*” (p. 157).

¹⁴ La conjonction de l'exil et de l'oubli serait à mettre en contraste avec certains des ressorts tragiques associés à l'impossibilité de l'oubli (pensons à l'exil d'Oreste, condition de sa vengeance – laquelle présuppose le souvenir –, ou à celui d'Œdipe persécuté par le remords).

I - Mémoire et oubli.

1. Le contexte des citations de B115 et B119 par Plutarque, *De l'exil*, XVII, 607 c-e :

A la fin de son traité *De l'exil*, Plutarque, dont l'objet est de reconforter un ami frappé de bannissement, cite plusieurs vers du fragment B115 d'Empédocle, qu'il commente en ces termes :

[607 D] [Citation des vers 1, 3, 5, 6 et 13 de B115] οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ πάντα ἀποδείκνυσι μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας. οὐ γὰρ αἷμα, φησὶν, ἡμῖν οὐδὲ πνεῦμα συγκραθέν, ὃ ἄνθρωποι, ψυχῆς οὐσίαν καὶ ἀρχὴν παρέσχεν, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ σῶμα συμπέπλασται, γηγενὲς καὶ θνητόν, τῆς δὲ ψυχῆς ἀλλαχόθεν ἠκούσης δεῦρο, τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται τῷ πρασοτάτῳ τῶν ὀνομάτων. τὸ δὲ ἀληθέστατον, φεύγει καὶ πλανᾶται, θεῖοις ἐλαυνομένη δόγμασι καὶ νόμοις, εἶτα, ὥσπερ ἐν νήσῳ σάλον ἐχούση πολὺν, [607 E] καθάπερ φησὶν ὁ Πλάτων, "ὄστρέου τρόπον" ἐνδεδεμένη τῷ σώματι διὰ τὸ μὴ μνημονεύειν μηδὲ ἀναφέρειν "ἐξ οἷς τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου" [31 B119] μεθέστεκεν, οὐ Σάρδεων Ἀθήνας, οὐδὲ Κορίνθου Λῆμνον ἢ Σκυρον, ἀλλ' οὐρανοῦ καὶ σελήνης γῆν ἀμειψαμένη καὶ τὸν ἐπὶ γῆς βίον, ἂν μικρὸν ἐνταῦθα τόπον ἐκ τόπου παραλλάξῃ, δυσανασχετεῖ καὶ ξενοπαθεῖ, καθάπερ φυτὸν ἀγεννὲς ἀπομαραιομένη.

<Par là>, il [sc. Empédocle] montre que, non seulement lui-même, mais nous tous, sommes des émigrés ici, étrangers et exilés. Car ce n'est le mélange ni du sang, dit-il, ni du souffle, ô hommes, qui a fourni l'être et le principe de nos âmes ; mais c'est le corps, né de la terre et mortel, qui procède de ces choses-là ; et puisque l'âme est venue d'ailleurs, il donne par euphémisme à la naissance le nom de voyage <en pays étranger>. A la vérité, <l'âme> est exilée et erre, poussée par des décrets et lois divins, puis, comme sur une île battue par les flots, enchaînée au corps <à l'instar d'>une « huître à sa coquille », comme le dit Platon [Phèdre, 250 C], ; parce qu'elle ne se souvient ni ne se rappelle « de quel honneur et de quelle félicité » [B119] elle s'est éloignée, quittant non pas la Sardaigne pour Athènes ni Corinthe pour Lemnos ou Skyros, mais le ciel et la lune pour la terre et la vie sur terre, et même si elle ne se déplace que peu de ce lieu-là à celui-ci, elle le supporte difficilement et se sent étrange, se flétrissant comme une plante mal-née.

Trois points essentiels ressortent du témoignage de Plutarque. Premièrement, la chute du *daimôn* n'apparaît pas tant allégorique que réelle : il serait *stricto sensu* tombé du ciel sur la terre, le processus physique

d'exil ou d'émigration contrainte aboutissant à une fixation en pays étranger. Mais ce qui pourrait sembler un indice de la corporalité du *daimôn* est infirmé par Plutarque, qui précise en effet que le *daimôn* (qu'il appelle *âme*, ψυχή) ne s'identifie à aucun de ces mélanges physiques que sont le sang et le souffle : est-ce à dire alors qu'il s'agirait d'âmes immatérielles ? Nous sommes derechef ramenés au précédent dilemme – car quel sens conférer alors à la réalité de la chute ?

Enfin, Plutarque insiste sur l'effet de l'émigration forcée, le sentiment de déracinement, d'étrangeté (*xenopathos*) éprouvé par le *daimôn* qui ne se sent pas à sa place mais ne sait pas pourquoi ; la cause en est son incapacité à se remémorer son origine céleste. Autrement dit, c'est *l'oubli* qui provoque la souffrance des *daimones*.

L'interprétation de Plutarque est-elle une interpolation favorisée par la référence au *Phèdre* de Platon ?¹⁵ Ou (Plutarque étant fin connaisseur d'Empédocle, à qui il aurait consacré une monographie perdue et qu'il semble souvent citer de mémoire) serait-ce l'indice d'une spécificité du *daimôn* empédocléen, en relation avec la mémoire et l'oubli ?

2. Correspondances avec le récit de Platon dans le *Phèdre*, 244-257 :

Dans les fragments d'Empédocle n'apparaissent pas de termes désignant littéralement la mémoire¹⁶. Cependant, si l'on suit la correction de Diels dans son édition du fragment B64,¹⁷ semble se dessiner un étrange parallèle au texte du *Phèdre* de Platon, connectant le désir à la réminiscence (251 A sq.) :

τῷ δ' ἐπὶ καὶ πόθος εἶσι δι' ὄψιος ἀμμυμνήσκων¹⁸
Le désir lui vint, à la vue évoqué par la mémoire.

Le contexte de la citation par Plutarque¹⁹ (qui se demande pour quelle raison la fécondité des truies est bien plus grande que celle des laies) ne permet pas

¹⁵ Cf. le Pythagoricien Hiéroclès, cité par Stobée adB121, dont la version semble influencée par Platon (*infra* p.10).

¹⁶ A l'exception de l'épithète *polumnestè* (B3), sur laquelle nous reviendrons *infra*.

¹⁷ Conj. in DK ; dans les *Poetarum philosophorum Fragmenta* (1901) Diels conservait la leçon des mss (ἀμμίσγων).

¹⁸ δι' ὄψιος Wytttenbach, Diels (au lieu de διαμπερέος / διὰ πέφεος).

¹⁹ *Questions Naturelles*, XXI, 917 C.

de trancher en faveur (ni non plus à l'encontre) de la conjecture de Diels-Kranz, puisqu'il cite Empédocle à l'appui de la thèse selon laquelle l'appétit sexuel serait stimulé par la promiscuité entre mâles et femelles, l'habitude de vivre ensemble. Le texte étant très corrompu, et la reconstruction hautement conjecturale, il serait hasardeux d'en inférer une connexion forte entre mémoire ou réminiscence et désir (ou *a fortiori* entre mémoire et force d'Amour, *Philotès*).

Il n'en demeure toutefois pas moins possible que le récit central du *Phèdre* (244-255) reprenne des éléments empédocléens, ce qu'un faisceau de coïncidences tend à suggérer. Ainsi en est-il de la mention d'effluves et de pores (251, *cf. infra*), théorie que Platon connecte ailleurs de manière à peine voilée au « langage tragique » de l'Agrigentain (*Ménon* 76 C), de la thématique centrale du désir et de l'amour, du récit de la chute : ne peut-il en être de même concernant la mémoire et l'oubli ?

Dans ce célèbre passage du *Phèdre*, Socrate évoque la métempsychose par une allégorie : les âmes, semblables à l'attelage d'un cocher et de coursiers ailés, « font le tour du monde sous diverses formes » (246 B *ad fin.*). Certaines sont immortelles, d'autres incarnées dans des corps mortels : les premières sont douées d'ailes parfaites leur permettant de planer indéfiniment autour de la voûte céleste, et de contempler les *idea*, qui sont la nourriture de l'âme (ainsi vont les dieux, à commencer par Zeus, secondés par les *démons* - δαιμόνων, 246 E) ; celles en revanche dont l'un des coursiers a les ailes défectueuses chutent et s'agrègent à des corps terrestres, et souffrent de n'avoir pas pu se repaître suffisamment de la contemplation des essences. Ainsi l'implacable « loi d'Adrastée » (248 C) discrimine entre les âmes qui, ayant pu accéder à cette contemplation, seront exemptes de souffrance « jusqu'au prochain voyage » et celles qui « remplies d'oubli et de méchanceté suite à quelque malchance » s'alourdissent et tombent sur Terre. Le désir amoureux agit comme un « revitaliseur » de mémoire, un substitut affaibli de contemplation des *idea*, les effluves de beauté se dégageant de l'être aimé permettant aux germes de l'âme de l'aimant de repousser. Or selon le Pythagoricien Hiéroclès dans son *Commentaire aux Vers Dorés de Pythagore*, tel que rapporté par Stobée (*adB121*) les « âmes » d'Empédocle elles aussi chuteraient du fait d'une « perte de plumes » : « Le désir de l'âme s'enfuyant de la 'prairie d'Atè' [B121, 5] la pousse vers la prairie de la Vérité, qu'elle doit abandonner, quand, entraînée par la chute de ses plumes, elle va s'incarner dans un corps terrestre, privée de l'éternité heureuse. »²⁰ De nouveau, si contamination il y a entre les deux

²⁰ Trad. J.-P. Dumont.

doctrines, n'est-ce pas précisément parce que des éléments empédocléens étaient clairement identifiables dans le texte platonicien ? Efforçons-nous de relever les coïncidences significatives.

PLATON, <i>Phèdre</i>	EMPEDOCLE
<p>« Décret d'Adrastée » (248 C), « décret de la justice » (249 A) :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les âmes ayant voyagé en compagnie d'un dieu seront exemptes de souffrance jusqu'à la prochaine révolution (10000 ans, 248 E) : cf. <i>makaroi theoi</i>, 250 B. - Chute, errance : Celles « remplies d'oubli (lèthè) et de méchanceté » s'alourdissent, perdent leurs ailes et tombent sur Terre, où elles s'accrochent à un corps, « comme une huître » à sa coquille (250 C). Les migrations durent 10000 ans (248 E). - Parmi celles-là s'établit une gradation hiérarchisée : celles qui ont contemplé le plus d'<i>idea</i> deviennent philosophes ou poètes inspirés par les Muses (1^{er} degré), ...médecins (4^{ème} degré), devin ou initié (5^è degré)... le plus bas degré étant une incarnation en bête sauvage. - Possibilité de s'améliorer et de progresser dans la hiérarchie des migrations (mener une vie bonne, rechercher le vrai) 	<p>« Décret de la nécessité » (B115, 1), « sinistre nécessité » (Pap. Strsb., d2) :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mention des bienheureux (<i>makarôn</i>, B115, 6) d'où s'éloignent les <i>daimones</i> qui chutent. - Chute, errance : les <i>daimones</i> coupables errent et « croissent (<i>phuomenous</i>) dans les formes diverses des mortels à travers le temps », c'est-à-dire pendant « trois myriades de saisons » (B115, 6), « loin des bienheureux », <i>makarôn</i> (<i>ibid.</i>). <ul style="list-style-type: none"> ○ Errance : cf. «<i>phugas theothen kai alètès</i>» («<i>exilé du dieu et errant</i> », B115, 13) ; B142. ○ Chute : B118 (souffrance de l'exil) ; B119 («<i>tombés de quel bonheur...</i>») ; B120 («<i>Nous sommes venus sous le toit de cette caverne...</i>»), Pap. Strsb. ens. d. - Hiérarchie des « incarnations » : «<i>À la fin ils deviennent devins, faiseurs d'hymnes, médecins/ Princes, chez les hommes sur la terre ; et de là,/ Ils fleurissent [anablastousi] dieux, les premiers par le rang.</i> » (B146) - Il semble qu'il y ait moyen de progresser dans cette hiérarchie, dont Empédocle délivrerait la clef dans son poème : cf. B110 (en particulier les v.1-4 : «<i>si tu contemples, par de purs exercices...</i>»), B129 («<i>un homme</i>

	<p><i>d'un savoir prodigieux, possédant une très grande richesse dans son diaphragme... ») et B132 (« Heureux qui a obtenu la richesse d'un diaphragme divin... »).</i></p>
<p>Rapport désir/mémoire (la <i>mania</i> érotique), 250 D - 251 E :</p> <p>Du corps désirable s'échappent des émanations ou effluves [<i>aporroè</i>] de beauté (251B), « <i>un flot de particules</i> [<i>merè</i>] <i>qui affluent</i> [<i>rheont'</i>] » (251 C) vers celui qui aime et désire, et font repousser le germe de l'aile de l'âme jusqu'alors obstrué [les termes employés par Platon pour désigner cette germination ou pousse de l'âme sont blastanein et <i>phuein/phuesthai</i>] ; c'est pourquoi celui qui est épris peut « <i>retrouver la mémoire du beau</i> » et par là se réjouir (251 D). Quand l'aimé, qui émettait des effluves vivifiantes, s'éloigne, les pores par lesquels germe l'âme s'obstruent, et ainsi elle s'irrite, souffre et se tourmente.</p> <p>Du fait de ce double état, elle éprouve un sentiment d'étrangeté (<i>ibid.</i>)</p>	<p>Un rapport désir / mémoire ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - B64 : « <i>Désir vint à lui, à la vue évoqué par la mémoire</i> » (<i>cf. supra</i>) - Pour Empédocle des effluves [<i>aporroai</i>] s'écoulent de toutes choses : B89, B101, B102. Il apparaît que ces flux soient à connecter à l'action d'Aphrodite, <i>i.e.</i> à la force de mélange et de cohésion, l'Amour (<i>cf.</i> B87, B95, B96, B98),²¹ qui est aussi cause de désir (B17, 24) et de joie (<i>ibid.</i> et B22, 15, B28). Ces flux sont véhiculés au travers de pores (c'est au moyen de l'imbrication de pores et de « denses » ou protubérances solides – que l'on peut comparer à des mortaises et tenons – qu'Empédocle explique la cohésion et l'adhérence des éléments dans des mélanges). - C'est par anablastein (B146, 3) qu'est désignée la progression, « l'élévation » de ceux qui accèdent aux degrés supérieurs des incarnations, mais il est aussi employé, de manière plus générale, pour signifier que les éléments entrent en liaison, s'accolent et donnent naissance à un organisme (<i>eblastèse</i>, B21, 10 et B57, 1) ; <i>cf.</i> aussi, en ce même sens, les nombreuses occurrences de <i>phuein</i>. - Sentiment d'étrangeté : « <i>J'ai pleuré et poussé des cris en voyant le lieu étranger</i> » (B118).

²¹ C'est l'interprétation que nous défendons dans *Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne* (thèse de Doctorat, 2008).

II - Voix : du silence à la parole.

1. L'appel à la Muse, « Calliope belle-voix ».

Régulièrement Empédocle en appelle à sa Muse qui, même si elle n'en dit pas plus que « *ce qu'il est juste à un mortel d'entendre* » (B3), est digne de foi (*pistômata Mousès*, B4), inspiratrice d'un *agathon logon* (B131) ; car le discours peut pour Empédocle être source de vérité²² mais aussi être vain, erroné, inadéquat²³ (cf. « *ô dieux, éloignez cette folie de ma langue !* », B4, 1). La Muse est la garante du vrai et de la juste mesure de ce qui doit être dit (ce qu'un mortel a le droit de savoir) ; on pense bien sûr à la déesse de Parménide qui le guide sur la voie du discours non trompeur. Or de très nettes connexions relient les Muses, d'une part, à la vérité et à la mémoire (l'*aletheia* se définissant négativement par opposition à la *lèthè* : la vérité est ce qui échappe à l'oubli)²⁴, et d'autre part à la parole, au chant, et donc à la voix – en particulier « *Calliope à la belle voix* » (*eukhomenôï*, B131, 3), la Muse empédocléenne, divinité de la poésie épique. Or Empédocle caractérise précisément sa Muse par l'épithète *polumnèstè* (B3, 3), par l'étendue de sa mémoire. Le chemin par lequel accéder à la vérité de notre condition de mortels ne doit-il pas alors passer par une forme de remémoration, liée peut-être à la voix, à la déclamation, à la parole poétique ?

Avant d'aller plus avant, rappelons brièvement que les neuf Muses sont filles de Mnémosyne (Calliope étant l'aînée), personnification de la mémoire qui préside à la poésie – le nom même de *mousa* dérivant de *mimneskein* (se remémorer, se souvenir)²⁵ ; de nombreux travaux (cf. notamment J.-P. Vernant, M. Detienne, J. Svenbro) ont mis en évidence cette interrelation, la parole poétique consistant en une inscription vivante dans la mémoire (l'écriture n'ayant sans doute d'abord qu'une fonction hypomnématique, sa finalité originelle n'étant que de fixer la parole vive). Le poète est le véhicule de la voix des Muses :

²² *Legein* en ce sens in B4, 7 ; B8, 1 ; B17, 1, 15 -16 ; B38, 1 ; *logos* : B17, 26 ; B131, 4 ; Pap. strasb. ens. d10 ; *muthos* : B17, 14-15 ; B23, 11 ; B24, 2 ; B62, 3 et B114, 1.

²³ *Legein* en ce sens in B9, 3 ; B39, 2.

²⁴ Cf. M. Détiègne (1979).

²⁵ Cf. Hésiode, *Théogonie*, 35-115. Sur Calliope et sa relation à la mémoire, cf. P. Skarsouli (2006).

« Le poète est l'homme possédé par la mémoire, l'aède est un devin du passé, à la manière dont le devin l'est du futur (...) Versifier, c'est se rappeler. Mnémosyne, révélant au poète les secrets du passé, l'introduit aux mystères de l'au-delà. La mémoire apparaît alors être un don pour initiés, et l'ἀνάμνησις, la réminiscence, une technique également ascétique et mystique »²⁶.

C'est pourquoi Mnémosyne semble avoir revêtu un rôle tout particulier dans l'Orphisme, notamment dans les rites de passage à l'arrivée aux Enfers. Le fragment DK B17 d'Orphée révèle aux initiés quelles formules ils devront prononcer afin de siéger aux côtés des héros bienheureux (d'où un usage performatif de la parole) : après avoir évité la fontaine de l'oubli (*lèthè*), il faudra dire au gardien de la fontaine de Mnémosyne (ce qui exige de s'en rappeler) : « *Je suis le fils de Gè et d'Ouranos étoilé ; je suis d'une espèce céleste (...) Donne-moi de l'eau fraîche qui coule du lac de Mnémosyne.* ». Ainsi l'eau (le flux) de la mémoire confère l'immortalité, l'oubli quant à lui en empêchant l'accès ; et l'acte même d'énonciation qui ouvre la voie à l'état de béatitude est conditionné par la remémoration de la parole à dire. On peut considérer que ces « clefs » orphiques, parole et mémoire, présentent des similitudes avec celles données par Empédocle dans son poème – en particulier lorsqu'il s'agit de progresser vers le statut de bienheureux, de se délivrer de la « malédiction » de la chute.²⁷

²⁶ J. le Goff (1982⁶), p.18 (je traduis).

²⁷ D'autres résonances orphiques en effet se font jour dans la trame du récit démonique empédocléen. Ainsi les métamorphoses du *daimôn* évoquent celles de Némésis – dont on sait qu'elle occupait une place importante dans les mythes orphiques – qui, pour échapper aux ardeurs de Zeus, se transforma en une multitude d'animaux et même en poisson (comme le *daimôn* d'Empédocle en B117) ; Némésis d'autre part personnifie la vengeance divine, qui punit les crimes et ne les oublie pas – faisant écho au châtement à l'origine de la chute et de l'errance du *daimôn* empédocléen. Dans la généalogie hésiodique (*Théogonie*, 223-232), Némésis est fille de Nuit (*Nux*) qui, juste après elle, engendre *Apatè* (tromperie) et *Philotès*, puis Vieillesse (*geras*) et *Eris* (lutte) : donc *Philotès* et *Eris* (deux des noms empédocléens pour ses forces cosmiques) sont toutes deux sœurs de Némésis. Remarquons que l'*Eris* d'Hésiode enfante de multiples fléaux, semblables à ceux qui accablent les misérables humains d'Empédocle, parmi lesquels Peine (*ponos*), Oubli (*lethé*), « *Douleurs larmoyantes, Mélées, Combats, Meurtres (phonoï), Tueries, et Querelles (neikea)*, ces dernières allant de pair avec « *Mots menteurs (pseudeis logoi) et Disputes* », et enfin « **Serment** (*horkos*, comme en B115, 2), *le pire des fléaux pour tout mortel d'ici bas qui, de propos délibéré, aura commis un parjure (epiorkon, comme en B115, 4)* ». Sans doute les collusions entre les associations faites par Hésiode (notamment la relation sororale entre *Neikos*, oubli et parjure) et celles d'Empédocle ne sont-elles pas le fait du hasard. Il faut toutefois se garder d'en tirer des conclusions hâtives, car l'Agrigentain se plaisait à user de références à ses prédécesseurs pour mieux leur tordre le cou et s'en détacher.

Ainsi, la « naissance » au sens où on l'entend généralement pourrait s'apparenter à un oubli (c'est ce que suggèrent en tout cas les deux citateurs de B118, Clément d'Alexandrie et Sextus Empiricus, pour qui le vers renvoie à la naissance : « *J'ai pleuré et poussé des cris en voyant le lieu étranger* », je souligne). En ce sens, nous pouvons émettre une conjoncture (qui demeure toutefois infondée sinon sur la consonance – mais Empédocle en était friand...) : on sait par deux sources qu'Empédocle employait le terme *amnon* (B70) pour désigner la membrane qui enveloppe le fœtus – et donc qui l'isole, qui l'individue dans le ventre de sa mère (notons que tout ce qui est distinct et individué l'est par influence de la Haine). Certes, le terme, qui chez Homère (*Odyssée*, III, 444) désigne le vase destiné à recueillir le sang des sacrifices serait dérivé d'*agneau*, *amnos* (Dumont traduit, suivant Ambroise Paré, par « *agnelette* », Bollack par « *outré d'agneau* »). Mais n'est-il pas tentant de le rapprocher des autres termes en *amn-*, tel *amnèsia*, qui tous dénotent l'oubli ? Le fœtus serait alors – ne serait-ce que métaphoriquement – entouré d'une « membrane d'oubli ».

Cependant cet oubli ou effacement de la mémoire pourrait n'être que superficiel et par conséquent remédiable : l'homme extraordinaire dont il est question en B129 (que d'aucuns ont identifié à Pythagore) n'est-il pas en effet capable de se remémorer ses dix ou vingt dernières vies, plus encore que celles dont Empédocle lui-même dit se souvenir (B117) ? A l'opposé, le père organisant le sacrifice de B137 n'est-il pas le paradigme de l'homme stupide et misérable, incapable qu'il est de *reconnaître* son fils qui a changé de forme et le dévorant ?

2. La hiérarchie des *daimones* est-elle relative au pouvoir de la voix ? Du silence à la parole.

La voix (ἐνοπή, dont c'est la seule occurrence dans l'ensemble du *corpus* présocratique) est une spécificité humaine, « *le membre propre à l'espèce des hommes* » (B62, 8) ; elle est en connexion évidente avec la respiration – et donc, vraisemblablement, avec le diaphragme.

Puisque les hommes ayant atteint les degrés supérieurs des incarnations, se rapprochant davantage des bienheureux, sont ceux « *au riche diaphragme* », ne peut-on voir derrière cette conjonction un rapport de causalité ? Empédocle, devenu tel « *un dieu immortel* » (B112, 4), peut se rappeler et énoncer les migrations successives de son *daimôn* (B117) : il semble clairement qu'il y ait une progression de l'état de poisson à celui de poète-

médecin. Or ce qui caractérise essentiellement les poissons est leur mutisme, leur « absence de muse » (*amousson*, B74).²⁸

<p style="text-align: center;">POISSONS</p>	<p>Muets (ἔλλοψ) :</p> <ul style="list-style-type: none"> - B117, 2 : « moi aussi, je fus poisson muet... »²⁹ - B74 : les poissons sont « la race sans muse » ou « muette » (ἄμουσον) - ad B123 (<i>in</i> Cornutus) - ad B5 (Plutarque) : « bouches-cousues » <p>(Car ?) « Habitants de l'eau » (B20, 6), ils sont « nourris par l'eau » (ὕδατοθρέμμονες, B21, 11 et B23, 7), autrement dit ne respirent pas dans l'air, ce qui est condition de la voix. La respiration dans l'eau serait le témoignage d'un état plus primitif, dans l'ordre de la zoogonie, que celle dans l'air ; Aétius (A74) rapporte que cette dernière s'est pour la première fois produite quand, « dans les lieux abandonnés par l'eau, il s'ouvrit une entrée du dehors qui conduisait l'eau extérieure par les trouées des vaisseaux » (<i>cf.</i> aussi Aristote qui critique l'idée que les narines auraient été « creusées » par l'influx entrant de l'air).³⁰</p>
<p style="text-align: center;">HOMMES « MISERABLES » (δειλοί, πάνδειλοι, B141 ; B124)</p>	<p>Sont contrastés avec ceux « au riche diaphragme » (B132, 2).</p> <p>Chute, douleurs, fléaux : B112, 12 ; B118 ; B119 ; B120 ; B121 ; B145. Ces « misères innombrables » (<i>muria deila</i>) engourdissent la pensée (B2, 2 ; B110, 7), de sorte que ces hommes « ne pensent pas loin » (B11), autrement dit ne sont pas δολιχόφρονες³¹ (<i>cf.</i> B114 : les hommes ont du mal à ouvrir l'<i>hormè pistios</i> qui va <i>epi phrèna</i>)</p> <p>« Infra-langage » : un usage minimal de la « voix » qui n'est pas de l'ordre de la parole :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Gémissements : B124, 2 (« Oh race misérable des mortels ! ...Voilà les disputes et les gémissements qui vous ont faits tels ») ; B154a. - Cris, hurlements : B118 ; B136 ; Pap. Strsb. d16. - Pleurs : les « hommes et les femmes trempés de larmes »

²⁸ Nous écartons de cet examen le couple de B123 (« Silence avec parole », Σωπή τε καὶ Ὀμοφαίη), qui demeure douteux (*cf.* J.C. Picot 2008).

²⁹ Dans la citation de Clément d'Alexandrie et de Calcidius. Bollack, suivant la majorité des citateurs, donne ἔμπορος (var. : ἔμπυρος DL - ἔμπυρος Eus. - ἄμφορος Olympiod. ...).

³⁰ *Parties des Animaux*, I, 1, 640 b5-15.

³¹ On pourrait faire le rapprochement entre δολιχόφρονες en B11 et δολιχαίωνες qui qualifie les dieux en B21 : étendre le champ de portée de sa pensée, « allonger son diaphragme », ne pourrait-ce être une condition pour devenir « dieu jouissant d'une longue vie » ?

	<p>(<i>poluklautôn</i>) de l'anthropogonie de B62 ; B154a ; B118 ; Pap. Strsb. d7</p> <ul style="list-style-type: none"> - Babil faux ou insensé qui parcourt la langue (B39, 2) ; cf. la <i>manière glossès</i>, démente de la langue, de B3, 1 et 11. <p>A quoi il faut ajouter une forme de surdité : B4, 1 ; B136 (le « <i>sang assourdissant</i> ») ; B137 (le père sacrifiant son fils sans le reconnaître reste sourd à ses appels).</p> <p>Enfin, ils « <i>se dévorent les uns les autres sans discernement</i> » (B137 ; B136) ; d'où l'on remarque aussi l'importance du champ lexical de la bouche,³² organe qui fait le lien entre parler et manger qui sont ses deux fonctions essentielles : cf. B139, 2 : la « <i>pensée des actes affreux de la dévoration</i> » advient « <i>autour des lèvres</i> » (<i>peri kheilesi</i>)³³ ; cf. B140 sur l'abstention des feuilles de laurier (qui étaient mâchées par les Pythies et provoquaient ivresse et transe).</p>
<p style="text-align: center;">HOMMES « AU RICHE DIAPHRAGME » 34 (πραπίδων πλοῦτον, B129 ; B132 ; B110)</p>	<p>B132 : « <i>Heureux</i> » (ὄλβιος) par opposition à la condition « <i>misérable</i> » (δελός) de ceux qui pensent mal ; B129 : « <i>d'un savoir prodigieux</i> », « <i>dominant souverainement les œuvres techniques de toutes sortes</i> », capable de se remémorer 20 vies.</p> <p>B146 : il s'agit des « <i>devins, faiseurs d'hymnes, médecins et 'princes'</i> » (<i>promoi</i>, qui serait plutôt à prendre au sens de 'héros') : ces termes ne caractérisent-ils pas Empédocle lui-même ? Remarquons que les trois premiers cas au moins renvoient à une maîtrise de la parole :</p> <ul style="list-style-type: none"> - B112, 11: βάζις, « <i>la parole qui sauve, qui guérit</i> » ; - B131, 4 : <i>agathon logon</i> ; - B3, 2 : « <i>source pure des paroles pieuses</i> » ; - B25 : « <i>il est bon de dire, deux fois même, ce qu'il faut</i> » ; - B114 : « <i>la vérité est dans les récits (muthois) que je vais vous faire</i> » et qui sont donc le moyen d'ouvrir le chemin de la <i>pistis</i>, cet élan (<i>hormè</i>) <i>epi phrènia</i>. - A86, §11 (Théophraste) : ceux dont la composition de la langue est la mieux proportionnée (quant aux éléments qui la composent) ont un talent d'orateur. <p>Par opposition à la surdité (cf. <i>supra</i>), Empédocle enjoint son disciple, dès le premier vers du proème, de l'écouter</p>

³² Cf. *supra* les trois occurrences de *glôssè* (langue), B3, 1 et 11, et B39, 2, toutes connotées péjorativement.

³³ Le Pap. Strsb. d6 évoque quant à lui les *khèlais*, que les éditeurs traduisent par *griffes* (« *Avant qu'avec mes griffes je n'eusse machiné de cruelles actions pour me nourrir* ») ; or le terme, qui littéralement signifie *pince* (surtout animale) peut en particulier (et ici adéquatement) désigner les mâchoires, les rangées de dents entrouvertes de la gueule du loup par exemple.

³⁴ Deux termes dénotent le diaphragme dans les fragments : *phrèn* (B3 ; B15, 1 ; B17, 14 ; B23, 9 ; B144, 3 ; B133 ; B134, 4) et *prapides* (B110, 1 ; B129, 2 et 4 ; B132, 1).

	<p>attentivement : B1 (<i>incipit</i> du poème), B17, 14 et 26.</p> <p>Etre capable de se taire : enfin, loin du mutisme des poissons est aussi un autre silence, un ineffable, celui de l'initié qui tient cachée sa connaissance, la tait, la couvrant secrètement « <i>au fond de son diaphragme</i> » (B5) : être capable de faire son « <i>diaphragme muet</i> » (φρενὸς ἔλλοπος, même qualificatif que pour les poissons) peut-être le signe de l'élévation à un stade supérieur – car il s'agit dans ce cas d'un choix, d'une force, et non d'une nécessité subie.</p>
--	--

On peut alors émettre une hypothèse : si c'est une « punition », ou du moins une condition peu souhaitable, que d'avoir une identité animale,³⁵ est-ce parce qu'aucune espèce (à l'exception de l'homme) ne possède de *voix* ? Ne peut-on en effet voir un lien de causalité entre la faculté de parler et la hiérarchie des corps ? Car la voix serait la manifestation de la possibilité de dompter le souffle et l'air, pour en faire (par la parole dite) le véhicule de la pensée (qui quant à elle circule dans le sang) – et peut-être serait-ce en cela que se trouverait le moyen d' « enrichir son diaphragme ».³⁶

En ce sens, si Empédocle interdit non seulement les sacrifices animaux, mais encore toute alimentation carnée,³⁷ dans la lignée du végétarisme pythagoricien, ne serait-ce pas pour signifier qu'**il faut faire entrer dans sa bouche non pas du sang, mais de l'air** ? (à l'instar du mouvement inverse : lorsque l'on exprime sa pensée, elle-même localisée dans le sang, c'est par les ondulations de l'air, par le flux du souffle qu'on le fait, et non en expulsant directement le sang qui est en nous). L'air serait-il alors, sinon nourriture, du moins véhicule de la pensée ? S'établirait une connexion évidente avec la respiration, et donc avec le diaphragme³⁸ – à la fois au sens

³⁵ Elie, *ad* B127 : « *Empédocle dit que la plus noble forme en laquelle l'âme peut se transformer est celle de l'homme. Si le sort veut que son âme prenne une forme animale, la plus noble est celle du lion ; et pour une forme végétale, celle du laurier.* » [trad. Dumont] ; Hippolyte (*ad*B115) justifie l'abstention de viande par le fait que les corps des animaux dont nous nous nourrissons sont les « *demeures d'âmes punies* ».

³⁶ Il semble donc que Kingsley (2003) ait raison de souligner l'importance du rôle de l'air dans la compréhension du *daimôn*. Mais il est difficile de les identifier l'un à l'autre comme il le fait (même si l'hypothèse est séduisante) : si le *daimôn* est l'air contenu dans un corps (*i.e.* ayant « chuté ») ou l'air « bienheureux » ayant rejoint la périphérie du monde, comment concilier qu'il ait un rôle privilégié vis-à-vis des autres éléments et l'assertion de B17, 27 selon laquelle « *tous sont égaux et de même noblesse* » ?

³⁷ B136, B137, B139, Pap. Strsb. d5-6. *Cf.* aussi les interdits touchant le laurier (B140) et les fèves (B141, commun aux Pythagoriciens).

³⁸ Notons que le terme pour diaphragme a dès Homère et Hésiode la polysémie qu'on retrouve chez Empédocle : le *prapis* (d'ordinaire employé au pluriel, en particulier sous sa forme épique *prapidessin*), est avec le foie le siège de la vie (*cf.* *Iliade*, XI, 579 ; XIII, 412 ; XVII, 349... où, dès que son diaphragme est percé par un trait ennemi, le combattant

propre, désignant la membrane activée lors du processus physiologique d'inspiration/expiration³⁹, organe vital (*cf.* l'usage homérique : là où le trait du guerrier est le plus fatal) ; et au sens figuré, le « *riche diaphragme* » qualifiant l'ample pensée/mémoire/voix.

III – Enrichir son diaphragme : une physiologie de la remémoration.

1. « De purs exercices » (B110) :

En B110, Empédocle reprend la dichotomie entre les hommes au « *robuste diaphragme* », à qui seront accordés d'innombrables bienfaits, et ceux accablés de toutes les misères ; mais le ton du fragment est cette fois injonctif, comme s'il délivrait le moyen d'appartenir à l'une ou l'autre des catégories :

« Si, prenant appui sur ton cœur [diaphragme] robuste,
Tu les contemples encore avec ferveur, en de purs exercices,⁴⁰
Ils seront là, tous présents à tes côtés, au long de ta vie
Et Ils t'en accorderont d'autres, sans nombre. (...)»
Mais si tu convoites les choses toujours nouvelles qu'on voit parmi les hommes,
Les misères innombrables qui émoussent le souci,
Vite, Ils te quitteront au retour du temps,
Avides de rejoindre leur race aimée. »

Bollack traduit *adinèisin* par « robuste » pour qualifier le diaphragme (*prapidessin*) : l'épithète signifie la densité, ce dont la trame est drue, serrée, et connote ainsi la force ou l'amplitude – et renvoie donc au pouvoir de cohésion de l'Amour, dont l'action se manifeste précisément par la

s'effondre) ; mais le terme désigne aussi le cœur comme siège des sentiments et de la sensibilité (*ibid.* XXIV, 514 : quand le désir de sangloter quitte le cœur et les membres d'Achille ; *cf.* Hésiode, *Théogonie*, 608 et les tragiques tels Eschyle et Euripide) ; par là *prapides* peut encore désigner la pensée en général, mais aussi plus spécifiquement la sagesse, la prudence, ou la grande habileté – ainsi, *Illiade*, I, 608 (les demeures des Dieux construites par Héphaïstos aux « *savants penseurs* », *prapidessin*).

³⁹ Même si, avec Onians (1951), on comprend *prapides* et *phrenes* comme désignant littéralement les poumons plutôt que le diaphragme.

⁴⁰ εἰ γὰρ καὶ σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεςσιν ἐρείσας / εὐμένεως καθαρῆσιν ἐποπτεύεις μελέτησι... [Trad. Bollack]

puissante attache entre les éléments corporels dans un mélange. Ainsi, si l'on suit notre conjecture sur *amnion*, l'oubli fœtal serait favorisé par la Haine qui isole, la remémoration par l'Amour qui resserre et concentre.⁴¹ Celui qui « *convoite les choses toujours nouvelles* », qui ne s'attache pas à contempler ce qui est là et ne perçoit pas, s'éparpillant au lieu de se concentrer, ne peut créer les conditions adéquates de l'exercice de cette remémoration, le soin ou « *souci* » (*merimnas*, B110, 7 et B2, 2) à porter aux choses et dont la Muse est l'inspiratrice.⁴² La contemplation ici préconisée n'est pas pure *theoria* mais apparaît telle une véritable pratique, qui nécessite la maîtrise de son corps, de ses « *paumes* » comme les appelle Empédocle (B2, 1, B3, 9), c'est-à-dire de ses pouvoirs de saisie du réel, ses capacités préhensiles (au nombre desquels ils faut compter les sens mais aussi la langue, B3, 11).

Si l'on ne sait exactement en quoi consistaient les « *purs exercices* » (*katharèisin... meletèisi*) recommandés par Empédocle, on peut cependant conjecturer, compte-tenu de ce qui précède, que la contemplation active dont il est ici question comprenait deux aspects, chacun mettant en jeu un processus physique :

- i. **des exercices mnémotiques**, à la manière peut-être dont les Pythagoriciens les pratiquaient. Il ne s'agirait pas d'une bizarrerie puisque, selon Jamblique, rapportant Aristoxène (*Vie Pythagorique*, 163-166 – DK 58 D1), les Pythagoriciens s'exerçaient quotidiennement à une remémoration participant à l'hygiène de vie acousmatique : dès le réveil, ils devaient s'efforcer de récapituler mentalement tout ce qu'ils avaient dit, fait, vu la veille, puis s'ils en avaient le loisir, l'avant-veille, et ce aussi loin qu'ils pouvaient remonter. « *Ainsi s'efforçaient-ils d'exercer le plus possible leur mémoire, convaincus que rien ne sert plus la science, l'expérience et*

⁴¹ La Muse serait en effet l'auxiliaire de l'Amour, selon Hippolyte (*ad B131= Réfutation de toutes les hérésies*, I, VII, 19) : « *Empédocle affirme (...) que l'intermédiaire entre ces deux principes divers [sc. l'Amitié et la Haine] est la raison impartiale, conformément à laquelle sont unies les choses qui avaient été séparées par la Discorde, et conformément à laquelle les choses, sous l'influence de l'Amitié, sont ajustées en une unité. La raison impartiale elle-même, celle qui est un auxiliaire de l'Amitié, Empédocle la dénomme « Muse ». Et lui-même semblablement l'implore de l'assister, et s'exprime ainsi : [citation de B131] ».*

⁴² B131 : « *Car si pour l'amour d'un éphémère, Muse immortelle, / [Tu t'es souciee] de faire passer mes soucis par une pensée, / Je te prie, assiste-moi encore, Calliope Belle-voix, / Pendant que je fais briller au sujet des dieux bienheureux un discours salutaire. »*

la sagesse que la mémoire. Ce sont précisément ces règles de vie qui ont fini par couvrir de philosophes l'Italie entière... » (§166), au premier rang desquels l'auteur cite justement Empédocle. Ce dernier recommande lui-même de s'appliquer à la mémorisation lorsqu'il commente ses propres répétitions litaniques : « Il est bon de dire, deux fois même, ce qu'il faut. » (B25, je souligne)

- ii. **des exercices respiratoires** (peut-être à la manière d'un yoga), dont l'énonciation même de la poésie d'Empédocle faisait vraisemblablement partie : la scansion métrique oblige la voix à se plier à une certaine rythmique, à un certain flux – par quoi l'on dompte physiquement le rapport air/sang mis en jeu dans le processus respiratoire, grâce à quoi la voix n'est plus cri ou gémissement mais harmonie productrice de sens.

Sans doute n'est-ce pas par hasard que le plus long fragment empédocléen cité par Aristote (B100) décrit précisément le phénomène physiologique mis en jeu lors de l'inspiration/expiration (par comparaison avec ce qui se produit dans une clepsydre), la première consistant en un reflux du sang vers les profondeurs du corps tandis que, par les conduits ou *poroi* qui sont à sa surface, l'air y pénètre ; puis à rebours l'expiration est une exhalaison de l'air, le sang affluant concomitamment à la surface. On a pu faire le parallèle entre ce rythme, qui s'apparente aux flux alternés des marées, et celui qui préside au cycle cosmique, à la « passation de pouvoir » entre Amour et Haine, celle-ci se retirant peu à peu en bordure de l'univers lorsque sa rivale monte en puissance (B35), comme l'air expulsé lors de l'expiration. Mais peut-être a-t-on sous-estimé l'importance des rapports air/sang appliqué à la « psychologie ».

Car inspirer, c'est faire entrer l'air à l'intérieur du corps, en happer ou aspirer le flux – c'est-à-dire, dans un monde sous influence croissante de la Haine, lui imposer un mouvement « contre-nature » (puisque la discrimination opérée par la Haine pousse l'air à « rejoindre son semblable » à la périphérie du monde, dans les régions célestes) ; tout comme les « *longues racines de l'éther* » pénétrant sous la terre (B54), alors qu'elles devraient suivre un mouvement ascendant, il s'agit donc d'un phénomène imputable à l'attraction exercée par l'Amour. L'inspiration serait l'effet de *Philotès*, qui par ses effluves⁴³ fait « rythmiquement » refluer le

⁴³ Sur le fait que le mélange des éléments dans le sang est **maintenu** par les effluves dynamiques (l'élan, *hormè*) de l'Amour, cf. *hormizein*, B98.

sang vers les profondeurs de l'organisme, permettant à l'air d'y pénétrer. D'ailleurs, tant qu'une créature respire, elle est vivante⁴⁴ ; et c'est par la force d'Amour, accolant les dissemblables, que la cohésion organique est maintenue et résiste à la dislocation, à la mort, à la force de Haine.

L'expiration, ou expulsion de l'air, manifesterait quant à elle le contre-pouvoir de la Haine sur l'Amour (qui finit par prendre le dessus lorsque l'on « rend son dernier souffle ») : selon le témoignage d'Aétius, l'expiration se produit car « *la chaleur naturelle de l'organisme tend à en sortir* » (A74) ; or si elle y tend, c'est pour la même raison qui pousse les « *nombreux feux qui brûlent sous le sol* » (B52) à jaillir vers les cieux (B51), comme lors des éruptions volcaniques – parce que l'élément feu est poussé par la Haine à « *rejoindre sa race aimée* », à prendre place sous la voûte d'air en bordure du monde ; et la chaleur pour Empédocle est immanente à l'élément feu (B21, 3). Quand le sang afflue vers la surface du corps, il ne s'en échappe pas car les pores sont trop étroits pour laisser sortir tous ses composants, mais une partie en sort sans doute : peut-être perdons-nous, en expirant, un peu de l'air qui compose notre sang (B100, *ad init.*, précise qu'il peut passer à travers les *poroi*) – que compense l'inspiration – et également un peu de son feu constitutif. Quand toute la chaleur du corps (*i.e.* tout le feu qui s'y trouvait) s'en est allée, que l'Amour ne sera plus parvenu à retenir, c'est alors la mort de l'individu – puisque c'est par un refroidissement définitif qu'elle s'explique, A85 – ultimement due à la victoire de la Haine sur les éléments.

2. La parole poétique, moyen de dompter le souffle et la voix :

Il apparaît que les poèmes mêmes d'Empédocle sont élaborés afin de favoriser conjointement ce travail de la mémoire et de la respiration : non seulement en tant que les *muthoi* qu'il délivre sont susceptibles de nous faire saisir une dimension supérieure du réel, ayant trait à l'invisible⁴⁵, mais aussi

⁴⁴ C'est aussi grâce à leurs *poroi* permettant d'« inspirer » l'air que les arbres sont en vie et en bonne santé (B78).

⁴⁵ Certes le « *chemin de la persuasion* » le plus facile car le plus large, le plus viable, est celui des pores et canaux de nos sens (B133 : *megistè peithous... hamaxitos eis phrèna – hamaxitos* désignant une large voie carrossable, que les chariots peuvent emprunter) ; la « *vérité qui est dans les récits* » (*alètheiè para muthois*, B114, 1) est un chemin plus difficile,

parce qu'ils impliquent une modulation du souffle et de la voix par laquelle la pensée se fait parole.⁴⁶

À l'instar de la respiration, la poésie d'Empédocle est rythmée, d'une part par la scansion de l'hexamètre dactylique (qu'il faut imaginer déclamé à haute voix), d'autre part par les multiples reprises, répétitions ou échos de vers précédents, dont la litanie s'imprime en l'auditeur. Souvent Empédocle déclare devoir rebrousser chemin, faire demi-tour, pour paradoxalement avancer et dérouler la trame de son discours (*cf.* les occurrences de *palin* et *palinorsos*, qui s'appliquent tout autant aux flux et reflux du sang lors de la respiration qu'à l'ordre du discours, par exemple au début de B35). La vérité exige des détours, des circonvolutions, elle ne peut être appréhendée directement mais seulement par la médiation poétique, qui trace de multiples voies d'intelligibilité au travers desquelles le sens affleure, se dévoile tout en nous échappant parfois, tantôt affluant à la surface et tantôt se rétractant, comme la respiration sanguine.

La voix est l'instrument de la poésie, du « mythe » par lequel se dévoile le seul discours vrai que les mortels peuvent entendre sur le tout ; puisqu'elle est « *membre propre de l'homme* », c'est par cette « *paume* » (ce pouvoir) privilégiée qu'il pourra avoir des idées claires.⁴⁷ À la déclamation orale, qui est comme une musique de mots mettant en rythme le sens, et qui doit se plier à la régularité imposée par la métrique, correspond l'expression de la force de la pensée, du diaphragme – comme si la maîtrise de la respiration pouvait être le moyen de guider la pensée. Car si l'on en croit les doxographes (Aétius et Plutarque, A72) : « *les constitutions bien tempérées se font entendre de toute leur poitrine* » (*ta de isomoira tèi krasèi pasi tois thoraxi pephônèkenai*) – *isomoira tèi krasèi*, *i.e.* les mélanges dont les parties sont égales : l'allusion au mélange sanguin, dont la proportion est cause de la pensée, est claire, de même que le lien avec la voix (« *se font entendre, émettent du son* », *pephônèkenai*). Le thorax est à la fois le lieu du

mais c'est qui nous écartera davantage de l'erreur (*apatè*) : « *Écoute l'équipée de ces paroles sûres (apatèlon)* » (B17 *ad finem*). Le *muthos* est un chemin viable, au propre comme au figuré, en ce sens qu'il peut être parcouru si l'on est guidé par la Muse qui « *mène [s]on char de piété aux rênes dociles* » (B3, 5).

⁴⁶ Remarquons qu'en français comme en grec (*epipnoia*), *inspiration* dénote à la fois le souffle, renvoyant au processus respiratoire, et l'enthousiasme ou le transport provenant d'une source supérieure ou divine.

⁴⁷ B131, 4 : « *faire briller (emphainonti) un discours salutaire...* », par opposition à celui qui misérablement « *s'accroche à une opinion obscure* » (*skotoessa ... doxa*, B132, 2).

diaphragme et du *perikardion* (là où le sang, c'est-à-dire la pensée, circule davantage, B105).⁴⁸

Ainsi, l'auditeur du poème, bercé ou mené par son rythme lancinant, pourra « enrichir son diaphragme » : « écoute ce récit : d'écouter, plus riche deviendra ta pensée (*phrenas*) » (B17, 14). Cette richesse du diaphragme (*prapidôn... plouton*, B132, 1 et B129, 2) peut s'obtenir, s'acquérir, jusqu'à ce que son développement, son élévation nous assimile à des dieux immortels (*theiôn prapidôn*, B132, 1 ; cf. B112, 4 : « pour vous, moi, je suis un dieu immortel, je ne suis plus rien de mortel... »). Car l'enrichissement du diaphragme est non seulement source de félicité (B132, 1 et B110), mais aussi de sagesse (*sophôn*, B129, 3) et d'une très grande habileté ou ingéniosité (B129 et *mêtis* en B2, 10 et B106, qui explique comment la *mêtis* peut croître en nous, *enauxetai*).

Conclusion

A quelle réalité correspond le *daimôn* ? Invisible, intangible, mais saisissable par la conscience réflexive, il pourrait sembler immatériel ; or ceci impliquerait de le considérer comme une métaphore (mais de quoi ?), car le fait même qu'il soit localisé (qu'il s'agisse de son immanence à un corps, consécutive à sa chute, ou de sa participation à la « tablee des Bienheureux ») semble devoir lui conférer une extension et donc le rattacher à la matière, même s'il ne peut s'y identifier pleinement.

Si les *daimones* ne sont pas ontologiquement séparés des corps vivants qu'ils qualifient, tout en persistant bien que ces derniers soient périssables, on peut émettre une hypothèse, sorte de « troisième voie », à laquelle invite le témoignage de Plutarque : ce « substrat de personnalité » qu'est le *daimôn* pourrait se comprendre comme une mémoire, plus ou moins défectueuse et oublieuse, empreinte dans les corps premiers constituant toute chose. Les constituants actuels d'un organisme particulier sont le théâtre d'une lutte d'autant plus tragique que son issue est fatale : en tout être vivant se combattent l'Amour et la Haine, chacune des deux forces rivales, l'une de cohésion, l'autre de répulsion, se disputant la puissance sur les éléments qui le composent. Si c'est par la Haine, qui l'emportera, que tout organisme est

⁴⁸ Ce qui renforce derechef le contraste avec les poissons muets, « *race sans muse* » (B74) – puisque la voix, pour s'exprimer, nécessite un équilibre intérieur, et que l'on sait que les poissons ne sont précisément pas d'une constitution bien tempérée (c'est en effet la raison donnée à la vie aquatique : les animaux qui vivent dans l'eau sont ceux qui contiennent trop de feu en eux, A73.).

individué, c'est par l'Amour qu'il est maintenu en une unité, qui plus est capable de penser (le sang étant le paradigme du mélange parfaitement homéomère et unifié caractérisant l'œuvre de l'Amour). La « trace mnésique » à laquelle nous proposons d'identifier le *daimôn* serait donc un effet de la puissance de l'Amour, puisque pour se rappeler qui l'on fut comme savoir qui l'on est, il faut avoir été et être une « cohésion pensante » ; la Haine quant à elle, favorisant la dispersion, l'éparpillement, l'isolement, serait puissance d'oubli – et donc de l'exil du *daimôn* ayant chu en un lieu étranger, s'il se définit bien comme dispersion de cette mémoire de ce qui fut uni en une entité organique.

Notre modeste enquête sur la condition démonique, à défaut d'éclaircir pleinement des questions dont certaines demeureront sans doute insolubles, a permis d'établir de multiples connexions entre mémoire et voix, par l'intermédiaire de la référence à la Muse, entre voix et respiration, engageant d'une part le rapport du sang (*i.e.* de la pensée) et de l'air, et d'autre part cet « organe » spécial qu'est le diaphragme, qui à son tour semble participer à la remémoration.

Il convient d'insister sur le rôle éminent de la voix – ou de l'absence de voix – dans la condition du *daimôn*, et en particulier relativement à son statut dans la hiérarchie des « incarnations ». Être aux plus bas degrés, c'est être condamné au silence (à l'instar des végétaux ou des poissons muets par nature), tandis qu'à l'élévation vers les plus hauts coïncide la possibilité d'expression vocale. La gradation est alors relative à l'espèce et, dans le cas particulier des hommes, dont « *la voix est le membre propre* » (B62), à l'individu – selon qu'il parvient plus ou moins à dompter son souffle et « enrichir son diaphragme », à utiliser pleinement les capacités qui sont les siennes (ses « *paumes* ») pour ne pas se contenter de misérables gémissements, mais parvenir à la compréhension du réel, et donc de soi-même, par le pouvoir de la parole. Peut-être alors est-ce dans le rapport particulier qu'il entretient avec l'élément air (*aither*) que le *daimôn* se rapprochera ou s'éloignera davantage du statut divin de bienheureux, de la félicité et de la sérénité, ou de la malheureuse condition d'exilé « *oublié des dieux* » (B115). Entendre et dire le poème d'Empédocle, inspiré par la Muse « à la belle voix » (*Kalliopè*) serait un moyen privilégié de retrouver corporellement la mémoire – non pas comme un acte de pensée pure, comme une contemplation de l'intelligible, mais en connexion avec la « mémoire fossile », inscrite dans les corps primordiaux, de leurs anciennes liaisons et cohésions. La parole poétique se définirait alors comme remède à l'amnésie, réveillant la puissance qui sommeille en tout corps et s'ignore.

Anne-Laure THERME

BIBLIOGRAPHIE

- BARNES, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London (1979¹, 2 vol.), 1982².
- BOLLACK, Jean, *Empédocle, les origines*, 3 volumes, Editions de Minuit, Paris, 1965-1969¹, réimpr. Gallimard/tel, Paris, 1992.
- _____, *Empédocle. Les Purifications. Un projet de paix universelle*, Le Seuil/Points-Essais, Paris, 2003.
- CAMPBELL, Gordon, “And bright was the flame of their friendship’ (Empedocles B130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles”, *Leeds International Classic Studies*, 7. 4 (2008), p.1-23.
- CORNFORD, Francis M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, London, 1912.
- _____, “Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy” in J.B. Bury, S.A. Cook e F.E. Adcock (éd.), *The Cambridge Ancient History*, IV, Cambridge, 1926, p. 522-78.
- CURD, Patricia, “A New Empedocles? Implications of the Strasburg Fragments for Presocratic philosophy”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient Philosophy*, vol. XVII, 2002, p. 27-59.
- DETIENNE, Marcel, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero/Textes à l’appui, 1967.
- DIELS, Hermann & KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich 1951⁶.
- GAIN, Frédéric, « Le statut du *daimôn* chez Empédocle », *Philosophie Antique*, 7 (2007), p. 119-148.
- INWOOD, Brad, *The Poem of Empedocles: a text and translation with an introduction*, The Phoenix Presocratics Series Vol. III, University of Toronto Press, 2001.
- KAHN, Charles H., “Religion and Natural Philosophy in Empedocles’ Doctrine of the Soul”, in A.P.D. Mourelatos (éd.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Garden City, 1974, p. 426-456.
- KINGSLEY, Peter, *Reality*, The Golden Sufi Center, Inverness, 2003 (2005²).

Anne-Laure THERME, « Une tragédie cosmique : l’exil amnésique des daimones d’Empédocle. », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l’association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article14>. © Tous droits réservés.

- LAKS, André, *Le vide et la haine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- LONG, H. S., “The Unity of Empdocles’ Thought”, *Ancient Journal of Philosophy*, 70 (1949), p.142-158.
- LE GOFF, Jacques, *Memoria*, Einaudi, Torino, 1977¹, 1982⁶.
- MARTIN, Alain & PRIMAVERESI, Oliver, *L’Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, De Gruyter, Berlin-New York, 1999.
- O’BRIEN, Denis, *Empedocles’ Cosmic Cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge University Press, 1969.
- ONIAN, R. B., *The Origins of European Thought: about the Body, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1951.
- OSBORNE, Catherine, “Empedocles Recycled”, *Classical Quarterly*, 37 (1987), pp. 24-50.
- _____, “Sin and moral responsibility in Empedocles’ Cosmic Cycle”, in Pierris (ed.), 2005, p.283-308.
- PICOT, Jean-Claude, “Empedocles, fragment 115.3: can one of the Blessed pollute his limbs with blood?”, in S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts: Essays in Honour of Denis O’Brien*, Brill, Leiden, 2007, p.41-56.
- _____, « Empédocle pouvait-il faire de la Lune le séjour des Bienheureux ? », *Organon*, 37 (40) (2008), p.9-37.
- PIERRIS, Apostolos (ed.), *The Empedoclean Cosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Institute for philosophical Research, Patras, 2005.
- PRIMAVERESI, Oliver, « Empédocle : divinité physique et mythe allégorique », *Philosophie Antique*, 7 (2007), p. 49-88.
- SANTANIELLO, Carlo, “Il demone in Empedocle” in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Potere e religion nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda antichità*, Isiao, Roma, 2009, p.329-361.
- SKARSOULI, Penelope, “Calliope: a muse apart: some remarks on the tradition of memory as a vehicle of oral justice”, *Oral tradition*, 21, 1 (2006), p.210-228.
- SEDLEY, David N., “Empedocles’ life cycles”, in Pierris (ed.), 2005, p. 331-371.

THERME, Anne-Laure, « Est-ce par un tourbillon que l'Amour empédocléen joint ? L'hypothèse de l'aimantation », *Philosophie Antique*, 7 (2007), p. 89-118.

_____, *Les principes du devenir cosmique chez Empédocle d'Agrigente et Anaxagore de Clazomène à partir de leur critique aristotélicienne*, Thèse de Doctorat, Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, 2008.

WRIGHT, M.-Rosemary, *Empedocles: the Extant Fragments*, Bristol Classical Press, London, 1981¹, 1995².

Anne-Laure THERME, « Une tragédie cosmique : l'exil amnésique des daimones d'Empédocle. », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article14>. © Tous droits réservés.