

LE TRAITÉ *SUR LE SOMMEIL* DE CLÉARQUE DE SOLES:
CATALEPSIE ET IMMORTALITÉ DE L'ÂME

Le Περὶ ὕπνου, le traité *Sur le sommeil*, est un des livres de Cléarque de Soles dont on regrette la perte surtout parce qu'il devait contenir, non seulement des éléments importants pour la reconstruction d'un aspect inconnu de la pensée psychologique du Péripatos, mais aussi des éclaircissements concernant les rapports de Cléarque avec son maître Aristote, et avec ses autres condisciples, Dicéarque et Héraclide le Pontique. Le peu de fragments tirés de cette œuvre ont été regroupés par Wehrli sous le titre: "Seelenlehre" (fr. 5-10).

L'ensemble des restes du Περὶ ὕπνου a été étudié, après Wehrli¹, par Detienne² et plus récemment par Movia³ et par Pamela Huby⁴. Dans mon article, je voudrais m'arrêter en particulier sur les fragments 7 à 10, sans négliger certains renseignements des fragments 5-6. Je me propose de reprendre l'examen du traité *Sur le sommeil* dans sa globalité en discutant, à la lumière des recherches les plus récentes, le contenu littéraire et philosophique des fragments ainsi que les rapports des théories psychologiques de Cléarque avec celles de ses devanciers et de ses contemporains. En ce qui concerne le fragment 9, je reviendrai sur la question de son authenticité.

¹ F. Wehrli, *Klearchos (Die Schule des Aristoteles 3)*, Basel und Stuttgart² 1969, 47-9 et Id., *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seiner Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register (Die Schule des Aristoteles 10)*, Basel und Stuttgart² 1969, 98, 113-4.

² M. Detienne, "De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide", *La Nouvelle Clio* 10, 1958-1960, 123-35.

³ G. Movia, *Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968, 94-111.

⁴ P. M. Huby, "The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle", *Apeiron* 13, 1979, 52-7, 62.

Je commencerai par un bref aperçu du fragment 6 cité par Flavius Josèphe dans son pamphlet *Contre Apion*⁵ et par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation évangélique*⁶. Ces deux auteurs nous transmettent un extrait tiré du premier livre du Περὶ ὕπνου dans lequel Cléarque rapporte une anecdote que son maître Aristote racontait au sujet d'un Juif⁷. Aristote y est représenté en train de dialoguer avec un certain Hypérochide: il lui parle d'un Juif dont la race descendait des philosophes indiens, mais qui 'était Grec, non seulement par la langue, mais aussi par l'âme'. Ce Juif avait abordé Aristote pendant son séjour en Asie (διατριβόντων ἡμῶν περὶ τὴν Ἀσίαν)⁸ pour éprouver sa science, mais, en réalité, c'était plutôt lui qui avait livré un peu de la sienne. On retrouve une allusion au même épisode chez Clément d'Alexandrie (fr. 5): 'Cléarque le Péripatéticien dit qu'il connut un Juif qui fréquentait Aristote'⁹.

C'est sur certains détails du fragment 6 portant sur la structure et le contenu de l'ouvrage de Cléarque que je voudrais attirer l'attention: l'œuvre *Sur le sommeil* se composait d'au moins deux livres (Κλέαρχος ... ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὕπνου βιβλίῳ); il avait la forme d'un dialogue dont deux des protagonistes étaient Aristote (qu'on retrouve dans le fr. 7) et un inconnu, Hypérochide; l'épisode de la rencontre d'Aristote et du Juif faisait partie d'une digression (Κλέαρχος μὲν οὖν ἐν παρεκβάσει ταῦτ' εἴρηκεν, τὸ γὰρ προκείμενον αὐτῷ ἦν [καθ'] ἕτερον, οὕτως ἡμῶν μνημονεύσας); le Περὶ ὕπνου était encore disponible à l'époque (I^{er} s. ap. J.-C.) de Flavius Josèphe (ἔνεστι δὲ τοῖς βουλομένοις ἐξ αὐτοῦ τὸ πλέον γινῶναι τοῦ βιβλίου. φυλάττομαι γὰρ ἐγὼ τὰ πλείω τῶν ἱκανῶν παρατίθεσθαι).

⁵ Flav. Jos. *Ap.* 1.176-83.

⁶ Eus. *PE* 9.5.

⁷ Je cite la traduction de L. Blum, dans Flavius Josèphe, *Contre Apion*. Texte établi et annoté par Th. Reinach et traduit par L. Blum, Paris² 1972 (1930).

⁸ Il s'agit du séjour d'Aristote à Atarné, Assos et Mytilène (348/7-345/4 av. J.-C.).

⁹ Clem. Al. *Strom.* 1.15.70.2. Je cite la traduction de M. Caster, Paris 1951. Voir A. Momigliano, *Alien Wisdom: the Limits of Hellenisation*, Cambridge 1985, 85-6.

Les deux fragments suivants (7-8) contiennent des données essentielles pour la reconstruction de la pensée psychologique de Cléarque. Tous deux sont cités par le philosophe néoplatonicien Proclus (V^e s. ap. J.-C.) dans la seizième dissertation de son œuvre intitulée *Εἰς τὰς πολιτείας Πλάτωνος ὑπόμνημα*, qui est relative au mythe d'Er¹⁰. La succession des deux fragments dans le *Commentaire* de Proclus est l'inverse de celle qu'on trouve dans le recueil de Wehrli (le fragment 8 y précède le fr. 7). Wehrli a probablement publié en premier le fragment 7 parce qu'il est attribué explicitement par Proclus au traité *Sur le sommeil*, tandis que le fr. 8 est imputé à Cléarque tout court. La dérivation de la même œuvre de Cléarque des deux fragments est incontestable. Dans mon exposé, je souhaite garder l'ordre dans lequel ils sont cités par Proclus, tout en tenant compte du contexte de la discussion du philosophe néoplatonicien.

Commençons donc par le fragment 8. En commentant le passage de la *République* de Platon¹¹: 'Il (Er) était mort dans une bataille. Dix jours après, comme on ramassait les morts déjà putréfiés, on le releva, lui, en bon état, on le porta chez lui pour l'ensevelir et, le douzième jour, ayant été mis au bûcher, il revint à la vie', Proclus¹² rappelle que Démocrite, dans son écrit *Sur l'Hadès*, et le disciple d'Épicure Colotès de Lampsaque ont également rassemblé des récits, analogues à celui d'Er, 'de gens qui, après qu'on les avait crus (δοξάντων) morts, ont ensuite repris

¹⁰ Proclus n'a pas écrit un commentaire continu à la *République* de Platon, mais plusieurs dissertations sur différents passages du dialogue; Proclus n'avait pas non plus réuni ces dissertations. On ne connaît ni le nom ni l'époque de la personne qui les avait rassemblées (voir E. Lamberz, "Proklos und die Form des philosophischen Kommentars", dans H. D. Saffrey – J. Pépin [éd.], *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, 2 n. 3). La source des dissertations consacrées au mythe d'Er est vraisemblablement le commentaire de Porphyre à la *République* (aujourd'hui perdu: fr. 181-87 Smith): voir A. R. Sodano, "Porfirio commentatore di Platone", dans *Porphyre*, Vandœuvres-Genève 1966, 195-223.

¹¹ Pl. *R.* 10.614 b 4-7 dans la traduction d'É. Chambry.

¹² Procl. *in R.*, II, 113.6-19 Kroll. La traduction de tous les passages du commentaire de Proclus est celle de Festugière (*Proclus. Commentaire sur la République*. Traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris 1970, III).

vie'. Proclus attaque, en particulier, Colotès qui s'était demandé 'comment il est possible que celui qui est une fois mort recouvre à nouveau la vie'. Dans ces cas-là —objecte Proclus—, il n'y a pas eu vraie mort (donc pas de résurrection), mais seulement un relâchement (παρεῖτο) de la vie¹³ ; 'Er recouvra la vie qui s'était évanouie, parce qu'il avait gardé disposition à l'animation'. Du temps de Proclus aussi, certains 'ont été crus morts et ont été enterrés, puis ont ressuscité'. La citation de Cléarque suit, précédée d'une phrase de transition¹⁴:

'Tout comme, dans le cas aussi de ceux qui ont vécu autrefois, on rapporte la même chose d'Aristéas de Proconnèse, d'Hermodore de Clazomènes, d'Épiménide de Crète, lesquels, après la mort, ont reparu parmi les vivants. Mais quel besoin de m'étendre, dès là que le disciple d'Aristote, Cléarque, a livré le premier une histoire bien extraordinaire du même genre. Cléonyme d'Athènes, homme assidu aux discussions philosophiques, navré de douleur à la mort d'un de ses amis, perdit cœur, s'évanouit et, ayant été cru mort, fut, le troisième jour, exposé selon la coutume. Or, comme sa mère l'embrassait, lui disant un dernier adieu et, lui ayant écarté du visage son manteau, baisait le cadavre, elle perçut qui demeurait en lui, un léger souffle. Prise d'une joie immense, elle arrête la mise au tombeau. Cléonyme reprend peu à peu ses sens, se réveille et raconte tout ce qu'il avait vu et entendu après qu'il avait été hors du corps. Il lui avait paru, dit-il, que son âme, au moment de la mort, s'étant dégagée comme de certains liens, du corps gisant à côté d'elle, s'était élevée vers les hauteurs, et, ainsi élevée au-dessus du sol, avait vu sur la terre des lieux infiniment variés quant à l'aspect et aux couleurs, et des courants fluviaux invisibles aux humains. Elle était parvenue enfin à un certain espace consacré à Hestia, que fréquentaient les Puissances démoniques sous la forme de femmes d'une beauté indescriptible. En ce lieu était arrivé aussi un autre individu, et leur voix, à tous deux, était la même.

¹³ Voir *Proclus. Commentaire sur la République*, III, 58 n. 1.

¹⁴ Fr. 8 W = Procl. *in R.*, II, 113.19-115.6 Kroll.

Ils s'étaient tenus là en repos et avaient vu tout ce qu'il y a là-bas. En particulier ils avaient vu tous deux, là-bas, et les châtements et les jugements des âmes, celles qui subissent un éternel purgatoire et les Euménides qui les surveillent. Ensuite ils avaient reçu l'ordre de se retirer; et, s'en étant allés, ils s'étaient demandé l'un à l'autre qui ils étaient, s'étaient dit l'un à l'autre leurs noms et leurs patries, l'un Athènes et Cléonyme, l'autre Syracuse et Lysias, et s'étaient mutuellement fait cette recommandation que, si l'un des deux venait à la ville de l'autre, il recherchât absolument celui qui était originaire de cette ville. Après un temps bien long, Lysias était venu à Athènes, et, comme Cléonyme l'avait vu de loin, il s'était écrié que c'était là Lysias, et Lysias pareillement avait reconnu Cléonyme avant que celui-ci se fût avancé vers lui, et il avait dit aux gens présents que c'était là Cléonyme'.

Proclus continue son exposé en racontant deux autres épisodes de "résurrections", (celui de Naumachios d'Épire et celui de Hiéron d'Éphèse¹⁵), et il termine en combattant l'interprétation du mythe d'Er proposée par Colotès¹⁶.

Le fragment 7 est cité par Proclus dans le commentaire de la phrase de la *République* qui suit celle citée à propos du fragment 8¹⁷: 'A la reprise de la vie (ἀναβιούς), il (Er) raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, il s'était mis en route avec beaucoup d'autres, et ils étaient arrivés dans un endroit merveilleux'. L'attention de Proclus s'arrête sur le mot ἀναβιούς (à la reprise de la vie): 'Si nous disons —écrit Proclus— que la "reprise de la vie" (ἀναβίωσις), pour Er, n'est rien d'autre que la rentrée dans le corps de l'âme qui s'en était séparée, nous dirons juste: car une vie humaine (βίος), c'est proprement la communauté de vie (κοινή ζωή) de l'âme avec le corps. Ce recouvrement donc de l'existence en commun, Platon l'a appelé "reprise de la vie" qui est, pour l'âme, le passage du genre

¹⁵ Procl. *in R.*, II, 115.7-116.18 Kroll.

¹⁶ Procl. *in R.*, II, 116.19-120.10 Kroll.

¹⁷ Plat. *R.* 10.614 b 7-c 2. J'utilise la traduction d'É. Chambry, légèrement retouchée.

d'existence qui lui est propre à l'existence en commun et dans le composé¹⁸. Le fragment de Cléarque suit¹⁹:

‘Que d’autre part il soit possible pour l’âme de sortir du corps et d’y rentrer on en a la preuve dans le récit de Cléarque sur le magicien qui, ayant appliqué sur un adolescent endormi une baguette qui attirait l’âme (ἡ ψυχουλκὸς ῥάβδος), persuada le merveilleux Aristote au sujet de l’âme, selon ce que dit Cléarque dans son *Traité sur le sommeil*, qu’elle se sépare du corps et qu’elle rentre dans le corps et se sert de lui comme d’une auberge. Comme en effet il avait frappé l’enfant de la baguette, il tira l’âme hors du corps, et la conduisant pour ainsi dire, par la baguette, loin du corps, il montra que le corps, immobile et conservé sans dommage, n’avait plus de sensation †...†, pareil à un objet inanimé²⁰. Puis, tandis que la baguette même conduisait de nouveau près du corps l’âme qui, entre-temps, avait été entraînée de côté et d’autre loin du corps, celle ci rentra dans le corps et l’enfant rapporta chaque chose en détail²¹. Par ce moyen donc, le magicien persuada les spectateurs de cette expérience, et en particulier Aristote, que l’âme est séparable du corps. Ce que je dis là, que l’âme peut sortir du corps, puis de nouveau y entrer et réanimer le corps qu’elle

¹⁸ Procl. *in R.*, II, 122.17-22 Kroll.

¹⁹ Procl. *in R.*, II, 122.22-123.12 Kroll.

²⁰ Le seul manuscrit du *Commentaire* de Proclus (*Laurentianus* 80.9 + *Vaticanus gr.* 2197, X^c s., manuscrit faisant partie de la “Collection philosophique”: voir L. Perria, “Scrittura e ornamentazione nei codici della ‘collezione filosofica’”, *RSBN* nuova serie 28, 1991, 68-70 et V. Hinz, “Marginalie und Text in der Prokloshandschrift Laurentianus 80.9”, dans J. M. S. Cowey u. B. Kramer, *Paramone*, München-Leipzig 2004, 274-95) est corrompu. Kroll (*Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii* edidit G. Kroll, Lipsiae 1901), II, 123.3-4 édite ἀναίσθητεῖν προσ (lacune de 15 lettres) γραφόντων ὅμοιον ἀψύχῳ et signale, dans l’apparat, quelques conjectures modernes (son texte est traduit par Festugière). Wehrli écrit ἀναίσθητεῖν πρὸς <τὰς πληγὰς τῶν> γναπτόντων (J. Bernays) ὅμοιον ἀψύχῳ.

²¹ Voir Festugière, *Proclus*, 67 n. 3.

avait abandonné, c'est donc prouvé depuis longtemps par les écrits des chefs du Péripatos²².

Wehrli a montré que: 'Le thème commun du sommeil dans ces fragments intéressait Cléarque comme condition qui manifeste l'existence autonome de l'âme et son immortalité'²³. L'intérêt pour ces 'états paranormaux qui sont en relation très étroite avec une représentation de l'âme et de son immortalité'²⁴ n'était pas nouveau dans la littérature grecque. Cléarque pouvait trouver des discussions de ces phénomènes psychiques dans le dixième livre de la *République* de Platon (mythe d'Er), dans le dialogue *Eudème ou Sur l'âme* et dans l'œuvre *Sur la philosophie* du jeune Aristote et dans l'ouvrage d'Héraclide le Pontique intitulé *Sur la femme sans souffle ou Sur les maladies*. Cléarque connaissait aussi probablement les récits relatifs à d'autres sages inspirés (Abaris l'Hyperboréen, Aristée de Proconnèse, Hermotime de Clazomènes et Épiménide de Crète), qui avaient en commun 'le pouvoir étrange d'envoyer leur âme vagabonder par le monde et de laisser leur corps sans souffle, étendu comme un cadavre'²⁵.

L'interprète des deux fragments de Cléarque doit tenir compte de cette tradition parallèle et essayer de répondre à plusieurs questions, parmi lesquelles certaines posent encore des difficultés: Y a-t-il eu une influence orientale? Les épisodes racontés par Cléarque ont-ils une crédibilité historique? Quels sont les rapports entre la doctrine psychologique de Platon et celle de Cléarque? Cléarque, s'est-il inspiré de la pensée de son maître Aristote (auteur non seulement du dialogue intitulé *Eudème ou Sur l'âme*, mais aussi d'un ouvrage spécifique *Sur l'âme*? Quels sont les liens entre le Περὶ ὕπνου de Cléarque et le dialogue d'Héraclide le Pontique intitulé *Sur la femme sans souffle ou Sur les maladies*? Peut-

²² Le caractère historique de ces récits a été souvent mis en doute (par exemple, par E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951, 143 et 164 n. 49); il a été défendu par Detienne, "Catalepsie", 135. Voir aussi M. Detienne, *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963, 84.

²³ Wehrli, *Klearchos*, 47.

²⁴ Detienne, "Catalepsie", 123.

²⁵ Detienne, "Catalepsie", 123.

on dater les livres *Sur le sommeil* de Cléarque et, de façon plus générale, reconstruire la chronologie de son auteur?

Les deux premières questions demandent à être examinées en même temps. Bidez et Cumont²⁶ pensaient qu'il y avait des traces d'une influence orientale dans les fragments de Cléarque: ce philosophe aurait attiré 'l'un des premiers l'attention des cercles philosophiques de la Grèce sur un genre de vie religieuse particulier à l'Asie'. Cléarque parle des Gymnosophistes comme des descendants des Mages (fr. 13), 'sans doute d'après des informations obtenues sur place'. Les expériences (fr. 7) du magicien et de l'adolescent sont à compter au nombre des 'excentricités de l'ascétisme propre à cette sorte de Mages'; tandis que le passage du *Περὶ ὕπνου* rattaché au commentaire du mythe d'Er (fr. 8) 'rentre dans la catégorie des évocations et des voyages ultramondains dont les disciples de Zoroastre passèrent pour avoir eu la spécialité'.

Wehrli a repris cette hypothèse et a souligné les rapports de Cléarque non seulement avec le monde des Gymnosophistes et des Mages, mais aussi avec celui des Juifs (le magicien du fr. 7 ne serait que le Juif du fr. 6)²⁷.

Sans nier tout à fait une influence orientale, Detienne²⁸ a conjecturé que Cléarque avait puisé ses informations dans des 'traditions purement grecques' (128). L'allusion, dans le récit de Cléonyme (fr. 8), à un Hadès aérien où les âmes sont jugées, châtiées et purifiées par des Puissances démoniques, un Hadès qui est qualifié d'endroit "consacré à Hestia", nous oriente en effet vers les cercles pythagoriciens²⁹.

En ce qui concerne les liens avec la philosophie platonicienne, Wehrli³⁰ suppose que les deux fragments cités par Proclus relèvent d'un contexte qui présuppose la lecture du mythe d'Er dans le

²⁶ J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, 18-9.

²⁷ Wehrli, *Klearchos*, 48. Cette identification du Juif avait été déjà proposée (1930) par E. Havet chez Th. Reinach, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, 35 n. 2.

²⁸ Detienne, "Catalepsie", 128-35.

²⁹ Wehrli, *Klearchos*, 47; Detienne, "Catalepsie", 131. Voir *infra*, p. 46.

³⁰ Wehrli, *Klearchos*, 47-8.

dixième livre de la *République* de Platon³¹, auquel Cléarque (comme Héraclide le Pontique) serait resté fidèle. L'âme de Cléonyme et celle du jeune homme chez Cléarque ont la même capacité que l'âme d'Er d'abandonner le corps et d'y rentrer à son gré; la narration de ce que l'âme d'Er a vu dans l'au-delà n'est pas inférieure aux rêveries de Cléarque et d'Héraclide. Platon se distingue toutefois des deux philosophes péripatéticiens: le mythe d'Er n'est que le déguisement fantaisiste d'une apocalypse qu'il n'est pas nécessaire d'interpréter au pied de la lettre en tant qu'illustration symbolique d'une organisation entière de l'existence; ce que Cléarque et Héraclide essaient au contraire de prouver est que l'âme peut quitter provisoirement le corps encore vivant et cela du fait que l'âme est immortelle.

Movia a souligné qu'il y avait cependant une différence substantielle entre Platon et Cléarque³². La doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme n'est pas en effet exclusivement fondée sur le seul mythe d'Er, comme semble le supposer Cléarque, en soutenant que c'est grâce aux récits de Cléonyme et du jeune homme tombé en léthargie qu'il a réussi à démontrer que, selon Platon, l'âme était séparable du corps et immortelle.

La question des rapports entre Cléarque et Aristote est assez complexe. Wehrli³³ croit que Cléarque a été influencé par l'*Eudème* d'Aristote. Detienne a approfondi cette idée³⁴ en attirant l'attention, après Walzer³⁵, sur un fragment transmis en arabe seulement dans l'*Épître sur le discours sur l'âme, résumé des livres d'Aristote, de Platon et des autres philosophes* (*Al-qawl fī al-nafs al-muhtaṣar min kitāb Aristū wa Aflāṭun wa-sā'ir al-falāsifa*) d'al-Kindī³⁶, et attribué par certains savants

³¹ Plat. *R.* 10. 614 b-621 b.

³² Movia, *Anima e intelletto*, 100-1.

³³ Wehrli, *Klearchos*, 47.

³⁴ Detienne, "Catalepsie", 124-33.

³⁵ R. Walzer, "Un frammento nuovo di Aristotele", *SIFC* nuova serie 14, 1937, 125-37 (article repris dans *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1963, 38-47).

³⁶ Le texte d'al-Kindī a été découvert par G. Furlani, "Una risālah di al-Kindī sull'anima", *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, 1922, 50-63. Ce traité, intitulé *Épître d'al-Kindī sur le discours sur*

à l'*Eudème* d'Aristote³⁷, ainsi que sur un autre fragment cité par Sextus Empiricus et rapporté au dialogue *Sur la philosophie* du même Aristote³⁸.

Voici d'abord le texte du fragment transmis en arabe, dans une traduction française³⁹:

'Aristote a décrit l'épisode du roi grec qui fut tiré en l'air avec son âme⁴⁰ et ne fut ni vivant ni mort pendant de nombreux jours; quand⁴¹ il revint à lui, il enseigna aux gens des fragments de la science de ce qui est caché et raconta ce qu'il avait vu des âmes, des formes et des anges, et il leur en donna la preuve: il prédit en fait à

l'âme, résumé des livres d'Aristote, de Platon et des autres philosophes (Al-qawl fī al-naḥs al-muḥtaṣar min kitāb Aristū wa Aflāṭun wa-sā'ir al-falāsifa), a été réédité par M. A. 'Abū Rīda, *Rasā' il al-Kindī al-falsafiyya, Dār al-fikr al-'arabī*, Le Caire 1950 (le passage qui nous intéresse se trouve à la page 179.3-13). Une traduction intégrale de l'épître a été publiée par R. Ramón Guerrero – E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid 1968, 134-8 et, avec quelques petites coupures, par C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino 2005, 347-51.

³⁷ Il a été attribué à l'*Eudème* d'Aristote par Walzer et par W. A. Ross, *The Works of Aristotle*, Oxford 1952, XII, 23 (fr. 11). Cette hypothèse est acceptée par E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano² 1997, 371-2, Detienne, "Catalepsie", 126-7 et Movia, *Anima e intelletto*, 102-3 n. 4). Le passage d'al-Kindī n'est pas retenu dans l'édition des fragments d'Aristote publiée par O. Gigon, Berolini et Novi Eboraci 1987. Gigon ne justifie son choix ni ici ni dans son article "Prolegomena to an Edition of the Eudemus", dans I. Düring – G. E. L. Owen (éd.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Stockholm 1960, 19-33.

³⁸ S. E. M. 9.20-3 = Arist. *De philos.* fr. 12a Ross = fr. 947 Gigon (parmi les fragments "ohne Buchangabe"). Voir Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, 279-84.

³⁹ A partir de la traduction italienne de D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 349-51, fondée sur l'édition de 'Abū Rīda, mais en tenant aussi compte des autres études sur ce texte, partiellement corrompu.

⁴⁰ Le texte est corrompu. Voir la note de D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 350 n. 201.

⁴¹ Cf. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 350 n. 202.

tous ceux de sa famille combien de temps durerait leur vie, et quand se vérifia tout ce qu'il avait dit, personne ne dépassa la longueur de vie qu'il avait fixée. Il prédit aussi que s'ouvrirait un gouffre⁴² dans le pays d'Aws un an plus tard, et qu'il y aurait une inondation dans un autre lieu deux ans plus tard; et les choses se passèrent comme il avait dit. Et Aristote a expliqué que l'accès à cette [connaissance] a été du fait que son âme avait appris cette science parce qu'elle s'était presque séparée du corps et s'en était temporairement dissociée, et avait vu ces choses: mais si elle s'était vraiment séparée du corps, comme elle aurait vu les merveilles du monde supérieur!.

Dans ce fragment, Aristote décrit l'extase qui avait saisi un roi grec inconnu sans dire si elle s'était produite par la volonté même du roi. Ce qui intéresse Aristote est surtout de montrer que: 'La connaissance du monde invisible et supérieur se faisait par l'intermédiaire d'une âme totalement détachée des liens du corps'⁴³.

Le passage le plus significatif du texte tiré du dialogue *Sur la philosophie* est celui dans lequel Aristote affirme que: 'Quand l'âme s'est ramassée sur elle-même dans le sommeil, alors, ayant retrouvé sa vraie nature, elle voit à l'avance et prédit les choses futures. Tel est aussi son pouvoir à l'heure de sa mort, quand elle se sépare du corps'⁴⁴.

Selon Detienne, deux idées s'en dégagent: 'Le sommeil est l'occasion de certains phénomènes où l'âme joue un grand rôle' et l'âme est séparable du corps⁴⁵. Les affinités entre les deux fragments d'Aristote et ceux de Cléarque sont tellement étroites qu'on est porté à croire que la vision de Cléonyme est identique à celle du roi grec de l'*Eudème*⁴⁶.

⁴² Cf. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 350 n. 203.

⁴³ Detienne, "Catalepsie", 128.

⁴⁴ Je cite la traduction de Detienne, "Catalepsie", 124-5.

⁴⁵ Detienne, "Catalepsie", 125.

⁴⁶ Detienne, "Catalepsie", 128.

Le progrès des études, particulièrement en ce qui concerne l'*Épître* d'al-Kindī ont cependant apporté des nouveautés fort intéressantes qui remettent en question l'ensemble de cette reconstruction.

Furlani déjà était arrivé à la conclusion qu'il n'est pas possible de supposer une autre source pour l'*Épître* d'al-Kindī que la pseudo-*Theologia Aristotelis*⁴⁷. L'attribution du fragment arabe à Aristote proposée par Walzer n'a pas convaincu non plus les spécialistes de la philosophie arabe, pour lesquels l'*Épître* n'est rien d'autre qu'un pastiche tardif de doctrines tirées de textes, qu'ils soient gnostiques, hermétiques ou néoplatoniciens.

Après les doutes de Badawī⁴⁸, la paternité aristotélicienne du fragment a encore été rejetée par Gequenad, Baffioni et Endress. Les recherches récentes de Madame D'Ancona ont enfin prouvé qu'il s'agissait d'une attribution absolument indéfendable⁴⁹.

Al-Kindī, comme l'a souligné Genequand⁵⁰, n'a pas eu accès à une œuvre d'Aristote, mais il a utilisé des textes hermétiques et gnostiques: 'The next section of the Epistle (279.3 ff) tells the story, supposedly reported by Aristotle, of the Greek king who had revelations of future events during a kind of ecstasy which befell him. He was then able to foretell various catastrophes as well as the length of his kin's lives, all of which was confirmed by the events. This part of the text was studied by Walzer who at the time he wrote his article thought we had there a genuine fragment from the young Aristotle's dialogue *Eudemus*, an opinion which I think is not tenable. The parallels adduced by Walzer, mostly drawn from Proclus' commentary on the myth of Er, retain however all their value and constitute one more pointer to the fact that al-Kindī's sources are to be looked for, at least

⁴⁷ Pour la *Theologia Aristotelis*, voir M. Aouad, dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris 1989, I, 541-90.

⁴⁸ 'A. Badawī, *La philosophie en Islam*, Paris 1972, II, 432-4.

⁴⁹ Elle a été reprise, avec quelques doutes, par Ramón Guerrero - Tornero Poveda, *Obras de al-Kindī*, 134.

⁵⁰ Ch. Genequand, "Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-nafs*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4, 1987-88, 1-18.

in part, in Gnostic-Neoplatonic exegesis of classical passages of the dialogues, and in their myths rather than in their dialectical parts' (10).

Pour Madame Baffioni: 'In front of Walzer's final remark (according to which the peculiar "hellenistic" character of Arabic philosophy could be understood better through the still alive influence of the Aristotelian dialogues, than through an exaggerated influence of the *theologia Aristotelis*), we could affirm that, *viceversa*, if there was an influence of Aristotle's dialogues on the Muslim philosophy, it is just in works as the *theologia Aristotelis* which we have to look for it' (446)⁵¹.

Selon Endress, enfin: 'Der Aristoteles des Dialogs *Eudemos* sprach von der Präexistenz der Seele in der jenseitigen Welt, von ihrer Beziehung zum Leben vor der Geburt und von der Unsterblichkeit. Aber die Araber kannten dies platonisch-akademische Tradition nur aus der Vermittlung durch die neuplatonischen Kommentatoren; wie dies, mußten sie die platonische Seelenlehre mit dem ganz anderen Ansatz der Schrift *De anima* versöhnen'⁵².

Madame D'Ancona a démontré, de façon irréfutable, que les "livres d'Aristote, de Platon et des autres philosophes" sur l'âme, source de l'*Épître* d'al-Kindī, ne sont rien d'autre que l'œuvre transmise en traduction arabe et faussement attribuée à Aristote, intitulée *Théologie d'Aristote*, dont un des modèles est le traité de Plotin *Sur la descente de l'âme dans les corps* (*Enn.* 4.8.[6])⁵³.

⁵¹ C. Baffioni, "Traces of Aristotelian Dialogues in the Rasā'il by Ikhwān al-Ṣafā'?", in: *BRISMES Proceedings of the 1991 International Conference on Middle Eastern Studies* (London 1991), 439-48.

⁵² G. Endress, "Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam", *Oriens* 34, 1994, 199-200. Voir aussi D' Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 349-50 n. 200.

⁵³ Voir C. D'Ancona (éd.), *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn.* IV 8 [6]). *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Padova 2003, 275, 278, 283-5, 294-5, 329-30, et *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 347-51.

La phrase finale du fragment ‘aristotélicien’ citée par Detienne (‘Aristote a expliqué que l’accès à cette [connaissance] a été du fait que son âme avait appris cette science parce qu’elle s’était presque séparée du corps et s’en était temporairement dissociée, et avait vu ces choses: mais si elle s’était vraiment séparée du corps, comme elle aurait vu les merveilles du monde supérieur!’, est un extrait tiré de la *Théologie d’Aristote*, ou plutôt du début de la traduction arabe du traité de Plotin *Sur la descente de l’âme dans les corps* [4.8]: ‘Parfois, j’ai été seul avec mon âme et je me suis dévêtu de *mon corps*, le laissant de côté, et je suis devenu comme une substance nue, sans corps: j’ai été à l’intérieur de *mon essence* et suis retourné à elle, *extérieur à toutes les autres choses*, et j’ai été dans le même temps science, principe conscient et chose connue⁵⁴.

Les liens entre la pensée psychologique d’Aristote et celle de Cléarque avaient été, à bon droit, limités considérablement par Movia, en dépit du fait qu’il acceptait l’attribution du fragment d’al-Kindī à l’*Eudème*⁵⁵. Selon Movia, dans l’*Eudème*, Aristote est déjà loin du dualisme psychologique platonicien et conçoit l’âme comme “substance” et “forme” du corps comme dans l’écrit plus récent *Sur l’âme*; Cléarque décrit l’âme comme étant capable de se séparer d’un corps et d’y rentrer de sa propre volonté ou par l’intervention de quelqu’un d’autre, tandis que pour Aristote l’âme n’est complètement séparée du corps qu’au moment de la mort.

Ces mêmes critiques —plus que celles de Moraux— sont utiles pour rejeter aussi les rapports présumés entre la pensée psychologique de Cléarque et celle du *De anima* d’Aristote tels qu’ils avaient été entrevus par Wehrli. Le fr. 7 de Cléarque contiendrait, aux dires de Wehrli⁵⁶, une polémique contre la doctrine de l’entéléchie propre à la psychologie tardive d’Aristote. On pourrait déceler le motif des critiques de Cléarque dans le fait que la conception de l’âme noétique du dernier Aristote ‘ne pouvait plus satisfaire les exigences propres d’une foi en une transcendance plus élevée’ (114).

⁵⁴ Ps.-Arist., *Theol.* 1, 229.10-230.1 D’Ancona (traduit en français à partir de la version italienne de Mme. D’Ancona). Voir D’Ancona, *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi*, 284-5.

⁵⁵ Movia, *Anima e intelletto*, 102-4.

⁵⁶ Wehrli, *Rückblick*, 98 et 114.

Selon Moraux⁵⁷, il n'y aurait pas eu d'influence du *De anima* d'Aristote sur Cléarque tout simplement parce que ce dernier aurait ignoré toutes les ultimes étapes de la pensée de son maître et se serait limité à professer la doctrine du dualisme âme/corps de l'*Eudème* qu'il avait connue pendant son séjour d'études avec le jeune Aristote⁵⁸.

Je reviendrai sur les thèses de Moraux et sur les problèmes chronologiques connexes. Je réexaminerai d'abord brièvement les relations du traité *Sur le sommeil* de Cléarque avec le dialogue d'Héraclide le Pontique intitulé *Sur la femme sans souffle ou Sur les maladies*⁵⁹.

Dans les fragments conservés du dialogue Περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων (fr. 76-89 Wehrli), Héraclide met en scène une femme qui depuis trente jours (fr. 77) ou sept (fr. 81) ne donnait plus aucun signe de vie car son âme l'avait abandonnée. Les médecins n'arrivaient pas à comprendre ce phénomène parce qu'ils ne voulaient pas admettre la possibilité que l'âme eût quitté le corps avant la mort de la femme. La réalité du phénomène était expliquée par le philosophe Empédocle, qui, dans le récit d'Héraclide, est présenté comme un thaumaturge doué des pouvoirs d'un chaman; les médecins étaient enfin persuadés que l'âme était immortelle et séparable du corps.

Wehrli⁶⁰ maintient que le livre d'Héraclide fut une des sources de Cléarque. Cette dépendance serait démontrée par le rapprochement que Proclus (fr. 8) fait du dialogue de Cléarque avec la tradition des antiques thaumaturges Aristée, Ermotime et Épiménide, et surtout par le fait qu'Aristote avait rétracté (fr. 7) sa fausse doctrine sur l'âme de la même manière que les médecins avaient été

⁵⁷ P. Moraux, "Cléarque de Soles, disciple d'Aristote", *LEC* 18, 1950, 23.

⁵⁸ Voir aussi mon article "Clearco di Soli, Aristotele e l'*Eudemo*", à paraître dans les *Mélanges* en l'honneur du Professeur A. M. Battagazzore.

⁵⁹ Detienne, "Catalepsie", 133-4; Movia, *Anima e intelletto*, 107-10; H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980, 13-36. Voir aussi M. C. Dalfino, "La dottrina dell'anima di Eraclide Pontico e le sue implicazioni etiche", *Elenchos* 19, 1998, 61-82.

⁶⁰ Wehrli, *Klearchos*, 47. Voir aussi Detienne, "Catalepsie", 133-4, et J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, 152.

convaincus de leur faute par Empédocle dans le récit d'Héraclide. Movia nie la possibilité qu'Héraclide ait inspiré Cléarque⁶¹ ; selon Gottschalk, enfin, le lien entre Cléarque et Héraclide reste illusoire, 'even though the hypothesis that Heraclides influenced Clearchus is attractive on general grounds'⁶².

Les connexions de Cléarque avec les Pythagoriciens, déjà signalées par Wehrli, semblent plus évidentes⁶³. Detienne en trouve une confirmation dans un parallèle qu'on peut établir entre un passage du fr. 8 de Cléarque et l'histoire qu'al-Kindī attribue à Aristote. Le 'monde supérieur' où l'âme du roi grec est ravie, selon al-Kindī ne signifie pas, comme le croyait Walzer⁶⁴, le τόπος ὑπερουράνιος du *Phèdre* de Platon⁶⁵, mais 'nous fait immédiatement songer à l'expression ὑπὲρ γῆς, qui localise le voyage de l'âme dans l'aventure de Cléonyme' (130)⁶⁶. Cléarque reconnaît que les âmes étaient jugées dans un Hadès aérien, qualifié d'endroit "consacré à Hestias" (ιερόν τῆς Ἑστίας), épithète à la couleur pythagoricienne⁶⁷. 'Le récit de Cléonyme nous oriente vers les milieux pythagoriciens où nous connaissons l'importance des κατοβάσεις du même type, précisément voyage d'une âme qui s'échappe de sa prison et s'en va dans un autre monde' (131). Le rapprochement entre le fragment attribué à "Aristote" et celui de Cléarque est fondé aussi sur le curieux rapport de l'expérience de métapsychique à laquelle les deux

⁶¹ Movia, *Anima e intelletto*, 108-9.

⁶² Gottschalk, *Heraclides*, 144-5.

⁶³ Detienne, "Catalepsie", 130-5.

⁶⁴ Walzer, "Un frammento nuovo di Aristotele", 129 et 133 (= 41 et 44).

⁶⁵ Pl. *Phdr.* 247 c 3.

⁶⁶ Procl. *in R.*, II, 114.10 Kroll. Cette interprétation est rejetée par Gottschalk, *Heraclides*, 144, selon qui on peut placer l'endroit consacré à Hestias, et les autres lieux visités par Cléonyme, dans une partie reculée de la terre. Il faut donc interpréter le voyage de Cléonyme comme une expérience typique du chamanisme.

⁶⁷ Wehrli, *Klearchos*, 49 renvoie à Philolaos 44 B 7 D.-K., mais aussi à Parménide 28 A 44 D.-K. et à Anaxagore 59 A 20b D.-K. Detienne, "Catalepsie", 131 n. 4 ajoute un passage de Simp. *in Ph.*, 1355.8-9 Diels, où on lit que les Pythagoriciens plaçaient au centre de la terre un feu qu'ils appelaient Ἑστίας τόπον καὶ Ζανὸς πύργον.

philosophes avaient participé (fr. 7). ‘Nous ne serons nullement étonnés de voir le Stagirite assister à une expérience dont le but déclaré était la preuve que l’âme est séparable du corps, ce qui fonde son immortalité’ (132). Si on interprète de cette façon, le traité *Sur le sommeil* de Cléarque n’était pas ‘seulement un savant ouvrage que les fragments conservés permettent de se figurer aussi probe, aussi honnête que les modernes traités de parapsychologie ou de métapsychique objective’ (133). A partir d’une suggestion de J.-P. Vernant⁶⁸ que: ‘Dans certains milieux de la Grèce archaïque, des sages inspirés avaient cultivé une sorte de technique de contrôle du souffle respiratoire: elle aurait permis à un Aristée ou à un Hermotime d’atteindre à un état cataleptique où le sujet sombre dans l’inconscience et fait l’étrange expérience que les Anciens, dans leur langage, appelaient la séparation de l’âme et du corps’ (134-5), Detienne en conclut que: ‘L’intérêt porté par l’Institut aristotélicien aux phénomènes de catalepsie est un indice précieux que les phénomènes psychiques concernant Hermotime, Aristée, Épiménide et peut-être Pythagore n’étaient pas purement légendaires. ... Les phénomènes, qui dans la pensée d’Aristote, de Cléarque et peut-être aussi d’Héraclide sont l’objet d’observation, sinon d’expérience, ont été, en réalité, dans certains milieux religieux, subjectivement éprouvés et vécus en pleine conscience’ (135)⁶⁹.

Il nous faut, enfin, examiner un autre fragment que Wehrli rattache au *Περὶ ὕπνου* (fr. 9). Dans ce fragment, Théodoret de Cyr⁷⁰ prête à Cléarque une doctrine selon laquelle l’âme est ‘l’harmonie des quatre éléments’ (Κλέαρχος δὲ τῶν τεττάρων εἶναι στοιχείων τὴν ἁρμονίαν: sc. τὴν ψυχὴν), doctrine qui n’est pas facilement conciliable avec l’idée de l’immortalité de l’âme

⁶⁸ J.-P. Vernant, “Aspects mythiques de la mémoire en Grèce”, *Journal de psychologie normale et pathologique* 56, 1959, 17-9.

⁶⁹ Il ne faut cependant pas oublier que le thème de l’accord entre Pythagore et Platon sur la doctrine de l’âme intéressait particulièrement les philosophes néoplatoniciens, et que le développement de cette doctrine dans les pages du *Discours sur l’âme* d’al-Kindī dépend de la pseudo-*Theologia Aristotelis*. Voir D’Ancona, *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi*, 275, 293-4, et *supra*, 38-40.

⁷⁰ Theod. *Graec. affect. cur.* 5.18.

professée par Cléarque dans les deux fragments 7 et 8. Wehrli conjecturait que Théodoret avait mal interprété un passage du *Περὶ ὕπνου* dans lequel Cléarque combattait une thèse qui n'était pas la sienne⁷¹. La doctrine de l'âme-harmonie⁷² est cependant bien attestée pour Dicéarque dans deux passages parallèles à celui de Théodoret, et qui proviennent de la même source⁷³. En tenant compte de ces données, je crois que la solution la plus simple est celle que Diels avait déjà envisagée, et qui stipule que Théodoret aurait fait confusion entre les noms (homophones) des deux auteurs⁷⁴. Je suggère, par conséquent, de ne pas tenir compte du témoignage du fr. 9 pour la reconstruction de la pensée psychologique de Cléarque, mais je ne corrige pas le Κλέαρχος des manuscrits de Théodoret en Δικαίαρχος⁷⁵.

Un seul mot sur la postérité du traité *Sur le sommeil*. Plutarque narre, à la fin du *De sera numinis vindicta*⁷⁶, le mythe d'un certain Thespésios-Aridée de Soles: celui-ci était tombé de haut et on l'avait cru mort pendant trois jours; revenu à la vie, il raconte les expériences de son âme dans le monde de l'au-delà. Les grandes ressemblances avec le récit de Cléonyme avait fait envisager à Rohde l'éventualité que Plutarque avait eu accès direct

⁷¹ Wehrli, *Klearchos*, 47. Voir aussi Movia, *Anima e intelletto*, 106-7.

⁷² Sur cette doctrine, largement répandue dans l'Antiquité, voir H. B. Gottschalk, "Soul as Harmonia", *Phronesis* 16, 1971, 179-98, F. Trabattoni, "La dottrina dell'anima-armonia nel *Fedone*", *Elenchos* 9, 1988, 53-74 et M. Baltes-C. D'Ancona, *Plotino, L'immortalità dell'anima. IV* 7 [2], 8^a, dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, 27 n. 13.

⁷³ Voir les fr. 5, 7, 8b-f, i, 11 et 12a-b W = fr. 13-22 Mirhady et les deux études de R. W. Sharples, "Dicaearchus on the Soul and Divination", dans W. W. Fortenbaugh - E. Schütrumpf (éd.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick - London 2001, 143-73: 145-8, et V. Caston, "Dicaearchus' Philosophy of Mind", *ibid.*, 175-93: 177-81.

⁷⁴ H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, 387 et 674 (s.v. Dicaearchus).

⁷⁵ Voir J. Mansfeld, "Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the *Placita*", *ANRW* II.36.4, 1990, 3078. Cette correction avait été adoptée par F. Wehrli, *Dikaiarchos*, Basel und Stuttgart² 1967 (*Die Schule des Aristoteles* 1), 15 (ad fr. 12c).

⁷⁶ Plu. *Sera num. vind.* 563 B-568 A.

au *Περὶ ὕπνου* de Cléarque⁷⁷. Walzer parle plutôt d'une source académico-péripatéticienne⁷⁸. Wehrli exclut que Plutarque ait utilisé Cléarque directement⁷⁹.

J'en viens, pour conclure, à la chronologie. Wehrli résume ainsi le peu qui peut être tiré des données que l'on conserve⁸⁰: Cléarque était originaire de l'île de Chypre (fr. 19); il avait suivi les leçons d'Aristote (fr. 6, 8, 37, 64, 91, 97, 108), ce qui rend probable l'hypothèse qu'il était né au plus tard vers 340 av. J.-C. Il aurait composé le *Περὶ ὕπνου* après 290 av. J.-C.: dans le fr. 6, le rapprochement entre *Καλανοί* et juifs remonte aux *Indica* de Mégasthène, œuvre qui ne peut pas avoir paru avant 292 (Mégasthène avait voyagé en Inde de 303 à 292)⁸¹. D'un autre côté, sa monographie d'Arcésilas (vers 315/4-241/0: fr. 11-12) nous conduit plus loin dans le III^e siècle.

Cette reconstruction a été l'objet des critiques de Moraux⁸². Si l'on tient compte qu'il n'y a, dans les fragments de Cléarque, 'aucun emprunt, aucune allusion aux traités scolaires d'Aristote' (25), on doit en conclure que le philosophe de Soles fut le disciple d'Aristote pendant le séjour de ce dernier en Troade, entre les années 348/7 et 343/2. Cléarque serait donc né au plus tard dans la décennie 370-60, et mort vers 290-80. Il n'y a pas de preuves, non plus, que Cléarque ait utilisé les *Indica* de Mégasthène, et, d'autre part, l'existence d'une monographie sur Arcésilas demeure assez incertaine.

⁷⁷ E. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B.-Leipzig-Tübingen 1898², II, 95, et *Kleine Schriften*, Tübingen und Leipzig 1901, II, 180 n. 5.

⁷⁸ Walzer "Un frammento nuovo di Aristotele", 133 (= 44-5).

⁷⁹ Wehrli, *Klearchos*, 48.

⁸⁰ Wehrli, *Klearchos*, 45.

⁸¹ Cette dernière supposition est empruntée à W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, Berlin 1938, 140-2. Déjà O. Stein, "Klearchos von Soloi", *Philologus* 86, 1931, 258-9 supposait l'utilisation de Mégasthène par Cléarque et proposait de dater le traité *Sur le sommeil* vers 250 av. J.-C. Cette hypothèse a été combattue par L. Robert, "De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane", *CRAI*, 1968, 452 n. 2 (article repris dans: *Opera minora selecta*, Amsterdam 1989, V, 546 n. 2).

⁸² Moraux, "Cléarque de Soles", 23 et 25-6.

Les objections de Moraux perdent une partie de leur force si l'on accepte la nouvelle datation des *Indica* de Mégasthène qui a été proposée par Bosworth⁸³. Ce savant date le voyage en Inde de Mégasthène entre 320 et 318 et la composition des *Indica* vers 310. Même s'il était mort vers 290-80, Cléarque aurait bien pu utiliser l'ouvrage de Mégasthène et y puiser les renseignements qu'on lit dans le *Περὶ ὕπνου*.

D'un autre côté, on pourrait tirer des éléments nouveaux, précieux pour la chronologie comme pour l'interprétation de l'œuvre de Cléarque, de la découverte d'un document épigraphique grec à Aï Khanoum (Afghanistan)⁸⁴, si l'on identifie le Cléarque cité dans ce document avec le philosophe péripatéticien homonyme.

Une base en calcaire, datée par Robert du début du III^e s. av. J.-C., conserve deux inscriptions, dans une écriture différente: une épigramme et, à sa droite, une série de cinq maximes "delphiques". Voici le texte de l'épigramme suivi de la traduction de Robert⁸⁵:

Ἄνδρῶν τοι σοφὰ ταῦτα παλαιότερων ἀνάκει[ται]
 ῥήματα ἀριγνώτων Πυθοῖ ἐν ἡγαθείᾳ
 ἔνθεν ταῦτ[α] Κλέαρχος ἐπιφραδέως ἀναγράψας
 εἶσατο τηλαυγῆ Κινέου ἐν τέμνει

'Ces sages paroles des hommes d'autrefois sont
 consacrées, | dits des hommes célèbres, dans la sainte
 Pythô. | Là les a prises Cléarque, en les copiant
 soigneusement, | pour les dresser, brillant au loin,
 dans le téménos de Kinéas'.

L'épigramme nous apprend qu'un certain Cléarque avait fait graver sur la stèle une liste de maximes de sages, copiée à Delphes⁸⁶. La stèle sur laquelle on avait transcrit les maximes delphiques a disparu; elle contenait environ 140 maximes, dont

⁸³ A. B. Bosworth, "The Historical Setting of Megasthenes' *Indica*", *CPh* 91, 1996, 113-27.

⁸⁴ Voir Robert, "De Delphes à l'Oxus", 421-57 (= 515-51).

⁸⁵ Robert, "De Delphes à l'Oxus", 422 (= 516).

⁸⁶ Pour une interprétation de l'épigramme, voir Robert, "De Delphes à l'Oxus", 422-6 (= 516-20).

les cinq dernières, faute d'espace, avaient été copiées à la droite de l'épigramme. La série de ces maximes 'nous est connue, à quelques variantes et omissions près, par Sosiadès dans Stobée et par la pierre de Milétoupolis⁸⁷. Robert a supposé que l'auteur de cette dédicace est le même Cléarque, et que celui-ci doit être identifié avec le philosophe péripatéticien de Soles, qui aurait accompli son voyage en Asie vers l'âge de 50 ans⁸⁸. Ce document permettrait d'établir —soutient Robert— que Cléarque tenait ses connaissances des Mages et des philosophes indiens de sa propre expérience et non de la lecture de Mégasthène, dont on ne peut pas tenir compte pour une datation du traité *Sur le sommeil*⁸⁹. Le voyage d'études de Cléarque en Asie et ses rapports directs avec les philosophes "barbares" rouvrent aussi le débat de l'influence orientale sur la pensée psychologique de Cléarque telle qu'elle avait été soulignée par Bidez et Cumont⁹⁰.

On a fait valoir, en faveur de l'hypothèse de Robert, le texte d'un papyrus du III^e s. av. J.-C.⁹¹, découvert lui aussi à Aï Khanoum⁹². Ce papyrus contient des restes très fragmentaires d'un dialogue sur la doctrine platonicienne des idées, qu'on peut attribuer à

⁸⁷ Robert, "*De Delphes à l'Oxus*", 430 (= 524). L'inscription de Milétoupolis a été rééditée, après H. Diels (*SIG³ III n° 1268*), par E. Schwertheim, *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung*, Bonn 1983, II, 3-5. Voir aussi R. Führer, "Zur handschriftlichen Anordnung der inschriftlichen 7-Weisen Sprüchen", *ZPE* 118, 1997, 153-61 et l'article de F. Maltomini, "Sulla trasmissione dei 'Detti dei sette sapienti'", dans M. S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica II*, Firenze 2004, 1-24.

⁸⁸ Robert, "*De Delphes à l'Oxus*", 443-50 (= 537-44). L'hypothèse d'un voyage de Cléarque en Orient avait déjà été avancée par Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, 18.

⁸⁹ Robert, "*De Delphes à l'Oxus*", 450-4 (= 544-8).

⁹⁰ Robert, "*De Delphes à l'Oxus*", 450-1 (= 544-5).

⁹¹ Cf. E. Crisci, *Scrivere greco fuori d'Egitto*, Firenze 1996, 162-70 et pl. CXIX.

⁹² Le papyrus a été édité, pour la première fois, par C. Rapin et P. Hadot, "Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Aï Khanoum", *BCH* 111, 1987, 225-66.

un philosophe académicien ou à Aristote⁹³. La présence, dans le même endroit et à la même époque d'une inscription attribuée à Cléarque et d'un papyrus contenant une œuvre issue du milieu académico-péripatéticien n'est peut-être pas un hasard⁹⁴.

L'identification du Cléarque de l'inscription d'Aï Khanoum avec le philosophe péripatéticien demeure probable, mais la certitude n'est pas atteinte. Il ne m'échappe pas, non plus, qu'elle a été mise en doute, par exemple, par Narain, qui pense plutôt à un citoyen homonyme d'Aï Khanoum, homme de lettres, philosophe et poète⁹⁵. Il serait donc plus prudent de classer ce texte parmi les *fragmenta incerta*, et d'en limiter la portée des données pour la reconstruction de la biographie et la chronologie de Cléarque⁹⁶.

TIZIANO DORANDI

CNRS—UPR 76 Villejuif (France)

dorandi@vjf.cnrs.fr

⁹³ Voir E. La Croce, "El papiro de Aï Khanoum", *Methexis* 2, 1989, 69-72; M. Isnardi Parente, "Il papiro filosofico di Aï Khanoum", dans *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, 169-88; F. Vendruscolo, "Note testuali al papiro di Aï-Khanoum", dans *Papiri filosofici. Miscellanea di studi I*, Firenze 1997, 145-51, et J. D. Lerner, "The Aï Khanoum Philosophical Papyrus", *ZPE* 142, 2003, 45-51. Mme Isnardi suggère que le papyrus contient des restes du dialogue d'Aristote intitulé *Sophiste*.

⁹⁴ Les deux documents ont été rapprochés par Rapin-Hadot, "*Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Aï Khanoum*", 28 n. 5, et Isnardi Parente, "*Il papiro filosofico di Aï Khanoum*", 177-8.

⁹⁵ A. K. Narain, "On the Foundation and Chronology of Aï Khanoum: A Greek Bactrian City", dans G. Pollet (éd.), *India and the Ancient World. History, Trade and Culture Before A.D. 650*, Leuven 1987, 122.

⁹⁶ J'ai présenté une première version de cet article au Colloque Hellenistic Philosophy - Clearchus of Soloi (Nicosie, 2-3 décembre 2001) organisé par M. le Professeur I. Taifacos; à l'Université Complutense de Madrid sur invitation de M. le Professeur A. Bernabé (10 mai 2004), et à l'Université d'Almería sur invitation de M. le Professeur J.L. López Cruces (17 mai 2004).