

Mètis, Dossier : Phantasia, Hors série, 2004, p. 47-70

Jesper Svenbro

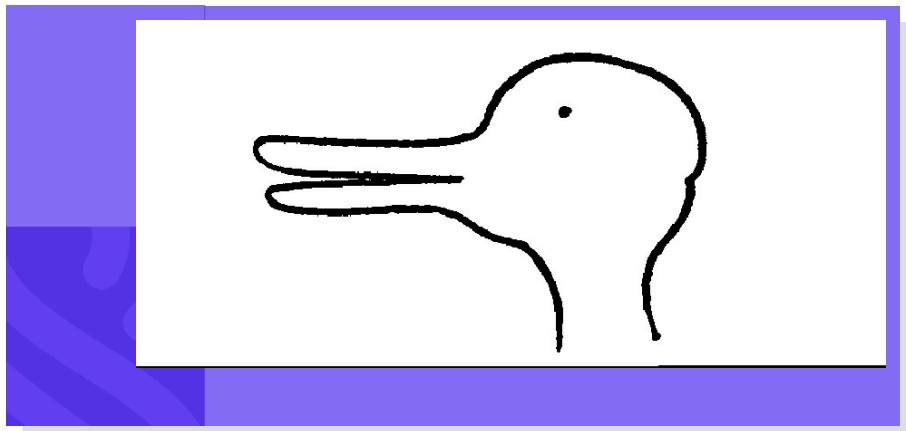
‘*Jipé nonagenario*’

Dans ses *Investigations philosophiques*, Ludwig Wittgenstein consacre quelques pages à ce qu'il appelle « deux formes de l'emploi du mot «voir»² ». Dans la perspective du grec ancien, ses distinctions sont, m'a-t-il semblé, très suggestives. Selon Wittgenstein, une expression comme « voir deux visages » et une expression comme « voir la ressemblance de deux visages » se distinguent par le fait que les « objets » du voir sont différents : il y a, entre eux, ce qu'il appelle une *différence catégorique*. On peut imaginer deux personnes qui affirment « voir deux visages » dans une photographie, tout en ayant des avis partagés lorsqu'il s'agit de « voir la ressemblance entre les visages » ; l'une peut affirmer « voir la ressemblance », tandis que l'autre peut la nier, ce qui signifie qu'elle « voit » (les deux visages) « sans voir » (la ressemblance entre eux). La première personne remarque un « aspect » qui n'est pas visible à l'autre, qui dans son *aspect-blindness*, sa « cécité de l'aspect », *voit sans voir*. Pourtant, sans que la photographie qui se trouve devant les deux personnes change matériellement, la personne « aveugle à l'aspect » (*aspect-blind*) peut soudain « voir la ressemblance ».

En grec ancien, on rencontre, à partir de l'époque classique, au moins jusqu'à celle du *Nouveau testament*, des expressions signifiant « voir sans voir » ou bien « ne pas voir tout en voyant », *bleponta* ou *blepein* (avec variantes). Dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le protagoniste déclare que les humains « voyaient sans voir », *blepontes eblepon matēn*³, avant d'avoir reçu de lui, entre d'autres *tekhnai*, celle « des lettres assemblées ». Tout en voyant, ils ne profitait donc pas de leurs yeux ouverts. Ce n'est qu'à partir de l'intervention de Prométhée que leur « cécité de l'aspect » a cessé, de façon à leur permettre de voir ce qui s'est trouvé devant eux tout le temps. Un fragment de Sophocle utilise le verbe parallèle *horan* afin d'exprimer la même chose : « Mais ceux

qui rencontrent des revers ne perdent pas seulement la parole ; sans voir (*oud'horôntes*), ils regardent ce qui saute aux yeux (*eishorôsi ta*

emphanê) »⁴. Dans le même esprit, Polybe écrit : « Il arrive ainsi que par ignorance et manque de jugement bien de gens quelquefois ne sont pas pour ainsi dire là où ils sont et ne voient pas ce qu'ils voient (*blepontas mê blepein*) »⁵. Si nous négligeons une tradition proverbiale, pour laquelle l'expression « ne pas voir en voyant » signifie « prétendre ne pas voir » – tradition attestée chez Démosthène⁶ –, l'expression *bleponta ou blepein* signifie qu'une personne ne voit pas un certain aspect de ce qu'elle voit. Comme chez Wittgenstein, l'invisibilité de l'aspect peut dépendre de l'absence d'une compétence ou connaissance spécifique chez la personne qui voit, absence comparable à celle de l'oreille musicale ou simplement d'une information préalable permettant une certaine interprétation⁷. Mais dans la figure du lapin-canard⁸, la « cécité de l'aspect » signifie qu'on n'est pas capable de voir le lapin lorsqu'on voit le canard et *vice versa*, bien qu'on sache à quoi ressemblent un lapin et un canard ; on doit se contenter de voir un « aspect » à la fois.



Étant donné que le grec ancien exprime les notions de « savoir » et de « comprendre » par des verbes à connotation visuelle⁹, on ne s'étonne pas de découvrir que l'expression *bleponta ou blepein* se rencontre dans des contextes qui ne mettent pas en jeu la perception visuelle au sens strict. Au treizième chapitre de l'évangile selon Matthieu, Jésus raconte, devant la foule, la parabole du semeur. Lorsque ses disciples lui demandent pourquoi il « parle en paraboles », il répond que le sens de la parabole n'est destiné qu'à ceux qui connaissent les *mustêria* du Royaume des Cieux¹⁰, tandis que les autres – tout en ayant entendu la même parabole – n'en saisiront le sens : *blepontes ou blepousin*, dit le texte grec, « voyant, ils ne voient pas »¹¹. Il est vrai que Jésus, selon Matthieu, se réfère à une tradition de l' *Ancien Testament* ¹² ; mais la formule grecque est plus proche de celle d'Eschyle que de la traduction grecque du prophète Isaïe, citée par Matthieu (*blepontes*

blepsete kai ou mê idête, « voyant, vous allez voir et pourtant ne pas comprendre »).

Ceux qui ignorent les « mystères » du Royaume des Cieux ne perçoivent donc pas le sens de la parabole, même s'ils ont entendu les mêmes mots que les initiés. Ils « voient » la parabole sous sa forme linguistique immédiate mais « sans voir » ce qu'elle signifie au fond ; il leur manque la connaissance qui leur aurait donné accès à son sens véritable. Mais le « voir » dont il est question ici est figuré. Pourtant, la même expression est utilisée au sens littéral dans un vers qui fait partie des *Gnômai* de Ménandre :

ο γραμμάτων ἄπειρος οὐ βλέπει βλέπων,

celui qui ignore les lettres ne voit pas (tout en) voyant¹³.

Ici, nous n'avons pas à nous pencher sur le fait que ce vers constitue un témoignage indirect mais assez extraordinaire de la pratique de lire en silence, c'est-à-dire d'une réception purement visuelle de l'écrit (car il semble sous-entendre que le lecteur, lui, voit en voyant et que, par conséquent, il *comprend* le texte sans le prononcer)¹⁴.

Comment faut-il entendre le vers de Ménandre ? Un homme qui ne sait pas lire regarde des lettres alphabétiques, sans comprendre leur signification. Il les perçoit vraiment, il les voit dans leur diversité graphique et serait en principe capable de les copier de façon à permettre à un lecteur de saisir leur unité signifiante. Autrement dit, tout en voyant, l'homme du vers de Ménandre est « aveugle à l'aspect » (*aspect-blind*) dans un sens très précis : il ne comprend pas le sens des lettres qu'il voit. Sans *voir*, il voit ; il ne *voit* pas, lorsqu'il voit. Dans le cas d'une telle perception « aveugle à l'aspect », le grec ancien désigne les lettres comme *grammata* ; lorsqu'elles s'organisent en unités signifiantes, elles sont au contraire qualifiées de *stoikheia*, « séquences de lettres » (bien que cette distinction ne soit pas toujours respectée)¹⁵. Pourtant, à l'instar de « celui qui ignore les lettres » (*ho grammatôn apeiros*), le lecteur expérimenté peut se trouver devant des lettres en lesquelles il ne voit que des *grammata* en désordre. Ce n'est pas parce qu'il lui manque la compétence du lecteur qu'il est *aspect-blind* à ce moment-là. À la différence de l'analphabète, sa « cécité de l'aspect » peut cesser de façon à lui permettre de *voir* ce que les lettres veulent dire. Soudain, il les « reconnaît », comme on dit en grec ancien (*anagignôskei*) pour signifier qu'on « lit »¹⁶. La lecture est une « reconnaissance » (*anagnôsis*). La parole parlée a d'abord été transcrise, c'est-à-dire décomposée (ou « analysée ») en éléments phonétiques et ainsi rendue méconnaissable ; mais elle retrouvera plus tard son unité grâce au lecteur. Et le fait de rendre aux lettres leur unité signifiante et de les organiser en *stoikheia* ne concerne pas, notons-le bien, leur côté matériel : matériellement, les lettres restent inchangées lorsque, soudain, elles apparaissent, aux yeux du lecteur,

comme chargées de sens ; rien ne leur est arrivé. Ce n'est que sur le plan de la compréhension ou de l'« aspect » que les *grammata* se distinguent des *stoikheia*.

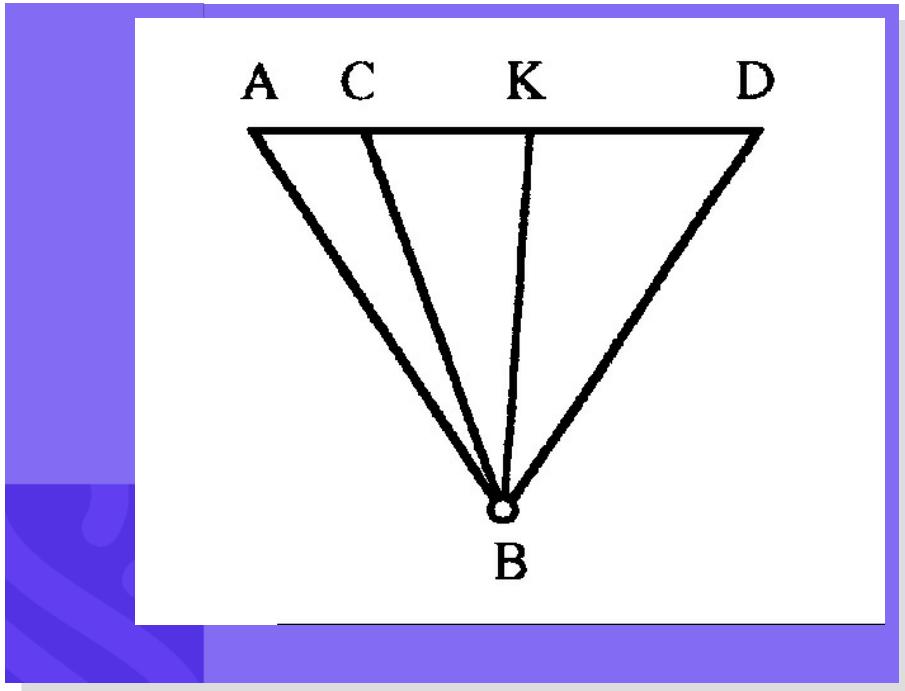
Mais nous devons en même temps constater que « celui qui ignore les lettres » (*ho grammatôn apeiros*) – et qui sans pouvoir comprendre leur sens voit qu'il a des *grammata* devant lui – ne peut pas être considéré comme un récepteur passif d'information visuelle. Car il comprend que ce sont des *grammata* qu'il a devant lui ! Déjà le fait de les voir comme des *grammata* présuppose une sorte de compréhension de ce qui est offert à sa vue. Sa « cécité de l'aspect » est donc relative. Je reviendrai à ce problème plus loin, en discutant des formes plus « radicales » d'*aspect-blindness*.

Les deux significations de *blepein*, « voir », sont donc opposées l'une à l'autre. Mais elles sont tenues ensemble par le verbe, qui, au lieu de masquer son amphisémie, attire notre attention sur elle. Nous comprenons sans difficulté ce que Ménandre veut dire lorsqu'il affirme que « celui qui ignore les lettres *ne voit pas en voyant* », malgré le paradoxe de sa formule. Aucun effondrement sémantique n'a lieu. De façon provisoire, on pourrait peut-être dire que l'expression *bleponta ou blepein* possède un aspect optique (*bleponta*) et un autre aspect relatif à la pensée ou à la compréhension (*ou blepein*). Compte tenu que cette expression – avec ses variantes – a été employée au moins pendant un demi-millénaire, on est en droit de considérer son concept comme inhérent à la pensée grecque.

*

Même dans l'*Optique* d'Euclide nous rencontrons l'idée qu'on « voit sans voir », mais son sens y est fortement modifié par le contexte. Car chez Euclide, il ne s'agit pas d'une « cécité de l'aspect » au niveau de la connaissance mais d'une limitation du voir inhérente au processus de perception. Voici la première proposition de l'*Optique* :

« *Le contenu du champ de vision n'est jamais perçu dans sa totalité en un seul et même instant.*



Que la ligne AD soit un objet vu [et que C et K soient des points sur cette ligne]. Que le point B soit l'œil, dont partent (verbe : *prospiptein*) les regards BA, BC, BK et BD. Puisque ces regards n'ont pas la même direction, ils tombent (verbe : *prospiptein*) de façon discontinue sur la ligne AD, de façon à y laisser des intervalles, sur lesquels les regards ne tomberont pas (verbe : *prospiptein*). Ainsi, la ligne AD ne sera pas perçue dans son ensemble en un seul et même instant. Mais nous avons l'impression de la voir en un seul et même instant, parce que nos regards changent rapidement de direction »¹⁷.

Si le regard est une ligne droite, ou un « rayon visuel », qui part de l'œil pour tomber sur l'objet, il s'ensuit que, théoriquement, le reste du « champ de vision » – qu'Euclide appelle *ta horômena* – n'est pas perçu. Ce « champ de vision » n'est autre que la base d'un cône constitué par le faisceau de regards possibles, partant de l'œil (selon le deuxième postulat de l'*Optique* ¹⁸). Puisque *ta horômena* signifie littéralement « les choses qu'on voit », il faut donc conclure que, d'une certaine manière, on les voit en même temps qu'on ne les voit pas. Certes, la seule chose qu'on voit réellement est le point sur lequel le regard « tombe », mais ce qui se trouve hors champ n'est invisible qu'en théorie : étant donné que notre regard se déplace sans cesse dans le champ de vision, nous avons l'impression que nous voyons plus que nous ne voyons réellement.

Par rapport à notre point de départ, il pourrait ainsi sembler inutile d'introduire Euclide ici. Pas de « cécité de l'aspect » chez lui, même s'il semble « voir sans voir ». Mais la raison pour laquelle je le cite se situe sur un autre plan. Car la proposition que je viens de citer témoigne, avec insistance, du fait que les Grecs se représentaient le « regard », *opsis*, comme un rayon visuel *partant de l'œil et* – avec un verbe que les

langues modernes ont repris – « *tombant* » sur l'objet. Pour les anciens Grecs, la vue dépendrait d'un rayon partant de l'œil et non pas, comme pour « nous », d'informations visuelles arrivant à l'œil de l'extérieur.

Dans son livre *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*¹⁹, Gérard Simon a consacré une étude importante à l' *Optique* d'Euclide, où il insiste beaucoup sur cette particularité de la façon ancienne de comprendre la perception visuelle. En même temps, il critique les chercheurs qui – au lieu de « rayon visuel », préféré par Simon lui-même – ont choisi le terme « rayon lumineux » pour traduire le terme *opsis* chez Euclide ²⁰, littéralement « regard » (à savoir « regard tombant sur les objets »).

Pour mes propos, le fait de citer Euclide a ainsi une double raison. D'un côté, nous avons pu constater qu'Euclide se représente la perception visuelle comme un mouvement de l'œil vers les objets (verbe : *prospiptein*, « tomber sur »). De l'autre, la parole d'Euclide fait indiscutablement autorité ; autrement dit, l'idée d'un « rayon visuel » partant de l'œil n'est pas une lubie isolée mais une représentation largement partagée dans la culture grecque. Dans le *Timée* de Platon, datant d'un bon demi-siècle avant la rédaction de l' *Optique*, la situation est plus complexe que chez Euclide, mais on constate néanmoins que la vision y est comprise comme le résultat d'un mouvement de l'œil vers le monde extérieur :

« Cette sorte de feu, qui n'est point capable de brûler, mais seulement de fournir une douce lumière, ils ont fait par leur art qu'elle devînt, chaque jour, un corps approprié. À cet effet, (les dieux) ont fait en sorte que le feu pur qui réside au-dedans de nous et qui est frère du feu extérieur, s'écoulât au travers des yeux de façon subtile et continue. Mais ils ont épaissi tout l'œil et spécialement le centre de l'œil, de façon qu'il ne laissât rien échapper du reste du feu le plus grossier, mais laissât seulement filtrer un tel feu parfaitement pur. Lors donc que la lumière du jour entoure ce courant de la vision, le semblable rencontre le semblable, se fond avec lui en un seul tout, et il se forme, selon l'axe des yeux, un seul corps homogène. De la sorte, où que vienne s'appuyer le feu qui jaillit de l'intérieur des yeux, il rencontre et choque celui qui provient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un ensemble qui a des propriétés uniformes dans toutes ses parties, grâce à leur similitude. Et si cet ensemble vient à toucher lui-même quelque objet ou à être touché par lui, il en transmet les mouvements à travers le corps tout entier, jusqu'à l'âme, et nous apporte cette sensation, grâce à laquelle nous disons que nous voyons »²¹.

Aristote critique cette façon de comprendre la vision avec l'argument que voici : « Si la vue était du feu, comme le dit Empédocle et comme on l'a écrit dans le *Timée*, et si la vision se produisait, la lumière sortant de l'œil comme d'une lanterne, pourquoi la vue ne verrait-elle pas aussi dans l'obscurité²² ? »

Mais comme si Platon anticipait cette critique, il ajoute au passage du *Timée* qu'on vient de citer la remarque suivante (qu'Aristote n'accepte pas) : « Mais lorsque le feu extérieur se retire pour la nuit, le feu intérieur se trouve séparé de lui : alors, s'il sort des yeux, il tombe sur un élément différent de lui ; il se modifie et s'éteint, puisqu'il cesse d'être de même nature que l'air environnant, lequel n'a plus de feu. Il cesse alors d'y voir et ainsi amène le sommeil. En effet, ces appareils protecteurs de la vision que les dieux ont disposés, les paupières, quand elles se ferment, arrêtent la force du feu intérieur. Celle-ci, à son tour, calme et apaise les mouvements internes. Quand ils sont apaisés, survient le repos, et si le repos est complet, un sommeil presque sans rêves s'abat sur nous »²³.

Ce qui laisse Empédocle seul sur le banc des accusés.

*

Avec cette constatation, abordons le texte qui est le véritable sujet de mon enquête, à savoir le fragment 84 Diels-Kranz, auquel Aristote fait allusion dans le passage que je viens de citer. Il s'agit de dix hexamètres reproduits par le même Aristote dans *De la sensation et des sensibles*²⁴ :

ώς δ' ὅτε τις πρὸ δόδὸν νοέων ὠπλίσσατο λύχνον
χειμερίην διὰ νύκτα πυρὸς σέλας αἰθομένοιο
ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς,
αἵ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,
πῦρ δ' ἔξω διαθρῶσκον δσον ταναώτερον ἥεν
λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν
ἄς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐελμένον ὡγύγιον πῦρ
λεπτῆσίν <γ> ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην
αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος,
πῦρ δ' ἔξω διαθρῶσκον δσον ταναώτερον ἥεν
< λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν. >

Comme lorsque un homme qui a l'intention de sortir
prépare une lampe
dans une nuit de tempête – sa lueur est celle du feu ardent –
et ajuste, contre tous les vents, les voiles de sa lanterne
qui, certes, détournent le souffle des vents qui se
déchaînent ;
mais aussi loin que le feu s'étend, jaillissant vers l'extérieur,
aussi loin brille-t-il, le long de la sente, de ses rayons

infatigables

Ainsi enferme-t-Elle, dans des membranes, le feu
immémorial

et dresse un lit de fins linges pour la jeune fille à l'œil rond :
ceux-ci, certes, empêchent l'eau profonde qui l'entoure
d'entrer ;

mais aussi loin que le feu s'étend, jaillissant vers l'extérieur,
< aussi loin brille-t-il, le long de la sente, de ses rayons
infatigables. >

Avec une mise en scène digne d'un Homère, Empédocle construit sa comparaison²⁵ et, pourtant, nous ne nous trouvons pas ici dans une tradition épique mais, plutôt, dans ce qu'il convient d'appeler la « littérature sapientiale » (*wisdom literature*) de l'époque archaïque, avec des noms comme Hésiode et Épiménide, tradition qui, dirais-je, aboutit dans l'œuvre d'Empédocle au v^e siècle.

Les premiers six vers décrivent un homme qui, dans une nuit de tempête – le grec peut vouloir dire à la fois « nuit d'hiver » et « nuit de tempête », mais le contexte suggère que c'est la tempête qui est visée –, doit se mettre en route et qui, avant de sortir, prépare sa lampe à huile (*lukhnos*). Le vent éteindrait immédiatement la flamme de la petite lampe, s'il la sortait telle quelle, et c'est la raison pour laquelle il doit la « préparer » (*hoplizesthai*). Les vers 3-4 indique la façon dont il va procéder : il adaptera à sa lanterne des voiles du type fabriqué à l'île d'Amorgos²⁶, qui vont protéger la flamme des vents. Puisque le verre était inconnu en Grèce ancienne, on se servait d'autres matériaux transparents pour les « fenêtres » de la lanterne, du tissu (éventuellement trempé dans de l'huile) ou de fines plaques de corne. Ces « voiles de lanterne » ou *lamptères* sont placés sur les ouvertures de la lanterne comme protection contre les vents et vont détourner le « *pneuma* des vents qui soufflent ».

À leur tour, les vers suivants racontent la construction de l'œil. De même que l'homme a installé la petite lampe à huile dans sa lanterne, Aphrodite installe le feu dans un lit de fins linges, comparables aux « voiles d'Amorgos », au milieu de l'œil. Comment savoir s'il s'agit d'Aphrodite ? Le fragment 86 d'Empédocle parle des éléments

Ἐξ ὕν ὄμμάτ' ἐπηξεν ἀτειρέα δι' Ἀφροδίτη,

grâce auxquels la divine Aphrodite a construit les yeux
infatigables²⁷.

C'est donc Aphrodite qui, selon Empédocle, a « bâti » ou « construit »²⁸ les yeux. Dans le fragment 84, il faut noter qu'on doit suppléer le vers 11 par le vers 6, puisque, pour une raison ou une autre, le texte d'Aristote interrompt la citation au milieu de la dernière phrase (« mais aussi loin que le feu s'étend, jaillissant vers l'extérieur... »).

Vraisemblablement, Aristote a terminé sa citation en coupant le vers 10 de la manière suivante : *pur d'exô...*, « mais aussi loin que le feu ... », en comptant sur le lecteur pour suppléer ce qui n'est autre que l'une

des auto-citations chères à Empédocle ²⁹.

Le feu « ogygien » ou « immémorial » a été enveloppé « dans des membranes » (*en mēninxin*) par la déesse, le couchant dans un lit de linges très fins pour en faire une « fille à l'œil rond ». En grec, *kourê* signifie « jeune fille » mais également « pupille, prunelle de l'œil ». Même si le français *pupille* possède une amphisémie voisine (« orpheline » / « prunelle de l'œil »), le jeu de mots d'Empédocle est difficile à transposer, mais le vers semble vouloir dire que la pupille, entourée de l'iris, loge le feu qu'Aphrodite y a installé. La pupille devient pratiquement synonyme de ce feu, un peu comme la lampe du vers 1 est pratiquement synonyme de sa flamme. Le feu de l'œil est enfermé derrière plusieurs « membranes » (*mēninges*), comparés à des linges très fins qui empêchent l'eau (*hudōr*) d'entrer – de même que le tissu fixé dans les fenêtres de la lanterne empêchait le *pneuma* des vents de rentrer (vers 4). Le *pneuma* des vents est au feu de la lampe ce que le *hudōr* de l'œil est au feu de la pupille : tous deux menacent d'éteindre le feu, mais les tissus de la lanterne et les linges de l'œil les empêchent, en même temps qu'ils permettent au feu de « jaillir vers l'extérieur ». Et dans quelle direction le feu jaillit-il ? Le texte dit : *kata bēlon*, ce qui doit signifier « tout au long de la marche », comme le fait observer Jean Bollack ³⁰. Normalement, *bēlos* signifie « seuil », mais il semble difficile d'admettre un feu jaillissant vers l'extérieur « *le long du seuil* » (on s'attendrait plutôt à ce qu'il *franchisse* le seuil, ce qui implique un autre mouvement). Le mot *bēlos* est dérivé de *bainein*, qui signifie « marcher », et, autant qu'un autre mot signifiant « seuil », à savoir *oudos*, il devrait pouvoir être le synonyme de *hodos*, « chemin » ³¹. C'est le « chemin » du marcheur nocturne (vers 6) et de l'être humain (vers 11) qui est visé. Plus la lumière du feu s'étend le long de ce « chemin » (ou de cette « sente »), plus son éclairage avance³². Le feu brille, tout droit devant, « de rayons infatigables ». Ces rayons s'appellent *aktines* chez Empédocle : ce sont donc des « rayons lumineux » (et non seulement des « rayons visuels »), d'autant plus qu'il s'agit de rayons provenant d'un « feu ».

*

Pour Jean Bollack, le fragment 84 ne concerne que l'anatomie de l'œil et non pas la perception visuelle³³. Puisque Bollack jouit d'une autorité bien méritée dans le domaine des études empédocléennes, il faut par conséquent examiner sa position pour essayer de cerner ses raisons.

Dans le fragment 89, Empédocle semble s'adresser à son auditeur

(voire à son lecteur) pour qu'il se montre

γνούς, ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσσ' ἐγένοντο,

conscient du fait que des effluves quittent toute chose qui existe³⁴.

Le mot grec qu'on traduit par « effluves » est *aporrhōai*. Grâce à l'exposé de la théorie d'Empédocle chez Théophraste³⁵, nous pouvons nous donner une idée du rôle des « effluves ». La perception visuelle dépend du flux d'informations visuelles quittant les objets et qui pénètrent dans l'œil par de très petits orifices, *poroi* (dont les propriétés vont les rendre capables ou incapables de recevoir telle effluve). Pour Bollack, la théorie d'Empédocle se réduit en effet à cette réception d'effluves par l'œil : « Nulle part il n'est dit qu'Empédocle expliquait la vision à l'aide du rayon émis par l'œil, comme les effluves s'échappent des objets »³⁶.

Après avoir cité les dix hexamètres d'Empédocle sur la « lanterne de l'œil », Aristote écrit : « Tantôt Empédocle déclare que l'on voit ainsi, tantôt il soutient que la vision se produit grâce aux effluves des objets vus, ὅτε μὲν οὕτως ὀρᾶν φησίν, ὅτε δὲ ταῖς ἀπορροιαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν ὀρωμένων »³⁷. La façon dont Aristote s'exprime semble d'abord vouloir dire que, successivement, Empédocle a soutenu deux positions opposées³⁸. C'est ainsi que, dans le passé, certains chercheurs ont pu comprendre le passage³⁹. Mais pas Bollack⁴⁰, pour qui les rayons provenant du feu de l'œil « ne sortent pas de l'œil dans la théorie d'Empédocle », puisque cette théorie ne concerne que la réception des « effluves »⁴¹. Comment réussit-il à réconcilier cette position avec les onze hexamètres que nous venons de lire ?

En regardant les analyses diverses proposées au sujet de la comparaison entre l'œil et la lanterne chez Empédocle, on se rend compte que Bollack est le représentant d'une position assez particulière sans être inédite cependant⁴². Pour Bollack, l'analogie fait intervenir, d'un côté, la *lanterne* dans la *nuit venteuse*, de l'autre, la *pupille* dans la *sphère aqueuse* de l'œil (« lanterne = pupille, nuit = humeur aqueuse dans l'œil », écrit-il en effet⁴³). L'immensité de la nuit correspondrait donc à la sphère de l'œil. Avec cette interprétation, l'idée que la lumière du feu quitte l'œil est éliminée (car la lumière reste à l'intérieur de l'œil), et Bollack peut soutenir que la perception est la conséquence des seules « effluves ». Au fond, l'interprétation de Bollack ne diffère pas vraiment de celle qui voit une contradiction dans la phrase citée précédemment (« Tantôt... tantôt... »). Elle élimine la contradiction, en niant que la lumière de la pupille franchisse la limite de l'œil. Si les rayons de la lanterne ne franchissent pas les limites de l'espace nocturne, les rayons de la pupille n'arrivent pas plus loin que la cornée. Mais que faire alors de la question d'Aristote

(et qui sous-entend que les « rayons lumineux » sortent non seulement de la pupille mais encore de l’œil) : « Si la vision se produisait, la lumière sortant de l’œil comme d’une lanterne, pourquoi

la vue ne verrait-elle pas aussi dans l’obscurité ? »⁴⁴

D’abord, Bollack comprend l’expression *kata bēlon* (vers 4) comme signifiant « par delà le seuil »⁴⁵ ; ensuite, il le traduit par « sur le seuil de la lanterne », ou « mieux », ajoute-t-il, par « tout au long de la marche »⁴⁶. J’ai déjà eu l’occasion de discuter la dernière interprétation, que j’ai fait mienne. Le vers 4 signifie ainsi, pour Bollack, « tout au long de la marche, le feu brille de ses rayons infrangibles ». Or, plus loin, il soutiendra, à juste titre, que le texte d’Empédocle, interrompu par Aristote au milieu d’une phrase, a dû se poursuivre avec « un vers analogue au vers 6 »⁴⁷, de même que le vers 10 répète le vers 5. Dans ce cas, les « rayons infatigables » du feu de l’œil suivent le « chemin » ou la « sente » que l’œil a devant lui (au vers 11) et ne s’arrêtent pas à la limite constituée par ce que nous appelons la cornée. Autrement dit, ils ne s’arrêtent pas à la limite entre la sphère aqueuse de l’œil et l’air extérieur.

L’interprétation artificielle proposée par Bollack veut que la *nuit de tempête* se rapporte à la petite lampe d’huile protégée par la lanterne comme la *sphère aqueuse* de l’œil au feu de la pupille protégé par les membranes : si la lumière de la lampe passe à travers les voiles de la lanterne pour sortir dehors (*exō*) dans la nuit obscure, la lumière de l’œil sortirait de la pupille dans la sphère aqueuse pour s’arrêter à la limite de cette même sphère aqueuse. Elle ne sortirait donc pas de l’œil. Or, cette façon de comprendre l’analogie est contredite par la restitution, plus que plausible, du vers 11 par Bollack lui-même : dans ce vers, *kata bēlon* ne peut pas désigner la limite de la sphère aqueuse de l’œil mais, au contraire, la direction, en dehors de l’œil, que les rayons du feu de la pupille suivent — le long du chemin que l’être humain a devant lui.

Si l’interprétation de l’analogie par Bollack s’empêtre dans cette contradiction, que devons-nous mettre à sa place ?

1. D’un côté, nous avons la lampe à huile, dans laquelle le *feu* brûle derrière les *voiles* translucides de la lanterne, empêchant le *vent extincteur* d’entrer. Mais puisque l’air ou le vent est *transparent*, rien n’empêche que la lumière de la lanterne ne brille au-delà son milieu immédiat « venteux ».
2. De l’autre côté, nous avons la pupille, dans laquelle le *feu* est logé derrière de *fins linges* translucides, empêchant l’ *eau extinctrice* d’entrer. Mais puisque l’eau est *transparente*, rien n’empêche que les rayons du feu n’arrivent au-delà de leur milieu immédiat « aqueux » pour quitter l’œil (ainsi que le présuppose Aristote).

Impossible donc d'évacuer, à la manière de Bollack, ce qui semble être une contradiction dans la théorie d'Empédocle (entre les rayons qui sortent et les effluves qui entrent) ; nous voici obligés de chercher une autre solution au problème.

*

Dans son livre sur l'optique ancienne, ainsi que je l'ai dit, Gérard Simon insiste sur le rayon visuel qui, selon une idée largement partagée par les anciens, part de l'œil en direction des objets. Pourtant, Simon n'ignore pas le rôle joué par les « effluves » dans la théorie d'Empédocle : « Empédocle [...] comparait l'œil à une lanterne où brûle une flamme dont la lueur s'échappe au loin [...], sans que cela soit incompatible avec l'existence à sa surface de pores adaptés à la réception d'effluves »⁴⁸. À l'appui de ce résumé succinct, qui suggère que la lumière sort non seulement de la pupille mais encore de l'œil, Simon cite la « remarquable analyse » que Bollack a consacrée à la « conception empédocléenne de l'œil et de la vision »⁴⁹, renvoi étonnant au vu de la position de Bollack, pour qui le feu, tout en sortant de la pupille, reste enfermé par l'œil, ainsi que nous l'avons déjà pu le constater : « Nulle part il n'est dit qu'Empédocle expliquait la vision à l'aide du rayon émis par l'œil [...] ».

En principe, Simon a pourtant raison contre Bollack. Inutile d'essayer de « sauver » Empédocle en évacuant ce qui peut sembler être une contradiction gênante dans sa théorie. En revanche, le fragment 84 d'Empédocle nous permet de préciser la portée de la critique que Simon, non sans raison, adresse à ceux de ses prédécesseurs qui traduisent *opsis* par « rayon lumineux ». Selon Simon, dont le sujet est l'optique euclidienne et post-euclidienne, il n'est pas exact de se représenter une *opsis* comme un « rayon lumineux ». Nous devons nous représenter une *opsis* comme un « rayon visuel »⁵⁰. Cela vaut certainement pour Euclide. Mais chez Empédocle, en définitive, nous avons affaire à une *aktis*, à un « rayon », qui ne peut être qu'un « rayon lumineux » (ou, dans les termes de Simon lui-même, une « lueur qui s'échappe au loin »)⁵¹. Car même si nous devons lire *pur*, « feu », au vers 5 du fragment 84 et non pas *phōs*, « lumière »⁵², il est clair que le feu dont il est question est une *source de lumière* (laissons à plus tard la question de savoir de quel genre de « lumière » il s'agit).

Si je cite le livre de Gérard Simon, ce n'est pas parce qu'il m'est utile dans ma lecture de Bollack ou parce qu'il faut souligner que sa critique du concept « rayon lumineux » ne concerne pas Empédocle. La raison en est une autre et d'une dignité tout à fait différente. Car, dans l'esprit de Michel Foucault, Simon a entrepris une *archéologie du regard*, où la représentation ancienne de la vision s'oppose à un prétendu consensus moderne dans ce domaine. Si l'on simplifie un peu, Simon situe la coupure épistémologique entre l'ancienne optique et la moderne au

début du xvii^e siècle – avec la découverte de la rétine par Kepler en 1604 et la conséquence philosophique de cette découverte chez Descartes une trentaine d’années plus tard (*La Dioptrique*, 1637). L’optique des anciens est du coup « caduque » et représentera désormais un savoir qui devient littéralement *impensable* pour nous modernes : « Le flux visuel n’est pas seulement par là intransposable dans notre culture ; par ses conséquences, il y est même au sens strict *impensable*, à moins d’un effort de reconstitution quasi ethnologique de tout ce qu’il implique et de l’ensemble des *a priori* qui le rendaient plausible »⁵³.

Notre propre perception, écrit Simon, comporte trois phases différentes : « La première, d’ordre physique, se produit dans le milieu extérieur et s’achève aux récepteurs de nos organes sensoriels. La seconde, nerveuse, permet la transmission d’information jusqu’au cerveau. Enfin la dernière, centrale, est la seule à s’accompagner de conscience. Nous distinguons ainsi soigneusement de nos représentations *mentales* leurs conditions d’apparition physiques et physiologiques »⁵⁴. À peine vingt pages plus haut, il décrit la révolution cartésienne dans les mêmes termes⁵⁵. « Nous » serions par conséquent cartésiens. Mais, dans une telle « archéologie du regard », comment situer la *Théorie des couleurs* de Goethe, publié bien en-deçà (en 1810) de la coupure épistémologique ? Déjà dans son Introduction, Goethe représente une perspective très proche du *Timée* de Platon (même s’il préfère citer l’« ancienne école ionienne » et Jakob Böhme)⁵⁶.

Dans son livre *Awakenings*⁵⁷, Oliver Sacks décrit un phénomène sur lequel j’ai choisi d’attirer l’attention afin de mettre en question, à l’aide d’un exemple concret, l’assurance avec laquelle un Gérard Simon disqualifie la représentation que se faisaient les anciens de la perception visuelle, représentation jugée totalement « caduque », notamment par le fait que la perception y est le résultat d’un mouvement de l’intérieur vers l’extérieur – en contraste net avec la représentation moderne (qui, dans le mouvement du monde extérieur à la conscience, voit l’essentiel). Mon intention est donc seulement une *mise en question* de nos propres présupposés, mais cela ne me semble pas manquer d’importance – dans la mesure où elle peut nous éviter une attitude condescendante face aux représentations anciennes de la perception visuelle.

Le livre de Sacks décrit d’abord une maladie mystérieuse, la « maladie du sommeil » (*sleeping-sickness*) ou, en latin, *encephalitis lethargica* qui, de l’hiver 1916-1917 jusqu’en 1927, frappait un grand nombre de victimes dans le monde, dont certains, hospitalisées, allaient passer des décennies dans un état de catatonie, incapables de communiquer avec leur entourage. Aux États-Unis, grâce à un traitement à L-DOPA, on réussit, un demi-siècle plus tard, à ramener, pendant des périodes

plus ou moins longues, certains de ces patients à quelque chose ressemblant à une vie normale et *Awakenings* consiste pour l'essentiel en des journaux médicaux de ces patients.

Après traitement, on a constaté, chez certains patients, des changements dans la perception visuelle : « M^{me} Y. et d'autres patients ayant été sujets à des épisodes de "vision cinématique" m'ont parfois parlé d'un phénomène extraordinaire (et que j'aurais cru impossible) : il pouvait se produire que telle ou telle image particulière se déplace en avant ou en arrière de celles qui la suivaient ou la précédaient logiquement, si bien que tel ou tel "moment" donné de la scène qu'ils observaient leur semblait arriver trop tôt ou trop tard. Par exemple, un jour que son frère se trouvait là, Hester eut une vision cinématique d'une cadence d'environ trois ou quatre images par seconde – autrement dit si lente que la différence entre deux images était nettement perceptible. Elle eut l'immense surprise, alors qu'elle était en train de regarder son frère allumer sa pipe, d'observer tout à coup la séquence suivante : elle vit, d'abord, le frottement de l'allumette contre la boîte ; ensuite, la main de son frère tenant l'allumette enflammée, et ayant "sauté" à quelques centimètres de la boîte ; puis l'allumette enflammant le fourneau de sa pipe ; et, alors seulement, en quatrième, cinquième, sixième positions, etc., les étapes "intermédiaires" durant lesquelles, par à-coups, la main de son frère tenant l'allumette l'approcha de sa pipe pour l'allumer. Ainsi – aussi incroyable que cela puisse paraître –, Hester vit donc réellement la pipe de son frère être allumée plusieurs images trop tôt ; elle-vit, en quelque sorte, le "futur", un peu avant le moment où elle aurait dû le voir... Si nous acceptons sur ce point le récit d'Hester (si nous n'écoutes pas nos patients, nous n'apprendrons jamais rien), nous sommes contraints d'envisager une ou plusieurs nouvelles hypothèses sur la perception du temps et la nature des "moments" qui le composent »⁵⁸.

Cette citation du livre de Sacks suggère, me semble-t-il, que la perception visuelle serait fondamentalement *téléologique*, cela en contraste très net avec les représentations fondées sur l'idée d'une réception passive de données sensorielles, que nous avons tendance à opposer à la façon antique, « caduque », de comprendre la vision. La perception visuelle serait-elle, d'une manière qu'il faudrait préciser, déterminée par la pensée ? Serait-elle peut-être même inextricablement liée à la pensée ? Pour « nous modernes », la citation contient en tout cas des éléments inconfortables, qui devraient saper la certitude avec laquelle « nous » avons tendance à nous prononcer sur la perception visuelle.

Avant de retourner à Empédocle, qu'on me permette d'invoquer quelques lignes de Wittgenstein, qui, de leur manière, expriment ce que j'ai voulu dire par la citation de *Awakenings* : « Certaines choses relatives à la vision nous semblent énigmatiques, parce que la vision

en elle-même nous semble trop compréhensible »⁵⁹.

*

Bien entendu, Gérard Simon a raison lorsqu'il affirme que Descartes marque le moment de la séparation entre la psychologie et la physique et que la lumière de la physique moderne n'a pas d'équivalent dans l'optique des anciens. Contrairement à l'optique euclidienne, l'optique moderne n'a pas besoin d'un sujet qui voit. En outre, sa conception de la lumière n'est pas celle de l'optique ancienne. Et si la conception de la lumière propre aux anciens n'est pas (et ne peut pas être) celle de la physique moderne, nous devons par conséquent nous demander – dans un « effort de reconstitution quasi ethnologique » – ce que signifie le mot « lumière » pour les anciens Grecs ; la réponse à cette question devrait ensuite orienter notre interprétation du « feu » dans le fragment 84 d'Empédocle, où il est la source de lumière pour la lanterne aussi bien que pour l'œil. Sa lumière « jaillit vers l'extérieur » aussi bien lorsqu'il est question de la lanterne que de l'œil ; elle « brille le long de la sente de ses rayons infatigables » à la fois dans le cas du marcheur nocturne et de l'être humain qui voit. En même temps – ou peut-être dans un *deuxième temps*, si nous respectons la citation d'Aristote⁶⁰ à la lettre –, l'œil reçoit, dans ses orifices microscopiques (« pores »), l'information visuelle provenant des objets.

Qu'est-ce que la « lumière » des anciens Grecs, si elle n'est pas (et ne peut pas être) identique à celle de la physique moderne ? Regardons en toute simplicité comment le Liddell-Scott-Jones traduit un mot comme *augē* (nous aurions également pu choisir *phaos* ou *phōs*, par exemple) : 1. *lumière du soleil*, au pluriel *rayons du soleil* ; 2. *l'Orient* ; 3. *aube, point du jour* ; 4. toute espèce de *lumière brillante* (d'un feu, d'un éclair ou d'une lanterne) ; 5. au pluriel *rayons lumineux* (des yeux) ou bien les *yeux eux-mêmes* ; chez Platon, on note l'expression « lever l'œil de l'âme vers le ciel » ; 6. *éclat* (d'objets polis, en particulier d'objets de métal). – Les significations 1, 4 et 6 ne posent pas de problèmes du point de vue moderne ; les significations 2 et 3 constituent des emplois figurés, faciles à comprendre, de la lumière du soleil levant. La signification 5 est celle qui sort de la série, par le fait que le mot peut être employé, au pluriel, pour désigner les « rayons lumineux des yeux » et parfois simplement les « yeux » seuls ; en outre, la citation de Platon⁶¹ parle de l'« œil de l'âme », *hē tēs psukhēs augē*, qu'on « lève » vers le ciel. On peut ajouter qu'un adjectif comme *tēlaugēs*, formé de *tēle-* et *augē*, signifie « visible au loin » (passif) aussi bien qu'« au regard qui porte loin » (actif). L'idée qu'un astre « brille au loin » ne nous choque pas ; mais que le même astre soit doté d'un

« regard qui porte loin » de la même façon qu'un œil humain, voilà ce qui convient moins bien à notre conception moderne.

Pour résumer : avec le mot *augē*, les anciens Grecs désignaient non seulement la lumière provenant de sources diverses du monde extérieur (soleil, feu, lampe) mais également la lumière qui part de l'œil et pour laquelle l'optique moderne n'a pas de place, après l'avoir exclue de son domaine. Contrairement à nous modernes, les Grecs anciens avaient donc une conception *non différenciée* de la lumière, ce qui leur permet d'employer le même terme pour désigner : 1. la lumière « physique », qui est par exemple celle du soleil ; 2. la lumière « psychique », qui est celle du voir actif, une lumière que nous pouvons appeler la « lumière de l'attention » ou « de l'intelligence » pour la distinguer de la première. Mais pour les Grecs cette distinction n'existe pas⁶² ; en tout cas, pas de la même façon que pour nous, même si Aristote est proche d'une position moderne dans sa critique, apparemment de « bon sens », d'Empédocle et du *Timée* de Platon⁶³.

Or, si la lumière grecque est une lumière non différenciée, cela signifie en même temps que la « lumière de l'intelligence » ne peut pas être considérée comme une métaphore tirée de la physique (la lumière en tant que phénomène étudié par la physique). Dans notre perspective, une expression comme la « lumière de l'intelligence » est sans doute une métaphore qui utilise un phénomène physique pour exprimer, au figuré, une réalité psychique. Mais si la conception moderne de la lumière n'existe pas dans la Grèce ancienne, nous nous rendons coupables d'un anachronisme grave, si nous considérons la « lumière de l'intelligence » chez Empédocle comme une métaphore tirée de la physique – c'est-à-dire *de la physique moderne*.

Et la « lumière de l'intelligence » n'est pas une expression que j'ai choisie au hasard. Dans le fragment 17 d'Empédocle, nous lisons :

τὴν σὺ νόω δέρκευ, μηδ' ὅμμασιν ἡσο τεθηπώς,

regarde-La avec ta pensée et ne reste pas là stupéfait par tes yeux⁶⁴ !

Le fait de « regarder avec la pensée » s'oppose au fait de voir « de ses seuls yeux » (*ommasin*), et même si le passage ne concerne pas la perception de la réalité ordinaire (*tēn*, « Elle », désigne Aphrodite), le fragment nous invite à considérer l'expression « regarder avec la pensée » comme un voir actif, unificateur et créateur de sens, qu'Empédocle oppose à un voir passif ou « stupéfait », récepteur d'effluves dans un désordre déconcertant.

*

Nous voici revenus au point de départ. Car celui qui regarde « de ses seuls yeux » dans le fragment 17 doit être quelqu'un qui, dans les

termes de Wittgenstein, est *aspect-blind*, « aveugle à l'aspect », puisque ses « seuls yeux » sont insuffisants. Certes, le passage cité concerne la perception d'un processus cosmique, mais on voit mal pourquoi son raisonnement ne serait applicable à l'expérience sensorielle plus ou moins quotidienne. Son principe doit être valable à tous les niveaux. Alors, la question se pose : si l' *aspect-blindness* – ou la « cécité de l'aspect » – de celui qui voit concerne les objets plus ordinaires de la perception visuelle, comment se présente une telle « cécité de l'aspect » ?

Nous avons déjà constaté que « celui qui ignore les lettres » pouvait voir les lettres en tant que *grammata* mais non pas en tant que *stoikheia*. C'était dans la perspective de la lecture qu'il était « aveugle à l'aspect ». Si nous imaginons que « celui qui ignore les lettres » ne voit même pas que ce sont des lettres qu'il a devant lui, on pourrait dire que sa « cécité de l'aspect » est plus *radical* qu'au cas où il les aurait reconnues comme des *grammata*. Si – au risque de perdre Wittgenstein de vue – nous radicalisons son *aspect-blindness* jusqu'au bout, nous finirons par arriver à un point où l'information visuelle n'est plus reconnaissable du tout. Un tel degré zéro de la perception visuelle est attesté dans la littérature médicale. On le retrouve chez les sujets qui, nés aveugles, ont été opérés de leurs yeux avec succès⁶⁵.

L' *aspect-blindness* de celui qui vient de se faire opérer avec succès pourrait sans doute être qualifiée de totale et représente un degré zéro auquel il ne voit pas encore, dans les termes d'Empédocle, « avec sa pensée », *noîi*. Dans les termes de Ménandre, il « voit sans voir » – ses yeux sont ouverts et reçoivent de l'information visuelle, mais sa pensée n'« éclaire » pas ce qu'il voit. Lorsque la forme la plus radicale de son *aspect-blindness* a disparu, son œil peut commencer à voir au sens d'Empédocle. Car, selon le philosophe d'Agrigente, un véritable voir doit remplir deux critères : il doit être fondé à la fois sur la lumière de l'intelligence et sur l'information visuelle venue du dehors. Autrement dit, la vision n'est ni une émission active de lumière ni une réception passive de lumière mais uniquement le résultat d'une « alternance » de la vision active et passive⁶⁶.

En gardant à l'esprit ce double mouvement de la lumière, nous pouvons maintenant, pour finir, retourner à Aristote. Plus précisément, au passage déjà cité où le philosophe commente sa propre citation des dix hexamètres d'Empédocle : ὅτε μὲν οὕτως ὄραν φησίν, ὅτε δὲ ταῖς ἀπορροιαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν ὄρωμένων, écrit-il, ce que j'ai traduit – en me conformant aux traductions des éditions Budé et Loeb mais également à celle de Bollack – de la manière suivante : « Tantôt Empédocle déclare que l'on voit ainsi, tantôt il soutient que la vision se produit grâce aux effluves des objets vus ». Pour être comprise correctement, cette phrase doit pourtant être lue avec celle qui introduit la citation chez Aristote : Ἐμπεδοκλῆς δὲ ἔοικε νομίζοντι ὅτε μὲν ἔξιόντος τοῦ φωτός, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, βλέπειν · λέγει

γοῦν οὕτως · "ώς δ ὅτε τις (...)", « Empédocle semble croire que l'on voit grâce au fait que tantôt la lumière sort, ainsi qu'on vient de le dire ; car il s'exprime en tout cas de la manière suivante : "Comme lorsqu'un homme [...]" ».

La phrase qui suit immédiatement *après* la citation d'Empédocle doit par conséquent se traduire de la façon suivante : « Il dit que tantôt on voit de cette façon-là [“grâce au fait que la lumière sort”], tantôt grâce aux effluves des objets vus ». Autrement dit, *hote men* et *hote de* (« tantôt/tantôt ») se rapportent à l'infinitif *horan*, « voir », et non pas à *phēsin*, « il dit ». Déjà, avant la citation d'Empédocle, Aristote pense à l'alternance des deux façons de voir, lorsqu'il écrit *hote men exiontos tou phōtos*, « grâce au fait que tantôt la lumière sort », et, immédiatement après la citation, il reprend sa pensée lorsqu'il dit *hote men houtōs*, « tantôt de cette façon-là », pour la compléter aussitôt en écrivant *hote de tais aporrhōiai*, « tantôt grâce aux effluves ».

Il semble évident qu'Aristote a eu à l'esprit l'alternance de la vision active et passive (« tantôt/tantôt »). Donc, le « double mouvement » du voir. Autrement dit, nous devons penser que la phrase d'Aristote se réfère au fait que, dans la théorie de la perception visuelle d'Empédocle, l'émission de lumière coexiste avec la réception de lumière (et qu'elle ne signifie pas qu'Empédocle a changé d'avis). Et, de façon fondamentale, la pensée d'Empédocle se caractérise, précisément, par la théorie du « double mouvement » :

δίπλ' ἔρεω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ηὔξηθη μόνον εῖναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εῖναι.

Je proclame le double mouvement. Car tantôt l'*un* atteint son unité à partir du multiple, tantôt le *multiple* se réalise à partir de l'*un*⁶⁷.

D'un côté, Empédocle compte sur la force unificatrice d'Aphrodite et de l'Amour, la force par laquelle, par exemple, les *grammata* deviennent des *stoikheia* ; de l'autre, il compte sur la force de la Discorde, la force par laquelle, par exemple, la parole parlée est déformée et morcelée en *grammatadans* sa notation alphabétique⁶⁸. Je voudrais en outre faire observer que les phrases qu'Aristote place avant et après la citation des dix hexamètres semblent faire écho à Empédocle : on y retrouve la répétition de l'adverbe *tote* (*tote men/ tote de*, « tantôt/tantôt »), modifié par Aristote en *hote* (*hote men/ hote de*, « tantôt/tantôt »). Le fait que les deux théories, celle de la lanterne de l'œil et celle des effluves des objets, apparaissent, chez Aristote, dans un ordre qui correspond à l'évocation de l'Amour (du multiple à l'*un*) et de la Discorde (de l'*un* au multiple) dans le fragment 17 semble confirmer que la théorie de la perception visuelle d'Empédocle était fondée sur ces deux « phases » et qu'Aristote l'a compris.

La question se pose alors de savoir comment nous devons comprendre cette « alternance » entre l’Amour (union) et Discorde (morcellement) qu’Empédocle exprime avec *tote men/ tote de* et Aristote avec le plus prosaïque *hote men/ hote de*. Il semble absurde de penser que l’éclairage de la « lanterne de l’œil » cesse pour permettre à l’information visuelle d’entrer dans l’œil, et *vice versa*, même en assumant que l’« alternance » se passe à une vitesse extrême. Si, encore une fois, nous pensons aux « aspects » de Wittgenstein et en particulier à ce qu’il dit au sujet de la figure du lapin-canard, il devient possible de donner un sens à l’« alternance » entre l’Amour (l’émission de lumière) et la Discorde (la réception des effluves) chez Empédocle.

La figure que Wittgenstein utilise représente, ainsi qu’on l’a vu, « tantôt » un canard, « tantôt » un lapin. Tous deux, le canard et le lapin se trouvent là tout le temps, mais il est impossible pour nous de voir les deux en même temps. Le canard est orienté à gauche, le lapin est orienté à droite ; la perception du canard exclut la perception du lapin, et *vice versa*. D’autres figures, connues des manuels de psychologie, fonctionnent selon le même principe. Or, si nous transposons ce schéma à notre « alternance », cela voudrait dire que l’Amour et la Discorde sont actifs de façon incessante mais qu’il nous n’est possible de porter notre attention que sur l’un d’eux à la fois. Ce qui vaut pour la formule, plus générale, du fragment 17, cité ci-dessus, où une réelle alternance entre activité et inactivité serait absurde, vaut sans doute aussi pour la perception visuelle dans le fragment 84. Selon Aristote, la métaphore de la lanterne concernerait ainsi l’aspect actif du voir, tandis que les effluves en constituerait l’aspect passif, sans que ces deux aspects soient successifs en dehors de notre représentation du processus. L’activité de l’Amour est orientée dans un sens, l’activité de la Discorde dans le sens opposé. Le fait de porter l’attention sur l’un des deux aspects exclut la possibilité de porter l’attention sur l’autre. Cette alternance d’aspects n’a rien en commun avec le changement de position ou de perspective qui est suggéré par la traduction courante (« tantôt il dit *a*, tantôt il dit *b* »).

Nous arrivons ainsi à la conclusion peu surprenante que la théorie de la perception visuelle chez Empédocle est soumise à sa théorie plus générale du « double mouvement ». (« Pourquoi ne devrait-elle pas y être soumise ? » aurions-nous peut-être dû nous demander). Le fragment 88 en est sans doute la preuve, puisqu’il semble donner une formulation concise au « double mouvement » de la perception visuelle. Ni l’émission de lumière ni la réception ne peut seule expliquer la « vision », *ops* (= *opsis*) ; ni le *rayon* qui sort ni les *effluves* qui arrivent. Même si, pour des raisons analytiques, nous sommes obligés de considérer le processus comme une alternance continue d’« aspects », la vision n’a lieu que lorsque l’œil à la fois émet cette lumière de l’intelligence qui crée l’unité et reçoit l’effluve dans sa diversité non structurée :

[] μία γίγνεται ἀμφοτέρων ὄψη,

[] une devient, des deux, la vision⁶⁹.

Notes

1. Ce texte a une préhistoire qui doit être signalée d'entrée de jeu. Après avoir lu la traduction anglaise d'Empédocle par Kathleen Freeman (*Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Cambridge, Mass., 1996 [1948]), mon frère, Håkan Svenbro, psychologue, m'a posé une question dont le sens était celui-ci : « Les fragments 84 et 89 Diels-Kranz ne devraient-ils pas être interprétés en rapport avec la position de principe énoncée dans les deux premiers vers du fragment 17, ce qui permettrait au fragment 88 de retrouver son sens ? » Les pages qui suivent constituent ma réponse à sa question. Je lui dois donc leur idée de fond. En les élaborant, je l'ai consulté pour en discuter certains aspects.

Des versions préliminaires du texte ont été présentées aux séminaires d'Elizabeth Hatz, École d'architecture (Kungliga Tekniska Högskolan), Stockholm, en mai 2003 et de Jan Willner, Département de philosophie, Université de Linköping (Suède), en décembre 2003 : que les participants soient remerciés pour les remarques qu'ils m'ont faites et dont j'ai essayé de tenir compte. Je tiens également à remercier Mats Rosengren (Göteborg), qui, pendant son séjour au Centre Louis Gernet en 2002-2003, a lu d'autres versions encore en m'apportant ses observations critiques et amicales.

2. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953), tr. angl. G.E.M. Anscombe, Oxford, ³1968, deuxième partie, chapitre xi, pp. 193 *sqq.* (tr. fr. P. Klossowski, Paris, 1986 [1961], pp. 325 *sqq.*).

3. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 447.

4. Sophocle, fr. 837 ²Nauck.

5. Polybe, XII, 24, 6.

6. Démosthène, *Contre Aristogiton*, I, 88-89.

7. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 213 (tr. fr. p. 346).

8. *Ibid.*, p. 194. Wittgenstein utilise une version simplifiée de la figure qu'on trouve dans J.-J. Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*, Londres, 1901, p. 295.

9. Voir par exemple H. Fränkel, « Xenophanesstudien », *Hermes*, 60, 1925, pp. 185 n. 4 et 186 n. 1.

10. L'étymologie du terme grec *mustēria* n'est pas sans importance ici, puisqu'il est dérivé du verbe *muein*, signifiant « fermer les yeux ».

11. Matthieu, 13, 13.

12. Isaïe, 6, 9-10 ; cf. Jean, 12, 40.

13. Ménandre, *Gnômai*, 438.

14. Voir ma communication « EYERITE. The Greek Alphabet and its Metaphysics of Presence » (le 20 mars 2004), à paraître dans les actes du colloque *Vokalernas vagga* (« Le berceau des voyelles »), Université de Stockholm.

15. Pour la distinction *grammata/ stoikheia*, voir les scholies à Denys le Thrace, *Tekhnê grammatikê*, dans *Anecdota Graeca*, II, pp. 772, 7-8 ; 772, 17-19 ; 795, 1-2 Bekker.

16. Au moins depuis Pindare, *Olympiques*, 10, 1. Cf. « La lecture à haute voix. Le témoignage des verbes grecs signifiant “lire” », dans Cl. Baurain, C. Bonnet et V. Krings (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Liège-Namur, 1991, pp. 539-548.

17. Euclide, *Optique*, 1, pp. 1, 21-3, 9 Heiberg.

18. *Ibid.*, p. 1,4-6 (« La figure circonscrite par les rayons visuels est un cône qui a son sommet dans l’œil et sa base aux limites des *horômena* »).

19. G. Simon, *Le regard, l’être et l’apparence dans l’Optique de l’Antiquité*, Paris, Le Seuil, 1988.

20. *Ibid.*, pp. 22-25.

21. Platon, *Timée*, 45 b-d ; tr. fr. A. Rivaud.

22. Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 437 b 10-14, tr. fr. R. Mugnier = Empédocle, fr. A 91 Diels-Kranz.

23. Platon, *Timée*, 45 d-e.

24. Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 437 b-438 a ; j’utilise le texte de J. Bollack, *Empédocle*, I, *Introduction à l’ancienne physique*, Paris, Éditions de Minuit, 1992 (1965), p. 135.

25. Cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 3^e édition 1955, pp. 284-298.

26. Voir le commentaire de J. Bollack, *Empédocle*, II, *Les Origines (Commentaires I et II)*, Paris, 1992 (1969), pp. 321-322.

27. Empédocle, fr. 86 Diels-Kranz.

28. Liddell-Scott-Jones, s.v. πήγνυμι, II.

29. Les vers 6-7 seraient donc identiques aux vers 10-11 ; cf. Empédocle, fr. 17, 1-2 Diels-Kranz = *ibid.* 16-17, cités *infra*, p. 68, et surtout fr. 25 avec sa prise de position très nette en matière d’auto-citation : « Car ce qu’il faut dire, il est beau de le dire par deux fois ».

30. Voir le commentaire de Bollack, *op. cit.*, II, pp. 323-324, auquel je dois beaucoup.

31. Voir *Odyssée*, XVII, 196, cité par Bollack, *op. cit.*, II, p. 324, n. 1.

32. Je sous-entends *toson* avec v. 8 *lampesken* en corrélation avec *hoson* dans le vers précédent : « Le feu jaillissant sur l’extérieur, *exô diathrôiskôn*, éclaire autant, *toson*, qu’il est, *hoson êen*, de plus en plus étendu, *tanaôteron* ». Ici, *tanaon esti* signifie pratiquement *tetatai*, « il s’est étendu, ou diffusé » (comme dans Empédocle, fr. 135, 2 Diels-Kranz). Héliopè est *tanaôpis*, « aux regards qui s’étendent loin », dans le fr. 122, 1 Diels-Kranz.

33. Bollack, *op. cit.*, II, p. 316 : selon Bollack, les hexamètres sur la lanterne sont cités par Aristote parce qu’ils illustrent la « nature de l’œil » ; c’est ailleurs qu’Empédocle a expliqué la « perception

visuelle ». D. O'Brien, « The Effect of a Simile : Empedocles' Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, 90, 1970, p. 146 : « The true purpose of Empedocles' image, I suggest, is simply to describe the composition and the structure of the eye [...]. Cf. *infra*, n. 40.

34. Empédocle, fr. 89 Diels-Kranz.

35. Théophraste, *De la sensation et des sensibles*, 7 = Empédocle, fr. A 86 Diels-Kranz.

36. Bollack, *op. cit.*, II, p. 315.

37. Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 438 a 4-5.

38. Dans mon travail sur la lecture, j'ai eu le tort de rattacher ce « changement » de la position d'Empédocle à l'invention de la lecture silencieuse : voir *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988, pp. 193-194.

39. Voir D. O'Brien, *art. cit.*, pp. 142 et 146. Bollack, *op. cit.*, II, p. 315, n. 2, écrit à ce sujet : « [...] on a tiré d'Aristote la conviction qu'en ce qui concerne la vision, deux explications s'opposaient, dont on a porté la contradiction tantôt sur le compte d'Empédocle, tantôt d'Aristote ».

40. Bollack, *op. cit.*, II, p. 315 n. 2 : « Dans deux épisodes différents [...], Empédocle décrivait deux sujets différents : l'anatomie et la perception, sans se contredire, en se complétant ». Autrement dit, le passage sur la « lanterne de l'œil » explique l'*anatomie de l'œil*, tandis que le fr. 89 Diels-Kranz – ainsi que le contexte dont il a fait partie – explique la *perception visuelle*. Mais si la comparaison avec la lanterne ne concerne que l'anatomie de l'œil, on comprend mal pourquoi Aristote, après l'avoir citée, la résume avec les mots suivants : « Tantôt il dit que nous voyons (verbe : *horan*) ainsi... ».

41. Bollack, *op. cit.*, II, p. 316.

42. Voir O'Brien, *art. cit.*, p. 159. Bollack, *op. cit.*, II, p. 318, cite lui-même A.A. Long, « Thinking and Sense-Perception in Empedocles », *Classical Quarterly*, 16, 1966, p. 263.

43. Bollack, *op. cit.*, II, p. 329.

44. Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 437 b 11-14.

45. Bollack, *op. cit.*, I, p. 134.

46. Bollack, *op. cit.*, II, p. 323.

47. *Ibid.*, p. 328.

48. Simon, *op. cit.*, pp. 28-29.

49. *Ibid.*, p. 54 n. 13.

50. *Ibid.*, pp. 22-25.

51. Voir aussi *ibid.*, p. 28, où Simon lui-même apporte la nuance suivante : « Il faut toutefois admettre que le rayon visuel a toujours conservé quelque chose de son antique parenté à la lumière ».

52. Voir l'apparat critique *ad loc.*

53. Simon, *op. cit.*, pp. 31-32.

54. *Ibid.*, p. 32.

55. *Ibid.*, pp. 13-14.

56. J.W. Goethe, *Farbenlehre* (1810), I, G. Ott et H.O. Proskauer ed. (1979), Stuttgart, ⁶1997, pp. 56-57.

[57.](#) O. Sacks, *Awakenings* (1973), Londres, ²1982, p. 103 ; tr. fr. 1987 ;

nouvelle éd., Paris, 1993, sous le titre *L'Éveil* (dont j'utiliseraï ici la traduction de C. Cler).

[58.](#) Sacks, *op. cit.*, pp. 102-103 ; tr. fr., p. 140 et n. 37.

[59.](#) Wittgenstein, *op. cit.*, p. 212 ; tr. fr., p. 345.

[60.](#) Cité *supra*, p. 58.

[61.](#) Platon, *République*, 540 a.

[62.](#) Cf. W.J. Verdenius, « Empedocles' Doctrine of Sight », *Studia Vollgraff*, Amsterdam, 1948, p. 162, sur l'indistinction entre *material* et *mental* chez les Présocratiques.

[63.](#) Voir *supra*, p. 54.

[64.](#) Empédocle, fr. 17, 21 Diels-Kranz.

[65.](#) Voir par exemple R.L. Gregory, *L'œil et le cerveau. La psychologie de la vision*, tr. fr. de la 5^e éd. anglaise [1998], Paris, 2000, pp. 194-203.

[66.](#) Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, ²1908, p. 287, ainsi que l'article déjà cité de Verdenius, *supra*, n. 62, pour des interprétations allant dans le même sens.

[67.](#) Empédocle, fr. 17, 1-2 (= 16-17) Diels-Kranz.

[68.](#) Je rappelle que, selon la source du fr. 89 Diels-Kranz – à savoir Plutarque, *Questions naturelles*, 19, 916 d –, les *aporrhōai* (ou « effluves ») se placent du côté de la Discorde par le fait qu'elles émanent des objets qui sont par là diminués, voire détruits (*phtheiretai*) : ainsi, les *aporrhōai* font partie de la désintégration générale, nommée *apoleipsis* dans le fragment 17, 3 Diels-Kranz, et qualifiée de « double » parce qu'impliquant une *genesis* ou « génération » (de même que celle-ci implique une *apoleipsis*).

[69.](#) Empédocle, fr. 88 Diels-Kranz. Bien entendu, *amphoterōn* a été compris comme se référant aux deux yeux, *ophthalmōn* (voir l'apparat critique *ad loc.*).

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



PDN

Pôle Document Numérique
Maison de la Recherche en Sciences Humaines
CNRS - UNIVERSITÉ DE CAEN

métopes

méthodes et outils
pour l'édition structurée

EPFL

bnu
strasbourg

enssib

école nationale supérieure
des sciences de l'information
et des bibliothèques

CAK

Centre Alexandre-Koyré
Histoire des sciences et des techniques
UMR 8560 EHESS-CNRS-MNHN



ANHIMA

