

André Laks

Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Laks, « Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 28 juin 2004. URL : <http://methodos.revues.org/205>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : UMR 8519 - Savoir et textes

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://methodos.revues.org/index205.html>

Document généré automatiquement le 15 février 2010.

Tous droits réservés

André Laks

Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Laks, « Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 28 juin 2004. URL : <http://methodos.revues.org/205>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : UMR 8519 - Savoir et textes
<http://methodos.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://methodos.revues.org/index205.html>

Document généré automatiquement le 15 février 2010.

Tous droits réservés

André Laks

Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel

« L'époque où la logique et la magie, comme le trope et la métaphore, selon les mots de Jean-Paul, 'fleurissaient entés sur un même tronc' est à proprement parler intemporelle, et l'exposé, dans le cadre d'une science de la culture, d'une telle polarité recèle des valeurs cognitives jusqu'à présent inexploitées dans la perspective de la critique approfondie d'une historiographie reposant sur une conception du développement du pur concept dans le temps. » (Aby Warburg)

§ 1

- 1 On sait désormais que, contrairement à l'image mythique que certains récits, notamment rationalistes, de l'histoire de la raison ont pu véhiculer, il est absurde de soutenir que la Grèce fut le lieu de naissance de la raison, ni même de la science ou de la philosophie. Ceci ne signifie évidemment pas qu'elle ne fut pas celui d'une nouvelle forme, ou de nouvelles formes, de rationalité. C'est précisément pour expliquer l'émergence d'une telle rationalité que J.-P. Vernant avait, dans ses premiers travaux, mobilisé le modèle distinctivement grec de la « cité », et fait de la raison grecque la « fille » de cette dernière¹. Mais la démythologisation de la raison s'est aussi traduite depuis la fin du XIX^e siècle, sur fond général d'une critique des Lumières, par une nouvelle insistance sur l'« autre » de la raison grecque, l'« irrationnel » que les aveuglements d'un rationalisme naïf avaient marginalisé ou simplement éliminé. Le livre d'E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, qui fit date, est ici exemplaire².
- 2 On peut se représenter la relation du rationnel et de l'irrationnel comme un rapport de simple coexistence, voire, à la façon d'Aby Warburg (une figure marquante du retour en force de l'irrationnel, et pas seulement dans l'histoire de l'art renaissant), comme une polarité « intemporelle »³. Mais elle peut aussi être pensée dynamiquement, comme un certain processus. La notion de « rationalisation » est ici centrale⁴. Elle est elle-même prise entre deux évaluations contraires, selon que le processus considéré est tenu pour objectif ou subjectif, légitime ou non. Sur le versant de l'illégitimité et de la subjectivité, on insistera sur le fait qu'un processus de rationalisation refuse de reconnaître l'irrationnel pour ce qu'il est en procédant à son élimination. C'est une expression particulière de la « peur » qu'il suscite⁵. Les rationalisations doivent alors être repérées, et le cas échéant dénoncées. La psychanalyse, tout en reconnaissant la nécessité de ces élaborations secondaires pour la conduite de la vie, travaille avec ce concept négatif. Mais il y a aussi place pour un concept positif, qui s'intéresse à la façon dont, dans l'histoire, des nouveaux contenus de type rationnel investissent des formes de pensée traditionnelles, qui passeront dès lors pour « irrationnelles »⁶. Il importe évidemment de distinguer ces deux usages ; mais ce peut être une question de savoir si telle ou telle donnée historique relève de l'une ou de l'autre, autrement dit si elle témoigne d'une rationalisation « positive » des pratiques ou des représentations, ou dissimule au contraire un élément irrationnel sous le couvert d'une rationalisation « négative ». Le rôle que jouent dans l'histoire de l'émergence de la rationalité en Grèce ancienne, et notamment du discours philosophique, les phénomènes relevant de ce que l'on appelle souvent « chamanisme » ou « magie »⁷, est à cet égard significatif. Il n'est pas étonnant qu'ils aient retenu l'attention de L. Gernet, dans un article qui peut être considéré comme le point de départ des premiers travaux de J.-P. Vernant⁸. La nouvelle rationalité est sans doute fille de la cité, mais elle

s'affirme *contre* quelque chose. Or il existe ici deux manières de s'imposer, soit par le rejet, soit, justement, par la rationalisation. C'est ce dernier cas de figure qui m'intéresse.

§ 2

3 Il peut sembler surprenant que le grand penseur de la rationalisation qu'est Max Weber ne se soit jamais penché de près sur les conditions de développement du rationalisme grec. Le fait que son objet soit l'origine du rationalisme occidental *moderne* n'explique pas tout, puisque c'est justement pour comprendre la spécificité de ce rationalisme-là qu'il s'est par ailleurs intéressé à d'autres grands processus de rationalisation, et notamment ceux dont témoignent les grandes religions du monde (Judaïsme, Taoïsme, Confucianisme). On peut penser que le point relativement aveugle que représente, chez Weber, la question du rationalisme grec vient de ce que la religion grecque ne compte justement pas au nombre des « grandes religions ». Des hommages appuyés ne lui en sont pas moins régulièrement rendus, par exemple quand, dressant dans les premières pages de l'Introduction aux *Essais sur la sociologie de la religion* l'impressionnant catalogue des traits distinctifs du rationalisme moderne, Weber renvoie aux Grecs pour la fondation mathématique de l'astronomie, à l'œuvre de Thucydide pour la rationalisation de l'histoire, et à Aristote pour la systématisation de la théorie politique¹⁰. Une page de *l'Éthique Protestante* mentionne même le rationalisme grec, en conjonction avec le rationalisme judaïque, comme l'une des deux sources directes du rationalisme calviniste : « Le grand processus de 'démagification' ('Entzäuberung', usuellement traduit par 'désenchantement') du monde, qui a commencé, à l'intérieur de l'histoire des religions, avec la prophétie de l'ancien judaïsme et qui, en association avec la pensée scientifique grecque, a rejeté tout moyen *magique* de quête du salut comme superstition et impiété, a atteint son terme dans le rejet calviniste du salut sacramentel »¹¹. La rationalisation est d'abord cela, « démagification »¹².

4 Dans l'emploi qu'en fait Weber, le terme de « magie » ne se rapporte pas seulement aux pratiques magiques. Il désigne plus généralement le pôle complémentaire du monde « démagifié », qui inclut, par exemple, toutes les fonctions de type « charismatique ». Il n'en reste pas moins que le concept de « démagification » renvoie aussi à la « magie », considérée comme un type d'activité spécifique. On peut donc s'attendre à ce que le « chamanisme » ait été « déchamanisé », la « magie » « démagifiée ». Les deux cas que je voudrais examiner ici, celui de l'introduction ou « proème » du poème de Parménide, et celui d'un fragment d'Empédocle, illustrent, chacun à leur manière, et en l'occurrence de manière très différente, ces moments de rationalisation. Un des intérêts de leur confrontation tient à cette différence même, mais on ne saurait même entreprendre d'y réfléchir sans avoir préalablement réagi à une tendance marquée de la recherche récente qui, sous prétexte de se garder des rationalisations « négatives », tend à ignorer l'existence même de ce moment capital de la rationalisation « positive »¹³. C'est ici que la distinction entre « référence » et « phénomène » originel peut s'avérer utile.

§ 3

5 Le corps du poème de Parménide est constitué d'un singulier diptyque juxtaposant, à un premier développement relevant de la Vérité (*Aletheia*), qui énonce les propriétés de l'être, une seconde partie qui, placée à l'enseigne de l'Opinion erronée des mortels (*Doxa*), s'engage dans un récit de la formation du monde et de ses parties constitutives, pourtant impossible à fonder sur la base des principes ontologiques énoncés dans la première partie¹⁴. L'ensemble se présente comme la « révélation » faite par une déesse anonyme à un mortel d'exception, un « moi » que l'on peut identifier, pour faire vite, à « Parménide » lui-même¹⁵. L'objet de l'introduction, ou « proème », est de justifier les circonstances de cette rencontre inouïe. Le « moi », figuré sous les traits d'un « jeune homme » (*kouros*) aussi « ardent » que « savant » (ou

« habile », *eidôs*)¹⁶, y rejoint, au terme d'un étrange voyage cosmique, la demeure d'une déesse, qui manifeste sa bienveillance en l'instruisant de « toutes choses ».

C'est aussi loin que mon ardeur peut atteindre que les juments qui me portent
M'ont guidé, quand elles me conduisirent sur la route qui dit beaucoup
De la déesse, qui porte à travers villes « l'homme qui sait.
C'est sur elle que j'étais porté: sur elle me portaient les juments qui beaucoup
indiquent

Tirant le char, et les filles ouvraient la voie.
L'axe dans les moyeux lançait un cri de syrinx,
Brûlant, car il était pressé de part et d'autre par le double tourbillon
Des cercles, quand pour me guider s'élançaient
Les filles du Soleil, qui avaient quitté les demeures de la nuit
Pour la lumière, ayant repoussé de leur main leurs voiles de leurs têtes.

C'est là que sont les portes des chemins de la nuit et du jour,
Et un linteau les tient tout autour et un seuil de pierre ;
Faites elles-mêmes d'éther, de grands battants la remplissent.
Justice qui beaucoup châtie en détient les clefs alternées.

C'est elle que les filles séduisirent par de douces paroles,
La persuadant habilement de repousser pour elles la barre chevillée
Des portes, avec légèreté; qui, s'envolant, des battants
Firent béer l'abîme, ayant fait alternativement tourner
Le bronze abondant des gonds dans leurs syrinx"
Fixées par des clous et des agrafes. C'est par là, à travers elles,
Que les jeunes filles tenaient droits sur la route char et juments.

Et moi la déesse me reçut avec bienveillance, dans sa main droite prit
Ma main droite, et s'adressant à moi, prononça ces paroles :
Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,
Qui grâce aux juments qui te portent atteins notre demeure,
Sois heureux, car ce n'est pas un mauvais destin qui t'a guidé pour emprunter
Cette route, elle qui se situe loin des hommes, à l'écart du chemin frayé,
Mais la norme et la justice. Il faut que tu sois instruit de tout,
Et du cœur sans tremblement de la vérité qui sait persuader
Et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de créance vraie.
Cela aussi, tu l'apprendras néanmoins..."

a) La rationalisation allégorique.

- 6 Dès l'Antiquité, ce proème a suscité au sein de la tradition philosophique un certain embarras. Sextus Empiricus en témoigne, qui ne l'aurait sans doute pas cité (intégralement) dans sa longue histoire du critère de la vérité (*Ad Math.*, VII, 11-114) si une tradition

n'avait préalablement transformé par le biais de l'allégorie – un procédé typique de rationalisation littéraire – le voyage fantastique (« irrationnel ») en un développement proprement philosophique (« rationnel »), censé illustrer l'idée que « Parménide prend la raison scientifique pour le critère de la vérité parmi les êtres et rejette la sensation » (§114). Cette idée aurait pu être tirée d'ailleurs, et l'est d'une certaine manière²⁰, mais l'allégorie présente cet avantage de faire de la position épistémologique un liminaire, en vertu de l'ordre systématique des matières. Les chevaux (v. 1) sont donc censés représenter « les impulsions et désirs irrationnels de l'âme »; le chemin de la divinité (v. 2) est « la doctrine qui s'accorde avec la raison philosophique »; les jeunes femmes du vers 5 sont les sens, tandis que les filles du soleil (v. 9) sont les yeux. Les roues du chariot (v. 7) représentent les oreilles; la Justice qui tient les verrous (v. 4) est « la pensée qui saisit fermement les choses » (il est moins étonnant que « le cœur inébranlable de la vérité persuasive » – v. 29 – soit « le siège immuable de la connaissance » et « les opinions des mortels » – v. 30 – « tout ce qui dépend de l'opinion, parce que c'est instable »). Pour arbitraires, et parfois « irrationnelles » que sonnent parfois les identifications, selon un paradoxe propre à la rationalisation allégorique (qui rationalise volontiers de manière fantasque)²¹, l'inspiration platonisante de cette allégorie psycho-épistémologique ne fait aucun doute; plus précisément, elle s'inscrit dans le droit fil du *Phèdre*, dont le mythe central mobilise aussi un attelage pour donner, selon un programme exprès, une « image » de l'âme, faute d'en pouvoir dire la nature²².

7 Les interprètes modernes n'ont pas moins été intrigués par le cadre de toute évidence « mythique » d'un discours qui se réclame explicitement des contraintes de l'argument²³. Là encore, l'allégorie a souvent servi de cadre explicatif. Deux approches peuvent ici être distinguées, qui sont en principe indépendantes l'une de l'autre, bien qu'elles puissent être combinées²⁴.

8 La première approche, que l'on peut qualifier de « subjective », reprend l'idée que le voyage de Parménide illustre un processus épistémologique. Au lieu de s'appuyer sur le chariot et ses parties constitutives, toutefois, elle se concentre sur la trajectoire parcourue. C'est ainsi qu'H. Diels, suivi entre autres par H. Fränkel, se représentait l'attelage quittant le sombre royaume de l'erreur mortelle pour entreprendre l'ascension du royaume lumineux de la vérité, sous la conduite des filles du soleil, qui non seulement conduisent le char de Parménide, mais persuadent Justice de le laisser franchir les portes de la demeure de la déesse (v. 5, 9 s., 15 s.)²⁵. L'interprétation donne sens à certains aspects du voyage qui ne sont pas mentionnés dans l'interprétation de Sextus (bien que celle-ci aurait pu les intégrer aisément) : par exemple, les portes peuvent être considérées comme une sorte de seuil épistémologique, que doit franchir tout possesseur d'un savoir authentique²⁶. Elle peut surtout paraître moins arbitraire, en raison de l'association, si naturelle en apparence (bien qu'elle ne le soit pas en réalité), entre obscurité et ignorance, lumière et connaissance. Deichgräber ajoute que ce voyage ne représente pas seulement le progrès vers la connaissance, mais aussi la réalisation d'une âme à la recherche du savoir sous l'impulsion de l'*eros* philosophique²⁷.

9 La seconde approche est plus attentive aux aspects cosmologiques, et en ce sens objectifs du proème. Il est possible qu'elle aussi ait eu des antécédents dans l'Antiquité. Le processus cosmogonique était, dans la seconde partie du poème, expliqué par l'action d'une « divinité » (*daimon*) présidant au mélange de la lumière et de la nuit, et située, selon un fragment conservé (B12), à « l'équateur » de l'univers, au centre d'une série de couronnes concentriques faisant alterner les deux éléments primitifs. Or le résumé de cet épisode, aussi important que controversé, que nous a préservé le Pseudo-Plutarque²⁸, n'assimile pas seulement cette divinité à l'anneau central, mais aussi à d'autres divinités figurant ailleurs dans le poème : « la plus centrale des couronnes mélangées est le principe et la cause du changement et du devenir, qu'il appelle aussi 'divinité rectrice', et 'détentrice des parts'²⁹, ainsi que Justice et Nécessité »³⁰. Justice garde les portes de la demeure de la déesse dans le proème (B1, 14)³¹.

Quant à la Nécessité, qui était mentionnée dans la première partie du poème (B8, 30 : c'est elle qui « maintient » l'être immuable « dans les liens de la limite qui l'entrave tout autour »), elle figurait aussi dans la seconde, à moins que le fr. B10, où Nécessité est dite avoir « enchaîné le ciel... pour tenir les limites des astres » (6 s.), n'appartienne aussi au proème, ce que le caractère programmatique du fragment incite fortement à supposer³².

10 En tout état de cause, il existe, entre le proème et le corps du poème (surtout sa seconde partie), d'autres rappels (ou anticipations). La même notice du Ps.-Plutarque nous apprend par exemple que le monde de Parménide était entouré d'une enveloppe solide « comme un mur » (*teichous diken* ; l'image remonte certainement à Parménide). On a pu supposer que les « portes » que franchit le char de Parménide y étaient situées³³. Un autre exemple est fourni par la description du lieu où se dirige Parménide comme du point où est réglée la succession du jour et de la nuit (B1, 11). Cette insistance sur cet aspect fondamental de la vie de l'univers (le plus important, du point de vue des hommes) entretient une relation évidente avec la doctrine cosmologique qui fait de la flamme lumineuse et de la nuit obscure les deux éléments constitutifs du monde (B9). La succession récurrente du jour et de la nuit rappelle l'égalité principielle des deux éléments à l'intérieur de l'univers, tout en garantissant une sorte d'unité entre ces deux forces que toutes leurs propriétés opposent par ailleurs. L'alternance du jour et de la nuit résume ainsi de manière emblématique le mécanisme de l'univers que la déesse se propose d'enseigner.

11 Tous ces rapprochements n'impliquent naturellement pas que le voyage de Parménide s'effectue dans le monde de Parménide, selon une lecture qui se voudrait « littérale » du proème. Il est rien moins que clair, par exemple, que le mur de l'univers doive être pourvu de portes. Sur quoi donneraient-elles ? En dépit de l'expression frappante et délibérément emphatique *chasma achanes* (B1, 19), le chaos hésiodique n'a pas de place dans l'univers « plein » de Parménide³⁴, et l'expression polyptotique, si l'on y songe, se réfère à l'immensité des battants, non à ce qui se tient derrière (qui n'est autre, après tout, que la demeure de la déesse). En outre, il est difficile de voir comment le mur solide – et donc sombre – de l'univers comporterait des portes faites d'éther. Le mur doit bien plutôt être homogène et compact, pour contenir la force expansive de l'éther. Il serait aussi absurde de penser que le voyage de Parménide suit le cours même du soleil autour de la terre³⁵. La présence de Parménide au point de croisement entre les chemins du jour et de la nuit n'est-elle pas théorique, plutôt qu'au centre de la mécanique céleste ?

12 Le proème est donc relié à la cosmologie par un lien paradoxal, à la fois contraignant et souple. La force du lien vient de la présence d'éléments identiques, ou apparentés. Sa souplesse tient au fait que la relation de ces éléments diffère d'un contexte à l'autre : leur syntaxe, pour ainsi dire, est autre. Une fois opérée cette distinction, on peut resserrer autant que possible les liens entre le proème et le reste du poème sans craindre qu'ils se superposent jamais.

13 À vrai dire, ces liens tendent à proliférer, surtout si l'on ne s'en tient pas au contenu cosmologique, et que l'on prend en compte une série de traits plus formels, et de nature quasi « ontologique ». J'ai déjà mentionné le fait que la succession du jour et de la nuit rétablit – à un certain degré – l'unité des opposés. Mais le chariot et la porte peuvent être analysés de manière analogue. Les interprètes ont toujours été frappés par la précision quasi technique avec laquelle ils sont décrits³⁶. Il ne s'agit pas ici de pure technique littéraire³⁷. Tant le chariot que les portes présentent des traits qui rappellent la structure générale de l'univers, et plus particulièrement ce que K. Deichgräber a appelé la « dualité unifiée ». Les roues du chariot, qui ne sont pas moins circulaires que des anneaux, voire que l'être, sont au nombre de deux. Elles sont chacune situées à une extrémité de l'axe qui les tient ensemble : l'adverbe *amphotherothen* risquerait d'être redondant si on le prend à un niveau purement descriptif (B1, 6-8). La porte a deux composants principaux, le cadre et le seuil ; la porte est faite de deux battants ; les verrous sont aussi doubles. Mais chacune de ces paires constitue une unité. Ce que l'axe est

au chariot, la cheville l'est à la barre³⁸. Deichgräber, qui a dressé une liste suggestive de ces éléments complémentaires, note : « l'essentiel est que nous ne trouvons jamais une simple juxtaposition, les parties sont chaque fois vues ou pensées comme entretenant une relation antithétique qui est comme soumise à l'unité »³⁹. Ceci relève certainement de l'allégorie, dont on sait par ailleurs qu'elle n'est pas exclusive d'un réalisme poussé⁴⁰.

b) Le littéralisme anthropologique.

- 14 Si l'allégorie, raisonnablement maniée, se révèle donc pertinente, pour déchiffrer un texte qui use délibérément de certains codes, on peut pourtant se demander si elle constitue la catégorie la plus adéquate pour rendre compte du voyage de Parménide, qu'elle rationalise. W. Burkert a en particulier développé là-contre une interprétation que l'on peut qualifier d'« anthropologique », dans la mesure où elle renvoie le voyage de Parménide à des pratiques religieuses et sociales « traditionnelles »⁴¹. La modification que cette lecture introduit par rapport à la compréhension reçue implique notamment le rejet de l'hypothèse selon laquelle obscurité et lumière s'opposent comme erreur et vérité.
- 15 Diels, Fränkel et Deichgräber avaient en effet tous supposé que le chariot suit un chemin ascensionnel, qui débouche sur un lieu distinctement lumineux. Il existe, indépendamment d'un horizon d'attente bien ancré, deux raisons à cela, à savoir une certaine interprétation des vers 9 s., et le fait que le chariot accède à des portes « éthérées »⁴². Mais elles ne sont pas suffisantes.
- 16 Même en admettant que l'éther représente la région supérieure de l'univers, comme c'est en effet d'une certaine manière le cas dans la cosmologie de Parménide (sinon que l'enveloppe ultime est faite d'un matériau solide, et relevant de l'obscur), on ne peut inférer du fait que les portes sont décrites comme « éthérées » qu'elles sont localisées dans l'éther. Car le seuil est fait de pierre, et il n'y a aucune raison pour laquelle l'éther devrait plus indiquer la localisation des portes que sa partie solide. En outre, les portes sont là pour être franchies, et rien ne suggère l'existence au-delà d'un quelconque royaume de la lumière.
- 17 Quant à l'interprétation traditionnelle des vers 9 s., elle résulte d'une ponctuation (une virgule après *nuktos*) qui fait dépendre le groupe prépositionnel *eis phaos* de *pempein*. Selon cette lecture, les filles du soleil (les Héliades) escortent le jeune homme « vers la lumière »⁴³. Mais plusieurs raisons parlent contre cette construction. La première, négative, est qu'elle implique que le jeune homme, avant son départ, se trouvait dans la demeure de la nuit avec les filles du soleil⁴⁴. Or s'il n'y a rien d'étrange à ce que la famille du soleil, et le soleil lui-même, séjournent dans la demeure de la Nuit, au-delà de l'Océan, à la limite externe de la terre –la représentation est clairement attestée dans nos sources⁴⁵–, il est plus difficile de comprendre ce que le jeune homme y faisait. En outre, et plus important, il existe des arguments positifs pour prendre *eis phaos* avec le seul participe *proleipousai* : l'ordre des mots, les données lexicales (*proleipein eis* est une construction régulière), et enfin le sens (quitter la demeure de la Nuit est bien, pour les filles du soleil, se diriger vers la lumière)⁴⁶. Ainsi construits, les vers 9 s. ne concernent que les filles du soleil. La séquence des événements est la suivante : les Héliades ont quitté leur demeure; elles sont, en plein jour, allées chercher le jeune homme, qu'elles escortent maintenant jusqu'à la demeure de la déesse –peut-être la déesse de la Nuit⁴⁷.
- 18 Cette reconstruction a permis à W. Burkert de confirmer la thèse, d'abord vigoureusement défendue par Diels (indépendamment de son interprétation des vers 9 s.), que le voyage de Parménide s'inscrivait dans une tradition d'initiation religieuse, et renvoyait à des pratiques chamaniques et orphiques⁴⁸. Le proème de Parménide est ainsi restitué à une certaine forme de normalité. Comme le dit Furley : « le voyage n'est pas un nouveau type d'allégorie, mais une catabase de facture familière »⁴⁹. En un certain sens, la lecture anthropologique, qui recontextualise ce que la tradition philosophique avait décontextualisé, est une lecture « littérale »⁵⁰.

c) La référence.

- 19 Il paraît cependant évident qu'une telle recontextualisation, pour éclairante qu'elle puisse être, n'est par elle-même guère en mesure de résoudre (même si elle peut conduire à les reformuler), les questions qui ont toujours intrigué les lecteurs, anciens et modernes, du poème, et ont été le moteur des différentes approches « allégoriques ». Elle n'a en effet rien à dire des liens objectifs entre le poème et le corps du poème, ni plus généralement de la signification du voyage de Parménide d'un point de vue « philosophique »⁵¹. Elle tend surtout à masquer le fait, et qui est évidemment l'essentiel dans le cadre d'une discussion des processus de rationalisation, que Parménide n'embrace précisément *pas* la tradition qu'il utilise. Il y a au contraire, comme dans la longue tradition philosophique qui, après lui, construira l'enseignement philosophique sur le modèle de l'initiation aux mystères⁵², transposition – une transposition qui se marque justement par la mise en place de relations construites, et allégorisables en un certain sens du terme allégorie, avec la doctrine ontologique et cosmologique. Parménide revendique, en s'en démarquant, un terrain déjà marqué par d'autres pratiques. On dira, dans ce cas, qu'il s'agit d'une *référence*⁵³.

§ 4

- 20 Par rapport au cas relativement simple de Parménide, celui d'Empédocle est plus délicat, et pour cela plus intéressant. Empédocle est, depuis toujours, placé à l'enseigne d'une dualité fondamentale, que l'on peut en première approximation, ramener à l'opposition entre « philosophie » (ou « science ») et « religion ». Les Anciens, usant du langage de la filiation scolaire, disputaient de la question de savoir de qui, de Parménide ou de Pythagore, Empédocle était le disciple (Diogène Laërce, VIII, 54-55), c'est-à-dire, s'il était d'abord du côté de l'ontologie, et d'une doctrine du monde, ou de l'eschatologie, et de la destinée des âmes. Les interprètes modernes se demandent comment le poème traditionnellement intitulé *Sur la nature* se rapporte à celui des *Purifications* (ou *Catharmes*), inspiré par des théories de type orphique de la réincarnation⁵⁴. Mais cette opposition entre le philosophe naturaliste et le penseur religieux est redoublée d'une autre, plus spécifique. Car Empédocle ne se situe pas seulement entre la science philosophique et la religion, il y a aussi du « magicien » en lui⁵⁵. De fait, deux fragments au moins et une série de témoignages campent clairement Empédocle en thaumaturge. Or si la question de savoir comment réconcilier « philosophie » ou « science », d'un côté, « religion » de l'autre a perdu de son acuité, quels que soient les termes de la solution avancée⁵⁶, il n'en va pas de même de la relation entre la « philosophie » ou « science », « magie » (et « thaumaturgie ») de l'autre. Il est vrai que la problématique récurrente, depuis un certain temps, dans l'histoire des sciences, sur la coexistence des lumières et de l'occultisme, du calcul et de l'alchimie, de l'astronomie et de l'astrologie, bref de la rationalité et de l'irrationalité, chez des penseurs comme Giordano Bruno ou Kepler⁵⁷, aurait été de nature, si elle avait été prise en compte par les historiens de la philosophie antique, à changer les termes du problème : Empédocle, qu'E. Renan qualifiait de « mélange de Newton et de Cagliostro », aurait sans doute pu patronner les Janus de l'histoire de la rationalité moderne. Il est certain que, comme dans le cas de ses modernes contreparties, les données concernant Empédocle ont longtemps été minimisées, voire éliminées. Mais l'on peut aussi se demander, avant de mobiliser la « polarité » (selon le modèle d'A. Warburg), si la magie d'Empédocle ne peut s'interpréter, comme l'expérience initiatique chez Parménide, dans une perspective référentielle.

a) Empédocle thaumaturge.

- 21 Ce n'est pas sans une certaine surprise que l'on constate l'absence d'Empédocle de l'index (et du texte) de la monographie que F. Graf a consacrée à la *Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine* (1994). On peut y voir l'effet de l'absorption sans reste d'Empédocle dans la tradition du rationalisme philosophique – tout comme Bruno ou Kepler ne trouvaient pas, jusqu'à une

date récente, de place dans les histoires de la magie à l'époque moderne. Inversement, la figure du « magicien » est au centre du livre de P. Kingsley intitulé *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition* (1995). L'objectif du travail de Kingsley est d'arracher Empédocle à la tradition de l'histoire philosophique (ouverte par Platon et Aristote) pour le réinsérer dans l'histoire de la « magie », non seulement en amont – magie étant ici le nom d'un des aspects du chamanisme archaïque –, mais aussi en aval, dans la perspective du développement de l'alchimie antique et médiévale⁵⁸. La principale vertu de l'étude de Kingsley, du point de vue qui est ici le nôtre, est de forcer à revenir sur la question (dont, pour sa part, Kingsley fait soigneusement l'économie) de la différence entre phénomène et référence⁵⁹. À la différence du « je » de Parménide, qui, empruntant la figure minimale d'un « jeune homme » aux contours indéfinis, apparaît aisément comme le produit d'une construction intellectuelle, celui d'Empédocle, doté de traits explicites et hautement revendiqués, semble directement refléter la réalité d'un statut social reconnu.

22 Les principaux matériaux pertinents pour la figure d'Empédocle thaumaturge figurent au livre VIII des *Vies et opinions des philosophes illustres* de Diogène Laërce, notamment dans les paragraphes 58b-62, dont le fil directeur est précisément constitué par le thème d'Empédocle « magicien »⁶⁰.

23

[58] Satyros dans les *Vies* dit qu'il fut à la fois un très grand médecin et un très grand orateur. En tous cas, Gorgias de Léontini a été son disciple, lui qui a excellé dans la rhétorique et a laissé un *Art*; de ce dernier, Apollodore dit dans sa *Chronologie* qu'il a vécu 109 ans. [59] Selon Satyros, cet homme dit qu'il était en personne aux côtés d'Empédocle lorsqu'il exerçait sa magie. Mais il dit aussi qu'Empédocle tout au long de ses poèmes proclame cela et bien d'autres choses, lorsqu'il dit :

«Tous les remèdes qui existent contre les maux, et les secours contre la
vieillesse,

Tu les apprendras, car pour toi seul, j'accomplirai tout cela ;

Tu arrêteras la force des vents infatigables qui, s'élançant sur la terre,

De leurs bourrasques anéantissent les cultures;

Et à l'inverse, si tu le veux, tu lanceras sur elle les souffles d'action inverse.

La pluie noire, tu la transformeras en sécheresse favorable

Aux hommes ; la sécheresse caniculaire, tu la transformeras

En précipitations qui font croître les arbres, et s'établiront dans l'éther,

Et tu ramèneras de l'Hadès la force d'un homme mort» [31B111 DK = 12

Bollack].

[60] Et Timée dit dans son 18ème livre que cet homme a été admiré pour de nombreuses raisons. Ainsi une fois, alors que les vents étésiens soufflaient si fort qu'ils allaient faire pourrir les récoltes, il ordonna de dépecer des ânes et de fabriquer des outres, et il les tendit aux sommets des collines et des montagnes pour retenir le souffle du vent; et comme le vent avait cessé de souffler, il fut surnommé « arrête-vent ». Héraclide dans son ouvrage *Sur les maladies* dit qu'il a instruit Pausanias sur le cas de la femme inanimée [...] [61] Pour revenir à la femme inanimée, Héraclide dit qu'elle fut dans un état tel qu'il maintint son corps, trente jours durant, sans respirer ni se décomposer; de là vient qu'il le qualifia de médecin et de devin, en s'appuyant également sur ces vers :

[62] Amis, qui habitez la vaste cité au bord du blond Akragas,

Sur les hauts de la citadelle, soucieux des œuvres du bien,

Salut à vous! Moi qui suis pour vous un dieu immortel, et non plus un

mortel,

Je vais au milieu de tous, honoré, comme j'apparais être

Ceint de bandelettes et de couronnes fleuries.

Lorsque j'arrive avec elles dans les cités florissantes,

Par les hommes et par les femmes je suis vénéré ; et ils me suivent

Par milliers, me demandant où est le chemin qui conduit au bienfait ;

Les uns réclamant des oracles, les autres, pour toutes sortes

De maladies, demandent à entendre la parole guérissante (31 B112 DK, 1-2, 4-12)⁶⁰.

24 Cette section de Diogène Laërce, qui constitue une unité sémantique placée à l'enseigne de la triade rhétorique-magie-médecine, est un bon exemple de la façon dont la biographie ancienne construit ses informations à partir de l'œuvre⁶¹. Elle opère, en l'occurrence, à partir de deux fragments, dont Diogène attribue explicitement le second aux *Catharmes* (112DK), tandis que le premier est attribué par tous les éditeurs modernes depuis Diels au poème physique (111DK = 12B.).

25 Les deux fragments renvoient à deux situations différentes : dans le cas du fr. B111 DK, le locuteur (soit Empédocle, pour faire vite encore une fois), énumère à un élu, un « toi » qu'un autre vers, cité par Diogène Laërce quelques lignes plus loin, permet d'identifier à Pausanias, les pouvoirs qui résulteront du savoir qu'il s'apprête à lui révéler⁶². Le second fragment, adressé à la communauté des amis d'Agrigente, contient un autoportrait de ce même « je » qui, paré des attributs de l'« homme divin », parcourt l'espace public de différentes cités, où il est accueilli en salvateur. Les deux représentations sont complémentaires. Le principal point de contact est que les pouvoirs thérapeutiques dont la foule attend les bénéfices, qui sont variés, ont leur contrepartie dans les pouvoirs dont le maître promet l'acquisition à son disciple : lui aussi pourra soigner (*kaka*, dans le fr. 111, recouvre les maladies, *nousoi*, du fr. 112). Les différences ne sont pas moins manifestes ; elles s'expliquent par la différence des contextes, pédagogique et initiatique d'un côté, social et public de l'autre. La foule attend d'Empédocle non seulement des remèdes, mais la délivrance d'oracles, ce qui est dans les attributions de la figure du médecin-devin, bien attestée par ailleurs en Grèce, et de manière plus générale dans les anciennes civilisations moyen-orientales⁶³. Pourtant la quête d'un remède contre la vieillesse – qui est explicitement distinguée des autres maux – ne fait sans doute pas partie des attentes communes. En outre, Pausanias se voit déclarer qu'il saura « ramener de l'Hadès la force d'un homme qui a péri ». Détachée, dans l'économie du fragment, des promesses plus classiquement thérapeutiques, cette déclaration extraordinaire, et manifestement transgressive, couronne, comme le dernier cercle d'une spirale, la mention de pouvoirs cosmo-météorologiques qui ne sont pas moins inouïs⁶⁴. Le salut reste le thème, mais à une tout autre échelle que dans le fragment des *Catharmes*. La maîtrise semble ici absolue.

26 En combinant les deux passages, on obtient une image cohérente d'Empédocle en « sorcier » ou « magicien ». Le mot même de *goês*, qui signifie cela en grec⁶⁵, joue un rôle stratégique dans le contexte de la citation. C'est pour appuyer l'anecdote, rapportée par Satyros (un biographe péripatéticien), selon laquelle Gorgias aurait en personne assisté à une séance de magie empédocléenne (*hos autos pareie toi Empedoklei goêteuonti*, §59), que Diogène cite le premier des deux fragments.

27 Sur la nature de cette « séance », Diogène ne nous donne aucune précision : le terme même de « séance » est un artifice de traduction. En fait, nous retrouvons ici, à un niveau de complication supérieur, le problème de la différence entre phénomène et référence. La tradition fait du sophiste Gorgias le disciple d'Empédocle ; cette tradition s'explique à son tour par le fait qu'Aristote (comme Diogène Laërce le mentionne au §57) avait fait d'Empédocle l'inventeur de la rhétorique⁶⁶. Or, selon un principe bien attesté dans la doxographie ancienne, un maître

doit déjà être ce que son disciple sera – que lui aurait-il appris sinon ? L'emprise que Gorgias exerce sur ses auditeurs, et qui le fait désigner par Platon de « sorcier/magicien » (*goês*) devait nécessairement remonter à Empédocle⁶⁸. Inversement, si Empédocle est « magicien », c'est d'abord que Gorgias l'est dans un certain sens – sous la forme métaphorique, ou ce qui revient au même, rationalisée, du rhéteur. Gorgias, l'orateur, incarne parfaitement la « démagification du magicien »⁶⁹. C'est cette rationalisation que Diogène (ou sa source, comme on doit toujours le dire s'agissant de Diogène Laërce) met à la fois en évidence et en question en optant pour une interprétation *non* métaphorique, au premier degré, de la séance de sorcellerie : la citation du fragment 111 a précisément pour fonction d'illustrer qu'Empédocle avait, pour Pausanias du moins, les ambitions d'un *authentique* « magicien », et pas d'un simple rhéteur. Les « promesses » d'Empédocle à Pausanias sont présentées par Diogène Laërce/Satyros comme renvoyant à autant d'actes surnaturels dont Gorgias, le disciple de chair et d'os, aurait été le témoin oculaire. Comme dans le cas du proème de Parménide, ce qui est en question ici est bien la distinction entre un sens propre et un sens métaphorique, un premier et un second degré, une signification originelle et sa rationalisation subséquente.

28 Le passage même sur lequel Diogène Laërce s'appuie pour illustrer la sorcellerie d'Empédocle (fr. 111DK), tout comme le passage complémentaire des *Catharmes*, ont fait l'objet, dans l'Antiquité, d'interprétations secondaires (« rationalisantes »), que le montage de Diogène Laërce a préservées, ou mieux, collectionnées, comme s'il s'agissait de montrer – autant que faire se peut – que tout ce qui *semble* relever de la sorcellerie chez Empédocle se laisse en fait expliquer en des termes plus acceptables. Ces rationalisations concernent les deux thèmes entrecroisés dans le fr. 111, à savoir la maîtrise des conditions météorologiques et la réanimation du mort⁷⁰.

29 1) L'historien Timée de Taormine (IV^e/III^e siècle), que cite Diogène Laërce, avait manifestement procédé, dans son histoire de la Sicile, à une rationalisation systématique des prétentions émises dans le fr. 111. L'interprétation traite les promesses en faits, qui doivent être rendus crédibles, si Empédocle ne doit pas être un simple charlatan (c'est, de toute évidence, le présumé sur la base duquel Timée opère).

30 La maîtrise des phénomènes météorologiques est illustrée dans l'explication de Timée (ou ce qui nous en reste, *via* Diogène Laërce) par la seule interception des vents, qui avait valu à Empédocle le surnom d'« arrêteur de vents » (*kolusanemas*)⁷¹. Timée rapporte qu'Empédocle, cherchant à préserver les récoltes du ravage des vents, aurait fait tendre sur le sommet des collines avoisinantes des peaux d'ânes, pour leur faire barrage. La promesse du fragment, réalisée selon des moyens spécifiés, est ainsi dépouillée de tout caractère magique⁷², tandis que s'explique simultanément comment Empédocle, en raison de son ingéniosité, put s'acquérir la réputation de « magicien ». Magicien est une simple hyperbole. « L'homme », dit Timée, « suscitait l'admiration à de nombreux égards » (Diogène Laërce, §60).

31 2) Un schéma analogue se retrouve dans les explications que l'Antiquité avait données de la promesse de « ramener un mort à la vie ». Tout comme Empédocle avait capté les vents, il aurait en effet réanimé une femme tombée en catalepsie pendant une semaine (trente jours selon une autre version) : non un mort à strictement parler, par conséquent, mais seulement un quasi-mort. Dans les récits anciens, l'attention semble s'être plus concentrée sur la patiente, connue sous le nom de l'« apnéique », que sur la cure et le médecin. Mais les deux aspects sont évidemment indissociables, car diagnostiquer le phénomène, c'est établir qu'il relève d'une compétence définie.

32 Plinie, dressant une liste des ressuscités célèbres dans son *Histoire naturelle* (7, 52, 175), associe de manière caractéristique le cas de l'apnéique à celui des « chamans » grecs (en l'occurrence Hermotime, Aristéas, et Épiménide), dont l'âme s'absente hors de leur corps. L'extase ou la transe est particulièrement facile à expliquer dans le cas des femmes. Plinie, peut-être à la suite d'Héraclide du Pont, qu'il cite, invoque l'« hystérie »⁷³. Le moindre avantage de

la version de Galien, qui, discutant lui aussi l'apnée, pensait à un coma dû à l'hypothermie, n'est pas d'être plus universel⁷⁴. Mais tout ce qui importe ici est que Galien comme Plinie héritent d'une tradition d'interprétation *médicalisée* du vers d'Empédocle.

b) La question.

- 33 Qu'il s'agisse de l'arrêt des vents ou de la récupération de la vie (ou encore de la divinisation, dans les récits de la mort d'Empédocle), les limites de la rationalisation sont aussi évidentes que le fait que rationalisation il y ait. On ne peut jamais rationaliser que ce qui est rationalisable. Ce n'est sans doute pas par hasard qu'aucune explication ne nous soit transmise qui rendrait compte de l'opération consistant, non à arrêter, mais à *susciter* les vents, ou encore à provoquer ou interrompre les *pluies*, pourtant explicitement évoquées dans le fragment 111DK, au même titre que l'interception des vents : on s'imagine difficilement quel mécanisme libérerait les vents capturés dans les peaux d'ânes, retiendrait les gouttes de tomber, etc. On ne sait si les anciennes interprétations rationalistes avaient abordé de front la difficulté. Une solution aurait été, par exemple, de distinguer des noyaux de réalités (maîtrise des vents) de la simple exagération rhétorique (pour le reste). De toute façon, l'explication n'aurait pu être que faible.
- 34 Dans cette perspective, on comprend l'attrait que présente une lecture *littérale*, i.e. non rationalisante, de ces textes. Et « littéral » signifie d'abord, en l'occurrence, qu'on accepte de les restituer à leur contexte socio-culturel primitif, en l'occurrence magique. Mais, contrairement à ce que suppose un interprète comme Kingsley, la question de l'interprétation n'est nullement tranchée par là – pas plus qu'elle ne l'est dans le cas de Parménide. Car il ne saurait y avoir d'interprétation « littérale » qui ne soit d'abord littérairement contextuelle, avant de pouvoir l'être socialement – ou plutôt, les deux contextualisations, littéraire et sociale, sont strictement indissociables. L'exigence même de prendre les textes au pied de la lettre conduit à s'interroger sur la question de la relation entre le fragment et son contexte, c'est-à-dire, à terme, de son rapport au reste du poème, et en particulier à la « physique »⁷⁵.
- 35 J. Bollack a suggéré que les promesses « magiques » d'Empédocle constituaient autant de paroles effectivement transgressives, dont l'impiété était explicitement écartée, dans la suite immédiate, par une sorte de palinodie (le fr. 3 = 14B.). Mais on ne peut évidemment exclure (et tout porte, me semble-t-il, à penser) qu'Empédocle ait simplement ajouté, aux ambitions purement théoriques de Parménide, qui ne promettent après tout qu'une connaissance purement théorique, une dimension pratique sous les espèces d'un pouvoir éminemment représenté par la figure traditionnelle du sorcier ou du *iatromantis* : si cela est possible, comme on le prétend, alors toi, et personne d'autre, pourras l'accomplir. Le fait que les praticiens de la magie s'y soient postérieurement reconnus, *via recta* pour ainsi dire, n'a rien d'étonnant, mais n'interdit évidemment pas de penser que l'expression de la prétention ait eu pour fonction première, chez Empédocle, de *faire référence* à la prétention, au sein d'un dispositif de *démagification* de la magie consistant à rapporter le discours de la magie à un savoir défini (la physique d'Empédocle)⁷⁶. Démagification pour ainsi dire originaire, qui se tient au plus près du phénomène dont elle prend ses distances, au risque de passer inaperçue. Le problème est derechef celui de la différence entre phénomène et référence⁷⁷.

Bibliographie

- Ballabriga, A., *Le Soleil et le Tartare, l'imaginaire mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- Bodnár, I., « Reason and revelation in Parmenides », *Doxa* 17, 1989, p. 61-67.
- Bollack, J., *Empédocle, Les Origines*, 3 vol., Paris, 1969 (rééd. Coll. Tel 1992).
- Bollack, J., « La cosmologie parmenidéenne de Parménide », in R. Brague et J.-F. Courtine (éds.), *Herméneutique et Ontologie*, Paris, 1990, p. 17-53.

- Bowra, C. M., « The Proem of Parmenides », *Classical Philology* 32, 1937, p. 97-112.
- Bremmer, J., (1999a), « Rationalization and disenchantment in ancient Greece : Max Weber among the Pythagoreans and Orphics ? » in *Buxton* 1999, p. 71-83.
- Bremmer, J., (1999b), « The birth of the term 'magic' », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1999, p. 1-12.
- Burkert, W., « GoHs. Zum griechischen Schamanismus », *Rheinisches Museum* 105, 1962, p. 36-55.
- Burkert, W., « Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras », *Phronesis* 14, 1969, p. 1-30.
- Burkert, W., « Itinerant diviners and magicians. A neglected element in cultural contacts », in R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. : Tradition and innovation*, Stockholm, 1983, p. 115-119.
- Buxton, R. (éd.), *From myth to reason ? Studies in the development of Greek thought*, Oxford, 1999.
- Cassirer, E., *Vom Mythos des Staates*, Zurich, 1949.
- Chitwood, E., « The death of Empedocles », *American Journal of Philology* 107, 1986, p. 175-191.
- Curd, P., *The Legacy of Parmenides. Eleatic monism and later Presocratic thought*, Princeton, 1998.
- Deichgräber, K., *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz (Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse), 11, Wiesbaden, 1958, p. 633-705.
- Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.
- Diels, H., *Antike Technik*, Stuttgart, 1924.
- Diels, H., « Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 49, 1922, p. 239-253.
- Dodds, E. R., *The Greek and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951.
- Evans-Pritchard, E. E., « The Intellectualist (English) interpretation of Magic », *Bulletin, Faculty of Arts*, vol. 2, Part 2 (Cairo, Egypt, Farouk University), 1934, p. 1-36.
- Fiedler, W., *Antiker Wetterzauber*, Stuttgart, 1931.
- Fränkel, H., « Parmenidesstudien » (1930), in *Wege und Formen der frühgriechischen Denks*, 2^e éd. Munich, 1962, p. 153-197. Cité d'après la traduction anglaise dans: R. E. Allen et D. Furley (éds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2, Londres, 1975, p. 1-47.
- Furley, D., « Notes on Parmenides » (1973), in *Cosmic Problems*, Cambridge 1989, p. 27-37.
- Gernet, L., « Les origines de la philosophie » (1945), in L. G., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 415-430.
- Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bâle, 1945.
- Gilbert, O., « Die Daimon des Parmenides », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, 1907, p. 25-45.
- Graf, F., *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Paris, 1994.
- Groningen, B. A. van, « Le fragment 111 d'Empédocle », *Classica et Mediaevalia* 17, 1956, p. 47-61.
- Grottanelli, C., « Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times », in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (éds.), *La Soteriologia dei culti orientali nell' impero romano*, Leyde, 1982, p. 649-70.
- Guthrie, W. C. K., *A History of Greek Philosophy*, vol. 2, Cambridge, 1967.
- Keck, F., « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Methodos* 2, 2002, p. 183-201.
- Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995.
- Kingsley, P., *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (California), 1999.
- Kranz, W., « Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes » (1916), in *Studien zur Antiken Literatur und Ihrem Fortwirken*, Heidelberg, 1967, p. 128-143.

- Kurz, G., *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, 1982.
- Laks, A. « À propos de l'édition du nouvel Empédocle de Strasbourg par A. Martin et O. Primavesi », *Methexis* 14, 2001, p. 117-125.
- Leshner, J., « The significance of kata; pavnt ja[sth in Parmenides B 1.3 (D-K) », *Ancient Philosophy* 14, 1994, p. 1-20.
- Lloyd, G. E. R., *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979 (trad. française Paris, 1990).
- Lonie, I. M., « Medical theory in Heraclides of Pontus », *Mnemosyne* 18, 1965, p. 126-143.
- Macris, C., « Le charisme dans le monde ancien : le cas du Pythagorisme » (manuscrit dactylographié).
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and other Essays*, New York, 1954.
- Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.
- Mauduit, C., « Les miracles d'Empédocle ou la naissance d'un thaumaturge », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1998, p. 289-309.
- Mauss, M., « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902/3), in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1973, p. 1-141.
- Meuli, K., « Scythica » (1935), in *Gesammelte Schriften*, t. 2, Bâle-Stuttgart, 1975, p. 817-879.
- Morrison, J. S., « Parmenides and Er », *Journal of Hellenic Studies* 75, 1955, p. 59-68.
- Nock, A. D., « Paul and the Magus », in *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vol., Oxford, 1972.
- Picot, J.-C., « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de Philosophie Ancienne* 18, 2000, p. 25-86.
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (réimpr. Francfort, 1977).
- Reinhardt, K., « Empedokles, Physiker und Orphiker » (1949), in *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, 1960, p. 101-113.
- Riedweg, Ch., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1987.
- Romilly, J. de, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass.-Londres, 1975.
- Schibli, H., compte rendu de Kingsley 1999, *Ancient Philosophy* 19, 1999, p. 145-151.
- Schoell-Glass, C., *Aby Warburg und der Antisemitismus*, Francfort/Main, 1998.
- Simon, G., *Kepler, Astronome astrologue*, Paris, 1979.
- Vegetti, M., « Iatromantis », in M. Bettini (éd.), *I signori della memoria e dell'oblio*, Florence, 1996, p. 65-81.
- Vegetti, M., « 'Empedocle, Medico e sofista' (Antica Medicina 20) », in K. D. Fischer-D. Nickel-P. Potter (éds.), *Text and Tradition. Studies in Ancient Medicine and its Transmission. Presented to Jutta Kollesch*, Leyde-Boston-Cologne, 1998, p. 289-299.
- Vernant, J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.
- Warburg, A., « Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten » (1920), in *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1932, vol. II, p. 487-558.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I (1920), Tübingen, 1963.
- Yates, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964 (trad. franç. Paris, 1988).
- Yates, F., « The Fear of the occult », *New York Review of Books* 26, n°18, 22 Nov. 1979.
- Zhmud, L., *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, 1997.

Notes

1 Warburg 1932 (1920), p. 491 s. : « Die Epoche, wo Logik und Magie wie Tropus und Metapher (nach den Worten Jean Pauls) 'auf einem Stamme geimpften blühen' ist eigentlich zeitlos, und in der Kulturwissenschaftlichen Darstellung solcher Polarität liegen bisher ungehobene Erkenntniswerte zu einer vertieften positiven Kritik einer Geschichtsschreibung, deren Entwicklungslehre rein zeitbegrifflich ist »).

2 C'est la thèse de Vernant 1962.

3 Dodds 1951. Il faudrait écrire l'histoire du retour de l'irrationalité dans les études grecques, dans le sillage, notamment, de Nietzsche, puis de leur anthropologisation progressive, à partir des travaux de l'école de Cambridge (Jane Harrison et Cornford).

4 Sur la personnalité d'A. Warburg, et les conditionnements historiques de son œuvre scientifique, voir Schoell-Glass 1998.

5 Le caractère unilatéralement orienté de ce concept, qui n'envisage que le passage de l'irrationnel au rationnel, n'implique évidemment pas que le processus ne soit pas réversible. Voir en particulier Cassirer 1949.

6 Sur une forme de cette « peur » (la peur de l'occulte), voir Yates 1979.

7 Le maniement des termes « rationnel » et « irrationnel », comme celui du couple « raison »/« mythe » est rendu plus aisé si l'on reconnaît qu'ils présentent un caractère fonctionnel, et ne renvoient pas à un contenu fixé d'avance. C'est pourquoi, entre autres, il peut y avoir un mythe de la raison.

8 Je n'entre pas ici dans la question de la définition précise de ces termes, voire de leur pertinence, s'agissant des phénomènes grecs. Pour le « chamanisme », voir par exemple Zhmud 1997, p. 107 ss., et Macris à paraître, n. 51 et 52. Pour la « magie », voir Bremmer 1999b.

9 Gernet 1968 (1945), p. 417-419.

10 Weber 1963 (1920), p. 1 s. Le concept weberien de « rationalisme » est notoirement difficile, car polysémique. Les quatre premières pages de la « Remarque préliminaire » aux *Essais sur la sociologie de la religion* permettent du moins de se faire une idée des phénomènes qu'il couvre. Seul l'occident, dit Weber, a développé (je précise entre parenthèses, quand l'indication peut être tirée du texte de Weber, le trait qui justifie la qualification de « rationnel ») : une science rationnelle (c'est-à-dire mathématisée) ; une géométrie rationnelle (fondée sur la preuve) ; des sciences naturelles rationnelles (expérimentales) ; une chimie rationnelle ; une histoire rationnelle (prétendant à une validité supra-temporelle) ; une politique rationnelle (de nature systématique) ; un droit rationnel (systématiquement codifié) ; une technique artistique rationnelle (avec, en musique, une harmonie et une technique de composition mathématisée et systématisée, en architecture, un usage non pas décoratif, mais fonctionnel de l'ogive gothique, et, en peinture, une utilisation rationnelle de la perspective linéaire et atmosphérique) ; un usage rationnel de l'imprimerie (donnant lieu au développement d'une presse) ; une organisation rationnelle de la transmission des connaissances (avec le développement de la spécialisation) ; la constitution d'une administration rationnelle (spécialisée) de fonctionnaires de l'état ; un état rationnel (reposant sur une constitution), et naturellement une économie rationnelle (sous les espèces du capitalisme).

11 Weber 1963 (1920), p. 94 s.

12 Bien que « Zauberei » signifie « sort », « enchantement », la référence à la magie est aussi présente (« Zauberer » est le magicien). Mais « magique » traduit *magisch*. Les termes sont soulignés par Weber.

13 Les travaux de Kingsley, et en particulier Kingsley 1999, sont ici représentatifs, en raison même de leur radicalité.

14 Je ne suis pas convaincu par la récente tentative de Curd 1998 de supprimer la tension entre les deux parties du poème, qui repose en dernière analyse – une fois qu'on a concédé, ce qui reste aussi à discuter, que l'unité de l'être parméniéen n'est pas numérique – sur le sens donné à l'*akineton*. L'être de Parménide ne peut, selon Curd, être affecté par le « changement », mais ceci serait compatible avec son « déplacement ».

- 15 En vérité, il faudrait distinguer de l'auteur le « je » qu'il met en scène.
- 16 Ardent: les cavales qui l'emportent (v. 1 s.); *eidōs*, v. 3; « jeune homme » (*kouros*), v. 24. Burkert 1969 souligne à juste titre que l'indication ne comporte aucune dimension biographique, et rappelle l'usage de *kouros* pour désigner l'initié (p. 14, n. 32; « savant » appartient à ce même registre). Il n'en reste pas moins que celui-ci est fonctionnellement jeune.
- 17 Texte incertain. Pour le texte ici retenu, voir Leshner 1994.
- 18 Désignation remarquable des paumelles, exploitée par Kingsley 1999, p. 126s.
- 19 Cette traduction n'a qu'une valeur indicative. Elle s'inspire à plusieurs reprises de celle que propose B. Cassin dans : Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil, 1998, p. 71-73. J'ai introduit des sauts de ligne pour mieux marquer les unités sémantiques.
- 20 Voir *infra*, n. 19.
- 21 Il est notamment curieux que les filles du soleil soient considérées comme étant distinctes des « jeunes femmes », et l'on peut se demander en vertu de quoi les roues du chariot représentent les oreilles : est-ce en raison de leur forme ? Ou parce qu'elles émettent un son ? Deichgräber 1958, p. 647 et n. 1, souligne le caractère télégraphique du passage, plus proche de notes marginales que d'un commentaire élaboré.
- 22 L'existence d'une lecture (néo-)platonicienne du proème de Parménide ressort du commentaire d'Hermias au *Phèdre*, 246a, qui remarque qu'Homère, Orphée et Parménide (qu'il appelle « les poètes inspirés par la divinité ») ont usé avant Platon du chariot et des chevaux pour figurer l'âme (p. 122, 19 Couvreur). Cf. aussi Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 23 (Parménide a imité les deux portes de l'antre d'*Odyssée* 14, 109). On a souvent associé l'allégorie du proème de Parménide au nom de Posidonius (qui professait un Stoïcisme platonisant), en particulier parce que les sens, représentés par les « oreilles » et la « vue », ont un rôle positif à jouer dans l'acquisition du savoir. Naturellement, il est à première vue étrange d'attribuer à Parménide une telle position, qui, en outre, contredit l'enseignement plus plausible, et plus traditionnel, que Sextus tire explicitement de l'allégorie : car Sextus veut précisément établir, à l'inverse de ce que suggère l'allégorie, que le critère de Parménide exclut les sens, non que toutes les facultés de l'âme (y compris les facultés irrationnelles) conduisent à la « doctrine qui est en accord avec la raison philosophique ». Cette incohérence entre les implications de l'allégorie utilisée et la fonction qui lui est assignée dans l'argument peut expliquer que Sextus fasse suivre le texte du proème, comme s'il formait sa conclusion, de l'énoncé incontestablement « rationaliste » que constituent dans l'édition de Diels-Kranz, les vers des fragments B7, 2 – 8, 2. Que ceci n'ait rien à voir avec une erreur dans la transmission du texte de Sextus (Deichgräber 1958, p. 646 s.) est confirmé par une remarque de Sextus lui-même en 114 : « à la fin, en outre, il dit clairement que nous n'avons pas besoin d'utiliser la sensation, mais la raison ». Il doit s'agir d'une construction délibérée (Reinhardt 1916, p. 34).
- 23 La déesse elle-même demande à l'élue de « juger par la raison », B7, 5 s. La « révélation » est d'emblée relativisée par là (cf. Bodnar 1989).
- 24 C'est en particulier le cas dans l'interprétation de Deichgräber 1958.
- 25 Diels 1897, p. 7, parle de « Die grandiose Himmelfahrt, mit der unser Dichter sich und uns in den Aether der reinen Vernunft erhebt ». Diels entend réagir ici contre la tendance, représentée par Stein (la principale cible de Diels) et toute sa génération, à considérer Parménide comme un grand poète (cf. surtout p. 9). Montrer que le proème est une « pauvre allégorie » (« dürftige Allegorie », p. 22, cf. p. 51, ad 1, 13 : « die Allegorie wirkt frostig ») est une partie essentielle de la démonstration.
- 26 Voir Fränkel 1975 (1930), p. 5.
- 27 Deichgräber 1958, p. 703. Le *Phèdre* sert encore une fois de guide : ce n'est pas seulement l'attelage psychique, mais aussi la pulsion érotique, qui se trouve maintenant anticipée par le chariot de Parménide. Mais Deichgräber lui-même ne signale pas le rapprochement.
- 28 Ps.-Plutarque, *Placita philosophorum*, II, 7, 1 = 28A37 D.-K. (tiré du chapitre intitulé « Sur l'ordre du monde », *Peri taxeos kosmou*). Sur la signification de ce texte et l'histoire de son interprétation, voir Bollack 1990, p. 17 ss.
- 29 Les interprètes, corrigeant avec Fülleborn « détentrice des parts » (*klerouchon*) en « détentrice des clefs » (*kledouchon*), voient dans l'épithète une reprise de la formule *echei*

kleidas amoibous, qui, en B1, 14 caractérise Justice. Mais le texte transmis fait sens. On comprend que la fonction consistant à « distribuer les parts » ait été l'apanage d'une « divinité rectrice »; elle pouvait avoir été évoquée peu après B12, ce qui justifierait l'association de *kubernētis* et de *klerouchon*. Justice n'est mentionnée qu'en un second temps, en compagnie de Nécessité, à laquelle elle est étroitement associée par le biais de *te... kai*. Au reste, aucun des deux composés n'est un terme de doxographe (les deux formations sont des *hapax*, et sonnent archaïques). Pour cette raison déjà, *klerouchon* est plus vraisemblable que *kledouchon*, à moins de supposer que Parménide ait repris ailleurs dans le poème (mais dans quel contexte ?) le *echei kleidas amoibous* de B1, 14.

30 Le passage est corrompu, il y manque des mots. J'adopte le texte de Diels.

31 Il n'y a pas de raison d'assimiler Justice à la « divinité » anonyme qui accueille Parménide, comme le fait Deichgräber 1958 (voir le titre de son étude), dans le sillage de Gilbert 1907 et Fränkel 1975 (1930), p. 11 (*contra* Mansfeld 1964, p. 260). Contrairement à ce que Deichgräber affirme (« So werden wir...mit dem Doxographen anerkennen, dass im letzten Grunde Türrschliesserin, allsteuernde Daimon, Dike und Anagke identisch sind » (p. 706), le résumé du Ps.-Plutarque ne le fait pas non plus.

32 Les éditeurs situent généralement les fr. 10 et 11 de Parménide au début de la seconde partie, mais ils en constituent plus vraisemblablement l'annonce, à la suite de la promesse faite par la déesse, à la fin du fr. 1, de révéler à son élu non seulement la vérité, mais aussi les opinions des mortels.

33 Mansfeld 1964, p. 245. L'hypothèse est caractéristique de la lecture quasi littérale que Mansfeld entend donner du proème (voir plus loin).

34 C'est ce que suppose Morrison 1955, p. 60. Burkert 1969, p. 12, paraphrase « das Offene, Halt-und Bodenlose, Leere ».

35 Cf. W. Kranz 1916, p. 1159 s., ainsi que Bowra 1937, p. 104, et Guthrie, vol. 2, p. 7.

36 Il est remarquable que l'analyse qu'en avait d'abord donnée Diels en appendice de son édition du poème (« Über altgriechische Thüren und Schlösser », in Diels 1897, p. 117-151) soit devenue un chapitre d'une étude intitulée *La technique ancienne* (Diels 1924).

37 Fränkel 1975 (1930), p. 5 (cf. Diels 1897, p. 8), explique que « l'usage de tels détails concrets n'est en fait rien de plus qu'une méthode archaïque de souligner et d'attirer l'attention ».

38 Comme le note Deichgräber 1958, p. 669, *ocheus* est le substantif correspondant au verbe *echo* (« tenir »), qui joue un rôle important dans le poème : Nécessité, notamment, « tient » les choses ensemble.

39 Deichgräber 1958, p. 666 s.

40 Sur ce point, voir Kurz 1982, p. 54 s.

41 Burkert 1969.

42 B1, 13. Cf. Burkert 1969, p. 11.

43 La virgule est due à Diels 1897, p. 28.

44 Ceci est explicitement accepté par Gigon 1945, p. 246. *Contra* Burkert, p. 8.

45 En particulier dans Stésichore, fr. 185 Page (cf. Morrison 1965, p. 59) ; voir aussi Hésiode, *Théogonie*, 748 ss. Sur cette topographie mythique, voir Ballabriga 1986.

46 La construction a été pour la première fois défendue par Mansfeld, p. 238 s., et elle est reprise par Burkert, p. 7 s.

47 Burkert 1969, p. 9 ; cf. Mansfeld 1964, p. 237 ; Furley 1989 (1973), p. 28. Le voyage de Parménide peut alors être envisagé comme un voyage vers les ténèbres, plutôt que comme une ascension vers la lumière. Kingsley 1999, p. 93 ss., identifie la déesse anonyme avec Perséphone.

48 Diels 1897, p. 9-22, spéc. p. 16 et 21. Une version radicale de cette thèse est défendue dans Kingsley 1999, notamment p. 101 ss., qui, sur la base du seul proème, présente Parménide comme un « guérisseur-prophète » (*iatromantis*) adonné à l'incubation, dans la tradition de la famille des Ouliades, à laquelle on sait désormais que Parménide appartenait. La thèse est difficile à discuter, parce qu'elle récuse d'emblée l'idée même d'une quelconque distance entre « Parménide » et la tradition, fût-elle familiale, à laquelle il serait lié. Elle participe en fait

de la mystique qu'elle prend comme thème. Pour une appréciation positive de ce travail, qui comporte, en dépit de ses exagérations et d'un style difficilement supportable, des observations intéressantes, voir Schibli 1999.

49 Furley 1989 (1973), p. 28. Une catabase est une « descente » dans le royaume des morts.

50 C'est un paradoxe de l'histoire de l'interprétation du proème de Parménide que Diels, qui a été le premier à expliquer le proème de Parménide par référence à la tradition « mystique », est aussi le promoteur de l'interprétation allégorique moderne.

51 Ceci est reconnu par Burkert 1969, p. 16. Mais la situation n'est pas nouvelle. Deichgräber 1958, résumant le développement des études modernes jusqu'à Fränkel (1930), pouvait déjà écrire : « die Philologen, so sehr sie bemüht waren, Parmenides Auffahrt zur Göttin historisch, z. B. von orphischen Vorstellungen her zu verstehen, haben kaum den Versuch gemacht, eine Sinneinheit von Prooimion und Philosophie des Eleaten aufzuzeigen » (p. 638). Diels 1897 pensait même que le proème « mystique » de Parménide était en opposition directe avec l'avancée rationaliste de sa pensée (voir p. 9). Il est probable que le recours à la tradition de l'initiation « mystique » a quelque chose à voir avec l'idée que les « opinions » des mortels sont fondamentalement erronées – mais ceci est une autre question.

52 Cf. Riedweg 1987.

53 Ce n'est d'ailleurs pas la seule référence de ce type. Une analyse complète du proème montrerait que le char, en particulier, relève de la tradition poétique.

54 Voir par ex. Reinhardt 1949.

55 On retrouve ainsi les trois termes classiques de la problématique anthropologique (voir Malinowski 1954 et le tableau dressé par Keck 2002).

56 La question est désormais moins de savoir s'il y a « compatibilité » entre ces deux orientations que dans le type d'unité que l'on présuppose, systématiquement mais aussi matériellement (les deux titres transmis ne renverraient-ils pas à une même œuvre ?). La publication du papyrus de Strasbourg en 1999 a relancé le débat (cf. Laks 2002).

57 Voir notamment Yates 1964 (sur G. Bruno) et Simon 1979 (sur Kepler). S'agissant de Marsile Ficin, il s'inscrit dans le droit fil d'une des branches de la tradition néoplatonicienne, qui s'était divisée sur la légitimité de la théurgie promue par Jamblique.

58 Kingsley insiste sur le fait que la tradition de l'ésotérisme alchimique a reconnu Empédocle comme l'un des siens, ce qui n'est pas vraiment probant, puisque Empédocle n'est que l'un des neuf présocratiques dont les alchimistes grecs ont fait leurs parrains. Il est vrai que, entre tous les philosophes présocratiques, Empédocle est le seul à présenter des traits véritablement thaumaturgiques. Ceci peut expliquer, indépendamment d'affinités doctrinales, le succès dont il semble bien avoir joui dans les cercles concernés.

59 Je néglige ici l'argument selon lequel la cosmologie d'Empédocle repose, comme celle des Pythagoriciens, sur l'idée d'un feu central (selon l'équivalence Hadès = feu). Cette équivalence, dont l'auteur tire de vastes conséquences, est de son côté éminemment critiquable (sur cet aspect, voir en dernier lieu Picot 2000).

60 Les paragraphes 67b-75, consacrés aux récits de la mort d'Empédocle, contiennent également une série d'éléments pertinents dans ce contexte, qui ont systématiquement été exploités par Kingsley. Je ne peux en tenir compte ici.

61 Traduction J.-F. Balaudé (dans l'ouvrage coordonné par M.-O. Goulet-Cazé, Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999), légèrement modifiée.

62 S'agissant d'Empédocle (notamment des récits de sa mort), voir Chitwood 1986.

63 Diels avait relégué ce fragment, que certains éditeurs avaient attribué aux *Catharmes*, à la fin du poème physique, ce qui était une manière sans doute un peu naïve d'en minimiser l'importance (van Groningen 1956 est allé jusqu'à en contester l'authenticité, ce qui est une manière comme une autre de s'en défaire). Mais Bollack 1969, vol. 3/1, p. 22, a raison d'y reconnaître une annonce de type programmatique, qui a sa place dans un proème. Cf. *supra* n. 32, sur le cas parallèle des fr. B10 et 11 de Parménide.

64 Grotanelli 1982 ; Vegetti 1996 ; voir aussi Mauduit 1998 et, pour la version mystique, Kingsley 1999, p. 101 ss.

65 Pour une analyse de la composition du fragment, voir Bollack 1969, vol. 3/1, p. 20.

66 L'histoire du terme est retracée par Burkert 1962.

67 Cette assertion même est une construction, dont la raison peut être explicitée, dans le cadre d'une recherche sur les origines du couple rhétorique/dialectique. Aristote oppose Zénon le dialecticien à Empédocle, le maître de la parole. La concaténation des niveaux illustre parfaitement les difficultés que présente pour nous la lecture de l'ouvrage de Diogène Laërce, qui relève d'un genre bien particulier, celui du bricolage savant.

68 Romilly 1975 ne s'attarde guère sur cette question, en dépit du titre que porte son livre.

69 Burkert 1969 avait déjà parlé du « désenchantement de l'enchanteur », mais pour résumer le processus par lequel le « sorcier » statutaire est devenu, dans le nouveau contexte de la cité, un simple *charlatan* (p. 51 s.). La formule s'applique aussi, et peut-être mieux, à l'aspect *positif* de la sophistique (la rhétorique comme enchanteresse).

70 On pourrait montrer que les récits de la mort d'Empédocle se rattachent aussi étroitement au thème de l'homme divinisé, évoqué dans le fragment 112DK.

71 Sur la thaumaturgie météorologique dans l'Antiquité, voir Fiedler 1931, notamment p. 21 s. (sur les philosophes).

72 Ceci est certainement vrai de Timée, même si l'usage magique des peaux d'ânes est attesté par ailleurs (Mauduit 1998, p. 243 s.), ce qui constitue un cas intéressant du mécanisme de rationalisation.

73 « Les femmes sont particulièrement sujettes à cet état en raison d'un déplacement de l'utérus. S'il est remis en place, leur souffle est restauré. Le fameux livre d'Héraclide à propos d'une femme revenue à la vie après avoir été morte pendant 7 jours en est un bon exemple ». Voir Lonie 1965 (Héraclide se serait appuyé sur le *Timée*, 91).

74 *Peri duspnoias*, 1.5 ss., VII.765 ss. K, renvoyant à son *Peri sphugmon*, 766 et 768.

75 Il est intéressant que le fragment ait été situé par les anciens éditeurs dans les *Catharmes*, voire dans le « traité médical » parfois attribué à Empédocle.

76 Le cas illustrerait bien l'interprétation classique qui fait de la magie une forme originaire de connaissance scientifique (pour la problématique, voir Keck 2002). Empédocle pourrait même être, avant Tylor et Frazer, le premier théoricien de cette approche.

77 Je remercie C. Macris de la lecture attentive qu'il a faite d'une première version de ce texte et des références qu'il m'a fournies, ainsi que M.-A. Colbeaux et A. Lernould pour leur aide à la mise en forme du manuscrit.

Pour citer cet article

Référence électronique

André Laks, « Phénomènes et références : Éléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 28 juin 2004. URL : <http://methodos.revues.org/205>

À propos de l'auteur

André Laks

Université de Lille 3 - IUF - UMR « Savoirs et textes » laks@univ-lille3.fr

Droits d'auteur

Tous droits réservés

Résumé / Abstract

Le terme de « rationalisation », qui renvoie à un processus menant de l'« irrationnel » au « rationnel », prend deux valeurs opposées, selon que le processus en question est considéré comme objectif ou subjectif, légitime ou non. Le développement d'une nouvelle forme de rationalité en Grèce ancienne (la philosophie) et son historiographie postérieure présentent souvent des tensions intéressantes entre les deux options. Avons-nous affaire au « phénomène » originel, dont la raison, malgré qu'elle en ait, doit s'accommoder, ou déjà à des utilisations et transpositions, qui font « référence » à des prétentions ou des types de pensée traditionnels ? L'article étudie sous ce rapport deux cas célèbres : la description fantastique que donne Parménide de son voyage chez la Déesse dans le proème de son poème et l'autoportrait d'Empédocle en « magicien » dans un de ses fragments, pour suggérer, contre certaines tendances récentes de l'interprétation, qu'ils répondent tous deux à la seconde hypothèse.

Mots clés : irrationnel, rationalisation, philosophie, Grèce archaïque, Parménide, Empédocle

The term « rationalization », used for describing some kind of process leading from an « irrational » to a « rational » state of affairs, takes two opposed values, depending on whether this process is considered as objective or subjective, legitimate or not. The development of a new form of rationality in Archaic Greece (philosophy) and its later historiography often display interesting tensions between the two options. Have we to deal with the original « phenomenon », which should not be explained away, or with transpositions, which « refer » to traditional claims or pattern of thought ? The body of the article confronts in this respect Parmenides' fantastic description of his journey to the Goddess, in the proem of his poem, and Empedocles' self-portrait as a sorcerer and magician, in some of his fragments, and suggests that, contrary to some recent trends of interpretation, both of them are liable to the second approach.

Keywords : Empedocles, irrational, rationalization, philosophy, Archaic Greece, Parmenides