

Picot, Jean-Claude

Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux?

Organon 37 40, 9-37

2008

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Jean-Claude Picot (Longpont sur Orge, France)

EMPEDOCLE POUVAIT-IL FAIRE DE LA LUNE
LE SEJOUR DES BIENHEUREUX?^{*}

Dans le *De exilio*, Plutarque rapporte quelques vers d'Empédocle qu'il commente. Ce sont les vers 1, 3, 5, 6, 13 du fr. 115 Diels – Kranz¹, appartenant aux *Catharmes*:

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,	1
εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόβῳ φίλα γυῖα μιήνη,	3
δαίμονες οἶτε μακροαῖνος λελάχασι βίοιο,	5
τρῖς μιν μυριάς ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,	6
τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,	13

*Il y a une proclamation de la Nécessité, un ancien décret des dieux
Quand quelqu'un, par ses fautes, en fuite, souille ses membres
Les daïmones qui ont reçu une longue vie
Doivent errer trois fois dix mille saisons loin des Bienheureux
Moi aussi j'emprunte maintenant ce chemin, exilé des dieux et errant.*

Voici le commentaire de Plutarque²:

Empédocle nous apprend par là que ce n'est pas seulement lui, mais, à sa suite, nous tous, qui, êtres

^{*} Je remercie Marwan Rashed du temps qu'il a consacré à nos multiples échanges à propos de l'Agrigentin et de ses précieux conseils lors de l'élaboration de cet article. Je remercie aussi Constantin Macris de sa lecture attentive et de ses remarques.

¹ Je cite les témoignages et fragments d'Empédocle selon le recueil de H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951. Par fr. 115 Diels – Kranz je désigne le fragment 115 sous 31 B 115 Diels – Kranz. Dans la suite de cet article, je citerai les fragments d'Empédocle de façon simplifiée (par exemple fr. 115) en omettant Diels – Kranz. Les vers d'Empédocle édités pour la première fois par A. Martin et O. Primavesi dans *L'Empédocle de Strasbourg*, B. N. U. S. & Walter de Gruyter, Strasbourg – Berlin – New York 1999, sont notés tels qu'ils le sont dans cette édition et suivis par l'abréviation MP, pour Martin et Primavesi (exemple: a(ii) 2 MP). Pour le fr. 115, je retiens deux leçons (φόβῳ, τήν) qui ne sont pas celles de Diels (φόνῳ, τῶν). Pour la leçon φόβῳ, voir J.-C. Picot, *Empedocles, fragment 115.3: Can one of the Blessed pollute his limbs with blood?* in: S. Stern-Gillet, K. Corrigan (éd.), *Reading ancient texts*, vol. 1: *Presocratics and Plato – Essays in honour of Denis O'Brien*, Brill, Leiden – Boston 2007 (*Brill's studies in intellectual history*, 161), pp. 41–56. Je retiens τήν au vers 13, car c'est la leçon des manuscrits de Plutarque, qui ferait sens avec un verbe du type aller (εἶμι) accompagné du complément implicite ὁδόν (cf. Xénophon, *Cyropédie* II, 4, 18.7 et 22.7).

² Je reprends la traduction de J. Hani aux Belles Lettres, tout en y introduisant quelques adaptations, afin, me semble-t-il, de rester au plus près du texte grec.

de passage ici-bas, sommes des étrangers et des exilés [φυγάδας]. «Hommes», nous dit-il, «ce n'est point un mélange de sang et d'air qui a donné à l'âme sa substance et son principe [ψυχῆς οὐσίαν καὶ ἀρχήν]; ces éléments n'ont servi qu'à composer le corps, terrestre [γηγενές] et périssable [θνητόν]»; pour l'âme [τῆς δὲ ψυχῆς], qui est venue ici-bas [δεῦρο] d'ailleurs [ἀλλαχόθεν], il en désigne la naissance par le plus tendre des euphémismes; il l'appelle «voyage» [ἀποδημία], et c'est profondément vrai: l'âme est exilée et errante [φεύγει καὶ πλανᾶται], chassée par les décrets et les lois des dieux [θείοις ἐλαυνομένη δόγμασι καὶ νόμοις], puis elle est attachée à un corps «à la manière d'une huître», selon l'expression de Platon, dans une île battue des flots [ἐν νήσῳ σάλον ἐχούση πολύν], parce qu'elle a oublié et ne se rappelle plus quel degré de gloire et de félicité elle a quitté [ἔξ οἷς τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου]. Elle n'a pas quitté Sardes pour Athènes, ou Corinthe pour Lemnos ou Skyros, mais le séjour du ciel et de la lune [οὐρανοῦ καὶ σελήνης] pour celui de la terre [γῆν] et pour la vie terrestre [τὸν ἐπὶ γῆς βίον].

Bien qu'il ne le précise pas, Plutarque cite une nouvelle fois Empédocle dans son commentaire lorsqu'il dit: ἔξ οἷς τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου. Ce vers (fr. 119) est rapporté notamment par Clément d'Alexandrie (*Stromates* IV, 4, 13.1), qui l'attribue à Empédocle.

L'âme a quitté le séjour du ciel et de la lune (οὐρανοῦ καὶ σελήνης) pour la vie terrestre. L'expression *du ciel et de la lune* n'est pas une expression toute faite et traditionnelle pour désigner le monde d'en-haut, comme l'Olympe ou le séjour céleste. C'est une expression originale, qui fait dès lors notre intérêt. Car la question se pose de savoir où résident les Bienheureux (μάκαρες) qui apparaissent au fr. 115.6 (μακάρων), dont on sait qu'ils sont des dieux résidant dans un lieu divin (θεόθεν au v. 13), un lieu que Plutarque dit aussi être un ailleurs (ἀλλαχόθεν) – entendons un ailleurs que sur terre. On aura sans doute rectifié: Plutarque ne dit pas que ce sont les Bienheureux qui viennent d'un ailleurs, à savoir du ciel et de la lune. Il dit l'âme (ψυχή). Or Empédocle ne parle pas d'âme. Il parle de Bienheureux et de *daimones*. Plutarque réduit cette pluralité au singulier en prenant appui sur celui qui parle à la première personne et qui emprunte le chemin des *daimones*. Il tend à confondre *daimones* et Bienheureux. Plutarque simplifie donc, et en même temps apporte une intelligence de lecture. Selon lui, l'âme est l'invariant qui relie un Bienheureux, un exilé, un *daimôn*, un homme. Par facilité, pour ce qui est de notre recherche, nous admettrons cette lecture de Plutarque; car aucune conséquence ne semble interférer avec la question qui nous préoccupe ici, celle du

lieu où un Bienheureux réside. Mais il conviendra de parler de résidence ou de séjour d'un Bienheureux plutôt que du lieu de l'âme avant son exil.

Les Bienheureux, le ciel et la lune

Le séjour des Bienheureux est, selon toute vraisemblance, le lieu qu'ils réintégreront après un exil qui durera trois fois dix mille saisons¹. Disant cela, je dois faire une mise au point de vocabulaire concernant les Bienheureux.

Le fr. 115.6 signale des Bienheureux: μακάρων². Le fr. 146 dit de quatre types d'hommes (μάντεις, ύμνοπόλοι, ιητροί, πρόμοι) qu'ils deviendront ensuite des dieux aux honneurs les plus grands (fr. 146.3): θεοὶ τιμῆσι φέριστοι³. Le fr. 147, qui semble s'enchaîner au fr. 146, offre à l'homme ayant vécu de façon sainte et juste l'espoir de quitter la terre et de vivre la vie des Immortels: ἀθανάτοις⁴. Selon une interprétation courante, que je partage, les Bienheureux du fr. 115.6 sont aussi les dieux du fr. 146.3 et les Immortels du fr. 147.1. Dans la mesure où le fr. 115.6 semble faire écho au vers d'Hésiode relatif à l'exil du dieu parjure (*Théogonie* 801) – εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων –, les μακάρων (fr. 115.6) correspondraient alors aux θεῶν (*Théog.* 801). Dans le poème *Physique* d'Empédocle il est question de dieux à la longue vie aux honneurs les plus grands: θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι (fr. 21.12; a(ii) 2 MP; une expression à peine différente se lit au fr. 23.8). Je crois qu'il s'agit là des mêmes dieux qu'au fr. 146.3 (eux aussi τιμῆσι φέριστοι), et par voie de conséquence ces dieux seraient les

¹ La durée est-elle exactement de trois fois dix mille saisons, durée que l'on évalue souvent à 10000 ans? Le nombre trois fois dix mille se trouve chez Hésiode (*Les Travaux et les Jours* 252) à propos des Immortels surveillant les hommes, chez Aristophane pour dénombrer des grues (*Les Oiseaux* 1136) ou les Athéniens (*Assemblée des femmes* 1132), chez Platon pour dénombrer les grecs (*Banquet* 175 E). Au total, on peut croire que 30000 désigne un grand nombre, mais que ce nombre n'est pas à prendre à l'unité près ni au millier près.

² Plutarque ne reprend pas ce terme dans son commentaire, mais il est curieux de remarquer que, bien avant dans sa lettre (603 D 1), il cite un vers de l'*Illiade* (XXIV, 544), pour défendre l'idée qu'une île – celle de Lesbos nommément – est un séjour des Bienheureux (μακάρων ἔδος). La citation exacte de l'*Illiade* est Μάκαρος ἔδος (v. 544). En outre, dans l'*Illiade*, l'adjectif ὄλβιος (XXIV, 543) se trouve lié à Μάκαρος ἔδος. En écho aux Bienheureux du fr. 115.6 (μακάρων), Plutarque cite le vers du fr. 119 où précisément se lit ὄλβου. Tout cela ne pourrait être que coïncidence, mais chez un fin littérateur comme Plutarque, qui jongle avec les citations, il serait prudent de reconnaître un art possible (cf. J.-C. Picot, *Empédocles, fragment 115.3* ... p. 52, n. 35). On ne peut donc pas exclure que Plutarque ait compris que le lieu de séjour des Bienheureux chez Empédocle, lieu de félicité (ὄλβου), est l'équivalent d'une île. Il y aurait dans ce cas un changement de plan: non plus des Bienheureux sur une terre au milieu de la mer ou baignée par l'Océan (Hésiode, *Les Travaux et les Jours* 171), mais des Bienheureux dans un séjour céleste, isolés comme ils le seraient sur une île, mais sans être sur une terre. Quand Plutarque dit que l'âme est exilée dans une île battue des flots, et suggère que les îles de Lemnos et Skyros ne sont rien d'autre que des lieux d'exil, il montre que le lieu de gloire et de félicité dont parle Empédocle n'appartient plus aux traditions anciennes. Une transposition de plan s'est opérée.

³ Fr. 146.3: ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.

⁴ Fr. 147.1: ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι. Partageant le même foyer et la même table que les Immortels, ils sont ἀτειρεῖς (fr. 147.2), et sont aussi des Immortels. – *De façon sainte et juste* est une reprise de Clément d'Alexandrie qui cite les vers du fr. 147. Clément (*Stromates* V, 14, 122.3.1–3) introduit les vers du fr. 147 en parlant des μακαριώτεροι: ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν, οὐ χρόνον τινὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι. Ces paroles de Clément sont proches de celles de Socrate dans le *Gorgias* de Platon (523 A 6–523 B 2). Selon Socrate, un homme, après une vie juste (δικαίως) et sainte (ὁσίως), ira séjourner dans les îles des Bienheureux (εἰς μακάρων νήσους), dans une félicité parfaite (ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ).

Bienheureux du fr. 115.6¹. Enfin, dans le corpus empédocléen, le mot μακάρων est également utilisé au fr. 131.4:

εὐχομένῳ νῦν αὐτε παρίστασο, Καλλιόπεια, 131.3
ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι. 131.4

Ici, aidé de sa Muse, Empédocle se propose de tenir le bon discours (ἀγαθὸν λόγον) à propos des dieux bienheureux (θεῶν μακάρων). Ces dieux seraient, une fois de plus, les Bienheureux du fr. 115.6 – même si cette identification n'est guère reconnue par les commentateurs d'Empédocle.

Au total, ce sont, à mon avis, les mêmes êtres divins dont Empédocle parle aux fr. 115.6, 146.3, 147.1, 21.12, 23.8, 131.4.

On pourrait refuser de faire des Bienheureux, susceptibles de connaître l'exil, des Immortels indestructibles (ἀτειρεῖς), parce qu'un être immortel n'est pas concerné par les morts répétées durant l'exil ici-bas. Mais camper sur ce refus reviendrait à ne pas tenir compte de ce qu'Empédocle dit en deux endroits. (1) Fr. 9: Empédocle parle de la mort funeste (δυσδαίμονα πότμον) comme tout le monde, mais suggère que ce n'est là que par facilité, car, à la différence de tout le monde, il ne croit pas à la mort qui tout achève (fr. 8.2). Il croit à des mélanges succédant à des mélanges (fr. 8.2) et croit en la réincarnation (fr. 117). (2) Fr. 35.13: αἴψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι. Ici, ceux qui étaient immortels (ἀθάνατα) étaient séparés, non mélangés, purs². Au cours du temps, les immortels devinrent mortels (θνητά). Ainsi convient-il de ne pas prendre au mot Empédocle lorsqu'il parle des Immortels et lorsqu'il utilise l'épithète ἀτειρεῖς. Empédocle use du langage d'Homère et d'Hésiode en particulier, mais le détourne et l'asservit à ses propres conceptions.

Pour la clarté de l'exposé, il convient de préciser ce que les Bienheureux, dieux à la longue vie, aux honneurs les plus grands, immortels, ne sont pas parmi les dieux. Sous le vocable de Bienheureux, chez Empédocle, on ne devrait pas faire entrer tous les dieux. Les Bienheureux ne comptent parmi eux ni Zeus, ni Héra, ni *Aidôneus*, ni *Nêstis* (fr. 6), ni *Philotès*, ni *Neïkos* (fr. 17.7–8, 19–20), ni la Nécessité (fr. 115.1), ni le *Sphaïros* (fr. 27, 28), ni Arès, ni *Kudoimos*, ni Cronos, ni Poséidon (fr. 128), ni toutes les déesses des fr. 122

¹ Je rejoins ici M. R. Wright, *Empedocles: the extant fragments*, Yale University Press, New Haven – London 1981, pp. 60–61, p. 292). Mais ce point est loin de faire l'unanimité parmi les commentateurs. Les θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι ne peuvent pas être les *daïmones* en exil (bien qu'un exil de trois fois dix mille saisons corresponde à une longue vie), car l'exil, déshonorant (fr. 119), ou l'*affreuse errance* comme le dit Primavesi (in: A. Martin, O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, B. N. U. S. & Walter de Gruyter, Strasbourg – Berlin – New York 1999, p. 192, n. 3), ne s'accordent pas avec les honneurs les plus grands (τιμῆσι φέριστοι). Les θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι ne sont pas pour autant les quatre racines divines (Zeus, Héra, *Aidôneus*, *Nêstis*, au fr. 6), dans un état de séparation totale, comme le voudrait Primavesi (thèse avancée dans O. Primavesi, *Theologische Allegorie: Zur philosophischen Funktion einer poetischen Form bei Parmenides und Empedokles* in: *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, (éd.) M. Horster – C. Reitz, Franz Steiner, Stuttgart 2005, pp. 85–87, puis répétée dans des articles ultérieurs). Une objection immédiate et suffisante à la thèse de Primavesi consiste à remarquer le décalage de propos qu'introduiraient des masses sans mélange dans les fr. 21 et 23, tournés vers les mélanges vivants. Avant Primavesi, l'idée des *éléments-dieux, à la longue vie, δολιχαίωνες* se trouvait déjà chez J. Bollack, *Empédocle*, III, 1, Editions de Minuit, Paris 1969, p. 98.

² Voir D. O'Brien, *Empedocles revisited* in: *Ancient Philosophy* 15, 1995, pp. 448–451, J.-C. Picot, *A propos du: The Poem of Empedocles de B. Inwood* in: *Revue de philosophie ancienne* 13, 1/1995, p. 92.

et 123. Personne ne niera que le *Sphaïros* est un Bienheureux par excellence¹. Personne ne niera qu'il jouit d'une longue vie, qui n'est pas l'immortalité à laquelle pensent Homère et Hésiode. Mais il est LE Bienheureux. Par sa singularité, il ne peut se compter à la tablée des Immortels (fr. 147.1). Quant aux racines divines du fr. 6, elles ne sont pas immortelles au sens où elles disposeraient d'une longue vie précédant ou faisant suite à des vies éphémères. Les racines divines sont éternelles. En outre, elles ne s'excluent pas des soucis du monde (fr. 147.2). Au contraire, elles constituent le monde. Il en irait de même pour les dieux du fr. 128 et les déesses des fr. 122 et 123. Plus globalement, les principes du monde, qui sont des dieux, ne sont pas nécessairement heureux. *Nêstis*, spécifiée par ses pleurs (fr. 6.3), n'est – avec certitude – pas heureuse. On est loin des tablées festives.

Selon Plutarque, le lieu des Bienheureux serait le ciel et la lune (οὐρανοῦ καὶ σελήνης). Que Plutarque mentionne le ciel n'étonnera pas; citant Eschyle avant de citer Empédocle, Plutarque dit qu'Apollon est exilé du ciel (ἀγνόν τ' Ἀπόλλω φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν)². Le parallèle conduit à retrouver le ciel comme lieu de départ de l'exil d'un dieu. En outre, au temps d'Empédocle, il allait de soi de se représenter les dieux dans le ciel et non pas sur le Mont Olympe comme chez Homère et Hésiode³. Il n'est donc pas impossible, pour l'instant, qu'Empédocle ait situé des Bienheureux dans le ciel. Ou même que la mention du ciel ne soit tout simplement pas empédocléenne.

Soit pour le ciel. Mais la lune? Cette fois-ci la reprise d'Eschyle n'est pas possible. Voilà la présence étrange qui mérite une étude, d'autant qu'il n'est pas habituel de mentionner le ciel et la lune sans mentionner en même temps le soleil. Le couple traditionnel est le soleil et la lune, mais ce n'est pas ce que dit Plutarque.

Les commentateurs d'Empédocle ne font aucun cas du fait que Plutarque parle de la lune. Il leur paraît sans doute évident que ce n'est là qu'invention ou ajout d'un auteur qui a tant écrit sur la lune (voir le *De facie quae in orbe lunae apparet*) et qui ne pouvait passer l'occasion d'insérer la lune dans son propos⁴. De plus, deux remarques viendraient à l'appui de leur position. (1)

¹ Aristote dit τὸν εὐδαιμονέστατον θεόν (*Métaphysique* B 4, 1000 b 3–4).

² Eschyle, *Suppliantes* 214.

³ Ayons en tête Aristophane, *Les Oiseaux* 1234, *La Paix* 198–199, 821–822, 827–829. Voir aussi Euripide, *Les Suppliantes* 1174.

⁴ Voir J. P. Hershbell, *Plutarch as a source for Empedocles re-examined in: American Journal of Philology* 92, 1971, pp. 166–167: *In De exil., 607 C [...] his [= Plutarch] comments are far less trustworthy. [...] in general, Plutarch's whole treatment of Empedocles in De exil., 607C–E cannot be considered a model of careful historical and philosophical analysis.* Dans son opuscule, *Les Purifications*, Seuil, Paris 2003, p. 24, J. Bollack écrit: 'Ayant quitté le ciel ou la lune' (607D–E). Pour Empédocle, c'était plutôt le ciel (Plutarque, qui est platonicien, confond les horizons). Pour disqualifier un témoignage, des commentateurs dénoncent le point de vue ou l'affiliation philosophique du témoin, comme si ce point de vue ou cette affiliation gauchissaient systématiquement le témoignage. Ainsi Bollack, pour refuser la véracité du témoignage sur la lune, dénonce-t-il une affiliation philosophique: *Plutarque, qui est platonicien, confond les horizons*. Bollack n'apporte aucune démonstration pour prouver que le platonisme peut seul expliquer la mention de la lune. En outre, que Plutarque soit platonicien ne prouve pas qu'en parlant d'Empédocle son témoignage sur la lune soit faux. La méfiance à l'égard des platoniciens, des stoïciens, des néo-platoniciens, des auteurs tardifs est telle que l'on argumente à bon compte en criant rapidement à l'amalgame ou à la confusion lorsque l'on veut se débarrasser d'un témoignage. Le procédé est regrettable.

Plutarque ne dit pas explicitement qu'Empédocle croyait que les Bienheureux séjournent dans le ciel et sur la lune. (2) Si Empédocle avait dit clairement que les Bienheureux séjournent sur la lune, Plutarque – trop content de faire preuve de son érudition et de mettre à contribution un auteur qui abonde dans son sens – aurait volontiers cité le vers d'Empédocle qui précise le fait. Plus que le *De exilio*, le *De facie* où l'Agrigentin est déjà cité dix fois aurait été l'œuvre idéale pour recueillir ce vers. Or il n'y a rien de tel. On peut donc se conforter rapidement dans l'idée que l'apparition de la lune dans le propos de Plutarque n'est que la marque de son propre intérêt pour l'astre de la nuit. Rien, absolument rien ici ne viendrait d'Empédocle.

Mais le cas posé par la lune n'est pas aussi simple. Il est possible de réunir des témoignages qui rendent crédible le fait que la lune pouvait être le séjour des Bienheureux chez Empédocle, comme le laisse entendre Plutarque avec une certaine ambiguïté, il est vrai¹.

Témoignages

*Le vieux logographe Hérodote d'Héraclée assurait que les femmes séléniennes pondaient des œufs et que la taille de leurs enfants atteignait quinze fois celle des hommes, et Philolaos exprimait une opinion semblable, persuadé que les animaux et les végétaux lunaires devaient être plus grands et plus beaux que ceux de cette terre. Aussi Epiménide pensait-il que le gigantesque lion de Némée devait être tombé de la lune sur la terre. Anaxagore ne doutait pas non plus que le globe dont nous apercevons les plaines et les vallées, ne fût le séjour d'êtres animés. Aristote lui-même partageait la croyance que sur la surface de l'astre nocturne une faune étrange menait une vie différente de celle d'ici-bas.*²

Ainsi F. Cumont résumait-il un certain nombre de témoignages anciens concernant la vie sur la lune. Le témoignage d'Epiménide, VII-VI^e s. av. J.-C., est le plus ancien³. Il atteste clairement que les Grecs imaginaient, bien avant le V^e s. où vécut Empédocle, qu'une vie pouvait exister sur la lune⁴. Mais

¹ Ajoutons au *De exilio* deux autres passages de Plutarque où la lune est mentionnée: *De facie* 29, 944 C, *De Amatorius* 20, 766 B.

² F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Geuthner, Paris 1942, p. 182.

³ Epiménide et le lion de Némée chutent de la lune. Cf. DK 3 B 2: καὶ γὰρ ἐγὼ γένος εἰμι Σελήνης ἠυκόμοιο, ἢ δεινὸν φοῖξασ' ἀπεσεῖσατο θῆρα λέοντα / ἐν Νεμέαι, <ἀν>άγουσ' αὐτὸν διὰ πόντιαν Ἥραν. Voir M. L. West, *The orphic poems*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 47-48. Un rapprochement serait possible entre la Lune qui donne naissance et un oiseau qui pond: voir l'analyse de L. Breglia Pulci Doria, *Osservazioni sulla Teogonia di Epimenide* in: E. Federico, A. Visconti (éd.), *Epimenide cretese*, Luciano, Naples 2001, pp. 297-298.

⁴ Il existe des croyances anciennes de la présence d'une vie sur la lune. Voir M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique, la notion de daímōn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963, pp. 140-177 (signalons l'appendice fort utile, pp. 171-177: *Pythagoricorum fragmenta de daemonibus*). Ajoutons une scholie au *De caelo* d'Aristote, récemment mise à jour par M. Rashed, *L'Héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris 2007, p. 240: *Les Pythagoriciens appelaient 'Terre' égale-*

c'est assurément une chose différente de croire à la présence de vies ou d'âmes sur la lune et de croire à une vie bienheureuse sur la lune. Toutefois, une croyance pourrait être le terreau de l'autre. Reste donc à savoir si certains de ces êtres vivants pouvaient être divins d'une certaine façon.

Jamblique rapporte que Pythagore est un des démons habitant la lune¹. Il rapporte aussi l'existence chez les pythagoriciens de l'*acousma* suivant: *Le soleil et la lune sont les îles des Bienheureux*². W. Burkert fournit des indices en faveur de l'ancienneté de cet *acousma*³. Platon, dans la *République* (364 E), rapporte la parole des orphéotélestes ou de certains poètes qui prétendent que Musée et Orphée seraient des descendants de la Lune et des Muses. Dans l'*Apologie* (26 D) et dans les *Lois* (ex. 821 B 6, 887 E), il rapporte que la Lune (tout comme le Soleil) est une divinité. Jamblique et Platon sont donc les témoins d'une croyance où la lune est un lieu divin. En dehors du témoignage que l'on juge suspect de Plutarque, on ne devrait pas négliger qu'Empédocle puisse partager une vue des anciens pythagoriciens ou de mouvements d'idées aussi anciens.

Plutarque ne cite pas ou ne paraphrase pas explicitement Empédocle. On doit donc douter du fait que la mention du ciel et de la lune concerne les vues d'Empédocle. Voilà cependant une objection moins forte qu'il n'y paraît. Lorsque Plutarque, juste avant de parler du ciel et de la lune, prononce les mots suivants ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου⁴, pensera-t-on que Plutarque cite Empédocle? Ce n'est pas certain. Plutarque ne nomme pas l'Agrigentain et pourtant l'on sait, grâce au témoignage de Clément d'Alexandrie, qu'il s'agit d'un vers d'Empédocle (fr. 119)⁵. Il n'est pas alors interdit de penser que Plutarque suit de près le poème d'Empédocle – même s'il ne fait pas l'effort de préciser ses citations à chaque fois – et que la mention de la lune, en particulier, peut avoir été inspirée par Empédocle.

ment la sphère des fixes en ce qu'elle était pleine d'animaux divins de toutes sortes, ils appelaient aussi 'Terre' la Lune, et Antiterre. La Lune serait appelée Terre et Antiterre; avec ces appellations on ne s'aventure guère à supposer qu'elle est, tout comme la sphère des fixes, pleine d'animaux divins. – Pour la lune habitée: Anaxagore DK 59 A 1§8, *Orphica*, fr. 155 Bernabé. On lira avec intérêt la note de M. Armisen-Marchetti, *Macrobe. Commentaire au songe de Scipion*, pp. 165–166, n. 253. – Voir aussi la vie immortelle se confondant avec l'immortalité des astres dans F. Cumont, *After life in Roman paganism*, Dover, New York 1959 (réimpression de l'ouvrage de 1922 publié par Yale University Press), p. 95 avec la citation d'Aristophane, *La Paix* 832–833: Οὐκ ἦν ἄρ' οὐδ' ἄ λέγουσι, κατὰ τὸν ἄερα / ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ; – Sur les témoignages concernant plus généralement la vie sur la lune, voir C. Préaux, *La Lune dans la pensée grecque*, Palais des Académies, Bruxelles 1970, pp. 181–185.

¹ Jamblique, *Vie de Pythagore* 6.30.

² Jamblique, *Vie de Pythagore* 18.82.

³ W. Burkert, *Lore and science in ancient pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972, pp. 188–189, p. 208, p. 346, pp. 363–364. M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971, pp. 215–216, souligne la cohérence des *acousmata* du genre cosmologique et eschatologique, et ne verrait pas d'objection à les attribuer à Pythagore dans la seconde moitié du VI^e s. – Des îles entourées d'air existent chez Platon, *Phédon* 111 A. Sur l'*acousma* voir A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, H. Champion, Paris 1915, pp. 274–276 qui fournit des témoignages, admet l'authenticité de cet *acousma* et le rapproche de Pindare, fr. 133 Bergk. Pour Pindare, il faudrait comprendre que lorsque Perséphone renvoie les âmes au soleil d'en haut (ἐς τὸν ὑπερθεῖν ἄλιον), ce soleil est le soleil haut dans le ciel auquel pensent les Pythagoriciens, et non pas la terre baignée par le soleil.

⁴ *De exilio*, 607 E 3–5.

⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 3, 13.1. Clément ajoute: *pour vivre ici parmi les mortels*.

Un indice, sinon une preuve, qu'il en serait ainsi, peut être avancé. Plutarque n'hésite pas à nommer Platon. Pourquoi ne nommerait-il pas un autre auteur quand il parle du ciel et de la lune? La réponse serait simple: c'est que cette fois-ci il s'agit des idées de Plutarque lui-même. Quand il écrit, Plutarque ne se nomme pas. Mais défendre l'idée que Plutarque mentionne la lune parce qu'il met en avant ses propres conceptions butte sur un point gênant: Plutarque et Empédocle ne s'accordent pas sur la nature et le rôle de la lune. De fait, il est difficilement concevable que Plutarque mêle subrepticement *sa* lune au propos d'Empédocle en prenant le risque de laisser le lecteur se fourvoyer sur le sens à donner à *sa* lune. Précisons. Empédocle croit que la lune est de l'air solidifié¹. Plutarque croit que la lune est faite d'un mélange de feu et de terre, où la terre joue un rôle important². Dans le *De exilio* la lune est étroitement associée à la grande félicité dont parle Empédocle (fr. 119). Dans la conception propre à Plutarque la lune n'est pas un lieu de félicité que des âmes quitteraient pour se rendre sur la terre. La lune est pour lui associée à l'être mixte du *daimôn*, elle est la propriété des *daimones* terrestres³. Plutarque ne fait pas de la lune le séjour des Bienheureux, mais un lieu de transit et de transformation, soit pour des âmes retournant dans des corps sur terre, pour une nouvelle incarnation, soit pour l'esprit, séparé de l'âme, envoyé vers le soleil pour une vie bienheureuse⁴. Il faudrait encore souligner ici que dans le *De exilio* il n'est pas question de soleil, comme aurait pu le vouloir Plutarque s'il avait projeté ses propres idées.

Je ne prétendrai pas, à partir des témoignages prouvant l'antiquité d'une vie sur la lune, à partir de *l'acousma le soleil et la lune sont les îles des Bienheureux* et à partir du témoignage de Plutarque, que l'on peut déduire directement et avec certitude qu'Empédocle croyait à une vie bienheureuse sur la lune. Plutarque, qui nous guide vers l'idée des Bienheureux sur la lune, pourrait laisser entendre qu'Empédocle croyait à des Bienheureux sur la lune en faisant l'amalgame entre Pythagore, les pythagoriciens et Empédocle. Nous

¹ Cf. DK 31 A 30 et DK 31 A 60. Selon l'Agrigentain, l'air est Héra (fr. 6, cf. J.-C. Picot, *L'Empédocle magique de P. Kingsley* in: *Revue de philosophie ancienne* 18, 1/2000, pp. 25–86). Pour Plutarque, la lune est le domaine de Perséphone (943 B 4–5). Pour Empédocle la lune, domaine d'Héra, n'est pas le domaine de Perséphone. En dépit d'un désaccord sur la nature d'*Aidôneus*, les commentateurs les plus récents qui se sont intéressés au fr. 6 (P. Kingsley, C. Bordignon, G. Cerri, J.-C. Picot) admettent que *Nēstis*, la divinité de l'eau, est chez Empédocle un autre nom de la déesse que l'on ne saurait nommer, la déesse qui pleure et fait couple avec *Aidôneus*, à savoir Perséphone. On ne voit alors pas comment, chez Empédocle, Perséphone, la déesse de l'eau, pourrait avoir la lune (de l'air solidifié) pour domaine. Sur la question de *Nēstis*–Perséphone identifiée à l'eau chez Empédocle voir récemment M. Rashed, *The structure of the eye and its cosmological function in Empédocles: Reconstruction of fragment 84 D.–K.* in: S. Stern-Gillet, K. Corrigan (éd.), *Reading ancient texts ...*, pp. 30–31.

² 943 E–F, 416 E 4: ὄλυμπίαν γῆν, 931 C–D, 934 F–935 C, 935 B 10: γῆν οὖσαν ὄλυμπίαν.

³ Plutarque, *De defectu oraculorum* 416 E, *De genio Socratis* 592 C 1–2.

⁴ *De facie* 942 F 5–9: sur la lune, les âmes ne vivent ni une vie bienheureuse ni divine (οὐ μὴν μακάριον οὐδὲ θεῖον) jusqu'à leur seconde mort; 943 A 4–6: l'esprit est meilleur et plus divin que l'âme; 944 D–E: chute de certaines âmes dans des corps humains; deuxième mort lorsque l'esprit se sépare de l'âme pour rejoindre le soleil, où réside le divin et la vie bienheureuse (θεῖον καὶ μακάριον); *De genio Socratis* 591 C. Ajoutons au registre des différences entre Empédocle et Plutarque l'intérêt que Plutarque a pour le soleil, séjour selon lui de la plus haute partie de l'homme, l'esprit (591 B 5; 943 A 10). Or, dans le fr. 115, le soleil n'est qu'une des étapes de l'exil du *daimôn*, à l'opposé de la vie bienheureuse.

savons cependant que nous ne pouvons écarter par un simple silence ou un simple revers de main le témoignage de Plutarque, grand connaisseur de l'œuvre de l'Agrigentain. Il nous faut alors poursuivre l'enquête de façon à mieux cerner notre sujet.

La lune chez Empédocle

Si vraiment Plutarque avait inséré la lune dans son commentaire, alors que rien chez Empédocle ne l'y incitait, Plutarque tromperait son lecteur doublement. D'abord en laissant croire qu'Empédocle pensait à la lune – alors qu'il n'en serait rien. Ensuite, en laissant croire que la lune est le lieu des Bienheureux, ce qu'elle ne serait ni pour Empédocle ni pour Plutarque! J'ai beaucoup de mal à croire que Plutarque ait fait preuve d'autant de maladresse. Tout serait bien plus vraisemblable si Plutarque parlait de la lune parce qu'Empédocle avait à mi-mot parlé de la lune.

Plusieurs observations, concernant Empédocle, contribueront à asseoir cette hypothèse. Tout d'abord, faisons état des observations qui tendent à situer les Bienheureux dans le ciel, l'éther, ou l'air d'en-haut.

(1) Pour Empédocle, la lune est essentiellement de l'air, et plus précisément une masse d'air solidifiée par le feu (πάγος ἀέρος χαλαζώδης, une masse d'air dite congelée)¹, entourée de l'air céleste et mobile. Dans le fr. 115 (vv. 9–11), le début du périple daimonique est signalé par l'air (éter), et la fin de ce périple est signalée par l'air (éter) et ses tourbillons:

αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει, 9
 πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
 ἡελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις. 11

Plutarque parle du séjour du ciel et de la lune (οὐρανοῦ καὶ σελήνης). Or chez Empédocle le ciel et la lune ne sont pas deux choses radicalement différentes: ciel et lune sont tous deux de l'air – ou de l'éther, car dans la perspective de l'Agrigentain les deux mots s'équivalent². La différence entre le ciel et la lune tiendrait à la fluidité de l'air pour le ciel et à la solidité de l'air pour la lune. Le ciel est sans forme visible. La lune a une forme visible. Nous avons souligné l'originalité qui consiste à parler du couple ciel-lune sans mentionner le soleil. Il apparaît maintenant que si Plutarque a en tête Empédocle lorsqu'il parle du ciel et de la lune, la mention du ciel se comprend aussi bien que par la référence au vers d'Eschyle concernant Apollon.

¹ Voir DK 31 A 60: Plutarque, *De facie* V, 6, 922 C, Aétius, *Placita* II, 25.15. Voir aussi DK 31 A 30: Pseudo-Plutarque, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* I 8.10. Au fr. 21.4 les êtres immortels, baignés de lumière, viennent à la place de l'air ou de l'éther: ἀμβροτα δ' ὄσσο' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῆι. On y compterait notamment la lune. Voir sur ce point H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁴, 1922, p. 233, suivi par H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁵, 1934, p. 319: ἀμβροτα σὶνδ διε von der Zentralsonne [21 A 56] gespeisten, in der Luft schwebenden Kristalllinsen (Sonne, Mond usw.), die hier als Vertreter des zweiten Elementes Luft erscheinen. – Plutarque dit dans les *Etiologies romaines* 77 (282 c): *Que le Soleil est matériellement Zeus en personne et que la lune est matériellement Héra en personne* (trad. J. Boulogne). Cette attribution n'est pas celle que Plutarque croit spontanément (Apollon, Artémis). En revanche, il y aurait là un écho empédocléen. Selon le fr. 6, Zeus est la foudre; donc, le feu et le soleil. Héra est l'air, donc la lune. Pour la question débattue des attributions des racines divines aux éléments voir J.-C. Picot, *L'Empédocle magique* ...

² Le ciel peut être de l'air fluide, mais aussi de l'air solidifié, cristallisé, comme la lune (sur le ciel voir les témoignages d'Aétius et de Lactance en DK 31 A 51).

(2) Dans le *De vitando*, Plutarque, introduisant les vers cités ci-dessus (fr. 115.9–11), affirme une origine céleste (οὐρανοπετεῖς) des *daimones*¹:

ἀλλὰ πλάζονται καθάπερ οἱ θεήλατοι καὶ οὐρανοπετεῖς
ἐκείνοι τοῦ Ἐμπεδοκλέους δαίμονες· (fr. 115.9–11).

Les *daimones* sont expulsés par la divinité (θεήλατοι) et tombés du ciel (οὐρανοπετεῖς). Plutarque établit apparemment un lien entre οὐρανοπετεῖς et αἰθέριον (fr. 115.9). Ce lien est parfaitement justifié chez Empédocle, puisque οὐρανός est une façon de désigner l'air ou l'éther (fr. 22.2). Nous justifions désormais la mention du ciel, οὐρανός, faite par Plutarque lorsqu'il écrit dans le *De exilio* οὐρανοῦ καὶ σελήνης. Certes, Plutarque pouvait parler du ciel en écho à sa citation des *Suppliantes* 214, mais dans le *De vitando* il n'en est plus question. Nous concluons en retour que, dans le *De exilio*, οὐρανός répond au contexte empédocléen. Dire οὐρανοῦ καὶ σελήνης, c'est aller du général au particulier. Le *De vitando* parle explicitement d'une chute (*πετῆς de πίπτω, tomber)². La lune, partie du ciel pour l'Agrirentin, est un départ possible pour cette chute.

(3) Plutarque cite aussi les vers 9–11 du fr. 115 dans le *De Iside et Osiride* (361 C3 – D1). Voici ce qu'il dit:

Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν
<ἀν> ἔξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν,
(fr. 115.9–12)

ἄχρι οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν
κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι.

Ce sont les dernières paroles qui retiendront notre attention: *jusqu'à ce qu'ils* [= les *daimones*] *rejoignent* (ἀπολάβωσι), *de nouveau* (αὖθις), *leur lieu* (χώραν) *et leur rang* (τάξιν) *naturels* (κατὰ φύσιν). Ce qui est au début – à savoir un lieu naturel des *daimones* – se retrouverait donc à la fin. L'épisode de l'exil, avec le ballotement d'une partie du monde à l'autre (fr. 115.9–11: la mer, la terre, le soleil), serait intermédiaire. Le début et la fin qui se rejoignent sont bien exprimés dans les vers cités: αἰθέριον (v. 9) et αἰθέρος [...] δίναις (v. 11). L'éther est donc le lieu naturel des *daimones*. Il correspond à leur rang (τάξιν), entendons ici à leur dignité d'être des Bienheureux, à leur honneur (pour reprendre la τιμή du fr. 119) ou à leurs honneurs (fr. 146.3: θεοὶ τιμῆσι φέριστοι). Plutarque n'a pas varié de conception entre les deux traités où il cite les vers 9–11 du fr. 115.

Je ne serais pas complet si, à propos du fr. 115.9–11, j'omettais de parler de la *Réfutation* attribuée à Hippolyte, où ces trois vers sont cités³. L'auteur croit que les *daimones*, qu'il traduit par les âmes, sont chassés de l'un, à savoir du cosmos intelligible – ce qui serait aussi le *Sphaîros*. Selon lui, l'éther au fr. 115.9 est le feu dans lequel les *daimones* seraient introduits et retirés pour être plongés dans l'eau, comme des objets en fer travaillés par un forgeron.

¹ Plutarque, *De vitando* 7, 830 F 2–4.

² En dehors Plutarque, notons le témoignage de Hiéroclès qui, à propos d'Empédocle, parle d'une descente et d'une chute du lieu bienheureux (*In Aureum pythagoreorum carmen commentarius* 24.2.1–2): κάτεισι γὰρ καὶ ἀποπίπτει τῆς εὐδαίμονος χώρας ὁ ἄνθρωπος, ὡς Ἐμπεδοκλῆς φησιν ὁ Πυθαγόρειος.

³ Hippolyte, *Refutatio* VII, 29.19.1–4.

Hippolyte diffère de Plutarque quant à l'interprétation de la place et du rang naturels des *daimones*. Il diffère aussi quant à l'identification de l'éther, là où Plutarque en fait le ciel, bien distinct du feu. Qui a raison d'Hippolyte ou de Plutarque? C'est Plutarque qui a raison. Hippolyte tente de faire une grande synthèse entre la *Physique* et les *Catharmes*. Il enjambe les textes allègrement. Il mêle au propos empédocléen une perspective tardive (le cosmos intelligible). Il ne s'encombre pas d'une contradiction: ainsi, il considère que l'éther est le feu au fr. 115.9, puis l'air au fr. 115.11. Plutarque, quant à lui, reste près du texte, avec prudence. A aucun moment, il ne laisse entendre que le séjour des Bienheureux est le *Sphaîros* – une idée qui n'est guère difficile à trouver par soi-même, quand on dispose d'un résumé de la philosophie de l'Agrigentain, mais une idée qui ne s'accorde pas scrupuleusement au texte. Le fait qu'Hippolyte ne mentionne pas la lune, là précisément où il aurait pu la mentionner, légitime d'une certaine façon l'assertion selon laquelle Empédocle n'a jamais été précis sur ce point. En matière de lieu naturel des Bienheureux, tout tiendrait donc à des déductions¹.

Après les observations qui rendent possible le séjour des Bienheureux dans le ciel, viennent des arguments d'ordre spéculatif qui permettraient de préciser une région du ciel.

(4) Deux indices permettent d'avancer qu'Empédocle imaginait le séjour des Bienheureux autrement que comme le simple ciel. (a) Pour l'Agrigentain, comme pour ses contemporains, le ciel est une vaste région de l'air. Elle s'étendrait des sommets de la terre et de la zone des nuages jusqu'aux confins de l'univers. Pour l'Agrigentain, en ces confins réside la Haine². Dans ces conditions, le ciel serait une région de l'air beaucoup trop vaste pour y installer les Bienheureux. Un risque serait de les situer trop près de la terre, alors que leur lieu est dans un ailleurs; un autre risque, si on les projetait dans le ciel des étoiles fixes, les rapprocherait trop près de la Haine. (b) Le fr. 147 décrit les Immortels autour d'une table (*ἄθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, αὐτοτρά-*

¹ Sur ce sujet, E. Zeller, *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique: Première partie, la philosophie des Grecs avant Socrate, Tome deuxième*, trad. E. Boutroux d'après la quatrième édition de l'original en allemand (1876), Hachette, Paris 1882, pp. 247–248, pp. 232, n. 1, pp. 252–253, avait fixé des repères et des limites qui sont – à mes yeux – toujours valables: (1) *Les démons [...] sont bannis [...] du séjour des bienheureux [...]. Il [= Empédocle] admet donc un état primitif de suprême félicité dont le théâtre doit être nécessairement le ciel, car il se plaint d'avoir été précipité du séjour des dieux dans cette caverne qu'on appelle la terre;* (2) *On ne peut identifier le séjour des bienheureux avec le sphérous, dans lequel toute existence individuelle est impossible;* (3) *La légende de l'âge d'or [...] ne peut avoir fait partie de la description du sphérous [...], non plus que de la description de l'état céleste primitif, car ceux qui vivaient dans l'âge d'or sont explicitement désignés comme ayant été des hommes, et tout ce qui les entoure apparaît comme terrestre.* Selon Zeller, le ciel, à la fois présent et concret, serait donc le lieu des Bienheureux, et non pas le *Sphaîros* (fr. 27, 28, 29) ou l'âge de Cypris (fr. 128). J'argumente pour faire de la lune le séjour le plus probable dans cet ensemble plus vaste qu'est le ciel.

² Si j'affirme la présence de la Haine aux confins de l'univers, c'est que j'adopte la vision cyclique du cosmos et le mouvement relatif de l'Amour et de la Haine tels que développés par D. O'Brien. De cet auteur, et à propos de la Haine aux confins de l'univers, on lira *Life beyond the stars: Aristotle, Plato and Empedocles* (De Caelo 1.9 279a11–22) in: R. A. H. King (éd.), *Common to body and soul*, W. de Gruyter Berlin – New York 2006, p. 87 et pp. 95–97. – Le fr. 44 situe l'Olympe d'Empédocle non pas sur terre (le Mont Olympe), ni même à proximité de la terre, mais aux confins du monde (Parménide, avant Empédocle, plaçait déjà l'Olympe aux extrémités du monde: DK 28 B 11). Cette position le rend proche de l'éternel séjour de la Haine – où séparation et pureté se confondent.

πεζοί). Certes, cela ne pourrait être qu'une image traditionnelle du banquet divin, sans véracité. Autrement dit, dans l'esprit d'Empédocle, la table n'existerait en fait pas; ou bien, l'Agrigentain utiliserait des images qui parlent à tout le monde, mais qui ne seraient que des fictions utiles, sans plus. On peut tout de même attendre que les Bienheureux soient installés dans un lieu de quiétude qui n'est pas soumis aux tourbillons de l'air. La solidité supposée de l'air constitutif de la lune répondrait à cette attente.

(5) Chez Hésiode, les héros, à leur mort, sont établis aux confins de la terre, dans les îles des Bienheureux, aux bords d'Océan aux profonds tourbillons¹. Ces tourbillons trouveraient un écho dans le fr. 115.11 (ὁ δ' αἰθέρος ἔμβλαλε δίναις). Empédocle a vraisemblablement réutilisé la parole hésiodique en opérant un glissement de l'eau (Océan) à l'air mobile – glissement que d'autres aussi feront, ainsi l'auteur du papyrus de Derveni (colonne XXIII) et Platon dans le *Phédon* 111 A–B. Les tourbillons de l'air s'expliqueraient par le mouvement des corps célestes créant des turbulences dans leur sillage. Parmi ces corps, il y a le soleil et la lune. Empédocle parle du soleil (fr. 115.11: ἡελίου φαέθοντος), puis des tourbillons de l'éther (fr. 115.11: αἰθέρος ... δίναις). Par un détour, nous revenons aux îles des Bienheureux, dont les Pythagoriciens disent de façon métaphorique qu'elles sont le soleil et la lune². Mais chez Empédocle, le soleil, bien présent au fr. 115 comme lieu de l'exil, n'est pas un lieu des Bienheureux. Disons même plus. Le soleil en tant que manifestation du feu³ serait chez Empédocle proche de la Haine. C'est ce que l'on peut déduire du feu destructeur⁴, d'une parole de Plutarque⁵, et de l'identité du feu avec la racine divine Zeus, qui admet l'épithète de la foudre⁶. On aurait donc peine à imaginer que le soleil, si proche de ce qui sépare et ce qui détruit, puisse être un séjour des Bienheureux. Reste alors la lune, comme un lieu possible.

Les îles n'évoquent pas quelque chose d'aussi vague que le ciel ou l'éther, mais évoquent des corps célestes au sein d'un océan que serait l'éther. Après l'*acousma* pythagoricien, Plutarque, dans le *De genio Socratis* (591 C), semble lui aussi considérer la lune comme une île. Empédocle, au fr. 115.11, aurait déjà fait de même. Le fr. 115.11 suggère en effet un passage d'Homère, *Odyssée* VI, 115–117, qui par un détour nous signale l'île d'Ithaque tant désirée⁷. L'exil décrit dans le fr. 115.9–12 apparaît comme le voyage aux

¹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours* 171–172: ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην, / ὄλβιοι ἦρωες.

² Jamblique, *Vie de Pythagore* 18.82.

³ Fr. 21.3, fr. 22.2, fr. 71.2, fr. 115.9.

⁴ Fr. 109.2: πῦρ αἰδηλον.

⁵ Plutarque, *De primo frigido* 952 B.

⁶ Fr. 6.2: Ζεὺς ἀργής.

⁷ Dans ce passage, Nausicaa joue à la balle avec ses servantes, près de la bouche d'un fleuve. A un moment donné, la balle, mal envoyée par Nausicaa, tombe dans un tourbillon. Les servantes poussent des cris. Ulysse, à proximité, se réveille. Ulysse est sur une île, chez les Phéaciens, en chemin vers son île d'Ithaque. Voir M. Rashed, *The structure of the eye ...*, pp. 36–37. Les deux références, Hésiode (*Les Travaux et les Jours* 171–172) et Homère (*Odyssée* VI, 115–117), ne s'excluent pas. Dans le cycle cosmique empédocléen, les formes vivantes en exil, sur le chemin du retour, passeraient de la terre à la lune puis de la lune au *Sphairos*.

mille péripéties d'Ulysse. Chez Empédocle, il y a un retour des *daimones* sur une Ithaque loin de la terre, une Ithaque éthérée. Il faut admettre une transposition du plan terrestre au plan céleste. Nous verrons plus loin que l'histoire du retour d'Ulysse et le séjour possible d'Empédocle sur la lune ont pu inspirer Lucien.

Nous disons à la fois que la lune est le lieu naturel le plus probable des Bienheureux et à la fois qu'Empédocle ne s'est pas prononcé sur ce point. Une question est alors immédiate: pourquoi Empédocle n'a-t-il rien dit? Un premier type de réponse consisterait à avancer que l'Agrigentain n'a rien dit, car à ses yeux les choses étaient imprécises. La lune pouvait effectivement être possible, mais il n'excluait pas un autre lieu, la voie lactée par exemple. C'est une indétermination de fond. Un autre type de réponse serait une indétermination tactique. Empédocle a la conviction que la lune est le lieu unique, mais il juge qu'il est inhabile et non souhaitable de le dire. Il veut garder un certain mystère. Une nouvelle fois, pourquoi?

La question est de l'ordre du religieux, un domaine où l'on ne dit pas tout, un domaine où il faut donner de soi pour trouver la réponse. Empédocle laisse des indices. C'est suffisant. Le disciple doit assimiler ce qui est dit, combler les vides, découvrir. Je crois que ce deuxième type de réponse est à retenir. Empédocle est resté silencieux dans un autre domaine, connexe, et me semble-t-il pour les mêmes raisons. Il s'agit de l'attribution des quatre racines divines (Zeus, Héra, *Aïdôneus*, *Nêstis*) aux quatre éléments (feu, air, terre, eau) et d'autre part de l'identité de *Nêstis*. Des indices permettent de penser que *Nêstis* est Perséphone¹. On se doute alors que l'on pourrait côtoyer la zone obscure des mystères éleusiniens, d'autant plus qu'un vers de l'Agrigentain suggère une certaine époptie (fr. 110.2): εὐμενέως καθαρήσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν. Par ailleurs, chez l'Agrigentain, la lune concerne l'une des quatre racines divines (fr. 6). Elle serait le domaine d'Héra, l'air. Or, chez Empédocle, Héra est porte-vie (fr. 6.2: φερέσβιος), elle serait par déduction l'air assembleur de nuées (fr. 149), ce qui l'associerait à l'eau et donc à *Nêstis*-Perséphone². De la lune on ne pourrait donc pas espérer d'Empédocle une voix explicite.

Lucien

Dès que l'on considère la lune comme lieu des Bienheureux chez Empédocle, certains propos de Lucien, dans l'*Icaroménipe*, semblent receler une part de vérité³. Empédocle, après sa mort dans l'Etna, apparaît sur la lune, tel

¹ Après un article sur l'œil (fr. 84), qui révèle *Nêstis*-Perséphone derrière κούρη (fr. 84.8), Rashed a montré dans un article récent *De qui la clepsydre est-elle le nom? Une interprétation du fragment 100 d'Empédocle* in: *Revue des études grecques* 121, 2/2008, pp. 443-468, la présence de *Nêstis*-Perséphone sous la figure de la jeune fille à la clepsydre (fr. 100).

² Voir J.-C. Picot, *L'Empédocle magique ...*, pp. 66-67. Ajoutons que φερέσβιος s'interprète ici comme ὀμβροφόρος. Au fr. 96.2 se lit l'expression *la brillance de Nêstis*. Dans un article à paraître (in: *Revue de philosophie ancienne* 26, 1/2008), je défends l'idée que cette brillance désigne le mélange de l'eau et de l'air.

³ Lucien mentionne Empédocle dans plusieurs de ses œuvres: *Histoires vraies*, *Icaroménipe*, *La Mort de Pérégrinos*, *Le pêcheur ou les ressuscités*, *les Fugitifs*, *Le Dialogue des morts*. Lucien ne mentionne pas Plutarque. Avait-il lu certaines de ses œuvres?

un démon lunaire (σεληναῖον δαίμονα)¹. A Ménippe qui arrive sur la lune, Empédocle, tout charbonneux (ἀνθρακίας τις ἰδεῖν), couvert de cendre (σποδοῦ ἀνάπλευς) et rôti (κατωπημένος), adresse les mots que le divin Ulysse (δῖος Ὀδυσσεύς) adressait à Télémaque, lors du retour à Ithaque (*Odyssée* XVI, 187):

οὔτις τοι θεός εἰμι, τί μ' ἀθανάτοισιν ἔϊσκεις;

A entendre ces paroles dans la bouche de l'Agrirentin, on pense à deux fragments (fr. 146 et 147), qui formeraient une suite ininterrompue de vers, et qui clôtureraient les *Catharmes*:

εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροί fr. 146.1

καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,

ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι. fr. 146.3

ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, αὐτοτράπεζοι fr. 147.1

έόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροί, ἀτειρεῖς. fr. 147.2

Pourquoi faire ce rapprochement? Il est admis qu'après sa mort, parvenu à la phase finale du périple des *daimones* dont parle le fr. 115, Empédocle sera un des dieux aux honneurs les plus grands (fr. 146.3); il se retrouvera donc parmi les Immortels (fr. 147.1). Lucien parle de la phase finale du périple daimonique (Empédocle n'est plus sur terre parmi les hommes – ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι –, il est confondu avec un *daimôn* lunaire); il compare Empédocle à un dieu (θεός) et aux Immortels (ἀθανάτοισιν), même si c'est pour souligner l'écart, puisque l'Empédocle lunaire nie, tout comme Ulysse, être un dieu.

Pour être complet, il convient aussi de citer deux vers du fr. 112 qui viennent à l'esprit lorsque l'Empédocle de Lucien s'adresse à Ménippe. Voici ces vers (fr. 112.4–5):

χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός

παλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα

Empédocle était considéré comme un dieu (θεὸς ἄμβροτος) à Agrigente ou dans d'autres villes. Dans cette citation, Empédocle était vivant parmi les mortels, ce qui n'est pas la situation d'Empédocle après sa mort dans l'Etna. De fait, si les paroles d'Empédocle sur la lune font penser aux vers 4 et 5 du fr. 112, il faudrait y voir une certaine malice. Empédocle dirait: *Pas plus là qu'ailleurs, pas plus sur la lune que sur terre, je ne suis un dieu sur le modèle des Immortels d'Homère et d'Hésiode.*²

¹ Lucien, *Icaroménippe* 13–14.

² Souvenons-nous qu'Empédocle ne croit pas aux Immortels d'Homère et d'Hésiode. Ses Immortels (fr. 147) rejoindront, après un certain temps, le monde des mélanges mortels (fr. 35.14–15). Qu'Empédocle sur la lune dise qu'il n'est pas un dieu (οὔτις τοι θεός εἰμι) et qu'il ne peut pas être comparé aux Immortels de la tradition (τί μ' ἀθανάτοισιν ἔϊσκεις) n'est donc pas aussi surprenant qu'il y paraît. Il y a déjà une forme de malice chez Homère quand celui-ci dit du divin Ulysse qu'il n'est pas un dieu. Avec la réplique d'Empédocle empruntée à Ulysse, Lucien joue du comique de la situation et signale que la présence d'Empédocle sur la lune équivaut à la fin d'une odyssée, au retour d'Ulysse à Ithaque. Dans l'*Odyssée*, lorsqu'il s'adresse à Télémaque, Ulysse apparaît dans toute sa splendeur: il a des vêtements propres, il a belle allure. Dans l'*Icaroménippe*, Empédocle, s'adressant à Ménippe, est charbonneux et couvert de cendre. L'inversion est comique – toutefois, le fait d'être sur la lune, et non pas sur la terre, donne à croire au divin. Par ailleurs, à la différence de Télémaque, Ménippe n'a pas l'impression d'avoir face à lui un des dieux, maîtres des champs du ciel. Empédocle prête à Ménippe le regard de Télémaque face Ulysse. L'exagération est d'autant plus comique qu'Empédocle veut apparaître modeste. N'excluons pas que la réplique d'Ulysse pourrait être devenue un bon mot: voir l'adresse

Lucien ne dit pas que la lune, pour Empédocle, est le séjour des Bienheureux. Mais dans la mesure où Empédocle, après sa mort, apparaît sur la lune, on supposera que pour l'Agrigentain la lune est le séjour des Bienheureux qu'il croyait rejoindre à la fin de son périple daimonique.

Lucien dit ailleurs (*Histoires vraies* II §21) qu'Empédocle n'a pas été accepté sur l'île des Bienheureux, une île terrestre dont témoigne Hésiode, où, chez Lucien, se retrouvent nombre de héros troyens (Ménélas, Ajax, Achille, Ulysse, Nestor), de poètes (Homère, Hésiode, Eunomos, Arion, Anacréon, Stésichore) et certains philosophes (Socrate, Epicure, Diogène, Pythagore). Cela n'étonnera pas. La lune où Empédocle réside n'est pas l'île dont parle Hésiode (et où se trouve Hésiode!). Reste tout de même le cas de Pythagore qui devrait lui aussi se trouver, avec Empédocle, sur la lune (en vertu de l'*acousma* sur les îles des Bienheureux). Lucien a-t-il voulu nous dire qu'Empédocle est en marge de la tradition, au point même d'être séparé de Pythagore, rejeté des vrais Bienheureux pour s'être lui-même mis à l'écart de la tradition¹? C'est probable. Il existe entre Pythagore et Empédocle une notable divergence de point de vue concernant le soleil. Le soleil, astre apollinien, est valorisé par Pythagore et par de multiples traditions. Il ne l'est pas par Empédocle, qui le rattacherait au feu destructeur, ainsi que nous l'avons déjà signalé. Les bouffonneries de Lucien ne sont donc apparemment pas vides de contenu historique. Elles exploiteraient certaines suggestions des poèmes de l'Agrigentain. Le comique viendrait du fait que la fantaisie du conteur n'est pas totale, mais procède ça et là par allusions.

Lucien nous entraîne encore plus loin. Diels avait remarqué dès 1901² que le fr. 146 pouvait être un écho de l'*Odyssée* XVII, 384–385. Rappelons déjà les vers du fr. 146, cités par Clément d'Alexandrie³:

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροί
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.

Et rappelons l'*Odyssée* XVII (vv. 382–385) quand le porcher Eumée s'adresse aux prétendants:

τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν ἄλλον
γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημοεργοὶ ἔασι;
μάντιν ἢ ἱητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θεόσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν αἰείδων.

d'Aphrodite à Anchise (*Hymne homérique à Aphrodite* I, 109) et la marque de mesure et de modestie chez Plutarque (81 D 4, 543 D 5).

¹ Rappelons les paroles de J. Bollack dans son opuscule *Les Purifications*, p. 9, paroles introductives d'une partie intitulée *Une action subversive: Les Catharmes marquent une rupture complète avec la tradition culturelle, que l'on pourrait appeler aussi bien littéraire que religieuse.*

² H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, Berlin 1901, p. 165.

³ Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 23, 150.1. Théodoret fait la même citation (*Graecarum affectionum curatio* VIII, 36).

En dehors du charpentier (τέκτονα δούρων¹), que l'on ne retrouve pas chez Empédocle, il faut bien reconnaître que le devin, le médecin et l'aède – que l'on peut considérer comme appartenant au même genre que les faiseurs d'hymnes (ὑμνοπόλοι²) – forment un point commun remarquable entre Homère et Empédocle. On a tout lieu de croire que les auditeurs d'Empédocle, pétris d'Homère, faisaient ce rapprochement. Certes, il est fréquent de trouver ensemble le devin et le médecin. Les deux fonctions sont intimement liées à Apollon³. Elles se trouvent même au fr. 112.10–11, lorsqu'Empédocle dit :

οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βᾶξιν

La foule qui considère Empédocle comme un dieu immortel attend de lui qu'il soit devin et médecin. Mais – pour en revenir à l'*Odyssée* XVII, 382–385 – ce qui est moins fréquent, c'est l'ajout de l'aède (ᾄοιδόν) au couple devin/médecin – même si l'on accordera que l'aède est lui aussi lié à Apollon⁴. D'où l'intérêt de ce passage homérique qui a pu inspirer Empédocle.

Aucun commentateur d'Empédocle n'a procédé jusqu'ici à une analyse de la signification possible de la reprise par l'Agrigentain du passage de l'*Odyssée*. Ce passage livre une clé importante, notamment en relation au propos de Lucien. Écoutons encore Eumée (vers 387) :

πτωχὸν δ' οὐκ ἄν τις καλέοι τρύξοντα ἔ αὐτόν.

A qui Eumée fait-il allusion en parlant d'un gueux (πτωχόν)? A Ulysse – tout le contexte l'atteste⁵. Or en l'*Iliade* VII, 168, Ulysse, le dernier nommé, est, face à Hector (vers 75, 169) et comme Agamemnon (vers 116, 162), un πρόμος – à savoir un chef. Sur l'île d'Ithaque, derrière le visage et l'accoutrement d'un gueux, face aux prétendants, se tient Ulysse, roi, et donc πρόμος – mais ni Eumée ni les prétendants ne le savent. Ainsi, l'*Odyssée* fournit un passage où, avec certes de l'imagination et en sachant ce qu'Eumée ignore encore, on peut lire le devin, le médecin, le charpentier, le poète, et Ulysse πρόμος. En comparaison avec le fr. 146, il existe un terme de trop: le charpentier.

Comme nous allons le voir, le mot τέκτων, à première vue dérangeant dans la liste homérique que l'on voudrait comparer à celle d'Empédocle, semble tisser un lien supplémentaire entre l'Empédocle historique, Ulysse et l'Empédocle de Lucien. Comment est-ce possible?

¹ Le mot δούρων, génitif pluriel de δόρυ, signale que l'artisan ou le charpentier (τέκτων) travaille sur des bois qui pourraient être des bois de navire. Dans l'*Iliade*, le mot τέκτων est employé avec le mot δόρυ (XV, 410–411): il sert à désigner le charpentier expert qui travaille sur le bois des navires (δόρυ νηϊον).

² ὑμνοπόλος est un terme rare à l'époque classique. Avant Empédocle, et dans le corpus à notre disposition, il ne se trouve qu'une fois, chez Simonide (*Epigrammata*, LXVII Campbell = *Anthologie palatine* 7.25.2). Le terme ὑμνοπόλος sert, là, à désigner Anacréon.

³ Le médecin est parfois appelé μάντις. Le terme ἰατρόμαντις, en liaison avec Apollon, est utilisé par Eschyle (*Suppliantes* 263, *Euménides* 62). Voir les références bibliographiques concernant le ἰατρόμαντις chez C. Macris. *Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque* in: G. Filoramo (éd.), *Carisma profetico*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 249. – Chez Lucien, *Icaroménippe* 24, Zeus roi (βασιλέα σε πάντων εἶναι θεῶν), devin et médecin (μάντις, ἰατρός), suggère deux fonctions d'Apollon.

⁴ Chez Lucien, trois métiers d'Apollon sont énoncés (*Assemblée des dieux* 16): μάντις, κιθαρωδός, ἰατρός.

⁵ *Odyssée* XIII, 434–435, XVI, 208–210, 272–273, XVII, 201–202, 220, 337.

Dans l'*Icaroménipte*, l'aide d'Empédocle à Ménippe concerne la vue: Empédocle aide Ménippe à voir ce qui se passe sur terre. Par un moyen quasiment magique – battre de l'aile droite, qui est une aile d'aigle –, il donne à Ménippe la vision perchante de l'œil droit d'un aigle. Or, ce qui concerne la vue chez Empédocle renvoie immanquablement à un long fragment (fr. 84) dont Aristote est notre témoin¹, et que Lucien pouvait avoir lu. Récemment, M. Rashed a édité d'une nouvelle façon le fr. 84 d'Empédocle, en y insérant judicieusement le fr. 87. Il a montré que ce nouveau fr. 84 venait en écho au passage de l'*Odyssée* où Ulysse construit un radeau pour revenir sur Ithaque (chant V, 247–259)². Le mot *τεκτοσύνη* est utilisé dans ce passage (au génitif pluriel, *τεκτοσυνάων*, vers 250). Le travail d'Ulysse serait ici celui d'un *τέκτων*. L'Empédocle historique aurait donc appuyé sa description de l'œil sur le travail d'Ulysse, agissant momentanément en *τέκτων* – c'est ce que nous laisse entendre Rashed³. Souvenons-nous que selon Lucien la présence d'Empédocle sur la lune est comparée au retour d'Ulysse à Ithaque. Mais il y a un autre point remarquable. Pour signaler que l'œil droit d'un aigle suffit pour bien voir, Lucien parle incidemment des menuisiers (*Icar.* 14.27, *τέκτονας*) qui ne se servent que d'un œil pour ajuster des pièces de bois à la règle.

Parce qu'Eumée mentionne le *τέκτων δούρων* en présence du gueux qu'est Ulysse nous sommes induits à faire un seul personnage du *τέκτων* et d'Ulysse⁴. Si nous avons disposé de la liste *μάντιν, ιητήρα, τέκτονα δούρων, αοιδόν* en dehors de l'*Odyssée* ou dans un passage où Ulysse n'est pas d'une certaine façon présent, nous n'aurions eu aucune légitimité pour avancer qu'Empédocle a substitué le *πρόμος* au *τέκτων*. Mais avec cette substitution, la lecture du fr. 146 devient plus claire. Les *πρόμοι* désigneraient les hommes de talent, tels Ulysse, qui sont sur le chemin du retour vers leur patrie, entendons leur patrie céleste.

Nous n'avons pas épuisé le sens à tirer du fr. 146. Toutefois, avant d'aller plus loin, il convient de conclure notre propos sur la lune. Lucien parle d'Empédocle comme d'un *daimôn* – ce qui a pour résonance immédiate la démonologie du fr. 115. Il fait jurer Empédocle *par Endymion* (*Ἀλλὰ μὰ τὸν Ἐνδυμίωνα*), l'homme qui s'unit avec la Lune et qui dans une autre légende s'est épris d'Héra, avec cette coïncidence pour le moins troublante que chez Empédocle la lune, faite d'air ou d'éther, est précisément l'élément dont Héra est la racine divine⁵. Il imagine que Ménippe priera, en pensant à Empédocle, bouche ouverte, tourné vers la lune (*πρὸς τὴν σελήνην [...] ἐγχανών*), au moment des Néoméniées (*ταῖς νομηνιαῖς*), ce qui répète le lien d'Empé-

¹ Aristote, *De sensu* 437 b 26–438 a 3. – La vue renvoie aussi chez Empédocle au fr. 110.2: *ἐποπτέουσης*. Un tel mot met en contact avec les mystères éleusiniens. Empédocle apprend à Pausanias à voir. L'Empédocle de Lucien apprend à Ménippe à voir. Voir à partir de la lune, comme le fait l'Empédocle lunaire, ce serait aussi voir de haut et d'un au-delà. Je ne m'aventurerai pas plus loin.

² M. Rashed, *The structure of the eye ...*, pp. 21–39.

³ M. Rashed, *The structure of the eye ...*, pp. 34–35.

⁴ Rappelons que le *τέκτων δούρων* travaille sur des bois qui pourraient être des bois de navire (p. 24, n. 1, *supra*). On peut penser à Ulysse construisant un radeau pour revenir sur Ithaque.

⁵ Fr. 6.2. Sur l'attribution Héra = air = éther, voir J.–C. Picot, *L'Empédocle magique ...*, p. 62 & p. 67.

docle avec la lune. Il ne mentionne que la présence d'Empédocle sur la lune, écartant ainsi toutes possibilités de brouiller les pistes avec d'autres noms. Il fait montre d'une certaine connaissance de la philosophie de l'Agrirentin: à titre d'exemple, Ménippe équipé d'une aile de vautour et d'une aile d'aigle rappelle les monstres du fr. 61; et l'œil droit qui acquiert la vue de l'aigle quand l'aile d'aigle s'agite rappelle la théorie des semblables; l'attitude compatissante de l'Empédocle lunaire à l'égard de Ménippe, au bord des larmes (13.7) de ne pouvoir distinguer les détails sur terre, rappelle l'attitude d'Empédocle, sensible au malheur d'autrui, qui se lit aux fr. 2.2, 62.1, 110.6–7, 112.8–12, 124. Comment, enfin, ne pas saisir une nouvelle allusion, cette fois-ci au fr. 2.4 (destinés à une mort rapide, les hommes s'envolent, comme s'envole la fumée: *ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν*), quand Lucien dit d'Empédocle, sachant marcher dans les airs (13.7: *ἀεροβατῶν*) à la différence des mortels, qu'il disparaît en fumée (*ἐς καπνὸν ἠρόμα διελύετο*)¹? L'honneur que le comique fait à l'Agrirentin est déjà grand. Puis Lucien énonce les doléances de la Lune envers les philosophes – une parodie d'un passage des *Nuées* d'Aristophane (vv. 607–626) – qui, à mots couverts, vise Parménide mais aussi Empédocle². La Lune se plaint notamment que l'on dise d'elle qu'elle est habitée (*Icar*. 20.12, *κατοικεῖσθαί*)³. Mais est-ce là infondé? Empédocle n'habite-t-il pas sur la lune (*Icar*. 13.16–17: *καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ*)? Pourquoi la Lune dénonce-t-elle alors de prétendues choses aberrantes (*δεινά*) dans la bouche des philosophes, visant implicitement Empédocle sous ce pluriel, alors que ce dernier et d'autres semblent dire la vérité? Pour toute réponse, il faudrait se taire à propos de la Lune. La Lune se tait à propos des choses qu'elle voit sur terre – or elle voit ce qui est vrai. Elle attendrait qu'en contrepartie les philosophes se taisent sur son compte. Elle veut vivre en paix (21.24). En paix, c'est vivre loin des mortels comme les Immortels du fr. 147. Lucien montre en divers endroits que ses propos sur l'Agrirentin ne sont pas de pure fantaisie.

Selon Plutarque, le séjour des Bienheureux est le ciel et la lune. Selon les pythagoriciens, ce séjour est le soleil et la lune. Pour Lucien, Empédocle, vivant une nouvelle vie après la fin de sa vie éphémère dans l'Etna, réside désormais sur la lune. Le filet s'est resserré. Plutarque n'a pas suivi les pytha-

¹ Pour parler des hommes qui meurent, Empédocle utilise au fr. 2.4 *καπνός* dans une comparaison en écho à Homère (*Iliade* XXIII, 100). Lucien utilise la légende de la mort d'Empédocle dans l'Etna pour introduire la fumée (*Icaroménippe* 13.15, 13.24) et fait disparaître discrètement Empédocle en fumée (*Icaroménippe* 15.1); cette fois-ci il ne s'agit plus de la mort d'un mortel comme dans le fr. 2.4. Chez Empédocle, il y a une comparaison (spécifiée par *δίκην* au fr. 2.4), chez Lucien, il n'y a plus de comparaison, il reste seulement un jeu avec les mots.

² Le poème sur la *Physique* atteste qu'Empédocle s'est intéressé à la lune. Empédocle considère que la lune reçoit sa lumière des rayons du soleil (fr. 42, 43, 45); les paroles que Lucien prête à la Lune (*Icaroménippe* 20.15–16) vont dans ce sens (fr. 45). Ainsi, quand il dit que les philosophes n'ont de cesse d'imaginer une brouille entre le Soleil et la Lune, un écho empédocléen est possible, et ce pour deux raisons. (1) Le fr. 40 dit *Soleil aux traits acérés et Lune bienveillante*. De la part du Soleil, il y a là une pointe d'agressivité, que la Lune reçoit. (2) Si l'on considère que les racines divines du fr. 6, à savoir Zeus, Héra, *Aidōneus* et *Nēstis*, ont comme référence visible le Soleil, l'Air (dont la Lune faite d'air pour Empédocle), la Terre, la Mer ou la Pluie, on conçoit que chez Empédocle le Soleil et la Lune sont dans le rapport de Zeus et d'Héra, frère et sœur dont les chamailleries sont connues.

³ Voir aussi *Icaroménippe* 7.

goriciens, puisqu'il ne mentionne pas le soleil mais le ciel, à côté de la lune. Lucien ne rapporte pas le ciel, mais seulement la lune. Je retiens, sinon comme certain, au moins comme hautement vraisemblable, le fait que la lune a été conçue par Empédocle comme séjour des Bienheureux.

Plutarque et Lucien ont-ils pu puiser à la même source l'idée que le séjour des Bienheureux est la lune? Plutarque s'intéresse surtout à la chute hors du séjour des Bienheureux (*De exilio*). Nulle part dans ses œuvres parvenues jusqu'à nous il ne mentionne la mort possible d'Empédocle dans l'Etna, ni sa montée vers le séjour des Bienheureux. Plutarque semble tirer son affirmation οὐρανοῦ καὶ σελήνης des vers 9–11 recueillis sous le fr. 115, au début des *Catharmes*. Il commente brièvement, et par deux fois, ces vers, ailleurs que dans le *De exilio*; toutefois on peut croire qu'il les a en tête lorsqu'il rédige le *De exilio* et affirme que les âmes en exil viennent du ciel et de la lune. Si – comme je le crois – c'est la présence de l'éther au début et à la fin du cycle daimonique (vv. 9 et 11) qui permet de déduire le séjour céleste des Bienheureux, alors Plutarque n'ignore pas que la fin du cycle est le lieu naturel des *daimones*, qu'il vaudrait mieux appeler Bienheureux en ce lieu. Enfin, Plutarque, comme bien d'autres, associe Pythagore et Empédocle (*De esu carnium* II, 997 E 7–8, 998 A 5–6). Un *acousma* pythagoricien fait du soleil et de la lune les îles des Bienheureux. Chez Empédocle, il ne saurait être question de retenir le soleil, assurément une étape de l'exil (fr. 115.11). En revanche, la lune peut être retenue.

Rien n'atteste que Lucien ait lu Plutarque (jamais mentionné dans ses œuvres)¹. Lucien ne s'intéresse pas à la chute ici-bas mais à la montée fumeuse de l'Etna à la lune, puis au séjour d'Empédocle dans cet en-haut. Il donne dans le pittoresque et le fantastique. La légende de l'Etna, qu'elle soit vraie ou fausse, l'amuse. Mais, par ailleurs, il montre une certaine connaissance des vers d'Empédocle. Comme d'autres, il associe Empédocle à Pythagore (Lucien, *Histoires vraies* II, 21.5–6). De là, on ne peut pas exclure qu'il déduise, lui aussi, l'existence d'un Bienheureux sur la lune à partir d'une lecture des vv. 9–11 et de l'*acousma* pythagoricien. Mais il serait encore plus vraisemblable qu'il ait lu quelque ouvrage, perdu pour nous, qui dans le prolongement du travail de Plutarque sur Empédocle reprenait brièvement ce sujet. La drôlerie de Lucien, qui consiste à transporter, grâce aux fumées ascendantes de l'Etna, Empédocle sur la lune, serait son apport personnel.

L'autoportrait

Nous avons mis en parallèle le périple daimonique d'Empédocle et le périple d'Ulysse, en soulignant qu'Ulysse est un πρόμος, ce même πρόμος qui, pour Empédocle, serait l'un des quatre types d'homme en voie de divinisation (fr. 146). Cette approche nouvelle va à l'encontre de commentaires établis de longue date.

En introduisant les vers du fr. 146, Clément écrit: *Empédocle déclare aussi que les âmes des sages* [τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς] *deviennent des dieux*

¹ Lucien (120–180) pouvait avoir lu un auteur comme Plutarque (46–120), à la fois célèbre de son vivant et laissant une œuvre importante. Force est de constater cependant qu'il ne le mentionne pas.

(trad. C. Mondésert). En dehors de Clément d'Alexandrie, des voix modernes prônent l'éthique exemplaire des *sages* du fr. 146. D'abord, E. Zeller: *Les hommes pieux retourneront près des dieux¹, Les meilleures [âmes] s'élèveront en dernier lieu à la dignité de prophètes, de poètes, de médecins et de princes²*. E. Rohde introduit l'idée qu'Empédocle se prenait comme modèle:

La dignité royale lui [= Empédocle] fut offerte lui-même, mais il la refusa [...]. Il pouvait néanmoins, et à bon droit, se considérer aussi comme l'un des πρόμοι en matière de gouvernement, car il est évident qu'il se mettait lui-même, et avant tous autres, parmi ceux qui étaient nés εἰς τέλος, en tant que μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροί, καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, pour ne plus renaître; bien plus, qu'il se tenait lui-même pour le modèle de cette suprême et dernière condition sur terre. Il était tout cela en même temps.³

G. Zuntz, commentant le fr. 146, affirme que le sommet de parfaite humanité atteint par Empédocle *bears essentially Apollinian features: healers and seers, leaders of men and founders of cities, poets and musicians – all of them upholders of purity⁴*. M. R. Wright écrit: *It is probable that E. supposed all four types of life to be united in himself⁵*. Et pour que le doute ne subsiste pas, elle poursuit: *πρόμοι: not the Homeric πρόμαχοι but the statesman and leader in peace⁶*. On citerait encore d'autres commentateurs⁷. Mais à quoi bon

¹ E. Zeller, *Philosophie des Grecs ...*, p. 248.

² E. Zeller, *Philosophie des Grecs ...*, p. 249.

³ E. Rohde, *Psyché*, trad. française par A. Reymond de la 10^e édition (1925) de *Psyche*, (1^e éd. 1894) Payot, Paris 1928, p. 412, n. 4.

⁴ G. Zuntz, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 234. Ce n'est sans doute pas innocemment que Zuntz écrit dans une note de bas de page, p. 232: *The similarity with Od. 17. 384 (cited by Diels) is, I suppose, purely accidental*. Zuntz a besoin d'exclure *Od. 17. 384* de façon à conclure que les types humains du fr. 146 sont apolliniens et dessinent le profil d'Empédocle. Mais l'exclusion est trop facile! – P. Kingsley, *Dans les antres de la sagesse*, trad. H. D. Saffrey, Les Belles Lettres, Paris 2007, p. 185 reprend la position de Zuntz et finit en écho à Rohde (p. 28, n. 3, *supra*): *Il [=Empédocle] les vivait toutes [les quatre fonctions]*.

⁵ M. R. Wright, *Empedocles: the extant fragments*, p. 291.

⁶ N. van der Ben disait déjà en 1975 (*The Poem of Empedocles' Peri physios: towards a new edition of all the fragments*, B. R. Grüner, Amsterdam 1975 p. 223): *πρόμοι: this is a typically Epic word, in Homer it being always equivalent to πρόμαχοι, which bloody profession of course is out of the question here*.

⁷ Par exemple, B. Inwood, *The Poem of Empedocles: a text and translation with an introduction*, University of Toronto Press, Toronto 1992, p. 64, n. 155: (fr. 146) *exactly matches the lofty status Empedocles has already achieved in his own life: a prophet, poet, doctor, and political leader*. S. Trépanier, *Empedocles: an interpretation*, Routledge, New York – London 2004, p. 74 & p. 219, n. 5: *These lines have an autobiographical ring to them, for the four summits of human excellence Empedocles mentions correspond to capacities he was thought to have united in his person*. – Comparons avec les personnages, maîtres en leur art, appelés à un destin de Bienheureux, que nomme Pindare (Fr. 133 Bergk): des rois admirables, des hommes vigoureux et rapides, des hommes de grande sagesse. Dans la deuxième *Olympique*, Pindare promet aux âmes pures de mal de prendre la route de Zeus, qui mène à l'île des Bienheureux. Au rang de ces âmes, il y a Pélée, Cadmos, Achille. Ces personnages avaient-ils également des *âmes pures de mal* aux yeux d'Empédocle? On peut en douter. Les rois admirables dont parle Pindare suggèrent les πρόμοι d'Empédocle. Platon (*Phèdre* 248 D) cite un roi qui obéit à la loi ou qui est doué pour la guerre, dans une liste des incarnations allant de la meilleure (l'ami du savoir, ou de la beauté) à la plus mauvaise (l'homme tyrannique). Ici, le roi vient en deuxième position, après l'ami du savoir,

les citer tous? Empédocle a modelé à son image celui qui s'élèvera au rang des dieux, tel est aujourd'hui le consensus. Et pourtant, les vers du fr. 146 ne disent pas cela. Rien ne permet en effet de croire que devins, faiseurs d'hymnes, médecins et chefs suivent tous les purifications prônées par Empédocle. Néanmoins, par leur talent, leur autorité, leur notoriété, par ce qui les distingue du commun des mortels, ces quatre types d'hommes accèderont au rang honoré des dieux¹, au rang des Bienheureux du fr. 115.6.

Wright insiste sur le fait que les πρόμοι du fr. 146.2 ne peuvent pas être les πρόμαχοι. Elle ne prend pas la peine de justifier sa position, comme si l'évidence devait sauter aux yeux. On devine qu'elle veut inclure Empédocle parmi d'inoffensifs πρόμοι, car les quatre fonctions (μάντεις, ύμνοπόλοι, ιητροί, πρόμοι) doivent selon elle correspondre à Empédocle. Mais il est permis d'avancer que pour Empédocle le chemin qui mène aux Bienheureux n'est pas uniquement le sien. Il faut déjà rappeler un fait majeur: Empédocle utilise des pluriels (μάντεις, ύμνοπόλοι, ιητροί, πρόμοι). Il ne met pas clairement d'exclusive dans le choix des μάντεις ou d'autres en voie de divinisation. Si bien que dans le cas où tous les μάντεις ne seraient pas visés, un flou subsisterait néanmoins quant au choix des μάντεις qui seraient exclus du fr. 146. L'important serait le seul fait d'avoir un rôle valorisé et de premier plan, dans la société des hommes. Empédocle se contenterait d'un certain flou. La loi qui régit la progression de la réincarnation est de la compétence des dieux qui provoquent l'exil et qui en suivent le déroulement. Elle se trouverait à la limite de ce que les hommes peuvent savoir. Empédocle pouvait connaître les grandes orientations de cette loi, mais rester ignorant des détails.

Les dieux sont comblés d'honneur. De par leur excellence, les quatre types d'hommes du fr. 146 peuvent connaître certains honneurs parmi les hommes, puis ils se réincarneront – si cette expression est permise – en dieux. Il est encore permis de croire, en fixant le regard sinon sur les honneurs, au moins sur la considération et le respect dus aux meilleurs, que les lions parmi les bêtes sauvages (έν θήρεσσι, fr. 127) et les lauriers parmi les arbres aux beaux feuillages (fr. 127.2) sont les bonnes réincarnations² qui permettront de renaître en tant qu'hommes honorés. Le simple fait que les lions, rois redoutés pour leur force et leur férocité, appartiennent à la chaîne des bonnes réincarnations confirme, s'il en était besoin, que les quatre types humains du fr. 146 renvoient à des lieux communs de l'honneur et de la considération³, qu'Empé-

ou de la beauté. La *Korè Kosmou* (*Corpus hermeticum*, fr. XXIII) ne manque pas de citer les rois justes (*Corpus hermeticum*, fr. XXIII, 42) parmi les incarnations qui mènent au divin. Par rapport à la divinisation la mention du roi ou du πρόμος est une banalité.

¹ Cf. C. Macris, *Becoming divine by imitating Pythagoras?* in: *Mètis* 4, 2006, p. 299, n. 9.

² Elien est notre unique source du fr. 127 (*Des animaux* XII, 7). Il est utile de lire ce qu'Élien rapporte de la déification des lions en Égypte, avant d'introduire et de citer les vers d'Empédocle, pour comprendre le sens possible de ces vers.

³ Lisons Xénophon, *De republica lacedaemoniorum* 13.6.3 –7.5. Dans ce texte sont nommés le roi (ó βασιλεύς) et ceux des égaux qui logent près du roi: les devins (μάντεις), les médecins (ιατροί), les joueurs de flûtes (αύληται) notamment. Le roi qui prend la tête du premier corps d'armée (λαβών τó άγμα τής πρώτης μόρας ó βασιλεύς) est un πρόμος, pour utiliser le langage d'Empédocle. Les devins et médecins font couple, comme chez Empédocle. Les joueurs de flûte, que l'on ne confondra certes pas avec des ύμνοπόλοι, pourraient avoir en commun la musique.

docle reprend à son compte. A ceux qui, à la suite de Zuntz, voudraient ne voir ici et là que des figures d'Apollon, les lions feraient au moins problème, car ils ne sont pas dédiés à Apollon¹.

Dans le fr. 146, Empédocle ne parle pas avant tout de lui, comme Rohde l'a défendu et comme d'autres l'ont répété après lui. Le modèle suprême pour un homme ne consiste pas à réunir les quatre métiers honorés pour aspirer devenir un dieu. Empédocle n'est pas tombé dans une autocélébration de son génie. Certes, il est vrai qu'il fut devin et médecin. Il est vrai aussi qu'il fut poète, mais fut-il un ὑμνοπόλος, comme Anacréon fut un ὑμνοπόλος², poète léger, poète de cour, chanteur de l'amour et du vin? Empédocle désigne lui-même sa poésie par le terme ὕμνοι (fr. 35.1: ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων)³. Mais il célèbre peu⁴. Il décrit le monde. Il dénonce le mal. Il s'en prend aux dieux olympiens notamment (fr. 128.1–3). Enfin, Empédocle fut-il un πρόμος? Fut-il un chef? Il a pu montrer de l'autorité et être suivi, par certains, dans ses projets. Mais est-ce là être un πρόμος? Se percevait-il lui-même comme un πρόμος – comme l'affirme Rohde – au point de retenir cette caractéristique parmi d'autres dans ce qui serait son autoportrait? Voilà des questions que je laisserai sans réponse. Signalons simplement qu'Empédocle se limite à quatre types humains, tout compte fait assez conventionnels, alors que pour son portrait il aurait pu ajouter le ῥήτωρ, le διδάσκαλος, le καθαρτής, l'εὐρέτης, l'εὐεργέτης.

Le parjure

Empédocle prône l'Amour, mais reconnaît la puissance de la Haine. Il lui accorde des honneurs (fr. 30.1–2), notamment au temps où il vit⁵. Cela ne

¹ Rohde, dès la première édition de *Psyche* (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Fribourg – Leipzig 1894), considérant des naissances plus pures et meilleures au fil des réincarnations, portait en note (n. 3, p. 474 de l'édition allemande): *Phantastisch v. 448 f. (Löwe, Lorbeer)*. Pour sûr, les lions étonnent, si la réincarnation obéit à l'éthique empédocléenne!

² Je renvoie ici à une référence fournie dans une note précédente sur Simonide (p. 24, n. 2, *supra*). Dans le fr. 146, le mot ὑμνοπόλος, rare et spécifique, mérite attention. L'Agrigentain affectionne une figure aujourd'hui désignée sous le nom de synecdoque particularisante: le terme pittoresque d'une espèce est choisi pour désigner un genre qui inclut cette espèce. Ainsi ὑμνοπόλος (terme précis) servira-t-il, pour Empédocle, à désigner un poète en général. La précision débouche sur un ensemble au contour un peu vague. – Exemples de synecdoques particularisantes chez Empédocle: le soleil pour dire le feu (fr. 21.3, fr. 71.2), la pluie pour dire l'eau (fr. 21.5, fr. 73.1, fr. 100.12), la mer pour dire l'eau (fr. 22.2), les κύμβαι pour désigner les oiseaux en général (fr. 20.7), les καμασῆνες pour désigner les poissons (fr. 72, 74.1), ὄζος pour dire oreille (fr. 99: voir J.-C. Picot, *Sur un emprunt d'Empédocle au Bouclier hésiodique* in: *Revue des études grecques* 111, 1/1998, p. 53). – Aristophane dans les *Nuées* 331–334 semble rebondir sur le mot composé qu'utilise Empédocle. L'auteur comique invente ses propres noms de métiers. Je remercie Marwan Rashed de m'avoir signalé ce passage et son commentaire dans l'ouvrage d'A. Willi, *The languages of Aristophanes: Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 109–111.

³ Sur le travail hymnique d'Empédocle, lire G. Nagy, *Hymnic elements in Empedocles (B 35 DK = 201 Bollack)* in: *Revue de philosophie ancienne* 24, 1/2006, pp. 51–62.

⁴ On retrouvera les parties hymniques de ses poèmes consacrées à l'Amour et à sa Muse. Et son *Hymne à Apollon* (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII, 57), dont il ne nous reste toutefois rien.

⁵ Empédocle vit au temps de la Haine portée graduellement au triomphe. Je suis ici la conception du cycle cosmique développée par D. O'Brien. Pour l'abondante bibliographie d'O'Brien voir <http://empedocles.acragas.googlepages.com/bibliographie>. Empédocle sait avoir vécu au temps de la Haine (fr. 139: δ 5–6 MP) et y vivre encore (fr. 115.13).

l'empêche pas de dénoncer l'aveuglement des hommes face à la Haine et à ses méfaits. On sait qu'Empédocle juge le comportement de chaque homme face aux sacrifices sanglants, face au meurtre, face au respect de la vie (fr. 136, 137). Il croit en Cypris-reine et non pas en Zeus-roi et en son fils Arès (fr. 128). A cette aune, certains hommes – qu'ils fassent partie des quatre types notables du fr. 146 ou pas – partagent les valeurs d'Empédocle, d'autres non. Il y aurait ainsi deux types de devins, deux types de faiseurs d'hymnes, deux types de chefs, selon que le comportement de chacun s'engage au côté de la Haine qui tue ou bien non. Quant aux médecins, il est plus difficile d'imaginer que, cherchant à maintenir la vie du patient, ils puissent se scinder en deux groupes. Mais on peut croire que pour sauver un homme certains médecins pratiquent sur des animaux ou des plantes sacrées (fr. 140: le laurier; fr. 141: les fèves) des actes qu'Empédocle jugerait impies.

Sur la lune, la faute d'un Bienheureux est possible. Mais de quelle faute s'agit-il? Est-ce un meurtre ou une effusion de sang, comme l'avancent souvent les commentateurs d'Empédocle¹? Dans un article précédent, j'ai écarté l'idée que le fr. 115.3, qui met en scène quelqu'un souillant ses mains, puisse concerner un Bienheureux². L'argument repose sur une relecture du *De exilio*: il est improbable que la faute conduisant à l'exil soit mentionnée par Plutarque dans sa lettre de soutien à son ami exilé, et, en outre, le τίς dont il est question dans le fr. 115.3 est en fuite (φόβω), donc ce τίς ne peut pas être un Bienheureux au moment où il commet sa faute³.

Pour l'heure, ayant écarté l'effusion de sang chez les Bienheureux comme cause de l'exil, je voudrais avancer ici sur une autre piste. Je pars d'une certitude: le parjure est la faute des Bienheureux, attestée par Hippolyte⁴. Toutefois, Hippolyte ne nous dit pas quel est le contenu du parjure. On pourrait encore croire que le parjure est un acte meurtrier qui viendrait rompre un ancien serment de ne pas tuer. Mais, cela ne se trouve ni chez Hippolyte ni chez Plutarque, qui sont nos deux témoins concernant la question de la faute.

¹ Le corpus empédocléen ne nous précise pas le mécanisme de la faute d'un Bienheureux. Il existe un modèle explicatif de la faute, que, par son ancienneté et son extension j'appellerais *classique*. Ce modèle est le suivant: (a) tu ne tueras point, (b) le Bienheureux tue, il commet donc une faute, (c) le Bienheureux est envoyé en exil, loin des autres Bienheureux, pour expier sa faute. Ajoutons un point sur le salut: (d) l'unique façon de retrouver le chemin qui mène aux Bienheureux est de pratiquer les purifications empédocléennes, et en particulier de ne pas tuer. – Un raisonnement de bon sens est à mettre à l'épreuve. On croit que le fait de ne pas tuer – une purification essentielle prônée par l'Agrigentin – mettrait directement sur la piste de la cause de l'exil d'un Bienheureux: le meurtre. Mais l'eau qui sert à éteindre un incendie nous permettrait-elle de savoir ce qui a déclenché l'incendie? Non. On ne peut pas avoir de certitude sur la cause de l'exil simplement à partir de l'interdit du meurtre.

² J.-C. Picot, *Empedocles, fragment 115.3 ...*, pp. 53–55.

³ Les manuscrits du *De exilio* portent φόβω, que l'on a corrigé au XVI^e s. en φόνω, parce que l'on jugeait sans doute que φόβω ne faisait pas sens. Mais φόβω, avec un datif comitatif ou bien locatif à valeur temporelle, fait sens. Il est vraisemblable que lors de la fin du règne de Cypris (fr. 128), sous la pression de la Haine montante, un homme effrayé par Φόβος, fils d'Arès (*Iliade* XIII, 299), se soit enfui de la communauté humaine réunie autour de Cypris et que, loin d'elle, il ait commis un meurtre et se soit nourri de chair (fr. 115.3).

⁴ Hippolyte, *Refutatio* VIII 29 16.1 (le parjure), VIII 29 15.4–5 (les âmes condamnées et arrachées de l'Un, parce qu'elles ont commis un parjure), VIII 29 17.2–3 (les Bienheureux sont les âmes assemblées par l'Amour dans l'unité du monde intelligible). Je tire du texte d'Hippolyte que les Bienheureux sont dans l'Un, que plusieurs d'entre eux commettent un parjure, qui conduit à la condamnation et permet à la Haine de les arracher de l'Un. Je ne retiendrai pas que le séjour des Bienheureux est le monde intelligible, ni l'Un identifié au *Sphairos*.

Il est certain que l'exil dépend d'anciens meurtres, de la nourriture carnée, du cannibalisme: le *De esu carniū* de Plutarque en témoigne¹. Le meurtre intervient bien dans le processus de la faute, mais nous ne disposons d'aucun témoignage attestant d'un ancien serment de ne pas tuer. Dans ce cas, rien n'oblige à croire que le parjure soit en lui-même le meurtre et la nourriture carnée. Or le parjure est la faute d'un Bienheureux. Quel est le contenu du parjure?

Il convient là de faire une hypothèse. Un Bienheureux, sur la lune, interrogé sur son passé jure ne pas avoir commis de meurtre dans une vie précédente². Or, les dieux éternels qui connaissent les réincarnations de chacun savent que l'affirmation d'innocence de ce Bienheureux est fautive. Le Bienheureux s'est parjuré, dans un parjure de type déclaratif, c'est-à-dire consistant en une fautive déclaration sur un événement passé. La sanction est le cycle daimonique. Telle est l'hypothèse. Comment le scénario serait-il possible?

Il le serait en considérant que les Bienheureux, vivant sur la lune, ont eu déjà une existence antérieure en tant qu'êtres éphémères sur terre. Ces Bienheureux seraient eux-mêmes le produit d'une réincarnation et non pas l'origine absolue d'une vie. En tant que dieux, ils auraient le pouvoir de se remémorer leurs vies antérieures³. Il faudrait ensuite admettre que les êtres terrestres qui accèdent au rang des Bienheureux ne sont pas nécessairement des êtres irréprochables. En clair, ces êtres peuvent avoir tué un autre être vivant, s'être nourris de chair et ne s'être pas purifiés. Ce sont certains μάντεις, ὕμνοπόλοι, ἱητροί, πρόμοι. Si les êtres accédant au rang des Bienheureux étaient irréprochables, on ne verrait alors pas comment le parjure d'un Bienheureux serait possible et donc comment l'exil serait possible.

Imaginons un Bienheureux qui fut le devin Calchas dans une vie antérieure. Que répondrait ce Bienheureux, désormais loin des préoccupations terrestres, vivant dans un monde sans effusion de sang, à la simple question: avez-vous tué ou fait tuer lors de votre vie terrestre quand vous étiez le célèbre devin Calchas? Dans le monde des Bienheureux, l'image du meurtrier est déshonorante. Il existe en effet une loi qui s'étend par tout le vaste éther (donc aussi sur la lune) et qui proclame de ne pas tuer d'être animé⁴. Il est facile d'oublier ou de feindre d'oublier ce que l'on a été, surtout si l'on craint

¹ Plutarque, *De esu carniū* I, 7, 996 B–C.

² Distinguons, avec J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, [2^e éd.] Picard, Paris 1992, p. 202 deux types de contenu dans un serment: soit une déclaration soit une promesse. La promesse est un engagement à se comporter d'une certaine façon dans le futur, à défendre une règle, un principe, à veiller à un ordre ou à la bonne application d'une décision. La déclaration est une affirmation, un témoignage, une prétention, qui se veut être une vérité. *La déclaration engage la sincérité de celui qui jure [...] le parjure est ἀνόσιος* (J. Rudhardt, *Notions fondamentales ...*, p. 206). – Dans la *Théogonie* 775–795 d'Hésiode, Styx intervient pour un serment de type déclaratif. Le type de serment que je suppose chez les Bienheureux est du même type.

³ Il n'existe pas de preuve qu'Empédocle ait eu la mémoire de ses vies antérieures. Certes, on peut croire que, pris dans la mouvance pythagoricienne, l'Agrigentain ait cru cette mémoire possible. Mais Empédocle a pris ses distances vis-à-vis du pythagorisme. Il pouvait différer de Pythagore sur ce point comme sur d'autres. Néanmoins, on peut s'aventurer à poser qu'un dieu, aux pouvoirs bien plus développés qu'un être vivant terrestre et éphémère, ait cette mémoire.

⁴ DK 31 B 135 (= Aristote, *Rhétorique* 1373 b).

le discrédit par rapport à la loi. Le mensonge reste possible. Ce mensonge, qui nie les meurtres passés, serait le parjure. Le Bienheureux Calchas, ayant autrefois armé la main des sacrificateurs d'Iphigénie, niant cette vérité, rattrapé par son passé, serait condamné à l'exil loin des Bienheureux.

Mais qui pourrait être outragé par le mensonge du Bienheureux – car, après tout, il existe des mensonges sans conséquence et qui ne gênent personne? Un dieu puissant: la Haine (*Neikos*). Tout se passe comme si la Haine était offensée par une parole solennelle et malheureuse du Bienheureux. Elle se sentirait outragée dans la mesure où son œuvre de destruction (le meurtre) ne serait pas reconnue et revendiquée. La Haine veut entendre la vérité qui la met en valeur. Grâce à un décret des dieux (fr. 115.1–2), elle pourrait arracher de son séjour céleste ce Bienheureux, qui la prive d'honneur¹.

Pure hypothèse, dira-t-on! Toutefois, comparons-la avec le schéma hésiodique du dieu parjure, face à l'épreuve de l'eau du Styx². Le parjure tient ici dans une déclaration mensongère relative à une action passée et non pas dans un acte qui, au futur, viendrait rompre une ancienne promesse. Ce schéma se joue en trois temps. Premier temps: une mauvaise action, qui serait querelle entre dieux chez Hésiode, qui serait meurtres et nourriture carnée des êtres terrestres chez Empédocle. Deuxième temps: dans le séjour céleste – sur l'Olympe chez Hésiode ou sur la lune chez Empédocle –, le dieu à qui la mauvaise action est imputée doit en faire l'aveu. Chez Hésiode et chez Empédocle, c'est l'épreuve du parjure. Résultat: le dieu ment, la vérité éclate. Troisième temps: ici et là, le dieu parjure est exilé du séjour des Bienheureux³. Ajoutons que, dans l'Olympe, Zeus veut connaître la vérité. Sur la lune, c'est la Haine. Dans les deux cas, il y a l'implication forte d'un dieu (Zeus, *Neikos*) dont la puissance dépasse celle des Bienheureux.

Aucun homme appartenant aux types humains du fr. 146 ne serait exempt de fautes, tout comme Empédocle lui-même (fr. 139 = d 5–6 MP; fr. 115.13), mais certains de ces hommes, devenus Bienheureux, seraient, face à la Haine, suffisamment naïfs pour ne pas reconnaître ces fautes – je pense ici particulièrement aux sacrifices sanglants (fr. 136, 137). La loi de la réincarnation, fixée par la Nécessité et prise en charge par les racines divines (fr. 115.1–2, 9–

¹ Le décret des dieux (fr. 115.1–2) est soutenu par un serment de promesse, fait par ces dieux. Il s'applique aux temps à venir. Je suppose que, dans son contenu, ce décret intègre le fait qu'un Bienheureux qui se parjure dans un serment de type déclaratif (donc portant sur son passé) est soumis, pour la sanction, à la volonté du dieu qui est offensé.

² Cf. Hésiode, *Théogonie* 782–803.

³ Admettons que nous ne disposions pas de la totalité du texte d'Hésiode, allant du vers 782 au vers 803, mais seulement d'un témoignage affirmant que l'exil du dieu a pour cause une querelle entre les dieux. Ce témoignage serait-il vrai ou faux? Il serait faux, car la véritable cause est le parjure (= le mensonge, ou fausse déclaration) et non pas la querelle. Mais il est vrai que si la querelle avait été évitée, il n'y aurait pas eu d'exil. Nous sommes avec Empédocle dans le cas d'un témoignage équivalent: un témoignage sommaire (fr. 115.3, *De esu carni* l. 7, 996 B–C), qui induit en erreur, mais dont une conclusion serait juste, à savoir le fait qu'il ne faut pas tuer. Le glissement fautif dans l'interprétation consiste, à mon avis, à croire que du seul fait que le meurtre est en jeu, il est la cause déclenchante de l'exil. On est là face à un processus de simplification. Et pour que le résultat simple – le mieux à même d'obtenir un consensus rapide et facile – soit bien établi, on minimise, voire on exclut, le parjure. Pour l'exclusion, il existe une technique qui consiste à supprimer les vers ou les mots qui spontanément dérangent.

12)¹ ne tiendrait pas compte de la pureté morale à laquelle tient l'Agrigentain². L'accès à la lune, séjour des Bienheureux, ne dépendrait pas de ce critère de pureté, mais seulement du critère de la reconnaissance sociale (fr. 146). En revanche, le maintien sur la lune dépendrait de la pureté morale. Ceux qui ne sont pas purs cacheront leurs turpitudes antérieures, se parjureront et seront condamnés à l'exil loin des Bienheureux. Ceux qui sont purs ne cacheront pas la vérité, fût-elle déshonorante pour eux-mêmes, et resteront sur la lune.

A entendre Empédocle répandre son enseignement (à travers le poème adressé à Pausanias), à l'entendre s'en prendre de façon véhémement aux sacrifices sanglants (fr. 136, 137), on s'attendrait à lire dans le fr. 146 que le seul type d'homme qui puisse accéder au rang honoré des dieux est Empédocle et ses disciples, c'est-à-dire des hommes à l'éthique exemplaire. La chose attendue de l'Agrigentain serait raisonnable et simple: *Si vous m'écoutez et si vous faites les efforts que je demande, vous serez des Bienheureux; si vous ne faites pas les efforts demandés, vous ne le serez pas*. Jusqu'ici les commentateurs d'Empédocle ont lu le fr. 146 de cette façon. En introduction aux vers du fr. 147, dont le sens est clairement associé à celui du fr. 146, Clément d'Alexandrie dit:

*Si nous avons vécu saintement [ὁσίως] et justement [δικαίως], nous serons heureux sur cette terre [ἐν-ταῦθα], mais plus heureux [μακαριώτεροι] encore après notre départ [ἀπαλλαγὴν], ne possédant pas le bonheur [τὴν εὐδαιμονίαν] pour un temps, mais pouvant jouir du repos dans l'éternité [ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι]*³.

Or, parce que j'admets que les Immortels se parjurent tout comme les Bienheureux du fr. 115, je nie le repos éternel des Immortels – repos pourtant affirmé par Clément⁴. Que je l'avoue enfin: je ne crois pas que Clément soit fiable lorsqu'il commente les vers d'Empédocle recueillis aujourd'hui sous les

¹ Pour l'interprétation du fr. 115.1–2, voir Hippolyte, *Refutatio* VII, 29, 23.6–24.1. Les dieux qui scellent un ancien décret par de larges serments seraient les six principes constitutifs du monde (le feu, l'eau, la terre, l'air, et les deux puissances, la Haine et l'Amour). Je ne vois aucune raison de mettre en doute cette lecture d'Hippolyte. Aucun témoignage ancien ne vient la contredire, mais bien souvent les modernes n'ont pas suivi Hippolyte sur ce point, préférant croire que les dieux du fr. 115.1–2 sont les Bienheureux (des Bienheureux qui jureraient de ne pas tuer, ce qui permettrait de comprendre ensuite le parjure du fr. 115.4 comme l'acte sanglant lui-même, qui, après coup, romprait une promesse solennelle). On peut supposer que les six principes sont engagés dans la mise en œuvre du décret. Ainsi éther, mer, terre, soleil et Haine jouent un rôle majeur dans la punition des *daimones*, telle que décrite dans le fr. 115.9–12.

² Comment le sait-on? Le conditionnel est essentiel, car nous savons peu de choses du fonctionnement de la réincarnation selon Empédocle. Toutefois, le fr. 127 et son contexte chez Elien nous apprend quelque chose d'important: les lions sont les meilleures réincarnations parmi les animaux sauvages. Or Empédocle ne pouvait pas ignorer la férocité possible des lions. La pureté morale dans la loi de la réincarnation voudrait que la meilleure réincarnation chez un animal soit un animal inoffensif. Mais ce n'est pas le cas. La loi de la réincarnation n'est pas sous la dépendance de l'Amour. Elle semble privilégier quelque chose de commun à l'Amour et à la Haine: les honneurs, la considération, la reconnaissance.

³ Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 122.

⁴ La vie sur la lune ouvre des perspectives de durée différentes de celles connues sur terre. Mais l'éternité d'un Bienheureux sur la lune est exclue. En dehors d'un possible parjure, elle est exclue par le cycle cosmique, qui amènera l'éclatement total (*Dinos*) ou bien l'unité totale (*Sphairos*), l'un et l'autre faisant disparaître la lune.

fr. 146 et 147. Il ne l'est pas lorsqu'il affirme que les quatre types d'hommes qui seront divinisés sont des sages (τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοῦς γίνεσθαι) – que sait-il d'ailleurs de ce qui est sage aux yeux d'Empédocle? Il ne l'est pas non plus lorsqu'il annonce le repos éternel des Immortels. Clément simplifie et embellit l'histoire empédocléenne. Il déforme la pensée d'Empédocle pour la couler dans l'eschatologie chrétienne. Peut-on croire que, pour Empédocle, Calchas, un μάντις que l'on ne saurait arbitrairement exclure du pluriel μάντιες, est un sage? Peut-on croire que Calchas vit de façon sainte et juste? Répondre par l'affirmative à ces deux dernières questions, c'est refuser d'entendre Empédocle sur les sacrifices sanglants. Et pour le dire tout net: c'est ne plus comprendre Empédocle. Les dieux à la longue vie, aux honneurs les plus grands, seraient, comme le rapporte Aristote¹, un produit où se manifeste l'influence de la Haine. Il faut donc sortir d'une vision angélique du fr. 146.

L'éthique empédocléenne

J'ai peut-être semé le trouble en affirmant, entre autres, que la loi de la réincarnation et de la divinisation n'obéit pas nécessairement à l'éthique empédocléenne. Prenons le temps maintenant d'étayer cette affirmation. Plutarque nous aide à distinguer deux types de purification: celle imposée par les dieux lorsqu'ils décrètent l'exil d'un Bienheureux parjure et celle de l'éthique d'Empédocle. Plutarque écrit dans le *De Iside et Osiride*²:

Empédocle dit aussi que les démons paient leurs fautes et leurs manquements 'Car la puissance de l'éther les chasse [... vers 9–12 du fr. 115] ils ne trouvent partout que haine' cela jusqu'au moment où, ainsi châtiés [κολασθέντες] et purifiés [καθαρέντες], ils retrouvent [ἀπολάβωσι] leur place et leur rang naturel. (trad. C. Froidefond)

Examinons ce propos de Plutarque. En quoi consistent le châtement et la purification? Constat immédiat: il ne s'agit pas des prescriptions d'Empédocle. Il s'agit de ce que les dieux (fr. 115.1–2) ont fixé comme destin aux fautifs. Et ces dieux, comme Hippolyte l'affirme, sont les quatre éléments, feu, eau, terre, air, et les deux puissances, la Haine et l'Amour³. Le destin des *daimones* est d'être balloté entre ciel, mer, terre, soleil (fr. 115.9–11), de ne connaître qu'un accueil haineux (fr. 115.12) et d'être un étranger partout. Il n'est pas question d'un interdit des sacrifices sanglants ni d'un interdit de manger de la

¹ Aristote, *Métaphysique* B 4, 1000 a 24–32.

² Plutarque, *De Iside et Osiride* 361 C.

³ Hippolyte, *Refutatio* VII, 29, 23.6–24.1. L'interprétation d'Hippolyte – à savoir, les dieux des amples serments sont les six puissances – est en cohérence avec la réinterprétation par Empédocle du schéma hésiodique du dieu parjure. Chez Hésiode, l'épreuve par l'eau du Styx et la sanction encourue ne peuvent pas avoir été instituées par le dieu soumis à l'épreuve. En clair, Zeus, chez Hésiode, est exclu de l'épreuve et de la sanction qu'il a instituées. Chez Empédocle, Zeus, c'est-à-dire la racine divine du feu, est aussi exclue de l'épreuve. Il n'est pas un Bienheureux. Plus globalement, les six principes sont exclus du champ d'application du décret. Les dieux qui scellent le décret ne sont pas juges et partis, ils ne sont pas les Bienheureux.

viande, qui sont des pièces cardinales de l'éthique empédocléenne¹. Les dieux qui ont expulsé les *daimones* du ciel punissent le parjure d'un Bienheureux. Ce parjure est, comme chez Hésiode, un mensonge sur le passé. Les dieux, qui accomplissent l'oracle de la Nécessité (fr. 115.1), ne punissent pas les actes passés du Bienheureux: ils punissent le mensonge. Face à ce passé (pensons à Calchas qui engage la mort d'Iphigénie), ils n'ont pas nécessairement le même jugement qu'Empédocle. Pour dire vrai, nous ne savons pas ce que les dieux du fr. 115.1 pensent du meurtre et de la nourriture carnée. Nous ne savons pas si tous les condamnent. Au moins supposons-nous que la Haine ne condamne pas le meurtre – bien au contraire. Ne nous risquons donc pas à faire l'amalgame de ce que les dieux imposent comme purification au Bienheureux fautif et ce qu'Empédocle prône comme purifications.

La purification imposée par les dieux apparaît comme le résultat attendu de punitions bien concrètes (les vies éphémères, aux multiples maux). Cette purification, qui porte en elle-même une séparation, ne se confond-elle pas simplement avec l'exil? L'exil n'est-il pas le lieu des souillures possibles? C'est vraisemblable. Quoi qu'il en soit, les purifications d'Empédocle sont, elles, mieux identifiées. Elles s'ajoutent ou se surajoutent à celles des dieux. Mais le mot *purifications* pourrait tromper: les purifications d'Empédocle ne sont pas celles des dieux.

L'éthique empédocléenne a un sens. Il est temps de justifier l'urgence à se purifier, selon ce que prône Empédocle.

(a) Le parjure est d'autant plus probable que le Bienheureux a accédé à sa vie de Bienheureux en étant un élu non purifié selon les injonctions empédocléennes. En conséquence, la meilleure façon de s'assurer une longue vie de Bienheureux est d'éviter le parjure et donc d'accéder à la vie de Bienheureux en étant un élu purifié.

(b) Puisque la Haine progresse, il sera de plus en plus difficile d'être un élu purifié et de se donner la possibilité d'avoir une longue vie de Bienheureux. Il faut donc pratiquer les purifications empédocléennes sans attendre et tenter, dans la mesure du possible, de faire reculer la Haine.

(c) Faire reculer la Haine, par la pratique des purifications, sert à rendre la vie plus facile à ceux qui sont en cours d'expiation. L'intérêt est collectif. A défaut d'un salut individuel immédiat, il est raisonnable d'aménager au mieux les conditions de vie de l'exil. Quand Empédocle dénonce le sacrifice sanglant au fr. 137, il ne suggère pas que du seul fait d'abandonner ce sacrifice l'homme deviendra un dieu. Il dénonce seulement une folie contre sa propre famille.

¹ Hippolyte confirme ce que dit Plutarque, et nous livre plus de détails (*Refutatio* VII, 29, 18.3 – 22.8). Les âmes sont déplacées (*μεταβαλλόμεναι*) et châtiées (*κολαζόμεναι*) par la Haine (*ὕπὸ τοῦ νείκους*). L'idée du châtiment par la Haine est ensuite répétée. La punition domine. On ne voit alors pas comment ce châtiment par la Haine pourrait être une purification au bénéfice de l'Amour (ce qu'Empédocle prône). On apprend seulement que l'Amour a pitié des âmes haïes, torturées et punies; elle les recueille. Les instructions d'Empédocle sont de s'abstenir de manger de la chair et de procréer. Ces instructions ne sont pas mises en relation avec le contenu du parjure ou la raison de l'exil. Elles sont présentées comme des mesures de protection pour éviter de subir encore plus les effets de la Haine et de contribuer à ses œuvres.

En prônant ses *Purifications*, qui défendent une vision globale de ce que doivent être les relations entre les vivants, Empédocle rejoint, au moins dans l'esprit, certains propos d'Hésiode dans les *Travaux et les Jours* (213–286): il ne faut pas laisser grandir la funeste démesure, les rois ne doivent pas rendre la justice avec des sentences torses, il ne faut pas opprimer l'homme par l'homme, c'est contre soi-même qu'on prépare le mal préparé pour autrui, la pensée mauvaise est surtout mauvaise pour qui l'a conçue, il faut oublier la violence à jamais, celui qui de propos délibéré appuie d'un serment des déclarations mensongères verra la postérité qu'il laisse décroître dans l'avenir¹. Empédocle, qui à travers ses *Purifications* prône l'Amour, croit apporter la garantie du meilleur calcul de vie à long-terme. Dans sa perspective, tout comme dans celle d'Hésiode, le méchant est tout compte fait perdant. Ce qui est remarquable chez Empédocle, c'est qu'il n'asservit pas naïvement le monde à son désir d'Amour ou qu'il n' imagine pas un monde se pliant forcément à son Bien. Il consent à accorder à la Haine des honneurs égaux à ceux de l'Amour (fr. 30). Et néanmoins, il donne des raisons aux hommes, dans leur intérêt bien compris, de croire en l'Amour.

¹ J'ai rapporté ici bon nombre de traductions de P. Mazon (Collection Budé). On sera sensible au serment appuyé de déclarations mensongères.