

Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (dir.)

LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



Contenu de ce document :
Sylvie Franchet d'Espèrey & Carlos Lévy (dir.) · Les présocratiques à Rome · PDF complet

« Les présocratiques », « Rome » : deux mondes que rien ne semble relier. Ces penseurs ont vécu alors que la Ville promise à l'éternité n'était qu'une minuscule bourgade. Le présent ouvrage met en évidence une surprenante densité de références à Héraclite, Démocrite, Empédocle ou Pythagore dans les textes latins. Il en décèle la présence, parfois réduite à des traces, non seulement dans la prose philosophique, mais aussi dans la poésie, jusqu'à l'époque impériale.

Rome n'a certes pas bouleversé l'interprétation des présocratiques, elle les a patiemment intégrés à sa culture, destinée à devenir la nôtre. Finalement, notre connaissance des présocratiques doit autant à Rome qu'à la Grèce. Les auteurs ont ainsi souhaité contribuer à restaurer un lien longtemps occulté entre l'hellénisme et la latinité.

Illustration : James Abbott McNeill Whistler, *Nocturne en noir et or. La chute de la fusée*, huile sur bois, 1875, Detroit Institute of Arts © Bridgeman Images

ISBN :
979-10-231-3495-7

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



R O M E E T S E S
R E N A I S S A N C E S

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

Apulée : roman et philosophie

Géraldine Puccini

L'Or et le calame.

Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens

Pierre Laurens

La Révélation finale à Rome.

Cicéron, Ovide, Apulée

Nicolas Lévi

Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII^e siècle.

D'une renaissance à une révolution ?

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation

Laure Hermand-Schebat

La Poétique d'Ovide, de l'épigramme à l'épopée des Métamorphoses.

Essai sur un style dans l'Histoire

Anne Videau

Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron

Sabine Luciani

La Villa et l'univers familial, de l'Antiquité à la Renaissance

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Vivre pour soi, vivre dans la cité

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Sylvie Franchet d'Espèrey & Carlos Lévy (dir.)

Les présocratiques à Rome



Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université (Faculté des Lettres)
et de l'Agence nationale de la recherche (ANR)

Les PUPS sont un service général de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018
ISBN : 979-10-231-0572-8

Mise en page 3d2s/Emmanuel Marc Dubois (Paris/Issigeac)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS
Maison de la Recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60
fax : (33)(0)1 53 10 57 66

pups@paris-sorbonne.fr
<http://pups.paris-sorbonne.fr>

LES PRÉSOCRATIQUES ET LA LITTÉRATURE LATINE

Rencontrant il y a quelques années un latiniste de mes connaissances, qu'il n'est peut-être pas indispensable de remercier ici, il me posa la traditionnelle question que l'on s'adresse entre collègues, lorsque l'on n'a pas grand-chose à se dire : « Tu travailles sur quoi maintenant ? » Je lui répondis que je m'étais lancé, dans le cadre d'un programme financé par l'ANR, dans une recherche sur les présocratiques latins. La réponse me surprit : « Ah bon ! je ne savais pas qu'il y avait des présocratiques à Rome ! » Il est vrai que l'expression « Présocratiques latins » peut prêter à confusion, mais précisément la présence de l'adjectif « latins » indiquait bien la centralité de la langue. Il ne s'agissait évidemment pas de « présocratiques romains ! » Sans que l'ignorance soit toujours exprimée avec la même ingénuité, on ne saurait nier que ce thème demeure une *terra ignotissima* pour la plupart de ceux qui n'ont pas choisi de s'y spécialiser dans leur recherche. Et le moins que l'on puisse dire est que la recherche sur les présocratiques, telle qu'elle a été définie, formatée par Diels, a jusqu'ici fait la portion congrue aux témoignages latins, considérée comme un sous-produit de la tradition grecque¹. À l'éternelle interrogation : « Quelle est l'originalité des Romains dans ce domaine ? », on ne peut évidemment pas apporter de réponse simple.

Le fait qu'ils aient songé à ériger une statue de Pythagore sur le *comitium* dès le II^e siècle, en même temps qu'ils en dressaient une autre représentant Alcibiade, puisqu'un oracle leur avait enjoint d'honorer ainsi conjointement le plus sage et le plus courageux des Grecs, constitue une indication intéressante sur la nature des échanges culturels entre Rome et le monde grec à cette époque. Pline l'Ancien, qui rapporte cette anecdote, se demande pourquoi l'on avait choisi Pythagore plutôt que Socrate². L'explication la moins improbable nous semble être l'imprégnation pythagoricienne à cette époque, à partir des échanges avec la Grande Grèce, plus faciles et plus nombreux que ceux avec la Grèce continentale. Cela permet, en tout cas, de penser qu'une fraction, certes infime mais influente, des Romains avait entendu parler relativement tôt des penseurs,

1 Voir cependant Carlos Lévy et Lucia Saudelli, *Présocratiques latins. Héraclite*, Paris, Les Belles Lettres, 2014 et auparavant Charles Brittain et John Palmer, « The New Academy's Appeals to the Presocratics », *Phronesis*, 46, 2001, p. 38-72.

2 Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXIV, 26. Sur cet épisode, voir Pierre Vesperini, *La Philosophia et ses pratiques, d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome, 2012, p. 72-75.

de préférence italiques, qui avaient précédé Socrate. Il y a tout lieu cependant de croire que ceux-ci n'étaient que des noms auxquels on ne rattachait aucun contenu doctrinal précis.

8 En revanche, de manière très romaine, face à ces philosophes qui étaient devenus la marque distinctive de la culture grecque, il semble que l'on ait très vite cherché à reconstituer leur histoire et à les hiérarchiser en leur attribuant un plus ou moins grand *gradus dignitatis*. Il ne s'agissait pas de reconstituer les grands courants intellectuels ni de rechercher, par exemple, comment les lignées ionienne et italique avaient pu s'articuler, mais plutôt de comprendre comment la société des philosophes était structurée, en projetant sur elle les catégories sociales romaines et en les adaptant du mieux qu'ils pouvaient à ce contexte totalement nouveau. Cicéron aimera jouer sur ces projections, lorsqu'il parlera des *plebeii philosophi* à propos de ceux qui étaient en désaccord avec Platon et Socrate³. Cela signifiait *ipso facto* que, pour lui, les platoniciens constituaient la *nobilitas*, et peut-être même que les stoïciens étaient les *equites*, la classe intermédiaire de la philosophie, quoique, dans un passage très polémique du livre IV du *De finibus*⁴, il souligne l'origine phénicienne de Zénon, le fondateur du Portique, défini comme un étranger, un *aduena* à qui il devait toujours manquer l'*auctoritas* de Platon⁵.

On pourrait encore évoquer ce passage du *Lucullus*, dans lequel Cicéron dit sa grande estime pour Démocrite, dont il ne pouvait cependant pas approuver l'atomisme, en invoquant cet argument à l'appui de son propos : « Qui <choisir> de préférence à tout autre, qui ? ... Démocrite ; comme vous le savez, j'ai toujours eu un fort penchant pour la noblesse⁶. » Comment pouvait-il exprimer cette admiration pour un homme dont les idées, en particulier cosmologiques, lui étaient pour fondamentalement étrangères ? Remarquons d'abord qu'il était à bonne école puisque Panétius, tout éminent stoïcien qu'il fût, avait écrit un *Peri euthumias* dont le titre au moins renvoyait à Démocrite⁷. Mais surtout, ce qui inspire Cicéron lorsqu'il écrit cela, c'est l'idée qu'un grand personnage de la philosophie, même lorsqu'on est en désaccord avec ses idées, mérite le respect, pour peu qu'à la différence d'Épicure, il n'ait pas essayé de bouleverser les valeurs éthiques fondant l'ordre social. D'où, dans les *Academica*, le jeu entre Cicéron et Lucullus autour de l'assimilation de la Nouvelle Académie aux

3 Cicéron, *Tusc.*, I, 55.

4 Voir *Fin.*, IV, 56.

5 Cicéron, *Tusc.*, V, 34.

6 Cicéron, *Luc.*, 125 : *quem potissimum, quem? Democritum; semper enim ut scitis studiosus nobilitatis fui.*

7 Voir Diogène Laërce, IX, 20=frg 86 dans Francesca Alesse, *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1997.

populares, accusés de déstabiliser la *res publica*⁸. Cette projection des valeurs romaines sur le monde de la philosophie pouvait prendre des formes cocasses qui provoquaient certainement les railleries des bons esprits athéniens. Cicéron lui-même en donne un exemple assez amusant, celui de ce prêteur Gellius qui, las d'entendre les philosophes athéniens exposer leurs dissensions, avait fini par les réunir, demandant à chacun de défendre sa cause, comme s'il s'agissait d'un procès, de façon à ce qu'il pût par sa sentence mettre fin à un tel désordre⁹.

Dans le même temps, notre propre image de la philosophie antique a été fortement influencée par ce passage par les catégories romaines, qui ont, en particulier, occulté la réalité de la vie universitaire dans les écoles philosophiques, telle qu'elle est longuement évoquée par Philodème ou Diogène Laërce. Si l'on prend le grand excursus philosophique cicéronien du livre III du *De oratore*, 56 sq., on comprend vite que toute l'histoire de la philosophie est pensée selon le critère de l'investissement dans la vie de la cité. Au départ, il y eut des hommes, comme Lycurgue, Pittacus ou Solon, qui avaient à la fois la puissance de la pensée et celle de la parole, investie dans la vie de la cité, tandis que d'autres, comme Pythagore, Démocrite, Anaxagore se livraient tout entiers à l'étude de la nature. C'est Socrate, nous est-il dit, qui décida de formaliser cette différence en séparant le bien vivre et le bien dire, et c'est à partir de lui que se formèrent les familles d'opinion. Au fond, il y a là comme un écho lointain de ce que furent les origines de Rome : au départ, de petites cités indépendantes, puis un personnage hors du commun, Socrate ou Romulus qui crée une entité englobant et dépassant toutes les autres, enfin la résurgence des divisions à l'intérieur même d'un tel ensemble.

Quoi qu'on pense de cette suggestion, il me paraît incontestable que l'histoire de la philosophie vue de Rome présente une clarté, de nature politique, qu'elle n'a pas toujours chez les historiens de la philosophie et les doxographes grecs. Peut-être parce que les maîtres grecs adaptaient leur enseignement à des élèves qui n'étaient pas des professionnels de la philosophie, et aussi parce que ceux-ci étaient principalement intéressés par ce qui avaient un écho dans leur propre vision du monde. Cela ne signifie pas que la connaissance qu'avaient les Romains des présocratiques était nécessairement superficielle et subjective. Comme le montrent David Sedley, à propos de la lecture que faisait Lucrèce d'un passage d'Empédocle, Sabine Luciani, dans son article sur Lucrèce et la psychologie des présocratiques, et Fabio Montaresi à travers un rapprochement avec la papyrologie d'Herculaneum, la connaissance qu'avait le poète de cette

8 Cicéron, *Luc.*, 13 : « *Primum mihi videmini* » (*me autem nomine appellabat*) « *cum veteres physicos nominatis facere idem quod seditiosi cives solent cum aliquos ex antiquis claros viros proferunt quos dicant fuisse populares, ut eorum ipsi similes esse videantur* ».

9 Voir Cicéron, *Leg.*, I, 53.

période de la philosophie n'était en rien celle d'un amateur. Peut-être que, dans son cas, l'existence de véritables cercles de lecture et d'étude comme celui de Campanie avait permis une approche plus minutieuse et « professionnelle » des textes.

Le cas de Cicéron est évidemment plus complexe. Sa formation chez des maîtres prestigieux comme, entre autres, Philon de Larissa et Antiochus d'Ascalon, ses voyages en Grèce lui avaient certainement permis d'acquérir une masse des connaissances, notamment doxographiques, qu'il marquait toujours du sceau de sa puissante personnalité, dans un continuum permanent entre une subjectivité parfois véhémement et une objectivité éprise de précision. Cela est démontré par Pierre-Marie Morel à propos de son attitude à l'égard de Démocrite, par Emmanuele Vimercati pour l'ensemble de la tradition atomiste, par Mauro Bonazzi au sujet d'Héraclite et par Andrea Balbo pour le pythagorisme. J'ai moi-même tenté d'approfondir la question de la structure de l'histoire philosophique, dans l'interprétation qu'en donne l'Arpinate.

10

Par cette série d'études, nous espérons pouvoir inciter à la redécouverte de tout un pan de l'histoire intellectuelle de Rome.

Carlos Lévy

Lorsqu'on envisage les rapports entre la poésie latine et les présocratiques, une remarque s'impose d'emblée : les présocratiques, qui, d'un point de vue scolaire, sont généralement abordés dans le cadre de la philosophie, sont aussi, pour la plupart, des poètes et la relation entre les deux est étroite. On sait qu'Aristote, au début de la *Poétique*, les appelle *physikoi* (« philosophes de la nature »), et leur dénie la qualité de poètes, bien qu'ils écrivent en vers¹⁰. Mais rien ne prouve que son opinion était générale, en tout cas rien ne prouve que c'était ainsi qu'ils étaient lus. Il y a donc entre les poètes-physiciens présocratiques et tous les poètes qui leur ont succédé une parenté à la fois formelle et – c'est notre hypothèse – profonde. Sans être suspecté de céder à un romantisme déplacé, on peut penser que le fait même d'écrire sur la nature suscite un élan créateur – élan divin dans les poétiques antiques – de nature essentiellement poétique.

Dans le domaine de la philosophie de la nature, on pense évidemment d'abord au *De rerum natura* de Lucrèce, poète très présent dans le volume (David Sedley, Francesco Montaresi, Sabine Luciani, Thomas Baier). D'une part, la filiation Démocrite – Épicure – Lucrèce est fondamentale et bien connue, d'autre part, le premier livre contient une critique doxographique des physiques d'Héraclite, d'Empédocle, d'Anaxagore. Mais, dans la mesure où les polémiques sont souvent indirectes et ne nomment pas systématiquement les adversaires, il est

10 Aristote, *Poétique*, 1447b.

possible de se livrer à une enquête plus approfondie, qui piste en quelque sorte les traces laissées par les présocratiques dans l'ensemble du *De rerum natura*. L'une des questions qui se posent est celle de la part qui revient à Épicure dans ce type de critique. Un autre type de question concerne justement la forme : dans quelle mesure Lucrèce est-il redevable sur ce plan, au-delà même d'Épicure, aux textes « poétiques » des *physikoi*? Comment intègre-t-il les références à leurs thèses à son propos didactique et poétique (Thomas Baier)?

Une place à part doit être faite à Pythagore. D'une manière générale, le pythagorisme romain a toujours suscité l'intérêt – plus ou moins fasciné – des chercheurs et ce type d'enquête a beaucoup progressé ces dernières années¹¹. Le plus souvent, la référence à Pythagore est explicite. C'est le cas chez Ovide, qui, au chant XV des *Métamorphoses*, fait parler le philosophe, rattachant par sa voix l'idée même de métamorphose à la conception pythagoricienne de la transformation des corps. C'est le cas aussi chez Horace, qui invite Pythagore dans l'ensemble des ses poèmes, mais tout particulièrement dans les *Odes*; une place spéciale doit être faite à l'*Ode* I.28, adressée à Archytas, dont le caractère mystérieux, voire ésotérique, a suscité une série d'interprétations qui se trouve prolongée dans le présent volume (Paolo Fedeli et Aldo Setaioli).

Un autre nom s'est imposé ces dernières années dans la recherche en littérature latine, celui d'Empédocle. C'est Philip Hardie, auteur d'une contribution au présent volume, qui a le premier fait émerger l'idée qu'Empédocle avait eu une influence majeure sur la poésie épique latine. L'alternance entre des phases dominées successivement par *Neikos* et *Philia*, le Conflit et l'Amour, se révèle être un schéma fécond pour la poésie épique, dont l'ambition est « totalisante » et vise à livrer une conception du monde. Un ouvrage de Philip Hardie, *Lucretian Receptions: History, the Sublime, Knowledge*¹², suit d'Empédocle à Ovide en passant par Lucrèce, Horace et Virgile une lignée qu'il appelle « l'épos empédocléen ». Dans le présent volume, Philip Hardie envisage la présence d'Empédocle dans les *Odes* d'Horace et son *Art poétique*. L'expression « épos empédocléen » et l'idée qu'elle véhicule ont été reprises et exploitées depuis, par exemple lors d'un colloque organisé par Damien Nelis sur ce même thème, à l'université de Genève, en 2011. Cette approche tient une place importante dans la recherche contemporaine et donc dans le présent volume : elle y est même poursuivie jusqu'à Lucain (Damien Nelis). On pourrait s'étonner que Virgile ne fasse pas l'objet d'une rubrique spécifique : c'est précisément qu'il est inclus dans l'« épos empédocléen » et abordé dans cette perspective

11 Voir Nicolas Lévi, *La Révélation finale à Rome. Cicéron, Ovide et Apulée*, Paris, PUPS, 2014.

12 Philip Hardie, *Lucretian Receptions: History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

(Jean-Christophe Jolivet). En revanche, Ovide est traité à part. En fait, il y a chez Ovide, d'un côté, le pythagorisme revendiqué du livre XV et, de l'autre, la présence cachée de références à d'autres présocratiques – y compris Empédocle – dans l'ensemble du poème, incluant le chant XV (Jacqueline Fabre-Serris). C'est particulièrement vrai pour la cosmogonie initiale (Anne Videau) et pour tout ce qui concerne la poétique des éléments (Hélène Casanova-Robin).

12 Dans l'ensemble des contributions de cette partie du volume se conjuguent plusieurs préoccupations. La première est philologique et concerne l'exploitation des fragments latins. L'exemple retenu est celui de l'inspiration poétique selon Démocrite : pour éviter des interprétations erronées ou hâtives, il convient de prendre en compte avec précision le contexte latin, en l'occurrence celui de Cicéron ou d'Horace (Marcos Martinho). Une seconde préoccupation est philosophique et consiste à identifier les traces des présocratiques et de leur conception du monde. Le plus souvent leur influence sur les poètes latins est indirecte, et elle l'est de plus en plus au fur et à mesure que l'on avance dans le temps. Comment les poètes augustéens connaissaient-ils ces auteurs ? à travers quels filtres ? les textes eux-mêmes, des doxographies ? à travers d'autres philosophes, Platon en particulier ? des poètes grecs ? Parfois on trouve des empreintes clairement identifiables – en particulier lorsque leurs noms sont prononcés – parfois on repèrera des mots, des images, des structures ou des idées, qui ont une consonance avec ce que l'on possède des présocratiques. Enfin, une dernière préoccupation est d'ordre littéraire. Les philosophes de la nature sont aussi des poètes de la nature. C'est évidemment dans le détail de l'analyse des textes que se fait jour une « poétique présocratique », qui repose sur la reprise de schémas et d'images et leur insertion dans un contexte culturel romain.

Serait-il incongru ou provocateur de finir cette introduction en évoquant le portrait d'Empédocle, « poète sicilien », tel que le présente Horace à la fin de l'*Art poétique* ? « Désirant passer pour un dieu immortel, Empédocle a précipité dans l'Etna brûlant son corps refroidi ». Et Horace de poursuivre : « Laissons aux poètes le droit de périr à leur guise »¹³.

Sylvie Franchet d'Espèrey

13 Horace, *Art poétique*, 461-466, dans Horace, *Épîtres* [1934], trad. et éd. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2014.

PROLÉGOMÈNES

**Le problème philologique
de l'exploitation des fragments latins**

LA DOCTRINE DE DÉMOCRITE SUR LA NATURE DU POÈTE
À LA LUMIÈRE DES FRAGMENTS LATINS
ET DE LEUR CONTEXTE

Marcos Martinho

Selon Diogène Laërce, les écrits de Démocrite, tout comme ceux de Platon, ont été organisés par Thrasylos en tétralogies (Diogène Laërce, IX, 45 ; Démocrite, frg DK A 33). Parmi les treize tétralogies relevées par Diogène Laërce, la dixième et la onzième sont vouées à la *mousikè* (μουσική). Diels et Kranz en recueillent une dizaine de fragments (frg DK B 15-26a), dont quelques-uns témoignent de l'intérêt de Démocrite pour la nature du poète, en général, et pour Homère, en particulier. Il s'agit des fragments DK B 17, 18 et 21, lesquels appartiennent à deux textes de ces tétralogies : au *Peri poièsiôs* (Περὶ ποιήσιος, frg DK B 16a-18) et au *Peri Homèrou* (Περὶ Ὁμήρου, frg DK B 20a-25) ; par ailleurs, ils comprennent des extraits latins de Cicéron (*De or.*, II, 46, 194 ; *Div.*, I, 38, 80) et d'Horace (*A.P.*, 295-297), ainsi que des extraits grecs de Dion Chrysostome (53, 1) et de Clément d'Alexandrie (*Str.*, VI, 168, 4)¹.

À première vue, on peut déduire des fragments que, selon Démocrite, la nature du poète est divine ou géniale (fr. B 21 : φύσεως [...] θεαζούσης [...] ἄνευ θείας

1 Voir aussi *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 855-856. Voici les traductions proposées dans cette édition :

B 17

Cicéron, *De or.*, II, 46, 194 : « J'ai en effet souvent entendu dire (et cet avis est, dit-on, celui que nous ont laissé Démocrite et Platon dans leurs écrits) que personne ne saurait être un bon poète s'il n'enflamme pas les esprits et s'il n'a pas un souffle inspiré comparable au délire. »
Cicéron, *Div.*, I, 38, 80 : « Et en effet Démocrite refuse qu'on puisse être grand poète sans le concours du délire, et Platon est du même avis. »

Horace, *A.P.*, 295-297 : « Et Démocrite croit que l'homme né poète / Jouit d'un sort meilleur que l'humble tâcheron / Et hors de l'Hélicon il chasse les poètes / Sains d'esprit. »

B 18

Clément d'Alexandrie, *Str.*, VI, 168 : « Et Démocrite tout comme Platon : ce qu'un poète écrit sous le coup du transport divin et du souffle sacré est tout à fait beau. »

B 21

Dion Chrysostome, *Discours*, 53, 1 : « Démocrite parle d'Homère en ces termes : Homère, qui avait reçu en partage un talent divin, construisit un monde ordonné de vers épiques de toutes sortes, parce que sans un don divin et démonique, il n'est pas possible de composer des vers aussi beaux et aussi savants. »

καὶ δαιμονίας φύσεως) ; que le poète est poussé par une ardeur de l'esprit (frg DK B 17 : *sine inflammatione animorum*), par un délire (frg DK B 17 : *sine quodam adflatu quasi furoris [...] sine furore*), par un enthousiasme ou une inspiration sacrée (frg B 18 : μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος) ; et que donc il se contente de son génie et se passe de l'art (frg B 17 : *ingenium [...] arte*).

Cette analyse a pourtant été réexaminée au cours des cent dernières années. Les spécialistes ont ainsi eu recours à deux types de confrontation, soit en comparant ces fragments entre eux, soit en les rapprochant des autres fragments de Démocrite et aussi d'ouvrages d'autres auteurs. Dans la suite de mon exposé je présenterai un aperçu des raisonnements philologiques et des questions philosophiques qui ont guidé les spécialistes, afin de montrer qu'ils ont la plupart du temps négligé l'examen du contexte des fragments, alors que l'examen de ce contexte, en particulier pour les fragments latins, peut être très utile aussi bien au jugement philologique qu'à la discussion philosophique.

16

JUGEMENT PHILOGIQUE : TÉMOIGNAGES FIABLES ET TÉMOIGNAGES SUSPECTS

Tout d'abord, les spécialistes essaient de vérifier le degré de fiabilité des témoignages de Cicéron, Horace, Dion et Clément. Armand Delatte est le seul à affirmer la concordance entre les extraits. Plus précisément, il distingue les « fragments » des « textes doxographiques », en ne comptant parmi les fragments que les extraits de Dion et Clément. Mais il affirme que tous les extraits sont en parfait accord, de sorte qu'il se sert de tous pour reconstituer la doctrine de Démocrite sur la poésie². D'autres, au contraire, font preuve de défiance à l'égard de certains extraits. Eugène N. Tigerstedt indique que l'affirmation d'Horace est tout simplement un « lieu commun », de sorte que l'on ne peut pas parler sérieusement de « tradition doxographique³ ». Aldo Brancacci, à son tour, déclare qu'il n'envisagera que les fragments et références qui sont authentiques (« *genuine* »), c'est-à-dire qu'il laissera de côté les textes où Démocrite n'est pas explicitement nommé, et qui sont uniquement supposés se référer à lui, ainsi que les textes où son nom se présente mais peut être néanmoins « apocryphe »⁴. Aussi distingue-t-il les extraits de Cicéron et d'Horace de celui de Clément, en considérant ceux-là comme des « informations données » par les auteurs latins,

2 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 28-35, ici p. 28.

3 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus*. Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato », *Journal of the History of Ideas*, 31/2, 1970, p. 163-178, ici p. 163.

4 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », dans Aldo Brancacci, Pierre-Marie Morel (dir.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 181-205, ici p. 185-186.

et celui-ci comme « fragment conservé » par l'auteur grec⁵. Pour lui, nous sont parvenus seulement deux « fragments » sur la conception de la poésie selon Démocrite, lesquels doivent être examinés avant de passer aux « témoignages indirects » ; il considère alors comme « fragments » les extraits de Clément et Dion⁶, et comme « témoignages indirects » ceux de Cicéron⁷.

Précisons : tandis qu'Armand Delatte accepte tous les extraits sans distinction, la plupart des spécialistes acceptent le texte de Dion, en l'estimant authentique, sont prudents pour ce qui concerne le texte de Clément, qu'ils considèrent comme une paraphrase de celui de Dion, et rejettent les textes de Cicéron et d'Horace, qu'ils considèrent comme une réécriture confuse et équivoque. Jaap Mansfeld dit qu'il n'y a pas de raison de soupçonner l'authenticité de l'extrait de Dion⁸, mais pour ce qui est de celui de Clément, il estime qu'il n'est qu'une paraphrase du texte cité par Dion, par laquelle l'énoncé de Démocrite aurait été adapté à la citation de Platon⁹. Aldo Brancacci reprend de façon partielle les arguments de Jaap Mansfeld : en effet, alors que celui-ci considère comme suspecte l'expression finale de l'extrait de Clément « fort beau » (καλὰ κάρτα), en la jugeant particulièrement naïve, Aldo Brancacci, lui, admet qu'elle puisse appartenir à Démocrite ; c'est surtout vrai si l'on admet l'hypothèse – qui est la sienne – que le texte de Démocrite ne finissait pas par ces mots, mais se poursuivait dans une antithèse, ainsi que le suggère le μέν de l'expression ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ, qui se lit au début de la citation¹⁰. Dans un autre passage, Aldo Brancacci revient sur cet argument grammatical, en expliquant que la présence du μέν dans l'expression « tout ce qu'un poète écrit » (ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ) donne à penser que le fragment de Démocrite contenait une antithèse et que, après l'expression καλὰ κάρτα ἐστίν, la phrase se poursuivait par une référence aux ouvrages des poètes qui n'ont pas été écrits « avec enthousiasme » (μετ' ἐνθουσιασμοῦ) et donc n'étaient pas « vraiment beaux », c'est-à-dire, n'étaient pas des ouvrages poétiques¹¹. À la vérité, cet argument avait été déjà avancé par Armand Delatte, selon qui le μέν appartient de fait au texte de Démocrite, parce que son occurrence ne s'explique pas par le contexte de Clément, de sorte que cette particule indique que le texte original était plus complet, c'est-à-dire, que par une particule δέ Démocrite opposait ensuite à l'ouvrage éminemment beau du poète inspiré les productions médiocres du

5 *Ibid.*, p. 196.

6 *Ibid.*, p. 201 et 202.

7 *Ibid.*, p. 204-205 ; p. 202, n. 81.

8 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », *Mnemosyne*, 57/4, 2004, p. 484-488, ici p. 484-485.

9 *Ibid.*, p. 485-486.

10 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 197.

11 *Ibid.*, p. 203.

travail et de la réflexion¹². On notera que Aldo Brancacci n'attribue pas cet argument à Armand Delatte, qu'il cite cependant en note¹³. Tout cela a été bien noté par Leon A. Wash¹⁴. En effet, ce dernier dit qu'*a priori* on ne peut pas espérer trop de choses des remarques superficielles de Cicéron et d'Horace, pas plus, malheureusement, que de celles de Dion et Clément¹⁵; mais il finit par accepter l'extrait de Dion, qu'il tient pour exprimé avec un lexique démocratéen et pour compatible avec les autres enseignements de l'Atomiste¹⁶.

18

Précisons encore. Quelques spécialistes ont souligné la mention du nom de Platon, qui va de pair avec celui de Démocrite dans les extraits de Cicéron et de Clément. Eugène N. Tigerstedt oppose à leurs extraits celui d'Horace¹⁷: tous trois affirment la même chose, mais chez Horace, le seul nom mentionné est celui de Démocrite, tandis que chez Cicéron et Clément, celui-ci forme une paire avec le nom de Platon. Jaap Mansfeld fait un commentaire analogue: il rapproche Clément de Cicéron, dans la mesure où tous deux associent le nom de Platon et celui de Démocrite, mais il sépare Cicéron et Clément d'Horace, dans la mesure où celui-ci ne fait mention que du nom de Démocrite¹⁸. Aldo Brancacci fait un commentaire plus développé. En effet, d'un côté, il remarque que chez Cicéron il y a un certain nombre de références à la poétique de Démocrite qui ont une caractéristique commune, à savoir l'assimilation de Démocrite à Platon, ce qu'il pense être une raison suffisante pour les traiter avec une extrême précaution¹⁹; d'un autre côté, il remarque que Clément se fait l'écho de la tradition qui a tendance à associer Platon et Démocrite, tradition fondée sur leur conception commune du poète et de la poésie; mais il indique que ce qui distingue Clément de Cicéron, c'est que Clément ne se borne pas à des associations et assimilations générales, mais cite les textes, et qu'il ne les mélange pas de façon indistincte, mais les cite séparément²⁰.

En somme, mis à part Armand Delatte, tous les spécialistes donnent des arguments pour accepter le témoignage de Dion, se montrer prudent pour celui de Clément, et rejeter ceux de Cicéron et d'Horace. En particulier, ils regardent avec méfiance l'association du nom de Platon avec celui de Démocrite: si elle est présente à la fois dans les témoignages de Cicéron et de Clément, chez le

12 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 32.

13 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 202, n. 81.

14 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, mémoire de master rédigé sous la dir. de Kirk Sanders et Antonios Augoustakis, University of Illinois, 2012, p. 13-14.

15 *Ibid.*, p. 11.

16 *Ibid.*, p. 19.

17 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus...* », art. cit., p. 163.

18 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 487.

19 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 204

20 *Ibid.*, p. 200, n. 78.

premier les textes sont paraphrasés de façon confuse, alors que chez le second ils sont cités de façon distincte.

DISCUSSION PHILOSOPHIQUE : LA NATURE DU POÈTE SELON DÉMOCRITE

En tenant compte de ces remarques, les spécialistes essaient de reconstituer la doctrine de Démocrite sur la nature du poète et donc sur le rapport entre celle-ci et la divinité, l'enthousiasme, l'art, la folie.

De même qu'il est le seul à affirmer la concordance entre les fragments de Cicéron, Horace, Dion et Clément, Armand Delatte est aussi le seul à croire que Démocrite opposait la *nature* du poète à l'*art* poétique, c'est-à-dire l'*enthousiasme divin* qui anime celle-là à l'*entendement humain* qui conçoit celui-ci. Tout d'abord, il remarque que dans l'extrait d'Horace il n'est pas fait mention de l'inspiration divine²¹; que dans l'extrait de Clément, au contraire, il n'est pas fait mention des qualités innées, du génie original du vrai poète, mais que la création poétique est attribuée seulement à l'inspiration divine. En revanche, il remarque que dans l'extrait de Dion les deux éléments sont réunis, à savoir : le talent naturel (*ingenium*, φύσις) et l'inspiration divine (θεάζουσα)²². Donc il conclut que les mots φύσις et *ingenium* indiquent que l'*inspiration divine* n'est pas le seul facteur qui intervienne dans la création poétique, mais que cette inspiration est conditionnée par *le naturel même du poète*²³. Ainsi, Armand Delatte se fonde sur tous les extraits pour rétablir le « cadre » général de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète.

Plus précisément, Armand Delatte pense que Démocrite ne considérait comme dignes d'admiration que les œuvres poétiques qui ne sont pas le produit de l'art, mais qui sont le résultat du génie, lequel, à son tour, n'est pas le fruit de l'intelligence, mais d'une autre faculté qui peut le faire confondre avec la folie. C'est pourquoi il explique l'occurrence de la particule μέν dans l'extrait de Clément en disant que par la particule δέ, perdue, Démocrite opposait à l'ouvrage éminemment beau du poète inspiré les productions médiocres du travail et de la réflexion²⁴. Enfin, il conclut sa démonstration en disant que Démocrite a parfaitement perçu l'antinomie qui existe entre l'enthousiasme (celui de l'inspiration poétique et aussi de la divination enthousiaste, de la double vue qui se manifeste dans les rêves, des manifestations de la vie mystique,

21 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 31.

22 *Ibid.*, p. 32-33.

23 *Ibid.*, p. 34.

24 *Ibid.*, p. 32.

de certaines affections nerveuses et mentales) et la raison, et qu'il a même deviné l'affinité qui existe entre le génie et la folie²⁵.

Les autres spécialistes, en revanche, croient que l'association du nom de Platon et de celui de Démocrite est l'indice que, dans les extraits de Cicéron et peut-être dans celui de Clément, il y a *assimilation* de la doctrine de l'un à celle de l'autre. Or, dans les dialogues de Platon, notamment *l'Ion* et le *Phèdre*, le poète est conçu comme quelqu'un qui est poussé par l'*enthousiasme*, et non guidé par l'art, ou même qui est possédé par le délire et dépourvu de bon sens²⁶. Ces spécialistes précisent pourtant que cette opposition entre l'enthousiasme et l'art, de même que cette assimilation de l'enthousiasme à la folie trouvent leur origine justement dans les dialogues platoniciens et sont étrangères à la conception des poètes que l'on trouve chez les Grecs antérieurs au iv^e siècle av. J.-C., et ils rapprochent la doctrine de Démocrite sur la poésie de celle-ci, et non de la doctrine de Platon. Ainsi, ils essaient de montrer que *selon Démocrite l'enthousiasme ne s'oppose pas à l'art ni ne se confond avec la folie*. Pour ce faire, ils se montrent prudents à l'égard des extraits de Cicéron et aussi de Clément, mais ils se fient à celui de Dion.

Thomas B. L. Webster distingue sept théories grecques de l'art et de la littérature antérieures au iv^e siècle av. J.-C.²⁷. Quand il conclut l'exposé de la théorie de la technique, il dit qu'au v^e siècle av. J.-C., au lieu de l'ancienne théorie selon laquelle la *technè* (τέχνη) était accordée à l'artisan par les dieux, les hommes ont commencé à croire que le progrès dans ce domaine relevait de la compétence humaine²⁸. Dans l'ensemble de son exposé, pourtant, il illustre la théorie de la technique en s'appuyant sur l'extrait de Dion : selon lui, Démocrite loue Homère parce que celui-ci construit un système d'histoires variées²⁹. Puis il passe à l'exposé de la théorie de l'inspiration, selon laquelle la compétence technique provient non du « cerveau inventif³⁰ » de l'homme, mais de la divinité³¹. Il revient alors sur l'extrait de Dion, afin de le confronter avec quelques passages de Platon. Ainsi, d'un côté, il dit que Socrate envisageait l'élément irrationnel de la poésie comme son élément essentiel et niait que le

25 *Ibid.*, p. 78.

26 Voir Platon, *Ion*, 533d-536d : l'enthousiasme poétique comme aimantation dont la source est la Muse et qui se communique aux poètes, qui sont à leur tour capables d'aimer ; *Phèdre*, 244a-265a : les quatre formes de *mania* ; en particulier 245a (le délire issu des Muses) ; voir aussi 243e-257b, le deuxième discours de Socrate (palinodie) : le délire amoureux et le délire poétique sont liés.

27 Thomas B. L. Webster, « Greek Theories of Art and Literature down to 400 B.C. », *Classical Quarterly* 33, 1939, p. 166-179, ici p. 166.

28 *Ibid.*, p. 171.

29 *Ibid.*, p. 170.

30 Je reprends l'expression de Thomas B. L. Webster : « *man's inventive brain* ».

31 *Ibid.*, p. 173.

poète possédât la science de quoi que ce soit ; d'un autre côté, il déclare que les deux choses ne sont pas nécessairement incompatibles, comme on peut le voir chez Démocrite, selon lequel Homère, doué d'une nature divine, a construit un monde d'histoires variées³².

Eugène N. Tigerstedt se montre prudent à l'égard de l'association du nom de Platon et de celui de Démocrite, telle qu'on la trouve dans les extraits de Cicéron et de Clément. Concernant Démocrite, il dit que, ses écrits étant perdus, nous ne sommes pas en mesure de nous faire une idée assez claire de sa conception de la « folie » poétique. Concernant Platon, il dit que nous marchons sur un terrain plus ferme, du fait que ses opinions sur l'inspiration poétique sont répétées et détaillées, mais nous sommes en même temps gênés par une profusion d'affirmations, car les différentes opinions de Platon ne sont pas faciles à mettre en accord les unes avec les autres³³. Cependant Eugène N. Tigerstedt se propose d'examiner un passage qui peut être envisagé comme le dernier mot de Platon en la matière, puisqu'il offre un point de départ approprié pour une recherche des premières idées grecques sur l'inspiration poétique. Il s'agit du passage suivant (*Lois*, IV, 719 c) : « Il y a [...] un ancien dicton [...], c'est que, lorsque le poète est assis sur le trépied, il n'est pas maître de ses sens³⁴ », passage où Platon dit et redit sa conception de l'inspiration poétique comme un genre de possession, un état où le poète est le porte-parole inconscient d'un pouvoir supérieur³⁵. Eugène N. Tigerstedt admet que, dès les temps les plus anciens, les Grecs croyaient à l'inspiration *mantique* comme à un état de folie divine ou de possession. Mais il se demande s'ils avaient aussi conçu l'inspiration *poétique* comme un état semblable de passivité mentale. Ainsi, alors que plusieurs spécialistes ont accepté l'affirmation de Platon, Eugène N. Tigerstedt, quant à lui, se propose de montrer qu'il est impossible de trouver dans la littérature grecque antérieure à Platon la moindre preuve définitive de la véracité historique de cette affirmation³⁶.

Penelope Murray dit qu'il faut analyser le présupposé selon lequel l'inspiration poétique implique nécessairement l'extase ou la possession et le poète inspiré ne joue aucun rôle conscient dans le processus de création, mais n'est que l'instrument passif d'une force écrasante³⁷. Car, si tout cela est vrai au regard de la conception platonicienne de l'inspiration poétique comme *enthousiasmos*

32 *Ibid.*, p. 174.

33 Eugène N. Tigerstedt, « *Furor Poeticus...* », art. cit., p. 163.

34 Je traduis.

35 *Ibid.*, p. 164.

36 *Ibid.*, p. 164-165 ; voir aussi p. 177-178.

37 Penelope Murray, « Poetic Inspiration in Early Greece », dans Andrew Laird (dir), *Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Classical Studies », 2006, p. 37-61.

(ἐνθουσιασμός) ou *mania* (μανία), il n'y a aucun indice qui nous permette de supposer que les poètes grecs aient conçu l'inspiration de cette manière. À la vérité, cette conception de l'inspiration poétique comme une sorte de folie extatique – *furor poeticus* – semble n'être pas antérieur au v^e siècle av. J.-C.³⁸. Ainsi pour Penelope Murray, quoi qu'il en soit du rapport entre la Muse et le poète dans la poésie grecque primitive, le poète n'est certainement pas l'instrument inconscient du divin, comme l'ont suggéré quelques spécialistes³⁹. Penelope Murray ne cite pas Démocrite dans le corps de sa démonstration, mais seulement dans la conclusion. Elle dit que Platon a été le premier à opposer les concepts d'inspiration et de technique poétique quand il a décrit l'inspiration comme *enthousiasmos* (ἐνθουσιασμός), et elle ajoute que Démocrite, qui est souvent considéré comme le précurseur de Platon, n'a certainement pas conçu inspiration et technique comme des choses incompatibles, ainsi que cela ressort du texte de Dion. Puis elle précise qu'au cours de l'histoire de la poésie grecque antique, l'accent a été mis à égalité sur l'art et sur l'inspiration⁴⁰.

Dans son commentaire à l'extrait de Clément, Aldo Brancacci dit que le terme ἐνθουσιασμός appartient au domaine religieux, ou plutôt divin, ce qui est confirmé par l'expression ἱερὸν πνεῦμα; mais aucune des deux expressions ne se rapporte à un état de pur délire ou de ravissement mystique; toutes deux, surtout la deuxième, peuvent être éclaircies à la lumière de la physique de Démocrite, en particulier à la lumière des *eidôla* (εἰδῶλα), et des soi-disant *eidôla* divins⁴¹.

Dans son commentaire à l'extrait de Dion, Aldo Brancacci dit qu'Homère était doué (λαχών) d'une nature divine, qui n'est autre que sa nature (φύσις) subjective en tant que poète, c'est-à-dire, en tant qu'être capable d'éprouver l'*enthousiasmos*. D'autre part, Homère a été capable de bâtir un « ensemble harmonieux de mots de toutes sortes » (ἐπέων κόσμον παντοίων). Désormais la voie était ouverte pour une synthèse entre φύσις et τέχνη (toutes deux exigées par l'art poétique) dans la poétique de Démocrite. En d'autres termes, le poète de Démocrite écrit « avec enthousiasme » (μετ'ἐνθουσιασμοῦ), mais il est aussi familier avec la variété des mots, l'*orthoeipeiè* (ὀρθοειπεῖη) et les *glôssai* (γλῶσσαι)⁴², et il possède une technique poétique qui lui permet de conférer à ses poèmes une unité. Tout cela montre que le terme d'ἐνθουσιασμός, qui fait

38 *Ibid.*, p. 38.

39 *Ibid.*, p. 53.

40 *Ibid.*, p. 60.

41 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200-201. On traduit en général *eidôla* par « simulacres ».

42 Il s'agit de la correction linguistique et des mots rares.

sa première apparition chez Démocrite, désigne *l'intensité de l'habileté du poète*, et non pas un genre de possession ou de ravissement mystique⁴³.

Enfin Aldo Brancacci passe aux extraits de Cicéron, où le nom de Démocrite est associé à celui de Platon. Selon lui, assimiler l'un à l'autre implique de passer sous silence une différence évidente : Démocrite conçoit le poète *positivement*, comme sensible à l'influence divine, justifiant ainsi la valeur de la poésie et l'excellence du poète inspiré ; en revanche, toute la ligne d'argumentation de l'*Ion* a pour but *la critique* de la poésie, à laquelle Platon dénie le statut de τέχνη. Plus encore, tandis que Démocrite reconnaît l'importance de la technique poétique et ne parle pas de « folie » (*furor, μανία*), Platon, à l'inverse, a rejeté la poésie du côté de la « folie divine » (*θεία μανία*) et, dans l'*Ion*, il lui dénie avec force quelque rôle que ce soit dans la τέχνη⁴⁴.

Leon A. Wash se propose de montrer que les théories postérieures de l'inspiration irrationnelle des poètes ne peuvent pas s'appliquer à Démocrite, qui, au contraire, semble avoir envisagé le poète inspiré comme un paradigme de sa propre conception de *l'esprit parfaitement pénétrant*⁴⁵. Tout d'abord, il résume la conclusion d'Armand Delatte⁴⁶, selon lequel Démocrite est le précurseur des porte-parole anciens et modernes de l'antinomie entre l'inspiration et l'art, et il remarque que, pour cela, Armand Delatte faisait appel à l'assimilation de Démocrite à Platon, qui a été de fait le plus grand partisan de l'antinomie parmi les anciens. Leon A. Wash précise alors que plusieurs spécialistes se sont laissés entraîner par la ressemblance superficielle entre les fragments et les témoignages, au point de supposer que la doctrine de Platon était une extension de celle de Démocrite. Toutefois, il estime qu'aujourd'hui ce consensus des spécialistes au sujet de l'*enthousiasmos* démocritéen est en train de vaciller : de fait, la raison pour laquelle les Romains, puis les critiques plus récents ont considéré Démocrite comme « irrationaliste » tient aux impressions qui découlent du *corpus Platonicum*⁴⁷. Pour lui, l'opposition platonicienne entre l'irrationnel et le rationnel dans l'âme, de même que l'opposition entre τέχνη et μανία, est étrangère à la philosophie de Démocrite : pour Démocrite, le poète serait doué d'une science et d'une conscience exceptionnelles, et son rapport au divin proviendrait d'un génie naturel, accru peut-être par le « divin », mais non pas dominé ou possédé par lui, ni rendu irrationnel.

Leon A. Wash pose donc les bases historiques de sa recherche : Démocrite avait-il conçu une psychologie du poète et de son inspiration qui s'accordât

43 *Ibid.*, p. 201-202.

44 *Ibid.*, p. 205.

45 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, *op. cit.*, p. ii.

46 *Ibid.*, p. 2-3. Voir Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, *op. cit.*, p. 78.

47 *Ibid.*, p. 4-6.

avec la poétique des anciens Grecs ou qui se fit l'écho de l'« ancienne querelle » platonicienne entre philosophie et poésie⁴⁸? Pour répondre à cette question, Leon A. Wash analyse les témoignages de la doctrine de Démocrite sur l'âme et aussi sur les *eidôla*. Sa conclusion est la suivante : pour Démocrite, le « divin » est ce qui possède une âme pourvue d'un degré d'activité admirable, et une telle activité divine, bien que mouvante et soumise à l'oscillation, n'est jamais conçue comme possession divine d'êtres humains⁴⁹. Puis il dit que l'*enthousiasmos*, tel qu'il a été conçu par la plupart des Grecs, n'a pas de place dans la poétique antique (Homère, Hésiode, Pindare), pas plus que dans la philosophie de Démocrite⁵⁰. Enfin il conclut que, pour Démocrite, l'*enthousiasmos* peut revêtir deux aspects : il peut être ou bien un état cognitif caractérisé tout simplement par une entrée sporadiquement plus importante d'atomes dans l'âme et donc par « la divinisation de la nature de quelqu'un », ou bien l'absorption des *eidôla*, qui agrandissent l'âme par des atomes porteurs de pensées qui procèdent du divin. Mais ce que l'*enthousiasmos* n'est très probablement pas, c'est une possession⁵¹.

Ainsi les spécialistes essaient non seulement de reconstituer la doctrine de Démocrite sur la nature du poète mais aussi d'expliquer comment l'assimilation de cette doctrine à celle de Platon a induit non seulement chez Cicéron et d'autres auteurs anciens, mais aussi chez plusieurs spécialistes modernes une interprétation erronée de Démocrite. Joseph Tate, à son tour, a suggéré qu'une autre assimilation a pu induire en erreur Cicéron et Horace⁵². Il commence par rappeler qu'à l'époque des Grecs « anciens⁵³ », on a eu tendance à considérer que la meilleure poésie était celle qui était divinement inspirée : Démocrite, par exemple, loue la poésie écrite sous l'élan divin, et Platon parle de « folie divine » et de « folie des Muses ». Mais, dit-il, à l'époque d'Horace cette ancienne distinction entre la poésie qui est divinement inspirée et celle qui ne l'est pas avait déjà été remplacée par une autre : la distinction entre la poésie qui résulte du *talent naturel* et celle qui naît d'une *compétence acquise*. Ainsi, Horace a mal interprété la doctrine de Démocrite sur la poésie en l'assimilant à l'antithèse, commune à l'époque des critiques grecs plus récents (Néoptolème, Ariston, Cratès, Philodème), entre *δύναμις* (*natura, ingenium*) et *τέχνη* (*studium, ars*). De même, Cicéron a mal interprété Démocrite et Platon en leur attribuant

48 *Ibid.*, p. 6-8.

49 *Ibid.*, p. 20-26.

50 *Ibid.*, p. 35

51 *Ibid.*, p. 40.

52 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », *Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 65-72.

53 Joseph Tate oppose deux tendances : « *the older Greek tendency* » (comprenant en particulier Démocrite et Platon) et « *the more recent Greek critics* » (principalement Néoptolème, Ariston, Cratès, Philodème).

la conception selon laquelle la folie est un élément nécessaire du caractère du poète, alors que Démocrite et Platon parlent de folie « divine ». Ainsi, Cicéron et Horace, quand ils font de l'enthousiasme divin – dont Platon et d'autres avaient parlé – une aberration psychologique, suivent les Grecs « récents ». Or Joseph Tate suggère que, chez les Grecs, c'est peut-être avec Aristote que ce traitement « rationaliste » a vu le jour, puisqu'il a été le premier à distinguer le poète qui possède un don naturel du poète qui subit l'influence de la folie⁵⁴. Quant à Horace et Cicéron, ils suivent très probablement une autorité beaucoup plus tardive qu'Aristote, puisque cette distinction est absente chez eux ; au contraire, pour eux le don naturel et l'influence de la folie se confondent, étant envisagés comme une seule et même chose⁵⁵.

LE CONTEXTE DES EXTRAITS

Que ce soit pour juger de l'authenticité des fragments de Démocrite ou pour restituer sa doctrine sur la nature du poète, les spécialistes ont recours, comme il a été dit, à deux types de confrontation : tantôt ils comparent ces fragments entre eux, tantôt ils les rapprochent, d'une part, des autres fragments de Démocrite, d'autre part, d'ouvrages d'autres auteurs. Cependant, ils n'ont que rarement fait attention au contexte des fragments, et même lorsqu'ils l'ont fait, ils n'ont pris en compte que le contexte immédiat, en laissant de côté le contexte plus large.

Le contexte des extraits de Cicéron a attiré l'attention d'Armand Delatte⁵⁶. Il s'agit d'un passage du *De oratore* (II, 46, 194) et d'un passage du *De divinatione* (I, 38, 80), qu'il compare. Selon lui, dans le passage du *De divinatione*, Cicéron a voulu prouver qu'il existe dans l'âme une faculté dont les transports sont très vifs, et le pouvoir de perception considérable. Après avoir parlé des ébranlements de l'âme (*ut pellantur animi uehementer*) causés par des apparitions, par l'audition de voix mystérieuses ou d'une certaine musique et par des sentiments violents, Cicéron déclare que « l'émotion poétique prouve aussi qu'il existe dans les âmes une force divine ; en effet, Démocrite pense qu'on ne peut être un grand poète sans délire (et Platon partage cet avis)⁵⁷ », et il ajoute que la chaleur communicative de l'orateur éloquent est une force du même ordre. Dans le passage du *De oratore*, l'orateur et le poète sont encore associés. Celui-là, dit Cicéron, ressent vivement tous les sentiments (*omni animi motu concitari*) qu'il exprime, souvent au nom d'autrui, dans ses discours. De même, l'acteur ne peut jouer ni le poète composer ses ouvrages sans être saisi d'une forte émotion.

54 Aristote, *Poét.*, 1455 a.

55 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

56 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 29-31..

57 Traduction d'Armand Delatte, ainsi que la suivante, *ibid.*, p. 29.

Selon Démocrite (et Platon), « il n'est pas de bon poète sans une inflammation de l'âme et sans le souffle d'une sorte de délire ».

Après cet examen, Armand Delatte se contente de dire que l'on ne voit pas – dans le premier contexte – le rapport entre la folie et l'inspiration divine, et que l'on voit encore moins comment l'existence de la première prouve celle de la seconde. Il ajoute pourtant que l'examen des deux contextes donne quelques lumières sur le sens des termes que Cicéron emploie pour se reporter à la théorie de Démocrite ; en outre, il décèle plusieurs applications de cette théorie à d'autres domaines de l'activité intellectuelle dont Démocrite aurait pu s'être occupé. Armand Delatte passe alors en revue les passages des œuvres de Cicéron où ces termes sont employés, en supposant que dans ces passages Cicéron exprime la théorie de Démocrite sous les formes les plus variées. Par exemple, il pense que dans plusieurs passages du *De divinatione* la théorie de Démocrite est appliquée aux prophéties de la divination intuitive, laquelle se distingue de la « science » divinatoire – qui procède par observation et déduction – et est attribuée tantôt à l'action d'une faculté mystérieuse, différente de la raison, tantôt à l'inspiration divine⁵⁸.

26

L'extrait d'Horace provient de l'*Art poétique* (v. 295-297), plus précisément du début de la section où Horace parle du poète (v. 295-476). Joseph Tate dit tout simplement que l'antithèse entre *dunamis* (δύναμις), *natura*, *ingenium* et *technè* (τέχνη), *studium*, *ars*, présente dans ce passage, revient dans les v. 408-410⁵⁹. Mais de cette remarque il ne tire aucune conclusion.

L'extrait de Dion provient du début du discours 53 (53, 1). Jaap Mansfeld dit que la citation de Démocrite donne le ton à l'éloge d'Homère, tout au long duquel Dion cite et discute grand nombre d'autres d'opinions (la plupart du temps laudatives) sur le Poète⁶⁰. Leon A. Wash, quant à lui, dit seulement que, bien que dépourvu de tout propos doxographique, ce contexte est néanmoins infiniment préférable à celui des autres extraits⁶¹.

L'extrait de Clément, qui est tiré de la conclusion du livre VI des *Stromates* (VI, 168, 2), a attiré l'attention de Jaap Mansfeld et de Aldo Brancacci. Jaap Mansfeld dit que, comme toujours, Clément argumente en faveur de la supériorité de la tradition et de l'enseignement judéo-chrétiens sur ceux des Grecs païens. La philosophie, déclare Clément, est restée un phénomène local, alors que la doctrine chrétienne s'est répandue dans le monde entier. L'écriture divine est supérieure à la poésie grecque. Afin de prouver ce point, Clément cite le jugement de deux grands philosophes sur les poètes et sur la poésie. Le

58 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, op. cit., p. 29-31.

59 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

60 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 485.

61 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, op. cit., p. 18.

premier jugement se présente comme une (fameuse) assertion de Platon, et le deuxième est justement le fragment de Démocrite. Après la citation de celui-ci, Clément déclare : « nous savons quel genre de choses racontent les poètes⁶² » (ἴσμεν δὲ οἷα ποιηταὶ λέγουσιν). Jaap Mansfeld achève son résumé du texte de Clément en remarquant que cette admonition présente de façon fine et élégante l'appréciation critique de Clément sur la poésie des Grecs⁶³.

Aldo Brancacci, de son côté, dit que Clément défend l'idée que l'enseignement chrétien est voué à durer tout le temps et qu'il reste florissant, même s'il a été, est et sera toujours persécuté. Puis Aldo Brancacci traduit la suite du texte : « Or Platon a écrit à propos de la poésie que "le poète est une lumière, un être sacré, qu'il est incapable de faire de la poésie s'il n'est pas possédé par Dieu et fou". Et Démocrite dit aussi : "Tout ce que le poète écrit dans un état d'enthousiasme et d'inspiration divine est vraiment beau". Nous savons ce que les poètes disent. Dès lors, comment ne pas rester perplexes en face de poètes d'un Dieu tout-puissant, instruments de la voix divine⁶⁴ ? »

De leurs brefs commentaires au contexte de Dion, Jaap Mansfeld et Leon A. Wash ne tirent aucune conclusion. À partir du contexte de Clément, en revanche, Jaap Mansfeld entend montrer que celui-ci a réécrit le fragment cité par Dion afin de l'adapter à la citation de Platon⁶⁵, et Aldo Brancacci entend montrer que, bien que Clément, lui aussi, associe Platon à Démocrite, il se distingue de Cicéron en ce qu'il ne s'est pas borné à des associations et des assimilations générales, mais a cité les textes – et en ce qu'il ne les a pas mélangés de façon indistincte, mais les a cités séparément⁶⁶.

En somme, ce qu'Armand Delatte infère du contexte des extraits de Cicéron sert à la discussion philosophique, c'est-à-dire à la reconstitution de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète ; ce que Jaap Mansfeld et Aldo Brancacci infèrent du contexte de l'extrait de Clément sert au jugement philologique, c'est-à-dire à leur évaluation de l'authenticité des fragments de Démocrite. Mais, comme il a été dit, le contexte des extraits n'a pas été entièrement exploité, parce que les spécialistes ont limité leurs approches au contexte immédiat, négligeant le contexte plus large. En particulier, l'examen du contexte des extraits latins

62 Je traduis.

63 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 485-486.

64 D'après Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200, n. 78 : « Now Plato wrote of poetry that "the poet is a light, sacred being and is unable to compose poetry unless he is possessed by God and mad." And Democritus also said: "Everything the poet writes in a state of enthusiasm and divine inspiration is truly beautiful." We know what the poets say. Thus shall we not be struck in the face of the poets of Almighty God, who were instruments of the divine voice? »

65 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 486.

66 Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 200, n. 78.

peut être très utile au jugement philologique aussi bien qu'à la discussion philosophique. C'est ce que je vais essayer de montrer maintenant.

LE JUGEMENT PHILOLOGIQUE À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DES FRAGMENTS LATINS

28 Dans le texte du *De oratore*, la note au sujet de Démocrite est introduite par les expressions *audiui* (« j'ai entendu dire ») et *dicunt* (« on dit »), c'est-à-dire qu'elle est présentée comme un témoignage indirect ; dans le texte du *De diuinatione*, la note est introduite par l'expression *negat* (« il dit que... ne... pas »), c'est-à-dire qu'elle est présentée comme un témoignage direct. Or, dans le *De oratore*, c'est le personnage d'Antoine qui parle et, dans le *De diuinatione*, c'est celui de Quintus ; cependant, les spécialistes ne prêtent aucune attention particulière à l'attribution de la parole, en l'assignant tantôt à l'auteur (Cicéron) tantôt de façon indistincte à l'auteur (Cicéron) et au personnage (Antoine, Quintus). Ainsi, pour ce qui concerne l'extrait du *De diuinatione*, Joseph Tate considère que « Cicéron a mal interprété Démocrite et Platon⁶⁷ », et Armand Delatte tantôt mentionne « les idées assez confuses » et fait référence à ce que « Cicéron veut prouver⁶⁸ », tantôt dit que « la même théorie est appliquée par Quintus⁶⁹ ». Pour ce qui concerne l'extrait du *De oratore*, Armand Delatte fait référence à ce que « dit Cicéron⁷⁰ ». Jaap Mansfeld, à son tour, déclare que, dans les deux extraits, « Cicéron associe Platon et Démocrite » et il fait référence à ce que Cicéron « dit » dans le *De diuinatione*, où il « cite » le *Phèdre*, et à ce qu'il « a entendu dire » dans le *De oratore*, où il n'y a aucune référence précise à un dialogue platonicien⁷¹.

Ainsi ces spécialistes traitent les personnages comme des porte-parole de l'auteur. De la même manière, quand il commente un passage du *De natura deorum*, Leon A. Wash parle des « idées que Cicéron, par la bouche de Cotta, impute à Démocrite⁷² ». Dès lors, quand ils attribuent à Cicéron les paroles d'Antoine, les spécialistes finissent par lui imputer une connaissance indirecte et imprécise de Démocrite et, quand ils lui attribuent les paroles de Quintus, ils finissent par lui en imputer une connaissance confuse. C'est pourquoi ils sont parfois enclins à suspecter la fiabilité du témoignage cicéronien. Leon A. Wash, par exemple, considère que Cicéron se montre totalement ignorant de la place que le *furor* aurait pu avoir dans la pensée de Démocrite, parce que, dans le

67 Joseph Tate, « Horace and the Moral Function of Poetry », art. cit., p. 71.

68 Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme...*, op. cit., p. 29.

69 *Ibid.*, p. 30.

70 *Ibid.*, p. 29.

71 Jaap Mansfeld, « Democritus, fragments 68 B 18 and B 21 DK », art. cit., p. 487.

72 Leon A. Wash, *On the Democritean Concept of Poetic Inspiration*, op. cit., p. 20.

De oratore, « il admet n'avoir qu'entendu dire » et, dans le *De diuinatione*, il « proclame » un rapprochement assuré, mais qui n'est pas bien informé, entre Démocrite et Platon⁷³.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE ORATORE*

Aldo Brancacci est plus attentif à ces aspects. Quand il examine l'extrait du *De oratore*, il fait attention à l'attribution de la parole en affirmant qu'il n'y a pas lieu de tirer des conclusions de la formulation prudente *esse dicunt* et d'attribuer ces mots à Cicéron, parce qu'ils ont été mis dans la bouche d'Antoine. Il prend en compte le contexte de l'extrait, en rappelant que, tout au long du *De oratore*, Antoine insiste sur sa faible connaissance de la littérature et de la philosophie grecques, et que de façon très élégante il ne manque pas une occasion de pratiquer l'autodérision et la modestie feinte⁷⁴. Ainsi Aldo Brancacci remarque non seulement que les paroles en question appartiennent à Antoine, et non pas à Cicéron, mais que par ces paroles Antoine, loin de révéler son ignorance, affecte une attitude de modestie.

À la vérité, cette caractéristique du personnage apparaît de manière évidente par la confrontation de trois passages du *De oratore*. Déjà dans la préface au livre II, Cicéron rappelle à son frère l'opinion qui s'était répandue sur Crassus et Antoine : celui-là, disait-on, méprisait ce qu'il avait appris des Grecs, et celui-ci n'avait même rien appris d'eux ; ou encore : l'un n'était pas très savant, et l'autre était tout à fait ignorant ; mais, pour Cicéron, ils étaient assurément fort bien instruits des choses grecques (II, 1, 1-4 ; 2, 7). Cicéron présente alors la thèse du livre II : jamais personne n'excella ni ne fleurit dans l'éloquence non seulement sans la doctrine sur le discours, mais aussi sans la sagesse tout entière (II, 1, 5). Cicéron veut montrer que les deux grands orateurs – Crassus et Antoine – étaient versés non seulement dans l'éloquence mais dans la philosophie. Il démontre ainsi l'erreur de ceux qui, parce qu'ils pensent que Crassus et Antoine n'avaient pas d'érudition, croient qu'il est possible de devenir un grand orateur sans avoir étudié.

Ensuite, dans un autre passage du livre II, Antoine ayant énuméré plusieurs historiens grecs (II, 12, 51-14, 58), César, saisi d'admiration, se demande où sont ceux qui prétendent qu'Antoine n'avait pas appris le grec ; Catulus, lui, avoue que désormais est anéantie son admiration de jadis, quand il pensait que quelqu'un qui n'avait pas appris le grec pouvait être aussi éloquent (II, 14, 59).

⁷³ *Ibid.*, p. 11-12.

⁷⁴ Aldo Brancacci, « Democritus' *Mousika* », art. cit., p. 204.

Enfin, dans un troisième passage du *De oratore*, Antoine lui-même explique qu'il a toujours pensé qu'un orateur se ferait entendre du public avec plus de plaisir et lui paraîtrait plus convaincant s'il ne laissait voir ni son art ni rien de grec (II, 36, 152-3 ; cf. 37, 155-6).

En somme, Cicéron affirme que, bien qu'on le tînt pour ignorant, Antoine était versé dans l'éloquence et dans la philosophie, et Antoine lui-même explique que s'il dissimulait ses connaissances, c'était pour ne pas paraître trop habile ni prétentieux. Si maintenant nous revenons sur l'extrait du *De oratore*, nous pouvons conclure que par les expressions *audiui* (« j'ai entendu dire ») et *dicunt* (« on dit »), ce n'est pas l'auteur (Cicéron) qui laisse transparaître son ignorance, mais c'est le personnage (Antoine) qui essaie de dissimuler sa connaissance de la philosophie grecque ; ou encore que l'auteur-Cicéron caractérise le personnage d'Antoine comme un orateur prudent, qui sait aussi bien dissimuler son art parmi des ignorants qu'affecter la modestie parmi ses pairs.

30

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE DIVINATIONE*

Dans le *De diuinatione* dialoguent les personnages de Cicéron et Quintus, celui-ci s'exprimant au livre I, et celui-là au livre II. Or leurs exposés s'opposent l'un à l'autre : Quintus commence par exposer son avis sur la divination, puis Cicéron le réfute. Dans sa conclusion, pourtant, le personnage de Cicéron explique que, à la vérité, le propre de l'Académie est de ne prononcer aucun jugement, mais d'approuver ce qui paraît être le plus vraisemblable, de confronter les arguments, d'exposer ce qui peut être dit en faveur de chaque opinion et, sans revendiquer sa propre autorité, de laisser le jugement des auditeurs intact et libre (II, 72, 150). Dans la préface au *De fato*, d'ailleurs, Cicéron lui-même rappelle ce principe de l'Académie en disant que, dans le *De natura deorum* comme dans le *De diuinatione*, il a présenté, en deux exposés suivis, le pour et le contre, afin de permettre plus facilement à chaque lecteur d'approuver ce qui lui semble être le plus digne d'approbation (I, 1).

Donc, si dans l'extrait du *De diuinatione* le personnage de Quintus fait appel au témoignage de Démocrite en faveur de la divination, on peut s'attendre à ce que dans le livre II, le personnage de Cicéron fasse appel à des arguments rationnels pour réfuter ce témoignage. Or Quintus affirme que les dieux ne s'offrent pas aux yeux des hommes, mais répandent largement leur puissance, à la fois dans les profondeurs de la terre et dans la nature humaine : c'est ainsi que, parmi les devins, la Pythie est excitée par la puissance de la terre, et la Sibylle par celle de sa propre nature (I, 36, 79 ; cf. 36, 79-38, 83). Puis il développe son propos : même l'excitation poétique montre qu'il existe une puissance divine dans l'âme humaine, car Démocrite nie que quelqu'un puisse être grand poète

sans délire, et Platon aussi le dit dans le *Phèdre* (I, 37, 80). Puis il revient sur la parenté entre le devin et le poète, remarquant que beaucoup de choses ont été prédites non seulement en prose mais aussi en vers (I, 50, 114). Cicéron, à son tour, quand il parle des devins (II, 54, 110-57, 118), revient à la Sibylle (II, 54, 110-2) et à la Pythie (II, 57, 117-8), puis à la parenté entre le devin et le poète, afin de réfuter l'exposé de Quintus. Il admet que les vers de la Sibylle, dont on dit qu'elle les a prononcés en état de fureur, sont dignes d'éloge. Que ces vers pourtant ne proviennent pas d'un furieux c'est ce que les vers eux-mêmes prouvent, car ils sont plutôt le produit de l'art et du travail que de l'excitation et du mouvement, plutôt le fait d'un esprit éveillé que d'un esprit furieux (II, 54, 110-1). Puis, à ceux qui expliquent que l'exhalaison sortie de la terre, qui excitait l'esprit de la Pythie, s'est évanouie à la longue, Cicéron répond de façon ironique que rien ne devait être plus divin que ce souffle sorti de la terre : n'agissait-il pas si puissamment sur l'esprit qu'il lui donnait non seulement le pouvoir de discerner les choses à l'avance, mais même le pouvoir de les prédire en vers (II, 57, 117)?

Un premier bilan fait apparaître les trois points suivants : les paroles de l'extrait du *De divinatione* appartiennent au personnage (Quintus) et non pas à l'auteur (Cicéron) ; ces paroles sont ensuite réfutées par l'autre personnage (Cicéron) ; les paroles de l'un et la réfutation de l'autre correspondent aux deux parties dont se compose le procédé argumentatif de l'Académie, par lequel l'auteur laisse le lecteur libre de décider laquelle des deux positions lui semble la plus forte.

Mais ce n'est pas tout, car par l'opposition entre les deux personnages l'auteur illustre à la vérité l'opposition entre l'école académique et l'école stoïcienne. Cicéron l'affirme dans la préface au *De divinatione* : tandis que les stoïciens défendaient dans leur argumentation la véracité de la divination, les académiciens revendiquaient le droit d'en douter, en particulier Carnéade. Puis il raconte comment, alors qu'il se demandait ce que l'on doit penser de la divination, il eut l'intuition qu'il devait comparer les arguments des stoïciens et ceux de Carnéade (I, 3, 6-4, 7). Ainsi, dans le livre I le personnage de Quintus défend les arguments stoïciens contre ceux de Carnéade, et inversement, dans le livre II, le personnage de Cicéron réfute les arguments stoïciens en défendant ceux de Carnéade. Au début du dialogue, c'est le personnage de Quintus qui avance son opinion : s'il y a la divination, dit-il, il y a des dieux et, réciproquement, s'il y a des dieux, il y a la divination ; le personnage de Cicéron, intervenant à son tour, se hâte d'identifier un tel jugement à celui des stoïciens (I, 5, 8-10). Puis, au début du livre II, une fois achevé l'exposé de Quintus, Cicéron remarque d'abord que son frère a défendu la pensée stoïcienne à la façon des stoïciens ; il demande ensuite qu'il lui soit permis de répondre à son frère, mais non pas en tant que quelqu'un qui affirme, mais en tant que quelqu'un qui doute et

soupçonne, commençant ainsi sa réfutation suivant l'exemple de Carnéade (II, 3, 8-9). À la fin du livre II, ayant conclu sa réfutation, Cicéron insiste sur l'opposition entre Carnéade et les stoïciens (II, 72, 150).

32 Quand il associe les personnages de Quintus et de Cicéron respectivement aux stoïciens et aux académiciens, l'auteur-Cicéron caractérise différemment la façon dont chacun développe son argumentation. Il fait en sorte que Quintus soit assertif et énumère des exemples et des témoins par lesquels il autorise ses propres assertions, et que Cicéron soit dubitatif et développe des arguments et des questions par lesquels il évalue les assertions de son frère. En effet, avant d'exposer les deux genres de divination, Quintus déclare qu'à son avis, il faut rechercher plutôt l'accomplissement des choses que leurs causes (I, 6, 12), laissant cette dernière recherche à Carnéade (I, 7, 12-3). Il se propose alors d'examiner des exemples de divination, n'ayant d'autre prétention que de constater *que* telle ou telle chose se produit, sans connaître *pourquoi* elle se produit (I, 7, 13-19, 37; cf. 8, 13; 9, 15; 10, 16; 18, 35). Il s'oppose ainsi à Carnéade, à qui il abandonne l'examen des *causes* grâce auxquelles les choses se produisent, et de *l'art* par lequel elles peuvent être prévues; lui, constate tout simplement que les choses se produisent (I, 13, 23). À nouveau, après avoir présenté les deux genres de divination, Quintus revient sur le fait qu'il n'examine pas *ce qui* se produit ni *pourquoi*, mais *si* une chose se produit ou pas (I, 39, 85-6): il est absolument incapable de discuter le pourquoi des choses, tout ce qu'il peut faire, c'est d'enseigner que les choses dont il parle se produisent; mais il demande à Cicéron si cela ne suffit pas à Carnéade comme réponse (I, 49, 109).

Bref, parce qu'il ne se propose pas d'expliquer pourquoi chaque chose se produit, mais tout simplement de raconter les choses qui se produisent, Quintus ne développe pas des arguments, mais énumère des exemples (I, 11, 17; 19, 37; 40, 87; 58, 132). Or ce procédé est la première chose que Cicéron désapprouve: pour lui, un philosophe ne fait pas appel à des témoins; c'est par des arguments et des raisonnements qu'il faut enseigner pourquoi chaque chose est telle qu'elle est, et non pas par des événements (II, 11, 27; cf. 42, 89). Puis Cicéron revient sur ce reproche pour accuser son frère: c'est quand Quintus s'est rendu compte qu'il serait dans l'embarras si on lui demandait les causes de chaque divination, qu'il a déclaré que, une fois qu'il voyait les choses, il ne s'inquiétait pas de leurs causes. Comme s'il n'appartenait pas à un philosophe – s'exclame Cicéron – d'examiner la cause grâce à laquelle chaque chose se produit (II, 20, 46; cf. 27, 55; 28, 60-1)!

Il faut donc ajouter une quatrième chose: lorsque – dans l'extrait envisagé du *De divinatione* – Quintus introduit le témoignage de Démocrite, celui-ci, dans le contexte, fait suite à d'autres témoignages, par lesquels le personnage

de Quintus désire impressionner grâce à l'accumulation des cas plutôt que d'instruire par l'explication des causes. En d'autres termes, l'argumentation de Quintus est caractérisée comme confuse, parce qu'il s'appuie sur des exemples, et naïve, parce qu'il croit aux témoins. Mais celui qui la caractérise de la sorte, c'est bien l'auteur-Cicéron, qui, ce faisant, ne fait preuve ni de confusion ni de naïveté, mais au contraire de discernement et d'habileté : n'est-ce pas là pour lui le moyen de discréditer le procédé argumentatif de ses adversaires, les stoïciens ?

LA DISCUSSION PHILOSOPHIQUE À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DES FRAGMENTS LATINS

Dans l'extrait du *De oratore*, le personnage d'Antoine attribue à Démocrite (et aussi à Platon) l'idée que personne n'a jamais pu se présenter en tant que bon poète sans l'ardeur de l'esprit et sans une inspiration qui tient du délire. Dans l'extrait du *De divinatione*, le personnage de Quintus dit que Démocrite (de même que Platon) nie que quelqu'un puisse être grand poète sans délire. Dans l'extrait de l'*Art poétique*, Horace dit que Démocrite croit que le génie est plus favorisé du sort que l'art, et que, pour cette raison, les poètes sensés se sont trouvés chassés de l'Hélicon. De ces extraits plusieurs spécialistes ont conclu que Démocrite opposait le génie à l'art, parce qu'il rapprochait le génie du délire et de l'ardeur de l'esprit, et l'art du bon sens. Au cours des cent dernières années, on l'a vu, quelques spécialistes ont revu cette conclusion, en portant leur attention sur le rapport de la nature du poète à l'inspiration divine et à l'art humain. Or ici aussi l'examen du contexte des extraits latins peut être très utile à la discussion philosophique, car aussi bien dans les dialogues de Cicéron que dans l'épître d'Horace le contexte insiste justement sur ce rapport, comme je vais tenter de le montrer maintenant.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE ORATORE*

Tout au long du livre II du *De oratore* la distinction entre le génie et l'art est amplement soulignée. Au tout début du livre II, Cicéron s'appuie sur l'exemple de Crassus et d'Antoine afin d'avancer le propos du livre : jamais personne n'a pu fleurir ni exceller dans l'éloquence sans la doctrine rhétorique et même sans toute la sagesse (II, 1, 5). Alors il précise que dans la conversation entre Crassus et Antoine rien n'a été omis de ce qu'on peut connaître et apprendre par un profond génie, des études opiniâtres, une doctrine excellente, un long usage (II, 3, 11), car à l'orateur la nature ne suffit pas, mais il lui faut encore l'étude (cf. II, 21, 89). C'est pourquoi, dans son développement sur la persuasion, Antoine revient à plusieurs reprises sur la distinction entre nature et art, ou encore, entre génie et doctrine. Dans un premier temps, il dit que dans la persuasion le

génie est tout, et l'art peu de chose (II, 7, 30) ; mais dans un deuxième temps, il convient qu'on peut donner quelques préceptes sur les moyens de manier les esprits des hommes et maîtriser leurs volontés, de sorte qu'il ne s'oppose pas à ceux qui veulent appeler du nom d'art la science de la persuasion (II, 8, 32) ; quoi qu'il en soit, au moment de conclure son exposé sur la persuasion, il déclare qu'on n'a pas besoin d'un art recherché pour l'enseigner, et qu'il suffit d'un génie médiocre pour en juger (II, 41, 175).

34

Si l'on envisage les deux éléments requis pour plaider une cause, l'*inuentio* et l'*elocutio*, la position d'Antoine est que l'*inuentio*, qui semble toute imprégnée de l'art, n'exige cependant qu'un médiocre bon sens, tandis que l'*elocutio* est le lieu où l'on peut discerner la vigueur et la vertu divine de l'orateur (II, 27, 119-20). De même, si l'on envisage les éléments nécessaires à la persuasion, Antoine dit que les preuves reposent sur l'art, mais que la recommandation de l'orateur (*commendatio*) et l'excitation de l'auditeur (*conciatio*) ne dépendent des préceptes d'aucun art (II, 49, 201). Enfin, quand il conclut son exposé sur l'excitation de l'auditeur par l'exposé du rire, il affirme que, si tout le reste peut être enseigné par des préceptes, la raillerie et les plaisanteries sont propres à la nature et échappent à l'art (II, 54, 216). César approuve l'opinion d'Antoine (II, 54, 219-20 ; 56, 227) ; mais Antoine, tout en insistant sur le fait qu'il n'existe pas un art des plaisanteries, reprend la question et semble admettre que peut-être il y a en ce domaine quelques préceptes (II, 56, 229). Sulpicius intervient alors et insiste auprès de César pour qu'il explique la nature et l'origine du genre de la raillerie, mais César répète qu'il pense avec Antoine qu'il n'y a pas d'art du « sel ». C'est au tour de Crassus d'intervenir ; son point de vue est le suivant : s'il n'y a pas d'art de la plaisanterie, il y a l'observation de ce qui est efficace dans le discours ; par ailleurs, l'utilité des préceptes n'est pas de nous faire trouver par l'art ce qu'il faut dire, mais de nous indiquer, dans les domaines de la nature, du génie, et aussi de l'exercice, ce qui est bon et ce qui est mauvais (II, 57, 231-2).

En outre, dans le *De oratore* le génie de l'orateur est souvent qualifié de divin : le génie d'Antoine, par exemple, est dit divin par tous les autres personnages. Crassus demande à Antoine de traiter les lieux de l'argumentation parce que d'habitude il les traite « de façon divine » (II, 29, 127 ; cf. 45, 188) ; Catulus compare la façon d'argumenter d'Antoine à celle d'Aristote, qu'il s'agisse d'une ressemblance entre leurs génies divins respectifs ou du fait qu'il l'a lu et appris (II, 36, 152) ; aussitôt qu'Antoine a fini d'exposer les preuves, Catulus lui demande de traiter de la *dispositio*, parce que d'habitude il semble un dieu en la matière (II, 42, 179) ; puis, après cet exposé, Catulus exprime l'admiration qu'il a toujours eue pour le caractère divin qu'Antoine déploie dans les causes (II, 89, 362). Finalement, Antoine, étant doué d'un génie divin, aurait pu s'en contenter et se passer de l'art humain : c'est ainsi que dans le livre I Crassus

déclare que la force du génie d'Antoine est divine, de sorte que, même s'il était dépourvu de la science du droit, il aurait pu vaincre dans ses causes avec les seules armes du bon sens (I, 38, 172); dans le livre II Antoine évoque la cause de Manilius Aquilius en insistant sur le fait qu'Antoine avait su émouvoir les juges non par l'art, mais par l'ébranlement et la douleur que son esprit avait communiqués (II, 47, 195; 48, 198; 49, 201). Antoine ne néglige pas pour autant l'art humain au profit du génie divin, mais il les assemble, et c'est cet assemblage qui fait d'Antoine un orateur parfait. En effet, dans le livre III, à ceux qui comparent Antoine et Crassus, Cicéron répond que tous deux ont excellé dans l'étude, le génie et la doctrine, et que chacun d'eux était parfait dans son genre (III, 4, 16).

On retiendra donc deux choses : 1) dans le livre II du *De oratore*, il y a insistance sur la distinction entre nature et art, sans qu'ils soient opposés l'un à l'autre ; 2) une nature divine peut se passer de l'art humain, mais ce n'est que l'assemblage de ces deux choses qui peut assurer à l'orateur la perfection.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DU *DE DIVINATIONE*

Quintus commence la défense de l'existence de la divination en distinguant deux genres : l'un qui est du ressort de *l'art*, l'autre de *la nature* (I, 6, 10-2); puis, au cours de sa démonstration, il revient à plusieurs reprises sur cette distinction (I, 18, 34; 32, 70; 33, 72; 49, 110-51, 116). Cicéron commence sa réfutation en reprenant les genres distingués par son frère (II, 11, 26-7), puis il revient, lui aussi, à plusieurs reprises sur cette distinction (II, 33, 70; 36, 76; 48, 100-49, 101). Quintus illustre le genre qui repose sur l'art par la pratique divinatoire des haruspices, de ceux qui interprètent les prodiges ou les foudres, des augures, des astrologues, des oracles, et le genre de la nature par la prédiction qui s'appuie sur les songes et les vaticinations; puis il explique l'origine de cette distinction : l'avenir est annoncé soit par une longue suite d'observations des signes, soit par une sorte d'instinct et d'inspiration divine (I, 6, 12). Il y a de l'art dans la divination lorsqu'on fait des conjectures sur les choses nouvelles en observant les anciennes; il n'y a pas d'art, en revanche, chez ceux qui pressentent l'avenir non par le moyen de la raison ou des conjectures fondées sur l'observation et l'enregistrement des signes, mais par le moyen d'une sorte d'excitation et de mouvement libre et désordonné de l'esprit, comme cela arrive souvent soit à ceux qui rêvent soit à ceux qui vaticinent pris de fureur – un genre de divination où entrent également les oracles, non ceux qui sont tirés au sort, mais ceux qui sont annoncés par une sorte d'excitation et d'inspiration divine (I, 18, 34). Cicéron reprend l'explication de son frère, en disant que le genre artificiel repose en partie sur la conjecture, en partie sur une observation suivie, et que

le genre naturel procède d'un entraînement par l'esprit ou de l'intervention de la divinité (II, 11, 26-7).

36

Cette distinction est appliquée par Quintus à un problème particulier, déjà mentionné : pourquoi est-on incapable d'expliquer *pourquoi* chaque chose se produit, et peut-on seulement enseigner *que* les choses dont on parle se produisent ? Sa réponse est que la cause de la prédiction artificielle est facile à expliquer, alors que celle de la prédiction divine est plus obscure. En effet les choses prédites à partir des entrailles, de la foudre, des prodiges, des astres relèvent d'une observation prolongée, ce qui aboutit à l'élaboration d'une science extraordinaire, qui se passe du mouvement de l'esprit et de l'élan des dieux. La divination naturelle, au contraire, à en juger par la subtilité des discussions sur la nature, peut être rattachée à la divinité, d'où notre âme émane et dont elle s'est détachée. Toutefois, pendant la veille, les âmes obéissent aux nécessités de la vie et ne sont plus en communion avec la divinité, enchaînées qu'elles sont dans les liens du corps. Et l'âme humaine n'est propre à la divination naturelle que quand elle est libre et dégagée de tout commerce avec le corps, ce qui arrive soit aux devins soit à ceux qui dorment (I, 49, 109-51, 115).

En somme, le genre artificiel de divination relève des hommes, qui, par le moyen de l'observation des choses qui se sont produites, conjecturent celles qui se produiront ; le genre naturel relève de la divinité, qui pousse et inspire l'âme de celui qui dort ou de celui qui est pris d'une sorte de fureur. Ainsi, dans le *De divinatione*, non seulement il y a une distinction entre art et nature, mais l'art est rattaché à l'homme – donc à l'observation et à la conjecture – et la nature aux dieux – donc au songe et à la fureur.

À LA LUMIÈRE DU CONTEXTE DE L'ART POÉTIQUE

Dans les vers 295-476 de l'*Art poétique*, Horace traite le thème du génie ou de la nature du poète (v. 295, 408, 410) et plus particulièrement le rapport entre le génie (ou nature) et l'art (ou étude). Il rappelle d'abord l'opinion de Démocrite, selon laquelle le génie étant plus favorisé par la fortune que l'art, les poètes « sensés » ont été chassés de l'Hélicon (v. 295-297). Est-ce donc par la nature ou par l'art qu'un poème est digne d'éloge (v. 408-409) ? À chaque fois Horace critique ceux qui prétendent devenir poètes en s'appuyant sur le génie et en méprisant l'art, et il insiste sur la nécessité d'associer les deux. Ainsi, après avoir dit que Démocrite préfère le génie à l'art et donc les poètes insensés aux poètes sensés (v. 295-297, 300), Horace commence par railler ceux qui agissent comme des insensés pour obtenir le prix et la renommée du poète ; puis il se propose d'exposer l'origine des ressources du poète, ce qui le nourrit et le façonne, ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas, où mène la vertu

et où mène l'erreur (v. 297-308). Horace revient sur la question de l'art et de la nature et sur la nécessité de les associer (v. 408-409) : que pourrait l'étude sans une veine fertile, et le génie s'il est grossier ? Ils ont besoin l'un de l'autre, ils sont liés l'un à l'autre par une sorte de serment d'amitié (v. 409-411). Horace expose alors ce qu'il faut faire pour devenir bon poète : 1) celui qui veut devenir poète doit faire comme le joueur de flûte, qui a commencé par apprendre et par obéir à un maître (v. 412-418) ; 2) il faut confier ses poèmes à quelqu'un qui les lise, non à un flatteur, mais à quelqu'un qui les corrige (v. 419-452) ; en somme, pour devenir bon poète, il faut de l'apprentissage et de l'exercice. Et Horace se moque du poète insensé qui hurle ses vers sublimes (v. 453-476).

Bref, Horace est en désaccord avec Démocrite. Car Démocrite, selon lui, pense que, pour remporter le prix et obtenir la renommée du poète, il faut se fier au génie et laisser de côté l'art et le bon sens. Horace au contraire croit que seule l'association de la nature et de l'art produit la meilleure poésie. Il raille ceux qui affectent le manque de bon sens afin d'être jugés géniaux et donc les meilleurs poètes.

L'examen du contexte global des extraits latins offre des éléments importants pour le jugement philologique aussi bien que pour la discussion philosophique. Pour ce qui concerne le jugement philologique, l'attribution, dans les extraits de Cicéron, du texte à l'auteur, et non pas au personnage, a conduit quelques-uns à conclure que Cicéron avait une connaissance indirecte, imprécise et confuse de Démocrite. Or, à la lumière du contexte du *De oratore*, nous avons établi que :

- les paroles appartiennent au personnage (Antoine), et non pas à l'auteur (Cicéron) ;
- le personnage lui-même est caractérisé par l'auteur non comme ignorant, mais comme dissimulant volontairement ses connaissances.

À la lumière du contexte du *De divinatione*, nous avons établi que :

- les paroles appartiennent au personnage (Quintus), et non pas à l'auteur (Cicéron) ;
- Quintus est ultérieurement réfuté par l'autre personnage (Cicéron), en même temps qu'il est associé par l'auteur aux stoïciens et, par là, caractérisé comme confus et naïf.

On peut dire que la caractérisation d'Antoine est positive, et que celle de Quintus est négative ; tous deux pourtant servent le propos de l'auteur. Car, par la caractérisation d'Antoine, Cicéron veut montrer que l'association du génie et de la doctrine est meilleur que leur disjonction et, par la caractérisation de Quintus, il veut montrer que la méthode argumentative académique est supérieure à la méthode stoïcienne.

En fin de compte, l'examen du contexte rend le jugement philologique sur les extraits de Cicéron encore plus difficile, dans la mesure où il ne nous permet plus de supposer tout simplement une méconnaissance de l'auteur et ainsi de soupçonner son témoignage ; il nous conduit au contraire à prendre en considération la subtilité, voire la malice de l'auteur, et donc à lire ses textes avec plus de prudence.

Pour ce qui concerne la discussion philosophique, le contexte des trois extraits latins insiste sur le couple nature / art. On retrouve toujours les mêmes termes : nature et art, génie et étude, divin et humain, fureur et bon sens. Mais le traitement de ces termes, ainsi que de l'opposition qui les structure, est différent selon les textes.

38

- Dans le *De oratore*, l'association de la nature et de l'art est meilleure que leur disjonction ; une nature divine peut donc bénéficier de l'art.
- Dans le *De divinatione*, nature et art se distinguent complètement l'un de l'autre : l'art est associé à l'homme et donc à l'observation et à la conjecture, et la nature est associée aux dieux et donc au rêve et à la fureur.
- Dans l'*Art poétique*, l'association de la nature et de l'art est meilleure que leur disjonction, ce qui pousse Horace à railler ceux qui affectent le manque de bon sens afin de passer pour géniaux.

On peut dire que, dans le *De oratore*, dont l'objet est l'orateur, et dans l'*Art poétique*, dont l'objet est le poète, on propose l'association de l'art et du génie, du divin et de l'humain, tandis que, dans le *De divinatione*, dont l'objet est le devin, l'art humain et le génie divin sont considérés comme deux moyens distincts de pratiquer la divination.

Ainsi, dans l'examen du contexte on retrouve les mêmes termes et les mêmes traitements que ceux qu'ont exploités les spécialistes dans leurs discussions et leur reconstitution de la doctrine de Démocrite sur la nature du poète. Pourtant jamais ils n'interprètent les fragments de Démocrite à la lumière du contexte des extraits latins. Si plusieurs d'entre eux accusent Cicéron et Horace de ne pas être fidèles à la pensée de Démocrite, c'est qu'ils l'assimilent à ceux qui pensent que ce qui compte pour le poète est plutôt le délire que le bon sens, plutôt le génie que l'art. Or une telle assimilation est abusive : elle est faite dans un contexte où Cicéron, dans le *De oratore*, et Horace, dans l'*Art poétique*, défendent justement l'idée que ni l'art ni le génie ne l'emporte, mais que c'est leur assemblage qui produit la perfection.

PREMIÈRE PARTIE

Cicéron

DÉMOCRITE CHEZ CICÉRON¹

Pierre-Marie Morel

Je prends ici le parti d'envisager la relation entre Cicéron et la philosophie présocratique autrement que sous le seul angle « doxographique », c'est-à-dire en ne me contentant pas de traiter le *corpus* cicéronien comme une réserve de notices et de citations éparses. Je pars en effet de cette hypothèse méthodologique que le fait de considérer globalement le témoignage d'un auteur donné sur un philosophe présocratique est potentiellement révélateur d'une intuition fondamentale ou d'une image significative chez l'auteur valant comme source, ici chez Cicéron.

Toutefois, comme c'est généralement le cas dans les textes antiques, l'invocation de Démocrite trouve place chez Cicéron dans un contexte fondamentalement polémique. L'image que l'on cherche à reconstituer n'apparaîtra que dans le cadre des débats et des querelles où l'Abdérain est pris à partie ou bien sollicité comme autorité². Or, selon les traités et selon les discussions que l'auteur romain met en scène, les enjeux polémiques varient. On peut donc s'interroger *a priori* sur la cohérence de l'image globale de Démocrite dans le *corpus* cicéronien. Démocrite, à la vérité, semble souvent réduit à une fonction instrumentale, convoqué en tel ou tel lieu pour les besoins de causes variables.

De fait, pour annoncer dès à présent l'essentiel de mes conclusions, je dirai que Cicéron, malgré son admiration pour Démocrite, trace de ce dernier un portrait assez bigarré et médiocrement unifié. Ce qu'il perd ainsi en valeur informative est cependant compensé par une pertinence et une justesse que Cicéron lui-même n'avait sans doute pas recherchées. Comme c'est le cas dans d'autres traditions polémiques et doxographiques, l'image de Démocrite est ici polymorphe et, en un sens, assez déroutante. Elle est cependant révélatrice

- 1 Je remercie pour leurs observations les amis et collègues devant lesquels une première version de ce travail a été présentée, en particulier Lucia Saudelli, Mauro Bonazzi, André Laks et Emidio Spinelli.
- 2 Je me suis employé à décrire le contexte dialectique de la réception de Démocrite dans l'Antiquité en général dans Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, coll. « Philosophies antiques », 1996.

de tensions, voire de contradictions, qui ne sont sans doute pas étrangères à la doctrine originelle.

Il est impossible, dans le cadre d'une telle étude, d'examiner dans le détail tous les textes de Cicéron où Démocrite est mentionné. Je vais donc proposer un aperçu général de la situation doxographique de Démocrite chez Cicéron, sa position dans le réseau des relations dialectiques. Je formulerai ensuite quelques remarques sur les trois cas les plus significatifs : la relation de Démocrite avec les épicuriens, son opposition relative à Platon et sa place dans la tradition sceptique.

DÉMOCRITE CHEZ CICÉRON : APERÇU GÉNÉRAL

42

On connaît l'admiration de Cicéron pour Démocrite³, sentiment qui inspire les éloges appuyés que l'on va voir. Toutefois, dans l'Antiquité et dès après Platon, l'éloge de Démocrite est un lieu commun : il est de bon ton de l'estimer, surtout lorsqu'il s'agit de l'opposer aux épicuriens pour mieux attaquer ces derniers. On juge souvent prudent d'avoir Démocrite à ses côtés dans la bataille. Célébrer l'Abdérain est donc un trait tout à fait conventionnel, notamment lorsque le compliment porte sur sa science, comme c'est précisément le cas chez Cicéron. Démocrite apparaît de plus en plus, à partir de la période hellénistique, comme un penseur polymathe, aux intérêts multiples, y compris pour les techniques. Il est par exemple significatif que Posidonius, que Cicéron a fréquenté et beaucoup lu, mentionne les découvertes scientifiques et techniques de Démocrite⁴, alors même qu'il n'a pas de raisons philosophiques majeures de s'intéresser à ce dernier. L'Arpinate ne pouvait donc ignorer ce trait de la figure de Démocrite.

Il faut à ce sujet mentionner dès maintenant un texte bien connu des *Académiques*, sur lequel nous reviendrons à plusieurs reprises :

[A] Que dirai-je de Démocrite ? Qui peut-on lui comparer non seulement pour la grandeur de l'esprit, mais aussi pour la grandeur d'âme, lui qui osa commencer par ces mots : « Je vais parler de toutes choses ? » Il n'excepte rien dans son annonce et, en effet, que peut-il y avoir en dehors de l'ensemble des choses existantes ? Qui donc ne place pas ce philosophe au-dessus de Cléanthe

3 Cicéron, *Luc.*, 14 ; 73.

4 Voir Posidonius. *Volume I: The Fragments*, éd. Ludwig Edelstein et Ian G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, fr. 200a et fr. 200b – si ces textes peuvent être attribués à Posidonius –, où Démocrite est présenté comme un « homme de grande expérience », πολύπειρος ἄνθρωπος (fr. 200a = Agathemerus, *Geographiae Informatio*, I, 2), qui s'est prononcé sur la forme du monde. Voir également fr. 284 (Sénèque, *Lettres*, 90, 32 = Hermann Diels Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, frg 68 B 300. Désormais DK), où Posidonius – identifié cette fois sans discussion possible – présente Démocrite comme l'inventeur de la clé de voûte, ce que conteste Sénèque.

et de Chrysippe et des autres d'un âge plus récent et qui, auprès de lui, me font l'effet d'être de cinquième ordre? Eh bien! Démocrite ne se borne pas à parler comme nous, qui ne nions pas qu'il y ait quelque chose de vrai, mais qui nions que cela puisse être perçu. Il nie radicalement qu'il y ait une vérité. Il ne reproche pas aux sensations d'être obscures; elles sont « faiseuses de ténèbres », c'est le mot qu'il emploie. Son plus grand admirateur, Métrodore de Chio, s'exprime ainsi au commencement de son traité *De la nature*: « Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien, que nous sachions même ce que c'est que savoir ou ne pas savoir, enfin que nous sachions s'il existe quelque chose ou si rien n'existe. »⁵

Le paradoxe est manifeste : Démocrite est un savant universel, se présente lui-même comme tel et nie pourtant qu'il y ait quoi que ce soit de vrai. Avant d'analyser plus loin le type de scepticisme que Cicéron lui attribue, nous devons noter que l'éloge n'a rien d'ironique ni de distant⁶. Il a même d'autant plus de chances d'être sincère qu'il ne porte pas seulement sur l'*ingenium*, qui s'exerce dans le savoir proprement scientifique, mais aussi sur l'*animus* qui, par contraste, semble ici désigner l'ensemble des qualités morales personnelles. La grandeur de Démocrite est non seulement savante, mais également morale. On doit donc comprendre que c'est précisément sa science, son génie intellectuel qui, s'ajoutant à ses qualités d'âme, garantit le sérieux et la profondeur de sa profession de foi sceptique. Ainsi, l'Abdéritain adopte et justifie par sa science même, c'est-à-dire d'une manière on ne peut plus paradoxale, la position du

- 5 Cicéron, *Luc.*, 73 (DK frg 68 B 165-70B 1), je traduis : « *Quid loquar de Democrito? Quem cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine, sed etiam animi, qui ita sit ausus ordiri, "haec loquor de uniuersis"? Nihil excipit de quo non profiteatur. Quid enim esse potest extra uniuersa? Quis hunc philosophum non anteponeat Cleanthi Chrysippo reliquis inferioris aetatis? Qui mihi cum illo collati quintae classis uidentur. Atque is non hoc dicit, quod nos, qui ueri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus; ille uerum plane negat esse: sensusque idem non obscuros dicit, sed tenebricosos, sic enim appellat eos. Is, qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus, initio libri qui est de natura: "nego", inquit, "scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire aut scire, scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit".* »
- 6 L'éloge, note Carlos Lévy, dans *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, vol. 162, 1992, p. 30, n. 87, est formulé « en des termes exceptionnellement louangeurs ». Charles Brittain et John Palmer, « The New Academy's Appeals to the Presocratics », *Phronesis* 46, 2001, p. 38-72, estiment que Cicéron présente ici Démocrite comme un sceptique radical afin de le distinguer des sceptiques de l'Académie et de donner par contraste une image plus modérée et plus respectable de ces derniers. C'est en effet l'un des aspects explicites de ce texte (*is non hoc dicit, quod nos*). Son objet premier, cependant, n'est pas tant d'opposer Démocrite aux Académiciens, que de faire bénéficier ces derniers de l'aura incontestable de l'Abdéritain. Ils pourraient en effet dire quelque chose comme : notre position est respectable, parce que Démocrite, qui est allé encore plus loin que nous dans cette voie, est un homme éminemment respectable. Le contexte du passage va d'ailleurs clairement dans le sens d'une valorisation des autorités. J'y reviendrai plus loin.

sceptique radical. Même si le paradoxe retient l'attention, il n'y a en tout cas rien de très original, au moins à première vue, dans le portrait du savant vertueux.

Ce qui est moins conventionnel dans l'attitude de Cicéron, c'est l'ampleur du paysage qu'il dessine. Sa relation couvre en effet tout le champ de la philosophie de Démocrite : éthique, théorie de la connaissance, physique, qualités de style, éléments biographiques. Cette présentation fait exception parmi les différentes traditions polémiques et doxographiques, qui insistent généralement sur tel ou tel aspect de la doctrine abdéritaine. Ainsi, Aristote et ses commentateurs antiques ne parlent jamais de l'éthique démocritéenne, Sextus Empiricus la néglige, Plutarque est sommaire sur la physique. Les épicuriens, de leur côté, rejettent l'éthique de Démocrite de manière radicale et sans s'y arrêter véritablement : ils dénoncent l'impasse du déterminisme auquel conduit l'idée abdéritaine selon laquelle la nécessité est toute puissante, mais ils ne s'attaquent pas directement au contenu connu des textes moraux. Ils s'inspirent néanmoins, sans nécessairement le dire, de plusieurs thèmes démocritéens⁷. Le témoignage cicéronien, parce qu'il se montre beaucoup plus attentif à l'éthique de Démocrite, est, à cet égard, particulièrement précieux. C'est en effet chez Cicéron que nous trouvons les textes les plus anciens sur la tranquillité démocritéenne – en *Fin.*, V, 23 ; 87-88⁸ –, avant ceux de Plutarque, Sénèque, Clément d'Alexandrie, Épiphanes, Diogène Laërce, Stobée⁹.

44

Enfin, en termes purement statistiques, Démocrite est le philosophe « présocratique » le plus cité par Cicéron. On repère 44 mentions explicites dans l'*Onomasticon* de Gerhardt et Sordina¹⁰, contre 32 de Pythagore, 13 d'Empédocle, 8 de Xénophane, 7 d'Héraclite, 5 de Parménide. Notons que Cicéron mentionne également Leucippe, maître ou compagnon de Démocrite, ce qui n'est guère fréquent en dehors d'Aristote et de ses commentateurs et des *Placita* attribués à Aétius.

7 Sur l'héritage de l'éthique démocritéenne dans l'épicurisme, voir James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

8 DK 68 A 169 : contient [B], ci-dessous.

9 Voir Diogène Laërce, IX, 45 (DK 68 A 1) ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 130 (DK 68 B 4) ; Plutarque, *De la tranquillité*, 465 C (DK 68 B 3) ; Saint Épiphanes, *Contre les hérésies*, II, 2, 9 (DK 68 A 166) ; Sénèque, *De tranq.*, II, 3 ; Stobée, II, 7, 3 (DK 68 A 167) ; III, 1, 210 (DK 68 B 191) ; IV, 2, 16 (DK 68 B 258) ; IV, 39, 17 (DK 68 B 286) ; IV, 39, 25 (DK 68 B 3). Panétius, dont on sait l'attention que lui porte Cicéron, est lui-même l'auteur d'un *Peri euthymias* (Diog. Laërce, IX, 20), qui doit sans doute ses traits principaux à l'Abdéritain. Voir Christelle Veillard, *Hécaton de Rhodes et la transformation de l'éthique stoïcienne*, thèse sous la dir. de Alonso Tordesillas, université de Provence-Aix-Marseille I, 2008, p. 785-793. Le fameux prologue du livre II de Lucrèce est par ailleurs communément présenté comme une reprise du fragment DK 68 B 191 de l'Abdéritain.

10 Elisabeth Gerhardt, Emilia Sordina, *Onomasticon ciceronianum et fastorum*, Padova, Liviana Editrice, 1968.

En ce qui concerne les sources, les indications que l'on vient de donner suggèrent que Cicéron dispose d'une très bonne documentation. Elle doit sans doute quelque chose à l'admiration d'Arcésilas pour Démocrite¹¹. Celui-ci avait été lu et cité comme autorité par Pyrrhon, mais il est assez frappant de constater que l'Académie sceptique, dont l'obligation de fidélité au pyrrhonisme des origines est généralement tenue pour assez faible, se réclamait également de Démocrite. Le fait est d'autant plus intéressant que Platon affichait à son égard une forte hostilité, tout au moins si l'on en croit certaines anecdotes biographiques et si l'on donne un sens polémique à l'absence de toute mention explicite de Démocrite dans les Dialogues¹². Rappelons qu'Arcésilas fut disciple de Théophraste, qui avait, pour sa part, une connaissance de première main de Démocrite¹³. On peut même supposer, avec M. Laura Gemelli Marciano¹⁴, qu'Arcésilas lui-même avait une connaissance directe des œuvres de Démocrite, qu'il tenait pour l'un de ses inspirateurs en matière de scepticisme, aux côtés de Socrate, Empédocle et Anaxagore¹⁵. Toujours suivant M. Laura Gemelli Marciano, l'influence de Démocrite serait restée « présente » à l'Académie jusqu'à Antiochus, comme l'atteste précisément le témoignage de Cicéron. Celui-ci, pourtant, n'aurait eu qu'une connaissance de seconde main de l'œuvre de l'Abdérain, basée sur le matériel doxographique disponible à l'intérieur de l'Académie¹⁶.

Comme c'est le cas pour les autres philosophes présocratiques, Cicéron ne lit pas Démocrite pour lui-même, mais généralement dans un contexte qui l'associe ou l'oppose aux autres écoles, traditions ou auteurs. Cela signifie-t-il que ces références sont purement illustratives ? Pas exactement. Démocrite, comme souvent chez Plutarque, est une figure pivot ou charnière, indispensable

11 Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 30-31.

12 Sur l'hostilité de Platon à l'égard de Démocrite et sur le rapport implicite que le *Timée* entretient avec la physique abdérain, je me permets de renvoyer à Pierre-Marie Morel, « Le *Timée*, Démocrite et la nécessité », dans Monique Dixaut et Aldo Brancacci (dir.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2003, p. 129-150. D'une manière générale, sur le rapport entre Démocrite et l'Académie, voir M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

13 Denis O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World. Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas. Volume I, Democritus: Weight and Size*, Paris/Leiden, Les Belles Lettres/Brill, 1981, p. 3. Sur Démocrite et Théophraste, voir Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, op. cit., p. 93-107 ; 201-244. Voir également William W. Fortenbaugh, Peter Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick (USA)/London, Transaction Publishers, coll. « Rutgers University Studies in Classical Humanities », 1989.

14 M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia*, op. cit., p. 20.

15 Voir Cicéron, *Ac. Post.*, I, 44.

16 M. Laura Gemelli-Marciano, *Democrito e l'Accademia*, op. cit., p. 20-21.

à la stratégie polémique. Démocrite est donc un bon marqueur des lignes de fractures entre les différentes écoles ou tendances. Le tableau que je propose ci-dessous, assurément imparfait et discutable, permet au moins d'avoir une vue d'ensemble des situations dans lesquelles il est évoqué ou cité par Cicéron. Je fais figurer dans ce tableau les différentes « corrélations doxographiques » entre Démocrite et les autres traditions ou écoles, qu'il s'agisse d'associations ou d'oppositions.

46

Corrélation doxogr. Thématique	STOÏCISME	ÉPICURISME	PLATON / ACADÉMIE / SCEPTICISME	Autres corrél. ou corrél. indirecte
PHYSIQUE	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fat.</i>, 39 (68 A 66) • <i>Luc.</i>, 118 (67 A 8; 67 A 11; 68 A 8) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fat.</i>, 39 (68 A 66) • <i>Fat.</i>, 46 (68 A 47) • <i>D.N.D.</i>, I, 66 (67 A 11) • <i>D.N.D.</i>, I, 73 (68 A 51) • <i>Fin.</i>, I, 17 (68 A 56); 18-21. • <i>Tusc.</i>, I, 82 (68 A 160) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Luc.</i>, 55 (68 A 81) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Luc.</i>, 121 (68 A 80)
THÉORIE DE LA CONNAISSANCE		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fin.</i>, I, 20 (68 A 87) • <i>Corr.</i>, XV, 16, 1 (68 A 118) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Luc.</i>, 32 (68 B 117) • <i>Luc.</i>, 73 (68 B 165) • <i>Ac. Post.</i>, I 44 	
ÉTHIQUE / THÉOLOGIE		<ul style="list-style-type: none"> • <i>D.N.D.</i>, I, 120 (68 A 74) 		<ul style="list-style-type: none"> • <i>D.N.D.</i>, I, 29 (68 A 74) • <i>Fin.</i>, V, 23; 87-88 (68 A 169) • <i>Div.</i>, I, 131 (68 A 138) • <i>Div.</i>, II, 57 (68 A 158) • <i>Div.</i>, II, 120 (68 A 137)
ESTHÉTIQUE / ARTS			<ul style="list-style-type: none"> • <i>Or.</i>, II, 67 (68 A 34) • <i>Div.</i>, I, 80 (68 B 17) • <i>De or.</i>, II, 194 (68 B 17) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>De or.</i>, I, 49 (68 A 34) • <i>Or.</i>, II, 67 (68 A 34)
<i>Biographie</i>			<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fin.</i>, V, 50 (68 A 13) • <i>Fin.</i>, V, 87 (68 A 169) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>De or.</i>, II, 235 (68 A 21) • <i>Tusc.</i>, V, 104 (68 B 116) • <i>Tusc.</i>, V, 114 (68 A 22)

On constate tout d'abord la diversité de ces corrélations, qu'elles associent les philosophes ou qu'elles les opposent. Certaines corrélations, par ailleurs,

sont implicites¹⁷, par exemple lorsqu'il s'agit de telle ou telle tendance interne à l'Académie, ou de certains thèmes favorisés par tels ou tels. Il arrive également qu'un même texte relève de plusieurs rubriques.

Certaines associations sont tout à fait circonstancielles, commandées par les nécessités dialectiques du moment bien plus que par la doctrine elle-même. Ainsi, en *Fat.* 39 (DK 68 A 66), Démocrite est explicitement et directement associé à Héraclite, Empédocle et Aristote¹⁸. Par contraste avec le déterminisme fort que Cicéron attribue à l'Abdéritain, Chrysippe cesse de passer pour un fataliste absolu : il apparaît plutôt, à la lumière de cette opposition, comme un « arbitre¹⁹ » entre ceux qui croient aux « mouvements volontaires de l'âme » et les déterministes purs, partisans de la thèse d'un pouvoir absolu de la nécessité. Toutefois, concernant la nature même du déterminisme proprement démocritéen, le passage est très peu informatif.

Les textes du *De divinatione*, à l'inverse, convoquent Démocrite, certes dans un contexte dialectique, mais également avec un souci du détail sur sa conception des dieux qu'on ne retrouve pas fréquemment dans la littérature antique. Seuls peuvent y être comparés certains témoignages de Plutarque et, à un moindre degré, de Sextus Empiricus. Cicéron critique Démocrite, notamment pour ses hésitations sur la nature des dieux, mais il trahit ainsi un intérêt soutenu pour sa doctrine.

Dans l'ensemble, le tableau confirme que Démocrite est instrumentalisé bien plus souvent qu'il n'est traité pour lui-même. Il est vrai que son sort ne diffère pas sous cet aspect de celui de la plupart des autres présocratiques.

On privilégiera logiquement les textes qui visent à restituer un portrait singulier, comme le passage suivant du *De finibus* :

[B] Pourquoi tous ces voyages de Démocrite ? Démocrite qui, suivant une légende – vraie ou fausse ? Nous ne chercherons pas à le savoir – se creva lui-même les yeux ; toujours est-il qu'afin d'avoir l'esprit le moins possible distrait de ses méditations, il négligea son patrimoine et laissa ses terres incultes. Que cherchait-il d'autre en cela, sinon le bonheur de sa vie ? Encore qu'il plaçât ce bonheur dans la connaissance des choses, c'était avec l'idée de faire servir l'étude attentive qu'il faisait de la nature au bon état de son âme : car c'était là pour lui

17 Ainsi, Démocrite est peut-être évoqué à propos de la conception stoïcienne de la divination défendue par Quintus au livre I du *De divinatione*.

18 Cette dernière association est assez inattendue, et on propose parfois la correction « Anaxagore ».

19 *Chrysippus tamquam arbiter honorarius*. La même expression se trouve en *Tusc.*, V, 120 au sujet de Carnéade.

le souverain, bien qu'il appelle *euthumia* et souvent *athambia*, ce qui veut dire état de l'âme affranchie de toute crainte²⁰.

L'éloge vient de Pison, au moment où il fait sienne la conception proprement philosophique de la vie heureuse : la philosophie, comme l'a dit Théophraste, a pour fin principale de contribuer au bonheur²¹. Le début du texte relève clairement de la biographie romancée : on y retrouve l'image du Démocrite voyageur²², celui aussi que le goût de l'étude conduit à se priver de la vue. Celui, enfin, qui néglige son patrimoine et ses terres. La suite concerne plus directement l'éthique démocratéenne – que Pison va du reste juger obscure dans la phrase qui suit le passage – ainsi que l'attitude qui caractérise la recherche du bonheur et l'*euthumia*. Les deux temps sont toutefois directement liés à la théorie de la connaissance. La cécité volontaire peut s'expliquer par le souhait de prémunir les yeux de l'âme contre les erreurs de la perception visuelle au bénéfice de l'*investigatio naturae*²³, qui se trouve elle-même étroitement associée à la recherche de la vie bonne. La figure de Démocrite est ici toute d'une pièce, la vie du philosophe concordant avec ses thèses. On ne peut exclure cependant que ce texte trahisse une confusion avec d'autres doctrines, notamment avec l'épicurisme. Il est en effet impossible d'assurer que Démocrite ait affirmé, comme le fera Épicure après lui, que la sérénité se gagnait par l'étude de la nature²⁴. Je reviendrai néanmoins sur ce texte, très instructif du fait même de son exceptionnel caractère synthétique.

48

20 Traduction de Jules Martha revue par Claude Rambaux, Cicéron, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, tome 2, livres III-V, éd. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989, V, 87 (DK 68 A 169) : *Cur haec eadem Democritus ? Qui – vere falsone, non quaeremus – dicitur oculis se privasse ; certe, ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur, patrimonium neglexit, agros deseruit incultos, quid quaerens aliud nisi vitam beatam ? Quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat, bono ut esset animo. Id enim ille summum bonum euthumian et saepe athambian appellat, id est animum terrore liberum. »*

21 Cicéron, *Fin.*, V, 86.

22 Sur le thème du voyage, Démocrite est associé, en *Fin.*, V, 87 comme en *Fin.*, V, 50, à Platon et Pythagore.

23 Voir le texte de *Tusc.*, V, 114 (DK 68 A 22), également lié à l'éthique et à la théorie de la connaissance. Voir encore Plutarque, *De curiositate*, 521 D (DK 68 A 27). Selon Aulu-Gelle, *N.A.*, X, 17 (DK 68 A 23), citant Labérianus, le geste de Démocrite peut aussi s'expliquer par le souhait de ne plus être témoin de la méchanceté de ses concitoyens. Plus perfide, Tertullien évoque la souffrance qu'aurait éprouvée l'Abdérain à voir les femmes qu'il ne pouvait posséder et qu'il désirait sans pouvoir se dominer, *Apologeticum*, 46 (DK 68 A 26).

24 Je dois cette suggestion à Emidio Spinelli.

Notons également que la même association, notamment celle de Démocrite avec les épicuriens, peut cacher des intentions polémiques tout à fait différentes. Dans le *De natura deorum* (*D.N.D.*), en I, 66 (DK 67 A 11), Velléius se voit reprocher d'adopter les principes de la physique de Démocrite et de croire que le monde puisse être engendré par des rencontres de corpuscules purement fortuites. Toutefois, en I, 73, la même attitude est présentée comme une preuve de plagiat et un signe d'ingratitude. Cicéron se plaît en effet à présenter Démocrite comme la source à laquelle Épicure « puise l'eau de ses petits jardins » : *D.N.D.*, I, 120 (DK 68 A 74). On retrouve la même idée en *Fin.*, I, 17 (DK 68 A 56) : Épicure gâte la doctrine de Démocrite en y ajoutant l'injustifiable *clinamen*. Plutarque reprendra ce thème dans le *Contre Colotès* et il ira même plus loin encore²⁵ : les épicuriens admettent comme prémisses les principes de la physique de Démocrite, mais ils tirent des conséquences incompatibles avec ces principes.

Démocrite est pour sa part exempt des fautes qui sont celles des épicuriens. Bien qu'il se trompe en adoptant les principes en question, il est néanmoins « un savant et un excellent géomètre » :

[C] Tandis que Démocrite, qui est un savant et un excellent géomètre, croit à la grandeur du soleil, Épicure lui donne un pied peut-être [de diamètre] ; il estime qu'il est, soit exactement de la dimension que nous le voyons, soit légèrement plus grand ou plus petit. [21] Ainsi, ce qu'il change, il le gâte ; ce qu'il garde appartient en entier à Démocrite, les atomes, le vide, les simulacres que l'on appelle *eidôla*, dont l'invasion en nous produit non seulement la vision mais aussi la pensée ; l'infinité elle-même, que l'on appelle *apeiria*, vient entièrement de Démocrite, comme aussi la multitude infinie des mondes qu'il fait naître et mourir à tout moment. Sans doute, je n'approuve aucunement, pour ma part, ces théories, mais j'aimerais mieux que Démocrite, dont les mérites sont partout reconnus, n'eût pas été dénigré par celui-là même qui l'a exclusivement pris pour guide²⁶.

25 Plutarque, *Adv. Col.*, 1108 E-F.

26 Traduction de Jules Martha, Cicéron, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, tome 1, livres I-II, révision. Carlos Lévy, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990, I, 20-21 (contient DK 68 A 87) : *Sol Democrito magnus videtur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto, huic pedalis fortasse; tantum enim esse censet, quantus videtur, vel paulo aut maiorem aut minorem.* [21] *Ita, quae mutat, ea corrumpit, quae sequitur, sunt tota Democriti, atomi, inane, imagines, quae eidola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus; infinitio ipsa, quam apeirian vocant, tota ab illo est, tum innumerabiles mundi, qui et oriantur et intereant cotidie. Quae etsi mihi nullo modo probantur, tamen Democritum, laudatum a ceteris, ab hoc, qui eum unum secutus esset, nollem vituperatum.* Sur Cicéron et l'épicurisme, voir Stefano Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.

Cicéron paraît cependant insensible à une différence importante entre les deux philosophies. La doctrine des simulacres est présentée, sans plus de distinction, comme faisant partie du fonds commun de la physique atomiste. De même, il ironise dans une lettre à Cassius sur les simulacres auxquels croient les épicuriens²⁷, et qui viendraient frapper l'esprit dès que l'on pense à un absent, comme Cassius lui-même. Il faudrait également supposer, ajoute Cicéron, que lorsque l'on pense à l'île de Bretagne, on en reçoit des simulacres. Cicéron présente alors la doctrine des simulacres comme étant commune aux épicuriens et à Démocrite. Or les simulacres épicuriens diffèrent sous certains aspects de leurs prédécesseurs démocritéens²⁸. Cicéron adopte en fait la version la plus simple de la doctrine, qu'il croit une et identique chez Démocrite et chez Épicure. Plutarque sera sur ce point beaucoup plus attentif aux différences entre Démocrite et Épicure. Épicure, selon les *Propos de table*, suit Démocrite sur les principes de la théorie des simulacres mais ne retient pas le plus intéressant, à savoir le fait que les simulacres transportent non seulement les images des corps, mais aussi les images des mouvements de l'âme²⁹. On retrouve dans ce dernier texte, comme dans le *Contre Colotès*, le portrait d'un Épicure à la fois plagiaire et infidèle. De même, alors que dans la suite du texte des *Propos de table*, Plutarque précise, sur le ton polémique, que les fluides démoniques pour Démocrite sont « doués de vie » et d'« intention », il ironise ailleurs sur les simulacres « sourds, aveugles et sans vie » des épicuriens³⁰. Ainsi, Plutarque établit une distinction structurelle et substantielle entre les simulacres de Démocrite et ceux d'Épicure. Du reste, dans le *Contre Colotès*³¹, il critique spécifiquement le simulacre épicurien, sans faire mention de son correspondant et prédécesseur démocritéen.

Néanmoins, l'impression d'ensemble qui se dégage de la confrontation entre Démocrite et Épicure est très nettement à l'avantage du premier. Il se situe, aux côtés de Platon, au sommet d'une échelle de dignité philosophique dont le niveau le plus bas est occupé par les épicuriens. Ceux-ci sont des philosophes en quelque sorte « plébéiens », dont la doctrine grossière n'a eu aucune difficulté

²⁷ Cicéron, *Fam.*, XV, 16, 1 (DK 68 A 118).

²⁸ Cette différence est confirmée par la littérature épicurienne elle-même. Diogène d'Énoanda explique, après Lucrèce, que les illusions oniriques sont dues à la paralysie et à l'extinction des sens pendant le sommeil et non pas aux simulacres eux-mêmes, qui sont privés de pensée et de sensation. Or, selon Diogène d'Énoanda, ce sont précisément des propriétés que leur prête Démocrite. Voir Diog. d'Énoanda, frg 10, col. 4-5, Martin F. Smith, *Diogenes of Énoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

²⁹ *Quaest. conv.*, VIII, 10, 2, 734 F (DK 68 A 77).

³⁰ *De la disparition des oracles*, 420 B-C.

³¹ Voir Plutarque, *Adversus Colotem*, 1116 C ; 1121 A ; 1124 B-C.

à « envahir toute l'Italie³² », parce qu'elle était accessible aux esprits les plus simples. Je reviendrai plus loin sur cette axiologie des écoles philosophiques et sur la place éminente qu'y occupe Démocrite. Ce dernier est en tout cas le meilleur allié possible de Cicéron lorsqu'il s'agit de combattre les épicuriens, non pas parce que sa doctrine physique serait plus recevable, mais pour deux raisons en quelque sorte externes : d'une part, parce que sa noblesse morale et son érudition le distinguent de l'inculture et de la grossièreté des épicuriens et, d'autre part, parce que l'ingratitude des épicuriens à son égard est révélatrice de leur malhonnêteté. De ce point de vue, on peut se demander si, aux yeux de Cicéron, le principal mérite de Démocrite n'est pas finalement la bassesse d'Épicure.

DÉMOCRITE ET PLATON

Concernant le rapport à Platon, Cicéron adopte un point de vue qui peut au premier abord paraître original. En principe radicalement opposés, Démocrite et le fondateur de l'Académie se trouvent ici associés pour leur goût des voyages et pour le bénéfice scientifique et philosophique qu'ils ont su en tirer. De même, ils passent l'un comme l'autre pour avoir adopté un style poétique³³. L'un et l'autre associent enthousiasme et poésie³⁴. Démocrite se trouve placé par Cicéron aux côtés de Platon, au sommet de la hiérarchie des dignités philosophiques. C'est peut-être une trace de la conciliation hardie de Platon et de Démocrite qu'avait tentée Arcésilas.

En réalité, il peut tout aussi bien s'agir d'un lieu commun. Ainsi, l'approbation de l'enthousiasme poétique apparaît également chez Clément d'Alexandrie comme un trait partagé par les deux philosophes³⁵. On sait par ailleurs que le rapprochement connaît une fortune importante dans la littérature sceptique, ce qui laisse penser qu'il était déjà bien établi à l'époque de Cicéron. Chez Sextus Empiricus, le duo se reconstitue fréquemment à propos de la théorie de la connaissance³⁶. Dans le cadre de la *diaphônia* élaborée par Sextus, le rôle de Démocrite, aux côtés de Platon, est de montrer contre Protagoras et Épicure que les phénomènes ne peuvent être critères de vérité. Sextus précise que Démocrite, avec Platon, dénonce la contradiction dans laquelle plonge Protagoras, lorsque ce dernier affirme que toutes les représentations sont vraies, car la représentation

32 Voir par exemple *Tusc.*, IV, 7 ; *Fin.*, II, 49.

33 Cicéron, *Or.*, II, 67 (DK 68 A 34).

34 Cicéron, *Div.*, I, 80 ; *De or.*, II, 194 (DK 68 B 17).

35 Clément, *Stromates*, VI, 168 (DK 68 B 18).

36 Voir notamment Sextus, *Adv. Math.*, VI, 53 ; VII, 389 ; VIII, 6 ; VIII, 56-62.

selon laquelle toutes les représentations ne sont pas vraies devrait alors être également vraie³⁷.

LE SCEPTICISME DE DÉMOCRITE CHEZ CICÉRON

52 Il n'est pas question de reprendre ici l'ensemble du dossier concernant le rapport entre Démocrite et le scepticisme³⁸. Retenons des travaux passés sur la question que le pré-scepticisme de Démocrite, au travers du prisme polémique et doxographique, est polymorphe et souvent partiel : scepticisme radical dans certaines formules – le mot « la vérité est au fond du puits », sur lequel je vais revenir dans un instant, n'étant sans nul doute que le plus fameux –, scepticisme modéré ou rationaliste dans d'autres. De fait, le pré-scepticisme démocratéen a de multiples justifications : les illusions des sens ; l'ontologie de la scission qu'institue l'hypothèse atomiste – seuls sont réellement existants les atomes et le vide, les qualités sensibles n'existant que par convention – ; une explication physique de la perception sensible et de la pensée qui en font des connaissances essentiellement relatives³⁹. Notons que, chez Sextus lui-même, et parfois à l'échelle d'une page, ces différents aspects sont entremêlés⁴⁰. Il s'agit donc d'une position théorique très difficile à caractériser de manière univoque.

La question qui nous occupe ici est plus précisément de savoir quel est exactement le type de scepticisme que Cicéron attribue à Démocrite.

Certains textes invitent à lui prêter un scepticisme radical. Les dernières lignes de [A] invitent à une telle interprétation. Il fait écho à *Luc.*, 32 (DK 68 B 117) et à *Ac. Post.*, I, 44, où l'on retrouve, attribuée à Démocrite, la formule « *in profundo veritatem* ». Celle-ci traduit vraisemblablement la sentence originale ἐν βυθῶ γὰρ ἡ ἀλήθεια, restituée par Diogène Laërce⁴¹, et elle concorde avec les expressions scepticisantes rapportées par Sextus⁴².

Pourtant [A] commence, on l'a vu, par un éloge de la science de Démocrite. Comme le montre [C], Cicéron lui reconnaît la paternité de théories dogmatiquement construites, qu'il s'agisse des principes de la physique ou de la doctrine des simulacres. Cicéron n'hésite d'ailleurs pas à le tenir pour

37 Sextus, *Adv. Math.*, VII, 389 (DK 68 A 114).

38 Dossier pour lequel je renvoie par exemple à Pierre-Marie Morel, « Démocrite. Connaissance et apories », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, 1998, p. 145-163.

39 Le témoignage de Théophraste dans le *De sensibus*, 49-83 (DK 68 A 135) attribuée à Démocrite une théorie de la connaissance globalement relativiste, selon laquelle la représentation dépend à la fois des simulacres émanant de l'objet, des conditions physiques de transmission et de réception des simulacres, et enfin de l'état de celui ou celle qui perçoit.

40 Notamment dans le passage le plus long qu'il consacre à Démocrite : *Adv. Math.*, VII, 135-140.

41 Diogène L., IX, 72 (DK 68 B 117).

42 Sextus, *Adv. Math.*, VII, 135-137.

un véritable « physicien »⁴³ : Démocrite défend des thèses sur « presque tout ce qui est contenu dans la science de la nature » (*omnia fere quibus naturae ratio continetur*). Enfin, comme le montre encore [C], Démocrite estime, contrairement à ce qu'affirmera Épicure, que le soleil est objectivement « grand » – ce qui revient à dire qu'il ne faut pas le mesurer par la perception qu'on en a –, et cela parce qu'il est « un savant et un excellent géomètre ». L'image du Démocrite mathématicien est difficile à concilier avec une position de type relativiste et elle est incompatible avec un scepticisme radical. Comment expliquer que Cicéron porte sur l'Abdérain des appréciations aussi contrastées ? Trois hypothèses sont à mon sens envisageables.

En premier lieu, il se peut que Cicéron adopte, comme d'autres, un point de vue assez souple sur l'idée même d'appartenance à la tendance sceptique. Certains témoins antiques lisent en effet l'histoire du scepticisme dans un esprit très différent de celui dans lequel Sextus entend démarquer les sceptiques des dogmatiques. Sextus s'emploie à montrer que beaucoup de dogmatiques, dont Démocrite, passent à tort pour des « sceptiques » au prétexte qu'ils emploient parfois des formules sceptiques – comme le « pas plus » (ὄυ μᾶλλον) dans les expressions du type « *x* n'est pas plus *p* que *q* » –, alors qu'ils en dévoient en réalité le sens⁴⁴. Il n'y a pas pour lui de milieu : la fidélité à l'enseignement de Pyrrhon doit être exclusive et totale. À l'inverse, Cicéron fait partie de ceux pour qui l'affiliation au scepticisme n'implique pas nécessairement une forme radicale et exclusive de scepticisme. On peut être sceptique et, tout à la fois, assumer un certain nombre de positions sur la nature, sur la théorie de la connaissance, sur l'éthique, autant de positions que Sextus qualifiera pour sa part de « dogmatiques ». Il est ainsi fréquent que les Éléates soient présentés comme les ancêtres de la première *skepsis*⁴⁵, tandis que l'influence des Abdérains sur Pyrrhon est clairement attestée. Aussi trouve-t-on dans les textes anciens deux manières de relier Démocrite à Pyrrhon : en invoquant l'influence directe du premier sur le second, par l'intermédiaire de ses disciples ou de ses écrits, mais également en montrant qu'il participe d'un vaste mouvement épistémologique critique, dans une généalogie qui trouve chez Xénophane et Parménide son impulsion première. Il n'est donc pas absurde, conformément à une certaine

43 Cicéron, *D.N.D.*, I, 73=DK 68 A 51.

44 Voir *H.P.*, I, 213-214.

45 Voir Fernanda Declava Caizzi, *Pirrone Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981, les témoignages 25 A (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 64, 2-4), 25 B (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 17, 10), 25 C (Ps.-Galien, 3), 27 (Ps.-Galien, 7). Chez le Pseudo-Galien, *Histoire de la Philosophie* (cf. Hermann Diels, *Doxographi Graeci* [1879], Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 601, où Leucippe, Démocrite et Anaxarque prennent place dans une série qui conduit à Pyrrhon. Plus loin, en 7, = H. Diels, *op. cit.*, p. 604), Démocrite figure parmi les philosophes « mixtes », ou partiellement sceptiques, car il n'affirme qu'une seule thèse : l'existence des atomes, du vide, et de l'illimité.

idée de l'appartenance à la mouvance sceptique, que Démocrite apparaisse, en [A], à la fois comme un savant particulièrement ambitieux⁴⁶ et comme un sceptique sincère, qui nie qu'il n'y ait aucune vérité.

Néanmoins, cela ne résout pas le problème de la nature même du scepticisme de Démocrite chez Cicéron : celui-ci ne présente pas l'Abdéritain comme un sceptique « mixte », mais comme un sceptique rigoureux⁴⁷ – attitude dont le radical Métrodore est le témoin fidèle –, un sceptique qui *par ailleurs* se trouve être un savant accompli. Il y a donc là un réel embarras. Ainsi, en seconde hypothèse, on peut imaginer que cette ambiguïté traduise une tension objective, une aporie inhérente à la pensée même de l'Abdéritain. Dès lors, [A] pourrait bien être détenteur d'une « vérité » sur la doctrine originelle, qui serait celle-ci : Démocrite a formulé un certain nombre de propositions aporétiques et exprimé un fort pessimisme concernant, soit les facultés de connaissance, soit l'intelligibilité objective d'un certain nombre de faits⁴⁸. Pour cette raison l'idéal d'un savoir absolu serait à ses yeux une chimère. Il n'en a pas moins maintenu que certaines choses pouvaient être réellement connues. Est-ce le sens de l'épithète de Timon, le sarcastique disciple de Pyrrhon, qui voit en Démocrite un « causeur ambigu » (ἀμφίνοον λεσχίῆνα)⁴⁹ ? C'est assez vraisemblable, comme l'a montré Fernanda Decleva Caizzi⁵⁰. Galien témoigne lui aussi des tensions internes à l'œuvre de Démocrite lorsqu'il rapporte un dialogue dans lequel les sens se défendent contre les critiques de la raison, lui reprochant en retour de se priver de ses propres bases quand elle rejette l'évidence sensible. Procédant ainsi, la raison se réfute elle-même⁵¹. Quelle que soit la signification exacte du texte de Galien et du dialogue conçu par Démocrite, ils constituent un indice fort de tension théorique. Cette image ambivalente de Démocrite se

54

46 La déclaration « je vais parler de toutes choses » est attestée par Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 267 (DK 68 B 165). Elle est assez mystérieuse, mais elle signifie, tout au moins, que Démocrite construit une doctrine positive universelle, parce qu'il établit des principes – sans doute la théorie des atomes et du vide – qui permettent de rendre compte de tous les phénomènes. Elle peut également suggérer que Démocrite entend s'*interroger* sur toutes choses, mener l'examen en tous lieux, ce qui n'exclut nullement que l'enquête s'achève sur une aporie.

47 C'est ainsi, selon Charles Brittain et John Palmer, « The New Academy's Appeals to the Presocratics », art. cit., p. 56-58, que la Nouvelle Académie perçoit Démocrite.

48 Tel est sans doute l'esprit de la thèse, authentiquement démocritéenne, selon laquelle nous ne pouvons pas dire ce qu'est individuellement telle ou telle chose. Voir Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 136-137 (DK 68 B 8). Cela n'empêche nullement d'avoir une représentation globale de la nature, une *Weltanschauung* cohérente et, en ce sens au moins, de « parler de toutes choses ». C'est précisément ce que permet l'hypothèse atomiste.

49 Diog. Laërce, IX, 40.

50 Fernanda Decleva Caizzi, « Pirrone e Democrito : gli atomi, un mito ? », *Elenchos*, n° 5, 1984, p. 5-23.

51 Voir le fragment (DK 68 B 125) du *De experientia medica* de Galien dans Hermann Schöne, « Eine Streitschrift Galen's gegen die empirischen Ärzte », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1901.

retrouve d'ailleurs, à des degrés divers, dans toutes les traditions polémiques et doxographiques. L'Abdérain est à la fois un physicien dogmatique, un observateur attentif des phénomènes naturels et des *technai*, et un théoricien pessimiste de la connaissance, qui réduit les qualités sensibles au statut de pures conventions et va parfois jusqu'à douter qu'aucune connaissance soit possible. On peut être sceptique et polymathe aussi bien.

Il reste à savoir, cependant, si Cicéron a eu l'intention expresse de donner une telle image de Démocrite. Il est en fait impossible de l'assurer. On doit donc envisager une troisième hypothèse : le défaut de cohérence doxographique. Comme on l'a vu, et comme le montre le tableau ci-dessus, les trois passages qui rattachent Démocrite à une certaine tradition sceptique, ou tout au moins qui lui attribuent des formules à forte résonance sceptique, se trouvent dans les *Académiques*. Toutefois ces « occurrences » apparaissent en trois lieux dialectiques distincts et servent des intentions polémiques différentes. Dans le premier passage, *Luc.*, 32, Lucullus défend la possibilité et la validité de la « compréhension » (κατάληψις), soutenant la légitimité de cette dernière contre la suspension du jugement. Il prête alors aux Académiciens sceptiques des propos dans lesquels ces derniers citent Démocrite à l'appui de leur propre position. Ils répondraient en substance : ne nous reprochez pas de prononcer des arguments aporétiques – à savoir qu'il n'y a rien de certain –, alors que c'est la nature des choses elle-même qui conduit au doute, car, ainsi que l'a dit Démocrite, la vérité est dans les profondeurs (*in profundo veritatem*).

En [A], *Luc.*, 73, il en va tout différemment : Cicéron a repris la parole contre Lucullus, et indirectement contre Antiochus. Il commence par justifier le recours aux mots fameux des anciens philosophes. Il s'agit de défendre l'honneur et la dignité de ces derniers. Si Démocrite est cité pour ses formules aporétiques, ce n'est pas pour accréditer philosophiquement la position sceptique, ni pour construire une argumentation qui la justifierait et qui en montrerait la cohérence comme en *Luc.*, 32. Le propos de Cicéron est ici de la légitimer, indépendamment de la *thèse* sceptique elle-même, à partir d'une axiologie très générale, celle qui permet de construire l'échelle des dignités philosophiques dont j'ai parlé plus haut. C'est sans doute pourquoi le texte commence par l'éloge de la science de Démocrite : l'ampleur de ses vues manifeste son génie et confère à ses prises de positions – en l'occurrence scepticisantes – une dignité qui, pour être paradoxale, n'en est pas moins réelle aux yeux de Cicéron.

Enfin, en *Ac. Post.*, I, 44, les propos tenus sont encore ceux de Cicéron – cette fois en réponse à Varron –, mais ils sont d'une autre nature. Il n'est plus question de justifier le recours aux Anciens en tant que tel, ni de faire leur éloge personnel, mais d'affirmer, en vertu de l'argument des Académiciens (auxquels Lucullus donne la parole en *Luc.*, 32) que la suspension du jugement est conforme à la

nature des choses. Celle-ci est en effet obscure et cachée. Les autorités sont ici Socrate, Anaxagore, Empédocle, Démocrite. La position d'Arcésilas, en *Ac.*, I, 45, est présentée comme la conséquence naturelle du constat d'obscurité établi par les Anciens. Démocrite apparaît ici comme le chef de file de cette antique tradition et sa fameuse métaphore de la vérité cachée au fond d'un puits, *in profundo veritatem* en devient implicitement la devise. La science de l'Abdérain n'est plus notre affaire, car il doit ici nous apparaître sous un seul jour : celui de l'un des ancêtres les plus remarquables de la tendance sceptique.

56

Nous sommes donc face à une doxographie assez complète, dont les sources sont probablement riches et diversifiées, mais qui instrumentalise son objet au profit d'oppositions plus urgentes et plus farouches – notamment avec les épicuriens – ou de positions théoriques jugées plus légitimes. Laura Gemelli Marciano a parlé de la figure de Démocrite chez Cicéron comme d'une image aux couleurs passées, « *una sbiadita immagine* »⁵². L'image en question est cependant bigarrée et c'est ce qui fait aussi son intérêt, au-delà de sa relative imprécision. On a vu que sur le dernier point – la question du scepticisme de Démocrite –, la position attribuée à Démocrite manque de cohérence si l'on considère l'ensemble du *corpus* cicéronien. Toutefois, ce défaut de cohérence, qui tient sans doute pour partie à la diversité de propos entre les différents témoignages de Cicéron et aux préoccupations qui lui sont propres, est aussi le reflet des ambiguïtés inhérentes à la doctrine originelle : celles d'un Démocrite animé de tensions, voire de contradictions. L'Abdérain paraît en effet irrémédiablement partagé entre, d'une part, le constat que la connaissance est fatalement aporétique et, d'autre part, son désir de connaissance causale et de savoir universel.

Cicéron n'a probablement pas eu pour intention expresse de donner cette image du scepticisme de Démocrite, image d'un scepticisme tourmenté, à la fois pessimiste et savant. Toutefois, comme par accident et peut-être à son insu, son témoignage en restitue les contours. Cicéron s'intéresse rarement à la doctrine de l'Abdérain dans son détail, mais il en donne un aperçu général qui témoigne de la diversité des domaines où elle fait autorité. C'est sans doute là, dans cette approche panoptique, qu'il y a finalement le plus de vérité, au-delà de la vénération convenue, de la pauvreté des contenus doxographiques et des différences d'accent qu'entraînent inévitablement les variations de stratégies.

52 M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia*, op. cit., p. 323.

CICÉRON ET LES ATOMISTES

Emmanuele Vimercati

Le but de ce travail n'est pas d'analyser la philosophie atomiste dans son ensemble, et encore moins ses influences sur l'époque hellénistique et sur l'épicurisme en particulier, entreprise qui nécessiterait une recherche d'une autre ampleur ; je m'efforcerai plutôt ici de déterminer le rôle, les modalités et la fiabilité des citations atomistes chez Cicéron, en tâchant d'identifier leur source et leur finalité dans l'œuvre de l'Arpinate, et enfin en analysant le jugement de celui-ci sur la philosophie inaugurée par Leucippe.

Parmi les philosophes présocratiques, les atomistes sont cités assez fréquemment chez Cicéron. On compte en tout plus de cinquante citations se référant surtout à Démocrite – comme on peut sans doute le comprendre¹ – et, dans une moindre mesure, à Leucippe, à Métrodore de Chio et à Nausiphane. Ceci pourrait être un signe de l'importance de ce courant aux yeux de Cicéron. Les citations sont réparties de façon assez uniforme dans l'œuvre de l'Arpinate, mais ce sont tout de même le *Lucullus* et le *Varron*, le *De divinatione*, le *De finibus* et le *De natura deorum* qui prédominent. Les citations sont moins fréquentes dans les *Tusculanes*, dans le *De oratore*, dans le *De fato*, dans l'*Orator* et dans les *Epistulae ad familiares*. Comme on peut le prévoir, c'est en fonction du thème spécifique que Cicéron traite dans chaque œuvre qui fait référence aux auteurs atomistes, généralement selon la tripartition hellénistique traditionnelle de la philosophie : d'un côté la logique (dialectique et rhétorique), d'un autre la physique et d'un troisième l'éthique. C'est cette même tripartition que nous suivrons dans la rédaction de ce travail. Nous commencerons par la physique, qui fait l'objet de témoignages significatifs.

1 Peut-être parce que « selon Leucippe [les premiers éléments sont], le plein et le vide. Démocrite lui est semblable sur ce point, mais plus riche pour le reste » (voir Cicéron, *Lucullus*, 118 = frg 67 A 8 DK), traduction de José Kany-Turpin.

Les citations des atomistes dans le champ de la physique présentent trois problèmes préliminaires : 1) les témoignages antiques (pré-cicéroniens et post-cicéroniens) divergent sur la position des atomistes, et de Démocrite en particulier, en matière de nécessité et de hasard² ; 2) ces divergences des informations sembleraient à première vue confirmées par Cicéron lui-même, qui, selon les passages, rapporte des thèses apparemment contradictoires ; 3) Cicéron a généralement recours aux atomistes lorsqu'il critique l'épicurisme ; ceci nous amène à évaluer : 3a) quelle est la part, dans ce que Cicéron rapporte, de ce qui peut être réellement attribué à Démocrite, et de ce qui est un alignement sur l'atomisme d'Épicure ; 3b) dans quelle mesure ces propos reflètent la véritable pensée de Cicéron et dans quelle mesure il faudrait au contraire, dans chaque passage, les rapporter à leur source.

58

Hasard et nécessité

Examinons les textes suivants :

[1] Ainsi Épicure, qui se rendait compte que si les atomes étaient entraînés vers le bas par leur propre poids, rien ne serait en notre pouvoir, puisque leur mouvement serait déterminé et nécessaire, trouva le moyen d'échapper à la nécessité, ce qui, apparemment, avait échappé à Démocrite : il dit que l'atome, lorsqu'il est entraîné de haut en bas, en ligne droite, par le poids et l'attraction vers le bas, dévie légèrement³.

- 2 Sur ce point je renvoie, entre autres, à Pierre-Marie Morel, « Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, *Fisica*, II, 4 », dans Carlo Natali et Stefano Maso (dir.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam, Hakkert, 2005, p. 21-35 ; *Id.*, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000, p. 16-37 ; *Id.*, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 37-74 ; Christopher C. W. Taylor (éd.), *The Atomists, Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and a Translation with a commentary*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 188-195 ; *Id.*, « The Atomists », dans Anthony A. Long (dir.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 181-204, en particulier p. 185-189 ; Aldo Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 1984-1985, t. II, p. 295-297, et p. 300-301 ; Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze, F. Le Monnier, 1953 (Congedo, Galatina [Lecce], 19792, p. 97-120) ; Jean Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996, p. 67-89. Sur la figure de Démocrite dans la tradition antique, voir M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007.
- 3 Voir Cicéron, *D.N.D.*, I, 69 : « *Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum* ». Traduction de Clara Auvray-Assayas

Et encore :

Tout ce qui arrive est soumis au destin, de telle sorte que ce destin lui donne force de nécessité : tel était l'avis de Démocrite, d'Héraclite, d'Empédocle, d'Aristote [et d'Anaxagore *Karsten*]⁴.

Puis enfin :

[3] Épicure a introduit cette explication (*i.e.* celle du *clinamen*), parce qu'il craignait que, si l'atome était emporté par une pesanteur naturelle et nécessaire, il n'y eût rien de libre en nous, puisque le mouvement de l'âme résulterait du mouvement des atomes. C'est ce que Démocrite, l'inventeur des atomes, a préféré admettre, en acceptant la nécessité universelle plutôt que d'ôter aux insécables leurs mouvements naturels⁵.

Ces trois passages présentent certaines des thèses fondamentales de l'atomisme antique, à savoir le fait que la réalité matérielle est constituée d'atomes, que ces atomes sont dotés d'un mouvement spontané (*naturalis motus*), que ce mouvement est soumis à des lois bien précises que l'on peut résumer en termes de *necessitas* et de *fatum* (voir *certus et necessarius* [passage n° 1], *necessitas* [passages n° 1 et 3], *fatum* [passage n° 2], *vis necessitatis* [passage n° 2]). Soutenir que « tout arrive par nécessité », c'est-à-dire « par la volonté du fait », équivaut à assumer une position strictement déterministe qui, dans le cas des atomistes, était la conséquence de la suppression de la cause finale (τὸ οὐ ἔβκεν)⁶. Par « déterminisme », on entend donc ici le fait que tous les phénomènes, tels qu'ils se manifestent, se produisent de façon inévitable, et le fait qu'ils remontent mécaniquement à une cause antécédente⁷. Ceci implique une dimension phénoménologique, physique ou ontologique – le fait que certains phénomènes apparaissent comme manifestation de la structure plus profonde de la réalité – et une dimension épistémologique – la possibilité ou du moins la tentative de remonter rationnellement à la cause originelle ou à la « chaîne des causes »⁸.

4 Voir Cicéron, *De fato*, 17, 39 (= frg 68 A 66 DK) : *omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret: in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles [Anaxagoras – Karsten] fuit*. Traduction de Albert Yon.

5 Voir *ibid.*, 10, 23 : *Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturalis motus avellere*.

6 Voir frg 68 A 66 DK (= Aristote, *De generatione...*, 789b2).

7 Voir, par exemple, frg DK 68 A 68 (cité ci-après) ; 68 B 118.

8 Pour employer une expression stoïcienne.

Cette double valeur du déterminisme atomiste est indiquée par Aétius : « Rien n'arrive en vain, mais tout provient d'une raison et d'une nécessité »⁹.

L'image d'un Démocrite déterministe, qui nous vient de différentes sources¹⁰, est probablement la plus commune, déjà à partir d'Aristote, mais surtout à la lumière des corrections d'Épicure, qui tendait à critiquer la thèse du mouvement mécanique des atomes et l'absence de liberté dans la pensée de Démocrite, et à soutenir au contraire l'idée d'une marge d'action pour le libre arbitre de l'homme. Aristote observait que Démocrite « ramène à la nécessité (ἀνάγκη) tout ce dont se sert la nature (φύσις)¹¹ » et par ailleurs que « certains ont des doutes sur l'existence ou non [du hasard, τύχη]. Ils disent en effet que rien n'arrive par hasard (ἀπὸ τύχης), mais qu'il existe une cause déterminée (τι αἴτιον ὀρισμένον) de tout ce qu'on considère d'habitude comme produit du hasard ou du sort (ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι ἢ τύχης)¹² ». Diogène d'Énoanda rapporte que selon Démocrite « les atomes n'ont aucune liberté dans leurs mouvements (μηδεμίαν ἐλευθέραν κείνησιν), puisqu'ils se heurtent les uns aux autres, de telle sorte que tout semble bouger selon la nécessité (κατηνανκασμένως) » ; « [...] il existe aussi pour les atomes une forme de liberté et de mouvement (ἐλευθέραν κείνησιν), qui a échappé à Démocrite, mais qui a été mise en évidence par Épicure [...] »¹³. C'est précisément le caractère nécessaire du mouvement des atomes qui expliquait l'insistance des atomistes à trouver la cause des phénomènes¹⁴, et pourquoi ils refusaient l'idée de « hasard » (τύχη) –

60

9 Voir frg 67 B 2 DK: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. À ce sujet, voir aussi David Sedley, « Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone », dans Carlo Natali et Stefano Maso (dir.), *La catena delle cause*, op. cit., p. 241-254, en particulier p. 241. Vittorio E. Alfieri observe que le *logos* dont parle Aétius « n'est pas un ordre cosmique, mais seulement l'affirmation qu'il existe des lois inéluctables qui nous prouvent que c'est précisément de ce désordre que provient l'ordre que nous constatons dans l'univers » (« non è un ordine cosmico, ma soltanto l'affermazione che vi sono leggi ineluttabili in base a cui propria da quel disordine esce l'ordine che noi constatiamo nell'universo ») (*Atomos idea*, op. cit., p. 101-102). Je crois cependant que la référence au *logos* implique aussi – en cohérence avec l'étiologie de Démocrite – le rapport de cause à effet qui détermine tout événement et la possibilité de remonter à la cause de tout phénomène dans ce cosmos.

10 Voir *infra*.

11 Voir fr. 68 A 66 DK (= Aristote, *De generatione animalium* 789b2).

12 Voir fr. 68 A 68 DK (= Aristote, *Physique* 195b36).

13 Voir fr. 68 A 50 DK. Sur le mouvement « libre » des atomes d'Épicure voir aussi Stefano Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 87 et suivantes, où, en référence à Cicéron, *De fato*, 22, il évoque la possibilité d'un troisième type de mouvement des atomes, outre le mouvement gravitationnel et le mouvement de déviation déterminé par *clinamen*. À ce sujet voir aussi Magnus Schallenberg, *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 172-187 ; Francesco Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 195-211 ; Tim O'Keefe, « Action and Responsibility », dans James Warren, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 142-157.

14 Voir par exemple, fr. DK 67 B 2 ; 68 A 1 ; 68 A 66 ; 68 B 118. Voir aussi Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité*, op. cit., p. 31-37.

défini comme une absence d'explication causale – considérant celui-ci comme le produit de l'ignorance humaine¹⁵.

La position déterministe des atomistes, rapportée par Cicéron donne ainsi raison à une grande partie de la tradition, que nous pouvons résumer par une phrase de Diogène Laërce : « Selon Démocrite tout est généré selon la nécessité, puisque la cause est le tourbillon qui régit la génération toute chose, et qu'il appelle "nécessité"¹⁶. »

Il faut toutefois observer que l'absence d'une cause finale pourrait ouvrir la voie à deux solutions opposées : la nécessité et le hasard¹⁷. Dans la première solution, les choses se présentent inévitablement d'une certaine façon, c'est-à-dire de la façon dont elles se présentent effectivement ; dans la seconde solution, les choses peuvent se présenter d'une infinité de façons, parmi lesquelles celle dont elles se présentent n'est qu'une hypothèse parmi d'autres. Il s'ensuit que 1) selon la nécessité, ce que nous voyons est la seule réalité possible (même dans l'infinité des cosmos qui existent, selon les atomistes) et les événements ne pourraient pas se vérifier d'une autre manière¹⁸ ; selon le hasard, en revanche, il existe de nombreuses (ou d'infinies) solutions plausibles, parmi lesquelles celle que nous avons devant les yeux n'est que le résultat du hasard¹⁹. 2) Selon la nécessité, tout est généré par une cause spécifique connue, tandis que selon le hasard, il manque une cause efficace ou finale ne dépendant pas du sort²⁰, c'est-à-dire que l'on peut admettre une cause, mais dont nous n'aurons jamais connaissance.

L'hypothèse selon laquelle, en l'absence de finalisme, le cosmos de Démocrite laisse une porte entr'ouverte au « hasard » est prise en compte par Cicéron dans d'autres passages, qui semblent pleinement en contradiction avec ceux cités plus hauts :

15 Cfr. fr. 68 B 119 DK.

16 Cfr. fr. 68 A 1 DK (= Diogène Laërce IX, 45): Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει.

17 Une observation corollaire : si par « hasard » on entend le fait d'ignorer un lien de cause à effet qui existe en soi entre deux phénomènes, et par « nécessité » le fait de connaître le caractère inévitable d'un rapport de cause à effet donné entre deux phénomènes, hasard et nécessité sont tous deux conciliables avec le finalisme. La philosophie stoïcienne est un exemple de tentative de conciliation entre nécessité et finalisme : d'après le Portique, tout est nécessaire, mais en même temps tout est régi par la providence divine (voir SVF, II, 1106-1126).

18 Voir fr. 68 A 51 DK (= Cicéron, *De natura deorum*, I, 26,73) ; Cicéron, *De finibus*, I, 6, 21.

19 Si, d'après les atomistes, on admet l'existence d'une infinité de cosmos, d'un point de vue ontologique « hasard » et « nécessité » pourraient coïncider, parce que dans les infinités de cosmos toutes les combinaisons d'atomes possibles seraient prises en compte. Parmi cette infinité de combinaisons, il ne serait donc plus possible de distinguer ce qui est nécessaire de ce qui est fortuit.

20 Pour cette seconde valeur, la pensée stoïcienne, d'après laquelle tout ce qui arrive est nécessaire car déterminé par une chaîne de causalités précise, est emblématique (le destin comme εἰρηὸς τῶν αἰτίων ; voir par exemple SVF, II, 912-927).

[4] Je vous concède l'existence des dieux. Apprends-moi donc quelle est leur origine, le lieu où ils se tiennent, quel genre de corps et d'âme ils ont : voilà ce que je désire savoir. Tu abuses en toutes choses de la domination arbitraire des atomes ; avec eux tu façannes et tu formes tout ce qui est mis, comme on dit, au tapis²¹.

Peu après :

[5] Elles sont de Démocrite, ou peut-être aussi de son prédécesseur Leucippe, ces doctrines scandaleuses sur l'existence de corpuscules, les uns lisses, les autres rugueux, les autres ronds, certains anguleux et en forme d'hameçons, certains recourbés et pour ainsi dire crochus, qui auraient formé le ciel et la terre par des rencontres fortuites, sans la contrainte d'aucun principe. Voilà l'opinion que tu soutiens encore aujourd'hui, Caius Velléius, et on te ferait renoncer plus facilement à ta position sociale qu'à l'autorité de ton maître. Tu as en effet décidé que tu devais être épicurien avant de connaître ces doctrines. Il aurait donc fallu ou bien que tu admettes ces idées scandaleuses, ou bien que tu abandonnes le nom de la philosophie que tu as adopté. Que faudrait-il t'offrir pour que tu cesses d'être épicurien ? « À aucun prix, dis-tu, je n'abandonnerai la doctrine du bonheur et de la vérité. » C'est donc cela, ta vérité ? Sur le bonheur, je ne discute pas puisque tu penses que dieu lui-même ne peut en jouir que s'il languit dans une totale inaction. Mais où est la vérité ? dans les mondes innombrables, je suppose, qui naissent à chaque instant, tandis que d'autres disparaissent ? ou bien dans des corpuscules invisibles qui façonnent des ouvrages si remarquables sans aucun contrôle de la nature ni de la raison²² ?

Ces deux passages se situent juste quelques lignes plus haut que le texte [1] cité précédemment, dans le livre I du *De natura deorum*, quand Cotta prend

21 Voir Cicéron, *D.N.D.* I, 23, 65 : *Concedo esse deos; doce me igitur unde sint ubi sint quales sint corpore animo vita; haec enim scire desidero. Abuteris ad omnia atomorum regno et licentia; hinc quodcumque in solum venit, ut dicitur, effingis atque efficis*, trad. Auvray-Assayas.

22 Voir Cicéron, *D.N.D.* I 24, 66-67 (= fr. 67 A 11 DK, incomplet) : *ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam levia alia aspera, rutunda alia, partim autem angulata et hamata, curvata quaedam et quasi adunca, ex iis effectum esse caelum atque terram nulla cogente natura sed concursu quodam fortuito – hanc tu opinionem C. Vellei usque ad hanc aetatem perduxisti, priusque te quis de omni vitae statu quam de ista auctoritate deiecerit; ante enim iudicasti Epicureum te esse oportere quam ista cognovisti: ita necesse fuit aut haec flagitia concipere animo aut susceptae philosophiae nomen amittere. quid enim mereas, ut Epicureus esse desinas? “Nihil equidem” inquis “ut rationem vitae beatae veritatemque deseram”. Ista igitur est veritas? nam de vita beata nihil repugno, quam tu ne in deo quidem esse censes nisi plane otio langueat. sed ubi est veritas? in mundis credo innumerabilibus omnibus minimis temporum punctis aliis nascentibus aliis cadentibus; an in individuis corpusculis tam praeclara opera nulla moderante natura nulla ratione fingentibus?*, trad. Auvray-Assayas.

la parole (voir I, 2I, 57 et suivants) pour réfuter les thèses de Velléius à propos de la physique et de la théologie épicuriennes. Là aussi, la doctrine rapportée est sur de nombreux points très orthodoxe et se voit confirmée dans d'autres fragments et témoignages : la corporéité de chaque être du cosmos (*corpuscula [...] ex iis effectum esse caelum atque terram*) ; les différences morphologiques entre les atomes (*quaedam levia alia aspera, rutunda alia, partim autem angulata et hamata, curvata quaedam et quasi adunca*) ; l'agrégation et la désagrégation des atomes, qui serait à l'origine de toute réalité existante ; l'absence d'une cause finale dans le processus de collision (*nulla cogente natura sed concursu quodam fortuito*)²³.

Toutefois, le thème de la nature, du hasard et de la nécessité est traité ici sur un ton bien différent de celui employé dans les textes précédents. Cicéron observe que l'origine du cosmos et de toute chose (donc, le mouvement d'agrégation et de dissociation de chaque atome) aurait été « *nulla cogente natura sed concursu quodam fortuito* » et plus loin que la vérité réside « *in individuis corpusculis tam praeclara opera nulla moderante natura nulla ratione fingentibus* ». Cette seconde affirmation est également attribuée aux épicuriens. Dans les deux phrases, Cicéron rattache le mouvement des atomes à la *fortuna*, transposition du terme grec τύχη, c'est-à-dire le sort, ou αὐτόματον, le hasard, retrouvant exactement le sens de la « causalité » du mouvement atomique, et appliquant cette causalité également au cosmos déjà généré, comme le montrent les références respectives à « tout ce sur quoi on tombe », au bonheur et aux « mondes innombrables qui naissent à tous les instants du temps tandis que d'autres meurent ». L'interprétation de Cicéron exclurait ainsi le sens de la nécessité (*necessitas*, ἀνάγκη) des événements, qui était au contraire attesté dans les passages précédents et dans d'autres sources. Le fait que Cicéron tende ici à exclure le rôle de la nécessité du cosmos selon les atomistes pour privilégier celui du hasard apparaît aussi dans l'opposition entre *fortuna* et *cogente* ou *moderante natura*, c'est-à-dire entre le hasard et la nature-nécessité ou la nature-guide, et entre *fortuna* et *ratio*, c'est-à-dire le hasard et la raison, mais encore dans l'emploi de *quodam* (*conkursu quodam fortuito*) qui semble accentuer le caractère indéterminé du mouvement déjà fortuit des atomes, qualifié aussi ailleurs de *turbulentus*, chaotique²⁴ ; dans le passage [4] en revanche, le « hasard » est assimilé à un libre arbitre puissant et occulte des atomes eux-mêmes (*atomorum regno et licentia*), mais dont on ne connaît ni la cause, ni les buts²⁵. L'ambiguïté

23 Cf., par exemple, frg DK 67 A 1-24, B 2 ; 68 A 37-65.

24 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 6, 20. De même dans les *Tusculanes*, I, 11, 22 Cicéron parle du *conkursu quodam fortuitus* des atome de l'âme, tandis qu'en I, 18, 42 on parle de *conkursio fortuita*.

25 Voir Cicéron, *D.N.D.*, I, 23, 65, quelques lignes avant notre passage.

de Cicéron est encore accentuée dans différents passages par l'emploi du même terme *natura* pour indiquer deux réalités opposées : le *motus naturalis* (passage [3]) renvoie à la force cinétique intrinsèque de l'atome, tandis que la *natura cogens* (passage [5]) renvoie à une force coercitive extérieure à l'atome.

Par conséquent, dans ces deux derniers passages, il semblerait que Cicéron nous donne une vision résolument anti-déterministe, ou mieux, « casualiste » de la physique atomique, en ce sens que la collision entre les atomes dépendrait purement du hasard, alors qu'il ne fait aucune allusion au rôle de la nécessité dans le mouvement intrinsèque des atomes.

64 En vérité, certaines sources antiques tendent à distinguer le rôle du hasard de celui de la nécessité, en rattachant le premier au mouvement atomique pré-cosmique, et le second au mouvement atomique cosmique au sens strict. D'après Aristote²⁶, les atomistes auraient ainsi une position double (bien qu'il ne cite les pas directement) : une selon laquelle « rien n'arrive par le fait de la fortune (οὐδὲν γὰρ δὴ γίγνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν) » et « pour toutes les choses qui sont dites provenir du hasard ou de la fortune, il y a une cause déterminée (οὐδὲν γὰρ δὴ γίγνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὄρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταυτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης) » ; l'autre selon laquelle « c'est du hasard que provient la formation du tourbillon et du mouvement, qui ont séparé les éléments et amené l'univers à l'ordre que nous voyons. [...] Ils professent, en effet, que l'existence et la production des animaux et des plantes ne sont pas dues à la fortune, que la cause en est dans la nature, dans l'esprit, ou dans quelque autre chose de tel²⁷ ». La tradition aristotélicienne plus tardive suit cette ligne : Simplicius soutient que, selon Démocrite, la naissance du cosmos aurait été fortuite, tandis que le mouvement des atomes qui a suivi cette naissance aurait été soumis à la nécessité. Concernant la première phase, il écrit : « Démocrite, quand il affirme que “un tourbillon de formes [atomiques] de toutes sortes s'est détaché du tout” (mais il ne dit pas de quelle façon ceci s'est produit, ni d'après quelle cause [ὑπὸ τίνος αἰτίας]), semble dire que ceci aurait été un produit du hasard ou du sort (ἀπὸ ταυτομάτου καὶ τύχης)²⁸ » ; concernant la seconde phase en revanche, il écrit : « “cet argument ancien qui nie le hasard” semble faire référence à Démocrite, qui, même s'il paraît à propos de la naissance du cosmos se réclamer du hasard, affirme dans des cas particuliers

26 Voir frg 68 A 69 DK (= Aristote, *Physique*, 196a24 sq.).

27 Démocrite, frg 68 A 69 DK (= Aristote, *Physique* 196a24 ss.): εἰσὶ δέ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταυτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. καὶ μᾶλα τοῦτο γε αὐτὸ θαυμάσαι ἄξιον.

28 Voir frg 68 A 66 DK.

que celui-ci n'est la cause de rien et rattache tout à d'autres causes²⁹ ». Denys d'Alexandrie rapporte quant à lui que « le raisonnement (*scil.* de Démocrite) sur les causes (αἰτιολογῶν) a été développé en vain et sans résultats, puisqu'il reposait sur des principes et des hypothèses erronés ; en effet Démocrite ne reconnaissait pas l'origine et la nécessité universelle de la nature des êtres (τὴν ῥίζαν καὶ τὴν κοινὴν ἀνάγκην τῆς τῶν ὄντων φύσεως) et il assumait comme sagesse suprême, une connaissance des événements inconsistante et sottise. En effet, il a posé le hasard (τὴν τύχην) comme étant l'élément dominant et le maître des réalités universelles et divines, et il a montré que chaque chose arrive conformément au hasard³⁰ ».

D'après Aristote et la tradition aristotélicienne, Démocrite aurait attribué un caractère fortuit au mouvement atomique pré-cosmique et donc à la formation du cosmos (*i.e.* : 1] le cosmos n'est pas le fait de la nécessité, mais le fait du hasard ; 2] il n'existe aucune cause à sa naissance ; 3] son existence est inexplicable), et un caractère de nécessité à tout mouvement atomique postérieur à la naissance du cosmos (*i.e.* : 1] les événements de ce cosmos dépendent d'une loi de la nature mécanique, inévitable, et constante, et ne sont donc ni fortuits, ni libres ; 2] ils sont entièrement explicables en termes de causalité. C'est aussi l'axe que semble suivre Diogène d'Œnoanda dans son précédent témoignage, où il attribue l'introduction d'un principe de liberté dans les atomes et dans le cosmos à Épicure³¹.

En résumé, Cicéron rapporte dans plusieurs passages – même rapprochés – deux versions apparemment contradictoires sur le mouvement des atomes : l'une déterministe ou mécaniste, fondée sur la nécessité de tous les événements, également attestée dans d'autres sources ; l'autre anti-déterministe ou

29 Voir frg 68 A 68 DK. Sur l'attribution de l'expression « cette maxime antique qui nie le hasard » à Démocrite, voir Pierre-Marie Morel, « Democrito e il problema del determinismo », art. cit., p. 27-28, P. Pellegrin (dir.), *Aristote, Physique*, Paris, Flammarion, 2000, p. 135, Christopher C. W. Taylor (éd.), *The Atomists, op. cit.*, p. 91-92, Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea, op. cit.*, p. 105-106.

30 Voir fr. 68 B 118 DK.

31 Pierre-Marie Morel observe (voir « Democrito e il problema del determinismo », art. cit., p. 30) : « Les commentateurs modernes sont généralement d'accord pour reconnaître l'authenticité de cette doctrine (*scil.* du hasard chez Démocrite, celle rapportée par Aristote). De cette façon, nous pouvons supposer que la formation d'un tourbillon cosmogonique soit due au hasard, mais que, une fois le processus engagé, et *a fortiori* une fois le monde créé, tout est produit par l'intangible nécessité » (« I commentatori moderni concordano generalmente nel riconoscere l'autenticità di questa dottrina (*scil.* del caso in Democrito, quale riferita da Aristotele). In questo modo, possiamo supporre che la formazione di un vortice cosmogonico sia dovuta al caso, ma che, una volta avviato il processo, e *a fortiori* una volta costituito il mondo, tutto si produce secondo un'intangibile necessità »). Sur le passage d'un moment pré-cosmique au cosmos au sens strict, voir Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea, op. cit.*, p. 108-120, où il évoque aussi le reniement de Démocrite par Épicure, après qu'il a théorisé le *clinamen*. Voir aussi Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes, op. cit.*, p. 277-279 ; *id.*, *Atome et nécessité, op. cit.*, p. 37-52.

« casualiste », fondée sur la suprématie du hasard, moins fréquemment attestée dans les sources antiques, présente surtout dans les sources de tradition aristotélicienne. Le fait que Cicéron associe ces deux positions signifie qu'il ne les juge pas contradictoires.

À l'origine de la distinction entre le moment où le mouvement des atomes est dû au hasard et celui qui relève de la nécessité – donc entre hasard et nécessité chez Démocrite – il semble qu'il y ait un passage de la *Physique* d'Aristote, dans lequel l'auteur réfléchit sur la possibilité que le hasard et le sort soient des sortes de causes³². Pour évoquer la nécessité, Aristote emploie le terme classique ἀνάγκη, tandis que pour « hasard », il a recours à αὐτόματον, considéré comme le genre dont la τύχη, le hasard, est une des espèces. Aristote établit volontairement une relation étroite entre ces deux termes puisque – d'après ce qu'il dit – ils seraient tous deux une expression de l'absence de finalité et de rationalité providentielle dans le cosmos³³, opinion qui sous-tend apparemment l'opposition faite par Cicéron entre *fortuna* et *ratio*. Toutefois, le sens originel de αὐτόματον n'est pas exactement « au hasard », c'est-à-dire selon des règles impondérables et extraordinaires, mais plutôt « spontanément », c'est-à-dire selon des règles intrinsèques aux choses ou aux atomes. Ceci signifie que lorsque Démocrite parlait de mouvements qui se réalisaient selon l'αὐτόματον, il entendait par là que ceux-ci se produisaient sans l'intervention d'une sage providence ou d'une force extérieure, mais plutôt par la force de la nécessité naturelle (à savoir la φύσις)³⁴. Vue dans ces termes, la causalité du mouvement atomique pré-

66

32 Voir II, 4-6, 195b31-198a13 : le passage, que nous avons déjà cité, est en partie inséré dans le recueil de Diels et de Kranz (fr. 68 A 68, 69), et dans celui de Luria (fr. 18, 24). En vérité, comme Pierre-Marie Morel l'a observé (voir « Democrito e il problema del determinismo », art. cit., p. 26-29), on ne peut pas savoir exactement à quels auteurs Aristote fait allusion, même si Démocrite pourrait en faire partie. Sur ce passage on peut voir Giovanna R. Giardina, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele*, Phys. II, Catania, CUCEM, 2006, p. 185-214, et Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, op. cit., p. 37-74 (où il rappelle [p. 73-74] la grande influence qu'exerça l'interprétation d'Aristote sur la tradition doxographique qui suivit et sur Cicéron) ; Aristote, *Physique*, éd. Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2011, p. 778-783, n. 96-139.

33 Nous ajouterons qu'elle aurait aussi été en conflit avec la doctrine atomiste, car elle aurait posé un principe (ἀρχή) au-delà du principe, un esprit divin au-delà de la pure suprématie de l'atome. Ceci aurait impliqué les mêmes nombreuses difficultés avec lesquelles Anaxagore était aux prises. Voir aussi Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, op. cit., p. 97-98 et p. 103, qui pense que « cette assimilation substantielle de l'αὐτόματον avec la τύχη est une confusion que fait Aristote à cause de son point de vue finaliste (p. 103) » ; Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, op. cit., p. 37-43 et p. 66-75, pour qui, du point de vue d'Aristote, l'explication causale des atomistes serait insuffisante.

34 Voir Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, op. cit. p. 103 ; Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité*, p. 11-16 et p. 29-30 ; Salomon Luria (dir.), *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, texte établi et présenté par G. Reale, Milano, Bompiani, 2007, p. 971 (comm. au frg 18) ; Eduard Zeller et Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, t. V, partie 1, p. 189, n° 7 (en général, p. 187-191). Par conséquent, le mouvement mécanique des atomes, même s'il pouvait parfois rester

cosmique n'est pas très différente de la nécessité du mouvement cosmique au sens strict, car les deux mouvements sont déterminés par des lois intrinsèques à l'atome même, auxquelles il ne peut déroger. Du reste, l'association ou l'assimilation du hasard (αὐτόματον) ou sort (τύχη) à la nécessité (ἀνάγκη) est attestée de façon répétée chez Platon et donc ne nous surprend pas³⁵.

Étant entendu que le mouvement de l'atome, en tant qu'il est déterminé par une force interne, dépend de causes précises, la différence entre ce que nous appelons « nécessité » et ce que nous appelons « hasard » pourrait dépendre d'un facteur purement épistémologique, à savoir de notre possibilité de détecter le rapport de cause à effet dans les phénomènes. Pour autant que Démocrite se proposât de toujours trouver la cause antécédente³⁶, la tâche devait être d'autant plus difficile qu'il fallait remonter du particulier à l'universel, et de la même façon, du cosmos créé à la phase pré-cosmique³⁷. Ceci pourrait expliquer

sans explication causale, n'était pas conçu comme quelque chose d'irrationnel : rien n'arrive μάτην (Voir Aetius I, 25, 4 = fr. 67 B 2 DK) signifie que rien n'arrive sans une raison précise, dans ce cas inscrite dans l'atome lui-même. Voir aussi Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, t. II, p. 112-113, qui interprète μάτην dans le sens de « sans cause » et non « sans but », et Christopher C. W. Taylor (éd.), *The atomists*, op. cit., p. 186, selon lequel ce terme ne signifie pas « sans cause » mais « sans raison ».

- 35 Voir Platon, *Le Sophiste*, 265c ; *Timée*, 46e, 77a, 89b-c ; *Les Lois*, 889c, 967a. Sur ces derniers points, je renvoie à Pierre-Marie Morel, « Democrito e il problema del determinismo », art. cit., p. 31 ; *Id.*, *Démocrite et la recherche des causes*, op. cit., p. 70 ; *id.*, « Le *Timée*, Démocrite et la Nécessité », dans Monique Dixsaut et Aldo Brancacci (dir.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-150 ; Aldo Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione, dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 204-208 : « Pour Démocrite, le facteur nécessité envahit la nature d'un bout à l'autre sous la forme de la dynamique cause-effet, et c'est précisément dans les phénomènes particuliers que la détermination causale (à savoir « la nécessité la plus forte » à partir de laquelle ils sont obligés de se produire ou de se transformer) doit en théorie toujours être vérifiée » (« per Democrito, il fattore necessità pervade da cima a fondo la natura sotto forma della dinamica causa-effetto, ed è precisamente nei fenomeni particolari che la determinazione causale [cioè la « necessità più forte » da cui sono obbligati ad accadere o a trasformarsi] deve in teoria essere sempre riscontrata ») p. 207 ; *Id.*, *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., p. 435-439, p. 639-651 ; Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, op. cit., p. 97-106 ; Jean Salem, *Démocrite*, op. cit., p. 77-89. Sur le hasard et la nécessité chez Démocrite et chez Empédocle, avec des allusions aux témoignages aristotéliens, voir aussi Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, op. cit., t. II, p. 116-124 et Giovanna R. Giardina, *I fondamenti della causalità naturale*, op. cit., p. 185-193.
- 36 Voir les passages cités, frg DK 67 B 2 (sur Leucippe) ; 68 A 1 ; 68 A 66 ; 68 B 118. Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, op. cit., p. 68 et *Id.*, *Atome et nécessité*, op. cit., p. 17, parle de la conception atomiste de la nécessité comme forme de principe de causalité.
- 37 Cela pourrait aussi provenir de l'intention de Démocrite de traiter de « la réalité tout entière », c'est-à-dire de poser comme objet d'enquête l'univers tout entier (« haec loquor de universis », voir Cicéron, *Lucullus*, 23, 73 = fr. 68 B 165 DK), thèse confirmée par Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 265 (= fr. 68 B 165 DK) : περὶ τῶν συμπάντων. On pouvait peut-être trouver l'expression περὶ τῶν συμπάντων (« haec loquor de universis ») comme *incipit* d'une œuvre de Démocrite (la *Petite Cosmologie*, selon Hermann Diels et Walther Kranz, fr. B 165). Je rappelle en outre que, parmi les philosophes présocratiques,

l'emploi d'une terminologie différente (ἀνάγκη et αὐτόματον/τύχη) pour indiquer les phénomènes pour lesquels il était plus facile de remonter à une cause déclenchante et ceux pour lesquels ce l'était moins. Du reste, malgré ses efforts étiologiques, Démocrite demeurait convaincu que la nature avait « enterré la vérité dans un abyme profond »³⁸. Il a été observé que « le hasard n'est qu'une idole de notre ignorance »³⁹. La thèse selon laquelle la différence entre hasard et nécessité résiderait dans notre plus ou moins grande possibilité de détecter la cause des phénomènes semble trouver une confirmation dans certaines thèses stoïciennes⁴⁰, qui devaient constituer un patrimoine commun de l'Antiquité et une partie de l'arrière-plan des propos de Cicéron. En effet, avec d'autres auteurs assez proches des atomistes, les stoïciens antiques identifiaient les concepts de cause, de nécessité et de hasard, en soulignant le fait que le hasard est une cause inaccessible à la pensée humaine, en tant qu'il est une force divine et démonique⁴¹. En ce sens, hasard et nécessité semblent constituer les deux faces de la même médaille, celle de l'inévitable rapport causal entre les phénomènes, que nous pouvons plus ou moins connaître.

La convergence entre hasard et nécessité, entendue comme le fait pour le mouvement atomique « de se produire de soi-même », nous permet d'expliquer l'emploi que fait Cicéron, à peu de distance, des termes *necessitas* et *fortuna*, qui ne sont pas du tout contradictoires, mais qui expriment au contraire l'authentique pensée de Démocrite, d'après lequel la force qui gouverne le cosmos, avant et après sa formation, n'est autre que la loi spontanée selon laquelle les atomes se

Démocrite est le seul à nous avoir transmis une longue liste d'œuvres, qui traitent de thèmes très divers ; ceci témoigne du caractère encyclopédique de son savoir (à ce sujet voir aussi Walter Leszl, « Democritus' Works: From their Titles to their Contents », dans Aldo Brancacci et Pierre-Marie Morel [dir.], *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden, Brill, 2007, p. 11-76 ; Pierre-Marie Morel, « Démocrite et l'objet de la philosophie naturelle. À propos des sens de φύσις chez Démocrite », *ibidem*, p. 105-123). Sur le concept du « hasard » interprété comme ignorance du lien causal, voir aussi Christopher C. W. Taylor (éd.), *The Atomists*, *op. cit.*, p. 187. Toutefois, Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, *op. cit.*, p. 71-72, observe que le « hasard » de Démocrite n'est pas purement subjectif (c'est-à-dire une pure ignorance des causes).

38 Voir Cicéron, *Lucullus*, 10, 32 (= fr. 68 B 117 DK) ; *id.*, *Varron*, XII, 44 (= fr. 68 B 117 DK) ; Diogène Laërce, IX, 72 (= fr. 68 B 117 DK). Nous reviendrons sur ces passages plus tard.

39 Voir Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, *op. cit.*, p. 106.

40 Voir *SVF*, II, 965-973. Il n'est pas surprenant que cette thèse stoïcienne soit évoquée sur un ton critique, surtout par des sources aristotéliennes.

41 Voir surtout *SVF*, II, 965 (= Simplicius, *In Arist. Phys.*, p. 333, 1 Diels) ; l'assimilation du hasard à une force démonique dont on ignore les causes semble rappeler la thèse d'Aristote, *Physique*, II, 4 (196b5 sq.). Il est dit également : « la conviction selon laquelle le sort (τύχη) était une entité divine, était répandue chez les Grecs même avant Aristote et, contrairement à ce que beaucoup pensent, les stoïciens n'ont pas été les premiers à introduire cette idée » (trad. de *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, éd. Roberto Radice, Milano, 1998). Voir aussi *SVF*, II, 966 (= Aetius, *Plac.* I, 29, 7 : « pour Anaxagore et les stoïciens, le sort est une cause inaccessible à la pensée humaine »). À ce sujet voir aussi Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, IX, 113, qui pourrait subir l'influence de sources stoïciennes.

meuvent avec une impérative régularité, c'est-à-dire la nature⁴². Dans ce sens, le conflit apparent entre le *motus naturalis*, le mouvement naturel des atomes et l'absence d'une nature coercitive, *natura cogens* semble résolu, car par celle-ci Cicéron attribue à Démocrite la négation d'une « force directrice » extérieure à l'atome, et rattache le principe de direction du cosmos à la nature intrinsèque de chaque particule. De cette façon, on peut aussi expliquer le fait que Cicéron puisse affirmer en même temps que le mouvement des atomes de Démocrite provient de la force de la nécessité, *vis necessitatis* (passage [2]) et par ailleurs qu'il manque au contraire une *vis* à ce mouvement, c'est-à-dire une cause extérieure efficiente (*vis et causa efficiendi*)⁴³.

On peut encore observer que les allusions faites par Cicéron à ces aspects de la pensée de Démocrite, bien qu'elles soient fragmentaires et insérées dans un autre contexte, semblent avoir plus de cohésion que les considérations d'Aristote, chez qui, outre une critique de l'atomisme comme philosophie non finaliste, il semble demeurer une distinction entre le hasard pré-cosmique et la nécessité cosmique. Chez Cicéron, cette distinction apparaît avec plus de clarté, car dans son discours sur le hasard et la nécessité il considère que les deux moments de la vie du cosmos sont placés sous les mêmes auspices. Dans cette légère différence avec Aristote – duquel Cicéron n'avait pas une connaissance directe intégrale, suite aux vicissitudes des œuvres ésotériques du Stagirite après sa mort⁴⁴ – ce sont probablement les sources de l'Arpinate qui jouent

42 Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, op. cit., p. 99, observe que « chez les fondateurs de l'atomisme, la conception déterministe est totale et rigoureuse : c'est seulement quand on en vient à la vie humaine qu'ils trouvent un principe de choix[...] » (« *nei fondatori dell'atomismo la concezione deterministica è totale e rigorosa: solo quando si passa alla vita umana, essi trovano un principio di scelta [...]* »).

43 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 6, 18 ; Varron, II, 6 (« *Iam vero physica, si Epicurum id est si Democritum probarem, possem scribere ita plane ut Amafinius. quid est enim magnum, cum causas rerum efficientium sustuleris, de corpusculorum ita enim appellat atomos concursione fortuita loqui?* »).

44 Voir David Sedley, « Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone », art. cit., p. 244 : « Cicéron vénère [...] Aristote comme son précurseur le plus important dans l'histoire de la dialectique, et il n'oserait jamais l'accuser d'une lamentable ignorance de la logique. Toutefois, Cicéron fait preuve d'une connaissance profonde de la littérature hellénistique sur le déterminisme. Il faut donc en conclure que l'apport fondamental d'Aristote n'était pas reconnu dans cette tradition récente. Cette impression est pleinement confirmée dans le chapitre suivant de Cicéron (*scil. De fato*, 39), dans lequel la liste des déterministes appelés « antiques » comprend non seulement Démocrite, mais aussi Héraclite et Empédocle. Cette erreur, déjà très surprenante, serait tout à fait inexplicable si l'on en croyait l'hypothèse d'après laquelle le chapitre 9 du *De interpretatione* serait connu des protagonistes hellénistiques de ce débat. Il s'agit d'un cas particulier de ce fait surprenant mais véridique, à savoir que les traités aristotéliens que nous connaissons étaient très peu diffusés et très peu discutés dans la période hellénistique. Je n'exclus pas, bien sûr, la possibilité qu'Épicure lui-même connaisse la doctrine aristotélienne soit directement, soit par le biais d'un intermédiaire ; mais il n'en demeure pas moins qu'Aristote n'est pas devenu l'un des protagonistes du débat hellénistique » (« *Cicerone venera [...] Aristotele come il suo più importante precursore nella storia della dialettica, e non oserebbe mai accusarlo di miserevole ignoranza logica. Tuttavia,*

un rôle décisif, puisqu'elles pourraient remonter sur ce thème à la tradition stoïcienne (car comme nous l'avons vu, le Portique posait l'assimilation du hasard et de la nécessité comme un principe de sa pensée) ou académique (car l'assimilation déterministe du hasard et de la nécessité se prêtait mieux à être taxée de « dogmatisme »). Il ne faut pas non plus exclure que tout ceci puisse dépendre d'un exposé doxographique, et dans ce cas-là je crois qu'il faudrait penser à une source qui soit proviendrait directement des œuvres de Démocrite, soit serait influencée par la pensée hellénistique, car sans cela, Aristote aurait dû constituer une référence pour les reconstructions successives. La présence de critiques adressées au Jardin rend moins probable l'hypothèse d'un recours à une source épicurienne, qui pouvait toutefois avoir intérêt à renforcer la critique du déterminisme démocritéen, afin d'introduire ensuite un principe de liberté dans la physique atomiste.

70

L'incohérence de la physique atomiste

Les passages que nous avons analysés jusqu'à maintenant présentent un grand intérêt aussi parce qu'ils reprennent certaines des expressions avec lesquelles Cicéron discute habituellement des thèses atomistes, en les accusant surtout d'être incohérentes et peu rigoureuses, comme il apparaît dans le passage [5], où l'Arpinate semble insister sur l'absence d'une cause et d'un critère rationnel pour justifier les différences entre les atomes. La longue séquence de *quaedam... alia... alia... partim... quaedam... quasi... quodam...* laisse transparaître l'idée d'un ensemble d'atomes désorganisé et chaotique, où il manque un principe systématique de différenciation, à savoir une cause formelle. L'atomisme ne tiendrait donc que la cause matérielle – la substance dont sont constitués les atomes – pour certaine, confinant la cause efficace à la force cinétique intrinsèque des atomes et en laissant de côté la cause formelle et la cause finale. Il en résulte aux yeux de Cicéron une philosophie peu linéaire et à laquelle il

*Cicerone manifesta una conoscenza profonda della letteratura ellenistica sul determinismo. Bisogna perciò concludere che il contributo fondamentale di Aristotele non era riconosciuto in questa tradizione recente. Tale impressione è pienamente confermata nel capitolo successivo di Cicerone (scil. De fato, 39), in cui l'elenco dei deterministi cosiddetti "antichi" racchiude non solo Democrito, Eraclito e Empedocle, ma anche lo stesso Aristotele. Questo errore, già straordinario, sarebbe del tutto inesplicabile alla luce dell'ipotesi che il capitolo 9 del De interpretatione fosse noto ai protagonisti ellenistici di questo dibattito. Si tratta d'un caso particolare di quel sorprendente ma veritiero dato per cui i trattati aristotelici a noi conosciuti erano molto poco diffusi e discussi nel periodo ellenistico. Non escludo certo la possibilità che lo stesso Epicuro conoscesse la dottrina aristotelica o direttamente o attraverso qualche intermediario; rimane vero, però, che Aristotele non divenne un protagonista del dibattito ellenistico »). À propos de la liste des atomistes antiques, voir aussi Magnus Schallenberg, *Freiheit und Determinismus*, op. cit., p. 221-225.*

est difficile d'adhérer⁴⁵, surtout dans sa variante épicurienne, mais aussi dans l'enseignement du maître Démocrite, à qui il refuse le titre de *physicus*, c'est-à-dire philosophe de la nature ou scientifique rigoureux⁴⁶, titre qui lui a été conféré en revanche unanimement par la tradition antique (probablement cependant dans une acception encyclopédique⁴⁷). Des thèses incohérentes dans le champ de la physique et injurieuses vis-à-vis des dieux – observe l'Arpinate – sont vraiment honteuses⁴⁸.

L'incohérence des thèses de Démocrite est encore critiquée dans certains passages des *Academica*⁴⁹, où Cicéron relève l'absence d'unité de critère relatif à l'agrégation et à la dissociation des atomes dans ce cosmos et dans les autres. En effet, dans le premier cas, la possibilité que le même individu soit généré deux fois est exclue, tandis que dans le deuxième cas cette possibilité est admise, si bien qu'il existe réellement dans les autres cosmos une infinité de Quintus Catulus, tandis que dans ce cosmos – inexplicablement – cela est impossible. En revanche, le nombre infini des atomes devrait selon toute logique impliquer l'existence d'un nombre infini d'agrégats identiques dans chaque cosmos. Ceci permettrait en outre de concilier le hasard et la nécessité, dans un monde où toutes les combinaisons possibles entre les atomes sont prises en compte. En vérité, même une physique atomiste rendue plus cohérente n'apporterait pas de réponse satisfaisante à Cicéron, puisqu'il critique la possibilité qu'une infinité d'atomes puissent créer plusieurs individus identiques. Se référant à

45 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 6, 8 (*quamquam utriusque [scil. d'Épicure et de Démocrite] cum multa non probo*) et 21 (*quae etsi mihi nullo modo probantur*); *De natura deorum*, I, 23, 65 : *Quae primum nullae sunt. Nihil est enim *** quod vacet corpore, corporibus autem omnis obsideretur locus; ita nullum inane, nihil esse individuum potest*; Varron, 2, 6. Voir aussi fr. 68 A 56 DK (incomplet).

46 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 6, 20.

47 Je crois que le titre de *physicus* que Cicéron refuse ici à Démocrite ne comprend pas les intérêts encyclopédiques et universels de celui-ci, attestés ailleurs par Cicéron (voir par exemple, *Lucullus*, 23, 73 = fr. 68 B 165 DK). Dans ce cas *physicus* devrait au contraire indiquer la rigueur du procédé scientifique qui – selon Cicéron – manquerait à Démocrite. À ce sujet voir Pierre-Marie Morel, « Démocrite et l'objet de la philosophie naturelle », art. cit., p. 105-123.

48 Dans le passage [5] les thèses atomistes sont définies comme *flagitiosa*, « exécrables », « honteuses ».

49 Voir, par exemple, Cicéron, *Lucullus*, 17, 55-18, 56 (= fr. 68 A 81 DK, incomplet) : « *Dein confugis ad physicos eos qui maxime in Academia inridentur, a quibus ne tu quidem iam te abstinebis, et ais Democritum dicere innumerabiles esse mundos, et quidem sic quosdam inter sese non solum similes sed undique perfecte et absolute ita pares ut inter eos nihil prorsus intersit, et eo quidem innumerabiles itemque homines. deinde postulas ut, si mundus ita sit par alteri mundo ut inter eos ne minimum quidem intersit, concedatur tibi ut in hoc quoque nostro mundo aliquid alicui sic sit par ut nihil differat nihil intersit. « cur enim » inquires « ex illis individuis, unde omnia Democritus gigni adfirmat, in reliquis mundis et in iis quidem innumerabilibus innumerabiles Q. Lutatii Catuli non modo possint esse sed etiam sint, in hoc tanto mundo Catulus alter non possit effici? » Primum quidem me ad Democritum vocas; cui non adsentior potius quare fallar potest id quod dilucide docetur a politioribus physicis, singularum rerum singulas proprietates esse.*

« des philosophes de la nature plus raffinés » que Démocrite, l'Arpinate se dit convaincu de « l'appartenance de propriétés uniques à des objets uniques », qui sauvegarderait l'unicité de chaque individu et celle des phénomènes, qui ne peuvent pas se répéter de la même façon dans des situations différentes. L'insistance sur le fait que les phénomènes ne peuvent se répéter, ce qui empêche de retrouver un critère systématique pour les classer et pour rendre compte de leur apparition, pourrait se ressentir d'une influence académico – sceptique.

72

Il faut encore observer que dans beaucoup de cas le véritable objet de la critique de Cicéron n'est pas l'atomisme antique, mais plutôt l'épicurisme, dont les représentants se limitaient à « répéter comme des leçons (*a vobis quasi dictata redduntur*) : Épicure les a rêvassées en bâillant (*oscitans halucinatus est*), puisqu'il se vante, dans ses écrits, de n'avoir pas eu de maître. Je n'aurais pas de mal à le croire, même s'il ne le proclamait pas, tout comme je croirais le maître d'une maison mal bâtie se vantant de n'avoir pas eu d'architecte⁵⁰ ». Cicéron accusait donc les épicuriens de s'en tenir aveuglément aux doctrines du Maître et d'avoir conservé la structure du cosmos de Démocrite, en ne faisant que la détériorer⁵¹. Par ailleurs, l'Arpinate nous assure qu'Épicure mentait lorsqu'il affirmait ne pas avoir eu de maîtres, car l'atomiste Nausiphane⁵² fut l'un d'eux. L'accusation de « vivre en rêvassant » vise ailleurs Démocrite, dont les doctrines semblent être davantage des opinions improvisées suite à un rêve que des enseignements à proprement parler⁵³. La raison pour laquelle la pensée épicurienne semble infondée aurait été son manque d'intérêt pour les définitions et les classifications logiques⁵⁴, affirmation que l'on ne peut appliquer à l'atomisme antique, vu que – d'après Cicéron –, « là où Épicure suit Démocrite, il ne tombe généralement pas dans l'erreur⁵⁵ ». La doctrine de Démocrite se trouve de cette façon

50 Voir Cicéron, *De natura deorum*, I, 26, 72-73 (= fr. 75 A 5 DK), Traduction Auvray-Assayas.

51 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 7, 21: « Ainsi ce qu'il (*i.e.* Épicure) change, il le gâte, tandis que ce qu'il conserve appartient entièrement à Démocrite, les atomes, le vide, les images qu'il appelle *eidôla*, dont l'irruption en nous produit nous seulement la vision, mais la pensée. L'infinité elle-même, qu'ils appellent *apeiria*, vient entièrement de Démocrite, tout comme la multitude infinie des mondes qui naîtraient et mourraient quotidiennement. Même si je n'approuve en aucune manière ces théories, je préférerais que Démocrite, dont tout le monde chante les louanges, n'eût pas été dénigré par celui-là même qui l'a pris comme unique guide », trad. Jules Martha révisée par Carlos Lévy. *De finibus* I, 6, 17 (= fr. 68 A 56 DK), *De natura deorum* I, 26, 73 (= fr. 68 A 51 DK), *De finibus*, IV, 5, 13 sont dans le même ton.

52 Toujours dans *D.N.D.* I, 26, 72-73 (= fr. 75 A 5 DK) et 33, 93 Cicéron rappelle qu'Épicure, bien qu'ayant été l'élève de l'atomiste Nausiphane, l'avait couvert d'injures, peut-être afin de prouver – à tort – qu'il n'avait pas eu de maîtres.

53 Voir Cicéron, *Lucullus*, 38, 121 (= fr. 68 A 80 DK) : *somnia censet (scil. Stratone di Lampsaco) haec esse Democriti non docentis sed optantis, ipse autem singulas mundi partes persequens quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

54 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 7, 22.

55 Voir Cicéron, *De finibus*, I, 6, 18 (« *Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur* »).

occasionnellement et partiellement réhabilitée car elle paraît plus cohérente que celle d'Épicure.

Les critiques implicites à la théologie atomiste sont apparemment calquées sur celles d'Épicure, qui mettent en évidence l'incertitude de Démocrite. Dans trois passages traitant du même sujet, Cicéron rapporte que Démocrite, hésitant sur l'existence des dieux et sur leur nature, y aurait inclus :

[6]..tantôt [...] des images et leurs circuits, tantôt l'être qui émet et répand ces images, tantôt notre faculté de penser et de comprendre : n'est-il pas dans l'erreur la plus totale? Quand en même temps il dit que rien n'est éternel parce que rien ne reste jamais dans le même état, ne supprime-t-il pas radicalement la divinité, en ne laissant subsister aucune des opinions qu'on s'en fait⁵⁶?

Différentes sources nous le confirment⁵⁷, dans lesquelles les dieux de Démocrite tendent à être considérés comme la cause des simulacres qui se trouvent en nous (εἰδωλα) et sont alors vus comme des entités psychiques⁵⁸. On a ainsi parlé du divin chez Démocrite comme d'une manifestation naturelle⁵⁹, thèse que les paroles de Cicéron semblent confirmer. Je crois cependant que l'équation effectuée par l'Arpinate entre « mouvement éternel » et « absence de divinité » chez Démocrite est imprécise et tendancieuse ; en effet, à ce que l'on sait par le biais d'autres fragments, Démocrite ne voulait pas nier l'existence du divin, qui se manifestait dans le cosmos, par exemple sous forme d'images ou d'inspiration poétique, comme l'atteste Cicéron lui-même⁶⁰. Dans ce cas

56 Voir Cicéron, *De natura deorum*, I, 12, 29 (= fr. 68 A 74 DK, trad. Auvray-Assayas): *Quid Democritus, qui tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat, tum sententiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? cum idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quicquam sempiternum, nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat?* Dans le même esprit : I, 43, 120 (= fr. 68 A 74 DK): *Mihi quidem etiam Democritus vir magnus in primis, cuius fontibus Epicurus hortulos suos inrigavit, nutare videtur in natura deorum. tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis quae sunt in eodem universo deos esse dicit, tum animantes imagines quae vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque ut universum mundum conplectantur extrinsecus. quae quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora; quis enim istas imagines comprehendere animo potest, quis admirari, quis aut cultu aut religione dignas iudicare?.* Et encore, II, 30, 76: *Primum igitur aut negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens quodam pacto negant [...].* Voir enfin I, 37, 105-39, 110, où les dieux *ad cogitationem valent*, c'est-à-dire ont une réalité purement mentale. Voir aussi Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, IX, 19.

57 Voir fr. 68 A 74-79 DK; Augustin, *Epistulae*, CXVIII, 28.

58 Sur l'existence des dieux et leur nature chez Démocrite, je renvoie, entre autres, à Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, *op. cit.*, p. 159-182 et à Christopher C.W. Taylor (éd.), *The Atomists*, *op. cit.*, p. 211-216.

59 Voir Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, *op. cit.*, p. 178

60 Outre les passages cités, voir Cicéron, *De oratore*, II, 46, 194; *De divinatione* I, 38, 80 (= fr. 68 B 17 DK). Voir aussi Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, *op. cit.*, p. 178: « il est

encore, la lecture cicéronienne de la pensée de Démocrite semble altérée par l'association inadéquate de ce dernier avec Épicure, qui – même s'il n'était pas si éloigné de la théologie atomiste – avait une conception différente du divin. Il est difficile de déterminer si cette association provient de la source de Cicéron⁶¹ ou de Cicéron lui-même⁶²; il faut bien sûr constater que l'Arpinate l'a adoptée dans l'idée de critiquer les deux auteurs. Il me semble toutefois que si Démocrite, d'après le *De diuinatione*⁶³, soutient la divination avec conviction et de façon réitérée, on peut voir là une confirmation du fait que l'Atomisme ne rejetait pas absolument l'existence du divin dans le cosmos, même si ce divin ne se manifestait pas comme une providence ordonnatrice⁶⁴, mais comme une nécessité naturelle et mécanique. Le fait que Cicéron cherche à montrer d'un côté le manque d'intérêt de Démocrite pour les problèmes théologiques (dans le *De natura deorum*), et de l'autre, son attention « scientifique » à la divination (dans le *De diuinatione*)⁶⁵, pourrait révéler une multitude de sources en amont de l'histoire cicéronienne de la théologie: sources académiciennes dans le premier cas (probablement Carnéade), et stoïciennes dans le second (probablement Posidonius)⁶⁶.

certain que Démocrite admet que les dieux sont la cause des images que nous en avons. » ; Christophe C. W. Taylor (éd.), *The Atomists, op. cit.*, p. 211 : « [...] il est clair qu'il [*i.e.* Democrite] croyait en l'existence des dieux » (« [...] *it is clear that he [scil. Democrite] believed that there are gods [...]* »).

61 Qui pourrait être épicurienne, si le raisonnement de cette source entendait remonter jusqu'à Démocrite, trouvant en lui un allié; stoïcienne ou académicienne (Carnéade ?) si cette source voulait associer Épicure et Démocrite, pour ensuite les critiquer tous les deux. En tous cas, comme le nom de Démocrite apparaît dans une section doxographique de Cicéron, il est alors difficile d'identifier une source unique.

62 Indépendamment du fait que Cicéron lise ces doctrines directement chez Démocrite ou dans une source doxographique neutre.

63 Voir Cicéron, *De diuinatione*, I, 3, 5 (= fr. 68 A 138 DK); I, 57, 131; II, 23, 30-32; II, 58, 120.

64 À la manière des stoïciens.

65 « Scientifique » parce que fondée sur des confirmations pratiques et parce qu'apparemment Démocrite voulait lui donner un fondement fiable.

66 Je partage l'opinion de Sebastiano Timpanaro Cardini (voir *Cicerone, Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1995, p. XIX-XX et LXVI) : « (*scil.* dans le *De natura deorum*) il manquait un développement exhaustif (*scil.* sur la divination). Avec le *De diuinatione* et ensuite le *De fato* Cicéron a mené à son terme le développement sur la "théologie", du point de vue néo-académicien, stoïcien, et de façon beaucoup plus succincte, épicurien et péripatéticien (p. LXVI) » (« [*scil.* nel *De natura deorum*] una *trattazione esauriente [scil. della divinazione] era mancata. Con l'aggiunta del De diuinatione e poi del De fato Cicerone portò a termine la trattazione della "teologia" dai punti di vista neoaccademico, stoico e, molto più succintamente, epicureo e peripatetico [p. LXVI]* »). Sebastiano Timpanaro se montre davantage convaincu que la source de la pensée cicéronienne dans les trois œuvres est principalement néo-académicienne (Carnéade en particulier). Voir aussi Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 557-588 (sur la pensée néo-académicienne de Cicéron dans le livre III du *De natura deorum*, dans la bouche de Cotta) et p. 593-602 (sur Carnéade dans le *De fato*). Sur Posidonius comme source des fragments sur la divination chez Démocrite, voir Salomon Luria (dir.), *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*,

Logique

Dans certains passages des *Académiques*, les atomistes se voient attribuer une position gnoséologique jugée sceptique⁶⁷. En effet, Cicéron nous rapporte que :

[7] [...] C'est contre Zénon qu'Arcésilas, d'après la tradition, engagea le combat : non pas, selon moi, par agressivité ou par goût de la victoire, mais à cause de l'obscurité des choses qui avait amené Socrate à avouer son ignorance, comme l'avaient fait avant Socrate, Démocrite, Anaxagore, Empédocle et presque tous les anciens philosophes. Ils dirent qu'on ne peut rien connaître, rien percevoir, rien savoir ; que les sens sont obtus, l'esprit faible, la vie courte, et la vérité, selon le mot de Démocrite, plongée dans l'abîme ; que tout est gouverné par l'opinion et la coutume, sans place aucune pour la vérité ; que toutes les choses, enfin, sont enveloppées de ténèbres⁶⁸.

Et encore que :

[8] Il (*i.e.* Démocrite) nie tout simplement l'existence du vrai. Il ne dit pas que les sens sont obscurs, mais « ténébreux », c'est ainsi qu'il les appelle. Son grand admirateur, Métrodore de Chio, déclare au début de son livre *Sur la nature* : « Je dis que nous ne savons pas si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien ; que nous ne savons pas ce qu'est ne pas savoir et savoir ni, aucunement, s'il existe quelque chose ou si rien n'existe »⁶⁹.

En une phrase :

op. cit., p. 1248 (fr. 578). Sur les sources du *De fato* voir enfin Magnus Schallenberg, *Freiheit und Determinismus*, *op. cit.*, p. 47-77.

- 67 Voir Julia E. Annas et Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 12 ; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit.*, t. II, p. 251-262 ; K. von Fritz, s.v. *Pyrrhon* dans *RE*, XXIV (1963), coll. 89-106 et *id.*, « Democritus' Theory of Vision », dans Edgar A. Underwood (dir.), *Science, Medicine and History*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 83-99. Voir aussi Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma/Bari, Laterza, 1975, t. I, p. 47-52. Sur cet aspect de la pensée de Démocrite et des atomistes, je renvoie, plus spécifiquement, aux communications de Lucia Saudelli et de Emidio Spinelli dans ce même volume.
- 68 Voir Cicéron, *Varron*, 12, 44 (trad. José Kany-Turpin) : « *Tum ego "Cum Zenone" inquam "ut accepimus Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi ut quidem mihi videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorantiae adduxerant Socratem et [vel ut] iam ante Socratem Democritum Anaxagoram Empedoclem omnes paene veteres, qui nihil cognosci nihil percipi nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus imbecillos animos brevia curricula vitae et ut Democritus in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinquere, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt"* ».
- 69 Voir Cicéron, *Lucullus*, 23, 73 (= fr. 68 B 65, 70 B 1 DK) : « *ille (scil. Democrito) esse verum plane negat [esse]; sensus quidem non obscuros dicit sed tenebricosos sic enim appellat eos. Is qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus initio libri qui est de natura "nego" inquit "scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit"* ». Trad. José Kany-Turpin.

[9] Accuse la nature, qui a profondément « caché la vérité dans l'abîme selon le mot de Démocrite »⁷⁰.

Ces passages sont intégrés à la critique académicienne du criterium stoïcien de la vérité, à savoir la représentation cataleptique, à laquelle Cicéron cherche à opposer le fait que Démocrite se serait exprimé (lui aussi) en faveur de l'idée qu'il est impossible de connaître la vérité, et qu'on ne peut donc en approuver aucune. Toutefois, malgré les apparences, je ne crois pas que l'on puisse à partir de ces textes attribuer aux atomistes une position sceptique⁷¹. Il faut tout d'abord observer que cette méfiance quant au fait que l'on puisse accéder à la connaissance est attribuée non seulement à Démocrite et à Métrodore de Chio, mais aussi – selon une modalité commune à la tradition sceptique, que Cicéron connaît – à « presque tous les anciens »⁷². Cette idée est très douteuse, à la fois parce qu'elle tend à uniformiser les opinions des philosophes présocratiques sur une même position gnoséologique, et aussi parce que nous possédons des informations sur certains auteurs qui vont à l'encontre du scepticisme. Pour ce qui concerne l'épistémologie présocratique, les sources ont généralement tendance à distinguer la dimension des sens de celle de l'intellect, discréditant la première pour valoriser la seconde⁷³. Sextus Empiricus nous rapporte que : « Héraclite, qui pensait que l'homme disposait de deux instruments pour la connaissance de la vérité, la sensation et la raison (le *logos*), jugeait – tout comme les physiciens cités plus haut (*scil.* Parménide et Empédocle) – que les sens n'étaient pas dignes de foi, et il posait au contraire la raison (*logos*)

76

70 Voir *ibidem*, 10, 32 (= fr. 68 B 117) : « *naturam accusa, quae in profundo veritatem ut ait Democritus penitus abstruserit* ». Trad. José Kany-Turpin.

71 Voir Jean Salem, « Perception et connaissance chez Démocrite », dans Aldo Brancacci et Pierre-Marie Morel (dir.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, *op. cit.*, p. 125-142, ici p. 132-138. Voir aussi la discussion dans Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, *op. cit.*, p. 332-346 (sur Plutarque) et p. 358-364.

72 Au § 72 Cicéron observe : « D'abord voyons la portée de ce que tu as dit pour commencer : notre manière de mentionner les anciens philosophes serait semblable à celle des séditieux qui citent certains grands hommes, néanmoins partisans du peuple. Tout en trempant dans de mauvaises affaires, ces individus veulent imposer une vue d'eux-mêmes qui rappelle les hommes de bien. Mais nous, nous disons simplement que nos vues sont celles qui eurent l'agrément des plus nobles philosophes, comme vous l'admettez vous-mêmes. » (trad. José Kany-Turpin). Je pense qu'ici, Cicéron entend surtout par « anciens » les présocratiques, si l'on en croit l'affirmation préliminaire « déjà avant Socrate ». Diogène Laërce, IX, 71-73, mentionnant sa source, inclut parmi les Sceptiques Héraclite, Xénophane, Zénon d'Élée, Empédocle, Démocrite, Platon et Hippocrate. Le fondateur de la pensée sceptique est identifié même chez Homère, et ses illustres représentants seraient Archiloque et Euripide. Je ne crois pas que les sympathies de Pyrrhon pour Démocrite peuvent confirmer le scepticisme de ce dernier (sur ce sujet voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 30-31 et Andréas Graeser, « Demokrit und die skeptische Formel », *Hermes*, n° 98, 1970, p. 300-312).

73 Comme l'avaient déjà remarqué V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Vrin, 19232, p. 9-12, à propos des atomistes, et Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, *op. cit.*, p. 125-131.

comme critère de vérité⁷⁴ ». De semblables idées nous sont rapportées comme étant d'Anaxagore⁷⁵. Il faut donc croire que l'opération « d'uniformisation » effectuée par Cicéron, et commune à la pensée sceptique, est tendancieuse et élaborée d'après sa source, et que, dans sa tentative d'accorder une autorité supérieure à la thèse académicienne, elle concerne aussi Démocrite. On sait bien aussi qu'une certaine tradition aristotélicienne a cherché à aligner la position de Démocrite et celle du sensualisme de Protagoras, aboutissant ainsi à des résultats relativistes, que toutefois le premier atomisme ne partageait pas, car il cherchait au contraire à valoriser les exigences gnoséologiques de la pensée éléatique et pythagoricienne, formulant une doctrine physique accomplie, même si elle était parfois aporétique, et reconnaissant l'existence d'une « forme invisible » (ἄτομος ἰδέα) que l'on ne pouvait percevoir que grâce à l'intellect⁷⁶. Il serait par conséquent incorrect d'attribuer à Démocrite une forme de relativisme ontologique et de sensualisme gnoséologique – qui viendrait plutôt d'une association hasardeuse avec Épicure, tout à fait courante d'ailleurs dans les sources⁷⁷, bien que ce dernier eût conscience de certaines limites de la raison et demeurât prudent, malgré de justes efforts, concernant la possibilité effective de reconstruire la chaîne complète des causes. Démocrite semblait plutôt théoriser, comme on a pu l'observer, un « dualisme entre apparence et réalité⁷⁸ » qui, même s'il tendait à discréditer les sens, invitait à se fier aux possibilités cognitives que possède la raison afin de connaître la structure atomique de la réalité, et n'aboutissait donc pas nécessairement à une forme de scepticisme⁷⁹.

Cette thèse est confirmée dans certains passages de Sextus Empiricus, dont l'un atteste que : « Démocrite soutient qu'il existe deux formes de connaissance : on acquiert l'une grâce aux sensations, l'autre grâce à la raison. Il appelle "authentique" cette dernière, admettant qu'on peut se fier à elle pour juger de la vérité des choses ; il considère en revanche la dernière comme "inauthentique",

74 Voir Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 126 ss. (= fr. 22 A 16 DK). Sur les éléates, voir aussi Diogène Laërce IX, 21-23 (= fr. 28 A 1 DK).

75 Voir fr. DK 59 A 46, 96 ; B 12, 21.

76 Voir fr. 68 A 113 DK ; Vittorio E. Alfieri, *Atomos idea*, op. cit., p. 121-124 ; Aldo Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., p. 283-285 ; Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité*, op. cit., p. 100-101 ; James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 13-19.

77 Voir par exemple Marcello Gigante, *Scetticismo e Epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 50-62 (Démocrite croit que la raison peut arriver au-delà du domaine sensible, tandis que selon Épicure la vérité réside dans le phénomène et dans la sensation).

78 Voir Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, op. cit., t. I, p. 49.

79 C'est pourquoi je partage la prudence de certains interprètes : Jean Salem, *Démocrite*, op. cit., p. 157-163 et p. 171-174 ; R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 152-160 (ici p. 155 et n. 96) ; Mi-Kyoung Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, dans R. Bett (dir.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 13-35, ici p. 17-19.

lui retirant toute fiabilité pour accéder à la connaissance du vrai⁸⁰ ». On pourrait encore rattacher à cette thèse l'allusion de Cicéron à l'imperturbabilité de Démocrite face à sa propre cécité physique, qui ne l'empêchait pas de distinguer le bien du mal grâce à l'intellect⁸¹. Il est possible en revanche que Métrodore de Chio – chronologiquement postérieur à Démocrite – ait été plus marqué par le débat gnoséologique sophiste et ait fait quelques concessions au relativisme de l'école de Protagoras⁸², peut-être justement à cause de la difficulté à remonter aux causes ultimes, c'est-à-dire plus universelles, des phénomènes⁸³. Du reste, comparé à la prudence que l'on peut attribuer à Démocrite, le ton de la citation de Métrodore semble plus radical, et il est confirmé par des sources parallèles⁸⁴.

Les informations sommaires rapportées par Cicéron sur la théorie démocritéenne des simulacres – encore une fois dans un contexte épicurien, mais romain cette fois – et sur la possibilité que le corps, même après la mort, puisse avoir des sensations, sont fondamentalement en accord avec les autres sources sur ce thème⁸⁵. D'une confrontation entre les informations fournies par Cicéron et les passages parallèles dans d'autres sources, on peut déduire que Démocrite n'entendait pas exactement affirmer que les cadavres avaient des facultés sensorielles, ce qui semblerait absurde et en contradiction avec la doctrine atomiste, mais plutôt qu'il n'est pas toujours facile de pouvoir déterminer exactement le moment de sa mort, qui peut survenir dans un laps de temps plus ou moins long⁸⁶. Ce témoignage pourrait se rapprocher de l'idée que les rêves sont en réalité « des visions extérieures et venues du dehors » (*externa et aduenticia visione*) qui surviennent chez celui qui dort⁸⁷, risquant – selon Cicéron – de tromper les âmes, puisqu'ils ont l'apparence de choses réelles alors qu'ils n'en sont que de fausses représentations.

78

80 Voir Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 138 (= fr. 68 B 11 DK). Voir aussi 68 A 110 et B 9 DK; Christopher C. W. Taylor (éd.), *The atomists*, *op. cit.*, p. 189-196; Bett, *Pyrrho*, *op. cit.*, p. 155 et n. 97.

81 Voir Cicéron, *Tusculanes*, V, 39, 114-115 (= fr. 68 A 22 DK). Voir aussi ce qui suit.

82 Métrodore de Chio pourrait avoir inspiré Pyrrhon (voir Carlos Lévy, *Les Scepticismes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2008, p. 15), mais il a aussi pu l'être par Démocrite (voir Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité*, *op. cit.*, p. 99; Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, *op. cit.*, t. I, p. 69-70).

83 Voir Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité*, *op. cit.*, p. 98-99 (sur Diogène Laërce, IX, 72 = frg 68 B 117 DK).

84 Même si elles sont plus tardives et peut-être influencées par le ton scepticisant de leurs sources : voir frg 70 A 23 DK : « Métrodore de Chio affirme que personne ne sait rien et que, à vrai dire, ce que nous croyons connaître, nous ne le savons pas avec exactitude, et qu'il ne faut pas se fier aux sensations. En effet, tout est comme il apparaît ». Voir aussi Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, *op. cit.*, t. I, p. 52-53.

85 Voir Cicéron, *Ep.* XV, 16, 1 (= fr. 68 A 118 DK) et les *Tusculannes* I, 34, 82 (= fr. 68 A 160 DK). Voir aussi Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, *op. cit.*, p. 295-298.

86 Sur ce sujet voir Christopher C. W. Taylor, « Democritus and Lucretius on Death and Dying », dans Aldo Brancacci et Pierre-Marie Morel (dir.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, *op. cit.*, p. 77-86, ici p. 78-80.

87 Voir Cicéron, *De divinatione*, II, 58, 120.

Les quelques citations concernant la pensée atomiste dans un contexte éthique sont exclusivement de Démocrite : au livre V du *De finibus*, dans sa synthèse des différentes thèses philosophiques sur la nature du bien suprême, Cicéron rapporte en passant que, selon Démocrite, celui-ci consiste en « une assurance tranquille, qui est comme une tranquillité de l'esprit, appelée en grec εὐθυμία; une telle *securitas* ne peut être objet de discussion parce que – selon Cicéron – « elle est le bonheur⁸⁸ » et ne nous aide pas à comprendre d'où elle provient. L'inachèvement de la pensée éthique de Démocrite est confirmé un peu plus loin, où l'on dit que ce dernier

[10] car c'était là pour lui le souverain bien, qu'il appelle εὐθυμία, et souvent ἀθαμβία, ce qui veut dire état de l'âme affranchie de toute crainte. Tout cela était très bien mais n'était pas encore tout à fait au point. Il y a en effet chez lui, sur la vertu en particulier, peu de choses et ce peu même n'est pas très clair⁸⁹.

L'intérêt des considérations de Cicéron consiste tout d'abord en ce qu'il utilise l'exacte terminologie démocritéenne, attestée aussi par Diogène Laërce et en accord avec d'autres fragments⁹⁰. Ceci pourrait démontrer que parallèlement à la tradition doxographique, Cicéron lisait peut-être certains passages ou certaines œuvres de Démocrite dans le texte, vu qu'elles étaient encore connues à l'époque de Sénèque ou de Plutarque⁹¹.

En second lieu, il semble que Cicéron ait introduit dans le monde romain le concept grec de εὐθυμία – en s'appuyant probablement sur Panétius, qui a écrit

88 Voir Cicéron, *De finibus*, V, 8, 23 (= fr. 68 A 169 DK) : « *Democriti autem securitas, quae est animi tamquam tranquillitas, quam appellant εὐθυμίαν, eo separanda fuit ab hac disputatione, quia [ista animi tranquillitas] ea ipsa est beata vita; quaerimus autem, non quae sit, sed unde sit* ».

89 Voir *ibid.*, V, 29, 87-88 (= fr. 68 A 15 DK, trad. Jules Martha) : « *Id enim ille summum bonum εὐθυμίαν et saepe ἀθαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum. Sed haec etsi praecclare, nondum tamen perpolitā; pauca enim, neque ea ipsa enucleate, ab hoc de virtute quidem dicta* ».

90 Voir Diogène Laërce, IX, 45 (= fr. 68 A 1 DK) : « Le souverain bien est le bonheur ou "euthymie", très différent du plaisir, contrairement à ce qu'on cru ceux qui l'ont mal compris, attitude dans laquelle l'âme est en repos et calme, et ne se laisse troubler par aucune crainte, superstition ou affection. Il (*i.e.* Démocrite) l'appelle de divers noms, entre autres celui de "bonne humeur". » (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταρπτομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστώ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. ποιότητος δὲ νόμῳ εἶναι. φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν. καὶ ταῦτα μὲν αὐτῷ ἔδόκει). Voir aussi fr. DK 68 A 33 (la classification des œuvres par Thrasyllus nous transmet un titre *Sur la valeur de l'homme* ou *Sur la vertu*, un *Sur la tranquillité de l'âme*, un *Sur le bien être* et des *Notes éthiques*), B 2-4 ; voir enfin, fr. 68 B 37, 40, 170, 171, 214.

91 Voir Plutarque, *De tranquillitate animi*, 465c-d (= fr. 68 B 3 DK) ; Sénèque, *De tranquillitate animi*, 2, 3 ; 13, 1. Vittorio E. Alfieri (voir *Atomos idea, op. cit.*, p. 167) pense au contraire que Cicéron ne lisait Démocrite que de seconde main.

un traité *Περὶ εὐθυμίας*⁹², et sur la tradition épicurienne⁹³ –, en le traduisant librement par *tranquillitas (animi)*, expression que Sénèque reprend à son compte dans son *De tranquillitate animi*, où il défend la traduction de Cicéron contre les critiques qui lui reprochaient son inexactitude⁹⁴. Effectivement, la version cicéronienne pourrait subir l'influence de la tradition épicurienne qui faisait du plaisir catastématique (*ἴσθημι* ou *στάσις/κατάστασις* dans le sens d'équilibre ou de stabilité intérieure), autrement dit de l'absence de trouble, le but de la vie éthique. C'est encore dans cette optique que semble élaborée l'expression sénéquienne *stabilis animi sedes*, qui rappelle à son tour la *securitas* cicéronienne et que Sénèque définit comme un *non concuti*⁹⁵.

80

L'idée que la terminologie éthique atomiste ait pénétré le monde romain – et en premier lieu chez Cicéron – à travers le filtre de la philosophie d'Épicure semble confirmée par la définition du bien suprême et du bonheur comme « âme libérée de la terreur », thèse qui fut à tort rapprochée – comme on nous le rapporte – de *ἄταραξία* du Jardin, faisant de Démocrite un hédoniste *ante litteram*⁹⁶. En revanche, l'emploi de termes analogues – *tranquillitas* et *securitas* chez Cicéron, *stabilitas* chez Sénèque – pour traduire à la fois *εὐθυμία* et *ἄταραξία* pourrait se ressentir de l'effort épicurien pour s'approprier la réflexion atomiste sur la fin éthique, bien que dans un contexte partiellement différent⁹⁷.

Il faut de plus observer que le terme *tranquillitas*, tel qu'il est défini par Sénèque, semble s'éloigner à son tour d'une interprétation strictement épicurienne, car

92 Voir Diogène Laërce, IX, 20 (= Panétius fr. A91 Vimercati, T86 Alesse, fr. 45 Van Straaten.)

93 Sur la médiation épicurienne voir James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, op. cit., p. 33-34 ; sur la médiation de Panétius, qui aurait pris pour modèle la fin éthique de Démocrite, voir au contraire Alberto Grilli (voir *Vita contemplativa: il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* [1953], Brescia, Paideia, 2002, p. 42-46 et p. 121-138), selon qui la fortune de Démocrite à l'époque hellénistique résultait exclusivement de la redécouverte qu'en avait faite Panétius, venant s'ajouter à celle qu'avait faite Épicure. Chez Lucrèce en revanche, le terme *tranquillitas* et l'adjectif *tranquillus* sont rarement attestés.

94 Voir Sénèque, *De tranquillitate animi*, 2, 3 (trad. René Waltz) : « *Les Grecs nomment cet équilibre de l'âme euthymia et il existe sur ce sujet un très bel ouvrage de Démocrite. Moi, je l'appelle "tranquillité": car il est bien inutile d'emprunter notre vocabulaire et de calquer la forme des mots; c'est l'idée qu'il faut exprimer, au moyen d'un terme qui ait la signification du mot grec, mais sans en reproduire l'aspect.* » (« *Hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν vocant, de qua Democriti volumen egregium est, ego tranquillitatem uoco; nec enim imitari et transferre verba ad illorum formam necesse est: res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae vim debet habere, non faciem.* »)

95 Voir Alberto Grilli, *Vita contemplativa*, op. cit., p. 52-56.

96 Voir Diogène Laërce IX, 45 (= fr. 68 A 1 DK) : « Le but de la vie c'est la tranquillité de l'âme, ce qui ne correspond pas au plaisir, comme certains l'ont interprété à tort. » Voir aussi James Warren, *Epicurus and Democritean ethics*, op. cit., p. 33-34 et p. 48-58. Contre l'identification de *εὐθυμία* de Démocrite avec *ἄταραξία* de Pyrrhon, voir Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, op. cit., t. I, p. 51.

97 Alberto Grilli (voir *Vita contemplativa*, op. cit., p. 45) considère que *εὐθυμία* de Démocrite est une étape « préparatoire » à *ἡσυχία* d'Épicure. Salomon Luria (dir.), *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, op. cit., p. 1345, frg 743 (à propos d'*ἄταραξία*) donne une autre analyse.

la version latine donne une conception positive de la fin éthique – fondée sur le sens de la « mesure » – et non privative, comme pouvait l'être en revanche celle du plaisir, défini comme « absence de trouble⁹⁸ ». Il s'ensuit que Cicéron, en fondant sa traduction sur la version épicurienne de la fin éthique, risque ainsi d'assimiler à tort cette dernière à la position de Démocrite. D'autre part, ce terme cicéronien pourrait avoir acquis – peut-être grâce à Panétius⁹⁹, peut-être seulement grâce à Cicéron – une valeur positive par rapport au terme strictement épicurien, qui faisait du plaisir une forme d'absence.

À partir des rares fragments sur la morale dont nous disposons, il est difficile de d'apprécier la pensée éthique de Démocrite dans son ensemble, même si le compte rendu sommaire de Diogène Laërce¹⁰⁰ pourrait confirmer la thèse cicéronienne, et ceci en dépit des titres des œuvres qui nous sont parvenus. Les nombreuses maximes de Démocrite pourraient confirmer le fait que le philosophe a préféré se limiter à indiquer certaines lignes de conduite à suivre, qu'il semble lui-même avoir respectées dans sa propre vie, comme par exemple le courage d'affronter la cécité¹⁰¹. Ceci explique sans doute le fait que Démocrite appelait « la tranquillité de l'âme le "bien-être", entre autres expressions »¹⁰², montrant un certain désintéret pour une terminologie éthique rigoureuse. Il ne faut toutefois pas exclure que Cicéron subisse l'influence d'une tradition bien ancrée, fondée sur Aristote, selon laquelle Socrate seul a inauguré une véritable réflexion éthique, à côté de laquelle tout ce qui l'a précédé n'a constitué qu'une ébauche de discussion¹⁰³.

Un curieux passage de Cicéron nous rapporte que Démocrite s'y connaissait en rire¹⁰⁴. Je ne crois pas que cette information ait grand chose à voir avec la

98 La définition de *tranquillitas* donnée par Sénèque est (voir *De tranquillitate animi*, II.4) : « Nous allons donc chercher comment il est possible à l'âme de se mouvoir d'une allure toujours égale et aisée, en se souriant à elle-même, en se plaisant à son propre spectacle et en prolongeant indéfiniment cette agréable sensation, sans se départir jamais de son calme, s'exalter ni se déprimer. Cet état sera la tranquillité. » (trad. René Waltz). Voir aussi James Warren, *Epicurus and Democritean ethics*, *op. cit.*, p. 34-35 et Jean Salem, *Démocrite*, *op. cit.*, p. 309-311, et p. 314-318.

99 Alberto Grilli (voir *Vita contemplativa*, *op. cit.*, p. 121) constate les ressemblances entre la notion d'εὐθυμία chez Panétius et Démocrite, et celle de μεσότης ou μετριότης chez Aristote, qui, précisément par l'intermédiaire de Panétius, pourraient avoir exercé une influence sur le *De officiis* de Cicéron (par exemple, dans la conception de *despicientia rerum externarum* dans le *De officiis* I, 20, 66). Il me semble en revanche plus difficile d'évaluer les influences de la εὐθυμία de Panétius sur le *De tranquillitate animi* et sur le *De brevitate vitae* de Sénèque, ainsi que sur le *De tranquillitate animi* de Plutarque, comme a tenté de le faire Alberto Grilli (*Vita contemplativa*, *op. cit.*, p. 223-235).

100 Voir Diogène Laërce, IX, 45 (= fr. 68 A 1 DK), cité plus haut.

101 Voir Cicéron, *Tusculanes*, V, 39, 114-115 (= fr. 68 A 22 DK). Voir ci-après.

102 Voir Diogène Laërce, IX, 45 (= fr. 68 A 1 DK).

103 Voir Aristote, *De partibus animalium*, I, 640b-641b et Walla Leszl, « Democritus' Works », *art. cit.*, p. 55.

104 Voir Cicéron, *De oratore*, II, 58, 235 = fr. 68 A 21 DK.

technique rhétorique ou de communication de Démocrite, mais plutôt avec sa manière de considérer les « choses du monde ». Nous savons en effet qu'il « riait de toute chose, considérant que les choses humaines méritent toutes d'être tournées en dérision¹⁰⁵ », qu'il « se moquait de la gravité imposée par les hommes pour traiter de choses vaines¹⁰⁶ et qu'il « aimait substituer le rire à la colère¹⁰⁷ ». L'allusion au rire de Démocrite doit ainsi être mise en relation avec sa sagesse, comme l'attestent de nombreux fragments¹⁰⁸.

Le jugement sur l'homme Démocrite

82

Relativement nombreuses – bien que plutôt générales – sont les mentions de la personne de Démocrite que Cicéron a tirées de la tradition antérieure en y ajoutant une lecture directe des écrits du philosophe¹⁰⁹. Les jugements de Cicéron sur la valeur culturelle et morale de Démocrite semblent parfois détonner par rapport au jugement sévère que l'Arpinate a émis à plusieurs occasions sur les doctrines du philosophe atomiste. Outre le fait que Démocrite aimait tourner en dérision les choses humaines, ce dont nous avons parlé plus haut, Cicéron l'évoque – à juste titre – comme un grand voyageur, poussé par une immense passion de la connaissance¹¹⁰, et comme une personne d'une grande sagesse ; selon lui, la cécité dont il a été frappé ne l'a pas empêché de discerner le bien du mal, mais en a contraire accru en lui la capacité : en effet, Démocrite considérait que la vue des yeux limitait celle de l'âme¹¹¹. Il est ainsi intégré à la tradition – avec Homère à sa tête – de ceux qui, bien qu'aveugles, parvenaient à percevoir ce qui demeurait obscur pour les autres.

Il faut encore rappeler les éloges répétés du style rhétorique de Démocrite, qui – peut-être sous l'influence de cette inspiration divine que lui-même reconnaissait – paraissait élégant et poétique comme celui de Platon, bien qu'en prose, et d'une clarté cristalline, contrairement à l'obscurité celui d'Héraclite¹¹². Il est possible que ce jugement soit construit à partir d'une tradition indirecte

¹⁰⁵ Voir fr. 68 A 40 DK.

¹⁰⁶ Voir fr. 68 A 2 DK.

¹⁰⁷ Voir 68 A 21 DK ; Sénèque, *De ira*, II, 10, 5 ; *Id.*, *De tranquillitate animi*, 15, 2.

¹⁰⁸ Voir par exemple, fr. 68 A 1-2 DK. Sur le rire de Démocrite voir aussi Jean Salem, *La Légende de Démocrite*, Paris, Kimé, 1996, p. 83-95.

¹⁰⁹ Voir encore Cicéron, *Tusculanes*, I, 11, 22 ; V, 36, 104 ; V, 39, 115.

¹¹⁰ Voir Cicéron, *De finibus*, V, 19, 50 = fr. 68 A 13 DK ; *ibidem* I, 6, 20 ; V, 29, 87 ; *id.*, *Tusculanes*, IV, 19, 44 ; voir aussi frg 68 A 1 (= Diogène Laërce, IX.34-36), 2, 16. Les titres des œuvres géographiques de Cicéron sont significatifs, voir fr. 68 A 33 DK et Walter Leszl, « Democritus' Works », art. cit., p. 36.

¹¹¹ Voir Cicéron, *Tusculanes*, V, 39, 114-115 (= fr. 68 A 22 DK) ; voir fr. 68 A 23-26 (selon lesquelles Démocrite s'est lui-même rendu aveugle), 27 (qui conteste la tradition selon laquelle Démocrite se serait ôté la vue). Voir enfin Salomon Luria (dir.), *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, op. cit., p. 924-927.

¹¹² Voir Cicéron, *De oratore*, I, 11, 49 ; *id.*, *Orator*, 67 ; *id.*, *De diuinatione*, II, 133 (= fr. 68 A 34 DK).

ou qu'il dérive de quelque source doxographique ; l'expression *sicut fertur et mihi videtur*, pourrait toutefois supposer une lecture directe, du moins partielle, des textes de Démocrite.

C'est seulement occasionnellement, et peut-être sous l'influence de sa source, que Cicéron semble indirectement faire de Démocrite un objet de sarcasme, mais moins à cause de ses erreurs que de sa ville natale, Abdère, considérée communément comme la patrie des philosophes stupides et sots¹¹³. Ce sont toutefois précisément les qualités du philosophe qui aux yeux de Cicéron constituent un élément qui le distingue de ses concitoyens.

Les citations fréquentes des atomistes et en particulier de Démocrite chez Cicéron sont d'un caractère purement informatif, peu systématique et rarement corrélé au thème en question dans chaque œuvre. Dans beaucoup de cas, ces citations sont utilisées dans l'optique d'une critique de l'épicurisme (concernant la logique, la physique et l'éthique) ou du stoïcisme (concernant surtout la logique). Les références les plus substantielles et les mieux soutenues par le contexte sont celles qui concernent la physique (dans le *De natura deorum* et dans le *De finibus*) : dans ces cas-là, Démocrite, comme maître indirect, est parfois l'objet des mêmes critiques qu'Épicure, taxé d'incohérence ; d'autres fois, afin de mieux réfuter celui-ci, Cicéron trouve son intérêt à montrer Démocrite sous un jour plus favorable, malgré son désaccord avec la doctrine atomiste, dont il ne se cache pas.

Le caractère informatif des citations apparaît clairement dans le domaine de l'éthique – où Démocrite est cité de façon plutôt fragmentaire et sans autres approfondissements – certainement à cause du grand impact des philosophies hellénistiques sur la discussion morale. Il n'est pas exclu sur ce point que Cicéron ait lu l'εὐθυμία de Démocrite comme une anticipation de l'ἀταραξία épicurienne, influencé ainsi par l'interprétation d'une source du Jardin et par la façon dont celle-ci a filtré les doctrines de Démocrite, et révélant dans le même temps sa dépendance à quelque source doxographique et peut-être à Panétius, même s'il ne faut pas non plus exclure l'hypothèse que Cicéron ait lu quelque œuvre atomiste dans le texte.

Les citations occasionnelles dans le domaine de la logique sont intégrées à la critique académicienne du critère stoïcien de vérité, la représentation cataleptique. Ces citations se révèlent plutôt tendancieuses, et semblent donc se

¹¹³ Voir Cicéron, *D.N.D.*, I, 43, 120 (= fr. 68 A 74 DK). Voir aussi fr. 68 A 21 (« les plus grands hommes, capables d'offrir des exemples grandioses, peuvent aussi bien naître dans une patrie de benêts » ; « en effet, Démocrite était originaire d'Abdère, une ville d'où naissent souvent des gens sots »). Étaient originaires d'Abdère, entre autres, Leucippe, Démocrite, Protagoras et Anaxarque.

ressentir d'avantage de l'influence de la source académicienne de référence, qui cherchait à rapprocher Démocrite d'une forme de scepticisme gnoséologique. Les éloges sur le style « d'or » du philosophe d'Abdère pourraient quant à elles être plus objectives.

84

Les références de Cicéron sont généralement fiables, peut-être grâce à la source doxographique, peut-être parce que certaines œuvres de Démocrite étaient encore disponibles à l'époque hellénistique tardive. Toutefois, Cicéron rapporte parfois la pensée atomiste à travers le filtre de ses propres sources, qui sont épicuriennes, stoïciennes et académiciennes, selon les œuvres et les passages. Cicéron tend à employer des sources épicuriennes dans le domaine de l'éthique, faisant ainsi remonter à Démocrite une partie de la réflexion d'Épicure sur l'imperturbabilité proposée comme fin, ainsi que dans le domaine de la physique, insistant parfois sur la dépendance servile d'Épicure vis-à-vis des maîtres de l'atomisme et montrant toutefois les erreurs du premier lorsqu'il cherche à s'écarter des seconds – même lorsqu'il tente de corriger leurs erreurs. La position de Cicéron vis-à-vis des sources épicuriennes est donc ambivalente : tantôt il les utilise pour lire la pensée de Démocrite par leur intermédiaire, tantôt il met en évidence la façon dont elles déforment la pensée de celui-ci, ainsi que leurs tentatives maladroites pour y apporter des améliorations. Ceci pourrait encore démontrer que Cicéron disposait des passages originaux de Démocrite, ce qui lui permettait de distinguer les doctrines de celui-ci des doctrines épicuriennes. Les sources stoïciennes ou académiciennes, en revanche, sont généralement utilisées pour discréditer l'atomisme comme étant une philosophie incohérente ou infondée. Ainsi, même avec des argumentations différentes, l'utilisation de sources stoïciennes et académiciennes poursuivait un seul et même but, à savoir la réfutation de la doctrine atomiste, à travers laquelle la cible le plus directement visée était l'épicurisme. L'influence de sources académiciennes est particulièrement évidente dans la théorie de la connaissance ; malgré la tentative d'attribuer une volonté scepticisante à beaucoup de philosophes présocratiques (et parmi eux les atomistes), les informations données par Cicéron, si on en fait une lecture critique, demeurent fiables.

Occasionnellement, il semble que Cicéron ressente aussi l'influence de la tradition aristotélicienne, surtout à propos de certains « stéréotypes » de nature éthique et à propos de la structure du discours physique en matière de hasard et de nécessité. Sur ce dernier point, Cicéron semble toutefois conserver une certaine indépendance, peut-être aussi sous l'influence de certaines sources stoïciennes.

Enfin, les éloges à la personne de Démocrite semblent plutôt « maniéristes », de même que les critiques faites à sa patrie, qui sont bien sûr influencées par l'image du philosophe d'Abdère, telle qu'elle s'était consolidée dans la tradition.

QUELQUES ESTIMATIONS SUR LA PRÉSENCE DE
PYTHAGORE DANS LES ÉCRITS DE CICÉRON :
LES ŒUVRES DE 56-54 AVANT J.-C.

Andrea Balbo

LE PYTHAGORISME DANS LA CULTURE ROMAINE ET LA PRÉSENCE DE PYTHAGORE
CHEZ CICÉRON¹

« La tradition du pythagorisme à Rome mériterait un réexamen général, qui s'appuierait sur l'analyse de documents, de supports archéologiques et littéraires et prendrait en compte les derniers éléments d'information acquis au cours des trente dernières années, concernant le pythagorisme sur le plan historique² ». Cette observation de Bruno Centrone nous invite à approfondir la recherche sur Pythagore et le pythagorisme dans la littérature latine – différentes évaluations ont d'ailleurs déjà été effectuées à ce sujet³ – et en particulier chez Cicéron,

- 1 Pour une reconstruction sommaire de la critique pythagoricienne jusque dans les années 1890, voir Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Bari, Laterza, 1996, p. 193-202.
- 2 *Ibid.*, p. 164 : « *La tradizione del pitagorismo a Roma meriterebbe un riesame complessivo basato sull'analisi di materiale documentale, archeologico e letterario, che tenesse conto degli aggiustamenti di prospettiva storica sul pitagorismo verificatisi negli ultimi trent'anni.* »
- 3 Je signale quelques contributions plus récentes : Charles M. Ternes, *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 1998 (actes d'un colloque qui, dans une perspective historico-littéraire, a tenté de mettre en relief l'influence de Pythagore sur la littérature et la culture romaine du IV^e siècle av. J.-C. au IV^e siècle ap. J.-C.) ; Jean-Yves Guillaumin, « Présence de l'arithmologie dans le livre 15 des *Métamorphoses* d'Ovide », dans Madeleine Piot (dir.), *Regards sur le monde antique. Hommages à G. Sabbah*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 105-114 ; Lukas Oberrauch, « Metempsychose, Universalgeschichte und Autopsie. Die Rede des Pythagoras in Ovid, *Met.* XV als Kernstück epischer Legitimation », *Gymnasium*, n° 112, 2005, p. 107-121 ; Monika Schmitz-Emans, « Metamorphose und Metempsychose : zwei konkurrierende Modelle von Verwandlung im Spiegel der Gegenwartsliteratur », *Arcadia*, n° 40, 2005, p. 390-413 ; Silvia Stucchi, « Pitagora e l'ultima metamorfosi di Ovidio », *Sileno*, n° 31, 2005, p. 159-184 (Ovide) ; Richard U. Smith, « The Pythagorean Letter and Virgil's Golden Bough », *Dionysius*, n° 18, 2000, p. 7-24 ; Roland A. Laroche, « The Symbolic Number 3. Its Role in the "Aeneid" » dans *Mélanges Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, 2002, t. I, p. 287-304 (Virgile) ; Jacques Filée, « Horace, Ode I, 28 », *Les Études classiques*, n° 68, 2000, p. 55-69 ; Armand d'Angour, « Drowning by Numbers. Pythagoreanism and Poetry in Horace Odes 1.28 », *Greece and Rome*, n° 40, 2003, p. 206-219 (Horace) ; Bruno Rochette, « Une évocation pythagoricienne des Enfers chez Tibulle (I, 3, 59-66) », *Les Études classiques*, n° 71, 2, 2003, p. 175-180 (Tibulle) ; Jan

qui constitue l'une des sources les plus importantes nous informant sur la présence de la philosophie présocratique à Rome, mais dont la bibliographie, bien qu'immense, ne comporte aucune étude spécifique sur la figure de Pythagore et sur l'influence de sa pensée. Pour trouver des informations sur le rôle du pythagorisme chez Cicéron, nous devons nous référer à l'importante et fascinante *Histoire du Pythagorisme dans le monde romain* (*Storia del Pitagorismo nel mondo romano*) de Leonardo Ferrero, qui constitue assurément un point de départ intéressant, mais dont il convient de savoir se détacher⁴. Leonardo Ferrero parle de la présence de Pythagore dans l'œuvre de l'Arpinate dans la seconde partie du livre, dans le chapitre intitulé : « Esotérisme pythagorique et opposition restauratrice » (« *Esoterismo pitagorico e opposizione restauratrice* », p. 245-350), dans lequel il examine l'influence pythagoricienne sur Alexandre Polyhistor, Nigidius Figulus, les *Empedoclea* de Salluste et la secte des *Sextii*. La partie sur Cicéron, « Le *Somnium Scipionis* et autres échos cicéroniens » (« *il Somnium Scipionis e altri echi ciceroniani* ») décrit un Marcus Tullius Cicéron propagateur du pythagorisme, qui ne s'implique pas directement dans les cercles philosophiques, mais qui parvient à concilier le fond académique et probabiliste de sa pensée avec une vision pythagoricienne par l'intermédiaire de la Stoa ; il semble aujourd'hui que cette thèse, basée sur les recherches de Martin

Assmann, « Pythagoras und Lucius. Zwei Formen "ägyptischer Mysterien" », Jan Assmann et Martin Bommas (dir.), *Ägyptische Mysterien?*, München, Fink, 2002, p. 58-75 (Apulée) ; Paul Dräger, « Pythagoras in der "Mosella" des Ausonius », *Gymnasium*, n° 107, 2000, p. 223-228 ; Charles M. Ternes, « Pythagorismus bei Ausonius? Zu den gedichten Schenkl 29, 30 und 31 », *Études ausoniennes III*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 2002, 185-203 (Ausonius). L'influence pythagoricienne semble aussi être à la base de l'un des textes les plus intéressants qui réinterprète Ovide d'un point de vue post-moderne, *Le Dernier Monde* de Christoph Ransmayr : voir Nicola Kaminski, « Ovid und seine Brüder. Christoph Ransmayrs "Letzte Welt" im Spannungsfeld von "Tod des Autors" und pythagoreischer Seelenwanderung », *Arcadia*, n° 37, 2002, p. 155-172.

- 4 Leonardo Ferrero (dir.), *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Forlì, Victrix, 2008 (réédition anastatique de l'édition de Turin, avec nouvelle introduction). Une estimation objective de leur valeur a été donnée par Alfredina Storchi Marino, « Il pitagorismo romano : per un bilancio di studi recenti », dans Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino et Amedeo Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 335-366, et toujours Alfredina Storchi Marino, art. cit., p. 335-336 : « Du travail de Ferrero, malgré quelques critiques, on a surtout mis en évidence la richesse culturelle, l'équilibre et une certaine prudence dans sa façon de s'aventurer sur un terrain qui regorge de suggestions, et souvent perçu avec scepticisme et ironie [...]. D'un point de vue méthodologique, Ferrero s'était engagé à considérer de façon systématique toutes les évidences et les liens possibles, à cause "des lacunes et de l'incertitude de la documentation pour beaucoup d'aspects", dans l'idée que "le sens du développement global puisse être saisi" et que "l'interprétation du peu d'éléments disponibles vaille aussi pour ceux qui sont laissés dans l'ombre". Cela lui a permis d'obtenir des résultats qui sans cela auraient été probablement impossibles, mais l'image générale qui s'en dégage a peut-être aussi provoqué une certaine méfiance. » La *Storia del Pitagorismo nel mondo romano* représente encore aujourd'hui l'une des plus importantes contributions de Leonardo Ferrero : il en a reconstruit la genèse dans « *La Storia del Pitagorismo nel mondo romano* di Leonardo Ferrero a cinquant'anni dalla pubblicazione : un bilancio ».

van de Bruwaene⁵, doit être rediscutée dans son ensemble. Leonardo Ferrero relève une différence substantielle entre les doctrines du *De re publica*, où il repère clairement une patine pythagoricienne, et le *De officiis*, où l'on ne constate plus d'adhésion explicite aux positions pythagoriciennes ; ce même auteur souligne combien il est nécessaire de « distinguer ce qui, dans l'œuvre de l'Arpinate, peut-être compris comme attestation d'un véritable acte d'adhésion au pythagorisme, et ce qui relève de la simple remarque, information, ou manifestation d'érudition⁶ ». Sa lecture examine surtout le *Somnium Scipionis*, dans lequel, à propos des spéculations sur les planètes, il met en lumière la présence d'une « doctrine originellement orphico-pythagoricienne, assumée et insérée dans le stoïcisme de Cléanthe⁷ », tandis qu'il affirme la nature indiscutablement platonicienne des autres aspects. Quoi qu'il en soit, il ressort de sa recherche, qui examine aussi les thèmes de l'immortalité de l'âme et de l'interdiction du suicide, qu'il existe une relation très étroite entre le pythagorisme et la vie politique, entre l'engagement politique pour le juste gouvernement de l'état et la nécessité pour l'aristocratie et le sénat de défendre la république.

Après l'ouvrage de Leonardo Ferrero, quelques études fondamentales sur le pythagorisme ont vu le jour au début des années soixante⁸, portant leur intérêt sur d'autres aspects (le Pythagore « chaman », les créations hellénistiques) et ont relativisé l'influence effective de Pythagore sur la culture romaine, réduisant aussi la portée des analogies thématiques de type politique que nous avons vues précédemment. Toutefois, cette piste n'a pas été abandonnée. Déjà Italo Lana, dans une recension de l'ouvrage de Leonardo Ferrero, avait très efficacement mis en lumière un point intéressant : « Constatant que l'une des caractéristiques typiques et essentielles du pythagorisme originel est d'apparaître comme une organisation aristocratique rigide et fermée, reposant sur des fondements religieux et culturels qui en font, dans un certain sens et dans certaines limites, une société secrète, Leonardo Ferrero a pensé que des hommes politiques romains, aristocrates et lettrés, auraient trouvé dans le pythagorisme la base nécessaire et séduisante sur laquelle fonder une organisation d'hommes de culture⁹. » Aujourd'hui encore,

5 Martin van de Bruwaene, *La Théologie de Cicéron*, Louvain, Latomus, 1937.

6 Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo*, op. cit., p. 306 : « *distinguere fra quanto nell'opera dell'Arpinate può essere colto come attestazione di un preciso atto di adesione al pitagorismo da quello che è semplice notizia, informazione, spunto erudito.* » Cette affirmation n'a pas été appréciée à sa juste valeur par les chercheurs.

7 *Ibid.*, p. 313.

8 Walter Burkert, « Hellenistische Pseudopythagorica », *Philologus*, n° 105, 1961, p. 16-43, 226-246 ; Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1961 ; *id.*, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1965.

9 Italo Lana, « Ferrero L., *Storia del pitagorismo nel mondo romano (Dalle origini alla fine della Repubblica)* », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, n° 83, 1955, p. 432-436. « *Constatato che l'originario pitagorismo ha, come caratteristica tipica ed essenziale,*

il serait judicieux d'insister précisément sur cette homologie d'organisation et de fonctionnement entre la « secte » pythagoricienne et l'aristocratie romaine¹⁰, étant donné que la relation entre philosophie et politique dans le monde romain à l'ère républicaine n'est pas encore tout à fait claire. Certains chercheurs, avec des résultats différents, se sont engagés dans cette voie, tels Robert G. G. Coleman¹¹ et Bruno Gallotta¹², qui ont surtout pris en considération le *De re publica* et le *Somnium Scipionis*¹³, mettant en évidence la façon dont l'eschatologie pythagoricienne constitue l'une des clefs de lecture fondamentales de l'œuvre, en rapprochant la théorie de la *concordia ordinum* et la figure du *rector* d'exemples pythagoriciens transmis le plus souvent par Archytas de Tarente, et soulignant les divergences avec la vision conservatrice de Nigidius Figulus¹⁴. À côté des recherches de Coleman et Gallotta, on trouve aussi les celles de Giovanna Garbarino¹⁵, qui a repris les travaux de Leonardo Ferrero, mais en dépassant et en affinant les conclusions de celui-ci sur de nombreux points.

88

l'aspetto di organizzazione aristocratica rigida e chiusa poggiante su fondamenti religiosi e culturali che ne fanno, in un certo senso ed entro certi limiti, una società segreta, il Ferrero ha pensato che uomini politici aristocratici e letterati romani abbiano trovato nel pitagorismo la necessaria e allettante base su cui fondare una organizzazione degli uomini di cultura. »

- 10 Le rapport Numa-Pythagore est un problème encore débattu, auquel on relie la découverte des soi-disant livres de Numa en 181 av. J.-C. ; sur cette question, après Leonardo Ferrero, il faut rappeler les travaux d'Emilio Gabba, « Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica », dans *Les Origines de la République romaine*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1967, p. 133-174 ; Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Torino, Paravia, 1973, t. II, p. 221-258 ; Alfredina Storch Marino, *Numa e Pitagora. Sapientia constituendae civitatis*, Napoli, Liguai, 1999 ; *id.*, « Il pitagorismo romano : per un bilancio di studi recenti », art. cit., p. 341-357 et enfin, Michel Humm, « Numa et Pythagore : vie et mort d'un mythe », dans Paul A. Deproost et Alain Meurant (dir.), *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2004, p. 125-137.
- 11 Robert G. G. Coleman, « The Dream of Cicero », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 10, 1964, p. 1-14.
- 12 Bruno Gallotta, « Nuovo contributo alla conoscenza della cultura romano-italica e del fondamento ideologico del regime augusteo », *Atti del Centro Studi e Documentazione sull'Italia Romana*, n° 6, 1974-1975, p. 139-164.
- 13 Sur le pythagorisme du *Somnium* voir aussi Barbara Wuebert, « Cicero, *Somnium Scipionis*. Gedanken zur Sphärenharmonie », *Anregung*, n° 34, 1988, p. 298-307.
- 14 Le rôle de Nigidius Figulus dans le panorama du pythagorisme romain n'est pas non plus tout à fait clarifié : selon Danuta Musial, « *Sodalitium Nigidiani* : les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue d'histoire des religions*, n° 218, 2001, p. 339-367, l'existence d'une amitié clandestine qu'il aurait vécue vers la moitié du 1^{er} siècle av. J.-C. à Rome, hypothèse soutenue et par Jérôme Carcopino, *Études romaines. La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, l'Artisan du livre, 1927 et par Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo*, *op. cit.*, p. 291-296, ne peut être prouvée avec certitude, et on peut encore moins en démontrer le caractère politique ; une nouvelle mise au point des problèmes principaux nous est proposée par Gérard Freyburger, Marie-Laure Freyburger et Jean-Christian Tautail, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 211-222, mais Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza* [2002] (présenté, traduit et annoté par Maria Luisa Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 195-197) soutient qu'un réexamen des sources est nécessaire.
- 15 Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, *op. cit.*

La recherche sur le thème politique a connu ensuite un regain d'intérêt grâce aux travaux d'Alain Petit, qui a apporté deux importantes contributions au pythagorisme. Dans la première étude¹⁶, il a voulu approfondir le sens de l'action de Nigidius Figulus grâce aux informations cicéroniennes, en observant que son intérêt se portait surtout sur des questions de cosmologie et sur le rapport entre l'âme individuelle et le principe générateur cosmique. Dix ans plus tard, dans une seconde étude¹⁷, il a tenté d'insérer le pythagorisme dans une catégorie politique définie par Michel Foucault, le concept de « pastorat politique » : dans la vision pythagoricienne, le chef de l'État adopterait des caractéristiques pour ainsi dire (semi-) divines, qui l'élèveraient au-dessus de l'humanité, constituant à lui seul une sorte de « loi vivante » ; cette vision est esquissée dans la pensée cicéronienne du *De re publica*, en particulier dans les pages du *Somnium Scipionis* (13) où ceux qui assurent la direction et la conservation de l'État, les *rectores et conseruatores rei publicae* semblent avoir une origine divine ; mais ceci serait surtout à la base de la pensée de Sénèque dans le *De clementia*¹⁸. Pour ce qui concerne Cicéron, le travail d'Alain Petit prend seulement en compte le *De re publica* et non le reste de la production de l'Arpinate : par conséquent, il reste à vérifier si l'on retrouve cette ligne d'interprétation politique dans d'autres textes cicéroniens.

Après les travaux d'Alain Petit, le thème de la politique n'a plus été approfondi, tandis que la relation entre la philosophie pythagoricienne et le monde romain a été de nouveau traitée par Bruno Centrone¹⁹, dans le chapitre intitulé « Il pitagorismo a Roma e la *renouatio* di Nigidio Figulo », qui a utilisé des extraits de Cicéron comme source de connaissance du pythagorisme et de Nigidius Figulus en particulier, sans pour autant chercher à en tirer une évaluation systématique de la présence de Pythagore chez Cicéron. Après lui, Alfredina Storchi Marino a donné une appréciation claire et exhaustive de l'état de la recherche depuis les origines jusqu'au II^e siècle av. J.-C., en se concentrant essentiellement sur la question controversée de la légende de Numa et Pythagore, mais là encore le problème de l'influence éventuelle de Pythagore sur Cicéron n'a pas été

16 Alain Petit, « Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire », *Annales Latini Montium Arvernorum*, n° 15, 1988, p. 23-32.

17 Alain Petit, « Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans Emmanuel Cattin, Laurent Jaffro, et Alain Petit (dir.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 9-23.

18 Sur la pensée politique de Sénèque dans le *De clementia* voir Ermanno Malaspina, « La teoria politica del *De clementia*: un inevitabile fallimento ? », dans Arturo De Vivo et Elio Lo Cascio, *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Bari, Edipuglia, 2003, p. 139-157 et enfin *Id.*, « "Introduzione" a Seneca, *La clementia* », dans Lucio Anneo Seneca, *Opere*, éd. Luciano De Biasi, Anna Maria Ferrero, Ermanno Malaspina, Dionigi Vottero Torino, UTET, 2009, t. V, p. 9-77, qui ne cite pas Alain Petit.

19 *Ibid.* p. 164-170.

affronté²⁰. Par la suite, d'autres chercheurs ont effleuré ce thème²¹, en étudiant spécifiquement les œuvres philosophiques, et parmi celles-ci les *Tusculanes*, mais sans procéder à un réexamen d'ensemble de la question : Eckard Lefèvre a écrit des pages très riches, observant que Pythagore était l'un des philosophes les plus importants parmi ceux cités dans les *Tusculanes*; il y est présenté comme faisant partie intégrante d'une triade comprenant également Socrate et Platon, et comme représentant d'une « instance éthique supérieure à laquelle Cicéron se sent personnellement lié²² ». D'après cette exploration rapide, il semble que la question Pythagore/Pythagorisme – Cicéron mérite un réexamen et une étude approfondis et ceci sans sous-évaluer ses connotations politiques.

LA PRÉSENCE DES NOMS DE PYTHAGORE ET DE PYTHAGORICIENS CHEZ CICÉRON

90

Il est très difficile de trouver une méthode sûre pour étudier la présence de Pythagore chez Cicéron : la nature même de la philosophie pythagoricienne est difficile à définir, et l'on confond souvent bon nombre de ses doctrines avec des doctrines d'origine religieuse (comme l'orphisme) ou ayant trait à la magie, ou encore avec les positions adoptées par d'autres philosophes présocratiques ou par le platonisme ; enfin, il ne faut pas non plus négliger la déformation néopythagoricienne de la figure du scholarque²³. Si l'enquête sur les doctrines ne semble pas toujours apporter de résultats convaincants, on peut en revanche engager des recherches en prenant pour point de repère la citation du nom de Pythagore, l'emploi de l'adjectif *Pythagoreus* ou la mention de philosophes pythagoriciens dans les œuvres cicéroniennes. Nous examinerons donc les passages dans lesquels une référence explicite à Pythagore ou aux philosophes

20 Alfredina Storchi Marino, « Il pitagorismo romano : per un bilancio di studi recenti », art. cit. Dans le même volume deux travaux de Alfonso Mele, « Archita e Gaio Ponzio Sannita », p. 433-444 et Michel Humm « Una *sententia* pitagorica di Appio Claudio Cieco », p. 445-462, utilisent abondamment Cicéron comme source, mais ne le proposent pas comme objet direct de recherche.

21 Karl Bayer, *Vorsokratisches Denken in lateinischen Texten*, München, Lindauer, 2005, un texte décevant dans son ensemble, car il présente une doxographie limitée des textes latins avec des commentaires sommaires destinés surtout aux étudiants ; Lothar Spahlinger, *Tulliana simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 2005 ; Ingo Gildenhard, *Paideia romana. Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Eckard Lefèvre, *Philosophie unter der Tyrannis*, Heidelberg, Carl Winter, 2008.

22 Eckard Lefèvre, *Philosophie unter der Tyrannis*, op. cit., p. 245 : « hohe ethische Instanz, der sich Cicero persönlich verbunden fühlt. »

23 Voir à ce propos Walter Burkert, « Hellenistische Pseudopythagorica », *Philologus*, n°105, 1961, p. 16-43 ; p. 226-246 ; Walter Burkert, « Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der "Neuen Akademie" », *Gymnasium*, n° 72, 1965, p. 175-200 ; Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 317-334.

de son école apparaît. Dans ce premier travail, qui devrait inaugurer une série d'articles sur la présence pythagoricienne dans les œuvres de Cicéron, je présenterai les résultats relatifs à toutes les œuvres, mais ensuite j'examinerai seulement les passages tirés des œuvres oratoires et rhétoriques, plus anciennes que les œuvres philosophiques et peu prises en considération par les études précédentes, mais à mon avis non dépourvus d'intérêt.

Tableau 1: présence de Pythagore ou des pythagoriciens dans les œuvres de Cicéron²⁴

Nom ou adjectif	Discours	Œuvres philosophiques	Œuvres politiques	Œuvres rhétoriques	Fragments
Archytas de Tarente		<i>fin.</i> , II, 45; V, 87; <i>Tusc.</i> , IV, 78; V, 64; <i>Cat.</i> , 39; 42; <i>Lael.</i> , 88	<i>rep.</i> , I, 16; I, 59; I, 60	<i>de orat.</i> , III, 139	
Arion de Locres		<i>fin.</i> , V, 87			
Échécrate de Phlionte		<i>fin.</i> , V, 87			
Philolaos de Crotona			<i>rep.</i> , I, 16	<i>de orat.</i> , III, 139	
Lysis de Tarente			<i>off.</i> , I, 155	<i>de orat.</i> , III, 139	
Pythagore (et adj. <i>Pythagoreus</i>)	<i>Uat.</i> , 14,3 <i>Scaur.</i> , 5, 1	<i>Luc.</i> , 118; <i>fin.</i> , II, 79; V, 4; V, 50; V, 87 (3 fois); <i>Tusc.</i> , I, 20; I, 38 (2 fois); I, 39 (2 fois); I, 49; I, 69; II, 23; III, 35; IV, 2 (4 fois); IV, 3 (5 fois); IV, 4; IV, 10; IV, 44; IV, 55; V, 8; V, 9; V, 10; V, 30; V, 63; V, 113; <i>nat.</i> , I, 10; I, 27 (2 fois); I, 74; I, 93; I, 107 (2 fois); III, 27; III, 88; <i>Cat.</i> 23; 33; 38; 73; 78; <i>diu.</i> , I, 5; I, 62; I, 82; I, 87; I, 112; II, 119; <i>Tim.</i> , 1.7	<i>rep.</i> , I, 16 (5 fois); II, 28 (3 fois); II, 29 (2 fois); III, 19. <i>leg.</i> , I, 33; II, 26; <i>off.</i> , I, 56; I, 108; I, 155; III, 45	<i>de orat.</i> , I, 42; II, 154 (3 fois); III, 56; III, 139 (2 fois)	10,3,8
Timée de Locres		<i>fin.</i> , V, 87			
Zaleucos			<i>leg.</i> , II, 14		

Tableau 2. Présence de Pythagore et des pythagoriciens dans chaque œuvre de Cicéron; les deux personnages cités le plus fréquemment figurent en gras :

Œuvres philosophiques	Passages	Personnages
<i>De divinatione</i>	I, 5; I, 62; I, 82; I, 87; I, 112; II, 119	Pythagore/pythagoricien
<i>De finibus</i>	II, 45; II, 79; V, 4; V, 50; V, 87	Archytas ; Arion; Échécrates; Pythagore/pythagoricien ; Timée
<i>Laelius</i>	88	Archytas
<i>Lucullus</i>	118	Pythagore/pythagoricien
<i>De natura deorum</i>	I, 10; I, 27; I, 74; I, 93; I, 107; III, 27; III, 88	Pythagore/pythagoricien
<i>De senectute</i>	23; 33; 38; 39; 42; 73; 78	Archytas Pythagore/pythagoricien
<i>Timée</i>	I, 7	Pythagore/pythagoricien

²⁴ Il existe un site utile pour repérer les fragments présocratiques : <http://www.placita.org/Default.aspx>, mais il devrait être encore perfectionné [ndle : site disparu en 2023].

Œuvres philosophiques	Passages	Personnages
<i>Tusculanes</i>	I, 20; I, 38; I, 39; I, 49; I, 69; II, 23; III, 35; IV, 2; IV, 3; IV, 4; IV, 10; IV, 44; IV, 55; IV, 78; V, 8; V, 9; V, 10; V, 30; V, 63; V, 64; V, 113	Archytas; Pythagore/pythagoricien
Discours		
<i>Pro Scauro</i>	V, 1	Pythagore/pythagoricien
<i>In Vatinius</i>	XIV, 3	Pythagore/pythagoricien
Œuvres politiques		
<i>De legibus</i>	I, 33; II, 14; II, 26	Pythagore/pythagoricien; Zaleucos
<i>De officiis</i>	I, 56; I, 108; I, 155; III, 45	Lysis; Pythagore/pythagoricien
<i>De re publica</i>	I, 16; I, 59; I, 60; II, 28; II, 29; III, 19.	Archytas; Philolaos; Pythagore/pythagoricien
Œuvres rhétoriques		
<i>De oratore</i>	I, 42; II, 154; III, 56; III, 139;	Archytas; Lysis; Pythagore/pythagoricien
Fragments	10, 3, 8	Pythagore/pythagoricien

92

Tableau 3. Présence de Pythagore et des pythagoriciens dans chaque œuvre de Cicéron en ordre chronologique (je suis la chronologie de Nino Marinone, revue et enrichie par Ermanno Malaspina, que l'on peut consulter librement sur le site <http://www.tulliana.eu/ephemerides/frames.htm>)

Œuvre	réurrence(s)	Nom du philosophe	Date
<i>In Vatinius</i>	14, 3	Pythagore/pythagoricien	56 av. J.-C.
<i>De oratore</i>	I, 42; II, 154; III, 56; III, 139;	Archytas; Lysis; Pythagore/pythagoricien	55 av. J.-C.
<i>Pro Scauro</i>	5, 1	Pythagore/pythagoricien	54 av. J.-C.
<i>De re publica</i>	I, 16; I, 59; I, 60; II, 28; II, 29; III, 19	Archytas; Philolaos; Pythagore/pythagoricien	54-51 av. J.-C.
<i>De legibus</i>	I, 33; II, 14; II, 26	Pythagore/pythagoricien; Zaleucos	52-46 av. J.-C.
<i>De finibus</i>	II, 45; II, 79; V, 4; V, 50; V, 87	Archytas; Arion; Échécrate; Pythagore/ pythagoricien; Timée	45 av. J.-C.
<i>Lucullus</i>	118	Pythagore/pythagoricien	45 av. J.-C.
<i>Timée</i>	1.7	Pythagore/pythagoricien	45 av. J.-C.
<i>Tusculanes</i>	I, 20; I, 38; I, 39; I, 49; I, 69; II, 23; III, 35; IV, 2; IV, 3; IV, 4; IV, 10; IV, 44; IV, 55; IV, 78; V, 8; V, 9; V, 10; V, 30; V, 63; V, 64; V, 113	Archytas; Pythagore/ pythagoricien	45 av. J.-C.
<i>De natura deorum</i>	<i>nat.</i> , I, 10; I, 27; I, 74; I, 93; I, 107; III, 27; III, 88	Pythagore/pythagoricien	45 av. J.-C.
<i>De divinatione</i>	I, 5; I, 62; I, 87; I, 82; I, 112; II, 119	Pythagore/pythagoricien	45-44 av. J.-C.
<i>Laelius</i>	88	Archytas	44 av. J.-C.
<i>De senectute</i>	23; 33; 38; 39; 42; 73; 78	Archytas; Pythagore/pythagoricien	44 av. J.-C.
<i>De officiis</i>	I, 56; I, 108; I, 155; III, 45	Lysis; Pythagore/ pythagoricien	44 av. J.-C.
<i>De consiliis suis</i>	<i>phil. libr.</i> , 10, 3, 8	Pythagore/pythagoricien	44 av. J.-C.

Il y a plus de quatre-vingts allusions à Pythagore et récurrences de l'adjectif « pythagoricien », et elles sont réparties de façon inégale dans les différents types d'œuvres de Cicéron ; il n'y a pas de citation dans la correspondance ni dans les fragments des œuvres poétiques, et la majeure partie se trouve dans les œuvres politiques et philosophiques, avec une fréquence plus importante dans le *De re publica*, le *De finibus*, les *Tusculanes*, le *De diuinatione*, le *De natura deorum*. De même, le nombre de personnages associés au monde pythagoricien et cités par Cicéron est dans l'ensemble plutôt réduit et se limite à ses représentants les plus importants, c'est-à-dire Pythagore et Archytas, qui apparaissent souvent ensemble ; il y a à leurs côtés quelques personnages sur lesquels on peut trouver beaucoup d'informations, comme Philolaos²⁵ et d'autres peu connus, comme Arion²⁶, Échécrate²⁷, Lysis²⁸, Timée²⁹ et Zaleucos³⁰. La présence du nom de Pythagore et des membres de son école se concentre essentiellement sur une période plutôt restreinte, qui s'inscrit entre 56 à 44 av. J.-C. : comme l'on peut s'y attendre, Pythagore apparaît de façon plus importante dans les œuvres philosophiques des années 45-44 av. J.-C. ; toutefois – et cela peut sans doute présenter un certain intérêt – on le retrouve dans des écrits plus anciens et non liés à des problématiques philosophiques, comme le *De oratore* ou certains discours.

Je passe maintenant à l'étude de chaque passage dans l'ordre chronologique, afin d'y repérer, si possible, des indices de l'évolution de l'image de Pythagore chez Cicéron.

Vat., 14

La première occurrence du nom de Pythagore dans l'œuvre de Cicéron est Vat. 14, qui remonte à 56 av. J.-C. Comme on le sait, il s'agit du réquisitoire

- 25 Sur Philolaos voir Carl A. Huffman, *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- 26 Il y a très peu de témoignages sur Arion de Locres : il apparaît chez Cicéron, *de fin.* V, 87, et il est aussi mentionné par Valère Maxime, *Factorum et dictorum*, VIII, 7, 3.
- 27 Sur Échécrate, qui apparaît aussi dans le *Phédon* de Platon, voir Christoph Riedweg, s. v. « Echekrates [2] », dans Hubert Cancik, Helmuth Schneider et alii (dir.), *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1997, t III, p. 866-867.
- 28 Sur Lysis voir Bruno Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, op. cit., p. 139-140, Christoph Riedweg, s. v. « Lysis », Hubert Cancik, Helmuth Schneider et alii (dir.), *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, op. cit., p. 611 et infra, à propos du texte b.4.
- 29 Sur Timée, qui vécut au v^e siècle av. J.-C. et qui fut l'un des interlocuteurs du *Critias* de Platon, voir Walter Marg, *Timæus Locrus. De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, Leiden, Brill, 1972 et Matthias Baltes, *Timæus Locrus. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, Brill, 1972.
- 30 Législateur mythique de Locres qui aurait vécu au vii^e siècle av. J.-C., deux indications d'Aristoxène de Tarente (fr. 17-18 Wehrli²) le rattachent à Pythagore.

contre P. Vatinius, témoin de l'accusation dans le procès où Cicéron défend P. Sextius³¹. Cicéron s'adresse à Vatinius en l'attaquant très âprement.

Et quoniam omnium rerum magnarum ab dis immortalibus principia ducuntur, uolo ut mihi respondeas tu, qui te Pythagoreum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere, quae te tanta prauitas mentis tenuerit, qui tantus furor ut, cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas, auspicia quibus haec urbs condita est, quibus omnis res publica atque imperium tenetur, contempseris, initioque tribunatus tui senatui denuntiaris tuis actionibus augurum responsa atque eius conlegi adrogantiam impedimento non futura?

94

Or, puisque, dans toutes les affaires importantes, il faut partir des dieux immortels, je voudrais te poser quelques questions. Tu as coutume de te dire *pythagoricien*, et de couvrir du nom d'un grand savant tes mœurs ignobles et barbares. Dis-moi, je t'en prie : toi qui t'es adonné à des rites inconnus et impies, qui as pour habitude d'évoquer les âmes des enfers, d'apaiser les dieux mânes avec des entrailles d'enfant, quelle perversion de l'esprit, quelle folie t'ont conduit à mépriser les auspices, qui ont présidé à la fondation de notre cité et qui gouvernent toute notre organisation publique et tout le pouvoir ? N'as-tu pas déclaré au sénat, au début de ton tribunat, que les réponses des augures et les prétentions de leur collège ne seraient pas un obstacle à tes agissements³² ?

Le ton de ce passage correspond à celui, violent et acerbe, de l'*interrogatio*³³, que Cicéron veut porter à son paroxysme, en mettant en évidence les éléments les moins favorables à Vatinius : il lui suffit d'insister sur les aspects irrationnels de son comportement (*prauitas, furor*) et de rappeler la profanation des *sacra* et le mépris des *auspicia*, sur lesquels se fondaient l'autorité des magistrats et la conduite de toutes les affaires de l'État³⁴. On remarque également que les paroles de Cicéron créent une sorte de *gradatio*, qui part d'une perspective individuelle pour atteindre ensuite une dimension politique et institutionnelle,

31 Cf. Cic. *fam.*, I, 9.7 ; *Q. fratr.*, II, 4.1.

32 Cicerón. *Discours. Tome XIV. Pour Sestius. Contre Vatinius*, éd. Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

33 Sur l'œuvre cicéronienne voir tout récemment Claudia Bensi, « Su alcuni aspetti dell'*In Vatinium* di Cicerone », dans Bernardo Santalucia (dir.), *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, Pavia, IUSS Press, 2009, p. 427-458.

34 À ce sujet voir en dernier lieu John Scheid, « Le sens des rites : l'exemple romain », dans Corinne Bonnet et John Scheid (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 2007, p. 39-63. Vatinius n'avait pas respecté les *auspicia* lorsqu'il avait soutenu la loi agraire de César contre l'*obnuntiatio* opposée par les tribuns de la plèbe : voir *Sest.*, 113 ; *Vat.*, 5 et Lewis G. Pocock, *A commentary on Cicero in Vatinius with an Historical Introduction and Appendices*, London, University of London Press, 1926, p. 81-82.

et à la fin de laquelle il semble que Rome tout entière soit soumise à l'influence néfaste de Vatinius³⁵. Ce contexte exacerbé et quasiment expressionniste doit naturellement nous inciter à évaluer le témoignage de l'Arpinate avec une extrême prudence. Une fois ce prologue nécessaire conclu, Cicéron met en lumière quelques points intéressants : a) Vatinius se dit pythagoricien ; b) il ternit le *nomen doctissimi hominis* avec ses pratiques barbares ; c) il est assez *prauus* et fou pour évoquer les âmes des morts, faire des sacrifices humains aux dieux des enfers et mépriser les auspices. Ce passage présente deux points quelque peu obscurs : a) en premier lieu, qui est le *doctissimus homo* dont parle Cicéron ? b) à quoi fait-il allusion dans l'expression *inaudita ac nefaria sacra* ? Essayons de donner quelques réponses : a) Lewis G. Pocock utilise dans son commentaire le scholiaste de Bobbio, qui présente la description suivante : « Or il y eut à cette époque un certain Nigidius, homme d'un savoir et d'une érudition absolument remarquables, que de très nombreuses personnes venaient consulter³⁶ », donnant donc à penser que le *doctissimus homo* ne peut être que le polygraphe romain³⁷ ; toutefois, la structure de la période cicéronienne me paraît plus claire si l'on pense à une allusion à Pythagore et non à Nigidius Figulus, comme l'estiment Giovanni Bellardi³⁸ et Bruno Centrone³⁹ ; la question est toutefois difficile à trancher, car Pythagore tout comme son lointain épigone sont tout deux caractérisés par le terme *doctissimi* respectivement dans *Leg.*, 2, 26 et *Fam.*, 4, 13, 3⁴⁰ ; b) Lewis G. Pocock, de nouveau (suivi cette fois par Bellardi), a émis l'hypothèse que l'Arpinate pouvait faire allusion à certains aspects secrets du pythagorisme qui, dans l'imaginaire collectif, auraient été considérés comme

- 35 Les sources représentent Vatinius comme un sombre criminel ne méritant que haine et sarcasme : voir par exemple Catulle 14,3 et Sénèque, *Const. sap.*, 17,3 ; pour une analyse équilibrée, voir Giovanni Bellardi, « Un mostro partorito dalla parola. P. Vatino nella *interrogatio* di Cicerone », *Atene e Roma*, n° 17, 1972, p. 1-20.
- 36 Lewis G. Pocock, *A Commentary on Cicero in Vatinius with an Historical Introduction and Appendices*, op. cit., p. 92-93.
- 37 C'est ce que pense par exemple Miriam Griffin, « The intellectual developments of the Ciceronian age » dans John A. Crook Andrew Lintott et Elizabeth Rawson (dir.), *The Cambridge Ancient History, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, Cambridge University Press, 1994, t. IX, p. 709.
- 38 Giovanni Bellardi, *M. Tullio Cicerone. Le orazioni*, t. III, *Dal 57 al 52 a.C.*, Torino, UTET, 1975, p. 512-513.
- 39 Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, op. cit., p. 168.
- 40 Le qualificatif *doctissimus* est en effet très souvent utilisé par Cicéron lorsqu'il fait allusion aux philosophes. Platon est défini ainsi dans *Rab.*, 23 et *Leg.*, 2,14, tandis que le lien entre philosophie et *homines doctissimi* est réaffirmé dans *de orat.*, 1,9 et 93 ; cet adjectif qualifie aussi Cratippe (*Brut.*, 250), les épicuriens Philodème et Siron (*Fin.*, 2,119), Panétios et Démétrios de Phalère (*Off.*, 2,60,7), Caius Matius (*fam.*, 7, 15). ; Chez Cicéron, sont encore qualifiés de *doctissimi* Scipion (*Verr.*, 2, 4, 98), Caton l'ancien (*Arch.*, 16), Marcus Laenius Flaccus et les membres de sa famille (*Sest.* 131), Caius Laelius Sapiens (*De orat.*, 2,25,9), Timothée fils de Conon (*De orat.*, 3,139), Numa Pompilius (*De orat.*, 3,193), Caius Sulpicius Gallus (*Rep.*, 1,21,3), le tragique Sophocle, digne de faire partie des philosophes (*Diu.*, 1, 54), l'astrologue Eudoxe, élève de Platon (*Diu.*, 2, 87)

monstrueux et insensés : « une utilisation rhétorique au sujet des Pythagoriciens de scandales triviaux, qui ne doit pas nécessairement être plus prise au sérieux en ce qui concerne Vatinius que les accusations lancées contre les premiers chrétiens de dévorer les enfants⁴¹ ». À ce propos, Bruno Centrone nous apprend que : « c'est un fait établi [...] que, aux yeux de beaucoup, le pythagorisme est caractérisé uniquement par les pratiques occultes et que l'on peut librement, à partir de là, se déclarer pythagoricien, ou d'une manière générale sans professer de doctrine philosophique⁴² ». En effet, Cicéron semble suggérer que Vatinius veut utiliser le nom de Pythagore afin de donner une légitimité à ses comportements monstrueux ; cette affirmation ne comporte bien sûr aucune dévalorisation de l'enseignement pythagoricien : il me semble que l'emploi du possessif *tuis* en opposition à *hominis doctissimi nomen* suffit à le démontrer. C'est précisément cette opposition qui m'incite à nuancer l'interprétation du chercheur anglais : les comportements inhumains ne sont pas propres au pythagorisme, mais uniquement à Vatinius. L'enseignement pythagoricien semble au contraire représenter un contrepoint rationnel au comportement dégénéré de l'adversaire de Cicéron. Cette position a déjà été soutenue par Leonardo Ferrero lui-même, qui écrivait : « Bien que Cicéron fasse la distinction entre le nom de Pythagore et les pratiques impies auxquelles s'adonnait Vatinius, selon les rumeurs qui couraient, il n'en demeure pas moins que les deux choses pouvaient être associées, soit par malentendu, soit par malice délibérée⁴³ ».

Centrone⁴⁴, de nouveau, observe que Cicéron, dans ce passage, en attribuant implicitement la dignité de philosophe à Pythagore, semble se fonder sur l'enseignement d'Héraclide du Pont⁴⁵. Comme on le sait, dans *Tusc.*, V, 8-9, c'est-à-dire dans la seconde partie du préambule du livre, se trouve une série

41 Lewis G. Pocock, *A Commentary on Cicero in Vatinius with an Historical Introduction and Appendices*, op. cit., p. 93 : « a rhetorical utilization of vulgar scandals about the Pythagoreans, not necessarily to be taken more seriously as regards Vatinius than the charges against the early Christians of devouring infants. »

42 Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, op. cit., p. 169 : « è un dato di fatto [...] la possibilità che, agli occhi di molti, il pitagorismo uenisse identificato tout court con le pratiche occultistiche e che qualcuno potesse liberamente proclamarsi pitagorico su queste basi, o comunque a prescindere da una professione di dottrine filosofiche. » Je traduis.

43 Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, op. cit., p. 269, n° 144 : « Ancorché Cicéron distingue fra il nome di Pitagora e le empie pratiche a cui si era dedicato Vatino, secondo le dicerie che correvano, resta l'attestazione che le due cose potevano venire abbinata sia per malinteso sia per deliberata malignità. »

44 Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, op. cit., p. 169.

45 Le *De re publica* de Cicéron semble beaucoup devoir au modèle d'Héraclide pour ce qui concerne la situation dans un passé lointain, la structure dramatique élaborée, les discours et les anecdotes, mais aussi la fin avec la présence d'un mythe eschatologique : voir Hans B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 9, n° 32. L'association entre le *De re publica* et les dialogues d'Héraclide du Pont dans *Att.*, XIII, 19, 4 est explicite ; elle est également assez évidente dans *Q. frat.*, III, 5, 1 : *ii libri cum in Tusculano mihi legentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus*

d'anecdotes sur Pythagore, qui est présenté par Héraclide du Pont comme l'*inuentor* du nom de philosophe⁴⁶. Nous ne pouvons naturellement pas être sûrs que déjà, à cette période, bien avant la rédaction des *Tusculanes*, Cicéron puisse s'appuyer sur l'enseignement du philosophe et astronome qui, en plus d'inclure à sa pensée des éléments à la fois platoniciens et aristotéliens⁴⁷, a également porté un grand intérêt au pythagorisme, tant dans le champ de l'astronomie et des mathématiques que dans les doctrines éthiques et religieuses⁴⁸ ; mais l'on peut estimer, je pense, qu'à cette phase de sa production encore éloignée d'intérêts spécifiquement philosophiques, l'Arpinate fait une distinction nette entre une vision populaire et vulgaire du pythagorisme et une autre plus élevée et plus philosophique⁴⁹ : il semble exploiter une telle conception dans son argumentation, avec l'opposition entre le niveau de Vatinius et celui de Pythagore (à peine évoqué, pour ainsi dire en filigrane), en développant de manière rhétorique une antithèse dure et efficace.

De oratore

Pythagore apparaît de nouveau dans l'œuvre fondamentale de 55 av. J.-C., le *De oratore*, qui est aussi le seul écrit rhétorique où il soit évoqué. Examinons les différents passages où il est fait allusion à lui ou à son école :

De orat., I, 42

Scévola répond à la première intervention de Crassus, dont il critique deux assertions essentielles : a) les sociétés sont fondées et protégées par les orateurs ; b) l'orateur devrait avoir des compétences dans tous les domaines culturels⁵⁰. La réfutation est très remarquable et vise précisément le cœur de l'argumentation de Crassus, et d'ailleurs ce dernier s'étendra sur trente paragraphes pour y répondre⁵¹, en lançant un débat avec son interlocuteur, débat duquel émergera la représentation de l'orateur idéal.

dici posse si ipse loquerer de re publica, praesertim cum essem non Heraclides Ponticus sed consularis et is qui in maximis versatus in re publica rebus essem.

46 *Tusc.*, V, 8-9 ; Diog. Laert., I,12 = Héraclide fr. 87-88 Wehrli. Pour un examen du problème et des sources à disposition (jugées tout à fait partiales et insuffisantes par Bukert) voir Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 156-164, qui juge le témoignage d'Héraclide du Pont acceptable.

47 Pour Cicéron, Héraclide est un *doctus vir, auditor et discipulus Platonis* (*Diu.*, I, 46).

48 Sur ce point voir Hans B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, op. cit., p. 112-127.

49 Severin Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan, Hain, 1980, p. 252, n. 892, ne semble pas saisir cette différence lorsqu'elle affirme que Vatinius est « als Pythagoreer verspottet ».

50 *De orat.*, I, 35 : *in omni genere sermonis et humanitatis perfectus*.

51 Différents chercheurs, parmi lesquels Emanuele Narducci, ont précisé que la véritable réfutation de la thèse de Scévola en faveur de la suprématie de la *sapientia* sur l'éloquence, surtout dans l'ère archaïque, se trouve dans le *Brutus* : voir son « Eloquenza, retorica,

Agerent enim tecum lege primum Pythagorei omnes atque Democritii ceterique in <iure> sua physici vindicarent ornati homines in dicendo et graues, quibuscum tibi iusto sacramento contendere non liceret.

Tu verrais dressés contre toi, leur requête à la main, d'abord tous les disciples de Pythagore et de Démocrite et tous les autres physiciens, réclamant leur bien devant le préteur, gens éloquents et graves avec lesquels tu serais sûr de perdre ton enjeu⁵².

98 Le vieux juriste assure un peu ironiquement⁵³ que les disciples de Pythagore et d'autres philosophes présocratiques seraient prêts à attaquer Crassus pour avoir osé dire que l'orateur peut parler de tout sans difficulté. D'un côté, les écoles philosophiques revendiqueraient leur propre compétence sur des thèmes spécifiquement philosophiques (la nature, le bien le mal, les us et coutumes, etc.), de l'autre certaines d'entre elles, comme celle des péripatéticiens, s'emploieraient à montrer la grandeur des œuvres d'Aristote et de Théophraste par rapport à celles des rhéteurs. Parmi les philosophes, on trouve les disciples de Pythagore qui sont, pour la première fois chez Cicéron, associés aux disciples de Démocrite et aux autres physiciens. On retrouve encore la même association dans les œuvres philosophiques, à la fois dans *Fin.*, V, 50 et dans *Tusc.*, IV, 44 et IV, 55, mais déjà là, le lien qui unit entre eux les présocratiques est clairement défini : ils s'occupent de physique et d'éthique et sont opposés explicitement aux philosophes qui, quant à eux, tirent les fondements de leur pensée de Socrate ; ces derniers s'occupent surtout d'éthique, comme le démontre l'extrait ci-dessous, qui suit immédiatement celui que nous venons d'analyser⁵⁴ :

urgerent praeterea philosophorum greges iam ab illo fonte et capite Socrate nihil te de bonis rebus in uita, nihil de malis, nihil de animi permotionibus, nihil de hominum moribus, nihil de ratione uitae didicisse, nihil omnino quaesisse, nihil scire conuincerent

Viendraient ensuite t'accabler toutes les sectes qui dérivent de la grande source socratique ; elles te prouveraient que sur le bien et le mal dans le monde, sur les

filosofia nel *De oratore* », essai introductif à M. Tullio Cicerone, *Dell'oratore*, traduction de Mario Martina, Marina Ogrin, Ilaria Torzi et Giovana Cettuzzi, Milano, Rizzoli, 1994, p. 28 n.30.

52 Traduction d'Edmond Courbaud, Cicéron, *De l'orateur*, Paris, Les Belles Lettres, livre I, 1950 ; livre II, 1966. De même pour les citations suivantes du *De l'Orateur*.

53 Comme le prouve l'insistance sur le lexique technique juridique (*agerent ... lege, vindicarent, iusto sacramento*) dont Scévola fait étalage.

54 Sur ce sujet, voir la discussion courte, mais utile, dans Anton D. Leeman, Harm Pinkster (dir.), *M. Tullius Cicero, De oratore libri III. Kommentar Buch 1*, Heidelberg, Carl Winter, 1981, p. 122-123.

passions, sur les mœurs, sur la vraie conduite de la vie, tu n'as rien appris, tu n'as fait aucune enquête sérieuse, tu ne sais rien. »

L'association Pythagore-Démocrite n'est pas un *unicum* de Cicéron : selon Diogène Laërce IX, 45 (=68 A 33 DK), il existait parmi les ouvrages de Démocrite un Πυθαγόρης qui traitait de questions éthiques ; peu avant, dans IX, 38 (68 A 1 DK = 14 A 6 DK), par le biais de témoignages de Glaucus de Rhégium, contemporain de Démocrite, et de Thrasyllus, grammairien alexandrin de la période du Haut Empire et éditeur des œuvres de Démocrite⁵⁵, il apparaît clairement que Démocrite avait été un « admirateur » (ζηλωτής) de Pythagore et que ses doctrines étaient inspirées de lui (πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν). Christoph Riedweg observe à juste titre qu'il n'est pas possible de déterminer avec précision le degré de l'influence pythagoricienne sur Démocrite⁵⁶, « même si les concordances sur l'explication du monde (tous deux admettent le vide) et sur l'éthique (l'importance de la mesure, qui reste incontestablement une valeur fondamentale de l'éthique grecque en général) sont considérables⁵⁷ ». Nous pouvons tout de même constater que les écoles pythagoriciennes et démocritéennes sont les seules citées ici explicitement et dans l'ordre chronologique : nous pouvons supposer que cela est dû au prestige de leurs scholarques et à leur renommée auprès d'hommes de culture, parmi lesquels Scaevola. Dans la construction de la conception cicéronienne de Pythagore et du pythagorisme, ce passage, même s'il n'apporte pas d'informations théoriques particulièrement significatives, a toutefois une certaine importance, car il situe pour la première fois le pythagorisme à l'intérieur du cadre général de l'évolution de la philosophie grecque.

Il existe aussi un autre aspect peu mis en valeur par les exégètes modernes. Le sujet de la discussion est de nature oratoire, et ceci explique pourquoi les présocratiques sont jugés *ornati et graues in dicendo*. Dans le lexique oratoire – et cicéronien en particulier – la *grauitas* évoque le style solennel et élevé, capable d'émouvoir, mais aussi le poids de l'orateur, son autorité et sa force⁵⁸.

55 Que certains identifient à Thrasyllus l'astrologue de Tibère dont nous parle Tacite, *Ann.*, VI, 20-21. Selon la version de Diogène Laërce, Thrasyllus aurait divisé les livres de Démocrite et de Platon en tétralogies.

56 Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 116

57 Sur la relation Pythagore – Démocrite voir aussi Peter Kingsley, « From Pythagoras to the *Turba philosophorum* : Egypt and Pythagorean Tradition », *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, n° 57, 1994, p. 1-13. Sur Démocrite chez Cicéron, je renvoie à M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin/New York, Walter De Gruyter, 2007 et à Pierre-Marie Morel, « Démocrite chez Cicéron » dans le présent volume.

58 Pour une synthèse, voir Laurent Pernot, *La retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo, Palumbo, 2006, p. 90, p. 220-221.

L'attribution de la *grauitas* aux pythagoriciens et aux démocritéens constitue donc un jugement positif sur la façon de s'exprimer de ces philosophes. Il faut préciser que Crassus, dans sa réfutation, citera de nouveau Démocrite, en faisant l'éloge de son éloquence et de son *ornatus* comme étant dignes d'un orateur ; il mentionne Platon, Aristote, et tous les représentants du stoïcisme, tandis qu'il n'évoque plus les pythagoriciens et les physiciens, car il se concentre sur les philosophes dont la clarté et l'élégance s'unissent à la précision et à la fermeté doctrinales : « traduire » = *dicendi enim uirtus, nisi ei, qui dicet, ea, quae dicet, percepta sunt, exstare non potest*⁵⁹. On ne peut pas facilement expliquer l'absence des pythagoriciens, mais l'on peut supposer, d'un côté, que Cicéron pensait aux personnalités des capacités oratoires desquelles Crassus aurait eu connaissance, soit directement, soit par le biais d'informations provenant d'éventuels débats entre rhéteurs et philosophes, qui avaient eu lieu à Athènes l'année où il était questeur (en 109 av. J.-C. tout au plus), et de l'autre qu'il pouvait avoir à l'esprit une caractéristique du pythagorisme plutôt négative, l'*obscuritas*, qui ne contribuait guère à l'intelligibilité des doctrines du philosophe de Samos, ni à la fermeté doctrinale que nous avons évoquée. Dans un célèbre passage de *rep.*, I, 16, l'*obscuritas pythagoricienne* s'oppose au *lepos* socratique :

Itaque cum (Plato) Socratem unice dilexisset eique omnia tribuere uoluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium grauitate contexuit.

Voilà pourquoi lui (Platon) qui avait aimé Socrate plus que tout au monde et qui avait désiré lui attribuer toutes ses pensées, il maria la charme et la finesse du dialogue socratique avec le mystère de Pythagore et le sérieux de très nombreuses disciplines scientifiques⁶⁰.

Nous devons bien considérer qu'il s'agit d'une pure hypothèse, car nous nous trouvons en présence d'un *argumentum e silentio*. Toutefois, l'association entre *grauitas* et *obscuritas* mériterait que l'on s'y attarde plus longuement⁶¹ ; pour l'instant je me contente de rappeler que Walter Burkert a analysé l'emploi cicéronien de l'adjectif *obscurus*, dans quelques pages fort intéressantes où il

59 *De orat.* I, 49 : « la vertu oratoire ne peut surgir que si celui va parler a une perception claire de ce dont il va parler ».

60 Traduction d'Esther Bréguet, Cicerón, *La République, tomes I et II*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

61 J'ai traité la question dans mon étude, « Sondaggi sulla presenza di Pitagora negli scritti ciceroniani - le sezioni frammentarie del *de re publica* e il *de legibus* », *Erga/Logoi*, 1, 2, 2013, p. 85-103. Je prévois de consacrer une prochaine étude à ce passage dans son ensemble ainsi qu'au *De re publica*.

rattache ce terme à la connaissance de la nature, qui constituerait une sorte de mystère, un élément obscur, difficile à cerner⁶².

L'image de Pythagore qui résulte de la lecture de ces passages correspond en tous cas à sa représentation canonique, celle d'un homme « grave et vénérable » (σεμνοπρεπέστατος), d'après la définition de Diogène Laërce, VIII, 11.

De orat., II, 154

Pythagore n'apparaît plus jusqu'au second livre, dans lequel Antoine, en parlant de l'*inuentio*, est incité par Quintus Lutatius Catulus à préciser sa position vis-à-vis de la philosophie. Antoine, en associant une posture de défiance vis-à-vis de la spéculation⁶³ à un lieu commun sophistique proposé par Calliclès dans le *Gorgias*⁶⁴, déclare avoir voulu éviter de donner une impression d'artifice, de défaut de crédibilité, mettant ainsi en évidence sa connaissance de la culture grecque. Catulus lui répond en lui rappelant que Rome n'a jamais méprisé la philosophie, cite comme exemple incontestable le fait qu'il y a beaucoup de pythagoriciens en Italie, que Furius Philus, Laelius et l'Africain fréquentent des Grecs extrêmement cultivés, et rappelle l'importance culturelle de l'ambassade des trois philosophes en 156-155 av. J.-C. ; concentrons-nous sur le premier élément :

'Valde hercule' inquit Catulus 'timide tamquam ad aliquem libidinis scopulum sic tuam mentem ad philosophiam appulisti, quam haec ciuitas aspernata numquam est; nam et referta quondam Italia Pythagoreorum fuit tum, cum erat in hac gente magna illa Graecia; ex quo etiam quidam Numam Pompilium, regem nostrum, fuisse Pythagoreum ferunt, qui annis ante permultis fuit quam ipse Pythagoras; quo etiam maior uir habendus est, quoniam illam sapientiam constituendae ciuitatis duobus prope saeculis ante cognouit, quam eam Graeci natam esse senserunt.

Ma parole, reprit Catulus, tu t'es montré bien timide en abordant la philosophie. Y voyais-tu une passion dangereuse ? Un écueil pour ta vertu ? Cependant nos Romains ne l'ont jamais repoussée. Autrefois l'Italie fut *pleine de pythagoriciens*,

62 Walter Burkert, « Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der "Neuen Akademie" », art. cit., p. 193-194.

63 À ce sujet voir Emmanuele Narducci, « Eloquenza, retorica, filosofia nel *De oratore* », art. cit., p. 42-49.

64 Platon, *Gorg.*, 484 c : φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων (« Car la philosophie en effet a certainement, Socrate, son agrément, à condition que l'on s'y applique avec modération dans la jeunesse ; mais si l'on y passe plus de temps qu'il ne faut, cela est ruineux pour un homme ». Traduction. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1950).

à l'époque où une partie de ce pays s'appelait la Grande Grèce ; certaines personnes ont été jusqu'à prétendre que *notre ancien roi, Numa Pompilius, appartenait à la secte de Pythagore, quoiqu'il soit antérieur à ce philosophe d'un grand nombre d'années ; nous devons d'ailleurs, l'en admirer d'avantage pour avoir possédé la science politique près de deux siècles avant que les Grecs en aient soupçonné l'existence*⁶⁵.

D'autres éléments intéressants dont il faut tenir compte apparaissent ici. Selon Catulus, l'Italie était toute pleine de Pythagoriciens (*referta Pythagoreorum*) ; même en admettant une hyperbole rhétorique de la part de l'interlocuteur, qui voulait mettre en avant la conception trop réductrice d'Antoine, le Pythagorisme revêt à ses yeux une importance remarquable. L'affirmation de Catulus se fonde très probablement sur une donnée culturelle qui apparaît dans un passage de Polybe⁶⁶, que nous citons ici :

102

Hist., II, 39.1: καθ' οὗς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην ἐνεπρήσθη τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων...

On a dans ce texte la première attestation du nom Μεγάλη Ἑλλάς et elle se rapporte directement aux pythagoriciens, comme dans le passage de Cicéron. Chez Cicéron, le rapprochement Grande Grèce – pythagorisme apparaît ici pour la première fois, pour revenir ensuite dans *Tusc.*, I, 38, IV, 2-5 et *Cat.* 78 ; à un tel rapprochement ne sont pas étrangers « un motif de fierté patriotique et une occasion d'annexer un patrimoine culturel perçu en quelque sorte comme étant le sien⁶⁷ ». Cette idée est aussi renforcée par deux autres considérations : d'une part, l'introduction d'un élément nouveau, le rapport Numa – Pythagore, qui apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Cicéron, même s'il est immédiatement présenté comme une légende, étant donné que Catulus lui-même indique que Numa était antérieur à Pythagore d'environ

65 Traduction Ed. Courbaud, Cicéron, *De l'orateur*, *op. cit.*

66 Il n'est pas sûr que Cicéron se réfère ici directement à ce témoignage de Polybe, même s'il connaissait bien cet auteur, comme le sait tout lecteur du *De re publica* : dans *rep.*, II, 27 il fait en effet dire à Scipion : *sequamur enim potissimum Polybium nostrum, quo nemo fuit in exquirendis temporibus diligentior*. Voir aussi Franck W. Walbank, « A Greek looks at Rome: Polybius VI Revisited », *Scripta classica Israelica*, n°17, 1998, p. 45-59, Alfonso Mele, « Megale Hellas e pitagorismo », dans Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino et Amedeo Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, *op. cit.*, p. 297-334 ; sur l'origine de la dénomination *Magna Graecia*, voir surtout Michele Ameruso, « Megale Hellas ». *Genesis, storia ed estensione del nome*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996.

67 Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, *op. cit.*, p. 165.

deux siècles⁶⁸ ; d'autre part, le pythagorisme et le monde romain sont reliés politiquement, mais c'est évidemment Rome qui a la primauté : Numa aurait clairement défini les fondements de « la sagesse à l'œuvre dans l'établissement de la cité » (*sapientia constituendae ciuitatis*) deux cents ans avant Pythagore.

L'existence d'une *sapientia* de matrice pythagoricienne devait être une sorte de fait culturel partagé, si bien que, dans la suite du discours, Antoine critiquera les positions de Catulus, attaquant précisément l'ambassade des philosophes, mais non les propos sur les pythagoriciens, ce que Cicéron lui-même confirmera dans *Tusc.*, IV, 4, affirmant l'origine pythagoricienne de nombreuses institutions romaines :

Mihi quidem etiam Appii Caeci carmen, quod ualde Panaetius laudat epistola quadam, quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum uidetur. Multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis.

À mon avis, le poème d'Appius Cæcus, dont Panétius fait un vif éloge dans une lettre adressée à Quintus Tubéron, est aussi pythagoricien. *Il y a encore bien d'autres éléments de nos institutions qui ont été puisés dans le pythagorisme*⁶⁹.

Le syntagme *sapientia constituendae ciuitatis* mérite aussi que l'on y prête attention : la relation entre la sagesse philosophique et l'organisation politique constitue, on le sait, un élément fondamental de la réflexion cicéronienne, qui s'exprime de façon précise dans le *De re publica* et revient dans le *De legibus*⁷⁰ et dans le *De diuinatione*⁷¹. En outre, on peut vraisemblablement penser que cette

68 Les positions de Cicéron sur le rapport Numa-Pythagore présentent ici différentes nuances, dans *Rep.*, II, 28-29 et dans *Tusc.*, IV, 3 ; je compte revenir sur ce point par la suite ; pour l'instant, on peut se référer à Alfredina Storchi Marino, *Numa e Pitagora. Sapientia constituendae civitatis*, Napoli, Liguori, 1999.

69 Traduction de Jules Humbert, Cicéron, *Tusculanes*, éd. Gustave Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

70 *Leg.*, III, 12 : *Nam sic habetote, magistratibus iisque qui praesint contineri rem publicam, et ex eorum compositione, quod cuiusque rei publicae genus sit, intellegi. Quae res cum sapientissime moderatissimeque constituta esset a maioribus nostris, nihil habui sane <aut> non multum, quod putarem novandum in legibus.* « Car retenez bien que ce qui fait l'État, ce sont les magistratures et les pouvoirs dirigeants, et c'est d'après leurs rapports respectifs que l'on saisit clairement quelle est la nature de chaque état ». Traduction De Plinval, Cicéron, *Traité des lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1968³.

71 *Diu.*, I, 84 : *Quid est igitur, cur dubitandum sit, quin sint ea, quae disputavi, verissima, si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si Graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poetae, si sapientissimi viri, qui res publicas constituerunt, qui urbes condiderunt ?* (« Pourquoi donc douter de l'absolue vérité de ce que j'ai soutenu, si la raison se range à mes côtés, ainsi que les événements, les peuples, les nations, les Grecs, les Barbares et nos ancêtres eux-mêmes, si, en somme, on a toujours pensé qu'il en était ainsi, oui, les plus grands philosophes, les poètes, les plus sages des hommes, ceux qui ont institué les États et fondé les villes ? », Cicéron, *De la divination*, éd. José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.)

sapientia se concrétise dans sa conception de l'équilibre entre les groupes sociaux, qui elle-même résultait peut-être de l'idée d'harmonie universelle numérique et se fondait de toute façon sur l'expérience de Pythagore et d'Archytas de Tarente⁷² : on peut bien sûr constater le parallélisme avec l'idée de la « concorde entre les ordres (sc. de la cité) » *concordia ordinum* et « de l'accord entre tous les gens de bien », *consensus bonorum omnium*, deux fondements de la pensée politique cicéronienne ; on peut certainement avancer aussi comme hypothèse de travail que des suggestions pythagoriciennes ont accompagné d'autres réflexions dans la constitution du cadre de la pensée politique romaine – et cicéronienne en particulier – de l'époque⁷³. Ces affirmations de Catulus sont tout de même un document attestant cette « vénération pour Pythagore [...] devenue déjà une tradition à Rome » au I^{er} siècle av. J.-C.⁷⁴, que Cicéron rappelle de façon tout à fait claire.

104

Un dernier aspect qui me semble significatif concerne Quintus Lutatius Catulus lui-même. Écrivain et poète raffiné, lié au cercle de Scipion, on sait peu de choses de lui du point de vue philosophique⁷⁵ : dans le passage cité, il soutient l'importance de la philosophie pythagoricienne, tandis que, selon un témoignage du *Lucullus*, il aurait aussi accepté des idées carnéadiennes, du moins du point de vue de la théorie de la connaissance⁷⁶. Les deux éléments sont-ils contradictoires ? Peuvent-ils se concilier de quelque manière ? Il est

72 Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 116 et 120.

73 Pour la pensée politique de Cicéron, il suffit de voir les monographies classiques de Hermann Strasburger, *Concordia Ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Cicerons*, Borna-Leipzig, Noske, 1931 ; Ettore Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1954 ; Jean-Louis Ferrary, « Le idee politiche a Roma nell'età repubblicana », dans Luigi Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTET, 1982, t. I, *L'antichità*, p. 766-793 (surtout p. 767-771) ; Luciano Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1990 ; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Die Römer, Stuttgart, Metzler, 2002, t. II, p. 83-129 et Emanuele Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Bari/Roma, Laterza, 2009, p. 328-355.

74 Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 196.

75 À propos de Catulus, qui fut orateur, chef militaire et poète, voir *Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae* edidit H. Malcovati, Augustae Taurinorum, Paravia, 1974, I, p. 218-220 et Edward Courtney, *The fragmentary Latin poets*, Oxford, Clarendon, 1993, p. 75-78.

76 *Luc.*, 148 : *Tum Catulus 'Egone' inquit, 'ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto id est opinatum sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendi et percipi possit. tper epochen illam omnium rerum conprobanst illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior.'* « Moi, dit Catulus, j'en reviens à l'avis de mon père, qui était, disait-il celui de Carnéade : je pense donc que rien ne peut être saisi, mais que le sage donnera son assentiment à ce qui n'est pas saisi, c'est-à-dire qu'il aura des opinions, mais en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'opinions et en sachant qu'il n'y a rien de compréhensible ni de saisissable. Ainsi, désapprouvant l'épochée universelle, j'assentis vivement à ce premier avis : il n'y a rien qui puisse être saisi. ») Cicéron, *Les Académiques*. Academica, éd. José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010.

clair que l'évocation faite dans le *Lucullus* n'implique pas que Quintus Lutatius Catulus adhère systématiquement à la pensée de Carnéade, mais simplement qu'il la connaît et partage son point de vue sur certaines choses ; ce témoignage semble donc fiable, car Lutatius Catulus mentionne Carnéade précisément dans le *de oratore*. D'un côté, on ne peut pas attendre de Lutatius Catulus, homme cultivé et ouvert aux idées grecques, qu'il fasse preuve d'une adhésion philosophique cohérente, qui n'était peut-être même pas imaginable pour une grande partie de l'aristocratie romaine ; en outre, ce serait une tâche vraiment très ardue, sinon quasiment impossible que de parvenir à identifier des éléments philosophiques précis dans le groupe de Lutatius, intéressé surtout par la poésie⁷⁷ ; de l'autre, on a l'impression que chez Catulus, le trait d'union entre Pythagore et Carnéade – scholarque de la nouvelle Académie – peut être représenté précisément par la philosophie platonicienne, mais sur ce point et ses conséquences possibles, il vaut mieux suspendre notre jugement.

77 Selon Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano, op. cit.*, p. 265 dans le soi-disant « cercle » de Lutatius Catulus (à propos duquel on peut voir aussi l'article de Luigi Alfonsi, « Preneoterici », dans Francesco Della Corte [dir.], *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milano, Marzorati, 1988, t. III, p. 1775-1780), on s'intéresse à la fois à la poésie, comme dans le cas de Porcius Licinius, et à la culture philosophique. Ceci est prouvé par la présence du personnage de Valerius Soranus (identifié avec Valerius Aedituus par Francesco Della Corte, « Per l'identità di Valerio Edituo con Valerio Sorano », dans Francesco Della Corte, *Opuscula*, Genova, Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1972, t. II, p. 73-75), figure assez mystérieuse de polygraphe et poète du I^{er} siècle av. J.-C., dont il reste peu de fragments, en particulier deux hexamètres relatifs à l'indistinction de genre de la divinité : voir Edward Courtney, *The Fragmentary Latin Poets, op. cit.*, fr. 2 [= Aug., *De civitate Dei*, 7,9] : *Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque progenitor genetrisque, deum deus, unus et omnes et ibidem*, p. 65-66, où l'on ne parle pourtant pas du problème de son identité. Selon Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo, op. cit.*, p. 265-266 et n° 118, l'idée de Jupiter comme élément indifféremment masculin et féminin pourrait avoir une origine non seulement orphique mais aussi pythagoricienne, même si par la suite les critiques n'ont pas complètement partagé sa thèse : Luigi Alfonsi, « Preneoterici », art. cit., p. 1777-1778, signale une essence commune orphico-stoïcienne, tandis que Courtney, *The Fragmentary Latin Poets, op. cit.*, p. 66, penche de façon décisive pour l'orphisme ; en réalité, les relations entre le pythagorisme et l'orphisme semblent être étroites et Pythagore est souvent décrit comme une sorte de « réformateur » de l'orphisme : Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza, op. cit.*, p. 123 et n. 94 avec bibliographie. Sur la relation pythagorisme-orphisme, voir par exemple Diog. Laert., VIII, 8 (= Ion de Chios 36 B 2 DK), Giovanni Casadio, « Le metempsicosi tra Orfeo e Pitagora » dans Philippe Bourgeaud (dir.), *Orphisme et Orphée*, Genève, Droz, 1991, p. 119-155, Pierre Ellinger, « Guerre et sacrifice dans le mysticisme grec. Orphisme et Pythagorisme », dans Evelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux (dir.), *Mélanges Pierre Lévêque, VI, Religion*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 73-87, et les études rassemblées dans Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino et Amedeo Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora, op. cit.* L'idée de départ de Leonardo Ferrero est certainement intéressante, mais elle n'est pas étayée par des arguments suffisamment solides pour nous inciter à l'approuver, et il faut la manier avec une grande prudence.

Dans le troisième livre du *De oratore*, Crassus, qui devrait aussi parler d'*elocutio* et d'*actio*, après avoir mis en évidence combien le lien entre forme et contenu est étroit dans l'art oratoire, laisse place à quelques digressions, parmi lesquelles celle qui concerne le rapport entre éloquence et philosophie est fondamentale. Crassus en retrace une courte histoire, expliquant comment dans le monde grec on est arrivé à une distinction entre éloquence et philosophie, et comment l'orateur idéal devait posséder une connaissance de la philosophie suffisamment large pour pratiquer le droit. À l'aube de la pensée grecque, selon Crassus, Lycurgue, Pittacos et Solon se sont distingués par leur habileté à s'exprimer⁷⁸, tandis que d'autres, comme les philosophes énumérés dans le passage suivant, ont renoncé à l'engagement en politique pour se consacrer entièrement à la philosophie :

106

Eadem autem alii prudentia, sed consilio ad uitae studia dispari quietem atque otium secuti, ut Pythagoras, Democritus, Anaxagoras, a regendis ciuitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt; quae uita propter tranquillitatem et propter ipsius scientiae suauitatem, qua nihil est hominibus iucundius, pluris, quam utile fuit rebus publicis, delectauit.

D'autres, avec les mêmes lumières, mais des idées différentes sur les occupations de la vie, préférant la retraite et le calme comme Pythagore, Démocrite, Anaxagore renoncèrent au gouvernement des états pour se livrer tout entiers à l'étude de la nature. Cette existence, à cause de sa tranquillité et des charmes de sa science prise en elle-même, charme supérieur à toutes les jouissances du monde, attira les sages plus souvent qu'il n'eût fallu pour les cités.

On peut tirer quelques nouvelles informations de ce passage. L'association entre Pythagore et Démocrite réapparaît, mais on y a ajouté Anaxagore. La triade sera citée de nouveau dans *Tusc.*, V, 66 et constitue une sorte de « trinité » de la philosophie présocratique⁷⁹. La relation entre Anaxagore et Pythagore, à la différence de la relation entre ce dernier et Démocrite, ne comporte aucune connotation d'enseignement indirect, ni de dérivation idéologique : l'unique

78 Dans cette première partie de son discours, Crassus cite fréquemment des exemples « ternaires » chez les Grecs : après les trois législateurs et les trois philosophes, nous avons l'exemple au singulier de Phénix (I, 57), puis Thémistocle, Périclès, Thémistocle, et Gorgias, Thrasymaque, Isocrate (I, 59) : on peut supposer que la source doxographique de Cicéron les présente sous cette forme.

79 *Age confer Democritum Pythagoram, Anaxagoram : quae regna, quas opes studiis eorum et delectationibus antepones ?* « Allons, comparons-le avec un Démocrite, un Pythagore, un Anaxagore : quels règnes, quelles richesses, pourrais-tu préférer à leurs études et aux plaisirs qu'ils en tirent ? ». Je traduis.

occurrence d'une association des deux doctrines apparaît chez Diogène Laërce VIII, 56, à propos d'Empédocle, dont on dit qu'il fut disciple à la fois d'Anaxagore et de Pythagore, et qu'il suivit les doctrines physiques de l'un, et la morale de l'autre⁸⁰. En revanche, la tradition d'une hostilité entre Démocrite et Anaxagore est quant à elle très bien documentée : le premier raille l'enseignement du second, qui à son tour n'a pas voulu le premier comme élève⁸¹. La relation entre Anaxagore et Démocrite est donc conflictuelle, selon au moins une partie de la tradition doxographique, mais Crassus semble ne pas en avoir connaissance, et n'en tient pas compte. Cette association ne révèle donc rien du point de vue de la théorie et représente simplement un hommage à trois philosophes qui déjà à l'époque de Cicéron constituaient des modèles de savoir⁸². Les deux autres observations sont plus intéressantes : a) la première met en relief l'équivalence entre Grecs et Romains du point de vue de la sagesse, mais aussi leur divergence pour ce qui est des objectifs à suivre dans l'existence. L'expression *vitae studia* est très rare, et utilisée dans ce sens, elle est pratiquement un *hapax* ; elle indique, me semble-t-il, une activité intellectuelle orientée vers la compréhension de l'existence et de ses problèmes, et dénote une différence substantielle entre l'approche pratique des Romains et celle plus théorique des Grecs ; b) cette observation initiale prépare la réflexion sur le retrait de la vie politique au nom d'un idéal contemplatif et consacré à la recherche, ce qui rapprocherait les trois philosophes. Diogène Laërce confirme cette tradition tant pour Anaxagore, qui se serait retiré de la vie politique et des engagements publics pour se consacrer à la vraie patrie, le ciel (II, 3, 7), que pour Démocrite, dont il dit en IX, 36, qu'il « méprisait la gloire » ; lui-même, d'ailleurs, nous apprend qu'Anaxagore et Démocrite abandonnèrent leurs patrimoines pour s'adonner « de toute son âme », *toto animo*, à la recherche⁸³. Pythagore aussi abandonna son activité politique à Crotona, mais à la différence des deux autres philosophes, il semble

80 14 A 5 DK.

81 Diog. Laert., IX, 35. Dans le même passage, pourtant, le biographe se réfère à une autre tradition, à laquelle il accorde peu de crédit, selon laquelle Démocrite aurait suivi les leçons d'Anaxagore.

82 Anaxagore apparaît très rarement dans la littérature latine. Avant Cicéron, il y a naturellement Lucrèce, I, 830 sq., dans la réfutation du système des homéoméries et chez Varron, *res rust.*, I, 40, à propos de la nature du *semen*.

83 *Tusc.*, V, 115 : *ni ita se res haberet, Anaxagoras aut hic ipse Democritus agros et patrimonia sua reliquissent, huic discendi quaerendique divinae delectationi toto se animo dedissent?* (« Est-ce que, s'il n'en était pas ainsi, Anaxagore ou Démocrite de qui nous venons justement de parler, auraient abandonné leurs terres et leurs biens familiaux pour s'adonner de toute leur âme à cette jouissance divine qu'est l'étude et la recherche ». Anaxagore et Démocrite auraient-ils sans cela quitté leurs pays et leurs biens, pour se livrer tout entiers à l'agrément divin qui est attaché à la recherche et à la découverte de la vérité ? ») Traduction J. Humbert, Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Les Belles Lettres, t. II, 2002.

qu'il y fut contraint par une révolte⁸⁴, qui l'obligea à émigrer à Métaponte. Cicéron, à travers le discours de Crassus, semble ainsi se référer à une tradition doxographique qui tendait à réduire les différences entre les personnages, à créer une uniformité et à simplifier le développement, toujours dans un contexte non-technique. Même dans le passage suivant, Crassus continue à ne pas faire de différence entre les positions de chacun⁸⁵ : « Aussi, lorsque ces génies hors de pair se furent consacrés à cette étude, profitant de ce qu'ils étaient dégagés de tout souci et libres de leur temps, ces hommes très savants, riches d'un loisir absolu et d'un génie si fécond, crurent-ils bon d'appliquer leur ardeur, leurs recherches et leurs investigations à beaucoup plus d'objets qu'il n'était nécessaire. » Son jugement est même négatif sous certains aspects, car la recherche philosophique les a amenés au-delà de ce qui était nécessaire (et la nécessité se mesure, selon les paroles de Crassus, sur la base de son utilité pour les États, III, 56) : pour un Romain l'activité purement théorique, dissociée de la pratique, n'est pas satisfaisante. L'élément principal que l'on peut donc retenir de ce passage, c'est la relativisation du rôle politique de Pythagore par rapport aux politiques romains.

De orat., III, 139

Dans cette section du livre, Crassus exalte le lien entre politique et culture, en faisant remarquer combien les grands hommes d'État sont des personnes cultivées ou ont été éduqués par de grands penseurs comme Socrate, Platon et d'autres. Sont cités dans la liste, Lysis, philosophe pythagoricien de Tarente qui vécut entre le v^e et le iv^e siècle av. J.-C., maître d'Épaminondas de Thèbes, l'astronome grec Philolaos, maître d'Archytas de Tarente, qui est cité moins comme philosophe que comme gouvernant⁸⁶, et enfin Pythagore lui-même, qui fut maître de la Grande Grèce tout entière.

Aliisne igitur artibus hunc Dionem instituit Plato, aliis Isocratem clarissimum uirum Timotheum Cononis praestantissimi imperatoris filium, summum ipsum imperatorem hominemque doctissimum? Aut aliis Pythagorius ille Lysis Thebanum Epaminondam, haud scio an summum uirum unum omnis Graeciae? Aut

84 Les traditions sur la fin de l'engagement politique de Pythagore sont différentes et contradictoires : voir Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 68-70.

85 *De or.*, III, 157 : *Itaque, ut ei studio se excellentissimis ingeniis homines dederunt, ex ea summa facultate uacui ac liberi temporis multo plura quam erat necesse doctissimi homines otio nimio et ingeniis uberrimis adfluentes curanda sibi esse ac inuestigando duxerunt.* Trad. Ed. Courbaud et H. Bornecque, Cicéron, *De l'orateur*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

86 Sur ceux-ci voir les n. 25 et 28.

Xenophon Agesilaum? Aut Philolaus Archytam Tarentinum? Aut ipse Pythagoras totam illam ueterem Italiae Graeciam, quae quondam magna uocitata est?

Ces leçons que Platon donna à Dion furent-elles, au reste, différentes de celles qu'Isocrate donna à Timothée, cet homme si célèbre, fils du grand général Conon, lui-même général de premier ordre en même temps qu'homme très instruit, ou de celles que *Lysis, célèbre pythagoricien, donna au thébain Épaminondas*, peut-être le plus grand homme vraiment de tous les Grecs, ou Xénophon à Agésilas, ou *Philolaos à Archytas de Tarente*, ou *Pythagore lui-même à toute cette vieille Grèce italienne* qui s'appela autrefois la Grande Grèce?

Le discours de Crassus a une finalité pratique, car il met en évidence que la formation philosophique est utile à l'activité oratoire, et que celle-ci est une partie essentielle de l'activité politique. Dans cette section, qui dépend probablement elle aussi de sources doxographiques, apparaît une autre caractéristique très importante de Pythagore et des pythagoriciens, à savoir leur autorité intellectuelle et politique sur ceux qui gouvernent la cité. D'un point de vue conceptuel, nous sommes dans la continuation du discours cité plus haut (III, 56) : si le penseur renonce à la politique active, son rôle doit être de former de vrais hommes politiques avec des idées philosophiques, de telle façon qu'ils soient prêts aux tâches qui leur incombent dans la gestion de l'intérêt public. Dans l'examen de cette fonction « didactique » de la philosophie, il semble évident qu'un plus grand espace est accordé aux personnages qui ont eu un rôle de « précepteur » attesté : Anaxagore pour Périclès, Socrate pour Critias et Alcibiade, Platon pour Dion, Lysis pour Épaminondas, Xénophon pour Agésilas, Philolaos pour Archytas, qui apparaissent pour la première fois dans les œuvres cicéroniennes ; Crassus (c'est-à-dire Cicéron ou sa source doxographique⁸⁷) a probablement essayé de mettre en relief les connexions entre ces personnages (Anaxagore, Socrate, Platon), en suivant un ordre géographique allant de la Grèce continentale à la Grande Grèce, et en présentant aussi cette succession par association d'idées : Lysis et Archytas étaient en effet originaires de Tarente et Philolaos venait aussi de la cité ionique ou de Crotoné ; parmi eux, il faut souligner le rôle d'Archytas, dirigeant politique, philosophe pythagoricien instigateur du troisième voyage de Platon en Sicile, et mathématicien : d'après les sources, Archytas de Tarente fut un dirigeant connu pour sa capacité à

87 Selon Carl A. Huffman, *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 33-34, le témoignage le plus ancien de cette présentation de couples de philosophes précepteurs et d'hommes politiques qui agissent selon leurs directives nous vient du pseudo-Démosthène 61, 44.

maintenir la concorde et l'équité⁸⁸, l'un des objectifs politiques les plus évidents et cher à Cicéron⁸⁹. Carl A. Huffman a prêté une attention toute particulière à ce témoignage, et l'inscrit dans la soi-disant seconde tradition sur Archytas, qui s'oppose à l'idée que « Archytas n'était personne avant de suivre l'enseignement de Platon » (« *Archytas was a nobody until he studied with Plato* »)⁹⁰. Selon Carl A. Huffman, une variante apparaît dans le texte cicéronien par rapport à la tradition, en ceci que Philolaos est présenté comme maître d'Archytas et Dion comme élève de Platon, tandis que le pseudo-Démosthène associait Platon et Archytas; ceci serait dû au fait que « Cicéron considère le pythagorisme comme une philosophie d'origine italienne et il ne veut pas présenter l'un de ses plus fameux défenseurs, Archytas, dépendre de l'Athénien Platon⁹¹ ». Cette thèse est en cohérence avec ce qui a déjà été dit par Catulus en II, 154 et confirme le caractère « nationaliste » du *De oratore*⁹².

Scaur., 5.1

110

Deux ans après le *In Vatinius*, en 54 av. J.-C., Cicéron défend M. Aemilius Scaurus, accusé de concussion d'après la *lex Iulia de repetundis* pour des délits liés à son activité de gouverneur de la Sardaigne qu'il avait exercée en 55. Cicéron est le dernier des avocats de la défense à parler (*Scaur.*, 37), et son discours a largement contribué à l'acquiescement de Scaurus⁹³. Le discours est fragmentaire, mais on peut le reconstituer de manière assez précise grâce au commentaire d'Asconius Pedianus. Dans la partie initiale, Cicéron réfute certaines accusations *extra causam*, comme le meurtre commis par Scaurus d'un certain Bostar, de Nora, son invité, et le fait d'avoir provoqué la mort par suicide de la femme d'un autre personnage nommé Aris, qui n'aurait pas voulu céder à ses avances. Après avoir donné une série d'exemples de personnages historiques qui se sont suicidés, Cicéron rappelle que dans la littérature grecque on ne trouve pas d'exemple d'hommes s'étant donné la mort, exception faite du cas d'Ajax et du mystérieux Théombrote (ou Cléombrote) d'Ambracie⁹⁴, qui se

⁸⁸ 47 B 3 DK; voir aussi Bruno Centrone, *Introduzione*, op. cit., p. 49-52.

⁸⁹ Voir Carl A. Huffman, *Philolaos of Croton*, op. cit., et *Id.*, *Archytas of Tarentum*, op. cit.

⁹⁰ Carl A. Huffman, *Archytas of Tarentum*, op. cit., p. 32.

⁹¹ Carl A. Huffman, *Archytas of Tarentum*, op. cit., p. 34 : « *Cicero regards Pythagoreanism as a native Italian philosophy and did not want to make one of its most famous exponents, Archytas, dependent on the Athenian, Plato.* »

⁹² La situation se présente de façon différente dans *rep.*, I, 16, pour cette analyse je renvoie à mon *Sondaggi sulla presenza di Pitagora negli scritti ciceroniani*, op. cit.

⁹³ Voir *Att.*, 4, 15, 7 ; 16, 6.

⁹⁴ Personnage mystérieux, difficilement identifiable, qui apparaît seulement dans le passage suivant de Cicéron : *At Graeculi quidem multa fingunt, apud quos etiam Theombrotum Ambraciotam ferunt se ex altissimo praecipitasse muro*. Dans Johann K. von Orelli et Johann G. Baiter, *Onomasticon Tullianum*, Stutgardiae et Tubingae, Cotta, 1824, II, 159, le personnage est appelé Cléombrote, mais cette dénomination vient d'une proposition d'Amedeo Peyron,

tua après avoir lu le *Phédon* de Platon, de façon à se libérer au plus vite de la prison du corps. Cicéron s'appuie sur cet argument pour dévaloriser le geste de la femme d'Aris, observant ce qui suit :

Num igitur ista tua sarda Pythagoram aut Platonem norat aut legerat? qui tamen ipsi mortem ita laudant ut fugere uitam uetent atque id contra foedus fieri dicant legemque naturae? Aliam quidem causam mortis uoluntariae nullam profecto iustam reperietis.

Est-ce que par hasard la dame dont tu parles connaissait ou avait lu Pythagore ou Platon ? Eux-mêmes d'ailleurs font l'éloge de la mort en interdisant de fuir la vie et affirment que cela serait contraire au pacte et à la loi de notre nature.

M. Tulli Ciceronis Orationum pro Scauro, pro Tullio, et in Clodium fragmenta inedita, pro Cluentio, pro Caecina etc. variantes lectiones. Orationem pro Milone a lacunis restitutam ex membranis palimpsestis Bibliothecae R. Taurinensis Athenaei edidit et cum Ambrosianis parium orationum fragmenta composuit Amedeus Peyron. Le palimpseste de Turin – A. II, 2 – qui a brûlé ensuite dans l'incendie de 1904, avait quant à lui *Theombrotus* qui a été défendu par Augusto Campana dans un travail intitulé *Contributi agli « Epigrammata Bobiensia »*, *Annali della Scuola Normale di Pisa*, II série, 27, 1958, p. 121-122 à propos de l'épigramme 63, dans lequel le nom *Theombroto (-us)* a été corrigé par Franco Munari in *Cleombroto (-us)*. Selon Augusto Campana (*ibid.*, p. 122), dans toute la tradition latine on a *Theombrotus*, comme le démontrent les deux passages de Cicéron contenant ce nom, *Scaur.*, 4 et *Tusc.*, I, 84 : « l'accord des traditions manuscrites des deux passages de Cicéron avec celle de l'épigramme 63 démontre sans aucun doute possible que le traducteur, tout comme l'Arpinate, lisait dans le texte grec θεόμβροτος et que par conséquent *Theombrotus* doit être conservé dans l'édition. » (« l'accordo delle tradizioni manoscritte dei due passi di Cicerone con quella dell'epigramma 63 dimostra senza possibilità di dubbio che il traduttore di questo, al pari dell'Arpinate, leggeva nel proprio testo greco θεόμβροτος e che pertanto *Theombrotus* è da conservare nell'edizione. ») C'est en effet ainsi qu'a procédé Alfredo Ghiselli dans son édition du *Pro Scauro* (*M. Tulli Ciceronis, Pro Scauro oratio*, éd. Alfredo Ghiselli, Milano, Mondadori, 1975, p. 28). Plus récemment, Gareth D. Williams, « *Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias* », *Classical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 163-165, dans un article important sur l'histoire du suicide de ce personnage, a repris aussi chez Cicéron la signification de l'anecdote, faisant une brève allusion au problème textuel p. 162, n. 39 : d'après le chercheur, la concordance des manuscrits s'expliquerait soit par une erreur de citation mnémotique soit par une dérivation d'une source commune qui contenait déjà l'erreur. Le contraste est entre la tradition textuelle – difficile – du discours cicéronien et les témoignages grecs qui ont une forme en Κλεο-. Même sans souscrire pleinement aux assertions de Augusto Campana surtout pour ce qui concerne, d'une part, la concordance entre Cicéron et l'épigramme de Bobbio, d'autre part, la possibilité de déduire quel était le texte grec connu de Cicéron, il me semble opportun de conserver le texte dans la version transmise, même en tenant compte du fait qu'il y a de fréquentes confusions entre Κλεο- et Θεο-, comme l'observe Augusto Campana lui-même à la page 122, sur l'indication de Scevola Mariotti. C'est en effet aussi l'avis de Lothar Spahlinger, *Tulliana simplicitas, op. cit.*, p. 156-157, qui souscrit à la thèse de la confusion, par citation de mémoire, peut-être avec un philosophe cynique du nom de Théombrote. Il faut tout de même rappeler qu'il y a souvent des incertitudes quant à la dénomination des personnages dans les *Tusculanes*: voir Sven Lundström, « *Falsche Eigennamen in den Tuskulanen?* », *Eranos*, n° 58, 1960, p. 66-79.

Quant à une autre raison de se donner la mort, vous ne saurez en trouver aucune qui soit légitime⁹⁵.

112

La femme d'Aris, dont on dit par la suite qu'elle est vieille et laide, donc incapable de susciter des élans amoureux, pouvait difficilement connaître les philosophes antiques, et encore moins les lire (*norat aut legerat*). L'emploi de ces deux verbes est intéressant, car il enrichit la liste des textes qui posent le problème de l'existence d'écrits de Pythagore⁹⁶. Ce passage de Cicéron semble conforme à la tradition plus ancienne identifiée par Christoph Riedweg⁹⁷ et représentée surtout par le fragment d'Héraclite 22 B 129 DK (= Diog. Laert., VIII, 6⁹⁸) et le fragment 36 B 2 DK de Ion de Chios. D'après cette tradition, Pythagore ne se serait pas limité à transmettre ses enseignements oralement mais aurait laissé des écrits qui n'ont pas été conservés, soit parce que, les pythagoriciens étant tenus au secret, ces œuvres n'auraient circulé qu'à l'intérieur de l'école, soit par le phénomène de pseudépigraphie, les œuvres du maître ayant ainsi été remplacées par celles de ses disciples, soit encore à cause des nombreuses persécutions dont les communautés pythagoriciennes furent l'objet. Christoph Riedweg ne cite pas le témoignage de Cicéron et il faut bien admettre que l'on ne peut pas en tirer grand'chose, ni savoir de quel type étaient ces écrits, s'ils ont vraiment existé (les trois traités Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν cités par Diogène Laërce? Des extraits de ceux-ci? Des recueils d'ἀποφθέγματα?)⁹⁹. Quoi qu'il en soit, il est bien entendu peu crédible que ces écrits se soient trouvés à disposition d'habitants d'une zone périphérique du monde romain comme la Sardaigne : le sarcasme de Cicéron est ici évident.

95 Traduction de Pierre Grimal, Cicéron, *Discours*, t. XVI, part. II (*Pour Cn. Plancius, Pour Aemilius Scaurus*), Paris, Les Belles Lettres, 1976.

96 À ce sujet, voir Christoph Riedweg, « Pythagoras hinterliess keine einzige Schrift: ein Irrtum? », *Museum Helveticum*, n° 54, 1997, p. 65-92 et *id.*, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza, op. cit.*, p. 97-98. On peut voir une liste des œuvres de Pythagore chez Diog. Laert., VIII, 7, qui connaît aussi pourtant une autre tradition, probablement d'origine néopythagoricienne, qui n'attribue aucune œuvre au philosophe.

97 Christoph Riedweg, « Pythagoras », art. cit.

98 Comme le rappelle justement Christoph Riedweg, *ibid.*, p. 78-79, dans ce passage Diogène Laërce transcrit des sources d'un type différent, ainsi que le prouve l'affirmation initiale : « Certains affirment que Pythagore ne laissa aucun écrit » (Ἐνιοὶ μὲν οὖν Πυθαγόραν μὴδὲ ἔν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασιν).

99 Par rapport à Christoph Riedweg, *ibid.*, et *id.*, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza, op. cit.*, Constantin Macris, « Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica », dans Giovanni Filoramo (dir.), *Storia della direzione spirituale. T. 1, L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 84, est plus nuancé : il souligne le rôle de Pythagore comme « parole vivante », et l'absence de conservation de ses paroles, sinon sous forme catéchétique d'acusmes (ἀκούσματα) (après audition/enseignement oral/fondé sur un enseignement oral).

C'est là la première fois, dans la production de l'Arpinate, que Pythagore et Platon sont cités ensemble, à la fois parce qu'ils s'intéressèrent tous deux aux doctrines sur le sort de l'âme après la mort, et parce qu'ils furent tous deux opposés au suicide¹⁰⁰ : Cicéron lui-même nous apprend en *Cat.*, 73 l'interdiction pythagoricienne de mettre un terme à sa propre existence¹⁰¹. La connexion entre les deux philosophes est en quelque sorte canonique : déjà Aristote, *Mét.*, 987 a-b, expose la philosophie pythagoricienne « dans une comparaison constante avec celle de Platon et des académiciens, dans laquelle Aristote voit des affinités et des différences¹⁰² » ; chez Cicéron, ce lien réapparaîtra à d'autres occasions ; ceci me semble ici important car, implicitement, Cicéron confère à Pythagore le *status* de philosophe, se rattachant ainsi à la conception d'Héraclide du Pont, d'après laquelle Pythagore lui-même avait voulu être appelé philosophe et pratiquer la philosophie¹⁰³. Pour l'Arpinate, on ne peut pas amalgamer le pythagorisme avec une série de pratiques magiques et populaires : l'interprétation donnée dans le passage de l'*In Vatinius* me semble donc confirmée.

Il apparaît intéressant de rencontrer un élément théorique dans un contexte non philosophique : la référence à un *foedus* et à une *lex naturae* qui empêchent le suicide, semblent selon Platon faire allusion à l'obligation de respecter le corps comme contenant de l'âme suivant les volontés de la divinité¹⁰⁴ ; la référence à Pythagore est un peu plus complexe, car la comparaison avec *Cat.*, 73 nous invite à noter que, dans la vision cicéronienne du pythagorisme, la loi de la nature correspond à la volonté de la divinité et que l'interruption volontaire de la vie peut compromettre le cours naturel de la transmigration des âmes¹⁰⁵ ; d'un autre côté, pourtant, cette interprétation ne fait que lire le pythagorisme à la lumière de la philosophie platonicienne, en se situant dans l'axe de la conception

¹⁰⁰ Pour ce qui concerne Platon, il suffit de rappeler *Phaed.*, 61-62, *leg.*, 854a3-5e 873c-d.

¹⁰¹ *Vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere.* Sur ce passage voir Lothar Spahlinger, *Tulliana simplicitas, op. cit.*, p. 44-47. Toutefois, il existe aussi une tradition, que Cicéron ne connaît pas ou néglige, d'après laquelle Pythagore se serait donné la mort à Métaponte, tant il était abattu d'avoir perdu ses amis, morts pour lui sauver la vie (Porph., *Vita Pythagorae*, § 57).

¹⁰² Bruno Centrone, *Introduzione, op. cit.*, p. 105.

¹⁰³ Voir n. 45.

¹⁰⁴ Comme on le sait, le terme platonicien *φρουρά* contient à la fois le sens de « prison » et celui de « protection », « défense ». Selon Gareth D. Williams, « Cleombrotus », art. cit., p. 158, n. 17, *Cat.*, 73, *rep.*, VI, 15 et *Tusc.*, I, 74 on peut penser que Cicéron était conscient de cette ambiguïté sémantique.

¹⁰⁵ Voir Yolande Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 169 : « Les pythagoriciens rejetaient le suicide comme un acte d'insubordination à l'autorité divine. » La chercheuse rappelle aussi l'existence d'un autre argument contre le suicide, de type numérológique : la vraie mort consiste dans l'épuisement de la quantité de vigueur attribuée au corps, et il est nécessaire de ne pas chercher à accélérer une telle réduction progressive de la vie ; toutefois, cet argument apparaît seulement à partir du commentaire du *Somnium* de Macrobe, et il est donc nettement de matrice néopythagoricienne : voir *ibid.*, p. 169-170.

aristotélienne, et en rendant difficile, sinon impossible la découverte de quelques spécificités de cette école¹⁰⁶. On ne peut naturellement pas aller plus loin, parce qu'il ne faut pas non plus négliger le contexte : le fait de se réclamer des philosophes sert à créer une sorte d'ᾠδύνατον, d'argument par l'impossibilité, qui ridiculise la défense des adversaires, en dévalorisant toute tentative d'anoblir le suicide : on ne peut donc chercher ni précision argumentative ni exhaustivité dans ce passage. La référence à la philosophie n'est faite qu'à des fins tactiques et fait partie des moyens d'attaque personnelle dont dispose un bon orateur.

CONSIDÉRATIONS PROVISOIRES ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE

Une documentation limitée comme celle que nous avons examinée ne peut bien évidemment pas nous permettre d'avancer de conclusion d'aucune sorte ; nous pouvons seulement proposer certaines considérations :

114

- on peut déjà vérifier la présence de Pythagore chez Cicéron dans les œuvres de la période de 56 à 51 av. J.-C., caractérisées par leur intérêt rhétorique et politique ; on le remarque en particulier dans les années 56-54 av. J.-C. ;
- dans les œuvres rhétoriques que nous avons analysées ici, les allusions à Pythagore se situent dans le cadre d'une relation avec le monde grec, et sont souvent faites par des personnages comme Catulus qui, d'après les sources antiques, avaient une prédilection particulière pour la culture hellénique ;
- dans ses premières œuvres, Cicéron identifie certains codes d'interprétation qui réapparaîtront en partie dans les œuvres suivantes : l'existence de témoignages écrits pythagoriciens, l'association de Pythagore et des pythagoriciens à la fois avec d'autres philosophes présocratiques (surtout avec Démocrite et Anaxagore) et avec Platon ;
- du point de vue théorique, les informations sur le pythagorisme que l'on peut extraire de ces premières œuvres sont limitées, mais la perception d'une communion d'idées avec Platon (le refus du suicide) et avec Démocrite et Anaxagore (la prédilection pour la vie contemplative) paraît claire ;
- un intérêt politique pour le pythagorisme commence à apparaître, qui se développera ensuite dans le *De re publica* ;
- cet intérêt politique révèle aussi une tentative évidente de *comparatio* entre l'expérience grecque et l'expérience romaine, avec un net avantage pour cette dernière ;

¹⁰⁶ Depuis Aristote jusqu'à Héraclide du Pont, il y a eu beaucoup de philosophes qui ont considéré que « l'influence des pythagoriciens sur la philosophie de leur maître était considérable ». (Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op. cit., p. 189.)

- quelques thèmes à peine ébauchés dans les œuvres plus anciennes seront repris et approfondis dans les suivantes, prouvant un intérêt idéologique et culturel constant : que l'on pense à la légende de Numa et de Pythagore ;
- sur la base des informations cicéroniennes, on peut raisonnablement supposer l'existence de documents doxographiques de différents types et de différentes valeurs, qui mettent en évidence le lien avec certains présocratiques et avec Platon, le rapport avec l'Italie méridionale, et peut-être l'existence de textes écrits de Pythagore ;
- Cicéron, dès les premières œuvres où il cite Pythagore, est conscient de l'existence d'un groupe de disciples qui lui sont liés, même si l'emploi de l'adjectif *pythagoreus* ou *pythagorius* ne donne jamais l'impression de définir consciemment une école ;
- Walter Burkert a rattaché l'emploi du terme *obscuritas*, comme connotation du style pythagoricien, d'une part à une position académique, liée à l'impossibilité de connaître la réalité de façon sûre, d'autre part – et surtout – à l'idée que pour Cicéron, le platonisme se définit comme une sorte de synthèse entre Pythagore et Socrate, un Socrate plus éthique que sceptique, et un Pythagore chef de file des physiciens. Par conséquent, dès les premières œuvres cicéroniennes, la figure de Pythagore semble assumer un rôle de liaison, nécessaire pour la création du Platon cicéronien, peut-être un rôle secondaire, mais qui n'en demeure pas moins très important.

QUELQUES REMARQUES SUR LA PLACE DES
PRÉSOCRATIQUES DANS LES CONCEPTIONS
CICÉRONIENNES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Carlos Lévy

I

Je commencerai par la structuration de l'histoire de la philosophie qu'implique le terme même de *présocratique*. L'étymologie de ce mot consacre la centralité de Socrate, considéré comme étant le responsable d'une révolution majeure dans la philosophie, par le passage de la physique à l'éthique. On sait que l'Antiquité répéta inlassablement cette idée, déjà présente chez Platon dans l'*Apologie*¹, mais à laquelle Aristote donna bien plus de force encore. On aurait pu s'attendre à ce que cela permît une voie d'accès simple à l'étude des présocratiques chez Cicéron. Or, en réalité, les choses sont beaucoup plus complexes, à la fois parce que ses deux maîtres académiciens, Philon de Larissa et Antiochus d'Ascalon², lui avaient appris à interpréter différemment la notion de « philosophie antique » et parce que Cicéron fait intervenir sur cette question sa propre conception de la *dignitas* liée à l'ancienneté. L'idée que Socrate marqua une rupture majeure dans l'histoire de la philosophie se trouve nettement exprimée dans la cinquième *Tusculane*³, où la première phase de la philosophie, celle qui est définie comme l'*antiqua philosophia*, commence avec Pythagore et s'achève avec le philosophe athénien qui la fait descendre du ciel et lui donne comme domaine la recherche sur tous les aspects de l'éthique, *de uita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*. Cette première phase est caractérisée par l'étude de la physique, des astres et des mouvements, en bref, de tout ce qui concerne le ciel (*cuncta caelestia*). On notera cependant que, dans le même traité, l'expression « philosophes antiques » a un

1 Platon, *Apologie* 19c.

2 Sur Philon de Larissa, voir Ch. Brittain, *Philo of Larissa*, Oxford, Oxford University Press, 2001; sur Antiochus d'Ascalon, voir David Sedley (dir.), *Antiochus of Ascalon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

3 Cicéron, *Tusc.*, V, 10.

autre sens⁴ : elle désigne Platon, Socrate ou Pythagore, évoqués par opposition aux *uoluptarii philosophi*, « les philosophes du plaisir ». Ajoutons que, ailleurs, et cette fois-ci par opposition au stoïcien Zénon, la *philosophia antiqua* désigne la philosophie antérieure aux grands systèmes hellénistiques⁵. À l'intérieur d'une même œuvre, on perçoit donc immédiatement au moins deux problèmes :

- quel est le statut de Pythagore, fondateur de la philosophie, qui, en tant que tel, appartient évidemment à la philosophie présocratique ? Or, comme inventeur de l'orientation dualiste propre à Socrate et à Platon et des orientations éthiques développées par ceux-ci, il ne peut être confondu avec les *physici*. On notera à cet égard la prudence de Cicéron, qui, dans le dernier livre des *Tusculanes*, écrit à propos de Pythagore : « mais sa doctrine, peut-être aurons-nous l'occasion d'en parler en une autre occasion ⁶ ». Peut-être que le dialogue prévu sur le *Timée*, avec la présence de Nigidius Figulus aurait été pour lui l'occasion d'explicitier cette doctrine (*disciplina*) pythagoricienne. Comme on le sait, de ce dialogue il ne nous reste que le prologue et de larges fragments de la traduction du *Timée* platonicien⁷.
- Par ailleurs, la question est posée de l'unicité ou du caractère répétitif de la césure socratique : celle-ci doit-elle être considérée comme structurant une fois pour toutes l'histoire de la philosophie, ou bien y a-t-il périodiquement dans celle-ci des coupures qui feraient, par exemple, que la philosophie socratique serait devenue *antiqua*, parce que préhellénistique ? Et si l'on admet cela, faut-il considérer la philosophie hellénistique comme radicalement neuve, ou comme une résurgence plus ou moins déguisée de la philosophie présocratique ? La réponse à cette question ne peut-être que nuancée. Épicure nous est présenté souvent comme une pâle copie de Démocrite, mais en d'autres endroits Cicéron met en évidence, toujours pour rabaisser le fondateur du Jardin, ce qui le sépare de l'atomisme démocritéen⁸. Zénon, lui, à ma connaissance, n'est référé à Héraclite qu'en une seule occasion, dans le dernier livre du *De natura deorum* : « Mais vos amis, Balbus, ont pour habitude de tout ramener à une force ignée, suivant

118

4 Cicéron, *Tusc.*, III, 36 et 40.

5 Cicéron, *Tusc.*, V, 34.

6 Cicéron, *Tusc.*, V, 10 : *cuius de disciplina aliud tempus fuerit fortasse dicendi*. Traduction personnelle.

7 Voir sur cette question Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydamas Schils (dir), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2003, p. 95-110 ; David Sedley, « Cicero and the *Timaeus* », dans M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century Bc: New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 187-205.

8 Sur ce point, voir à titre d'exemple *Fin.*, I, 18 : *Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur*.

en cela selon moi Héraclite⁹. » D'une manière générale, le problème de l'identité stoïcienne est posé non par rapport à la pensée présocratique, mais par rapport à celle de l'Ancienne Académie et du pyrrhonisme originel. Ces deux doctrines constituent en effet les deux extrêmes entre lesquels la Nouvelle Académie a voulu enserrer l'éthique stoïcienne : ou il s'agit, affirmait-elle, d'un sorte de ravalement de la pensée morale de Polémon et d'Aristote, ou elle ne fait que répéter ce qu'avaient déjà dit Pyrrhon et les stoïciens hétérodoxes Hérillus et Ariston¹⁰.

On pourrait multiplier les exemples montrant la complexité de la structuration cicéronienne du temps de la philosophie. Dans le *Brutus*, traité de rhétorique, dans lequel Cicéron se montre moins explicite pour tout ce qui est de la philosophie, nous trouvons une opposition nette : d'une part, la « philosophie la plus ancienne », *philosophia quae fuerat antiquior*, présentée comme une philosophie de la nature (*de natura*), celle des physiciens donc ; d'autre part, la philosophie pour laquelle Cicéron utilise le démonstratif de la première personne : « celle dans laquelle on traite du bien, du mal, de la vie humaine et des comportements »¹¹. En revanche, dans les *Academica* « cette ancienne philosophie » désigne, dans la tradition d'Antiochus, celle qui associe Socrate, Platon, Aristote, et au moins circonstanciellement, les stoïciens, par opposition à l'épicurisme¹². Cicéron savait fort bien utiliser cette conception, lorsqu'il pouvait en tirer quelque avantage comme le montre une lettre dans laquelle, pour essayer d'obtenir de Caton ce qu'il désire, il évoque leur passion commune pour cette philosophie « véridique et antique », qu'ils ont l'un et l'autre conduite sur le forum et presque, dit-il, « sur le champ de bataille¹³ ». On remarquera une différence importante avec le quatrième livre du *De finibus* où les *ueteres philosophi* sont les académiciens et les péripatéticiens, par opposition aux stoïciens¹⁴, et le problème est d'autant plus complexe que, dans un autre

9 Cicéron, *DND*, III, 35 : *Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum ut opinor sequentes*. Traduction personnelle. Voir sur ce point, voir l'article de M. Bonazzi, *infra*, p. 129-142.

10 Voir sur ce point mon article, « Permanence et mutations d'un projet aristotélicien : la doxographie morale d'Aristote à Varron », *Methexis*, n° 12, 1999, p. 35-51.

11 Cicéron, *Brutus*, 31 : *haec in qua de bonis rebus et malis deque hominum uita et moribus disputatur*.

12 Cicéron, *Lib. Ac.*, I, 22.

13 Cicéron, *Fam.*, XV, 4 : *...philosophiam veram illam et antiquam quae quibusdam oti esse ac desidia uidetur, in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus, tecum agit de mea laude*. Il s'agit d'une lettre en date de la fin de l'année 51 ou du début de l'année 50, dans laquelle Cicéron cherche à obtenir que le Sénat lui décrète une *supplicatio*, en l'honneur des victoires militaires remportées au cours de son proconsulat. Malgré sa perfection rhétorique, cette lettre n'obtint aucun résultat.

14 Cicéron, *Fin.*, IV, 17.

passage des *Academiques*¹⁵, les *ueteres* sont ceux qui ont précédé la Nouvelle Académie dans le scepticisme et qui se trouvent évoqués comme les garants de la noblesse de cette tradition. À l'accusation lancée par Antiochus d'Ascalon contre la Nouvelle Académie, celle-ci répond qu'elle n'a pas perturbé l'admirable agencement de la philosophie des anciens philosophes, mais qu'elle a perpétué une tradition de doute qui était à la fois celle des physiciens et de Socrate : « C'est contre Zénon qu'Arcésilas, d'après la tradition, engagea le combat : non pas, selon moi, par agressivité ou par goût de la victoire, mais à cause de l'obscurité des choses qui avaient amené Socrate à avouer son ignorance, comme l'avaient fait avant Socrate, Démocrite, Anaxagore, Empédocle et tous les anciens philosophes. »

120

D'où un besoin de clarification qui se fait sentir au début du *De diuinatione*, dans un passage d'un intérêt doxographique tout particulier¹⁶. Cicéron définit une catégorie qui est celle des *antiquissimi*, dans laquelle il faut reconnaître les philosophes présocratiques, dont il dit qu'ils étaient tous favorables à la divination, avec une seule exception, Xénophane. Ces *antiquissimi* deviennent *antiqui*, lorsque Cicéron indique que, sur la question de la divination, Socrate était en accord avec eux¹⁷. Si l'on regarde de plus près tout ce passage, on constate donc qu'il comporte les strates suivantes. Une grande division séparant les *antiquissimi* et les *reliqui omnes*. À l'intérieur de cette deuxième catégorie, Socrate, les socratiques, l'Ancienne Académie et les péripatéticiens, les stoïciens sont présentés comme se rangeant à l'avis des *antiqui philosophi*. Ceux-ci ne sont donc autres que les *antiquissimi*, dépouillés de leur superlatif, probablement parce que tout de suite après Cicéron va évoquer Pythagore, à la fois fondateur de la philosophie et praticien de la divination. La liste se termine par l'évocation des hétérodoxes, c'est à dire par l'énumération de ceux qui ont condamné la divination à l'intérieur de courants qui lui étaient favorables. Nous voyons donc là à quel point Cicéron possède la faculté d'adapter ses connaissances doxographiques à la nature du sujet traité.

II

Le problème suivant est une question toujours actuelle quand il s'agit des Présocratiques, à savoir quel est le statut des sophistes dans cette catégorie. On notera que Cicéron fut le second écrivain romain à utiliser ce terme, le premier étant Lucilius, qui l'avait utilisé comme une insulte, à côté du mot

¹⁵ Cicéron, *Lib. Acad.*, I, 44. Trad. J. Kany-Turpin, *Cicéron les Académiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010.

¹⁶ Cicéron, *Diu.* I, 5.

¹⁷ *Ibid.*

senium, qui signifie « vieillard décrépité¹⁸ ». Là encore, nous allons être conduit à constater que la position cicéronienne ne peut se réduire à un seul élément, ce qui est somme toute normal s'agissant de quelqu'un qui s'est toujours indissolublement perçu comme étant à la fois orateur et philosophe. Ce qu'il en dit, lorsqu'il les évoque d'une manière générale, concerne principalement, mais non exclusivement la rhétorique. Dans le *Brutus*, 30, la liste des « maîtres de l'éloquence » comporte plusieurs noms qui sont tous ceux d'éminents sophistes¹⁹ : Gorgias, Thrasymaque, Protagoras, Prodicos, Hippias. Cependant, ils nous sont présentés, dans l'*Orator*, comme des gens qui sont des maîtres dans le discours épideictique, qui pratiquent une éloquence fleurie, *pompae plus quam pugnae aptius*, ou encore comme ceux qui veulent tous atteindre les *flores quos adhibet orator in causis*²⁰. De ce fait, les sophistes ne sont pas considérés par lui comme de véritables formateurs de l'orateur, pas plus que les philosophes. À côté de cette caractérisation par la rhétorique, on trouve dans le *Lucullus*, une caractérisation par l'argent, laquelle est d'autant plus remarquable qu'elle fait intervenir le concept de philosophie. Au § 72 de ce dialogue, Cicéron écrit en effet : « un sophiste, comme on appelait (*appellabantur*) celui qui philosophe (*philosophantur*) par ostentation ou par profit » ; or il vient de parler d'Anaxagore, qu'il considère comme l'un des garants (*auctores*) du scepticisme. Il s'agit de quelqu'un qui mérite à ses yeux d'être considéré comme un véritable *auctor* du doute, par la gloire attachée à son importance et à son génie. La parenthèse explicative mérite qu'on s'y attarde. Pour montrer toute son estime à l'égard d'Anaxagore, Cicéron éprouve le besoin de dire que celui-ci n'était pas un sophiste et il définit alors la sophistique comme s'il s'agissait d'une subdivision à l'intérieur de la philosophie, caractérisée par la perception d'un salaire et, de ce fait, constituant une forme dégradée de la pensée. On remarquera une nuance intéressante, à savoir la différence entre l'imparfait *appellabantur* et le présent *philosophantur*. Il serait évidemment tentant de corriger *philosophantur* en *philosophabantur*, mais les meilleurs manuscrits comportent le présent, alors que l'imparfait ne se rencontre que dans des *deteriores*, où il résulte très vraisemblablement d'une *lectio facilior*. Si l'on maintient le présent, et je ne vois pas comment on pourrait faire autrement, il faut en déduire que la sophistique n'est pas seulement un mouvement historiquement daté, elle constitue une donnée permanente de la philosophie à l'intérieur de laquelle la tentation de faire commerce de l'enseignement philosophique existe toujours. En ce qui

18 Lucilius, *Satires. Tome III, livres XXIX, XXX et fragments*, éd. F. Charpin, Paris, Les Belles Lettres, 1991, frg 24 : < *heus* >, *ut ait quidam, senium atque insulse sophista* : « Hé toi, comme dit quelqu'un, vieux débris, fade sophiste ! »

19 *Brutus*, 30.

20 Voir *Or.*, 42 et 65.

concerne les relations entre philosophie et sophistique, on remarquera que, dans le *De finibus*, Gorgias est présenté comme celui qui, le premier, osa demander qu'on lui indiquât un sujet sur lequel on souhaitait l'entendre²¹, méthode dont Cicéron regrette qu'elle soit ensuite passée chez les philosophes – il emploie même l'expression *ad philosophos nostros*, qui désigne probablement la nébuleuse academico-stoïco-péripatéticienne, à laquelle Socrate et la Nouvelle Académie permirent d'échapper par l'usage de l'*elenchos*. Ici encore la sophistique apparaît moins comme un domaine autonome que comme une perversion de la philosophie, elle est la figure archétypale du dogmatisme, en tout cas pour ce qui concerne Gorgias. En effet, à l'intérieur même de la catégorie des sophistes, Cicéron établit des différences importantes. Gorgias est exclusivement perçu sous l'angle de la rhétorique ; il est certes présenté comme se voulant détenteur d'un savoir universel, mais néanmoins il diffère de Prodicos, de Thrasymaque et de Protagoras, dont il nous est dit que non seulement ils parlèrent, mais écrivirent aussi sur la nature des choses²². De ce fait, on note une particularité en ce qui concerne Protagoras, dont il est dit dans *DND*, I, 63, qu'il était le sophiste sans conteste le plus grand de cette époque : *sophistes temporibus illis uel maximus*. Dans le *Lucullus*, 142, dans la dernière partie de la doxographie devant aboutir à confirmer la nécessité de suspendre son jugement, Protagoras est présenté comme ayant affirmé que « pour chacun la vérité était ce qui lui apparaissait comme tel », *id cuique uerum esse quod cuique uideatur*, par opposition aux Cyrénaïques, à Epicure et à Platon. Cependant, alors qu'une telle formule aurait qualifié Protagoras pour figurer dans la grande doxographie des ancêtres du scepticisme, il en est absent. Pourquoi donc a-t-il été ainsi inclus dans une doxographie de caractère philosophique et pourquoi ce passage constitue-t-il un *unicum*? Il nous semble que la raison principale se trouve dans le fait que Protagoras est présenté non pas comme un sceptique, mais comme un dogmatique du relativisme, et en cela la position de l'Académie précède celle de Sextus Empiricus, pour qui Protagoras est un dogmatique qui, à partir de sa théorie de la matière fluente, aboutit à faire de l'homme la mesure de toute chose²³. Dans la présentation des raisons pour lesquelles les *ueteres* devaient être considérés comme des précurseurs du scepticisme d'Arcésilas, il y a *nihil cognosci, nihil percipi nihil scire posse dixerunt, angustos sensus*, qui ne peut être que contradictoire par rapport au *id cuique uerum esse quod cuique uideatur*, définissant la position de Protagoras. Dans le premier cas c'est l'idée même d'une possibilité d'appréhension de la vérité qui est rejetée, dans le second elle

21 *Fin.*, II, 2.

22 *De or.*, III, 128.

23 Voir à ce sujet le § 216 du premier livre des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, dans lequel Sextus expose ce qui, selon lui, différencie Protagoras de la tradition pyrrhonienne.

est à la fois acceptée et démultipliée. En fait, si l'on regarde d'un peu plus près la doxographie, on comprend que son désordre apparent cache en réalité une dichotomie entre, d'une part, ceux qui, sous des formes diverses, mettent le *iudicium* dans la sensation et Platon qui, lui, le place *in mente*. Dans la première catégorie, il y a Protagoras, les cyrénaïques et Épicure. De ce point de vue, il y a une différence entre le *Lucullus* et le *De natura deorum*, où Protagoras est opposé à Diagoras et à Théodore, qui sont des athées, tandis qu'il apparaît comme celui qui considère comme également opaque la thèse de l'existence des dieux et celle de leur inexistence.

III

Le point suivant que je vais aborder concerne les présocratiques comme enjeux dans la controverse entre stoïciens – et je prends ici comme postulat que la position d'Antiochus est celle des stoïciens. Cette question a été étudiée par Brittain et Palmer, avec qui je diverge sur un certain nombre d'éléments²⁴. La première précaution méthodologique à adopter, me semble-t-il, est que tous les témoignages ne sont pas exactement équivalents. Comme ils sont peu nombreux, je vais les présenter rapidement et je commencerai par Plutarque, qui pourra ainsi servir de matériau comparatif.

Dans le *Contre Colotès*, nous avons le seul écho, à ma connaissance, d'une polémique entre Arcésilas et les épicuriens, Colotès reprochant à l'Académicien de ne rien dire de nouveau, tout en paraissant aux incultes faire preuve d'originalité²⁵. À cette accusation, Plutarque répond que les sophistes de son époque l'accusaient de justifier ses vues à propos de l'*epochè* et de l'*akatalepsie* en se fondant sur Socrate, Platon, Parménide et Héraclite. Plutarque ne dit pas qu'Arcésilas invoquait lui-même ces philosophes, il ne fait que transcrire une accusation dont il affirme qu'elle fut lancée contre le néoacadémicien par ceux qu'il qualifie de *tous tote sophistas*. De qui s'agit-il? L'interprétation la plus simple est celle qui les identifie à Théodore, le disciple d'Aristippe, et à Bion le Sophiste. En effet, un passage d'Eusèbe nous apprend que, selon Dioclès de Cnide, c'est pour se prémunir des attaques de ces deux personnages qu'Arcésilas aurait utilisé la suspension du jugement comme la seiche se sert de son encre²⁶. Une autre interprétation possible est celle qui verrait dans le *tous tote sophistas* non pas une allusion précise, mais une désignation péjorative de tous les philosophes qui s'opposaient à Arcésilas. Quoi qu'il en soit, il est frappant de

24 Charles Brittain, John Palmer, « The New Academy's Appeals to the Presocratics », *Phronesis*, n° 46, 2001, p. 38-72.

25 *Adu. Col.* 1121 e-1122a.

26 Eusèbe, *Praep. Eu.*, XIV, 5, 731c=frg. 25 Numénius, éd., trad., com. Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

voir le petit nombre de noms évoqués, sans rien qui laisserait penser à une liste plus ample et au choix des noms. Socrate et Platon figurent dans les listes cicéroniennes, mais ce n'est pas le cas pour Héraclite ; quant à Parménide, il est notamment associé à Xénophane en *Luc* 74, où il est dit qu'ils sont en colère contre l'arrogance de ceux qui, alors que rien ne peut être connu, affirment qu'ils connaissent.

Comment articuler les généalogies de l'Académie que nous trouvons chez Cicéron par rapport à ce qui est dit par Plutarque ? Si nous reprenons dans l'ordre qui est celui de leur écriture, les passages nous avons successivement :

124

- en *Luc.*, 14-15 : Lucullus reproche à Cicéron et aux Académiciens de se comporter comme des *populares* en quête de précédents historiques, lorsqu'ils font appel aux *ueteres physicos*. Outre l'aspect évidemment polémique de la métaphore, il faut noter que Lucullus dit *cum ueteres physicos nominatis*, alors même que, dans son énumération, on trouve, outre Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Parménide, et Xénophane, Platon et Socrate, dont la situation particulière est marquée par un *etiam* : *Platonem etiam et Socratem*. Ce sont les seuls dont Lucullus refusera d'admettre qu'ils puissent être considérés comme des précurseurs de la Nouvelle Académie. On remarquera que, sur le fond, Lucullus est assez nuancé en ce qui concerne les présocratiques. Il ne conteste pas qu'il y ait en eux des éléments de scepticisme, mais il en limite la portée, en soulignant qu'ils sont très rares : *raro admodum*, il s'agit d'une attitude exceptionnelle due à des difficultés occasionnelles. En somme, dans la perspective qui est celle d'Antiochus, les présocratiques illustreraient l'attitude gnoséologique qu'il défend, une suspension du jugement limitée à des cas très particuliers, s'ils ne se laissaient pas aller, dans ces moments de désespoir à proclamer que « tout est caché, que nous ne percevons rien, que nous ne pouvons découvrir la nature d'aucune chose ». Plus exactement, les présocratiques oscillent, dans la représentation qu'il en donne, entre deux excès : excès de scepticisme, excès de dogmatisme, puisqu'il dit à leur sujet que la plupart du temps ils affirment savoir beaucoup plus qu'ils ne savent en réalité ;
- en *Luc.*, 72, nous avons la plus longue énumération des *auctores* du scepticisme. Elle comprend trois groupes les présocratiques : Anaxagore, Démocrite et Métrodore de Chio, Empédocle, Parménide et Xénophane, puis Socrate et Platon, les dialecticiens Stilpon, Diodore et Alexinos, et enfin les Chrysippe et les cyrénaïques. La présence de Chrysippe permet de poser la question de la nature de cette énumération : purement dialectique ou assumée *propria persona* par l'Académicien ? En ce qui concerne Chrysippe l'argument utilisé par Cicéron est qu'il a certes prétendu réfuter les arguments sceptiques qu'il avait rassemblés, mais qu'il ne les aurait

pas rassemblés s'il n'avait pas estimé qu'ils étaient dignes d'être pris en considération. Pour ce qui est des présocratiques, il faut noter que certains de ceux qui sont donnés comme *auctores* du scepticisme figurent dans la grande doxographie des *archai* qui doit conduire à la suspension du jugement dans le domaine de la physique aussi. La doxographie des physiciens est plus ample que celle des *auctores*: notamment, au § 118, elle comprend en plus Anaximène, Leucippe, Melissos. Il y a donc une double utilisation sceptique des Présocratiques, en tant qu'ayant eux-mêmes proclamé l'impossibilité de connaître et en tant qu'éléments d'une *diaphônia*. De ce point de vue, l'opposition entre la présentation de Cicéron et celle de Lucullus me paraît être beaucoup plus une différence d'accent qu'une divergence sur le fond. Il n'y a pas dans le Lucullus de *disputatio in utramque partem* qui serait : les présocratiques, sceptiques ou dogmatiques ? Il y a un consensus sur l'affirmation suivante : il y a des éléments de dogmatisme et de scepticisme chez eux, Lucullus insistant sur le second aspect, et Cicéron sur le premier. De ce point de vue, la Nouvelle Académie diffère profondément, me semble-t-il, du néopyrrhonisme tel qu'on le voit exprimé chez Sextus Empiricus lorsque, dans le premier livre des *Hypotyposes*, il s'efforce de mettre en évidence l'originalité du pyrrhonisme, seule doctrine authentiquement sceptique à ses yeux. Pour Sextus, ceux qui ont été présentés comme les précurseurs du scepticisme sont, en réalité, des dogmatiques, il y a chez lui l'ambition de dévoiler la nature non-sceptique de leur pensée. De la part de Cicéron, en tant que locuteur néoacadémicien, il y a un jeu beaucoup plus complexe entre l'explicite de la revendication des Présocratiques comme *auctores* et l'implicite de leur reconnaissance comme dogmatiques à travers la doxographie.

- Dans *Lib. Ac.*, I, 44, qui représente donc la réécriture du passage précédent ou d'un passage similaire, on note deux phénomènes qui méritent d'être relevés. Parce qu'il condense, Cicéron durcit les oppositions. Si Démocrite, Anaxagore et Empédocle sont les seuls à être évoqués nominalement, ce sont presque tous les anciens (*omnes paene ueteres*) qui se voient attribuer une position sceptique niant non pas l'existence de la vérité, mais la possibilité de la connaître. Des formules très étudiées sont utilisées pour rapprocher leur position de celle d'Arcésilas : au démocritéen *in profundo ueritatem esse demersam* et à l'expression *omnia tenebris circumfusa esse* correspond le *omnia latere in occulto* concernant l'Académicien. De ce fait, à en juger en tout cas par ce texte, la position d'Arcésilas, présentée comme un dépassement de l'unique certitude que Socrate s'était réservée, celle de son non-savoir, ne diffère pas de celle des présocratiques par un plus grand scepticisme mais par l'invention d'un outil d'expression du scepticisme auquel les présocratiques

n'avaient pas songé : la suspension universelle du jugement. En tout état de cause, il me semble que, pour voir accès à la position de Nouvelle Académie, il vaut mieux s'appuyer sur le texte du *Lucullus* que sur celui des *Libri Academici*, compactés par Cicéron en fonction d'impératifs de rédaction qui lui étaient propres.

IV

126

Pour terminer, prenons un exemple qui nous permettra de mieux mettre en évidence les enjeux et les problèmes méthodologiques. Pour ce faire, j'ai choisi Empédocle. Notons d'abord que celui-ci est le seul des Présocratiques pour lequel nous disposons d'une information que l'on pourrait appeler « éditoriale ». C'est la fameuse lettre à Quintus, II, 10, dans laquelle il est question des *Empedoclea* d'un certain Sallustius dont on continue à se demander s'il s'agissait de l'historien Caius Sallustius Crispus ou de l'ami de Cicéron, Cnéius Sallustius, qui lui conseilla de modifier le plan du *De re publica*. On ne sait rien non plus du contenu : traduction, ou plus probablement imitation d'Empédocle, la seule certitude étant le caractère éprouvant de cette lecture. Reste que le fait même qu'un Romain qui ne figurait pas parmi les grands intellectuels de son époque se soit intéressé à Empédocle laisserait penser à une circulation des présocratiques plus importante que ce que nous pouvons imaginer à partir des fragments qui nous sont parvenus. Outre la présence connue d'Empédocle chez Lucrèce²⁷ – et ce n'est probablement pas un hasard si Cicéron mentionne les *Empedoclea* dans la même lettre où il fait allusion à Lucrèce²⁸ – une mention dans les *Satires Ménippées* de Varron et deux mentions chez Horace sont des signes de cette diffusion. Peut-être faut-il mettre cela en relation avec l'information donnée par Diogène Laërce, se référant à Hippobote, selon qui il y aurait existé une statue voilée d'Empédocle, statue qui aurait été placée plus tard sans voile devant la Curie à Rome²⁹. Il faut mettre cela en relation avec ce qui nous est raconté par Pline l'Ancien³⁰ et par Plutarque³¹ (*Numa*, 8, 20) sur l'érection d'une statue de Pythagore au moment des guerres samnites, sur le forum, dit Plutarque, en un lieu très fréquenté, affirme Pline. Pythagore et Empédocle sont, à ma connaissance, les deux seuls philosophes pour lesquels il soit question d'une telle reconnaissance de la part de Rome. Une majorité de chercheurs a souligné qu'il

27 Voir sur ce point David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

28 Voir Cicéron *Fam.*, II, 10, 3.

29 Diog. Laërce, VIII, 72.

30 Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXIV, 12.

31 Plutarque, *Vie de Numa*, 8, 20.

n'y avait aucune raison de douter de la véracité du récit concernant Pythagore, qui devait être mis en relation avec la diffusion de la légende du pythagorisme de Numa. En ce qui concerne Empédocle, le caractère unique du témoignage de Diogène Laërce ne permet pas de parvenir à une telle certitude. On peut au moins se demander s'il n'y a pas eu de confusion entre les deux. Quoi qu'il en soit, pour Cicéron Empédocle présente une qualité poétique (*egregium poetam*) qui lui appartient en propre et qu'il ne peut être question de reconnaître à la totalité des présocratiques³². Il convient aussi de noter sa présence dans le discours de Philus, contre la justice³³, où il est évoqué à côté de Pythagore comme déclarant que « tous les êtres vivants relèvent du même droit unique » et proclamant que « des châtiments incapables de les purifier menacent ceux qui ont porté atteinte à l'existence d'un être vivant ». Ce discours, on le sait, est censé être inspiré plus ou moins directement sinon de ceux que Carnéade fit à Rome lors de la fameuse ambassade de 155, du moins de l'enseignement de celui-ci. Il apparaît donc qu'Empédocle a été utilisé, avec Pythagore, dans l'élaboration de l'un des grands tropes sceptiques, celui de l'absence de différence essentielle entre l'homme et l'animal, alors même que, dans la *Rhétorique* d'Aristote, il est invoqué à l'appui de la thèse d'un juste et d'un injuste dont la connaissance est naturelle et universelle³⁴. On remarquera à ce sujet que, sur ce point au moins, il y a eu une forme de continuité entre la Nouvelle Académie et le néopyrrhonisme, puisque Sextus Empiricus, lui aussi, mentionne Empédocle dans un passage où précisément se trouve critiquée la conception stoïcienne d'une justice qui serait un lien des hommes entre eux et entre les dieux³⁵. C'est là, me semble-t-il, la principale caractéristique de l'utilisation cicéronienne de ce présocratique. Pour le reste, Empédocle, à l'intérieur même du *Lucullus*, est au centre d'une polémique entre Lucullus qui, au § 14, dit que, parfois, il lui semble sombrer dans la démence et Cicéron qui, au § 74, exalte la parfaite adéquation de son propos aux choses desquelles il parle. Pour le reste, nous trouvons un certain nombre d'éléments doxographiques : les quatre éléments en *Luc.*, 118, la définition de l'âme comme étant le sang qui irrigue le cœur en *Tusc.* I, 19, et 41, la polémique antiempédocléenne des Épicuriens dans le *De natura deorum* I, 29 et 93, et la présentation des présocratiques (Démocrite, Héraclite, Empédocle, comme étant des défenseurs du déterminisme en *Fat.* 39. Autant d'éléments qu'il conviendra d'approfondir par la comparaison de ce que nous

32 Cicéron, *De or.*, I, 217.

33 Cicéron, *Rep.*, III, 19 : *non enim mediocres viri, sed maximi et docti, Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant clamantque inexplabilis poenas impendere iis, a quibus violatum sit animal. Scelus est igitur nocere bestiae, quod scelus qui velit.*

34 Aristote, *Rhet.*, I, 1373b6, B135.

35 Sextus Empiricus, *AM*, IX, 127.

trouvons dans la tradition grecque. Mais ces quelques remarques préliminaires, nous auront, du moins nous l'espérons, permis de suggérer la grande richesse d'information que l'on sent présente derrière des indications doxographiques souvent succinctes.

HÉRACLITE, L'ACADÉMIE ET LE PLATONISME : UNE CONFRONTATION ENTRE CICÉRON ET PLUTARQUE

Mauro Bonazzi

L'objectif de mon article est d'effectuer une évaluation de la présence d'Héraclite dans la tradition platonicienne, ainsi que de la façon dont il est interprété. Par tradition platonicienne, j'entends non seulement le platonisme impérial, mais également l'Académie hellénistique : les académiciens hellénistiques également – ceci est désormais établi – se réfèrent à l'enseignement platonicien et doivent donc être pris en considération¹. Héraclite est assurément une présence significative au sein des dialogues platoniciens, puisque c'est un interlocuteur philosophique avec lequel Platon se confronte à plusieurs reprises, comme Aristote, du reste, l'avait déjà souligné (*Metaph.*, A, 6). Or de quelle manière cette « relation » entre Héraclite et Platon a-t-elle été évaluée par les successeurs de ce dernier, qu'il s'agisse des académiciens sceptiques de l'époque hellénistique ou des platoniciens systématisants de l'époque impériale ? Comme je chercherai à le démontrer, la situation s'avère être beaucoup plus complexe que l'on ne pourrait le penser : Héraclite a joui d'une fortune fluctuante à l'intérieur du platonisme, qui a proposé des interprétations différentes de sa pensée, lesquelles au demeurant n'étaient pas totalement compatibles les unes avec les autres. Il est à ce sujet particulièrement intéressant de confronter deux phases de l'histoire du platonisme, l'Académie hellénistique et le premier platonisme impérial, proches l'une de l'autre davantage d'un point de vue purement chronologique que du point de vue des contenus doctrinaux. Je me concentrerai plus précisément sur le témoignage de deux auteurs, Cicéron et Plutarque : et c'est sur la base de la

1 À cet égard, l'analyse la plus claire demeure celle de Carlos Lévy, « La Nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne ? », dans Monique Dixsaut (dir.), *Contre Platon*, Paris, Vrin, t. 1, *Le Platonisme dévoilé*, 1993, p. 139-156, mais la thématique a désormais été traitée sous de multiples points de vue, voir par exemple Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986 ; Julia Annas, « Plato the Sceptic », dans James C. Klagge et Nicholas, D. Smith (dir.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Studies in Ancient Philosophy », Supplementary Volume, 1992, p. 43-72 ; Mauro Bonazzi, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano, Led, 2003 ; Franco Trabattoni, « Arcesilao platonico », dans Mauro Bonazzi et Vincenza Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 13-50.

confrontation de ces deux témoignages qu'il sera envisageable de reconstruire deux modalités alternatives quant à la réception d'Héraclite à l'intérieur de la longue histoire du platonisme.

Nous le savons, Cicéron constitue une source d'importance décisive pour l'Académie hellénistique d'Arcésilas à Philon. Laissant de côté la problématique controversée de la durée de l'adhésion de Cicéron à l'Académie², il ne fait aucun doute que ce dernier connaissait bien les positions soutenues dans cette école : et c'est à ses textes que l'on se réfère en premier lieu pour reconstruire et comprendre non seulement les argumentations, mais également les méthodes de recherche, les stratégies exégétiques ou l'idée même que se faisaient de la philosophie de penseurs comme Arcésilas ou Philon³. Par ailleurs, on pourrait observer que Cicéron s'intéressait plus à la « Weltanschauung » résultant des réflexions de ces philosophes qu'aux aspects techniques de leurs argumentations. Ainsi, ce

130

2 En l'occurrence, le fait de savoir si Cicéron est toujours resté fidèle à l'enseignement sceptique de l'Académie (comme le soutient par exemple Woldemar Görler, « Cicero Philosophical Stance in the *Lucullus* », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (dir.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997, p. 36-57) ou s'il a traversé des phases « dogmatiques » (John Glucker, « Socrates in the *Academic Books* and Other Ciceronian Works », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (dir.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, op. cit., p. 58-88, Peter Steinmetz, « Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt », dans William W. Fortenbaugh et Peter Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transaction Publishers, coll. « Rutgers University Studies in Classical Humanities », book 4, 1989, p. 1-22).

3 Voir le commentaire de Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza*, op. cit., ad loc., et Carlos Lévy, « Cicéron et la Quatrième Académie », *Revue des études latines*, n° 63, 1985, p. 32-41 sur Harold Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

adversaire, Philon, qui se référait à Arcésilas et à Carnéade⁴, était, si possible, encore plus ambitieuse : déjà avec Arcésilas, la conviction des académiciens était que la philosophie du doute exprimait le sens le plus profond, non seulement de l'enseignement de Platon, mais de toute la tradition de la pensée grecque : l'Académie était ainsi l'héritière la plus fidèle de ce que la philosophie grecque faisait de mieux, de ce qu'elle pouvait offrir, tandis que le stoïcisme, dans la mesure où il prend ses distances par rapport à l'Académie, était stigmatisé comme incarnant un présomptueux goût de la nouveauté.

C'est dans le contexte de ces récits historico-philosophiques qu'émerge le problème que je souhaite traiter ici. En effet dans les généalogies du platonisme proposées par les académiciens sceptiques et référencées par Cicéron, il n'existe aucune trace d'Héraclite. Dans l'ultime rédaction de ses écrits académiques, Cicéron (*Varron*, 44) écrit ceci :

Cum Zenone, inquam, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamentum instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorantiae adduxerant Socratem ut iam ante Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclen, omnes paene veteres, qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula viae et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

C'est contre Zénon, comme on nous l'a appris, qu'Arcésilas a entrepris son combat tout entier, non par obstination ou désir de victoire, du moins selon moi, mais à cause de l'obscurité des questions qui avaient amenées Socrate à confesser son ignorance, et déjà avant lui Démocrite, Anaxagore, Empédocle et presque tous les anciens, qui ont dit que rien ne pouvait être connu, ni saisi ni su, que les sens étaient limités, l'esprit faible, le cours de la vie bref, et que, comme le dit Démocrite, la vérité ait immergée dans les abîmes, que les opinions et les conventions dominaient tout, qu'il ne restait rien pour la vérité, et enfin que tout était environné de ténèbres⁵.

Curieusement, tandis qu'Héraclite n'apparaît pas, en revanche Démocrite, un philosophe qui n'est jamais mentionné par Platon, est cité deux fois. Et

4 Dans le cadre de ce travail, il n'est pas essentiel de s'interroger sur les différences éventuelles entre Philon de Larissa, Arcésilas et Carnéade ; voir les analyses (même si elles se perdent parfois en subtilités) de Charles Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

5 Traduction de Pierre Pellegrin et Jacques Brunschwig, Anthony Long et David Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997, t. III, 68a, p. 7-8

les choses ne changent pas dans la liste plus longue donnée par Cicéron en *Luc.*, 72-76, en réponse aux affirmations de Lucullus en *Luc.*, 14-15. On y trouve mentionnés Anaxagore, Démocrite, Métrodore de Chio, Empédocle, Parménide, Xénophane, Socrate, Platon, Stilpon, Diodore, Alexinos, Chrysippe (avec une intention évidemment ironique et polémique⁶), ou encore les Cyrénaïques (*Luc.*, 72-76).

Comment dès lors évaluer ici l'absence d'Héraclite qui, pour beaucoup, paraît surprenante⁷? Doit-on vraiment croire que les académiciens ne réservaient aucun espace à un philosophe aussi célèbre et dont les dialogues platoniciens parlaient aussi souvent? L'éventualité d'un silence total concernant Héraclite de la part des académiciens peut être exclue sur la base de deux raisons: à partir du texte même de Cicéron, et à partir d'une confrontation avec Plutarque. Dans le *Varron*, après avoir mentionné et nommé certains présocratiques, Cicéron ajoute un renvoi à « presque tous les anciens » (*Varron*, 44: *omnes paene ueteres*), et il serait difficile d'affirmer qu'Héraclite lui aussi ne puisse entrer de quelque manière dans la généalogie⁸. Cette possibilité trouve une confirmation ultérieure dans un célèbre passage de l'*Adversus Colotem* (1121e-1122a) de Plutarque:

132

ὁ δ' Ἀρκεσίλαος τοσοῦτον ἀπέδει τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν καὶ ὑποποιεῖσθαι <τι> τῶν παλαιῶν, ὥστ' ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστάς, ὅτι προστρίβεται Σωκράτει καὶ Πλάτωνι καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας οὐδὲν δεομένοις, ἀλλ' οἷον ἀναγωγὴν καὶ βεβαίωσιν αὐτῶν εἰς ἄνδρας ἐνδόξους ποιούμενος. ὑπὲρ μὲν οὖν τούτου Κωλώτῃ χάρις καὶ παντὶ τῷ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον ἄνωθεν ἤκειν εἰς Ἀρκεσίλαον ἀποφαίνοντι.

Il dit qu'Arcésilas ne soutenait rien qui fût propre, mais qu'aux ignorants il inculquait l'idée et l'opinion contraires... Pourtant, Arcésilas était si loin d'aimer la réputation d'introduire du nouveau, ou de s'approprier quelque chose qui appartenait aux anciens, que les sophistes de son temps l'ont accusé d'avoir attribué ses doctrines de la suspension du jugement et de l'insaisissabilité à

6 Carlos Lévy, « Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiricus: la question de la légitimation historique dans le scepticisme », dans Aldo Brancacci (dir.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 299-329.

7 Voir le commentaire de Reid, *M. Tulli Ciceronis Academica*, éd. James S. Reid, London, Macmillan and Co, 1885, p. 157; Charles Brittain et John Palmer, « The New Academy's Appeals to the Presocratics », *Phronesis*, n° 45, 2001, p. 38-72, p. 62; Pierluigi Donini, « Socrate 'pitagorico' e medioplatonico », *Elenchos*, n° 24, 2003, p. 333-359, ici p. 337. Le nom d'Héraclite apparaît en *Luc.* 118, où sont recensées les différentes positions soutenues par divers philosophes à propos des principes: mais il s'agit de schémas doxographiques qui ne sont pas particulièrement probants, eu égard à la problématique des généalogies académiques.

8 Comme le souligne James S. Reid, *M. Tulli Ciceronis Academica*, op. cit., p. 157.

Socrate, Platon, Parménide et Héraclite, qui n'en avaient pas besoin; mais lui les restituait, pour ainsi dire, afin de leur donner plus de force, à des hommes fameux. En son nom, grâces en soient rendues à Colotès et à quiconque soutient que le discours de l'Académie est venu à Arcésilas de plus haut⁹.

Carlos Lévy a nié la valeur de ce témoignage en observant que « les reproches faits à la Nouvelle Académie par ses ennemis [...] pouvaient ne pas coïncider exactement avec ce qu'elle-même revendiquait », en concluant donc qu'« Héraclite était l'un des très rares présocratiques que la Nouvelle Académie n'invoquait pas à l'appui de son scepticisme »¹⁰. Ces observations sont très intéressantes, mais elles ne peuvent toutefois pas être totalement partagées. Pour hostile et préjudiciable qu'elle fût, la critique de ces sophistes anonymes à l'encontre d'Arcésilas portait sur le fait d'attribuer ses thèses à ces autorités du passé¹¹, ce qui signifiait évidemment que c'était Arcésilas lui-même qui évoquait le nom d'Héraclite : ce dernier en somme comptait également parmi les noms qui étaient mentionnés par Arcésilas¹².

Mais le véritable problème de fond n'est pas celui-là : si l'on considère l'importance et la célébrité d'Héraclite, sa présence dans les dialogues platoniciens, sa réception importante dans d'autres moments de l'histoire du platonisme – ajoutant à ceci le fait que des Académiciens eurent probablement recours à certaines de ses doctrines comme la thèse mobiliste dont nous reparlerons plus avant ici –, ce qui étonne est non pas tant la possible absence d'Héraclite, mais le fait qu'il n'occupe pas une position de premier plan dans cette généalogie. L'introduction « en groupe », ni explicite ni individualisée, d'Héraclite parmi les « presque tous les Anciens » (*omnes paene ueteres*) légitime en fait l'hypothèse qu'Héraclite pouvait certes être mentionné par les Académiciens, mais pas pour autant en ce qu'il pouvait constituer un point de référence important.

9 *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., 68H, p. 12-13.

10 Carlos Lévy, « Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiricus », art. cit., p. 308-309.

11 Il n'est pas essentiel d'établir, dans le cadre de cette intervention, l'identité de ces « sophistes » : peut-être pourrait-on penser à des disciples de Théodore et de Bion (voir par ex. John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, p. 36, n. 85 et Anthony Long et David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, t. II, p. 436-437) ou également aux stoïciens (Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza*, op. cit., p. 41 et Pierluigi Donini, « L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco », dans Maria Barbanti, Giovanna Giardina et Paolo Manganaro (dir.), *Enosis kai Philia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUCEM, 2002, p. 247-273, ici p. 268, n. 91).

12 En ce sens, et dans ces limites, nous sommes en accord avec ceux qui ont insisté quant à l'importance du témoignage de Plutarque, voir John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, op. cit., p. 36; Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza*, op. cit., p. 48, n. 81; Pierluigi Donini, « Socrate 'pitagorico' e medioplatonico », art. cit., p. 334.

Cette conclusion n'est pas modifiée par le témoignage de Plutarque, même si une première lecture pourrait donner une impression différente. En effet, si la liste de Plutarque pouvait être entendue comme un simple document historique, on pourrait en conclure qu'Héraclite comptait parmi les grands noms tutélaires de l'Académie : or la liste de Plutarque est en fait fort restreinte et l'association avec Parménide, Socrate et Platon s'avère pour le moins favorable à Héraclite. Mais certains indices nous conduisent à penser que la mention de ces auteurs répond davantage à des exigences et intérêts propres à Plutarque qu'à la volonté de rapporter de manière impartiale une information historique : comme je chercherai à le montrer, Plutarque confirme la présence d'Héraclite, mais pas nécessairement son importance¹³.

134

La critique a depuis longtemps reconnu que les écrits de Plutarque ne pouvaient être considérés comme de simples documents neutres dont on pourrait retirer des informations sur les philosophes des siècles précédents, selon les méthodes de la *Quellenforschung* du XIX^e siècle. En plus d'être un bon connaisseur de la philosophie grecque, Plutarque est également un philosophe et il a des convictions qui influent sur ses choix. *L'Adversus Colotem* est un bon exemple de la fusion des intérêts philosophiques et historiques qui caractérisent sa production. Dans divers passages de ce traité, le véritable objectif de la polémique contre Colotès n'est pas la défense de la réputation de philosophes vénérés de l'Antiquité face à l'attaque du jeune et présomptueux épicurien, mais plutôt – et c'est ce qui importe en premier lieu à Plutarque –, une critique de l'épicurisme : la thèse de fond est en effet que les absurdités reprochées par les épicuriens à leurs adversaires constituent en réalité l'impasse à laquelle ces mêmes épicuriens semblent inexorablement condamnés en raison de leur matérialisme. Et à cette forme dégénérée de philosophie que constitue l'épicurisme est opposée l'unique forme authentique de philosophie, c'est-à-dire le platonisme¹⁴. Mais cette opposition radicale entre matérialisme et platonisme conditionne également la manière dont Plutarque aborde les divers philosophes évoqués, dans le sens où leur défense comporte souvent et également une interprétation platonicienne de leur pensée. Ceci est particulièrement important dans le cas d'Arcésilas que Plutarque veut insérer dans la tradition platonicienne – une tradition qui, selon lui, ne peut être réduite à une philosophie du doute et du scepticisme. Pour

13 Des doutes quant à l'impartialité historique du témoignage de Plutarque ont été soulevés également par Charles Brittain, *Philo of Larissa, op. cit.*, p. 195-196, avec des arguments différents de ceux présentés ici.

14 Sur la structure argumentative de *L'Adversus Colotem*, voir Mauro Bonazzi, « Contro la rappresentazione sensibile : Plutarco tra l'Academia e il platonismo », *Elenchos*, n° 25/1, 2004, p. 41-71.

Plutarque, Arcésilas est un platonicien et le platonisme n'est pas sceptique. Sur la base de ces considérations préalables, il est évident que son témoignage sur l'Académie hellénistique doit être considéré avec la plus grande précaution, non parce que Plutarque falsifie délibérément les informations (rien n'autorise cette hypothèse), mais parce que ses comptes rendus répondent toujours à des intérêts exégétiques personnels. Et le passage qui nous intéresse ici montre clairement l'importance de ces implications. Si on le lit dans son intégralité, ce dernier passage apparaîtrait en effet comme servant seulement à établir une donnée de fait, c'est-à-dire que l'accusation que Colotès adresse à Arcésilas est infondée : Colotès accusait Arcésilas de faire passer pour nouvelles de vieilles idées ; Plutarque lui répliquait en soulignant, grâce au témoignage de ces adversaires anonymes, qu'Arcésilas était tellement loin de prétendre innover qu'il admettait explicitement de se référer à des autorités du passé. Mais il est en réalité facile d'observer que le passage ne se limite pas seulement à établir cette donnée factuelle : il sert dans le même temps pour Plutarque à confirmer la thèse qui lui tient le plus à cœur et qui ne joue aucun rôle dans la polémique de Colotès, en l'espèce l'unité de la tradition platonicienne, en y incluant Arcésilas. Le lien de ce dernier avec ces penseurs vénérés confirme encore une fois la compatibilité de sa pensée avec les vérités du platonisme. Mais, s'il en est ainsi, le soupçon légitime apparaît toutefois que la liste incluant seulement Socrate, Platon, Parménide et Héraclite, laquelle est plus qu'un simple document historique, soit ainsi davantage le résultat d'un choix de Plutarque qui, en sélectionnant ces noms, peut dès lors défendre une interprétation platonisante d'Arcésilas. Le fait de souligner le nom d'Héraclite, avec ceux de Parménide, Socrate et Platon, par rapport aux listes plus larges de Cicéron, pourrait en somme être le résultat d'une sélection de Plutarque répondant au désir de trouver à Arcésilas également une place dans l'histoire du platonisme.

En fait, certains indices confirment ce soupçon. Un premier indice apparaît si l'on considère l'*Adversus Colotem* dans sa globalité et sa complexité. Héraclite ne figurait pas parmi les cibles de Colotès dans sa polémique et ceci explique pourquoi il manque une discussion concernant Héraclite dans ledit écrit¹⁵. En revanche, Plutarque consacre un large espace à l'analyse de Parménide, Socrate et Platon, les trois autres philosophes associés à Arcésilas, pour les défendre des accusations de Colotès. Il en ressort une interprétation tout à fait cohérente des trois philosophes qui sont présentés comme des partisans convaincus d'un

15 Héraclite apparaît néanmoins au 1118c : mais il s'agit davantage d'une typique citation érudite qui n'a pas d'intérêt particulier, contrairement à ce que pense Anna Maria Ioppolo, « Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana », *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 89-123, p. 105.

dualisme gnoséologique et ontologique s'inspirant du *Timée* platonicien¹⁶. Cette interprétation dualiste permet ainsi d'éclairer la manière dont Plutarque réussit également à insérer Arcésilas dans la tradition platonicienne : l'*epochè* ne doit pas être entendue comme une thèse personnelle d'Arcésilas, mais plutôt comme une réponse dialectique à la thèse des épicuriens et des stoïciens, avec pour objectif de montrer que le scepticisme est la conséquence à laquelle se heurte inévitablement toute philosophie matérialiste (1123e, 1124a-b). Si elle est adoptée *in propria persona*, comme une conviction personnelle, par Arcésilas, l'*epochè* doit plutôt être entendue comme une volonté de ne pas tolérer l'abandon du jugement à quelque chose d'aussi discrédité que les sens (1124b) ; et considérant que l'ensemble de l'écrit s'appuie sur l'opposition nette entre sensible et intelligible, il en découle également que la critique d'Arcésilas quant aux incertitudes du sensible, dans la mesure où elle ne conduit pas aux absurdités d'un scepticisme rigoureux (position que Plutarque impute aux épicuriens) ouvre donc à la dimension intelligible : en ce sens l'*epochè* a valeur de crédit et de confirmation des thèses de Platon, Socrate, Parménide et évidemment, de celles d'Héraclite. De manière significative à la fin du traité, Plutarque propose à nouveau la liste de ces quatre philosophes en les associant non plus à Arcésilas mais à Xénocrate, un autre représentant influent du discours académicien, de l'*akademaïkos logos* (1124d) : pour l'Arcésilas historique, ces quatre noms étaient probablement importants ; pour Plutarque, ils étaient vitaux.

Même si l'on considère la manière dont Plutarque traite Héraclite dans les autres traités des *Moralia*, les conclusions restent inchangées. Héraclite est dans son ensemble un auteur largement cité par Plutarque, même si c'est souvent de manière superficielle et comme ornement rhétorique ou érudit¹⁷. Il existe toutefois des passages dans lesquels l'intérêt pour Héraclite est conditionné par des problèmes philosophiques. Ceci vaut en particulier pour la problématique importante concernant le statut ontologique de la réalité sensible qui est caractérisée en termes de flux selon la fameuse image héraclitéenne du fleuve. D'entre toutes les pages les plus connues et les plus intéressantes figurent probablement celles du *De E apud Delphos* où la citation du fr. B91DK d'Héraclite anticipe une description de la réalité du monde humain marquée par une transformation totale de tous les éléments (392a-e ; on note que le

16 Voir Margherita Isnardi Parente, « Plutarco contro Colote », dans Italo Gallo (dir.), « Aspetti dello stoicismo et dell'epicureismo in Plutarco », *Giornale filologico ferrarese*, 1988, p. 65-88, et Franco Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, D'Auria Editore, 1995, p. 194-202.

17 Pour une première analyse, voir Jackson Hershbell, « Plutarch and Heraclitus », *Hermes*, n° 105, 1977, p. 179-201.

fr. 76 d'Héraclite est également cité). Prise en elle-même, cette description peut justifier une interprétation pour ainsi dire *sceptique* d'Héraclite et de Plutarque, dans le sens où la réalité sensible semble condamnée à une instabilité ontologique radicale qui interdit toute possibilité de traitement cohérent : il n'existe en somme aucune forme d'identité ou de permanence, mais seulement des mutations ou des changements. Ce type d'interprétation rappelle les polémiques des académiciens hellénistiques contre les stoïciens à propos dudit « argument de croissance » (*logos auxanomenos* en grec) et sera utilisé par d'autres traditions de pensée hostiles, comme la tradition épicurienne par exemple, pour condamner autant l'Académie que, avant tout, Platon lui-même¹⁸. Mais tant Plutarque que les platoniciens ultérieurs ont nié toute légitimité à une interprétation similaire de la réalité sensible, comme totalement dominée par le flux et par la transformation de tout en tout. Dans le *De E*, l'insistance autour du flux est conditionnée par le contexte argumentatif, par l'exigence de souligner le contraste entre l'homme et le dieu, entre le caractère transitoire, la précarité de l'homme et l'éternelle perfection du dieu. Ailleurs, quand Plutarque reprend le thème du flux, c'est aux « sophistes » qu'il impute cette décomposition de l'homme et des choses, en leur opposant la conviction que « l'homme reste un de la naissance à la mort » (*De sera*, 559a-c). De la même manière, les platoniciens ultérieurs insisteront également sur ce mélange d'identité et de transformation : « le platonisme n'est pas une philosophie sceptique, et ce pas davantage en rapport au domaine du sensible¹⁹ ».

Ce contexte sert également à expliquer la position d'Héraclite : l'image du fleuve peut véhiculer une version radicale du flux ; mais, en réalité, ce sont les matérialistes qui sont condamnés à la thèse selon laquelle la réalité qui nous entoure est complètement dominée par le flux (*De sera*, 559c). La position d'Héraclite en revanche est plus complexe, parce que d'autres fragments révèlent – toujours selon Plutarque (et ses sources) – qu'Héraclite était également conscient des principes d'ordre et de stabilité qui composent la réalité. Dans une série de textes clefs, du *De Iside* au *De animae procreatione*, Plutarque présente une conception très antique qui, des théologiens et des législateurs, serait passée aux poètes et aux philosophes, selon laquelle l'univers est le résultat de la combinaison des principes positifs et négatifs, entendant avec les premiers les éléments stables et intelligibles, et avec les seconds, la

18 Voir Sextus Empiricus I, *Adv. Math*, VIII, 7 ; *PH*, III, 115 ; Diogène d'Énoanda, fr. 4, II 2-III 1 ; lpp. *Ref.* 23, avec le commentaire de Fernanda Decleva Caizzi, « La "materia scorrevole" ». Sulle tracce di un dibattito perduto », dans Jonathan Barnes et Mario Mignucci (dir.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.

19 Fernanda Decleva Caizzi, « La "materia scorrevole" », art. cit., p. 438, n. 11.

cause matérielle de la mutation et du changement²⁰. Héraclite apparaît toujours dans cette liste influente, qui selon Plutarque sert à prouver la supériorité du platonisme, la philosophie qui a su hériter des antiques traditions savantes en les réorganisant en un système de pensée en mesure de rendre compte de la réalité de manière correcte. Héraclite fait ainsi partie d'une tradition de vérité qui, née dans l'Antiquité la plus reculée, a abouti à la perfection grâce à Platon, qui a su proposer une juste interprétation de la réalité en ne la réduisant pas à une simple transformation de ses éléments sensibles, mais en soulignant aussi la présence des éléments intelligibles de stabilité et de permanence.

En somme, contrairement à ce qui a été souvent affirmé, l'image plutarquienne d'Héraclite ne renvoie pas aux discussions de l'Académie hellénistique, mais se réfère à une tradition de pensée opposée et en concurrence avec l'Académie, c'est-à-dire celle du platonisme pythagorisant²¹. Et dans ce contexte l'importance d'Héraclite dépend de son dualisme : les conclusions que l'on peut tirer d'une analyse des *Moralia* coïncident donc avec ce que l'on peut lire dans l'*Adversus Colotem*. Aussi étrange que cela puisse paraître, la caractéristique essentielle de l'*Akademaikos logos* de l'*Adv. Colotem* est le dualisme : c'est le dualisme qui unit Platon, Socrate, Parménide et Héraclite, et c'est à partir d'une conception dualiste de la réalité que la polémique de l'académicien Arcésilas peut être légitimement replacée au cœur de la tradition platonicienne la plus authentique.

À la lumière de ces considérations, il est clair que le passage fondamental de l'*Adversus Colotem* doit être lu et interprété avec la plus grande précaution. On peut déduire de ce passage qu'Héraclite faisait partie des auteurs cités par Arcésilas. Mais les analyses conduites jusqu'ici donnent le sentiment que l'importance de la liste (Platon, Socrate, Parménide, Héraclite) – et donc l'importance d'Héraclite dans le *pedigree* d'Arcésilas – est aussi le résultat d'une œuvre de sélection de la part de Plutarque qui, parmi les nombreux présocratiques associés à la tradition académique, a précisément choisi ceux qui pouvaient être liés de la manière la plus évidente au dualisme platonico-pythagorien. En ce sens, le témoignage de Plutarque ne diffère pas de celui de Cicéron et l'on peut légitimement émettre l'hypothèse que le nom d'Héraclite apparaissait

20 *De Iside*, 45-48 ; *De animi procreatione*, 1026a-b ; *De soll.*, 964d-e sont les textes les plus pertinents : fondamental à ce sujet est Jaap Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek Philosophy*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1992, Jan Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles, Paleis der Academiën, 1998, p. 278-290, et également Pierluigi Donini, « Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36/7, 1994, p. 5027-5100.

21 Du reste, précisément la problématique de « la matière fluide » était une thématique typiquement pythagoricienne, voir Fernanda Decleva Caizzi, « La "materia scorrevole" », art. cit., p. 428-430 et John Whittaker, « Ammonius on the Delphic E », *Classical Quarterly*, n° 19, 1969, p. 185-192, ici p. 190-191 à propos de Plutarque et Héraclite dans le *De E*.

probablement dans les généalogies académiques. Mais la confrontation entre les deux témoignages suggère également que les académiciens, à commencer par Arcésilas, ne réservaient pas une importance particulière à Héraclite, d'une manière très différente de ce qui se passera par la suite, en l'occurrence à partir du premier âge impérial jusqu'à l'Antiquité tardive.

Si cette reconstruction est correcte, on peut en tirer certains enseignements intéressants sur l'histoire du platonisme ancien et sur la réception d'Héraclite à l'intérieur de cette tradition. Certaines études ont récemment insisté sur la permanence de « tendances académiques » dans le platonisme impérial, renversant ainsi l'image traditionnelle d'un platonisme totalement insensible aux thématiques sceptiques²². Cette interprétation est correcte, mais à une condition : que la tradition académique ne soit pas placée sur le même plan que la tradition systématique-pythagorisante, comme si le platonisme impérial était le produit d'un savant mélange de composantes provenant de l'une et de l'autre tradition. Il est en revanche plutôt exact de constater que chez de nombreux auteurs, et Plutarque est un de ceux-ci, on note effectivement la persistance de thématiques académiciennes, qui sont néanmoins intégrées et subordonnées à un cadre philosophique – le cadre platonico-pythagoricien – radicalement différent.

Héraclite est un exemple intéressant de cette histoire complexe : la manière selon laquelle il est interprété et utilisé au sein de l'Académie hellénistique s'apparente seulement à première vue à l'interprétation et l'utilisation qui en sont faites par un platonicien impérial comme Plutarque. Dans l'Académie hellénistique, on peut en effet émettre l'hypothèse de deux types de lectures, une lecture générique et une lecture dialectique. Avec de nombreux autres présocratiques, on pouvait se référer au nom d'Héraclite afin de retrouver dans la philosophie d'âge archaïque une confirmation des thèses d'Arcésilas et de ses compagnons, démontrant ainsi que l'Académie représentait l'héritière légitime

22 Nous faisons référence ici à Jean Opsomer, *In Search of the Truth*, 1998, *op.cit.* et aux travaux non moins significatifs de Pierluigi Donini, « Lo scetticismo academico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo », dans Giuseppe Cambiano (dir.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1986, p. 203-226, et *id.*, « L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco », art. cit., p. 247-273 ; Daniel Babut, « Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », dans Daniel Babut, *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen n° 24, coll. « Série littéraire et Philosophique », n° 6, 1994, p. 549-581 et *id.*, « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », dans Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98 ; George Boys-Stones, « Plutarch on the Probable Principle of Cold. Epistemology and the *De primo frigido* », *Classical Quarterly*, n° 47, 1997, p. 227-238 ; Charles Brittain, *Philo of Larissa*, *op. cit.* ; Mauro Bonazzi, *Academici e Platonici*, *op. cit.*

d'une certaine manière, critique et aporétique, d'entendre la philosophie et la réalité : ceci constitue tout ce que l'on peut tirer des deux témoignages de Cicéron²³. De manière alternative, certaines doctrines d'Héraclite pouvaient être exploitées dialectiquement contre les écoles adverses, le stoïcisme, en particulier, qui de manière notoire avait beaucoup insisté sur l'importance de ce philosophe. Dans ce contexte, la thématique du flux constitua probablement un des terrains privilégiés de la polémique : l'image du fleuve était connue et utilisée par les stoïciens²⁴, et il n'est donc guère difficile d'imaginer qu'un des objectifs de « l'argument de croissance » était précisément de démontrer que la doctrine stoïcienne du devenir sensible impliquait une conception totalement chaotique de la réalité, une espèce d'« héraclitisme » radical dont le caractère paradoxal des résultats avait déjà été condamné par Platon dans le *Théétète*²⁵. Mais précisément, cette utilisation dialectique éclaire le pourquoi de la circonspection des Académiciens à l'égard d'Héraclite : pour ne pas finir eux aussi par devoir admettre la thèse d'une réalité totalement dominée par le flux, une thèse qui contredisait la position platonicienne du *Théétète* et qui aurait été à l'inverse, et ce n'est pas un hasard, imputée tant aux académiciens qu'à Platon, par des sources hostiles.

La position de Plutarque, elle, suit en revanche une stratégie complètement différente : Plutarque revendique ouvertement Héraclite comme un prédécesseur de première importance dans la tradition platonicienne, et ce justement en vertu de son interprétation pythagoricienne qui fait d'Héraclite un penseur dualiste : et c'est sur la base de cette démarche dualiste que Plutarque peut soutenir une version modérée du flux, selon laquelle la réalité dans laquelle nous vivons n'est pas seulement caractérisée par la domination du sensible et du mobilisme, mais également par l'unité et la permanence. Entre Cicéron et Plutarque opèrent donc en somme, deux paradigmes différents : d'un côté une application dialectique de la thématique du flux, de l'autre, une appropriation rendue possible par le dualisme. En confirmation de cette différence de fond, il est intéressant d'observer que dans les *Academica* cicéroniens, l'idée que la réalité est dominée par le flux est reprise en un sens positif, non par les académiciens sceptiques, mais par leur grand adversaire, Antiochus, qui la

23 Voir Carlos Lévy, « La Nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne ? », art. cit., et Charles Brittain, *Philo of Larissa, op. cit.*, p. 195.

24 Voir par exemple Arius Didymus *apud* Eusèbe, *Preparatio evangelica*, XV, 20 (= S.V.F., I, 519) avec le commentaire de Anthony Long, « Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics », repris dans *id.*, *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 107-133.

25 Ceci constitue par exemple les conclusions du commentateur anonyme du *Théétète* in LXX 5-26, voir également Sextus, *Adv. Math.*, VII, 411-415. D'entre les modernes, voir Fernanda Declava Caizzi, « La "materia scorrevole" », art. cit., p. 447-452.

renvoie, lui, à l'ancienne doctrine de Platon et de ses disciples²⁶. C'est avec Antiochos que nous avons la première prise de position positive dans le camp académico-platonicien quant à la thématique du flux de la réalité. Mais ceci est rendu possible par le fait qu'Antiochus à son tour adopte des schémas de lecture dualiste de la réalité, que nous retrouverons ensuite chez Plutarque et chez d'autres platoniciens impériaux. Il est intéressant d'observer, en passant, que cette prise de position sur la réalité sensible semble également confirmer une lecture platonicienne de la philosophie d'Antiochus et ceci, à l'inverse de l'image polémique qui voudrait définir ce dernier comme étant infiniment proche des Stoïciens (*germanissimus Stoicis*)²⁷.

Ces considérations ne sont pas dénuées de conséquences, également en référence à Héraclite, puisque c'est seulement en éclairant les raisons qui animent les différentes interprétations que l'on peut procéder à un traitement adéquat de sa postérité à l'intérieur de la longue histoire du platonisme. Et pas seulement du platonisme, puisqu'il n'est pas à exclure que le pyrrhonien Énésidème, quand il affirmait que le scepticisme était un sentier qui menait à Héraclite (Sextus, *P.H.*, 210) voulait polémiquer non seulement pour ce qui concernait la tentative stoïcienne de présenter un Héraclite dogmatique, mais aussi contre les lectures académiciennes – une hypothèse de travail, que nous n'approfondirons pas ici²⁸. L'ambiguïté et l'obscurité d'Héraclite ont frappé les lecteurs anciens comme les lecteurs modernes et ont ainsi encouragé et stimulé de nombreux parcours interprétatifs à partir des fragments, ce qui a conduit à des perceptions différentes de ce penseur présocratique. Et, parmi toutes les interprétations, celle qui a le plus intéressé les lecteurs modernes, nous le savons, est l'interprétation stoïcienne. Avec cette contribution, j'espère avoir

26 Cicéron, *Varro*, 31 : « *Sensum autem omnes veteres et tardos esse arbitrabantur, nec percipere ullo modo res eas, quae subiectae sensibus viderentur, quae essent aut ita parvae, ut sub sensum cadere non possent, aut ita mobiles et concitatae, ut nihil umquam unum esset et constans, ne idem quidem, quidem continenter laberentur et fluere omnia.* » ; voir également Cicéron, *Or.*, 10 : « *Has rerum formas appellat ideas, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri; cetera nasci occidere fluere labi nec diutius esse uno et eodem statu [...].* » ; ce passage, même s'il ne mentionne pas expressément le nom d'Antiochus, rappelle néanmoins ce qui lui est attribué dans le *Varron*.

27 Pour ce qui concerne cette problématique voir Mauro Bonazzi, « Antiochus and Platonism », art. cit.

28 On pourrait ainsi de quelque manière émettre l'hypothèse que la revendication d'Héraclite en tant que penseur intégralement sceptique puisse également fonctionner comme une tentative critique contre les hésitations des Académiciens, voir Mauro Bonazzi, « Enesidemo ed Eraclito », *Rhizai* 2, n° 4, 2007, p. 329-338 qui toutefois ne fait pas les distinctions adéquates entre Plutarque et l'Académie hellénistique, p. 336, dans son commentaire des récents travaux de Roberto Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, 2004 et Brigitte Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005, voir en particulier, p. 202-204.

montré que la présence d'Héraclite n'était pas moins vitale dans la tradition platonicienne. Et comme la référence aux obscurs fragments d'Héraclite est souvent conditionnée par les intérêts et les interprétations de ses sources, éclairer les enjeux des interprétations offertes par les platoniciens contribuera ainsi non seulement à confirmer la célébrité d'Héraclite dans le monde antique, mais également et avant tout à reconstruire sa pensée de manière plus consciente et plus correcte.

DEUXIÈME PARTIE

Lucrèce

L'ALLUSION EMPÉDOCLÉENNE EN LUCRÈCE,
DE RERUM NATURA II, 1081-1083¹

David Sedley

Vers la fin du livre I, vers 951-1051, Lucrèce affirme l'infinité de l'univers, de l'espace et des corps. Dans un passage similaire, au livre II, toujours vers la fin (v. 1022-1104), il reprend un thème qui en dépend directement : l'infinité des mondes. Avant d'étudier ce passage de plus près, il convient de noter la façon dont Lucrèce, ne serait-ce que par ses silences, y infléchit l'accent qu'il a probablement trouvé dans sa source épicurienne. La partie du *De la nature* (Περὶ φύσεως) d'Épicure qui correspond à cette section du *De rerum natura* (D.R.N.) – qu'il s'agisse là, comme je le crois, de sa source directe ou non, et qui est en tous cas sa source ultime² – est résumée dans sa *Lettre à Hérodote* de la manière suivante (§ 45) :

Mais, en outre, les mondes eux aussi sont infinis en nombre, ceux qui sont semblables au nôtre comme ceux qui en sont dissemblables. Les atomes étant infinis en nombre comme cela vient d'être démontré, ils se portent aussi aux lieux les plus éloignés. Il n'est pas possible en effet que les atomes que l'on vient de décrire, à partir desquels peut naître un monde, ou sous l'effet desquels un monde peut être produit, s'épuisent en un seul ou en un nombre fini de mondes, ni dans tous ceux qui sont semblables au nôtre, ni dans tous ceux qui diffèrent de ces derniers. Par conséquent, il n'y a rien qui puisse faire obstacle à l'infinité des mondes³.

- 1 Mes remerciements à David Butterfield pour la discussion sur le problème textuel au vers 1080 du livre II ; à Jean-Claude Picot pour notre échange par correspondance, et aux participants du colloque « Les Présocratiques dans la poésie latine », Paris, Janvier 2011, pour les discussions qui ont suivi l'exposé. Je remercie également Laure Franchet d'Esperey pour la traduction de mon texte en français.
- 2 Comme je l'affirme dans David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 3 Traduction de Daniel Delattre, Joëlle Delattre-Biencourt et José Kany-Turpin, Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 17, *Lives of Eminent Philosophers*, éd. Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 45740 45515-516 : 'Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν, οἳ θ' ὅμοιοι τοῦτω καὶ ἀνόμοιοι. αἱ τε γὰρ ἄτομοι ἄπειροὶ οὔσαι, ὡς ἄρτι ἀπεδείχθη, φέρονται καὶ πορρωτάτω· οὐ γὰρ κατανήλωνται αἰ τοιαῦται ἄτομοι ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος ἢ ὑφ' ὧν

Je note d'abord en passant qu'Épicure met bien l'accent sur le nombre *infini* des mondes, tandis que Lucrèce choisit d'insister surtout sur la *pluralité* des mondes, avec seulement l'indication occasionnelle que leur nombre doit en effet être infini⁴. Même pour préparer son lecteur à l'idée étonnante qu'il puisse exister des mondes autres que le nôtre (II, v. 1044-1066), Lucrèce éprouve le besoin de commencer par une substantielle préface apologétique (II, v. 1023-1043), dans laquelle il rappelle à Memmius que toute chose, si familière qu'elle puisse nous sembler être maintenant, nous paraîtrait incroyable si nous la rencontrions pour la première fois.

Ce besoin d'anticiper l'incrédulité du lecteur peut aussi rendre compte d'un autre déplacement d'accent. La tradition atomiste avait toujours insisté sur le fait que nous ne devons pas envisager les autres mondes comme étant *tous* semblables au nôtre, et Épicure lui-même, comme nous l'avons vu, met autant l'accent sur les mondes dissemblables que sur les mondes semblables⁵. Pour Lucrèce, en revanche, il semble toujours que les autres mondes dont il soutient l'existence sont, comme le nôtre, composés de terre, de mer, d'un ciel, etc., et sont peuplés d'espèces animales qui nous sont familières. Ainsi, aux vers 1058-1066 du livre II, il affirme que :

Et ce d'autant plus que ce monde est l'œuvre de la nature : c'est d'eux-mêmes, spontanément, par le hasard des rencontres, que les éléments des choses, après s'être unis de mille façons, pêle-mêle, sans résultat ni succès, aboutirent enfin à former ces combinaisons, qui, aussitôt réunies, devaient être à *jamaïs* les origines de ces grands objets : *la terre, la mer et le ciel et toutes les espèces vivantes*. Aussi, je le répète encore, il faut avouer qu'il y a ailleurs d'autres groupements de matière *analogues à ce qu'est ce monde*, que dans une étreinte jalouse l'éther tient enlacé⁶.

Et cette idée est reprise dans l'argumentation qui suit immédiatement après (v. 1067-1076), où il conclut que « il y a d'autres terres dans d'autres espaces ainsi que les diverses races humaines et espèces animales⁷ ».

ἀν ποιηθείη, οὐτ' εἰς ἓνα οὐτ' εἰς πεπερασμένους, οὔθ' ὅσοι τοιοῦτοι οὔθ' ὅσοι διάφοροι τοῦτοις. ὥστε οὐδὲν τὸ ἐμποδοστατήσόν ἐστι πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων.

4 Voir n. 6 ci-dessous.

5 Voir aussi Épicure, *ad Pyth.*, § 88, où plusieurs exemples montrent que les mondes peuvent être sujets à des variations, et de façon tout à fait radicale.

6 Lucrèce, *De la Nature, tome 1 : Livres I-III*, éd. et trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 80-81, de même pour les citations suivantes du *D.R.N.* : *Cum praesertim hic sit natura factus et ipsa/ sponte sua forte offensando semina rerum/ multimodis temere in cassum frustra que coacta, / tandem coluerunt ea quae coniecta repente/ magnarum rerum fierent exordia semper/ terrai maris et caeli generisque animantum. / Quare etiam atque etiam talis fateare necesse est/ esse alios alibi congressus materiai/, qualis hic est, avido complexu quem tenet aether.*

7 Au vers 1076, *varias hominum gentis et saecla ferarum* pourrait signifier en théorie « et différentes races humaines et espèces animales », avec l'implication que les espèces

Il est temps maintenant de présenter le passage spécifique sur lequel j'ai choisi de me concentrer, II, vers 1077-1089 :

(A) À cela s'ajoute que, dans la somme des choses, il n'y en a pas qui soit isolée, qui naisse unique, qui grandisse uniquement et seule en son genre : mais chacune appartient à quelque famille, et très nombreuses sont celles de la même espèce. (B) À propos des animaux en particulier, grâce à ton intelligence, tu trouveras que cela est vrai de la race des fauves errant dans la montagne, et de la double descendance des hommes, et enfin des troupes muettes des poissons écailleux et des diverses sortes de races ailées. (C) Aussi, d'après le même principe, faut-il reconnaître que le ciel, et la terre, la lune, la mer, et tout ce qui est, loin d'être unique dans son espèce, existent au contraire, en nombre innombrables⁸ ; (D) puisque leur existence a son terme inébranlablement fixé, et qu'ils sont un corps soumis à la génération tout autant que toutes les espèces qui sont pour ces raisons présentes en abondance selon leur genre⁹.

(A) *huc accedit ut in summa res nulla sit una,
unica quae gignatur et unica solaque crescat,
quin aliquoius siet saeculi permultaque eodem
sint genere.* (B) *in primis animalibus indice mente* 1080
*invenies sic montivagum genus esse ferarum,
sic hominum geminam prolem, sic denique mutas
squamigerum pecudes et corpora cuncta volantum.*
(C) *quapropter caelum simili ratione fatendumst*

diffèrent d'un monde à l'autre (au livre IV aux vers 412-413 : *terrarum milia multa, / quae variae retinent gentes et saecula ferarum* », il existe la même ambiguïté). J'en doute, mais quand bien même il s'agirait là du sens voulu, l'idée n'en resterait pas moins que les autres mondes sont, de façon conservatrice, supposés être peuplés d'animaux, en y incluant les êtres humains. Le seul passage où Lucrèce admet clairement le fait que les mondes puissent varier se trouve au livre V, vers 526-533 : le phénomène céleste peut avoir différentes causes « parmi ces divers mondes créés si diversement » (*in variis mundis varia ratione creatis*). Et même ceci suppose que les *explananda* réels soient sensiblement les mêmes, sans qu'il y ait aucun signe de la thèse d'Épicure qui soutient que certains mondes ne sont même pas dotés de cieux sphériques ou rotatifs (*ad Pyth.*, § 88).

8 Cette expression « en nombre innombrable » (v. 1086 : *numero magis innumerali*) est une rare concession à la thèse de l'infinité des mondes. En tous cas, des expressions quasi identiques sont utilisées ailleurs pour indiquer le nombre infini des atomes, cf. II, 1054 : *innumero numero* ; VI, 485 : *innumerabilem [...] numerum*. D'un autre côté, l'expression peut aussi bien signifier une quantité indénombrable, comme au III, vers 779, où, pour se moquer de la thèse de la transmigration, nous sommes représentés par l'image ridicule d'une quantité indénombrable d'âmes faisant la queue pour leur prochain corps. La terminologie présente une infinité de mondes, mais avec un choix de langage prudent qui rend cette interprétation seulement optionnelle. L'adjectif dépourvu d'ambiguïté *infinitus*, employé amplement par Lucrèce en rapport avec l'infinité de l'espace, du temps et du corps, n'est jamais associé à la pluralité des mondes.

9 Traduction d'Alfred Ernout modifiée.

terramque et solem, lunam mare cetera quae sunt 1085
non esse unica, sed numero magis innumerali;
 (D) *quandoquidem vitae depactus terminus alte*
tam manet haec et tam nativo corpore constant
quam genus omne quod his generatimst rebus abundans.

- A. vers 1077-1080. Rien n'apparaît ni ne se développe en tant qu'unique spécimen de son genre.
- B. vers 1080-1083. Les espèces animales en sont l'exemple.
- C. vers 1084-1086. Il faut donc en déduire que le ciel, la terre, le soleil, la lune, la mer, etc., sont de la même manière pour chacun d'entre eux *seulement l'un des innombrables spécimens du même genre*.
- D. vers 1087-1089. Car chacun d'entre eux est tout autant soumis à la naissance et à la mort que n'importe quelle autre espèce familière composée de membres multiples.

148

Les étapes A et B sont simples. Le raisonnement qui permet d'arriver à C l'est moins : de même que chaque animal ne représente qu'un spécimen d'une espèce, semble dire Lucrèce, de même, chaque partie du monde apparemment unique – le ciel, la terre, la lune, la mer, etc. – peut alors être considérée comme n'étant qu'un seul exemplaire de son genre. L'étape manquante serait alors la suivante : puisque, par analogie avec les animaux, il existe une infinité d'autres *composants du monde* (de cioux, de terres, de soleils, etc.), en plus de ceux qui constituent notre monde, il doit aussi exister d'autres *mondes*, à savoir les mondes constitués de ces composants.

À ce stade, il convient de nous arrêter un moment pour observer le parcours circulaire qu'a curieusement suivi notre raisonnement. Quel bénéfice, est-on en droit de se demander, tire-t-on en concluant à la multiplicité des *parties* du monde, par analogie avec la multiplicité des membres de chaque espèce animale, pour aboutir, dans un second temps, selon un raisonnement qui va de la partie au tout, en partant de la multiplicité des parties du monde à la multiplicité des mondes eux-mêmes ? Quel bénéfice a-t-on tiré en ne se contentant pas tout simplement d'une conclusion par analogie qui partirait de la multiplicité des membres de chaque espèce animale pour aboutir à la multiplicité des mondes, comme si les mondes constituaient eux-mêmes une autre espèce ?

Il convient au moins de remarquer ce qu'implique la stratégie choisie ici par Lucrèce. Puisque l'on peut déduire l'existence d'autres mondes à partir de l'hypothèse qu'il existe plusieurs cioux, plusieurs terres, plusieurs océans, plusieurs soleils et plusieurs lunes, l'affirmation implicite est que les autres

mondes, considérés comme des tous, seraient très semblables au nôtre. Ceci correspond au schéma déjà observé, qui distingue les points sur lesquels insiste Lucrèce de ceux que l'on trouve dans les textes des épicuriens grecs.

La dernière étape, **D**, est encore plus curieuse. Afin de confirmer son hypothèse intermédiaire (**C**) concernant la multiplicité des constituants du monde tels que le ciel et la terre, Lucrèce indique une autre chose qu'ils ont en commun avec chaque représentant des espèces animales, à savoir que tous deux – c'est-à-dire chaque animal et chaque constituant du monde – sont également sujets à la naissance et à la mort.

Pourquoi fonder l'affirmation de la multiplicité des parties du monde sur le fait qu'elles sont générées puis détruites? Bailey suggère que cette comparaison en termes de naissance et de mort contribue simplement à renforcer l'analogie entre les parties du monde et les animaux¹⁰: s'ils ont aussi en commun la naissance et la mort, ceci renforce la probabilité que la multiplicité n'est qu'une caractéristique de plus qu'ils partagent. Il est certain que la comparaison systématique du métabolisme du monde avec celui d'un être vivant est déjà familière aux lecteurs de Lucrèce (par exemple au livre I, vers 1038-1041), et d'ailleurs, presque immédiatement après notre passage, aux vers 1105-1174, Lucrèce termine le livre II par une longue démonstration de la mortalité du monde, qui se fonde précisément sur la thèse que ses principaux composants ont d'abord grandi, pour ensuite connaître un déclin qui les mène à leur terme, dans un processus analogue au cycle de vie des êtres vivants allant vers la mort. Il se pourrait même que les remarques du point **D** allant dans ce sens aient été ajoutées ici par Lucrèce précisément parce qu'il avait à l'esprit cette séquence argumentative. Néanmoins, il y a quelque chose de curieusement inconséquent dans la structure globale de l'argumentation, et c'est une chose qu'il convient de garder à l'esprit en passant, comme nous allons le faire maintenant, à son contenu empédocléen.

Depuis la publication des papyrus de Strasbourg en 1998¹¹, nous savons qu'au moins deux vers de ce passage, 1081-1082, sont en réalité une traduction d'Empédocle. Le passage en question du poème d'Empédocle sur la nature mérite d'être cité en entier. L'auteur exhorte Pausanias à l'écouter tandis qu'il lui révèle les origines de la vie, et à être attentif aux phénomènes visibles de la nature qui confirmeront son récit. Je donne ici une reconstruction en

10 Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1947, t. II, p. 969-970.

11 Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998.

partie idiosyncrasique du texte¹², mais aucune des variantes ne devrait avoir d'incidence sur la question qui nous occupe.

Veille à ce que mon récit ne s'arrête pas à tes oreilles. Si en m'écoutant tu regardes sans te tromper les choses qui t'entourent, je te montrerai toi-même à tes yeux aussi, de manière à ce que tu bénéficies d'un échange plus qu'équitable, tout d'abord l'émergence collective et le déploiement de la naissance et tout ce qui reste maintenant de cet être-né. Cela existe dans la race sauvage des bêtes qui errent dans la montagne, cela, on le trouve dans la double descendance de l'humanité. Cela existe dans l'éclosion des fleurs porteuses de racines et dans la grappe que porte la treille. À partir de là, suis avec ton esprit les signes infaillibles du récit, car tu *verras* l'émergence collective et le déploiement de la naissance¹³.

150

σπεῦ]δε δ' ὅπως μὴ μοῦνον ἀν' οὐατα [μῦθος ἴκηται.
 εἰ δέ] μευ ἀμφὶς ἔόντα κλύων [v]ημερτ[ἔς ἐπόψει,
 δειίξω σοι καὶ ἀν' ὄσσ' ἵνα μεῖζον ἴσων [ἐπαμείβῃς
 π]ρώτον μὲν ξύνοδόν τε διάπτυξίν τε γε γενέθλης,
 ὄσ[σ]α τε νῦν ἔτι λοιπὰ πέλει τούτοιο τ[οκοῖο· 295
 τοῦτο μὲν [ἄν] θηρῶν ὀριπλάγκτων ἄγ[ριον εἶδος,
 τοῦτο δ' ἀν' ἀ[νθρώ]πων δίδυμον φύμα, [τοῦτο δ' ἀν' ἄνθεων
 ῥιζοφόρων γέννημα καὶ ἀμπελοβάμ[ονα βότρυν.
 ἐκ τῶν ἀψευδῆ κόμισαι φρενὶ δείγματα μ[ύθων·
 ὄψει γὰρ ξύνοδόν τε διάπτυξίν τε γενέθλης. 300

292 εἰ δέ Sedley: ἠδὲ ed. pr. [v]ημερτ[ἔς ἐπόψει Sedley: [v]ημερτ[έα δέρκευ
 ed. pr. 293 μεῖζον ἴσων [ἐπαμείβῃς Sedley: μεῖζονι σῶμ[ατι κύρει ed. pr. 296
 ἄγ[ριον εἶδος ed. pr. in nota: ἀγ[ρότερ' εἶδη vel ἄθ[λια εἶδη ed. pr.: ἄγ[ρια
 φῦλα Janko 297 ἄνθεων Janko: ἀγρῶν ed. pr.

12 Les leçons sont principalement celles que j'ai adoptées et/ou proposées dans David Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 35-36. L'unique modification est que j'ai maintenant restauré la fin du vers 296 en un sens qui correspond d'une manière plus étroite au vers 1081 de Lucrèce. Toutefois, même si l'on adoptait l'une des lectures alternatives qui ont été proposées, la dépendance de Lucrèce à l'égard d'Empédocle n'en serait guère amoindrie.

13 Voici la traduction anglaise que j'ai donnée de ce passage : « *Make sure that my account does not reach only as far as your ears. If, as you listen to me, you look unerringly upon the things around you, I will show you to your eyes too, so that you may get a greater than equal trade, first of all the coming-together and the unfolding of birth, and all that still now remains of this coming-to-birth. This there is in the wild race of mountain-wandering beasts. This there is in the twin progeny of mankind. This there is in the offspring of the root-bearing flowers and in the vine-climbing grape-cluster. From them attend with your mind to unerring proofs of the account. For you will see the coming-together and the unfolding of birth.* »

Il ne fait aucun doute qu'au vers 1081 et dans la plus grande partie du vers 1082, Lucrèce traduit Empédocle :

*invenies sic montivagum genus esse ferarum,
sic hominum geminam prolem...*

tu trouveras que cela est vrai de la race des fauves errant sur la montagne, et de la double descendance des hommes...

τοῦτο μὲν [ἄν] θηρῶν ὀριπλάγκτων ἄγ[ριον εἶδος,
τοῦτο δ' ἄ[ν' ἀνθρώ]πων δίδυμον φύμα...

À partir de là, les deux textes diffèrent. Empédocle poursuit la liste en y ajoutant les plantes; Lucrèce, respectant son propos du vers 1080, où il annonçait qu'il y aurait une liste d'animaux, poursuit avec les poissons et les oiseaux. Lucrèce s'est-il volontairement écarté de son original empédocléen? J'en doute. Il est bien plus probable qu'il suive une autre version de la liste, extraite d'un autre passage d'Empédocle¹⁴. La principale raison de cette hypothèse est la suivante.

Avant même la publication du nouveau papyrus, je m'étais risqué à relever les « empreintes digitales » des passages empédocléens chez Lucrèce: bien que les adjectifs composés isolés représentent un hellénisme courant dans le *D.R.N.*, lorsqu'ils s'accumulent, comme c'est fréquemment le cas chez Empédocle, c'est bien là le signe d'un écho de l'original empédocléen. Ceci est étayé par le contenu parfaitement empédocléen des passages au vers 3 du livre I et aux vers 864-866 du livre V, qui contiennent tous deux des paires d'adjectifs composés¹⁵. Un autre passage lucrézien contenant des adjectifs composés est celui que nous étudions, au livre II, vers 1081-1083, et le test « des empreintes digitales » trouve ainsi une confirmation satisfaisante avec la découverte d'un original empédocléen de ces mêmes vers. Pourtant, parmi les deux adjectifs composés, seulement le premier, *montivagum* du vers 1081, apparaît dans les vers d'Empédocle nouvellement découverts. Comment alors expliquer le deuxième, *squamigerum* du vers 1083? Il me semble peu probable que Lucrèce l'ait ajouté afin de donner aux vers un « style » plus empédocléen, et bien plus vraisemblable que le terme grec original (peut-être un composé encore non attesté signifiant « couvert d'écailles », comportant le préfixe λεπιδο-) fût déjà présent dans le texte qu'il avait choisi

14 Cette possibilité est admise par Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 230, et favorisée par David Sedley, « Lucretius and the New Empedocles », *Leeds International Classics Studies*, n° 2, 2003, p. 9, et par Myrto Garani, *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*, London/New York, Routledge, 2007, p. 237, n. 65.

15 David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.*, p. 24-25; *id.*, « Lucretius and the New Empedocles », art. cit.

de traduire. S'il en est ainsi, l'original grec était un passage où Empédocle, tout comme Lucrèce ici, avait entrepris de répertorier simplement les animaux, excluant probablement les arbres et les plantes (et même les dieux à longue vie) qui apparaissent dans d'autres catalogues des différentes formes de vie.

Il reste encore une autre question, à savoir si la liste a été, dans son ensemble, simplement reprise à l'original d'Empédocle, *sans se soucier du contexte*, ou alors si au moins une partie du contexte argumentatif a été reprise ou adaptée du même original grec. J'ai par le passé, peut-être trop hâtivement, favorisé la première option¹⁶, pour la raison que la multiplicité des mondes n'était pas une doctrine d'Empédocle, et que donc cette idée ne pouvait en aucun cas être inspirée de lui.

152

Mais supposons au contraire que cette idée aussi soit un emprunt à Empédocle. S'il est vrai que la multiplicité *synchronique* des mondes n'est pas une doctrine d'Empédocle, la multiplicité *diachronique* des mondes, quant à elle, l'est assurément. Le cycle cosmique d'Empédocle consiste précisément en une suite de mondes, chacun possédant au moins globalement la même structure et les mêmes formes de vie que son prédécesseur et son successeur. Est-il possible que l'idée qu'expose ici Lucrèce soit adaptée d'une idée empédocléenne affirmant la pluralité de mondes *successifs*?

Si nous devons adopter cette conjecture, au moins trois des points les plus problématiques de l'argumentation deviendraient plus clairs. Considérons d'abord l'étrange détour que fait le raisonnement à l'étape C, à propos de la multiplicité des composants cosmiques. Chez Empédocle, ces mêmes constituants sont des protagonistes du drame cosmique, et quatre d'entre eux sur les cinq – le ciel, la terre, le soleil, et la mer – représentent les éléments divins eux-mêmes : le ciel symbolise l'élément air (voir DK B22, 2), la terre symbolise évidemment l'élément terre, la mer l'élément eau (*ibid.*), et le soleil l'élément feu (DK B71, 2). Quand je dis que ces constituants cosmiques « symbolisent » les éléments correspondants, je veux dire qu'ils représentent les formes les plus remarquables que prennent ces éléments dans le monde tel que nous le vivons, mais qui ne sont pas tout à fait permanentes – comme Empédocle le souligne en B27 lorsqu'il décrit l'ère bénie et unifiée de Sphairos comme un âge duquel le soleil, la terre et la mer seraient absents. L'idée que chaque monde passé et futur devrait être une structure composée de ces mêmes types d'entités semble bien plus à sa place dans l'univers empédocléen que dans son homologue épicurien. Et cette supposition empédocléenne d'une uniformité entre les mondes trouve

16 David Sedley, « Lucretius and the New Empedocles », art. cit. ; de même Myrto Garani, *Empedocles Redivivus*, op. cit., p. 237, n. 65 : « At any rate, Lucretius' linguistic debt does not seem to conceal any philosophical resonance. »

un très net écho chez Lucrèce, dont la stratégie, comme nous l'avons vu, consiste à considérer les mondes qu'il étudie comme étant susceptibles d'être structurellement très semblables au nôtre.

Le deuxième point est étroitement lié au premier. Le postulat de départ du raisonnement de Lucrèce à l'étape A est que rien ne naît « dans le monde » – *in summa* – comme unique membre de son espèce. Or, bien que, pour autant qu'on envisage l'usage de ce mot par Lucrèce, *summa* eût tout aussi bien pu signifier « l'univers », la traduction plus restreinte « dans le monde » semble être ici requise. Sinon Lucrèce serait exactement en train de présupposer ce qui est maintenant à prouver, à savoir la récurrence de structures similaires dans l'univers. L'argument doit au contraire être perçu comme argument analogique, s'appuyant sur la non-unicité familière des animaux dans notre monde pour conclure à la non-unicité des mondes eux-mêmes. Le moins que l'on puisse dire est qu'il s'agit d'une démarche déductive audacieuse, comparable à la remarque du démocritéen Métrodore de Chios (70 A6 DK), selon qui il serait tout aussi incroyable qu'un seul monde puisse naître dans un univers infini, qu'un seul épi de blé puisse pousser sur une large plaine. Il existe une conclusion plus prudente que nous pouvons cependant plus facilement attribuer à Empédocle qu'à Lucrèce : tout comme il y a dans notre monde des générations successives de chevaux, de chiens, etc., nous devons supposer qu'il existe, toujours dans l'espace où se trouve notre monde, des successions de soleils, de terres, etc. *Ceci fournirait à Empédocle de bonnes raisons pour affirmer* que toute la structure cosmique – la terre, le ciel, la mer, etc. – doit être renouvelée le moment venu, produisant une succession de mondes. En supposant ainsi l'existence d'un original empédocléen, nous obtenons une réponse à l'énigme relevée plus haut : pourquoi le raisonnement doit-il se développer, comme il le fait, en passant par la non-unicité des *parties* du monde ?

Le troisième point découle naturellement du second. L'intérêt pour le cycle de vie et de mort dans l'étape D, dont il est dit qu'il concerne aussi bien les constituants cosmiques que les animaux, correspondrait beaucoup mieux à un argument en faveur des reconstitutions successives de notre monde, plutôt qu'à un argument en faveur d'une multiplicité simultanée de mondes. De même que chaque membre d'une espèce animale meurt inévitablement, de telle sorte qu'il est nécessaire pour la survie de l'espèce que de nouveaux membres/individus naissent et le remplacent, de même les principaux constituants divins du monde ont eux aussi une durée de vie limitée, et ce n'est que grâce à leur remplacement par de nouveaux constituants que le monde a pu continuer à exister, et qu'il continuera d'exister (à l'avenir).

Nous pouvons maintenant développer D comme il suit :

1. De même que chaque animal finit par mourir, les constituants cosmiques (le soleil, la terre, etc.) finissent eux aussi par mourir.
2. De même que de nouveaux animaux sont nés, de nouveaux constituants cosmiques sont nés.
3. C'est pour ces raisons (v. 1089 : *his...rebus*), c'est-à-dire à cause du cycle régulier de substitution, que chaque espèce animale compte plusieurs membres./individus.
4. <Et la même chose s'applique aux constituants cosmiques : du fait du cycle de substitution, il en existe plusieurs.>

154 Cette interprétation a le mérite accessoire de rendre compte de l'expression « *his... rebus* » au vers 1089. Le mot « *his* » a suscité assez de perplexité pour amener les chercheurs depuis Bernays à le corriger par « *hic* », traduit par exemple par « ici sur terre ». Mais « *his... rebus* » peut parfaitement signifier « pour ces raisons » (cf. par exemple III, v. 28, IV, v. 865), et le point précis où cette expression est insérée se clarifie une fois que l'on voit que c'est à cause de la durée limitée de l'existence des êtres individuels, – les animaux tout comme les parties du monde – qu'il en existe un grand nombre. Nous avons maintenant une idée plus claire de la raison pour laquelle Lucrèce annonce que l'argumentation portera avant tout sur les animaux, là où une liste typiquement empédocléenne aurait ajouté au moins les arbres, et où la variante qu'on trouve dans le papyrus de Strasbourg inclut aussi les vignes. Compte tenu de facteurs tels que le greffage et l'extrême longévité de nombreux arbres, les cycles de vie de ces organismes sont moins immédiatement évidents que ceux des animaux.

Si l'argumentation trouve son origine dans le poème d'Empédocle, nous devons supposer que la multiplicité dont il parle est avant tout une question de succession : chaque espèce dépend de la succession constante de nouveaux membres, et la continuité du cycle cosmique dépend elle aussi de la succession constante de nouveaux soleils, de nouvelles terres, etc. Si l'on admet que Lucrèce a adapté un tel modèle empédocléen, mais qu'il en a tiré la conclusion épicurienne de la multiplicité *simultanée* des mondes, on peut alors facilement s'expliquer le caractère maladroit de l'argumentation. La durée de vie limitée des animaux n'explique pas de façon si évidente le fait que chaque espèce compte simultanément plusieurs membres, au-delà, bien-sûr, de la nécessité qu'il s'en trouve au moins deux qui puissent se reproduire, une condition nécessaire bien modeste, d'ailleurs prise en compte à la fois par Empédocle et par Lucrèce lorsqu'ils évoquent les deux genres. Voir vers 1082 : « *hominum geminam prolem* »). L'analogie fondamentale entre la multiplicité des membres/individus d'une espèce et la multiplicité des mondes tient toujours, mais la référence à

la durée de vie limitée des animaux semble plus pertinente dans un contexte original empédocléen que dans le texte de Lucrèce.

J'en viens maintenant à une question textuelle concernant le vers 1080 du livre II. Pour illustrer son argument selon lequel rien dans le monde n'est unique en son genre Lucrèce écrit, d'après les manuscrits, au début de l'étape B :

in primis animalibus indice mente 1080
invenies sic montivagum genus esse ferarum...

que je traduis par :

En te servant de ton intelligence pour te montrer la voie, tu trouveras parmi les animaux en particulier que cela est vrai de la race des bêtes qui errent dans la montagne...

Presque tous les éditeurs ont rejeté la leçon « *indice mente* » pour des raisons qui incluent apparemment les points suivants :

1. Cette expression est étrange, surtout si le but de ce conseil n'est pas vraiment de raisonner, mais juste d'observer.
2. Le nom « *index* » n'est employé nulle part ailleurs par Lucrèce.
3. « *In primis* » se trouve ailleurs chez Lucrèce comme une expression toute faite, qui signifie « principalement », tandis qu'elle doit être comprise ici en relation avec « *animalibus* ».

Pour autant que je sache, l'unique exception à cette lecture commune est celle proposée par Enrico Flores¹⁷. La raison avancée par Flores pour revenir à l'« *indice mente* » de la tradition est le soutien apparent du papyrus carbonisé d'Herculaneum (PHerc. 395), dont on a soutenu qu'il contenait d'infimes fragments du livre II de Lucrèce. Puisqu'il a été prouvé plus récemment que le papyrus en question ne contient en fait aucun fragment de Lucrèce¹⁸, je suppose que l'on peut sans risque laisser de côté ce raisonnement.

À cette seule exception près, les modernes penchent massivement pour la correction de Juste Lipse de « *indice mente* » en « *inice mentem* », « dirige ton esprit ». Outre la pure élégance de la correction, cette leçon est censée présenter deux avantages. D'abord, on y voit Lucrèce recourir à une forme de pensée technique propre à l'épicurisme, l'« ἐπιβολὴ τῆς διανοίας. » Ensuite, cela permet d'envisager « *in primis* » comme une expression toute faite, tandis que

17 Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, éd. Enrico Flores, Napoli, Bibliopolis, 2002, t. I, *ad loc.*

18 Voir Dirk Obbink, « Lucretius and the Herculaneum Library », dans Stuart Gillespie et Philip Hardie (dir.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 34, n. 2 ; Beate Beer, « Lukrez in Herculaneum ? – Beitrag zu einer Edition von PHerc. 395 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 168, 2009, p. 71-82.

« *animalibus* » devient un datif, construit avec « *inice mentem* » : « dirige ton esprit vers les animaux ».

Malgré ces considérations séduisantes, il vaut mieux procéder avec prudence. Oui, il est vrai que l'expression « *inice mentem* » correspondrait à un schéma de pensée épicurien, mais ce schéma de pensée est-il cohérent avec le contexte ? Le « *iniectus animi* » qui a valu à Épicure lui-même l'admiration de ses disciples était sa capacité à projeter sa pensée au-delà de la frontière visible de notre monde, jusque dans l'infini de l'espace. C'est ce qu'explique l'épicurien Vellius à son adversaire stoïcien Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron, I, 54 :

Mais assurément, vous n'auriez pas besoin de son [sc. du dieu] aide si vous pouviez voir l'étendue immense, illimitée en tous sens, des espaces où l'esprit se projette et se dirige (*se iniciens... et intendens*) pour les parcourir de long en large, sans pour autant voir jamais une borne ultime où il pourrait s'arrêter¹⁹.

156

La solution pour éliminer de notre vision du monde les dieux créateurs et leur oppression est de prendre en considération le fait qu'inévitablement un simple événement atomique, qui se produit comme il se doit sur une échelle infinie, produira des mondes comme le nôtre, sans qu'il y ait besoin d'une compétence divine. Ce fait exige à son tour que nous *voyions*, par projection mentale, ce que signifie réellement l'infinité de l'univers, exactement comme Lucrèce dans son célèbre proème du livre I a exposé comment Épicure l'avait fait avant nous²⁰. Les expériences intellectuelles, les raisonnements et les exercices mentaux permettant d'aboutir à cette vision sont exposés par Lucrèce vers la fin du livre I (v. 951-1051). Par exemple, nous sommes invités à imaginer que nous allons à quelque limite imaginaire de l'univers, et que nous jetons une lance au-delà de cette limite (v. 968-983). De la même manière, au livre II, vers 1044-1047, peu avant notre passage, Lucrèce écrit : « L'esprit en effet cherche à comprendre, étant donné que l'espace s'étend infini au-delà de notre monde, ce qui se trouve dans cette immensité où l'intelligence peut à sa volonté plonger ses regards, où la projection de l'esprit (*animi iactus*) prend un essor libre et spontané. »²¹ En

19 Traduction modifiée de Clara Auvray-Assayas, Cicéron, *La Nature des Dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 : *Cuius operam profecto non desideraretis, si immensam et interminatam in omnis partis magnitudinem regionum videretis, in quam se iniciens animus et intendens ita late longeque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere.*

20 I, 62-79. Voir aussi Cicéron, *Fin.*, II, 102.

21 Traduction modifiée d'Alfred Ernout : *Quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit / infinita foris haec extra moenia mundi, / quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens / atque animi iactus liber quo pervolet ipse.* D'après le proème du livre III, quand Lucrèce lit ou écoute les paroles d'or d'Épicure d'une sagesse divine, les murs du monde s'ouvrent (*moenia mundi / discedunt*), et il peut voir par lui-même l'univers infini étendu devant lui, délivré de l'intervention des dieux, d'une sombre vie après la mort, et d'autres terreurs (III, 9-30) – une réplique précise de la grande découverte intellectuelle d'Épicure telle qu'elle est décrite dans le proème du livre I.

résumé, la projection mentale est paradigmatiquement associée, à la capacité à concevoir le caractère infini de l'univers.

On trouve un élément complémentaire chez Lucrèce, au livre II, vers 730-747. La conception d'un atome en tant que corps totalement incolore y est obtenue grâce à une « projection » (v. 740 : *animi iniectus*), qui implique une soustraction mentale de la couleur en imaginant/par la pensée et en reproduisant la manière dont une personne aveugle de naissance doit concevoir un corps.

En résumé, la direction ou la projection de l'esprit (*animi iniectus*) est la technique qu'un épicurien utilise pour dépasser les limites imposées par la perception des sens, soit à grande échelle en abolissant les limites pour concevoir l'infini, soit à échelle réduite, en abolissant les propriétés sensibles afin de concevoir les atomes²².

Tout en gardant ceci présent à l'esprit, revenons au vers 1080. Il est évident, me semble-t-il, que « dirige ton esprit vers les animaux » ne peut vraisemblablement pas être une application de la méthode en question. Un recours direct à l'expérience du règne animal n'a nul besoin de s'appuyer sur la technique spécifique qui représentait la grande découverte intellectuelle d'Épicure. Si la projection mentale devait être évoquée dans notre passage, il faudrait qu'elle le fût en référence à la conception d'autres mondes, au-delà des limites de notre expérience directe. Mais si l'on veut vraiment maintenir cette leçon, il faut chercher un moyen de dissocier « *inice mentem* » de « *animalibus* », et de le relier d'une manière ou d'une autre au thème qui suit, celui des autres mondes, dans l'étape C. Voilà comment on pourrait s'y prendre :

vers 1080. Fais un acte de projection mentale (*inice mentem*), en commençant par le cas des animaux (*in primis animalibus*), c'est-à-dire :

vers 1081-1083. (a) Observe que toutes les espèces animales comptent des membres multiples.

vers 1084-1086. (b) Dédus-en que les parties du monde constituent une autre catégorie ayant les mêmes caractéristiques.

Ainsi, l'invitation à projeter son esprit (*iniectus animi*) n'apparaîtra pas dans la première opération mentale concernant les animaux (a), mais dans la déduction

22 Pour une histoire plus large de ce concept, voir surtout Roger Miller Jones, « Posidonius and the Flight of the Mind », *Classical Philology* 2, n° 21, 1926, p. 97-113. L'antécédent le plus proche chez Empédocle se trouve probablement en B129, à propos de la capacité de Pythagore à se rappeler ses vies antérieures : « Tendait vers l'extérieur toutes ses facultés, il pouvait évoquer des souvenirs précis. » (v. 4 : ὀπίπτε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξειτο πραπίδεσσιν.)

qui fait passer des animaux aux mondes (b), déduction qui dépend de la capacité à penser au-delà des limites perceptibles de la réalité.

Ce n'est pas là, à ce qu'il me semble, une lecture impossible, mais elle a un coût. D'abord, Lucrèce serait étrangement et inutilement silencieux sur la question du *comment* projeter son esprit. Ensuite, nous perdriions l'éventuel avantage linguistique de pouvoir dissocier « *in primis* » de « *animalibus* ». Nous avons, après tout, été obligés d'interpréter ces trois mots comme s'ils formaient un seul syntagme. Il n'y a guère à le regretter, car il est de toute façon difficile pour le lecteur de *ne pas* l'interpréter de cette manière, et il est peut-être inévitable de comprendre : « parmi les animaux principalement »²³. Mais cela annule l'une des deux raisons principales qui au départ préconisaient une correction.

158

Le seul argument qui subsiste en faveur de la correction est la réticence des éditeurs à propos de l'expression « *indice mente* ». Mais cette réticence est-elle réellement justifiée ? Les discussions autour de ce problème textuel n'ont jusqu'ici pas tenu compte de la récente découverte de l'origine empédocléenne de ce passage. Dans la première partie de cet article, j'ai donné des raisons de penser que le contenu empédocléen ne se limitait pas à l'inventaire des espèces animales des vers 1081-1083, mais qu'il s'étendait à toute l'argumentation de Lucrèce. Observons donc ce que dit Empédocle dans un passage parallèle, au vers 299, immédiatement après avoir achevé son inventaire des formes de vie :

ἐκ τῶν ἀψευδῆ κόμισαι φρενὶ δείγματα μίθων

que j'avais naguère traduit par :

À partir de là, suis avec ton esprit les signes infailibles du récit.

Il y a une correspondance sémantique frappante entre le φρενί d'Empédocle et le « *mente* » de Lucrèce, entre le δείγματα d'Empédocle et le *indice* de Lucrèce. Si l'on adopte une telle lecture, là où Empédocle dit (avec le datif instrumental) « suis avec ton esprit les signes », Lucrèce dit (avec un ablatif instrumental équivalent) « avec ton esprit comme signe, tu trouveras... ». Tous deux, de la même manière, demandent à leurs destinataires de considérer avec leur esprit leur expérience des espèces animales.

Il se pourrait que le texte original d'Empédocle suivi par Lucrèce présentât une variante de la formulation, et qu'il ait placé ce passage avant l'inventaire des formes de vie plutôt qu'après. Mais, même si l'original empédocléen est supposé présenter une formulation identique à celle conservée au vers 299, placée à la

23 Pour un emploi adverbial comparable de *primis*, voir I, 61 : « *corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis* ».

fin de l'inventaire, on est en droit de se demander si Lucrèce ne choisit pas une formulation précisément destinée à lui faire écho.

Le changement syntaxique entre l'accusatif « δείγματα » et l'ablatif « *indice* » affaiblit cet écho, mais ne l'efface en aucun cas (même au vers 1081, où Lucrèce imite certainement les vers empédocléens, il modifie la syntaxe, écrivant « *montivagum genus... ferarum* », avec un neutre singulier qualifiant « *genus* », tandis que « ...errants sur les montagnes » est dans l'original un génitif pluriel rattaché à « fauves »). À partir du moment où l'écho direct à Empédocle aux vers 1081-1083 garantit l'allusion, il n'y a aucune raison pour que les autres traces mimétiques dans le passage aient besoin d'être tout aussi précises pour en renforcer l'effet²⁴.

Supposons donc que « *indice mente* » soit un écho voulu à la formulation d'Empédocle. Cette hypothèse a le mérite de tenir compte du caractère insolite de la tournure latine. La singularité même de l'expression permet à Lucrèce d'attirer l'attention du lecteur averti sur son origine exotique : le très révérend poème d'Empédocle²⁵.

En corrigeant le vers 1080, les éditeurs ont tenté sans succès d'introduire un élément de l'épistémologie épicurienne dans le passage. Au lieu de cela, en conservant son étrange formulation, ils pourraient renforcer notre valorisation de son contenu empédocléen.

24 Une autre possibilité est encore à envisager. J'ai jusqu'ici cité le vers d'Empédocle selon la restauration très convaincante de Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit., mais il n'est pas totalement inconcevable qu'il faille plutôt le compléter ainsi : ἐκ τῶν ἀψευδῆ κόμισαι φρενὶ δείγματ(ι) ἀμ[οιβ]ήν, c'est-à-dire « Obtiens d'eux un échange infaillible, en utilisant ton esprit pour te montrer le chemin » (pour « échange » dans ce passage, voir le vers 293 tel qu'il est restauré à la p. 150 plus haut). L'élision du iota final est attestée chez Empédocle (δτ(ι) en B139, 1, et il y a en effet une élision encore plus brutale en B113, 1, ἐπίκειμ(αι) ὤσει). Je me contente de constater la possibilité théorique d'une telle lecture, sans la défendre. Il va sans dire que si cette phrase très singulière *était* la bonne lecture d'Empédocle, nous n'aurions pas besoin de chercher plus loin l'explication de l'expression insolite de Lucrèce *indice mente*. J'ai cependant des réticences à renoncer à ἐκ τῶν ἀψευδῆ κόμισαι φρενὶ δείγματα μύθων pour une raison que je n'ai pas encore donnée. Si l'on maintient cette lecture, le vers se lit comme une réponse à Parménide, B2, 1, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, c'est-à-dire : « retiens bien les paroles que je vais prononcer », qui introduit le sujet du Chemin de la Vérité. En proposant comme récit rival son propre récit, un récit empirique qui revendique le devenir au lieu de l'abolir, comme l'avait fait Parménide, Empédocle souligne que son récit donnera des indications « non-trompeuses ». L'implication que ceci remplacerait le *faux* récit coïnciderait parfaitement avec Empédocle B17, 26 : σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν. (« Mais toi, prête une oreille attentive aux propos non trompeurs que j'enchaîne »), longtemps reconnu comme une réplique à Parménide, B8.51-52, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, c'est-à-dire : « Mais ici je mets fin au discours assuré / Ainsi qu'à la pensée visant la vérité / Désormais apprends donc l'opinion des mortels ».

25 Voir *hominum geminam prolem*, au vers 1182, dont on sait maintenant qu'il s'agit d'une traduction d'un vers d'Empédocle, mais que certains éditeurs avaient jugée suffisamment obscure pour lui préférer la correction de Marullus remplaçant « *geminam* » par « *genitam* ».

LUCRÈCE ET ÉPICURE SUR LA NATURE : LES LIVRES XIV
ET XV DU *PERI PHUSEÔS* SONT-ILS LA SOURCE DE LA
« CRITIQUE DES PRÉSOCRATIQUES » DANS LE *DRNI* ?

Francesco Montaresse

Dans cet article, je traiterai la question de la source des informations que Lucrèce utilise et des arguments qu'il développe dans les vers 635-920 du premier livre du *D.R.N.* – passage que je désignerai comme sa « Critique (des présocratiques) ». Dans ce texte, le poète romain de l'atomisme épicurien rejette les théories alternatives de la matière, en les divisant en trois catégories « doxographiques » : le monisme (pour lequel il désigne comme représentant Héraclite), le pluralisme limité (représenté par Empédocle) et le pluralisme illimité (représenté par Anaxagore). Comment Lucrèce a-t-il acquis ces connaissances sur les présocratiques ?

La théorie de David Sedley¹, en partie ébauchée dès les années 1930 par Philippson², selon laquelle Lucrèce aurait déduit sa « Critique » des livres XIV et XV du traité *Sur la nature* d'Épicure a été bien accueillie. Selon Warren³, il y a « de bonnes raisons pour croire qu'Épicure a inclut dans les livres XIV et XV une discussion détaillée de ces théories et d'autres encore et que Lucrèce a suivi cette source » (« *good reason to believe that Epicurus included in books 14 and 15 an extended discussion of these and other physical theories and Lucretius followed this source* »). En révisant son article de 1984 sur la « Critique », Tatum a mentionné la théorie de Sedley sans la critiquer⁴. Même le commentaire de 2005 de Piazzi, qui rejette pourtant l'opinion de Sedley selon laquelle Lucrèce

- 1 David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 2 Robert Philippson, « A. Vogliano, *I frammenti del XIV libro del Peri Φύσεως di Epicuro* » référence à revoir ; Wolfgang Schmid, « Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre », *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1937, 199, nr. 11, p. 466-489.
- 3 James Warren, « Lucretius and Greek Philosophy », dans Stuart Gillespie et Philip Hardie (éd.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, 2007, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 19-32 (p. 27).
- 4 W. Jeffrey Tatum, « The Presocratics in Book One of Lucretius' *De Rerum Natura* », dans Monica Gale (dir.), *Lucretius. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 132-145, ici p. 135, n. 13. « The Presocratics in Book One of Lucretius' *De Rerum Natura* », *Transactions of the American Philological Association*, 1984, 114, p. 177-89.

était un « fondamentaliste », n'avance pas d'objection particulière à la théorie de l'usage des livres XIV-XV du *Sur la nature* d'Épicure en tant que source de la « Critique » de Lucrèce⁵.

Piazzi est convaincue qu'en rejetant Héraclite et les autres monistes, Lucrèce (*D.R.N.* I.635-714) s'attaque à des théories stoïciennes⁶. Elle semble penser que Lucrèce a « mis à jour » de tels arguments, peut-être en utilisant une source plus tardive, et elle renvoie à la théorie de Schmidt selon laquelle Lucrèce disposait d'une source néo-épicurienne⁷. Je tends à considérer l'usage d'une seule source comme plus économique, surtout quand on prend en compte l'affinité proche entre Lucrèce et Diogène d'Oenonanda sur ces questions. Les deux se concentrent sur le monisme du feu, en commençant leurs réfutations par Héraclite, même si la liste de Diogène est plus étendue⁸.

162

Vu qu'il n'y a pas de trace certaine de polémique explicite contre les théories stoïciennes dans les écrits d'Épicure⁹, démontrer que des arguments de la « Critique » sont des attaques à la théorie de la matière des stoïciens rendrait hautement improbable l'utilisation d'Épicure par Lucrèce. À mon avis, on ne peut prouver que les arguments contre Héraclite sont orientés de manière spécifique contre les théories stoïciennes, même si Lucrèce y fait allusion, de manière critique, quand il utilise le mot *stolidi* dans les vers 638-640, probablement en raison de l'héritage héraclitéen¹⁰. Alors que les arguments de Lucrèce visent la présentation « doxographique » d'Héraclite, il n'y a pas, *a priori*, d'objection à supposer que Lucrèce a tiré ses renseignements exclusivement d'Épicure.

5 Lisa Piazzzi, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2005, p. 8-9, et surtout p. 26-27. De manière surprenante, Piazzzi met l'accent sur une argumentation supplémentaire en faveur du fait que « κικήσας », dans la colonne 40 du livre XIV, aurait fait référence à Héraclite, alors que dans cette colonne Épicure décrit un penseur hypothétique.

6 *Ibid.*, p. 29-30.

7 *Ibid.* p. 8, n. 15.

8 Le fait que la liste de Diogène est plus complète que celle de Lucrèce crée un doute sur l'hypothèse qu'il aurait utilisé Lucrèce comme source. La correspondance entre les deux textes contredit la thèse selon laquelle Lucrèce ne serait pas dépendant de ses sources et aurait élaboré les arguments et la catégorisation sur la base de sa propre lecture des présocratiques. Sur Lucrèce et Diogène, voir Étienne Évrard, « Diogène d'Énoanda et Lucrèce », dans Rémy Poignault (dir.), *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours, 3-5 décembre 1998*, Tours, Centre de Recherches A. Piganiol, 1999, p. 51-63.

9 Voir cependant, dans *PHerc.* 176, la référence à une lettre d'Épicure à Polyaeus et Leonteus, où il se réfère à l'école stoïcienne (Marcello Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 25-26) et l'affirmation de Leone, selon laquelle Épicure critiquait les stoïciens et les sceptiques ensemble dans le livre XXXIV du *Sur la nature* (Giuliana Leone, « Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV [*PHerc.* 1431] », *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, p. 7-135).

10 Voir Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, « *De Rerum Natura* » I 635-920, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 185-189.

On peut déterminer s'il y a ou non un lien entre les livres XIV-XV du *Sur la nature* et la « Critique » de Lucrèce seulement en enquêtant davantage sur les écrits d'Épicure. Il y a des indices pour penser que les deux livres concernaient l'agrégation. La scholie à la *Lettre à Hérodote* (40) qu'Épicure a expliqué dans les livres I, XIV et XV de son traité *Sur la nature* ainsi que dans son *Grand Épitomé* (Μεγάλη Ἐπιτομή) que les corps sont soit des compositions soit ce dont les compositions sont faites (Καὶ μὴν καὶ τῶν [τοῦτο καὶ ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ φύσεως καὶ τῇ ἰδ' καὶ ἑ' καὶ τῇ Μεγάλῃ ἐπιτομῇ] σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηγται).

Dans la colonne 33 (Leone) du livre XXXIV du *Sur la nature*, Épicure se réfère à nouveau à sa démonstration du premier livre (ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γραφῇ εἴρηται), selon laquelle les atomes préservent leur solidité (στερεότης) lors de leurs collisions (κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλας κρούσεις)¹¹⁹. Cela suggère que les compositions ont été discutées dans le livre I du traité, mais je doute qu'un seul livre – qui, si l'on croit la scholie à la *Lettre à Hérodote* (39) concernait le principe selon lequel « τὸ πᾶν ἐστὶ σώματα καὶ κενόν » – aurait suffi à Épicure pour un compte rendu complet sur les corps composés, surtout s'il a développé sa théorie dans le temps. Cela ne serait pas surprenant si Épicure avait étendu cette discussion dans les livres XIV-XV. Vraisemblablement, Épicure n'aurait pas fait référence à son traitement plus tardif parce que la question spécifique de la solidité des atomes n'y figurait pas.

J'ai trouvé la question du contenu des livres XIV-XV si captivante que j'ai visité l'*Officina* de Naples pour étudier les papyri. Ma conclusion est que les livres XIV-XV ne contenaient pas une réfutation systématique des théories antérieures de la matière sur laquelle Lucrèce se serait appuyé.

SUR LA NATURE 14

La terminologie des premières colonnes du livre XIV indique que les agrégats faisaient le sujet d'au moins une partie du livre¹². Les termes « σύγκρισις » et « σχῆμα » apparaissent fréquemment dans les sections extrêmement

11 Voir Giuliana Leone, « Epicuro, *Della natura* », art. cit., *op. cit.*, p. 64 et 139. Leone rejette l'opinion de Sedley (*Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, op. cit.*), selon laquelle « γραφή » de notre passage ne se réfère pas au premier livre du *Sur la nature*.

12 Rien dans les termes des premières colonnes n'indique qu'Épicure traitait des théories anciennes. L'occurrence isolée de « ἔφλεγε » dans le fragment 37 n'indique probablement pas qu'il était question du monisme du feu d'Héraclite. Épicure pouvait expliquer l'origine du feu selon sa théorie des agrégats, en anticipant sur la discussion sur les flammes qu'il allait développer dans son livre XIV, quand il allait discuter la théorie de Platon. « στοιχεῖα » du fragment 24 – si l'on assume cette restauration – et « ἀρχή » dans la colonne 19 sont peut-être plus suggestifs, mais il n'y a pas de contexte. Tous ces termes pourraient faire référence aux théories propres à Épicure.

fragmentaires du l'avant-dernier dixième du livre¹³. Dans les colonnes 6, 13, 15 et 22, et dans les fragments 16, 19, 30, 39 et 52 ; « τὰς σύγκρίσεις » devrait être probablement restauré aussi dans la colonne 20, ligne 3.

Un deuxième argument contre l'idée que le livre XIV était consacré à une polémique, vient de la colonne 21 :

[μ]έχρι δὲ πα[. -
 [τ]ων οὐ προσδ[εόμεθα τῶν πα-
 ρὰ τοῦ πέλας [δοξαζομένων·
 ἀ[λ]λά ταῦτα [σαφῶς εἴρηκα·
 βαδιστέον δ[ὲ νῦν εἰς τὸ 5
 ὅλως ἀπ[ο]φρα[ίνεσθαι. . .
] ἐτ' ἐκθῆ α[

1 Leone / 2-6 Leone / 7 legi ; ε . ηκεγα Leone

. . . mais autant que . . . nous n'avons pas besoin des avis de ceux qui sont proches de nous. Mais j'ai déjà traité clairement ce sujet : nous devons maintenant avancer et montrer entièrement. . .

Cette colonne semble signaler un tournant structurel : il y a au moins une possibilité que la section polémique du livre ait commencé ici. La colonne 23 comprend les termes « ἰατρεία » (traitement) à la ligne 3 et « εὐετηία » (prospérité) à la ligne 7, ce qui suggère qu'Épicure présentait sa critique comme un « traitement » contre les fausses opinions. Dans la colonne 24, Épicure écrit :

ἀ-)||
 γαπητ[ὸ]ν καὶ τοῦτ[ο], τὸ 1
 δὴ πάντα τὸν συνε[χό]με-
 νον [ταῖς] τοιαύταις περι-
 εργ[ε]ῖαις ἔχειν οἰονὶ φάρ-
 μα[κ]ον, δι' οὗ καταστάσεις 5
 απλ[.]γ[.]ν ἐν τῇ περὶ φύ-
 σε[ως θεωρί]αι ἀπαλλαγῆ-
 σε[σθαι τῆς σ]υμφύτου ἕ' αυ-
 τα[ῖς ταραχ]ῆς ἢ καὶ ὕστε-
 ρον [. . . .] . η ποτ' [ἐ]ν τῇ 10

13 Pour une reconstitution possible du rouleau, voir Francesco Montaresi, *Lucretius and His Sources, op. cit.*, p. 273-281.

ἀ]γαπητ[ὸ]ν Arrighetti / 1-5 Leone / 6 ἀπλ[ᾶς ἔστι]ν Leone sed spatio longius :
 / 7 Leone / 8 σε[σθαί τῆς σ]υμφύτου Leone / 9 Leone / 10 ρογ[. . .] ηπο .
 . σιτ . . Leone

Il est aussi désirable qu'une personne qui est engagée dans de telles indiscretions minutieuses ... dispose d'une sorte de traitement par lequel des systèmes / méthodes... dans l'observation de la nature se distanceront de leur anxiété innée ou même après...

Il est intéressant de se demander pourquoi dans la colonne 24 les théories physiques sont décrites par Épicure comme causes d'anxiété qui doit être soignée. Puisqu'il s'apprête à réfuter le monisme et la théorie platonicienne du *Timée* c'est peut-être parce qu'il a à l'esprit, à la fois, le fait que certains monistes estimaient que les éléments étaient divins et le rôle prêté au Démonstrateur par Platon. L'utilisation du vocabulaire médical par Épicure s'étend à la colonne 26, qui comprend les termes « ἀπορία » (embarras) et « κούφισις » (soulagement). Il apparaît clairement qu'Épicure présenta sa polémique à partir d'un angle très différent par rapport à la « Critique » de Lucrèce, qui n'emploie pas d'imagerie médicale.

La détérioration récurrente de la texture du papyrus par la lave et par la coulée pyroclastique de l'éruption du Vésuve suggère que les colonnes préservées dans le cadre 8 ont précédé celles du cadre 7 : en conséquence, la colonne 30 suivait à l'origine la colonne 26. Dans cette colonne 30, nous lisons :

ves ἄνδρες πράτ[τουσιν, ἀλ-
 λὰ καὶ τῶν προσα[γ]ορευομ[έ-
 νων φιλοσόφων, οὓς, ναὶ μὰ τό[ν] ἡλ[λ]ο-
 μαί εἰ δεῖ, καὶ Δημόκριτον,
 ὧς ὀνομάσαι· ἄρ' ἂν ἐ[π]στᾶ- 5
 μεν πρὸς πᾶσι τ[αῖς . . .] ἐν το[ῖς]
 μετεώροις καὶ γ[. . .] εἰσιν
 ἐπινοίαις καὶ θ[. . .] τοῦ
 το [κ]ατὰ λῆξ[. . .]
 αν ἀπολαβεῖν τ[. . .] 10
 δὲ τῆς ἁδ[υ]νά[του] -
 μεν οὐδ' αὐτῶν [

ο-1 τι/νες Hayter: βελτίο/νες Gigante / 1-4 Leone / 5-6 ἐ[ν]ι[σ]ται-|μεν Leone / 6 dubitanter supplevi; μεν πρὸς πᾶσ . . τ[.] ἐν το[ῖς] Leone; το[ῖς] πᾶσιν . . . [.] ἐν το[ῖς] Arrighetti / 7 μετεώροις κα[.] . . .]εσιν Leone / 8 ἐπινοίαις κα[ι] τ[.]οῦ- Leone / 9 τὸ [κ]ατα [.] ἐξ [- - - Leone / 11 legi; δὲ τῆς . . να Leone [- - - / 12 legi; μένου [. .] αὐτῶ[- - - Leone

... certains (?) hommes le font, mais aussi ceux que l'on désigne comme « philosophes » si, par les dieux, ... on devrait se référer à ces hommes et même à Démocrite avec ce nom. Est-ce que nous nous serions placés devant / nous aurions consacré notre attention à toutes les théories... dans les phénomènes du ciel / de l'air... ?

166 Leone construit le passage différemment et traduit : « mais aussi les soi-disant philosophes, qui, par le dieu, j'espère que même Démocrite aurait nommés ainsi, s'il est vraiment nécessaire de leur donner un nom » (« *ma anche dei cosiddetti filosofi, che per il dio, io spero che anche Democrito abbia denominato così, se proprio è necessario dare loro un nome* »). Bien que cette interprétation du passage permette d'expliquer « ἔλπομαι / ἐλπίζω », je ne la trouve pas satisfaisante, parce que Démocrite n'a pu exprimer aucune opinion sur Platon – qu'Épicure se prépare à critiquer – pour des raisons de chronologie.

Dans la colonne 31, qui suivait immédiatement après la colonne 30, Épicure commence sa critique du monisme :

κατὰ μι-]	
κρὸν πολλοὺς ὄγκ[ους δε-	1
ξομένης καὶ ἄλλ[ων συγ-	
κρίσεων εἰς το [. . . .]αι	
τῶν τὸ καθόλ[ου . . . συνι]σ-	
ταμένων κ[. . . τοῦ οὐ]ρα-	5
νοῦ γε .[.]αν	
τα . α . . . [πυκνώσει κ]αὶ	
ἄραι[ώ]σει [.]μία[ν τοίαν-	
δε ἀρχὴν ποιει[
ἐπιφέρου το [. . . . μετα-	10
βολὰς δεχομέν[. -	
ρισε . [
ὁ γὰ[ρ] καὶ [
. κοι· το . [

δύνα[
 τήν αἴσ[θησιν
 καὶ ση[μει
 οιοντ . [
 τοῦ ἀέρ[ο]ς [

15

0-1 Gigante Leone / 1-2 Gigante Leone / 4-5 συνι[σ]ταμένων Gigante Leone / 5-6 οὐ[ρα]ίνου Gigante Leone / 7 legi τα π[.]αἰ πω[. . .]αμην Leone / 8 ἀραι[ώ]σει Leone dubitanter scripsi; si recte resituatur πυκνώσει κ[αὶ] in linea septima legendum sit; μία[ν τοίαν- Sedley / 9 legi [.].ε ἀρχήν πε[Leone / 10-11 μεταβολὰς δεχομεν[- - Leone: ἐπιβολὰς δεῖν κο[Arrighetti / 16 supplevi; τήγ .[Leone / 17 legi; καὶ σ .τ [- -] Leone

de (la composition?)... qui est en train d'intégrer graduellement beaucoup de molécules et des autres compositions qui s'organisent... du ciel... devrait dire qu'un seul principe de ce type (?) se modifie par condensation et raréfaction...

Il semble que dans cette colonne Épicure ait donné sa propre explication préférentielle des phénomènes discutés dans les lignes 1-5 et qu'il continuât à attaquer l'opinion selon laquelle une seule substance aurait pu subir des changements par condensation et raréfaction. Puisque Lucrèce attaque les monistes sur le même point, on s'attendrait à une correspondance proche, si cette section du livre XIV du *Sur la nature* était sa source.

Dans la colonne 33, qui suivait immédiatement après 31, Épicure développe pleinement sa critique du monisme :

	οὐ γάρ]	ο
παρὰ [τούτου] πύκνωσιν		
ἢ ἀρα[ί]ωσιν τὰ πράγματα		
γεννᾶται ἀλλὰ παρὰ σχη-		
ματ[ω]ν διαφορὰς τὸ ἰσχυ-		
ρόν [τῶ]ν παραλλ[λ]αγῶν		5
[έκγί]νεται· τὸ δὲ [ἀ]γτιλ[ε		
.] τουτ[. -		
.] α[. .]σ[. -		
ονως ἀ[. . .]αυτη -		

σα πα[ρὰ τῆ]ν πύκν[ωσιν	10
. ον [
.]αἰ [οὐ]κ ἐστὶ[ν ἰσ]χυ[ρ . .	
οὔ τοῦ π . . [
τ . . [
δ [. .] μ [. .]θα . α [. -	15
θη τ[.] ὕ-	
δωρ πεπο[ημένον	
. . .]εμπ[. . .]νδ[
. . .]μ . . . [
. . .]ροϛ . [20
. .]ν ὕδωρ [

0-1 Philippson / 1-5 Leone / 6 legi; [ἐκγί]νεται· τὸ δὲ[Leone / 7-8 Leone / 10 Leone / 11 ὄ]σον Gigante (Leone) / 12 .]αἰ [οὐ]κ ἐστὶ[ν ἰσ]χυ[ρ --- Leone / 13 οὔ τοῦ π . ρ[Leone / 15 Leone / 17 legi; ὕδ]ωρ γε[Leone / 20 supplevi / 21 legi

... car les substances / phénomènes n'ont pas lieu suivant la condensation ou la raréfaction, mais la force des variations résulte des différences des formes ; mais protester que (?)...

Il est frappant que l'Épicure mentionne trois fois l'eau dans cette colonne, apparemment tout en rejetant l'opinion selon laquelle l'air pourrait se transformer en eau. Cependant, il est également concevable de penser que l'Épicure visait le monisme par l'eau. On remarque qu'alors que l'Épicure semble avoir souligné l'importance de la forme (sans doute des molécules) dans sa réfutation de la manière dont les monistes de l'air ou les monistes de l'eau envisageaient la condensation et la raréfaction, Lucrèce met l'accent sur l'importance des mouvements des atomes (*D.R.N.*, I 677-79 et 686) et ne fait qu'une mention des formes « cachées loin », à la fin de l'asyndète du vers 685 (*concursum motus ordo positura figurae*). Il est toutefois aussi possible que l'Épicure ait procédé de manière différente lorsqu'il réfutait le monisme du feu ailleurs dans ses écrits et que Lucrèce ait suivi cet autre texte.

Dans la colonne 32, qui suit, Épicure a mentionné l'évaporation de l'eau (ἀτμίζειν) :

ταξῆα . . [
 ἐν τῆι φύ[σ] [. κα-
 τὰ τὴν ἐν τῶ[ι -
 χουσαν ποτ [.
 . .] . ς ἀτμίζειν[. ὕ- 5
 δωρ γε[γ]ο[ν] . . [. . .
 αὐτῶν ἀπαν[.
 τῶν χον[δρῶν
 δικε[.

ι legi / 2 φ[ύ]σει Arrighetti φ[ύ]σει Leone / 2-3 κα-]τά Arrighetti Leone / 3-4
 περιέ-]χουσαν Arrighetti Leone / 5-6 ὕ-]δωρ Leone / 7 αὐτῶν ἀπαν[Leone

Si le mot « χόνδροι » est à comprendre, comme on s'attendrait¹⁴, en tant que référence aux grains de sel, on devrait peut-être conclure qu'Épicure visait ici le monisme par l'eau. La colonne suivante (27) concerne un phénomène différent que les défenseurs de la condensation et de la raréfaction apportaient comme preuve :

πρὸς τ[ο]ύς ἐ[κ] τῶν νεφῶν
 φ]ασκόντας πυκνουμέ-
 ν]ων τὴν τοῦ ὕδατος φύ-
 σιν ἀποτελεῖσθαι, καὶ νο-
 μίζοντας καὶ τοῦτο σημεῖ- 5
 ον εἶ]ναι ὡς ἐ[κ] μιᾶς φύσε-
 ως ἅ]παντα γίνεται πυ-
 κνώ]σει καὶ ἀ[ρ]αίώσει παρ-
 ἀλλα]ττούσης τ[. .]ερα
 . .] . γα[.] . μεν
 . . οὐ]κ ἐκόντε[ς .]κε 10

¹⁴ Autrement, χόνδροι pourrait se référer aux particules des « granules » d'eau qui se forment par condensation quand l'eau s'évapore.

1 Leone; ἐκ τῶν νεφῶν Usener / 2- 8 Leone / 7-8 παρ[ε-]ξάλλα]πτύσης Leone,
sed spatium longius / 10 τὸν [ἀέ]ρα Leone / 9 fortasse γάρ / 10 legi

(nous devrions contredire?)... Ceux qui affirment que la nature de l'eau est produite par la condensation des nuages et qui estiment que cela est encore un signe que toutes les choses dérivent d'une seule nature, qui change par la condensation et la raréfaction...

La réfutation de l'idée que la formation de la pluie à partir des nuages est une preuve en faveur de la théorie des monistes sur la condensation et la raréfaction devait continuer dans la colonne 28 :

170

κᾶν [.]αι τούτων
τῶ[ν ὕδ]ωρ συνι[στῆ-]
ται· κ[.] σχημά-
των [.]εν κα-
ταλαμβαγομ[ένων] . . . 5
το περὶ [.] ἐξ ὧν ὕ-
δ[ω]ρ. [.] ὕ-
δατο[ς] ο[ἷ]
ἀποτ[ε]λεισ[θα]ι οὐθ . . . -
ρω[ν] ἢ ὄθεν[.] 10
μεν . εθῆ . . [.]
ν . . γὰρ πρ[.]

1 legi; κᾶν [. . .]αι το[ιού-] Leone / 2 Leone / 2-3 supplevi: συνι[στα-
ται] Leone / 4-5 κα-ταλαμβαγομένων Leone, quae ita κα-ταλαμβαγομ-εων
emendavit, sed litterae ν·ε . in supraposito leguntur 6 legi;] . ερι [Leone
8 Leone / 9 ἀποτ[ε]λεισ[θα]ι - - - Leone 11 με[ν α]ι[σθητά] Leone

... l'eau est formée... les formes qui ont été saisies... dont l'eau...

À nouveau, Épicure mentionne l'eau trois fois, dans ce qui est maintenant, malheureusement, un contexte très fragmentaire. Il mentionne les formes, sans doute pour expliquer comment, selon sa théorie, la pluie se forme à partir des nuages.

Les occurrences répétées de « παραλογίζονται » et de « αἰσθήσις » dans la colonne 29, très endommagée, suggèrent qu'ici Épicure traitait de l'évidence des sens et qu'il voulait montrer que l'adversaire ou les adversaires avaient tort : cela pourrait concerner les monistes de l'air (ou de l'eau ?) ou, peut-être de manière plus plausible, cela signifierait qu'Épicure commençait déjà à expliquer comment la théorie platonicienne du *Timée* était en contradiction avec les sens.

Concluons sur la réfutation des théories monistes par Épicure¹⁵ : puisqu'Épicure construit ici un argumentaire contre la condensation et la raréfaction en rapport avec le monisme de l'air ou de l'eau, il semble quelque peu invraisemblable, surtout si l'on prend en considération la transition structurelle de la colonne 21, qu'Héraclite, le *dux* de tous les monistes chez Lucrèce, ait été attaqué sur ce même point plus tôt dans le livre. De plus, alors qu'Épicure se focalise exclusivement sur la condensation et la raréfaction, Lucrèce prend en compte et rejette la possibilité d'autres moyens de « transformation » (*D.R.N.* I 665-671).

Un dernier argument contre la thèse selon laquelle Lucrèce aurait utilisé le livre XIV du *Sur la nature* comme source ressort du fait que la théorie d'Empédocle n'était pas critiquée en détail dans le livre XIV. Dans la colonne 36, nous lisons :

τοὺς]
 ὀρίζοντας σχῆμα π[υρ]ὸς ἴ-
 διον ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος,
 ὅτι γελοιότεροί εἰσὶ τῶν οὐκ ὀ-
 ριζόντων μὲν, κατὰ δὲ τὰς
 παραθέσεις ὁμολογησάν- 5
 τ]ων ἂν ἢ ἐκουσίως ἢ ἀκου-
 σ]ίως γινεσθαί τινα σχημά-
 τ]ων ἴδια εἶδη καθ' ἐκάστην
 οὐ]σιώδη ῥηθεῖσαν ἂν σύγ-
 κρ]ισιν· οἱ μὲν γὰρ τοῖς μὲν 10
 στ]οιχείο[ι]ς ἀμαρτάνουσιν,
 ἀ]κόλουθον δέ τι τοῦτοις
 μ]ᾶλλον, οὕτω λέγοντες,

15 Il convient de rappeler que la critique des monistes chez Épicure occupait en apparence seulement les colonnes 31, 32, 33, 27 et 28, c'est-à-dire une petite partie du rouleau. Un argument contre la théorie selon laquelle le livre XIV était consacré à une critique systématique vient de l'espace réservé dans le rouleau à la réfutation du monisme (5 colonnes seulement). On peut se demander quelles théories avaient été rejetées dans les colonnes antérieures, qui étaient probablement en nombre d'au moins 150 (voir Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources*, *op. cit.*, p. 281).

λέ]γοιεν ἄν και ὄλωσ δὲ τήν
τα]ίς μείξεσι[ν] παραλλαγή 15
οὐ]δὲ πρὸς τ[.] . . τι. . . . δι-
ἀ σχη]μάτων η[. . .

ο-1 πρὸς τοὺς] Leone / 1-15 Arrighetti Leone / 16 supplevi; [οἶ] δὲ πρὸς τήν
. . . σ . [. .] Leone: [οὐ]δὲ Hayter Gomperz: [οῦ] δὲ Usener: [οἶ] δὲ Arrighetti /
16-17 διὰ Jensen (apud Schmid) / 17 Leone

172

(nous devons maintenant rejeter?)... ce qui attribue une forme spécifique au feu ou à la terre, à l'eau ou à l'air, puisqu'ils sont plus ridicules que ceux qui ne le font pas, mais qui, en regardant les mélanges, admettraient bon gré mal gré qu'il y a des types particuliers de formes liées à chaque composition que l'on pourrait appeler fondamentale. Ceux-ci se trompent fortement sur les éléments, mais en parlant de cette manière ils diraient quelque chose de plus cohérent avec eux (les éléments) et, de manière générale, [ils assumeraient?] la différence due aux mélanges et non pas.... par les formes...

Les savants ont supposé que la référence aux quadruplistes qui évoquaient des formes spécifiques dans les combinaisons concernait Empédocle. Cela est loin d'être sûr, puisqu'il n'y a aucune trace d'une théorie des formes chez Empédocle¹⁶. Même si l'on suppose qu'Empédocle y était visé, cette référence rapide d'Épicure n'est pas comparable avec la série d'arguments de Lucrèce contre Empédocle, aux vers 734-829 du *D.R.N.* I. La cible d'Épicure était Platon.

SUR LA NATURE 15

Plusieurs expressions suggèrent qu'Épicure n'aurait pu traiter la théorie de la matière d'Anaxagore dans des termes similaires à ceux de Lucrèce. Par exemple, dans le fragment 6, il décrit une personne qui « εἰς ἀγ]ωνιστικὸν χα[ρακτῆρα ἄν]πέση » (« est tombée dans une position contentieuse »); dans le fragment 9, il y a une référence aux êtres « ἔμ]ψυχον θεωροῦ[σαι και δη]μιουργοῦσαι » (« qui regardent l'animé et se comportent comme des démiurges »), en lien avec le terme « ἔννοια » (« notion »), alors que dans 30B et 32 il utilise le terme « φιλοδοξία » (« amour de gloire »).

16 Voir *ibid.*, p. 83.

Un certain nombre d'expressions suggèrent qu'Épicure discutait, de même que dans le livre XIV, le phénomène de l'agrégation atomique : « ἀτόμοι » dans les fragments 5, 8 et 19, « τῶν ἀτόμων ἐκβολήν » (« expulsion des atomes ») dans le fragment 20 et « τοῖς ἰσαμοῖς » (« égalisations ») dans le 21, « συγκρίσεις » dans les fragments 7, 11, 12 et 22, et « μικρομερῶν ὄγκων » dans 22 A (« des molécules avec de petites parties ») ; il y a même « [οὐσιώ]δεις », qu'Épicure utilise en rapport avec les agrégats dans la colonne 36 du livre XIV et qu'il faudrait sans doute restaurer dans le fragment 18.

L'usage qu'Épicure fait du terme « ὁμοιομέρεια » (« égalité des parties ») dans le livre XV a été interprété ici comme signe de sa critique d'Anaxagore, avec lequel on met souvent en relation ce terme. Il semble néanmoins risqué de conclure qu'Anaxagore faisait l'objet d'une attaque seulement sur la base du fait que des mots formés à partir de la racine « ὁμοιομερ- » sont utilisés de manière répétée. Dans le fragment 33 du livre II du *Sur la nature*, Épicure utilise le mot « ὁμοιομέρεια » (« égalité des parties ») dans une discussion sur ce qui fait que les « εἶδωλα » (« images ») ont les mêmes caractéristiques que les corps solides dont ils proviennent¹⁷. Dans la colonne 39 du livre XIV du *Sur la nature*, il écrit, comme partie de sa critique de Platon : « σχῆμα γε ἤδη τὴν ὁμοιομέρειαν τῶι φαινομένῳ κεκτημένον » (« une forme qui a déjà acquis la parité avec ce que nous expérimentons »). Dans la *Lettre à Hérodote* 52, Épicure utilise l'expression « ὁμοιομερεῖς ὄγκοι » pour désigner le flux sonore qui provient d'une personne ou d'un objet et qui produit l'ouïe. Aëtius I. 7. 34 laisse aussi entendre qu'il avait utilisé ce terme¹⁸.

Analysons maintenant l'utilisation des mots dérivés de la racine « ὁμοιομερ- » dans le livre XV. Épicure utilise l'adjectif dans le fragment 7, dans une discussion des agrégats :

. . . ἐκ] τῶν περι τὰς . [. . -
]σεις ὑπαρχόντων
 σχημάτων αἱ διάφοροι συγ[-
 κρίσεις] γίνονται· τὸ δὲ μὴ
]εῖν ὁμοιομερεῖς 5
 ὄγκους λέγειν εἰς [ἀ]λλ[η]-
 λ] . ς τῆς ε[

17 Graziano Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Torino, Einaudi, 1973, texte [24][33], lignes 2-3.

18 Voir Michael Wigodsky, « *Homoiotetes, Stoicheia and Homoiomereiai in Epicurus* », *Classical Quarterly*, 57, 2007, p. 521-542.

ο-1 ποικίλων | σχημάτων? Arrighetti in apparatu / 1 γ[Millot / 1-2 π[ρώτας
 φύσεις Arrighetti fortasse recte: γ[ενέ|σ]εις Vogliano / 3 καὶ ἐξ] ὧν Arrighetti /
 3-4 συγ[κρίσεις] Arrighetti; συγ[κρίσεις] Vogliano Millot / 4-5 supplevi μ[κρ
 Vogliano / 5 . . . τῶ]ν ὁμοιομερειῶν Vogliano: παρέχειν τῆ]ν ὁμοιομέρει[αν]
 Arrighetti sed η cum Π non congruit:]ν ὁμοιομερει[Millot / 6 supplevi / 7 legi

... les différents agrégats résultent des formes existantes associées aux ... natures
 (?). Et pour dire que les molécules (?) faites de parties égales ne... l'une vers
 l'autre...

174

L'adjectif semble ici utilisé dans le contexte de la théorie des agrégats propre
 à Épicure; si la reconstitution « σχημάτων » est correcte, l'importance des
 formes est mise en avant dans ce contexte. La prochaine occurrence est dans le
 fragment 11, où nous lisons:

[.
 .]ν συνέτ[ε]κε[-] καθ' ὃ γὰρ
 πρ]οσαγορεύεται ὅ τι δῆπ-
 οτ' εἶναι, κατ' ἐκε[ῖ]νο ἐκ τῶν
 π]λείστων τῶνδὲ τινῶν
 πε]ποιη[μ]ένη ἐξ [ὁ]μοιομε- 5
 ρῶν]ῆς [ῖστατ]αι οὐκ ἐκ
 . . . α . μ τῶν ἢ σύ[γκ-
 ρις] . . σει [ο] ἐκείνου
] . . ζετα[ι
]γατ[10

1 supplevi; . .]ν συνε. . . κ. καθὸ γὰρ Millot / 2 σ[.]α[. . .] . ρ . ύεται ὅτι δῆπ[οτε
 Vogliano (quod per errorem ad lineam septimam ab editoribus refertur): πρ]
 ο[σ]α[γ]ορεύεται οὐκ [ἐ]πι Arrighetti: π]ροσαγορεύεται ὅτι δῆ[λον Millot
 sed cum Π non congruit / 6 supplevi; ὁμοιομε[ρῶν Millot: ὁμοιομε[ρ]είας
 Arrighetti / 7 legi et supplevi / 8 legi et supplevi; ἐκείνου Millot / 9-10 legi

...rassemblé. Parce qu'autant qu'il est nommé en quelque sorte, l'agrégat (?) se
 dresse, ayant été fait en majorité par de telles entités, homiomer-...

Dans le fragment 23, Épicure utilise à nouveau l'adjectif dans le contexte des compositions et de leurs qualités :

ἢ τὸ ὅλον τῆς δόξης τ[ὴν
 ἀρίστην ἔκθεσιν· [εἰ] μὲν γὰρ
 ἔοικεν οὐ ταῖς κατ[ὰ] τὴν
 σχημάτισιν ποιότησ[ι] τῶ[ν]
 συγκρίσεων ὁμοιομ[ερ]εῖς 5
 φαίνειν . . [
 φύσε[ις] ζών[των]
]ε[]ισκ[

1 ἢ] τὸ ὅλον τῆς δόξης τ[ὴν Vogliano : . . . ο ὅλον τῆς δό[ξ]ης τ[ὴν Millot /
 2 ἀρίστην ἔκθεσιν. [εἰ] μὲν [γὰρ] Arrighetti, sed [εἰ] dubitanter scripsi, quod
 fortasse spatium longius : ἀρίστην ἔκθεσιν [.]σ μεγ Vogliano : ἀρίστην ἔκθεσιν . .
 μεγ[Millot / 5 supplevi ; ὁμοιο . . . εις Millot : [ὁ]μοιο [Arrighetti / 6 φαίνειν[
 Millot / 7 supplevi ; φύσε[Millot

...que l'ensemble de la doctrine...la meilleure présentation. Car il pense que ce n'est pas à cause de ces qualités des agrégats qui dérivent de leur forme... homoiomere... montrent... les natures des animés...

La référence aux êtres vivants à la ligne 7 suggère peut-être l'effet de l'agrégation atomique sur ceux-ci. Dans le fragment suivant, le 24, Épicure écrit :

τοὺς περὶ φύ-]
 σεως πεπραγμ[ατ]ευμένους[.]
 ἀλλὰ καὶ δόξας διορᾶν ἀρ-
 χῶν ποῖαί εἰσιν ὀρθαί ἢ ποῖ-
 αι οὐκ ὀ[ρ]θαί, ὧς γε δὴ αὐτοὶ . -
 ατου . ἔν' ἐν τοῖς πρὸς του 5
 γαι τῶν φυσικῶν
 .. σε[. .] . κρ [] . οτι θεθ.

ante lineam primam τοὺς περὶ φύ-] Arrighetti / 4 supplevi ; αι οὐκ ὀ[ρ]θαί, . . . γε
 δὴ αὐτοὶ Millot / 4-5 fortasse διὰ τοῦ[θ' ἔ]ν' / 5 supplevi ; . . γου . ἔν' ἐν τοῖς πρὸς
 του[Millot / 6 legi ; φυ[]φυσικῶν Millot / 7 legi ; σε[]ο . . δεε Millot

... ceux qui ont fait des recherches sur la nature, mais qui considèrent quelles théories sur les principes sont justes et qui ne le sont pas...

Même si l'on pensait que la théorie d'Anaxagore était discutée dans le fragment 25, la perspective aurait été très différente de celle de la réfutation globale de Lucrèce, dans *D.R.N.*, I.830-920.

Venons-en maintenant à l'utilisation par Épicure du substantif « ὁμοιομέρεια », dans le fragment 25, où il écrit :

ταύτ[η]ν τήν δόξα[ν]. ἢ
μὲγ [γ]ὰρ κατὰ τὰς ποιότη[η]-
τα[ς κᾶ]ν μὴ κατὰ μορφ[ή]ν
ὁμ[οιο]μέρεια προάγετ[αι]
. [. .]ηκα τὰ συνε . ε[.] 5
τα . των

176

5 συνε . , χ οτ κ

2 μὲγ legi; με. . [γ]ὰρ Millot / 3 τὰ[ς κα] μὴ Arrighetti: τα[ς τὰς] μὴ Millot
sed cum Π non congruit / 4-5 supplevi / 6 legi

... cette théorie. Quant à l'égalité des parties en rapport avec les qualités, même si pas en rapport avec la forme, il est avancé (?)...

Épicure distingue ici entre deux types de ὁμοιομέρεια, une « concernant les qualités » et une autre « concernant les formes ». On peut sans doute penser, même si rien dans le contexte immédiat ne le suggère, qu'il distinguait son propre usage de celui d'Anaxagore. Quel que soit cet usage, il n'est pas comparable à celui de Lucrèce, qui emploie « *homoeomeria* » dans les vers 830 et 834, pour la théorie d'Anaxagore. Épicure ne rejetait pas le terme en général, comme le fait Lucrèce.

Selon Sedley, les fragments 34 et Q du livre XV du *Sur la nature* pourraient faire référence à l'« impiété » d'Anaxagore, qui niait la divinité du soleil¹⁹. Il est

19 *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, op. cit.*, p. 124, n. 81.

cependant loin d'être un fait assuré – bien qu'il fût suggéré – que les deux fragments représentaient la tête et la fin de la même colonne²⁰.

ὑπὸ ἀλόγου ὑπο-]
 λήψεω[ς] π[ε]ρὶ τῆς τοῦ [δα]- 1
 [μ]ονίου φύσεως γινόμενοι
 περ[ι]αιρεθήσεσθαι ἡμελ-
 λον [. . . μ]ηδὲ ἄ μίαντος πε-
 ρὶ τῶν ὁσ[ι]ωτάτω[ν ἐ]πινο- 5
 [ή]σεσθα[ι]]επι

o-1 supplevi; ὑπολήψεως Gomperz Arrighetti 1-6 Millot

... sous une mauvaise impression concernant la nature du divin, ils seraient en train d'être réfutés... ni une personne non contaminée... d'exprimer des opinions sur la piété (?)...

Dans le fragment Q, on lit :

ηκο[]φα[
 τα[. . . .]ε[πρ]ὸς [τοὺς πε-]
 ρὶ φύ[σε]ως πραγματ[ε]υομέ-
 νος οὐ τόδε τὸ ὄν οὐδὲ
 τόδε [ἐ]ξετάζοντας· ἀλ- 5
 [. . .] λὰ [τοὺς] τὸ ὄν τι κ[ο]ι-
 νότ[η]τι . . . ε . . . η . . . μ[
 τ . . . τῆς κ[α]τηγ[ο]ρίας
 . ξ [. . .]ται[. . . ἐ]φ 'ε' αυ[τ-
 ο]ῦ[ς] 10
 φαντά[σίαν] κεκ[τη]μέ-
 [ν]ο[υ]ς

1-11 Millot / 12 [. . .] λὰ [τοὺς] τὸ ὄν τι κ[ο]ι- Millot 8 κ[α]τηγ[ο]ρία[ς] supplevi / 17-18 Gomperz

20 Voir Claire Millot, « Épicure, *De la nature*, livre XV », *Cronache Ercolanesi*, n° 7, 1977, p. 9-39.

... contre ceux qui ont fait des recherches sur la nature sans enquêter ni cet être ni ce qu'il... ceux qui lient un être à une sorte d'égalité...

Il n'y a aucune raison qui nous contraigne à voir dans ces fragments une référence spécifique à Anaxagore. De plus, Épicure était d'accord avec Anaxagore sur le fait que le soleil n'était pas une divinité et il semble peu probable qu'il aurait critiqué Anaxagore pour cette opinion. On peut aussi se demander si Épicure aurait été suffisamment confiant dans sa propre « piété » pour se référer à la poursuite d'Anaxagore pour impiété.

En conclusion, la « Critique » de Lucrèce apparaît sans lien avec la réfutation des antérieures théories de la matière dans les livres XIV et XV du traité *Sur la nature* d'Épicure. La forme du monisme rejeté est différente. La critique de Platon est absente chez Lucrèce. Selon ce que l'on pourrait appeler une approche scientifique, Épicure semble avoir discuté en plus grand détail les questions concernant le monde des phénomènes ; plus important encore, les cibles sont complètement différentes. Par ailleurs, Épicure n'a pas effectué de division tripartite entre le monisme, le pluralisme fini et le pluralisme infini, comme le fait Lucrèce dans sa « Critique ». Il y a, certes, quelques points de contact dans la méthode, comme par exemple le mélange de réfutation et de théorie positive et le fait que les deux auteurs se réfèrent à leurs opposants par des pluriels génériques. Bien qu'il soit difficile de rejeter l'idée que Lucrèce suivait une réfutation comparable des théories antérieures existant dans d'autres textes d'Épicure, je suggérerais plutôt qu'il a abandonné le modèle d'Épicure pour inclure dans son poème les trois présocratiques qui ont eu un impact tellement grand et qui ont suscité des réponses si passionnées de la part du poète romain de l'atomisme épicurien²¹.

21 Sur l'image d'Héraclite, Empédocle et Anaxagore chez Lucrèce, voir Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources*, op. cit., p. 182-263.

LUCRÈCE ET LES PSYCHOLOGIES PRÉSOCRATIQUES

Sabine Luciani

Tout en revendiquant fortement l'originalité de l'épicurisme¹, Lucrèce l'inscrit dans la tradition des philosophes de la nature, comme le montrent la doxographie du chant I² et le fait que, excepté Épicure, les rares philosophes nommément cités dans le *De rerum natura* soient des présocratiques³. Or, si cette filiation est aisément repérable en ce qui concerne la physique, elle est plus problématique dans le domaine de l'éthique, où les seuls rapprochements significatifs concernent les fragments de l'atomiste Démocrite⁴. Cette focalisation sur Démocrite se trouve accentuée dans le domaine de la psychologie, qui, dans la doctrine épicurienne, relève pour une part de la physique, notamment pour ce qui concerne la nature et la composition de l'âme. Sur ces questions particulières, qui sont étroitement liées à l'ontologie atomique, la dette d'Épicure à l'égard de Démocrite, en dépit des modifications qui ont été apportées à sa conception, est difficilement contestable⁵. Cette dette est implicitement reconnue par Lucrèce, qui mentionne Démocrite à deux reprises dans le chant III (v. 371 et 1039). Cependant, pour élogieuses qu'elles soient, ces références n'excluent pas la critique et Lucrèce remet explicitement

- 1 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, I, 62-79; III, 1-30; V, 1-54; VI, 1-42. Voir aussi II, 1023-1024; 1040.
- 2 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, I, 635-920. Pour un commentaire détaillé de ces vers, voir Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker. Doxographische Probleme im 1. Buch von *De rerum natura* », *Hermes*, n° 101, 1973, p. 48-64 repris dans Carl Joachim Classen (dir.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1986, p. 57-73; W. Jeffrey Tatum, « The Presocratics in Book one of Lucretius' *De rerum natura* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 114, 1984, p. 177-189; Lisa Piazzi, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale, n° 1, 2005.
- 3 Lucrèce cite nommément plusieurs « *physici* » à savoir Héraclite (I, 638), Empédocle (I, 716), Anaxagore (I, 830 et 876) et Démocrite (III, 370 et 1042; V, 622).
- 4 Concernant l'influence de Démocrite sur l'éthique épicurienne, voir Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 288-291; *Id.*, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000, p. 70 et James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- 5 Voir Hermann Diels et Walker Kranz (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* [1903], Berlin, Weidmann, 1934-1937 (désormais DK), 68 A 102, 103, 109. Sur les points communs entre les deux conceptions, voir David Konstan, « L'âme », dans Alain Gigandet et Pierre-Marie Morel (dir.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 2007, p. 99-116, ici p. 101.

en cause la psychologie démocritéenne (*D.R.N.*, III, 371 sq.) avant d'exposer la doctrine épicurienne concernant les relations âmes/corps.

Est-ce à dire que les autres présocratiques sont totalement ignorés dans le développement lucrétien sur la nature de l'âme? C'est peu probable, parce que, d'une part, la plupart des polémiques philosophiques du *D.R.N.* sont anonymes, comme elles le sont dans les lettres d'Épicure⁶, et que, d'autre part, l'exposé de Lucrèce renvoie aux doxographies grecques sur l'âme⁷, dont il a pu avoir connaissance soit directement soit par l'œuvre d'Amafinius, qui constituait probablement une « vulgate de l'épicurisme à Rome⁸ ». C'est pourquoi il est possible de voir une allusion polémique aux psychologies présocratiques dans la mention des théories de l'âme-sang et de l'âme-vent, qui sont renvoyées dos à dos dans le prologue du chant III, au motif qu'elles ne suffisent pas à procurer une ferme assurance contre la crainte de la mort (v. 42-50). Or, si cette double référence s'inscrit dans une tradition doxographique fort ancienne, son statut demeure problématique dans la mesure où nous n'en connaissons ni les sources ni les cibles polémiques. Bien que les hypothèses de l'âme-sang et de l'âme-vent correspondent à des croyances populaires largement répandues, elles renvoient également aux principes matériels posés par différents philosophes de la nature et entrent, de ce point de vue, en concurrence avec la psychologie atomiste d'Épicure, comme le laisse supposer la peinture des « fanfarons » qui, pour avoir adopté à la légère l'une de ces opinions, se croient à tort guéris de la crainte de la mort. Cependant, comme c'est souvent le cas dans le *D.R.N.*, la polémique est à la fois double et anonyme : en dénonçant le réinvestissement éthique dont font l'objet ces théories, Lucrèce critique à la fois ses contemporains et les doctrines philosophiques dont ils se réclament sans toutefois les nommer.

Aussi cet article se propose-t-il d'examiner en contexte les enjeux théoriques de cette référence, de démontrer qu'elle constitue une allusion polémique aux philosophes de la nature et, ce faisant, de préciser la place attribuée aux psychologies présocratiques dans l'exposé lucrétien sur la nature de l'âme.

6 Voir Knut Kleve, « The philosophical Polemics in Lucretius », dans Olivier Reverdin et Bernard Grange (dir.), *Lucrèce. Entretiens sur l'Antiquité classique*, n° 24, Vandœuvres, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1978, p. 39-71.

7 Concernant la tradition des « *placita* » et l'origine des doxographies hellénistiques sur l'âme, voir Jaap Mansfeld, « Doxography and Dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », dans Wolfgang Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, W. de Gruyter, t. II, 36-4, 1990, p. 3056-3229 et en particulier p. 3145-3152 pour l'étude du passage lucrétien, et Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Leiden/Boston, Brill, 2008, t. II, part. I, p. 139-153.

8 Voir Carlos Lévy, « D'Amafinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora », dans Annick Monet (dir.), *Le Jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Lille, Presses de l'université Charles-de-Gaulles-Lille 3, 2003, p. 51-55, ici p. 52.

Après avoir rappelé brièvement le contenu des deux premiers chants, Lucrèce y expose son objectif: il s'agit de chasser la « peur de l'Achéron » en mettant en évidence le principe fondamental de la doctrine épicurienne selon lequel la mort n'est rien pour nous⁹. Cet objectif éthique ne pourra être atteint autrement que par une étude de la nature de l'âme permettant d'établir que celle-ci ne possède aucun caractère d'immortalité. Ce nouveau développement sur l'âme est clairement rattaché au domaine de l'ontologie atomique puisque le poète ne manque pas de rappeler que tout ce qui existe est constitué d'atomes. Il en résulte que, comme tout le reste, la nature de l'esprit et de l'âme sera liée aux atomes. Mais, afin de souligner les enjeux du développement annoncé, Lucrèce insiste d'emblée sur les liens étroits de la physique et de l'éthique en se livrant à une sorte de « psychanalyse »: bien qu'elle nous soit objectivement étrangère, la mort constitue subjectivement le plus grand des maux à cause de la crainte sans fondement qu'elle inspire. Cette peur est si pressante qu'elle est à l'origine des désirs illimités qui perturbent la vie humaine. C'est parce qu'ils croient se protéger ainsi de la mort que les hommes recherchent les richesses et les honneurs au prix des plus grands crimes¹⁰. Or ces désirs irrationnels, même s'ils renvoient à un besoin naturel de sécurité¹¹, correspondent à de vaines extrapolations qui débouchent sur une angoisse sans remède¹². Par cette analyse des motivations humaines, qui réduit les passions à une cause fondamentale, Lucrèce insiste sur la nécessité d'une démonstration complète, c'est-à-dire d'un raisonnement qui fonde ses conclusions éthiques sur une psychologie cohérente. C'est dans ce cadre programmatique qu'intervient la référence à deux opinions concernant la nature de l'âme (III, 42-50):

*Nam quod saepe homines morbos magis esse timendos
infamemque ferunt uitam quam Tartara leti
et se scire animi naturam sanguinis esse
aut etiam uenti, si fert ita forte uoluntas,
nec prorsum quicquam nostrae rationis egere,
hinc licet aduertas animum magis omnia laudis
iactari causa quam quod res ipsa probetur.
Extorres idem patria, longeque fugati
conspectu ex hominum, foedati crimine turpi,*

9 Voir Épicure, *M.C.*, II ; *Mén.*, 124-125.

10 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, III, 59-78 ; V, 1120-1135.

11 Voir Épicure, *M.C.*, VI, VII, XIII et XIV.

12 Sur le lien entre crainte de la mort, angoisse et désirs illimités dans l'éthique épicurienne, voir la synthèse de David Konstan, *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas/Zurich/Athens, Parmenides Publishing, 2008, p. 46-53.

omnibus aerumnis adfecti denique, uiuunt...

Car les hommes souvent affirment que les maladies,
la honte sont plus à craindre que l'enfer de la mort.
Ils prétendent savoir que l'âme est faite de sang
ou même de vent, au gré de leur fantaisie.
Ils n'auraient donc nul besoin de notre doctrine.
Mais comme tu pourras le comprendre par ce qui suit,
c'est là vantardise, non pas chose éprouvée.
Ces mêmes gens, chassés de leur patrie, proscrits
loin de la vue des hommes, frappés d'ignominie,
bref, accablés de tous les maux, vivent encore!¹³

182

Les commentateurs s'accordent à reconnaître dans les génitifs de matière « *sanguinis* » et « *uenti* » une allusion aux psychologies présocratiques tout en considérant que Lucrèce ne vise aucune doctrine particulière, mais plutôt certaines croyances populaires¹⁴. Cependant cette assertion quelque peu contradictoire mérite examen dans la mesure où ces deux hypothèses s'inscrivent dans une tradition doxographique qui remonte au *De anima* d'Aristote voire au *Phédon* de Platon¹⁵. De fait, les deux théories de l'âme-sang et de l'âme-vent sont également associées, entre autres, par Philon d'Alexandrie dans le *De somniis* et par Cicéron dans le *Lucullus* et la première *Tusculane*¹⁶ [dont voici le passage en question (*Tusc.* I, 19)]:

Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem; [...] animum autem alii animam, ut fere nostri – declarat nomen: nam et agere animam et efflare dicimus et animosos et bene animatos et ex animi sententia; ipse autem animus ab anima dictus est – Zenoni Stoico animus ignis uidetur. Sed haec quidem, quae dixi, cor, cerebrum, animam, ignem uolgo –;

13 Traduction de José Kany-Turpin, Lucrèce, *De la nature*, Paris, Aubier, 1993; éd. et trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1990. De même pour les citations suivantes du *D.R.N.*

14 Voir Titi Lucreti *Cari De rerum natura libri sex*, éd. Cyril Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1947, t. II, p. 997-998; Lucrèce, *De la nature*, éd. Alfred Ernout et Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1962, t. II, p. 10-11; Michael Brown, *Lucretius De rerum natura III*, Warminster, Aris & Phillips, 1997, p. 98.

15 Voir Aristote, *Traité de l'âme*, I, 402-411; Platon, *Phédon*, 96a-b.

16 Voir Philon, *De Somniis*, I, 30 et Cicéron, *Tusc.*, I, 19-20. Voir aussi Cicéron, *Luc.*, 124: « *utrum sit ignis an anima an sanguis.* » Cette division sera également reprise par Lactance, *Opif.*, 17, 2; Macrobie, *Somn.*, I, 14, 19. Pour l'ensemble des références, voir Jaap Mansfeld, « Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », art. cit.

Empédocle veut que l'âme soit le sang qui baigne le cœur ; [...] Et cette âme (*animus*), pour les uns est un souffle (*anima*), comme on le pense généralement chez nous – le mot le fait bien voir, car nous disons *agere, efflare anima* (rendre l'âme, expirer) et aussi *animosos, bene animatos, ex animi sententia* (courageux, bien intentionnés, en mon âme et conscience), et d'autre part *animus* dérive précisément d'*anima* – pour le stoïcien Zénon, c'est du feu. Mais les définitions que j'ai dites, cœur, cerveau, souffle, feu sont courantes¹⁷ ;

Un rapprochement entre le passage doxographique issu des *Tusculanes* et le passage lucrétien est d'autant plus justifié que les deux philosophes, en dépit d'évidentes divergences théoriques, y poursuivent un objectif thérapeutique très voisin : lutter contre la crainte de la mort en démontrant que celle-ci n'est pas un mal. Pour ce faire, ils sont tous deux amenés à étudier la nature de l'âme en relation avec la question de sa survie *post mortem*. Il est également à noter que la mention des différentes hypothèses entre dans un cadre méthodologique commun aux deux textes : 1) elles nourrissent des passages liminaires qui précèdent l'exposé philosophique proprement dit¹⁸ ; 2) elles sont présentées comme des opinions largement répandues dans la foule¹⁹. Dans ces conditions, est-il tenable de voir dans le passage lucrétien une critique allusive des psychologies présocratiques ? La différence de perspective entre les deux textes incite à répondre positivement.

UNE CRITIQUE DES PRÉSOCRATIQUES ?

Dans les *Tusculanes*, les deux hypothèses s'inscrivent dans un catalogue d'opinions visant à souligner le « *dissensus* » des philosophes sur la nature et le siège de l'âme. Mais, cette énumération de « *sententiae* » ne donne lieu à aucune critique, si l'on excepte précisément la théorie atomiste de Démocrite, pour laquelle Cicéron ne dissimule pas son mépris²⁰. Aux yeux de l'académicien Cicéron, il n'est pas nécessaire de trancher sur la nature de l'âme, ni même sur

17 Traduction de Jules Humbert, Cicéron, *Tusculanes*, tome I, livres I-II [1931], éd. George Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

18 Dans le troisième chant du *D.R.N.*, le développement sur le siège et la nature de l'âme commence au vers 94. Pour une analyse d'ensemble du livre III, voir Pierre-François Moreau, *Lucrèce. L'âme*, Paris, PUF, 2002. Dans la première *Tusculane*, la doxographie sur l'âme (I, 18-24) précède l'exposé sur son immortalité (I, 26 sq.).

19 L'hypothèse sanguine attribuée à Empédocle par Cicéron est présentée comme une variation sur l'idée commune selon laquelle l'âme correspond au cœur.

20 Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 22 : « *Democritum enim, magnum illum quidem uirum, sed leuibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus; nihil est enim apud istos quod non atomorum turba conficiat.* »

son immortalité, pour établir que la mort n'est pas un mal²¹. De fait, l'ensemble de la « *disputatio* » est structuré par l'alternative proposée par Socrate dans l'*Apologie*²² : si l'âme est corporelle et périt avec le reste du corps, la mort est néant et par conséquent absence de souffrance ; si en revanche l'âme ne se réduit pas à la matière et survit au corps, la mort représente une libération²³. Bien que Cicéron ne dissimule pas sa préférence pour l'hypothèse platonicienne de l'immortalité, il insiste sur la convergence au plan pratique de ces deux voies philosophiques opposées²⁴. Il en est tout à fait autrement chez l'épicurien Lucrèce, qui fonde pourtant sa réflexion sur la même alternative que Cicéron²⁵. Non seulement il rejette vigoureusement l'hypothèse de l'immortalité, mais lie étroitement, dans une intention didactique, réfutation de la crainte de la mort et structure corporelle de l'âme²⁶. C'est pourquoi, comme l'a souligné David Runia, la méthode du poète, même si elle met à profit la tradition des « *placita* », n'est ni doxographique ni dialectique puisque les réfutations sont destinées à mettre en valeur une vérité déjà révélée²⁷. Dans ces conditions, les théories du vent et du sang sont d'emblée discréditées et présentées comme des croyances dénuées de fondement scientifique.

Pour dénoncer l'illusion dont se bercent les hommes, Lucrèce souligne la contradiction entre leur propos et leur comportement : s'ils étaient logiques avec eux-mêmes, les fanfarons qui prétendent avoir des certitudes sur la nature matérielle de l'âme devraient préférer la mort à une vie pleine de maux. Pourtant, leur attachement à la vie, même au milieu des épreuves les plus difficiles, trahit

21 Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 23-24. Sur la pratique du doute et l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes*, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, École française de Rome, 1992, p. 452-472 ; *Id.*, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans Carlos Lévy (dir.), *Le Concept de nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 109-123.

22 Voir Platon, *Apol.*, 39e-41c et Cicéron, *Tusc.*, I, 24-25.

23 Pour une étude d'ensemble de la première *Tusculane*, voir Roger Jones, « Posidonius and Cicero's *Tusculan Disputations*, I, 17-81 », *Classical Philology* 3, n° 18, 1923, p. 202-228 ; A. J. Kleijwegt, « Philosophischer Gehalt und persönliche Stellungnahme dans *Tusc.* I, 9-81 », *Mnemosyne* 4, n° 19, 1966, p. 359-388 ; Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 141, 1998, p. 329-347 ; Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, n° 80, p. 78-94 et Sabine Luciani, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010, p. 165-194.

24 Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 112.

25 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, I, 110-115.

26 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, III, 35-40 ; 830-831. Sur la doctrine épicurienne de l'âme, voir George Briscoe Kerferd, « La doctrine de l'âme chez Épicure », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 15, 2003, p. 255-281, publié initialement sous le titre d'« Epicurus' Doctrine of the Soul », *Phronesis*, n° 16, 1971, p. 80-96. Voir aussi David Konstan, « L'âme », art. cit., p. 102-103.

27 Voir David T. Runia, « Lucretius and Doxography », dans Keimpe A. Algra, Mieke Koenen et Pieter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam/New York/Oxford/North-Holland, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1997, p. 93-103.

la vanité d'opinions édictées « *laudis causa* ». L'incohérence, soulignée par l'opposition entre les verbes déclaratifs et l'accumulation de maux endurés, met à nu le mensonge et l'erreur, dissimulés sous le masque de la jactance. L'attitude des malheureux exilés révèle en outre l'angoisse latente provoquée par la crainte des châtiments infernaux : ne trouvant d'autre remède que de « se tourner vers la religion », ils « font des sacrifices aux morts » et aux dieux mânes afin d'apaiser leur colère²⁸. S'inspirant peut-être de l'épicurien Polystrate, le poète souligne ainsi les illusions pernicieuses de la fausse science et les vaines prétentions à la sécurité de ceux qui suivent « servilement les opinions transmises au hasard²⁹ ». Le jugement sarcastique, qui transparait dans la proposition « *si fert ita forte uoluntas* » et la figure étymologique (*fert/forte*), est accentué par la double conjonction « *aut etiam* » : Lucrèce déplore le fait que, de façon générale, ses contemporains, jouant les esprits forts, adoptent « par caprice et sans réflexion » des opinions erronées ayant trait à la nature corporelle de l'âme³⁰. Mais il est possible que cette critique vise plus particulièrement les disciples de Pyrrhon, dont Énésidème avait remis la pensée au goût du jour. Selon l'interprétation de Marcel Conche, il semble en effet que Pyrrhon ait insisté sur la dimension arbitraire de la conduite humaine en relation avec la notion d'indifférence : puisqu'il ne peut justifier ses actions et que ses choix sont dénués de tout fondement rationnel, le sceptique agira au hasard, suivant la nature, les usages ou ses penchants³¹. Même si, comme l'a souligné Carlos Lévy, rien ne permet d'affirmer que Lucrèce avait lu les *Discours pyrrhoniens* d'Énésidème³², l'idée d'un choix opéré de façon aléatoire correspond à la spontanéité agissante attribuée à Pyrrhon, qui, selon le témoignage de Diogène Laërce, « partait de chez lui sans avoir prévenu personne et allait à l'aventure en compagnie de qui

28 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, III, 52-54 et l'analyse de David Konstan, *A Life Worthy of the Gods*, *op. cit.*, p. 56-58.

29 Voir Polystrate, *Le Mépris irraisonné des opinions répandues dans la multitude*, 9, dans Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 225. Le thème sera repris par Sénèque, voir *Epist.*, X, 82, 7 : « *Haec quidam putant ipsos etiam sine philosophia repressisse ; sed cum securos aliquis casus expertus est, exprimitur sera confessio ; magna uerba excidunt cum tortor poposcit manum, cum mors propius accessit. Possis illi dicere, "facile prouocabas mala absentia : ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas, ecce mors, quam contra multa animose locutus es ; sonant flagella, gladius micat ; nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo".* »

30 Voir Lucrèce, *De la nature*, *op. cit.*, t. II, p. 10, *ad loc.*

31 Voir D.L., IX, 63 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 1-4. Sur les motivations de l'action dans la pensée sceptique, voir Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1973, p. 47-69 et Katja M. Vogt, « Scepticism & Action », Richard Bett (dir.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 165-180, ici p. 174-177.

32 Cf. Carlos Lévy, « Lucrèce avait-il lu Énésidème ? », dans Keimpe A. Algra, Mieke Koenen et Pieter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and His Intellectual Background*, *op. cit.*, p. 115-124.

il voulait³³ ». Or Lucrèce reproche précisément aux « *stulti* » d'agir au gré de leur fantaisie et d'adopter l'opinion qui leur passe par la tête.

Une telle inconséquence est d'autant plus nocive qu'elle conduit au mépris de la « *uera ratio* ». L'ironie du vers 45 (*nec prorsum quicquam nostrae rationis egere*) suggère que ces fanfarons, imbus d'une hardiesse irraisonnée, sont peut-être ceux qui ont le plus besoin de la doctrine épicurienne car, n'étant pas fondées sur un examen rationnel de la nature, leurs affirmations sur la composition de l'âme ne peuvent leur procurer une assurance ferme et inébranlable³⁴. Par la description de ces « *stulti* », qui n'est pas sans évoquer le tableau des illusions amoureuses au chant IV, Lucrèce dénonce donc d'emblée les méfaits psychologiques d'une désinvolture – qu'elle soit fondée sur l'indifférence sceptique ou sur de prétendus savoirs –, qui confère à ceux qui la pratiquent une trompeuse confiance en leurs propres forces. Cette légèreté s'oppose à la méthode épicurienne, fondée sur la mémorisation des principes d'ensemble et l'étude assidue de la nature³⁵. Il reste à déterminer à quelles théories philosophiques précises ces opinions peuvent être rattachées, et pourquoi Lucrèce les a précisément choisies pour cibles dans ce prologue.

L'assimilation de l'âme au sang qui « s'enracine dans une anthropologie archaïque³⁶ » est communément admise puisqu'on la retrouve tant dans la tradition médicale que dans les textes bibliques ou épiques³⁷. Le rôle du sang dans l'animation, la conscience, la sensibilité ou la pensée est fréquemment souligné dans le corpus hippocratique³⁸. Néanmoins, la large diffusion de cette idée n'exclut pas son rattachement à une doctrine philosophique, d'autant que Cicéron attribue nommément la théorie sanguine à Empédocle, qui voyait dans le sang baignant le cœur l'origine de la conscience et de la pensée³⁹. Cette attribution est confirmée par Théophraste, qui précise que la conscience réside principalement dans le sang parce que c'est en lui que les quatre éléments

33 D.L., IX, 63.

34 Voir Polystrate, *Le Mépris irraisonné des opinions répandues dans la multitude*, op. cit., 8.

35 Voir Épicure, *Ep. ad Hdt.*, § 35, *Ep. ad Pyth.*, § 85 et § 116; *Ep. ad Mcn.*, § 123-§124; § 135.

36 Voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'Embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.-VI^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Éditions de l'Association des amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance, 2007, p. 151.

37 Voir *Genèse*, IX, 4; *Deutéronome*, XII, 23: « Le sang est la vie »; *Lévitique*, XVII, 10-14. Selon Calcidius, les Hébreux pensaient que le sang véhiculait l'âme irrationnelle (dans *Tim.*, 219?). Sur la signification religieuse et médicale du lien entre l'âme et le sang, voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'Embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 151-152; p. 160-161. Pour une synthèse sur le sang dans la pensée antique, voir Anca Dan, « Le Sang des Anciens: notes sur les paroles, les images et la science du sang », *Vita Latina*, n° 183-184, p. 5-32.

38 Voir Hippocrate, *Nature de l'homme*, 2; 5; *Maladies*, I, 1, 30. Sur le sang dans le corpus hippocratique, voir Marie-Pierre Duminil, *Le Sang, les vaisseaux, le cœur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

39 Cicéron, *Tusc.*, I, 19. Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 41; DK 31 B 105; Macrobe, *Somm.*, I, 14, 19.

sont le plus complètement mélangés⁴⁰. Par conséquent, même s'il est difficile de déterminer avec certitude la cible de cette allusion polémique, on peut raisonnablement penser à Empédocle, qui semble avoir été le précurseur philosophique de cette théorie et pour lequel Lucrèce n'a pas dissimulé son admiration dans le passage doxographique du chant I⁴¹.

Quant à la seconde hypothèse, qui assimile l'âme au vent, elle semble avoir également été fort commune chez les penseurs anciens – médecins ou philosophes – qui voyaient une parenté naturelle entre l'air environnant, qui pénètre en l'homme par le biais de la respiration, et le principe vital qui meut le corps et la pensée⁴². Cependant l'idée selon laquelle l'âme est aérienne paraît avoir été formulée au v^e siècle avant notre ère par Anaximandre de Milet, puis précisée par son disciple Anaximène⁴³. Mais elle eut aussi les faveurs de Diogène d'Apollonie, qui associait l'intelligence à la quantité et à la qualité de l'air inspiré⁴⁴. On pourrait objecter que le rapprochement entre le vers de Lucrèce et la théorie des Milésiens, qui faisaient de l'air le principe de toutes choses, ne va pas tout à fait de soi. En effet, le substantif « *uentus* » utilisé par Lucrèce, qui désigne l'air en mouvement, ne correspond pas au terme « ἀήρ » qui figure dans la plupart des fragments conservés. Cependant, cet écart terminologique ne semble pas porter à conséquences dans la mesure où il apparaît également dans les sources grecques. Dans le commentaire d'un fragment d'Anaximène sur l'âme, Aëtius précise en effet que les noms « ἀήρ » et « πνεῦμα » ont dans le contexte la même signification⁴⁵. On peut en déduire que le substantif « *uentus* » renvoie à la notion générique d'âme-souffle puisque l'air qui anime l'âme est mis en mouvement par la respiration.

40 Voir DK 31 A 86, 10-11. Elle est également attribuée à Critias par Aristote, voir *Anim.*, I, 2, 405b. La théorie sanguine est attribuée à la fois à Empédocle et à Critias par Macrobe (*Somn.*, I, 14, 20), Tertullien (*Anim.*, 5) et Galien (*Opinions*, II, 8) dont la source est très probablement commune.

41 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, I, 729-740 et le commentaire de Lisa Piazzi, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920, op. cit.*, p. 42-46; 159-169. Concernant l'influence d'Empédocle sur Lucrèce, voir Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London/New York, Routledge, 2007 et la synthèse bibliographique p. 270-292.

42 Voir par exemple, Virgile, *Énéide*, IV, 705 : « *atque in uentos uita recessit* ».

43 Voir DK 12 A 29; 13 A 23; B 2. Cette théorie est également attribuée à Énésidème par Tertullien (*Anim.*, 9, 5).

44 DK 64 A 8; A 19; A 20; B 2; B 4; B 5. Voir Geoffrey Kirk, John Raven et Malcolm Schofield, *Les Philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Fribourg, Éditions universitaires, 1995, p. 475-478 et Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, chap. 10, « Diogenes of Apollonia », frg 30-32 et commentaire *ad loc.*

45 Voir Aëtius, I, 3, 4 = Geoffrey Kirk, John Raven et Malcolm Schofield, *Les Philosophes présocratiques, op. cit.*, fr. 160. Voir *ibid.*, p. 168 commentaire *ad loc.*

Cette hypothèse est corroborée par le rapprochement avec deux passages parallèles. Ainsi, dans la première *Tusculane*, Cicéron, pour évoquer cette théorie, recourt au substantif « *anima* », dont il souligne le lien étymologique avec le latin « *animus* »⁴⁶. De son côté, Lactance, qui dans le cadre d'un passage doxographique sur l'âme reprend dans son *De opificio Dei* (17, 2), la même énumération que Cicéron (sang, feu, souffle), revient au substantif lucrétien « *uentus* » :

Quid autem sit anima nondum inter philosophos conuenit nec umquam fortasse conueniet, alii sanguinem esse dixerunt, alii ignem, alii uentum, unde anima uel animus nomen accepit quod graece uentus ἀνεμος (anemos) dicitur ...

Sur la nature de l'âme, il n'y a pas encore de consensus entre les philosophes et il n'y en aura peut-être jamais. Les uns ont dit que c'était du sang, d'autres du feu, d'autres du vent, d'où son nom d'*animus* ou d'*anima* parce que le vent se dit *anemos* en grec⁴⁷...

188

Le choix lexical de Lactance est justifié par l'équivalence entre le grec « ἀνεμος » et le latin « *animus/anima* ». Lucrèce de son côté, s'il n'ignore pas la différence entre « *aer* » et « *uentus* »⁴⁸, a tendance à confondre les deux termes lorsqu'il évoque la composition de l'âme puisque, il se réfère tour à tour à l'« *aer per os editus* » (v. 122), « au *uentus uitalis* » (v. 126) et à l'« *aura tenuis* » (v. 232) pour désigner le souffle exhalé au moment de la mort.

On peut donc en déduire que, pour allusive et imprécise qu'elle soit, la critique des théories sanguine et aérienne vise effectivement les psychologies présocratiques. Cette hypothèse trouve une confirmation indirecte dans ce qu'il est convenu d'appeler « l'autobiographie intellectuelle » du *Phédon* (96a6-100a7). Dans ce passage, le Socrate platonicien rappelle « l'épisode de sa rupture avec les naturalistes »⁴⁹ et son embarquement pour une « seconde navigation » (99c). Or, afin de préciser en quoi consiste « cette forme de savoir qu'on appelle "science de la nature" » et dont il s'est éloigné, Socrate énumère les questions qui l'ont occupé durant sa jeunesse (96a-b) :

⁴⁶ Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 19.

⁴⁷ Traduction de Béatrice Bakhouche et Sabine Luciani, Lactance, *De opificio Dei*, Turnhout, Brepols, 2009. Pour un commentaire sur le passage doxographique, voir p. 45-51 et notes 242-243, *ad loc.*, p. 220.

⁴⁸ Voir Lucrèce, *D.R.N.*, VI, 685.

⁴⁹ Voir André Laks, « "Philosophes présocratiques". Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », dans André Laks et Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 17-37 (p. 18-19).

Est-il vrai, comme certains l'affirmaient, que c'est lorsque le chaud et le froid s'emparent d'une certaine putréfaction que les vivants viennent à se constituer ? Est-ce le sang qui est cause que nous pensons ? Ou l'air ou le feu ? Ou bien n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau⁵⁰ ?

Le fait que nos deux théories soient évoquées dans le cadre de cette mise à distance montre à tout le moins qu'elles étaient considérées comme représentatives de la pensée naturaliste. Dans la mesure où Lucrèce ne mentionne, à l'exception d'Épicure, aucun philosophe postérieur à Démocrite, il n'est pas déraisonnable de penser que les notions d'âme-sang et d'âme-vent renvoient implicitement chez le poète à l'univers intellectuel des auteurs présocratiques. En ravalant ces théories au rang de croyances populaires, il n'en stigmatise que mieux les limites et la faiblesse. Quels sont dès lors les enjeux théoriques de cette critique anonyme et sélective ?

LES ENJEUX DE LA CRITIQUE : DES PRÉSOCRATIQUES AUX « PRÉ-ÉPICURIENS »

Il convient tout d'abord de noter que Lucrèce, ne retenant ici que deux des trois hypothèses associées par Platon, Cicéron et Lactance, ne juge pas utile de mentionner la théorie de l'âme ignée, qui est traditionnellement attribuée à Héraclite⁵¹. Ce silence doit être mis en relation avec la démarche de Lucrèce qui, tout en utilisant le matériau doxographique, ne cherche pas à établir un catalogue complet de toutes les opinions sur la nature de l'âme. Il s'agit dans ce prologue de renvoyer dos à dos les doctrines les plus répandues et les plus représentatives. Dans cette perspective, il a pu considérer que le substantif « *uentus* » suffisait à subsumer approximativement les théories aérienne, pneumatique et ignée. Ce flottement terminologique peut s'expliquer par l'interpénétration des théories philosophiques et médicales, dans lesquelles le souffle est tantôt rapproché du feu, tantôt de l'air⁵². Or on retrouve les traces de cette association progressive dans l'école stoïcienne. D'après le témoignage de Cicéron en effet, Zénon et Cléanthe, s'inspirant d'Héraclite, assimilaient l'âme au feu⁵³. Cependant, selon la définition attribuée à Chrysippe par la

50 Traduction de Monique Dixsaut, Platon, *Phédon*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.

51 Voir DK 22 B 31, 45, 64, 117, 118 et Geoffrey Kirk, John Raven et Malcolm Schofield, *Les Philosophes présocratiques*, op. cit., p. 216-218.

52 Voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'Embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 150-154.

53 Voir Cicéron, *Tusc.*, I, 19 ; *Nat.*, III, 35-36. Concernant l'influence d'Héraclite sur l'école stoïcienne, et en particulier sur Cléanthe, voir Anthony A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 35-57, « Heraclitus and Stoicism ».

tradition doxographique, l'âme est un souffle naturel, composé de feu et d'air⁵⁴. Le même rapprochement apparaît dans le *De anima* de Tertullien, qui, après avoir attribué à Héraclite la théorie de l'âme-feu (V, 1), range ensuite ce dernier parmi les tenants de la théorie aérienne⁵⁵. Bien entendu, il serait hasardeux de suggérer que le terme « *uentus* » suffit à induire une polémique contre Héraclite et contre la psychologie stoïcienne, alors que la question des rapports entre Lucrèce et le Portique demeure controversée⁵⁶. En revanche, il est possible que la double référence au sang et au vent permette de récuser en bloc un grand nombre de philosophes présocratiques en relation à la doctrine des éléments.

Dans son exposé de la conception épicurienne, Lucrèce insistera en effet sur la nature complexe de l'âme, qui est composée de quatre constituants : air, vent, chaleur, auxquels s'ajoute un quatrième élément, dépourvu de nom (III, 231-248)⁵⁷. Dans ces conditions, il est légitime de considérer que, dans la critique préliminaire du prologue, « *uentus* » renvoie de manière générique à toutes les théories monistes qui associent l'âme à un principe unique, qu'il soit aérien, pneumatique, igné ou sanguin. Cependant, la référence au sang suggère peut-être une critique supplémentaire dans la mesure où Empédocle pensait que le mélange optimal entre les quatre éléments était réalisé dans le sang. Ayant réfuté au chant I la doctrine des éléments (v. 741-802), Lucrèce peut se contenter d'une allusion au sang pour rejeter la conception empédocléenne de l'âme, et à travers elle, toutes les théories pluralistes, qui ne sont pas fondées sur l'atomisme. Même

190

54 Voir S.V.F., II, 442, 786, 879, 841 et 885. Sur la psychologie stoïcienne, voir Jean-Baptiste Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996 et Anthony A. Long et David Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001, p. 270-271 et p. 335-357.

55 Voir Tertullien, *Anim.*, 9, 5 : « *Non, ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi.* » Cette association peut être liée à une interprétation de la thèse héraclitéenne rapportée par Sextus Empiricus (*Aduersus Mathematicos*, VII, 129), selon laquelle l'âme, qui provient de l'enveloppe céleste, entre dans le corps par la respiration, voir Jan H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima* [1947], Leiden, Brill, 2010, p. 173.

56 La question de savoir si la doctrine stoïcienne constitue une cible des polémiques lucrésiennes fait encore débat. La thèse de l'indifférence de Lucrèce à l'égard des stoïciens de son temps a été soutenue par David Furley, « *Lucretius and the Stoics* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 13, p. 13-33 repris dans *id.*, *Cosmic problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 183-205 et par David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 68-93. La thèse opposée a été défendue de manière convaincante par Jürgen Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt, Peter Lang, 1990, et Carlos Lévy, « *Lucrèce et les stoïciens* », dans Rémy Poinault (dir.), *Présence de Lucrèce*, Tours, Centre de Recherches A. Piganiol, 1999, p. 87-98.

57 Cette doctrine des quatre éléments, qui n'apparaît pas dans l'œuvre conservée d'Épicure, est confirmée par les témoignages ultérieurs, cf. Aétius IV, 3, 11 (= 315 Us), Plutarque, *Adu. Col.*, 118d (= 314 Us). La distinction entre air et vent demeure cependant obscure, car l'air associé à la chaleur est également en mouvement. Voir le commentaire de José Kany-Turpin, Lucrèce, *De la nature*, op. cit., p. 497, n. 18.

si le sang est le résultat d'un mélange, l'âme est un corps trop complexe pour être identifiée à une substance, quelle qu'elle soit, qui ne lui soit pas propre. C'est pourquoi Lucrèce insiste non seulement sur la nature atomique de l'esprit, mais sur la spécificité des atomes – petits, lisses et ronds – qui le constituent (III, 179-180 ; 203-205 ; 216-217). Cependant, au delà de sa composition atomique, la particularité de l'âme réside pour les épicuriens dans la notion de « κρῆμα », résultat d'un mélange dans lequel « les substances séparées sont d'abord fragmentées et réduites à leurs atomes constituants », qui sont ensuite recombines⁵⁸. En tant que mixture, l'âme ne correspond pas à une juxtaposition d'air, de vent et de feu mais à une recombinaison, peut-être opérée grâce à la « quarta natura »⁵⁹, des divers atomes qui forment ces éléments (*D.R.N.*, III, 258-272) :

*Nunc ea quo pacto inter sese mixta, quibusque
compta modis uigeant, [...].*

*Inter enim cursant primordia principiorum
Motibus inter se, nihil ut secernier unum
possit nec spatium fieri diuisa potestas,
sed quasi multae uis unius corporis extant.*

[...]

*Sic calor atque aer et uenti caeca potestas
mixta creant unam naturam, et mobilis illa
uis, initum motus ab se quae diuidit ollis,
sensifer unde oritur primum per uiscera motus.*

Maintenant, je brûle d'expliquer comment ces corps sont mêlés, quelle combinaison préside à leur vigueur. [...] Leurs atomes courent, tous croisant leurs mouvements, si bien qu'on ne saurait en isoler aucun ni localiser individuellement leurs facultés : ils sont comme les nombreuses forces d'un seul corps. [...] Ainsi la chaleur, l'air et la puissance aveugle du vent mêlés ne font qu'une nature avec la force mobile qui crée et divise entre eux l'impulsion initiale

58 Voir George Briscoe Kerferd, « La doctrine de l'âme chez Épicure », art. cit., p. 270. L'auteur fonde son analyse sur les témoignages d'Aëtius, IV, 3, 1 et d'Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, 215, 11 ; 231, 28 ; 232, 28.

59 Telle est l'hypothèse proposée par Christopher Gill pour justifier l'introduction de ce quatrième élément, voir Christopher Gill, « Psychology », dans James Warren (dir.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 125-141, ici p. 130.

d'où naît en notre chair le mouvement sensitif.

L'attention particulière accordée à la notion de mélange révèle les enjeux de la polémique initiale contre les théories sanguine et aérienne. Ainsi les insuffisances attribuées aux doctrines présocratiques sont-elles mises à profit pour valoriser la cohérence de la psychologie épicurienne.

On trouve une claire attestation de cette méthode comparative dans le traitement lucrétien du « cas » Démocrite, comme j'ai tenté de le souligner dans un ensemble d'études⁶⁰. On sait que l'Abdéritain, mentionné à trois reprises par Lucrèce⁶¹, jouit d'un statut particulier au sein du *D.R.N.*, où sa physique et son éthique sous-tendent implicitement nombre de développements lucrétiens⁶². Or il est précisément cité au sujet de la nature de l'âme en relation avec la notion de mélange. La référence à la théorie intervient dans un passage destiné à souligner l'étroite connexion de l'âme et du corps (*D.R.N.*, III, 370-373) :

192

*Illud in his rebus nequaquam sumere possis
Democriti quod sancta uiri sententia ponit,
corporis atque animi primordia singula priuis
adposita alternis uariare ac nectere membra.*

Sur ces questions, on ne peut nullement admettre ce qu'expose la parole sacrée du grand Démocrite : les atomes du corps et de l'âme, juxtaposés un à un, alternent tous et lient les membres⁶³.

Il n'est nullement certain que la topologie en damier évoquée par Lucrèce, qui suppose un nombre égal d'atomes du corps et d'atomes de l'âme ainsi qu'une disposition symétrique, soit totalement conforme à l'enseignement

60 Voir Sabine Luciani, « Lucrèce et la psychologie démocritéenne », *Vita Latina*, n°167, p. 22-36 ; *ead.*, « Présence de Démocrite dans l'astronomie lucrétienne », *Euphrosyne*, n° 31, 2003, p. 83-98 ; *ead.*, « La mort de Démocrite dans le *De rerum natura*. Quelques remarques sur le catalogue des morts illustres », *Revue des études latines*, n° 81, p. 97-111 ; *ead.*, « Le rire des atomes », dans Dominique Briquel (dir.), *La Poétique, théorie et pratique. Actes du XXV^e Congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 432-441 ; *ead.*, « Démocrite, Épicure, Lucrèce. L'originalité épicurienne en question », *Vita Latina*, n° 176, p. 93-106.

61 Voir Lucrèce, *D.R.N.*, III, 371 ; III, 1039 et V, 622.

62 Voir Maria L. Silvestre, *Democrito e Epicuro : il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1986 ; Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, *op. cit.*, p. 281-291.

63 Traduction de José Kany-Turpin légèrement modifiée.

de Démocrite⁶⁴. Mais la mention de cette théorie et la phrase élogieuse qui la présente constituent une reconnaissance de dette implicite à l'égard de la conception atomiste de l'âme⁶⁵. Cependant, même si elle repose sur la physique atomiste, la psychologie de Démocrite se caractérise par une simple juxtaposition d'atomes psychiques et d'atomes corporels. De ce fait, elle n'implique pas la fusion des différents éléments⁶⁶ ni n'établit de distinction entre l'âme et l'esprit⁶⁷. C'est pourquoi l'hommage au grand Démocrite se double d'une réfutation fondée sur l'expérience (III, 381-395), qui vise à souligner la fonction centrale de l'esprit, indispensable à la cohésion du composé âme-corps et au maintien de la vie (III, 394 *sq.*). Or l'insistance sur la prééminence de l'esprit dans la composition de l'âme permet de dénoncer l'insuffisance causale de la théorie incriminée et de faire le lien entre la déclinaison et la liberté, c'est-à-dire entre la physique et l'éthique – lien dont semble avoir été dépourvu le système atomiste. La mention de la conception démocritéenne permet ainsi de souligner l'inachèvement de l'atomisme pré-épicurien⁶⁸.

En conclusion, il faut insister sur le rôle structurant des psychologies présocratiques dans le développement lucrétien sur la nature de l'âme. Mettant à profit l'outil didactique que constitue la polémique, Lucrèce amorce son exposé éthique au moyen d'une brève référence aux théories sanguine et aérienne, respectivement professées par plusieurs philosophes présocratiques mais également très répandues. Cette première approche lui permet de souligner le danger que représente l'adoption arbitraire d'opinions irraisonnées. Cependant, le choix des théories, s'il renvoie à la tradition des « *placita* », demeure néanmoins significatif, car il rattache d'emblée la question de l'âme à une pensée de la matière. Bien que sans fondement, ces croyances assimilent l'âme à une nature corporelle. L'ignorant peut donc avoir le sentiment qu'elles

64 Bien qu'elle semble corroborée par le témoignage de Théophraste, *De sensibus*, § 58 [= DK 68 A 135], qui suggère que l'alternance régulière des atomes psychiques et des atomes corporels correspondrait à une caractéristique de l'homme sain, il est possible que Démocrite se soit contenté de postuler, de manière générale et imprécise, une répartition équilibrée des atomes de l'âme dans toutes les parties du corps. Voir Maria L. Silvestre, « La sensazione spiegata con principi della fisica », dans Giovanni Casertano (dir.), *Democrito, dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 46, n. 39.

65 Sur cette formule qui relève de l'éloge paradoxal, voir David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.*, p. 66-67, n. 18, et p. 143.

66 Cette idée est confirmée par la conception de la « *krasis* » attribuée à Démocrite par Alexandre d'Aphrodise dans le *De Mixtione*, 214, 28-215, 8 (éd. Bruns) = 209 Us.

67 Aristote, *Traité de l'âme*, II, 404 a 27 et 405 a 5 (= DK 68 A 101); Jean Philopon, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, 35, 12 (= DK 68 A 105); D.L., IX, 44.

68 Pour le détail de la démonstration, voir James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, *op. cit.*, p. 60-72 et mon étude, « Lucrèce et la psychologie démocritéenne », art. cit., p. 22-36.

sont assez proches de la conception épicurienne. C'est pourquoi Lucrèce prend bien soin de mettre en évidence le danger qu'elles représentent avant même de commencer son exposé de la « *uera ratio* ». Ces théories ne peuvent garantir une ferme assurance, car elles ne sont pas aptes à démontrer en toute cohérence que l'âme est mortelle. Du reste, Lucrèce n'était pas sans savoir qu'Empédocle, défenseur de la théorie sanguine, professait par ailleurs la persistance identitaire de « *daimones* » immortels, soumis à des incarnations successives⁶⁹. D'après les extraits qui nous sont parvenus, la palingénésie décrite par le philosophe d'Agrigente n'était pas sans évoquer la doctrine de la transmigration des âmes, communément attribuée aux pythagoriciens⁷⁰. L'épicurien Diogène d'Énoanda confirme ce rapprochement et fait justement grief de cette croyance à Empédocle⁷¹. Quant à l'idée que l'âme est inspirée avec l'air, elle est considérée comme orphique et rattachée aux pythagoriciens par Aristote dans le *De anima*⁷². Or Lucrèce polémique vigoureusement contre la métensomatose dans le chant III (v. 670-712). Par conséquent, si ces conceptions sur la nature de l'âme sont assez imprécises pour conduire à de telles croyances – ce que laisse supposer la conduite des fanfarons – elles ne peuvent que représenter une insigne menace aux yeux des épicuriens. Le cas de Démocrite, dont la théorie est nominativement mentionnée et précisément critiquée, est fort différent, car sa conception de l'âme, bien qu'erronée sur certains points, est plus proche de la « *uera ratio* ». Cette différence de traitement comporte une valeur axiologique : il s'agit pour Lucrèce de classer les naturalistes à l'aune du système épicurien. C'est pourquoi, le terme « présocratique⁷³ » ne pouvait avoir aucun sens pour Lucrèce, qui lui aurait tout naturellement substitué celui de « pré-épicurien ».

69 Voir DK 31 B 115 ; 117 ; 125-127 ; 135-137 et 146. Sur les rapports entre la théorie de l'âme-sang et la métensomatose, voir Geoffrey Kirk, John Raven et Malcolm Schofield, *Les Philosophes présocratiques*, op. cit., p. 344-345. Pour une interprétation différente, voir Giovanni Casertano, *I Presocratici*, Roma, Carocci, 2009, p. 123-133.

70 Voir D.L., VIII, 36 et Porphyre, *Vit. Pyth.*, 19. Sur les problèmes posés par cette attribution, voir Luc Brisson, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans Monique Dixsaut et Aldo Brancacci (dir.), *Platon source des présocratiques*, Paris, Vrin, 2002, p. 21-45 ici p. 39-43 et James Luchte, *Pythagoras and the Doctrine of the Transmigration*, London, Continuum, « Studies in Ancient Philosophy », 2009. Sur les liens entre Empédocle et le pythagorisme, voir Pierre Cambronne, *Chants d'exil*, Bordeaux, William Blake and co., 1998, p. 66-68 et Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, trad. Grégoire Lacaze, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

71 Voir Diogène d'Énoanda, fr. 41 et 42, dans Daniel Delattre (dir.), *Les Épicuriens*, op. cit.

72 Voir Aristote, *Traité de l'âme*, 410b ; 404a. Concernant les théories orphiques sur l'âme, voir Alberto Bernabé, « Orphisme et Présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe », dans André Laks et Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, op. cit., p. 205-247, ici p. 227-237.

73 Pour une histoire du terme « présocratique », voir André Laks, *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006.

LUCRÈCE ET LES PRÉSOCRATIQUES : PHILOSOPHIE ET RHÉTORIQUE

Thomas Baier

Il semble que, dans l'épopée romaine, la philosophie présocratique n'ait laissé que des traces, difficiles à repérer. Seuls Lucrèce et Ovide, dans leurs épopées « explicatives », se réfèrent expressément aux représentants de la philosophie présocratique de la nature, l'un de manière polémique, l'autre de manière affirmative. Dans la suite de cet article, je traiterai de la divergence d'opinion qui oppose, d'un côté, Lucrèce et, de l'autre, Héraclite, Empédocle et Anaxagore. Je propose l'hypothèse que Lucrèce, en s'appropriant la pensée d'autres philosophes, s'est laissé guider par des considérations de type rhétorique ou qui concernaient la théorie de la connaissance. Ainsi, il ne citait pas ces auteurs pour le simple plaisir de les citer, mais il les intégrait à son argumentation. Il essayait aussi de perfectionner ses propres conceptions en entrant dans une sorte de dialogue avec ses prédécesseurs intellectuels. Pour cette raison, il me semble exclu que, par le biais de Lucrèce, on puisse obtenir des connaissances sur les présocratiques.

Il y a quelque temps, les chercheurs partaient de l'hypothèse que Lucrèce avait lu, au moins en partie, les œuvres des philosophes présocratiques qu'il attaquait¹. C'est Wolfgang Rösler qui, dans une enquête détaillée, a réfuté cette erreur de manière irrévocable². Son ouvrage se range parmi les études qui examinent le rapport entre Kèpos (le Jardin, l'école épicurienne) et Péripatos (l'école

1 *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex* [1886], éd. Hugh A. J. Munro, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, t. II, p. 9 ; Antonio Traglia, *Sulla formazione spirituale di Lucrezio*, Roma, Casa editrice Gismondi, 1948, p. 135, suppose que Lucrèce avait non seulement lu les écrits des présocratiques mais s'était aussi servi d'un manuel doxographique. À propos des sources utilisées par Lucrèce, voir en outre : Jan H. Waszink, « Lucretius and Poetry », *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde : Nieuwe reeks*, 17/8, 1954, p. 12-14 ; Arno Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio : Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, Dissertation, Köln, Universität Köln, 1959, p. 117 ; Diskin Clay, « *De rerum natura* : Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1. 1-148) », *Transactions of the American Philological Association*, n° 100, 1969, p. 31-47.

2 Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », *Hermes*, n° 101, p. 48-64.

péripatéticienne³). Lisa Piazzì a publié dernièrement un commentaire détaillé des vers 635-920 du livre I du *De rerum natura*⁴. Pieter Herman Schrijvers a examiné l'emploi des procédés rhétoriques des passages où Lucrèce évoque les philosophes ayant vécu avant lui⁵; David Sedley, quant à lui, a écrit un livre de référence au sujet de l'appropriation du savoir grec par Lucrèce⁶.

LA TECHNIQUE D'ARGUMENTATION DE LUCRÈCE

Quelle est la place, dans la pensée de Lucrèce, des passages dans lesquels il se réfère aux présocratiques? Quelles sont leurs fonctions? Comment les évaluer du point de vue philosophique? Telles sont les questions auxquelles je tenterai d'apporter une réponse.

Héraclite (I, 635-704)

196

Pour Wolfgang Rösler l'exposé lucrézien de la philosophie d'Héraclite se présente comme un « épigone de l'interprétation péripatéticienne d'Héraclite⁷ ». Quelques-uns des passages du texte de Lucrèce semblent être des traductions de la doxographie du livre I de la *Métaphysique* d'Aristote. Ainsi au début et à la fin du chapitre consacré à Héraclite se trouvent des idées similaires et qui coïncident presque mot pour mot. Lucrèce commence par les mots suivants: « Aussi ceux qui ont pensé que la matière créatrice des choses était le feu, et que du feu seul était constitué l'univers, se sont évidemment bien éloignés de la vérité⁸ » (v. 635-637: *quapropter qui materiam rerum esse putarunt / ignem atque ex igni summam consistere solo, / magno opere a uera lapsi ratione uidentur*); et il termine de manière affirmative, dans le sens d'un *quod erat demonstrandum*, tout en étendant sa polémique, qui jusque-là ne visait qu'Héraclite et ses élèves, à ces philosophes qui postulent d'autres matrices fondamentales monocausales, c'est-à-dire, au lieu du feu, l'air, l'eau ou la terre (I, 705-711):

3 Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, Bompiani, 1936, t. I et II; Jaap Mansfeld, « Epicurus Peripateticus », dans Antonina Alberti (dir.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze, Bompiani, 1994, p. 29-47; Marcello Gigante, *Kepon e Peripatos. Contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1999; Jaap Mansfeld, « Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the Placita », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. II, 36-4, 1990, p. 3056-3229.

4 Lisa Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2005.

5 Pieter H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970.

6 David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

7 Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », art. cit., p. 51.

8 Les traductions françaises sont tirées de Lucrèce, *De la nature*, éd. et trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

*Quapropter qui materiam rerum esse putarunt
ignem atque ex igni summam consistere posse,
et qui principium gignundis aera rebus
constituere, aut umorem quicumque putarunt
fingere res ipsum per se, terramue creare
omnia et in rerum naturas uertier omnis,
magno opere a uero longe derrasse uidentur.*

C'est pourquoi ceux qui ont pensé que la matière créatrice est le feu, et que le feu suffit à constituer l'univers, et ceux qui ont posé l'air comme principe créateur des choses, ou tous ceux qui ont pensé que l'eau pouvait par elle-même former tous les corps, ou encore que la terre suffit à tout créer et se transforme en tous les êtres, tous ces philosophes, à mon avis, se sont écartés bien loin de la vérité.

Ce n'est pas d'Héraclite seul que Lucrèce parle, mais, au pluriel, de philosophes qui partagent cette manière de penser. Le fait qu'il ne s'agisse pas d'un emploi rhétorique du pluriel, qui ne servirait qu'à éviter de nommer le savant qui est la cible de ses attaques, est prouvé par l'élargissement même, à la fin, de la pensée⁹. Par la mention du mot *umor* (l'eau, v. 708), qui évoque Thalès, ce dernier se voit impliqué dans la polémique. Lucrèce rejette la totalité des approches monocausales, étant d'avis qu'elles ne représentent pas la vérité. Outre quelques parallèles concernant la langue entre Aristote, Théophraste et Lucrèce, démontrés par Wolfgang Rösler, on peut observer au niveau de la pensée un parallèle avec la philosophie péripatéticienne. En effet, pour Aristote, dans un passage comparable, il ne s'agit pas non plus fondamentalement de polémiquer contre des représentants bien définis de la philosophie présocratique, mais, plus généralement, de définir le procédé approprié pour la recherche de la vérité. Alors que Lucrèce le fait à la fin, Aristote, dès le début de son argumentation, regroupe les monistes, c'est-à-dire ceux pour qui le monde a été engendré à partir d'un élément unique : « La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de nature matérielle¹⁰ » (*Métaph.*, 983 b 6-8 : τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων)¹¹. La sobriété de la pensée qui voit le jour dans cette approche se manifeste peut-être déjà au moment où Aristote souligne que c'étaient « les premiers » philosophes

9 Voir Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », art. cit., p. 53, n. 5.

10 Traduction de Jules Tricot, Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1953. De même pour les citations suivantes.

11 C'est expliqué par la suite, à l'aide d'exemples. Voir Jules Marouzeau, « La leçon par l'exemple », *Revue des études latines*, n° 14, p. 58-65 et 26 ; *id.*, « La leçon par l'exemple (suite) », *Revue des études latines*, n° 26, p. 105-108.

qui avaient procédé ainsi. Lucrèce, suivant le même procédé, introduit Héraclite comme *primus*.

Aristote établit un rapport entre, d'une part, la conception, soutenue par Thalès comme par d'autres philosophes, que l'eau est le premier élément, et, d'autre part, le mythe de Téthys et Okéanos. Il s'agit là, selon lui, de conceptions des tout premiers philosophes (des παμπάλαιοι). Aristote désigne leurs spéculations au sujet de la nature par le verbe θεολογήσαι (« traiter des dieux ») (*Métaph.*, 983b 27-29). Toujours selon ce philosophe, de telles conceptions étranges peuvent être, tout au plus, le début d'une étude qui mènerait beaucoup plus loin. Si, dans un premier temps, on peut partir, comme l'ont fait les philosophes présocratiques, de « matrices en forme de substances » (ἡ ἐν ὕλης εἶδει αἰτία), la chose elle-même (τὸ πρᾶγμα), si on l'examine de plus près, exige que le chercheur continue sa recherche : « Mais, à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur traça la voie et les obligea à une recherche plus approfondie » (*Métaph.*, 984 a 16-19 : προϊόντων δὲ οὕτως αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν). Un peu plus loin, il explique que la vérité même exige que l'on se mette à la recherche des matières qui ont été engendrées par la suite « [des philosophes] contraints de nouveau [...] par la vérité elle-même, cherchèrent un autre principe causal » (*Métaph.*, 984 b 10-11 : ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας [...] ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχόμενην ἐζήτησαν ἀρχήν).

198

Il semble que Lucrèce ait le même argument à l'esprit quand, dans le passage que j'ai mentionné plus haut (v. 705-711), il critique l'idée selon laquelle soit la matière créatrice est le feu, qui suffit alors à constituer l'univers, soit l'on pose l'air comme principe créateur des choses, soit on pense que l'eau peut par elle-même former tous les corps, ou encore que la terre suffit à tout créer et peut se transformer en tous les êtres. Comme l'avait fait Aristote, Lucrèce montre l'absurdité des approches qui visent à expliquer le grand Tout, et les dénonce comme mythiques.

À la lumière des passages indiqués, nous avons confirmé ce qu'avait déjà montré la recherche antérieure, à savoir que Lucrèce dépend de sources péripatéticiennes.

Épicure fait la différence entre trois approches fondamentales concernant « le mode de connaissance empirique » (κατὰ τὸν ἐπιβλητικὸν τρόπον¹²) : d'abord l'approche fondée directement sur la perception sensorielle (περιληπτικῶς), puis celle qui se forme à partir de nos imaginations (φανταστικῶς), enfin celle que l'on obtient en raisonnant (διὰ λόγου θεωρητικῶς). Celle-ci consiste dans le procédé du raisonnement par analogie : à partir du visible, nous déduisons

12 Pour la suite voir Wolfgang Kullmann, « Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez », *Rheinisches Museum*, t. 123, p. 97-125. L'épistémologie est décrite dans Epicuro, *Opere* [1970], éd. Graziano Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973, *Peri physeos* (Περὶ φύσεως), fr. 5.

l'invisible. À partir de ce que nous pouvons percevoir par nos sens, nous déduisons ce qui ne l'est pas, les *adèla* (ἄδηλα). Épicure a indiqué certaines conditions requises pour l'adaptation de ce procédé. Ainsi, dans la lettre à Pythoclès, il défend le principe de l'explication pluricausale, κατὰ πλεοναχὸν τρόπον (« selon le mode de la pluralité des causes¹³ »); selon lui, les modèles soutenant l'idée d'un élément unique comme matrice relèvent du mythe. Ce qui n'est pas opposé à ce que l'on voit, « l'accord avec les choses apparentes » (*Pyth.*, 93, 10-11 : τὸ συμφωνὸν τοῖς φαινομένοις) dit-il, on devrait en principe le prendre pour du vrai. Dans la lettre à Pythoclès, il s'agit d'interpréter les *Meteora*. Selon Épicure, des signes (σημεῖα) visibles sur la terre indiquent ce qui se passe dans le ciel. Il préconise de suivre strictement le message transmis par ces phénomènes et de tirer les conclusions qui y correspondent : « si l'on forme les inférences concernant les réalités invisibles en s'accordant convenablement avec les choses apparentes » (*Pyth.*, 104, 3¹⁴).

Toujours dans cette orientation épicurienne, Lucrèce accuse Héraclite de ne pas avoir pris en considération des observations évidentes qui contredisent sa thèse. Il termine par ces mots (I, 694-697) :

[...] labefactat eos unde omnia credita pendent,
unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem.
credit enim sensus ignem cognoscere uere,
cetera non credit, quae nilo clara minus sunt.

Il ruine le témoignage de ces organes dont dépendent toutes nos croyances, dont lui-même a tiré la connaissance de ce qu'il nomme le feu. Il croit en effet que les gens atteignent à la connaissance réelle du feu, mais non pas du reste, qui n'est en rien moins clair.

Lucrèce néglige le fait qu'Héraclite avait tout à fait pris en considération la faillibilité de la perception sensorielle¹⁵; ce qui lui importe, c'est de réfuter les arguments de son adversaire en recourant à la rhétorique. Le passage où Lucrèce aborde la philosophie d'Héraclite se termine, on l'a vu, par un triomphe de la méthode épicurienne. Cette partie du *De rerum natura* montre déjà que Lucrèce

13 Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 87, 3. Traduction de Pierre-Marie Morel, Paris Flammarion, coll. « GF », 2011. De même pour les citations suivantes.

14 Différentes conceptions de base à ce sujet se trouvent en plusieurs endroits dans la « lettre à Hérodote ». En effet, Épicure exige que l'on tienne compte de toute perception empirique (§ 38 : *phainomena*, φαινόμενα) et de toute impression sensorielle (§ 63 : *anapheronta*, ἀναφέροντα) et qu'on les emploie comme indices à partir desquels on peut déduire l'*adèlon* (ἄδηλον). Les opinions, *doxai* (δόξαι), doivent, selon lui, s'orienter à partir de ce que nous pouvons percevoir, sans contradictions.

15 Voir Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex, op. cit.*, p. 713, *ad loc.*

contredit les présocratiques : il réfute leurs opinions à l'aide de la théorie de la connaissance d'Épicure.

Dans la lettre à Hérodote se trouvent de nombreuses formes potentielles de raisonnement par analogie, qui entrent dans la catégorie de l'induction, *apagogè* (ἀπαγωγή).

Je vais donc traiter maintenant de la démonstration apagogique, qui est d'une importance capitale pour les vers 635 et suivants du livre I.

Aristote, lui, fait usage du syllogisme apagogique *per impossibile* pour démontrer – en postulant, hypothétiquement, le contraire d'une phrase précise – que cette phrase, dans son sens original, *pour des raisons de logique*, ne peut être soutenue¹⁶. Épicure connaît également le terme et le concept d'*apagogè*¹⁷. Cependant, contrairement à Aristote, mais conformément à son empirisme qui s'appuie sur les phénomènes, il s'agit pour lui de montrer l'impossibilité *empirique* d'une affirmation. C'est encore la lettre à Hérodote (§ 38) qui en fournit un exemple saisissant. Dans cette lettre il s'agit de démontrer la phrase « rien ne vient du néant ». Voici comment Épicure procède : il indique ce qui résulterait de la non-acceptation de cette phrase. En ce qui concerne le procédé, il s'agit d'une démonstration apagogique. Épicure montre que, si cette phrase n'est pas valide, cela veut dire que tout viendrait de n'importe quelle matière sans avoir besoin d'une semence. L'absurdité de cette hypothèse ne résulte pourtant que de l'empirisme, qui dit que toute matière vient de quelque chose. L'argumentation d'Épicure, nous l'avons vu, ne se fonde par conséquent pas sur la logique, mais sur l'expérience. Ce qui ne relève pas du domaine de l'imagination est inimaginable, n'existe pas. Dans le paragraphe suivant (§ 39), en employant la même méthode, il démontre qu'il n'y a rien qui se perd.

Vers le début du livre I, après le proème, Lucrèce traite du même sujet (v. 159 *sq.*). Lui aussi, il fait appel aux démonstrations hypothétiques, comme par exemple : « si des choses pouvaient venir du néant, alors ... » ; au total il mène six démonstrations apagogiques¹⁸. Nous constatons qu'il suit étroitement son modèle en ce qui concerne et le fond, et la méthode.

Il est remarquable que Lucrèce reste fidèle à ce procédé même pour sa critique d'Héraclite. Le début de cette critique vise la question de savoir comment expliquer la diversité des manifestations que l'on rencontrerait dans l'univers au cas où tout serait feu. Pourtant, par là même, il évacue le point essentiel de la philosophie d'Héraclite – du moins ce point que nous, selon les quelques

16 Voir Wolfgang Kullmann, « Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez », art. cit., p. 104.

17 Graziano Arrighetti, dans Epicuro, *Opere, op. cit.*, p. 290.

18 Voir Wolfgang Kullmann, « Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez », art. cit., p. 113.

fragments qui nous sont parvenus, *jugeons* crucial de sa philosophie. Héraclite avait essayé de repérer l'unité dans un monde diversifié, l'*harmonia* des contraires. Ses unités sont des unités de contraires. En d'autres termes, l'unité des contraires consiste dans leur alternance continue¹⁹. Lucrèce, toutefois, n'aborde pas cette vision héraclitéenne du monde, vision qui, ne s'appuyant pas sur l'expérience, est avant tout théorique. Au lieu de cela, il polémique contre la thèse soutenant la condensation (πύκνωσις) et la raréfaction (ἀραίωσις) (*denserier*; *rarefier*), c'est-à-dire contre des catégories physiques qui reposent totalement sur l'expérience²⁰. Ainsi, Lucrèce s'appuie sur un aspect présumé de la philosophie héraclitéenne qui est facilement intégrable à sa manière d'argumenter et qui lui convient dans la mesure où il peut le réfuter avec véhémence (I, 645 sq.) :

*Nam cur tam uariae res possent esse, requiro,
ex uno si sunt igni puroque creatae?
Nil prodesset enim calidum denserier ignem
nec rarefier, si partes ignis eandem
naturam quam totus habet super ignis haberent.
Acrior ardor enim conductis partibus esset,
languidior porro disiectis disque supatis.
Amplius hoc fieri nihil est quod posse rearis
talibus in causis, ne dum uariantia rerum
tanta queat densis rarisque ex ignibus esse.*

Mais d'où pourrait venir, je le demande, cette si grande variété des choses, si l'on admet qu'elles sont nées du feu pur et simple? En vain le feu brûlant pourrait-il se condenser ou se raréfier, si les parties qui le composent gardaient la même nature que le feu total présente à un degré supérieur. L'ardeur en serait plus vive par la concentration de ses éléments, plus faible au contraire par leur dispersion et leur dissémination. C'est là tout l'effet qu'on peut attribuer à de telles causes, bien loin que l'immense variété des choses puisse provenir de feux denses ou clairsemés.

Lucrèce reprend l'idée présumée d'Héraclite et l'expose en utilisant l'*amplificatio* jusqu'à ce qu'elle se révèle être une absurdité. Nous avons ici affaire

19 Jaap Mansfeld (dir.), *Die Vorsokratiker, I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen*, Stuttgart, Reclam, 1983, p. 233.

20 C'est probablement Anaximène qui est à l'origine de ces deux concepts ; le rapport avec Héraclite a seulement été établi par l'intermédiaire des péripatéticiens.

à une astuce rhétorique : un argument de l'adversaire perd sa valeur à force d'être exagéré.

La formule par laquelle commence la deuxième démonstration rappelle également la rhétorique judiciaire : « Que s'ils croient par hasard dans une autre hypothèse [...] » (v. 665 : *quod si forte aliqua credunt ratione potesse [...]*). Cicéron, par exemple, insère ce *si forte* quand il reprend un argument de ses adversaires et qu'il veut que son public en doute. Il est vrai que Lucrèce s'en sert pour attirer de nouveau l'attention sur la première idée fondamentale qu'il avait développée au début du livre, à savoir le fait qu'une *creatio ex nihilo* est impossible : « sinon, crois-m'en, l'on ramène au néant toutes les choses sans exception, et c'est du néant que l'ensemble des choses devra renaître et prendre vigueur » (v. 672-4 : *ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes / de niloque renata uigescat copia rerum*). Or nous constatons que le passage où Lucrèce traite d'Héraclite se révèle être une nouvelle démonstration de la phrase « rien ne peut venir du néant ». Le choix du vocabulaire montre lui aussi quelle énorme importance Lucrèce attachait à l'*euidentia* ou *enargeia* (ἐνάργεια), c'est-à-dire au fait de « mettre sous les yeux » par le style. Ainsi, ce sont les termes *cernere* et *uidere* qui se trouvent au centre de l'argumentation (v. 642 ; 657 ; 660 ; 664). C'est donc, dans ce passage, la *perspicuitas* (la clarté) qui s'impose au milieu de son système philosophique – contrairement à Héraclite, pour lequel l'*obscura lingua* occupe une place de première importance²¹. Ce dernier est présenté comme un Grec « plus auprès des têtes légères que des esprits pondérés et curieux de vérité » (v. 639 : *magis inter inanis / quamde grauis inter Graios qui uera requirunt*). Selon Lucrèce, Héraclite a caché ce qu'il voulait dire par des *uerba inuersa* (« termes ambigus »), expression fort discutée dans la littérature critique²². Même le fait que Lucrèce attribue à la langue d'Héraclite l'effet de « toucher agréablement les oreilles » (v. 643-644 : *belle tangere aures*) ne doit pas être compris dans un sens élogieux, puisque le mot *belle*, qui s'emploie dans le langage familier, est déplacé dans un contexte où l'on parle de haute littérature. Il est évident que dans ce cas, nous ne pouvons prendre cette expression comme un compliment. Ensuite, l'expression du vers 644 *lepido sono fucata* (« tout fardé de sonorités plaisantes ») est de signification ambivalente. Chez Aulu-Gelle *fucatus* est le contraire de *simplex* et de *sincerus* et revêt ainsi un sens négatif²³. Du point de vue étymologique, le mot comporte la notion de « fausseté » ou de

202

21 Comparer pourtant ce que dit Lucrèce de lui-même (l, 933) : « *obscura de re tam lucida pango* ».

22 Je doute que le rapprochement des *uerba inuersa* avec le concept de l'allégorie tel qu'il est développé par Quintilien (*I.O.*, VII, 6, 44) corresponde à ce que Lucrèce avait voulu dire. Chez Quintilien, au livre I, 5, 40, l'*inuersio* est aussi une espèce de solécisme.

23 *Nuits attiques*, 13, 27.

« déception ». Quant au mot *lepidus*, il ne se rencontre qu'une seule fois chez Lucrèce. Ce sont les néotériques qui s'en sont emparés pour leur poésie, une poésie, on le sait, qu'ils faisaient mine de discréditer en la qualifiant, non sans plaisanter, de *nugae*. En fin de compte, c'est tout de même plutôt sous les traits d'un *miles gloriosus* que le *dux primus Heraclitus* apparaît chez Lucrèce.

Aux vers 631-634, Lucrèce a achevé la discussion sur les particules les plus petites (*minimae partes*) et a conclu que, si les premiers éléments étaient dépourvus de parties, ils ne pourraient pas posséder les qualités requises pour constituer le pouvoir générateur de la matière. Quant à la diversité du monde, il a affirmé dès le début du poème sa thèse à ce sujet : « l'on peut mieux concevoir des éléments communs à un grand nombre de corps, comme les lettres le sont aux mots » (v. 196 : *ut potius multis communia corpora rebus / multa putes esse, ut uerbis elementa uidemus*²⁴). On perçoit assez bien que la polémique contre Héraclite met fin à un débat commençant juste après le *prooemium*. Après avoir réfuté les théories d'Héraclite, Lucrèce formule sa propre théorie, à savoir qu'il existe « des corps bien déterminés qui toujours conservent la même nature » (v. 675 : *certissima corpora quaedam quae conseruant naturam semper eandem*). Ici, Lucrèce commence à développer la deuxième thèse importante du livre I, qui préfigure en même temps le thème du livre II, à savoir le pouvoir générateur des atomes et le rapport qui existe entre ce pouvoir et le fait que les atomes se composent de *minimae partes* (II, 478). Le premier développement se conclut donc par une polémique contre Héraclite, le deuxième s'ouvre sur la polémique contre Empédocle.

Empédocle (I, 705-829)

Le passage traitant d'Empédocle est de sens ambivalent, dans la mesure où la critique qui vise le fond de l'œuvre de ce dernier s'accompagne d'importants éloges pour ses poèmes. Contrairement à ce que nous avons constaté pour ce qui concerne l'œuvre d'Héraclite, ce sont là de véritables éloges. Lucrèce désigne Empédocle comme un « divin génie » (v. 731 : *diuinum pectus*) et lui attribue de « sublimes découvertes » (v. 732 : *praeclara reperta*) ; en outre, le fait qu'il déclare à son propos qu'on pourrait « presque douter de son origine humaine » (v. 733 : *uix humana stirpe creatus*) le place sur un pied d'égalité avec Lucrèce lui-même. Il était probablement conscient qu'Empédocle se désignait lui-même comme divin et immortel (θεός ἀμβροτος οὐκέτι θνητός). Or, dans cette référence, Lucrèce n'a pas recours à l'ironie. L'éloge d'Empédocle est précédé par une description impressionnante de sa patrie, la Sicile. Les forces de la nature qui s'y manifestent sont relatées avec un ton pour ainsi dire épique, sans négliger

24 Voir Pieter H. Schrijvers, *Horror ac diuina uoluptas*, op. cit., p. 221.

les aventures d'Ulysse qui ont un rapport avec cette île. Il relève sans doute de l'humour lucrézien que ce soient exactement les quatre éléments se trouvant au centre de la doctrine d'Empédocle qui ressurgissent au cours de la description de la Sicile : la terre y est symbolisée par l'*insula* qui se compose de « rivages terrestres en forme de triangle » (v. 717 : *triquetra ora terrarum*), l'eau par la mer qui « entoure [l'île] et [la] découpe en vastes replis » (v. 718 : *quam fluitans circum magnis anfractibus aequor*), le feu par l'Etna et, pour finir, l'air par le ciel, *caelum* (v. 725). Lucrèce, en vertu de ces qualités naturelles, qualifie Trinakria (l'île triangulaire) de « digne de l'admiration du genre humain et de la curiosité des voyageurs » (v. 726 : *miranda et uisenda gentibus humanis*). Ici, comme dans le passage qui aborde la doctrine et la langue d'Héraclite, s'introduit le vocabulaire de la vue. Mais, on le voit, Empédocle a évité la faute reprochée à Héraclite, à savoir son manque de clarté ; bien au contraire : sa théorie des quatre éléments semble découler naturellement de son environnement. Lucrèce n'en réfute pas moins l'approche d'Empédocle, qui, pour lui, se fonde sur deux hypothèses fautives : premièrement, il nie l'existence du vide. Deuxièmement, il suppose que les particules peuvent être séparées à l'infini. La manière dont Lucrèce procède pour réfuter la théorie d'Empédocle est semblable à celle employée pour réfuter la théorie d'Héraclite : il procède en deux étapes, en recourant chaque fois à la démonstration apagogique. De nouveau, Lucrèce propose deux interprétations possibles qu'il mène *ad absurdum* :

1. Les éléments se transforment selon leur nature (v. 767-769) :

Les corps en effet s'engendrent les uns les autres et s'empruntent mutuellement leur aspect et même leur nature entière, de toute éternité.

2. Les éléments se mêlent, mais restent inaltérés selon leur nature (v. 770-773) :

Que si tu vas penser que la substance du feu et celle de la terre, que les souffles de l'air et la fluidité de l'eau s'unissent sans que dans cette réunion leur nature soit en rien modifiée, tu n'en pourras former aucun être, soit animé, soit inanimé, comme l'arbre.

La première des deux interprétations, au moins, n'a rien à voir avec Empédocle et doit avoir été puisée à une source péripatéticienne²⁵ : on constate que, là encore, si Lucrèce loue son adversaire pour sa poésie, il n'a pas lu ses ouvrages. La réfutation, fort rhétorique, anticipe le sujet du livre II, à savoir la variété des formes des atomes et les propriétés qui en dérivent²⁶. Lucrèce maintient que ce sont les mêmes atomes (v. 820 : *eadem*) qui engendrent toute chose. La variété

²⁵ Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », art. cit., p. 56 sq.

²⁶ En particulier II, 333-341. Voir aussi Épicure, *Herod.*, 42.

des choses dépend, selon lui, du mélange des atomes : « mais les mélanges, l'ordre des combinaisons, les mouvements diffèrent » (v. 822 : *aliis alioque modo commixta mouentur*).

Nous constatons donc que l'attaque contre les deux présocratiques relie habilement deux des thèses principales de Lucrèce. Le fait de contredire les thèses des adversaires ne sert pas seulement à clarifier leurs idées, mais c'est également un moyen pédagogique éprouvé pour rendre les propres thèses de l'auteur plus faciles à retenir. La polémique reste mieux gravée dans la mémoire que la sèche théorie.

Anaxagore (I, 830-920)

Pour ce qui est du passage évoquant la doctrine d'Anaxagore, nous constatons là aussi que Lucrèce cite de seconde main, probablement à nouveau d'une source péripatéticienne. La réfutation des théories d'Anaxagore est fondée sur des preuves concernant la nutrition de l'homme (v. 859-866), la fertilité de la terre (v. 867-869 ; 875-890), la comparaison des *elementa* (v. 912-914)²⁷. Ainsi, on constate encore une fois une cohésion étroite entre les arguments du chant I et du chant II. La notion d'*homoeoméria* (ὁμοιομέρεια), qui caractérise ici la théorie d'Anaxagore, lui est attribuée à tort²⁸. C'est dans ce contexte que Lucrèce forge le terme de *sermo patrius*²⁹. Il constate que le terme grec *homoioméria*, qui se trouve chez Anaxagore, est intraduisible, ce qu'il attribue, du moins superficiellement, au fait que la langue latine est plus pauvre en mots (I, v. 830-833) :

*Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian
quam Grai memorant nec nostra dicere lingua
concedit nobis patrii sermonis egestas,
sed tamen ipsam rem facilest exponere uerbis.*

Cherchons maintenant à pénétrer l'homoeoméria d'Anaxagore : tel est le nom que lui donnent les Grecs, et l'indigence du vocabulaire ne lui fournit pas d'équivalent dans notre langue maternelle ; mais du reste, pour la chose elle-même, il est facile de l'exposer.

27 Pieter H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas*, op. cit., p. 222.

28 William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, t. II, p. 326 ; Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », art. cit., p. 58.

29 I, 832 ; III, 260. Cf. Cicéron, *Fin*, I, 4. Voir aussi Thorsten Fögen, « *Patrii sermonis egestas* und dichterisches Selbstbewußtsein bei Lukrez », dans Andreas Haltenhoff, Fritz-Heiner Mutschler (dir.), *Hortus litterarum antiquarum. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, Winter-Verlag, 2000, p. 125-141.

Deux choses se remarquent dans ces quatre vers : d'abord la translittération très inhabituelle d'un terme grec en lettres latines (un tel procédé était d'usage courant seulement pour des mots étrangers bien intégrés dans la langue, comme *comoedia*, *philosophia*, *architectura*³⁰). Ensuite, on s'étonne qu'au vers 830, avant le mot étranger, la règle appelée *Hermann'sche Brücke*, qui interdit que les deux brèves du quatrième pied de l'hexamètre soient réparties entre deux mots différents, ne soit pas respectée : ce vers « claque » de manière peu agréable quand on le lit à haute voix. De quoi s'agit-il dans ce contexte ? Lucrèce se réfère à ce qu'Anaxagore désignait comme « doctrine de l'*homoioméria* », selon laquelle chaque chose se compose de petites parties d'elle-même. Ainsi, des os sont, selon lui, composés de petits os, des viscères de mini-viscères, le sang de gouttes de sang et ainsi de suite. Nous avons ici affaire à un concept plutôt simple, dont Lucrèce dit qu'il est facile de l'exposer (v. 833 : *rem facilest exponere uerbis*), ce qu'il réalise dans les vers suivants (v. 834-844). Si l'on prend en compte les particularités formelles du vers 830 – simple translittération du terme grec et vers qui « claque » – et la pauvreté du concept du point de vue du contenu, le développement de Lucrèce sur l'*egestas patrii sermonis* semble relever de l'ironie plutôt que d'une autocritique exprimée, si l'on peut dire, en grinçant des dents. Pour citer David Sedley, « le mot d'Anaxagore ne fait pas du tout partie de la langue latine. L'introduction de ce mot laisse le lecteur présumer que le concept de fond est également indésirable, ce que Lucrèce, par la suite, démontre de manière satirique³¹ ». Au lieu de cela, Lucrèce recourt à une explication par les exemples. Par là même, il montre bien de quoi un langage technique ne peut se passer : de clarté, *perspicuitas*. Celle-ci s'avérera constitutive de l'ensemble de la littérature spécialisée romaine³².

30 Klaus Sallmann, s. v. « Fachsprache », dans Hubert Cancik, Helmuth Schneider (dir.), *Der Neue Pauly*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler-Verlag, t. IV, 1998, p. 390.

31 David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, op. cit., p. 48 : « Anaxagoras' word is glaringly not at home in the Latin language ; and that in turn foreshadows the fact, which Lucretius satirically develops in the sequel, that the concept underlying it is equally unwelcome ».

32 Voir Manfred Fuhrmann, « Obscuritas. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike », dans Wolfgang Iser (dir.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne (Poetik und Hermeneutik II)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1966, p. 47-72, ici 50 (je traduis) : « Les Romains peuvent [...] se vanter d'avoir élaboré, dans le domaine du langage du droit, un moyen de communication d'une clarté unique. De manière générale, on peut dire en résumé qu'à Rome, un ésotérisme détaché de la société ne fleurissait que dans les conditions extrêmes des époques de révolution. Comme la pensée des Romains était surtout marquée par un engagement politique et moral, elle s'opposait à toute littérature obscure ». (*Die Römer können sich [...] rühmen, in der Juristensprache ein fachwissenschaftliches Verständigungsmittel von unübertroffener Klarheit hervorgebracht zu haben. Überhaupt gedieh bei ihnen gesellschaftsabgewandte Esoterik nur unter den extremen Bedingungen des Revolutionszeitalters. Das starke politisch-moralische Engagement aller ihrer Lebensäußerungen war dunklen Literaturwerken nicht förderlich.*) Pour l'opposition entre

Concluons que le passage où Lucrèce aborde la philosophie d'Anaxagore a non seulement pour sujet le contenu des deux premiers livres, mais qu'il constitue aussi une allusion autoréférentielle à ce que Lucrèce revendique pour les textes poétiques. Cette partie du *De rerum natura* manifeste une rhétorique brillante et peut être désignée comme « méta-rhétorique », si l'on m'accorde ce néologisme.

Lucrèce ne vise pas à un débat avec les présocratiques portant sur le fond, mais il évalue leurs théories d'après leur degré de leur clarté. Il juge les « premiers philosophes » selon les critères de l'épistémologie épicurienne ; au lieu de se pencher sur le fond de leurs théories et de les combattre avec objectivité, il mène une polémique qui recourt aux procédés de la rhétorique. Il en ressort nettement que son premier objectif n'est pas l'acquisition de connaissances, mais l'éducation éthique.

obscura res et lucida carmina (1, 931-934), voir Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963 ; *id.*, *Lucrezio e l'epicureismo*, Alberto Grilli, Brescia, Paideia, 1985, p. 74-75 ; Guido Milanese, *Lucida carmina*, *op. cit.*, p. 108-114.

TROISIÈME PARTIE

Horace et le pythagorisme

HORACE ET LE PYTHAGORISME

Aldo Setaioli

L'auteur de l'article « Pitagora in Orazio » de l'*Enciclopedia Oraziana*, Giovanni Casertano, remarque dès le début que les allusions d'Horace à Pythagore sont pour la plupart humoristiques et ironiques¹. Cela est bien loin de nous surprendre, si l'on pense aux vignettes plaisantes dont nombre de philosophes sont les protagonistes en plusieurs endroits de l'œuvre d'Horace². On sait qu'Horace proclame : « Aucune astreinte ne m'a contraint de jurer sous les paroles d'un maître » (*nullius addictus iurare in verba magistri*³) et que ce qu'il reconnaît comme l'enseignement le plus fiable, c'est la sagesse pratique de son père ou d'un paysan simple mais fort judicieux comme Ofellus⁴. Avec Démocrite, Empédocle et Chrysippe, l'une des cibles de son ironie est justement Pythagore.

Par cette attitude, Horace se fait-il vraiment le porte-parole de la méfiance et de l'hostilité qui, dès le début de l'époque impériale, finit par entourer les doctrines pythagoriciennes, qu'Ovide célébrait encore à la fin de ses *Métamorphoses*⁵ ? On peut se le demander, mais on ne peut pas douter de la réalité de cette attitude.

L'une des cibles les plus faciles de l'ironie anti-pythagoricienne, était, comme on peut bien s'en douter, les tabous alimentaires prônés par cette école philosophique, dont les Grecs s'étaient déjà beaucoup moqués⁶. Il se peut que, lorsqu'au début de la quatrième satire du second livre, le gourmet Catus proclame que les préceptes culinaires qu'il va ensuite détailler sont supérieurs aux enseignements de Pythagore, ce dernier ne représente que la sagesse philosophique, sans rapport direct avec ses doctrines végétariennes : c'est le cas

1 Giovanni Casertano, « Pitagora in Orazio », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996, p. 856 : « I suoi rapidi riferimenti sono per lo più scherzosi ed ironici ».

2 Voir à ce propos Paolo Fedeli, s. v., « Personaggi letterari », dans *ibid.*, t. I, p. 604.

3 Horace, *Ép.*, I, 1, 14. Traduction de François Villeneuve, Horace, *Épîtres* [1934], Paris, Les Belles Lettres, 2014. De même pour les citations suivantes des *Épîtres*.

4 Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 605.

5 Voir sur ce point la monographie de Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino, Giappichelli, 1955, p. 11.

6 Voir par exemple les passages comiques cités, entre autres, par Diogène Laërce, VIII, 37-38.

en effet de Socrate et Platon qui lui sont associés⁷ ; il faut cependant remarquer que les mets décrits par Catus ne se composent pas seulement de légumes, mais de poisson et de viande aussi, s'opposant par là aux préceptes du pythagorisme⁸.

L'ironie, toute débonnaire qu'elle soit, est bien plus clairement saisissable lorsqu'Horace, rêvant de revenir prochainement à la campagne, souhaite pouvoir bientôt manger un plat de « fèves parentes de Pythagore » accompagné de légumes bien assaisonnés au lard⁹. Il faut souligner ici qu'Horace non seulement raille le précepte pythagoricien qui prescrit de s'abstenir de fèves « comme de la tête de ses propres parents », mais qu'en plus, si l'on en croit Pythagore, il commet un double sacrilège alimentaire : non seulement il mange des fèves, mais de plus il fait gras en assaisonnant ses légumes par du lard.

Mais ces tabous alimentaires mêmes étaient étroitement reliés, dans la pensée des pythagoriciens, à la doctrine la plus emblématique de leur école : celle de la métempsycose. Chez Horace, elle apparaît déjà dans le recueil des *Épodes*. L'un des rivaux en amour d'Horace l'avait supplanté dans le cœur de la belle Neaera. Il était très riche et de plus était initié aux mystères du pythagorisme, qui, à l'âge d'Horace, était encore à la mode¹⁰ ; mais cela ne l'empêchera pas d'être abandonné à son tour par la belle inconstante. La doctrine pythagoricienne ne pourra donc pas le mettre à l'abri des chagrins d'amour. Toutefois la formulation d'Horace laisse entrevoir déjà ce qu'il considère comme la plus grande illusion des adeptes du pythagorisme : la métempsycose, déjà conçue comme le triomphe sur la mort : « Il se peut que, pour toi, les secrets de Pythagore le ressuscité n'aient aucun mystère¹¹. » On peut comprendre que cette doctrine

212

7 Horace, *Sat.*, II, 4, 1-3 : “Vnde et quo Catus?” “Non est mihi tempus aventi /ponere signa novis praeceptis, qualia vincent /Pythagoran Anytique reum doctumque Platona” (« “D’où vient, où va Catus ?” “Je n’ai pas le temps ; j’ai hâte de marquer par des signes [dans ma mémoire], des préceptes nouveaux et tels qu’ils pourront laisser derrière eux Pythagore et la victime d’Anytus et le savant Platon” »). Traduction de François Villeneuve, Horace, *Satires* [1932], Paris, Les Belles Lettres, 2011. De même pour les citations suivantes des *Satires*.

8 Il se peut que Horace, *Ép.*, I, 12, 21 : *seu piscis seu porrum et caepe trucidas* (« Que tu immoles des poissons, ou bien des poireaux et des oignons ») contienne encore une allusion plaisante aux doctrines alimentaires pythagoriciennes, étant donné que, selon Pline (*N. H.*, XIX, 94), Pythagore avait écrit un traité sur l'oignon. Voir Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, op. cit., p. 103 et p. 464 ; Giovanni Casertano « Pitagora in Orazio », art. cit., p. 856-857 ; mais peut-être cette expression n'est-elle qu'une reprise de ce qu'Horace avait dit un peu avant à propos de son ami Iccius : que celui-ci ne se conforme pas à l'idéal de sobriété décrit aux vers 7-11 et s'alimente de poissons (une nourriture de prix), ou bien qu'il lui soit fidèle en ne se nourrissant que de légumes, il devra également cultiver l'amitié de Grosphus.

9 Horace, *Sat.*, II, 6, 63-64 : *O quando faba Pythagorae cognata simulque /uncta satis pingui ponentur holuscula lardo* ? (« Oh, quand me servira-t-on la fève parente de Pythagore, et, avec elle, des légumes bien assaisonnés de lard onctueux ? »).

10 Voir *supra*, p. 215.

11 Horace, *Épod.*, XV, 21 : *Nec te Pythagorae fallant arcana renati*. On ne trouve pas grand chose dans le commentaire de Lindsay C. Watson, *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 477.

ne vaille pas grand-chose dans les escarmouches amoureuses; il est bien plus grave que sa promesse de vie renouvelée ne soit considérée que comme une illusion. On entrevoit déjà ici le biais tout particulier par lequel Horace – et avec lui d’autres Romains, tels qu’Ovide – ont considéré la doctrine pythagoricienne de la métempsycose. Mais nous reviendrons bientôt sur ce point.

Le ton plaisant qu’Horace emploie pour parler de la métempsycose se reconnaît par exemple dans l’allusion à l’incarnation antérieure du maître lui-même sous les traits du guerrier troyen Euphorbe. C’est la plus fréquemment attestée parmi les nombreuses incarnations que l’on attribuait à Pythagore¹². Mais Horace, dans l’ode d’Archytas (I, 28¹³), ne se limite pas à dire qu’Euphorbe avait été une incarnation antérieure de Pythagore: il nomme le philosophe lui-même Euphorbe¹⁴; bien plus, il emploie des couleurs clairement homériques pour le faire: il se sert du patronyme solennel *Panthoiden*, qui se trouvait déjà chez Homère au même cas, l’accusatif, et dans la même position métrique¹⁵; il utilise aussi une tournure, *Orco / demissum*¹⁶, qui n’est pas sans rappeler la formule homérique célèbre du début de l’*Iliade* Ἄϊδι προΐαψεν¹⁷.

Il n’y a, à ma connaissance, que deux autres textes où Pythagore est appelé « Euphorbe ». L’un se trouve chez un écrivain dont l’intention satirique ne fait point de doute: c’est Lucien, chez qui Ménippe s’adresse à Pythagore, aux enfers, sous quelques-unes de ses identités antérieures¹⁸. Bien plus intéressant, mais pas aussi clair, est un fragment de Callimaque, où le poète attribue directement à Euphorbe les doctrines géométriques et alimentaires

12 Elle se retrouve dans presque toutes les listes des réincarnations de Pythagore, si différentes qu’elles soient; voir par exemple Diogène Laërce, VIII, 4-5; Aulu-Gelle, IV, 11, 14; Lucien, *Gall.*, 20: « Aucune importance que tu m’appelles soit Euphorbe, soit Pythagore, soit Aspasia ou Cratès » (Traduction de Jacques Bompaire, Lucien, *Œuvres*, t. III, Paris, les Belles Lettres, 2003). Quelquefois, comme chez Horace, Euphorbe est la seule incarnation antérieure mentionnée (par exemple Ovide, *Mét.*, XV, 160-164; Tertullien, *De anima*, 31, 3). La raison la plus plausible de ce choix est l’« étymologie » du nom d’Euphorbe, qu’on pouvait interpréter comme « celui qui mange la bonne nourriture », en suivant les tabous du pythagorisme. Michael Hendry, de son côté, remarque que chez Homère (*Il.*, XVII, 40) la mère d’Euphorbe s’appelle *Phrontis* (Φρόντις), un nom tout proche de *phrontis* (φροντις), « la pensée ». Voir *Id.*, « Pythagoras’ Previous Parents: Why Euphorbus? », *Mnemosyne*, n° 48, p. 210-211.

13 Voir *infra*, p. ●●●.

14 Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes*, Oxford, Clarendon Press, 1970, t. I, p. 328, ont raison de citer la définition d’Ennius qu’on trouve chez Perse (VI, 11: *Maeonides Quintus*) d’après le songe pythagoricien de l’auteur des *Annales*.

15 Homère, *Il.*, XII, 756 (quoique se référant à Polydamas).

16 Horace, *Odes*, I, 28, 10; *litt.*: « jeté chez Orcus ».

17 Homère, *Il.*, I, 3: « [la colère d’Achille] qui [...] jeta en pâture à Hadès [tant d’âmes fières de héros] » (Traduction de Paul Mazon, Homère, *Iliade*, t. I [1937], Paris, Les Belles Lettres, 2009). Voir Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono? (Hor., *Carm.*, I, 28, 8) », *Eikasmos*, n° 15, 2004, p. 323-341, ici p. 324, n. 6 et n. 7.

18 Lucien, *Dial. mort.*, 20, 3: « Salut, Euphorbe ou Apollon ou ce que tu voudras ». Voir aussi Lucien, *Gall.*, 20, cité *supra*, n. 12.

de Pythagore¹⁹. Il me semble clair que l'identification pure et simple du philosophe avec sa prétendue incarnation au temps de la guerre de Troie vise à donner une représentation plaisante de la doctrine de la métempsycose et de la personne même de Pythagore, qui ne serait que l'une de ses multiples incarnations successives.

L'attitude d'Horace à l'égard de la métempsycose apparaît clairement dans un passage célèbre de l'épître à Auguste, où il critique Ennius pour ne s'être pas soucié, dans la suite de son poème, de justifier le début solennel où il se présentait comme la réincarnation d'Homère²⁰. Le poète fait allusion au songe bien connu d'Ennius, qui se trouvait dans le proème des *Annales*. Si, en Grèce, on disait que le poète Stésichore était Homère réincarné²¹, Ennius le disait, bien plus audacieusement, de lui-même. L'attitude d'Horace à l'égard d'Homère est nuancée et très complexe, comme j'ai cherché à le démontrer ailleurs²². Toutefois, pour lui aussi le grand poète grec représentait, du moins en théorie, le sommet le plus haut que la poésie avait atteint ; et la poésie primitive d'Ennius ne constituait sûrement pas, à ses yeux, un argument en faveur de la réincarnation d'Homère en l'auteur des *Annales*. La négation de la continuité littéraire entre Homère et Ennius entraîne en même temps la négation de la doctrine pythagoricienne de la métempsycose.

214

Tout cela reçoit une confirmation très claire à partir de l'esquisse de l'outretombe qu'on peut reconstruire en partant de la poésie d'Horace²³. On constate que toutes les rivières infernales de la tradition, sauf le Phlégéthon, apparaissent chez Horace²⁴ ; cependant le Léthé est chez lui une rivière

19 Callimaque, fr. 191, 58-63 Pf. (= 11 A 3a DK, par rapport à Thalès). Sur ces vers voir Hugh Lloyd-Jones, « Callimachus, fr. 191.62 », *Classical review, N.S.*, n° 17, 1967, p. 125-127 ; *id.*, « Callimachus, fr. 191.61-3 », *Classical review, N.S.*, n° 24, 1974, p. 5 ; Martin L. West, « Callimachus on the Pythagoreans », *Classical review, N.S.*, n° 21, 1971, p. 330-331.

20 Horace, *Ép.*, II, 1, 50-52 : *Ennius, et sapiens et fortis et alter Homerus, / ut critici dicunt, leviter curare videtur / quo promissa cadant et somnia Pythagorea*. (« Ennius, ce sage, ce vaillant, ce nouvel Homère, comme disent nos critiques, semble n'être guère en peine de ce que deviennent les promesses de ses songes pythagoriciens. »)

21 *Anthologie palatine*, VII, 75 (Antipater de Sidon), avec une allusion explicite au pythagorisme.

22 Aldo Setaioli, « Gli influssi omerici nella lirica oraziana », *Studi italiani di filologia classica*, n° 45, 1973, p. 205-222 ; *id.*, « Orazio e Omero », *Cultura e Scuola*, n° 128, 1993, p. 23-30 ; *id.*, « Omero », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. I, p. 828-830.

23 Voir sur ce point Aldo Setaioli, « Orazio e l'oltretomba », dans *id.* (dir.), *Orazio. Umanità politica cultura*, Perugia, Università di Perugia, 1995, p. 53-66 ; *id.*, « Horace : l'âme et son destin », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2, n° 25, 2005, p. 51-66 ; *id.*, « Oltretomba », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. II, p. 445-447.

24 Achéron : Horace, *Odes*, I, 3, 36 ; III, 3, 16 ; Cocyte : *Odes*, II, 14, 18 ; Styx : *Odes*, I, 34, 10 ; II, 20, 8, IV, 8, 25 ; Léthé : *Odes*, IV, 7, 27-28 (*Lethaea... uincola*). Le sommeil et l'oubli associés au Léthé en *Épod.*, XIV, 3 : *Lethaeos... somnos* n'ont rien à voir avec la métempsycose ; ils se réfèrent simplement à l'inertie produite par l'amour.

comme les autres, dont la fonction est de retenir les morts aux enfers ; ce n'est pas la rivière où les âmes viennent boire l'oubli avant de se réincarner, comme c'était le cas chez Platon et même chez l'ami d'Horace, Virgile, avec lequel notre poète entretint un dialogue à distance portant sur le caractère définitif de la mort.

Mais il faut revenir à l'ode d'Archytas (I, 28) pour déceler les idées les plus importantes d'Horace sur la métempsycose²⁵. Le biais par lequel le poète considère cette doctrine, que l'on peut seulement entrevoir dans l'épode XV, se révèle ici en toute clarté. Nous savons que pour Pythagore la réincarnation de l'âme est due à un κύκλος ἀνάγκης, « un cercle/cycle de nécessité », une contrainte à laquelle elle aimerait bien se soustraire²⁶. Les témoignages des pythagoriciens, de Philolaos²⁷ jusqu'à la *Vie de Pythagore* de Jamblique²⁸, s'accordent pour dire que l'entrée de l'âme dans le corps, qui est un véritable tombeau de chair, n'est qu'un châtement auquel elle est soumise. Nous sommes tout à fait sûrs qu'on concevait la métempsycose de cette manière même dans le pythagorisme d'une époque plus proche d'Horace, parce que nous la retrouvons dans l'écrit que la tradition attribue à Timée de Locres²⁹. Celui-ci dit très clairement que la fonction de la métempsycose est punitive et que, par là, elle est aussi à l'origine des formes inférieures de vie. Il ajoute pourtant un élément qui provient peut-être d'une couche plus récente du pythagorisme : la fausseté des châtements mythologiques des enfers. Il s'accorde sur cela avec le Pythagore d'Ovide, qui considère ces fables comme « matière à poésie³⁰ », purs récits littéraires à rejeter résolument pour libérer l'âme de la crainte de la mort, tandis que Timée les croit utiles à détourner les ignorants des crimes et n'hésite pas à louer Homère pour sa description fantaisiste de l'au-delà³¹.

On sait, en effet, que le pythagorisme de l'âge hellénistique, mais peut-être déjà de Philolaos³², interprétait les châtements infernaux de la mythologie comme une allégorie des passions qui nous tourmentent dans cette vie terrestre – ce qui permit à Lucrèce de l'emprunter dans son plaidoyer matérialiste contre la crainte de la mort³³. Quelques échos de cette allégorie parviennent même

25 Voir dans le présent volume la contribution de Paolo Fedeli, p. ●●●.

26 Diogène Laërce, VIII, 14.

27 Philolaos, B 14 DK.

28 Jamblique, *Vita Pythag.*, XVIII, 55.

29 Timée de Locres, 104 c-e. Voir Matthias Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, Brill, 1972, p. 241-244.

30 Ovide, *Mét.*, XV, 155 : *materies uatum*.

31 Timée de Locres, 104 d.

32 Voir Platon, *Gorg.*, 493 b (qui fait partie du fr. B 14 DK), où apparaît déjà une allégorie semblable du mythe des Danaïdes.

33 Lucrèce, III, 978-1023. À Rome, on retrouve ce symbolisme chez Phèdre (*Appendix 5*).

à Horace, par la diatribe, lorsqu'il interprète le supplice de Tantale comme le symbole de l'avare qui souffre la faim et la soif au milieu de la richesse³⁴.

À côté de l'idée ancienne de la réincarnation comme châtement, on rencontre chez Timée l'idée qui semblerait en être la conséquence naturelle : l'inexistence de l'outre-tombe. Mais il ne semble pas qu'il en ait été ainsi dans le pythagorisme plus ancien. Selon Diogène Laërce, Pythagore supposait un séjour dans l'au-delà entre deux incarnations³⁵, et on racontait que lui-même avait rencontré aux enfers, entre autres, Homère et Hésiode, probablement punis à jamais³⁶.

Sur l'arrière-plan de ces positions pythagoriciennes, essayons maintenant de déterminer celle d'Horace dans l'ode d'Archytas. Cette ode est peut-être la plus difficile de tout le recueil lyrique d'Horace celle qui a donné lieu aux interprétations les plus nombreuses et les plus diverses. Heureusement, le point le plus controversé n'affecte pas de façon décisive l'aspect qui nous intéresse. Il suffira, dès lors, de rappeler que l'ode a été interprétée tantôt comme un monologue tantôt comme un dialogue, et que les savants ne sont même pas d'accord sur le personnage ou les personnages qui parlent³⁷. Pour ma part,

216

34 Horace, *Sat.*, I, 1, 68-72.

35 Diogène Laërce, VIII, 4.

36 Diogène Laërce, VIII, 21.

37 L'ode est le monologue d'un naufragé pour Ulrich von Wilamowitz Moellendorff, *Index Scholarum Publice Et Privatum In Academia Georgia Augusta, De tribus carminibus Latinis*, Göttingae, 1893 (= *id.*, *Kleine Schriften*, t. II, Berlin, Weidmann, 1941, p. 249-255), p. 3-9; Paul V. Callahan et Herbert Musurillo, « A Handful of Dust: The Archytas Ode (Hor., C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 59, 1964, p. 262-266; Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, op. cit.*; Hans P. Syndikus, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden* [1972], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, t. I, p. 263; Mischa Meier, « Der Tod des Archytas. Eine Bemerkung zu Horaz, Carmen I, 28 », *Gymnasium*, n° 106, 1999, p. 193-207; Jacques Filée, « Horace Ode I, 28 », *Les Études classiques*, n° 68, 2000, p. 55-69; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers. Pythagoreanism and Poetry in Horace Odes 1.28 », *Greece and Rome II*, n° 50, 2003, p. 206-219. Elle est un monologue d'Archytas pour Vincenzo Ussani, voir Orazio, *Le liriche*, Torino, Loescher, 1900, p. 119; D. W. Thomson Vessey, « Horace's Archytas Ode. A Reconsideration », *Živa antika*, n° 26, 1976, p. 73-87; telle était déjà l'interprétation des scholiastes (Porph. et Ps.-Acron, *ad Hor.*, C. 1.28. 1), qui néanmoins se contredisent plus loin : voir Isabella Gualandri, *Rileggendo l'ode di Archita (Orazio C. I, 28)*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1985, p. 75-102, ici p. 77, n. 3. Elle est un monologue du fantôme du pythagoricien hérétique Hippasos de Métaponte pour L. A. MacKay, « Horatiana: Odes 1.9 and 1.28 », *Classical Philology*, n° 72, 1977, p. 317-318. L'ode est un dialogue entre le *nauta* et Archytas pour Gianna Petrone, « Rileggendo l'ode di Archita (Hor., C. 1, 28) », *Pan*, n° 2, 1974, p. 55-65; William N. Turpin, « Death by Water: Horace, Odes 1.28 », *Arethusa*, n° 19, 1986, p. 79-86. Entre un naufragé défunt et Archytas pour Francesco Della Corte, « Quattro epodi stravaganti », *Maia*, n° 42, 1990, p. 101-120. Elle est un dialogue entre un *viator* (Ulysse ? Le poète ?) et le fantôme d'Archytas, aux Enfers, pour Ross S. Kilpatrick, « Archytas at the Styx (Horace C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 63, 1968, p. 201-206. Entre Horace et un naufragé pour 'Patricius', « The Archytas Ode », *Greece and Rome II*, n° 12, 1965, p. 51-53, et, de façon plus nuancée, pour Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 75-102. Pour Bernard Frischer, les vingt premiers vers sont prononcés par Horace, les suivants sont l'épithaphe sur le tombeau d'Archytas : « Horace and the Monuments: A New Interpretation of the Archytas Ode (C. 1.28) », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 88, 1984, p. 71-102; il a été probablement suivi par David

je crois qu'il s'agit du monologue d'un naufragé jeté mort sur la plage, et qui s'adresse d'abord au philosophe pythagoricien Archytas, enterré non loin, et ensuite à un marin, un *nauta*, qui passe près de la côte.

Dans cette ode, où quelqu'un adresse la parole au philosophe pythagoricien Archytas de Tarente, on a cru reconnaître un peu partout des éléments imputables au pythagorisme. On a par exemple spéculé sur le nombre de vers de ce poème et sur celui des parties en lesquelles on peut le diviser³⁸; on y a vu une allusion aux recherches d'Archytas sur la limite et l'illimité³⁹, et jusque dans les personnages mythologiques – Tantale, Tithon et Minos – nommés aux vers 7-9 on a cru découvrir des symboles pythagoriciens⁴⁰; Bernard Frischer a même imaginé qu'ils avaient été sculptés sur le cénotaphe d'Archytas⁴¹. Mais toutes ces tentatives pour rechercher des allusions cachées au pythagorisme négligent ce qui saute aux yeux dès les premiers vers de l'ode.

On peut discuter sur le ton avec lequel le personnage imaginé par Horace s'adresse à Archytas; on a souvent souligné qu'il l'admire comme savant, malgré l'ironie qu'on décèle dans son attitude⁴²; mais il faut aussi remarquer

R. Shackleton Bailey, qui, dans son édition (*Q. Horati Flacci Opera*, Stuttgart, Teubner, 1985, p. 31-32), met entre guillemets les vers 21-36. Une variante se rencontre chez Alberto Cavarzere (*Sul limitare. Il « motto » e la poesia di Orazio*, Bologna, Pátron, 1996, p. 186), qui attribue les vers 1-20 au poète et les vers 21-36 à un mort sans sépulture (ἀταφος), qui s'adresse à Horace à travers l'építaphe d'un autre tombeau. On comprend bien pourquoi Giorgio Pasquali (*Orazio lirico. Studi*, Firenze, Le Monnier, 1920, p. 714) avouait : « Je ne me sens pas en mesure de porter un jugement sur un poème que je ne comprends pas complètement. » Les travaux qui offrent les revues les plus complètes des interprétations de l'ode sont ceux de Jacques Filée, « Horace *Ode* I, 28 », art. cit., et de Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., qui est aussi la plus digne d'attention parmi les partisans du dialogue.

- 38 Par exemple Kajetan Gantar, « Die Archytas-Ode und ihre Stellung im dichterischen Werk des Horaz », *Grazer Beiträge*, n° 11, 1984, p. 134, n. 35 (le nombre des vers de l'ode, 36, est le carré de 6); Jacques Filée, « Horace *Ode* I, 28 », art. cit., p. 62 (36 est la somme des cubes de 1, 2 et 3; la première section de 20 vers correspond à la somme des quatre premiers nombres pairs [2+4+6+8], tandis que la seconde, de 16 vers, résulte de l'addition des quatre premiers nombres impairs [1+3+5+7]).
- 39 Armand D'Angour (« Drowning by Numbers », art. cit., p. 212 et 216-217) se réclame aussi des recherches du pythagoricien Hippias de Métaponte, que déjà Louis A. MacKay, avait évoqué (« Horatiana: *Odes* 1. 9 and 1. 28 », art. cit. *supra*, n. 36). Voir aussi Kajetan Gantar, qui pense aux recherches d'Archytas sur le problème de l'infini spatial (« Die Archytas-Ode », art. cit., p. 128-130). On a même vu dans les mots *aerías temptasse domos* (« demeures aériennes ») du vers 5 une allusion à la colombe de bois capable de voler, qu'Archytas aurait fabriquée (Gell., X, 12, 9): Jacques Filée, « Horace *Ode* I. 28 », art. cit., p. 62. Les mots *numeroque carentis harenae* (« et le nombre infini des grains de sable ») ont été interprétés par rapport au problème posé par le Ψαμμίτης d'Archimède (par exemple Kajetan Gantar, « Die Archytas-Ode », art. cit., p. 80, n. 11); Bernard Frischer, quant à lui, nie cette relation (« Horace and the Monuments », art. cit., p. 75-76).
- 40 Horace, *Odes du livre premier*, éd. de Marcel Delaunoy, Louvain-la-Neuve, J. Duculot, 1963, *ad loc.*; Jacques Filée, « Horace *Ode* I. 28 », art. cit., p. 63.
- 41 Bernard Frischer, « Horace and the Monuments », art. cit., p. 87.
- 42 Voir Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 604; Giovanni Casertano « Pitagora in Orazio », art. cit., p. 857; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers », art. cit., p. 213.

que le jugement du locuteur à propos de Pythagore ne coïncide pas avec celui d'Archytas, comme le démontre l'expression *iudice te*⁴³ : c'est Archytas qui juge que « il n'était pas [...] une autorité méprisante sur la nature et sur le vrai » (v. 14-15 : *non sordidus auctor / naturae verique*) et cette opinion ne semble pas du tout partagée par le locuteur. Or, sur quoi porte ce jugement ?

Les premiers vers de l'ode nous disent qu'Archytas, malgré toute sa science, à dû mourir, comme quelques personnages célèbres du mythe et comme son propre maître Pythagore, même s'il s'est vanté d'être revenu de l'au-delà et d'avoir reconnu dans un temple le bouclier d'Euphorbe qui lui avait appartenu dans une vie antérieure. Horace ne croit pas à la métempsycose⁴⁴ ; mais ce qui frappe le lecteur est sa manière de la concevoir : elle n'est pas le châtement d'une âme contrainte à revenir dans un corps-tombeau, comme pour le pythagorisme authentique, mais plutôt une garantie d'immortalité, et c'est comme telle qu'Horace la rejette : comme une vantardise assurément illusoire, et qui de plus, même si elle était fondée, nous ne montrerait qu'une réalité tout à fait écœurante.

218

On dit souvent que, dans cette ode, Horace soutient la thèse de la mortalité totale de l'âme. Pour ce qui concerne la conception horatienne de l'âme et de son destin, je ne peux que renvoyer à mes propres travaux⁴⁵. L'article « Psiche (Psychè) » de l'*Enciclopedia Oraziana*, dû à Claudio Moreschini⁴⁶, porte principalement sur les différentes facultés psychiques et leurs explications, analysées à partir de l'usage linguistique d'Horace, mais il traite très peu de l'âme comme substance et encore moins de son destin. Malheureusement, il n'y a pas d'article « Anima » dans l'*Enciclopedia Oraziana*. Mais l'examen attentif du contexte de cette ode permet de confirmer les conclusions auxquelles j'avais abouti.

On notera d'abord que le poète paraît accepter la conception du pythagorisme le plus ancien lorsqu'il dit que le Panthoïde Euphorbe⁴⁷ fut renvoyé à nouveau aux enfers (v. 10-11 : *iterum Orco / demissum*, « descendu chez Orcus une seconde fois »), après avoir reconnu le bouclier qui avait été le sien durant la guerre de Troie. Donc, même si la métempsycose existait, il y aurait un temps intermédiaire entre deux incarnations qu'on devrait passer aux enfers : une idée

43 « À ton jugement » (v. 14). Voir Bernard Frischer, « Horace and the Monuments », art. cit., p. 76-77 ; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers », art. cit., p. 213.

44 Voir *infra*, p. ●●●.

45 Aldo Setaioli, « Orazio e l'oltretomba », art. cit. ; *id.*, « Oltretomba », art. cit. ; *id.*, « Horace : l'âme et son destin », art. cit. On ne trouve pas grand-chose chez Teivas Oksala, *Religion und Mythologie bei Horaz. Eine literarische Untersuchung*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1973, p. 173-178.

46 Claudio Moreschini, s. v. « Psiche », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana*, op. cit., t. II, p. 608-610.

47 Sur l'ironie présente dans cette appellation, voir *supra*, p. ●●●.

qui, nous l'avons vu, est attribuée à Pythagore lui-même⁴⁸. Il en résulte que la métempsycose, même si elle existe, entraîne une succession de morts⁴⁹ qui nous ramènent continuellement aux enfers auxquels nous croyions nous être soustraits. Si Horace fait une apparente concession au pythagorisme, il lui ôte toute importance doctrinale du fait que, avant même de l'avoir faite, il affirme de manière tranchante que la mort est définitive : Euphorbe est bien descendu aux enfers et il y est encore : « le Tartare possède le fils de Panthoüs » (v. 9-10 : *habentque / Tartara Panthoiden*). Le Tartare, donc, retient encore (le présent *habent* doit être relevé) son *alter ego* Pythagore⁵⁰, malgré toutes ses prétentions à revenir au monde des vivants.

Pour le véritable Pythagore, cela va sans dire, c'est seulement par la séparation d'avec le corps que l'âme peut atteindre le bonheur. Mais Horace, lui, imagine-t-il vraiment dans cette ode qu'après cette séparation, l'âme soit totalement anéantie, comme on le dit souvent ? Il faut naturellement accorder leur juste poids aux conventions littéraires, mais ces vers ne nous permettent pas de tirer cette conclusion. Euphorbe *existe* encore dans un outre-tombe sombre et désolé, même s'il ne pourra jamais revenir à la vie. La conception d'Horace, au contraire de celle des pythagoriciens, posait que la plénitude de la vie était dans les joies de ce monde. Il ne se lasse jamais de répéter qu'après la mort il n'y a plus de joie, et devant la mort il parle comme l'insensé de Lucrèce. Horace dit à Postumus : « Nous devons quitter la terre et notre demeure et une épouse aimée⁵¹ », et Lucrèce fait parler ainsi son insensé : « Désormais il n'y aura plus de maison joyeuse pour t'accueillir, plus d'épouse excellente⁵² ». Et quoique Horace se cramponne à tous les espoirs de survie dans la plénitude que la culture de son temps mettait à sa disposition (survie par la poésie, pour lui-même et ses modèles Alcée et Sapho ; survie par la gloire, pour les héros jusqu'à Auguste ; survie par la renommée que le poète peut conférer etc.), il avoue, à la fin de sa vie, dans le véritable testament spirituel qu'on lit dans les derniers vers de l'épître à Florus, qu'il n'a pas réussi à vaincre l'effroi de la mort⁵³.

Son attitude ne se relie pas à une philosophie quelconque, même pas au matérialisme épicurien, mais plutôt à des idées pré-philosophiques, qui n'excluent même pas la croyance aux fantômes et aux persécutions qu'ils

48 Voir Diogène Laërce, VIII, 4.

49 Ceci est bien souligné par Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 91.

50 Pythagore est placé dans l'au-delà encore par Marc Aurèle, VI, 47 ; XXXIII, 3 ; IV, 48.

51 Horace, *Odes*, II, 14, 21-22.

52 Lucrèce, III, 894-895. Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, t. I [1920] Paris, Les Belles Lettres, 2007. De même pour les citations suivantes du *De rerum natura*.

53 Horace, *Ép.*, II, 2, 207.

font subir aux vivants⁵⁴. Il y a bien quelques passages, quoique pas tout à fait univoques, où Horace semble exclure toute forme de survie de l'âme : la mort, dit-il, est la dernière ligne⁵⁵ et, ensuite, nous ne sommes que poussière et ombre⁵⁶. Mais la forme la plus fréquente que la représentation de l'imaginaire de l'outre-tombe reçoit chez Horace est bien celle, sombre et désolée, de l'au-delà homérique, où l'âme survit de manière affaiblie dans les ténèbres.

C'est bien cette conception qui se retrouve dans l'ode I, 28. Deux passages méritent d'être relevés. Au vers 6 *morituro* s'accorde-t-il avec *tibi* (v. 4) ou bien avec *animo*, plus proche (v. 5) ? On a trop hâtivement affirmé que, dans le premier cas, Horace soutiendrait la thèse générale de la mortalité de l'homme, qui survient lorsque l'âme se sépare du corps, tandis que, dans le second, il faudrait penser qu'il considère l'âme elle-même comme destinée à l'anéantissement⁵⁷. Or, même si *morituro* doit être rattaché à *animo*, comme je le pense moi-même⁵⁸, cela est bien loin d'entraîner une telle conclusion⁵⁹. Le mot signifie seulement que l'âme se sépare du corps et perd la plénitude de la vie dont elle jouissait sur la terre ; mais *quelque chose d'Archytas*, dont l'âme était destinée à mourir lorsque le philosophe était en vie, doit survivre : on remarquera que le locuteur s'adresse à lui par un présent, comme à propos de Pythagore encore retenu (*habent*) dans le Tartare. Il ne lui dit pas « il ne t'a servi à rien », mais « il ne te sert à rien d'avoir mesuré l'univers » (v. 4 : *nec quicquam tibi prodest*), comme s'il parlait à une âme survivant encore, quoique sous une forme affaiblie, dans un au-delà ténébreux. Et n'oublions pas que, par le simple fait de lui adresser la parole, il fait semblant de penser qu'Archytas existe encore de quelque manière. Et si, comme nous le croyons, la poésie est le monologue d'un mort qui s'adresse à un autre mort, cette ode est loin de nier de façon absolue une survie quelconque de l'âme⁶⁰.

220

54 Pour l'évocation des morts voir par exemple Horace, *Épod.*, V, 91-96 ; *Ép.*, II, 2, 209 ; *Sat.*, I, 8, 29 et 40-41.

55 Horace, *Ép.*, I, 16, 78 : *Mors ultima linea rerum est* (« La mort marque la ligne où tout finit »).

56 Horace, *Odes*, IV, 7, 16 : *pulvis et umbra sumus* (« Nous ne sommes plus que poussière et ombre »).

57 Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita (Orazio C. I 28) », art. cit., p. 87.

58 Même interprétation chez Paolo Fedeli, dans le présent volume, p. ●●●.

59 I, 28, 4-6 : *Nec quicquam tibi prodest / aérias temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum morituro*. « Il ne te sert de rien d'avoir exploré les demeures aériennes et parcouru la voûte du ciel, d'une âme destinée à la mort ». Traduction de Villeneuve, Horace, *Odes et Épodes* [1929], Paris, Les Belles Lettres, 2013. De même pour les citations suivantes d'*Odes* ; autre traduction possible : « il ne te sert de rien à toi qui es destiné à la mort, d'avoir exploré... »

60 Ulrich von Wilamowitz Möllendorff (*Index Scholarum Publice Et Privatim In Academia Georgia Augusta, De tribus carminibus Latinis, op. cit.*, p. 6) voyait de l'ironie dans le discours d'un mort rejetant la doctrine de la métempsycose. Bernard Frischer (« Horace and the Monuments », art. cit., p. 72) se fonde sur cette prétendue difficulté pour rejeter la thèse selon laquelle l'ode est le monologue d'un mort.

L'autre passage se trouve aux vers 15-16 : « Mais, tous, une même nuit nous attend ; tous, une fois, nous devons fouler le chemin du trépas » (*sed omnis una manet nox / et calcanda semel uia leti*). On y a vu une contradiction avec ce qu'Horace avait dit plus haut sur Pythagore/Euphorbe « renvoyé à nouveau aux enfers » (v. 10-11 : *iterum Orco / demissum*⁶¹). Mais, justement, Horace n'évoque la réincarnation qu'après l'avoir vidée de toute signification doctrinale par la constatation préalable du caractère définitif de la mort : Pythagore est encore aujourd'hui aux enfers (v. 9-10 : *habentque / Tartara Panthoiden*). L'expression *una nox* peut signifier « des ténèbres égales pour tous⁶² », et *calcanda semel uia leti* veut dire qu'il faut parcourir le chemin de la mort « une bonne fois pour toutes » ; l'idée à mettre au premier plan est celle du caractère inévitable et définitif de la mort, quoique le sens d'« une seule fois » soit bien présent aussi : le Tartare, qui retient encore Pythagore, ne permet pas d'envisager un retour de l'au-delà, malgré les vantardises des pythagoriciens.

De ce qui précède devrait résulter clairement, désormais, que ce qu'Horace nie n'est pas la survie de l'âme dans un au-delà désolé, mais plutôt la possibilité de se soustraire à la mort. La suite du poème, avec la demande de sépulture, confirme d'ailleurs que c'est bien la conception traditionnelle de la mort et de l'au-delà – telle qu'on la trouve à partir d'Homère – qu'Horace a ici à l'esprit.

Que personne ne peut échapper à la mort est un *topos* très répandu dans la littérature antique, des écrits consolatoires à la diatribe, en passant par l'épigramme. Il s'exprime souvent à travers une revue de grands personnages qui, malgré leurs mérites ou leur puissance, durent en fin de compte mourir⁶³. Il s'agit du *topos* de *l'ubi sunt?* qui fut développé avec une grande puissance poétique par Lucrèce au troisième livre⁶⁴, et connu ensuite une large diffusion dans toute la poésie européenne. En France, il suffit de rappeler la *Ballade des dames du temps jadis* et la *Ballade des seigneurs du temps jadis* de François Villon : « Mais où sont les neiges d'antan ? », « Mais où est le preux Charlemagne ? » Nous trouvons une liste de ce type dans l'ode I, 28 aussi : Archytas est mort

61 Voir par exemple Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, op. cit.*, t. I, p. 329-330. Justes réserves chez Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 90-91.

62 Si l'on accepte que *iterum Orco / demissum* n'est pas une véritable concession aux croyances pythagoriciennes, on pourrait même y voir aussi le sens d'« ininterrompue », comme chez Catulle, 5, 6 : *Nox est perpetua una dormienda* « Il nous faut dormir une seule et même nuit éternelle ». Traduction de Georges Lafaye, Catulle, *Poésies* [1923], Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; autre traduction : « une nuit ininterrompue et éternelle ».

63 Sur ce *topos* voir en particulier Gian B. Conte, « Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053 », *Studi italiani di filologia classica*, n° 37, 1965, p. 114-132.

64 Lucrèce, III, 1035-1044. Pour l'influence de ce passage lucrétien sur cette ode, voir Valeria Grassi, « Influssi lucreziani nel I libro delle Odi di Orazio », *Vichiana*, n° 5, 2003, p. 206-228, ici p. 221-225.

comme moururent Tantale, Tithon, Minos et son propre maître, Pythagore, avant lui. Les trois personnages mythologiques cités sont trois privilégiés, qui avaient été favorisés de manière exceptionnelle par les dieux – ce qui, selon Horace, n'empêcha pas leur mort.

De Tantale, à vrai dire, nous savons par Pindare que non seulement il dînait avec les dieux, comme nous le dit Horace, mais qu'il était devenu immortel en mangeant l'ambrosie et en buvant le nectar⁶⁵; mais il est néanmoins l'une des figures les plus emblématiques de l'outre-tombe mythique, où il est châtié par le supplice de la faim et de la soif ou encore par une pierre suspendue au-dessus de sa tête. De même, Minos, qui non seulement partageait les secrets de Zeus, mais était aussi son fils, apparaît traditionnellement aux enfers où il remplit la fonction de juge. Le cas est différent pour Tithon. On sait qu'il avait été enlevé par Èôs en raison de sa beauté. La déesse en fit son époux et demanda à Zeus de le rendre immortel, mais en oubliant de solliciter aussi pour lui la jeunesse éternelle. Tithon vieillissait donc de plus en plus, mais sans jamais mourir. L'histoire est déjà racontée dans l'hymne homérique à Aphrodite; selon une tradition postérieure Tithon fut finalement transformé en cigale⁶⁶. Il n'y a pas de tradition fiable concernant la mort de Tithon⁶⁷. On a dès lors discuté sans fin sur la raison pour laquelle Horace le fait mourir (v. 8 : *occidit*⁶⁸). On a même

222

65 Pindare, *Ol.*, I, 62-64.

66 Sur Tithon voir Johannes Schmidt, s. v. « Tithonos », dans Wilhelm Heinrich Roscher (dir.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1924, Band 5, col. 1021-1029; Ernst Wüst, s. v. « Tithonos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1937, t. VI, A, 2, p. 1512-1519.

67 Voir Giorgio Jackson, s. v. « Titono » (o Titone, Tithonus, Τιθωνός), dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. II, p. 502-503. Le témoignage du Pseudo Acron, *ad Hor.*, C., II, 16, 19 (*tarde mortuus est per damna deficientis aetatis*) paraît induit du texte même d'Horace. Voir aussi Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., p. 329.

68 Voir par exemple John G. Griffith, « Horace, Odes, I.xxviii.7-9 », *Classical Review*, n° 59, 1945, p. 44-45; Archibald Y. Campbell, « Horace, Odes I.xxviii.7-15 and 24 », *Classical Review*, n° 60, 1946, p. 103-106; Donald S. Robertson, « Tithonus again », *Classical Review*, n° 61, 1947, p. 49-50; Herbert J. Rose, « Tithonus or Orpheus? (Horace, Odes I. 28.7-5) », *Classical Review*, n° 61, 1947, p. 50; John G. Griffiths, « The "Death" of Tithonus », *Classical Review*, n° 62, 1948, p. 11; Archibald Y. Campbell, « Neither Tithonus nor Orpheus », *Classical Review*, n° 62, 1948, p. 11-12. Un compte rendu complet de la discussion se trouve chez Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., dont la solution n'est cependant pas acceptable. Quant à *remotus in auras* (« enlevé dans les airs »), v. 8, il se réfère probablement soit au ciel soit au lieu « au bout du monde » où Tithon fut transporté *en vol* par Èôs. C'est assurément un signe de distinction – cela correspond à *conuiuia deorum* (« commensal des dieux »), v. 7, et à *Iouis arcanis... admissus* (« Minos, admis aux secrets de Jupiter »), v. 9 – et ce n'est pas, comme le voudraient certaines interprétations, une allusion à sa mort; Carlo Brillante (« Il vecchio e la cicala: un modello rappresentativo del mito Greco », dans Renato Raffaelli (dir.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino, Quattro Venti, 1987, p. 49-89) y voit l'allusion à un ἀφανισμός miraculeux de Tithon. William N. Turpin traduit : « taken up by the winds » (« Death by Water », art. cit., p. 79-86, ici p. 80). On peut comparer Hor., *Odes*, I, 2, 49-50 : *neue [...] ocior aura / tollat* (« et qu'une brise trop prompte ne vienne point t'enlever »). L'expression fut bien comprise par Stace, *Silv.*, I, 2, 44-45 : *alma per auras / [...] prenum*

proposé de corriger le texte pour éliminer cette « poetic inexactitude », comme l'appelle John G. Griffith⁶⁹, en lisant soit *Sithonius*, c'est-à-dire « le Thrace », Orphée⁷⁰, soit *Tithonius*, à lire avec synérèse, c'est-à-dire Memnon, le fils d'Èôs et de Tithon⁷¹. Je crois pourtant qu'une solution plus satisfaisante est apportée par la comparaison avec un autre passage lyrique d'Horace où il est également question de Tithon.

Dans la seizième ode du deuxième livre, afin d'illustrer l'idée que personne n'est tout à fait heureux, le poète se réfère à Achille, qui mourut très jeune, et à Tithon, qui fut « amoindri par une longue vieillesse » (*longa Tithonum minuit senectus*⁷²). On a voulu voir dans ces mots une allusion à la transformation de Tithon en cigale⁷³, mais il me semble qu'ils s'accordent plutôt avec les sources qui nous parlent du rapetissement progressif du vieux Tithon, qui fut pour finir placé dans un berceau, comme un enfant⁷⁴. On se rappelle, d'ailleurs, un autre être d'une vieillesse prodigieuse, la Sibylle, que, chez Pétrone, Trimalcion raconte avoir vue renfermée dans une ampoule suspendue, demandant de mourir⁷⁵.

Horace connaissait donc la version la plus répandue du mythe de Tithon. Pourquoi l'a-t-il changée ici ? Il est intéressant, à cet égard, de considérer d'autres listes de grands trépassés chez Horace. On rencontre Numa Pompilius et Ancus Martius dans l'épître six du livre I⁷⁶, et encore Ancus, accompagné par Tullus Hostilius et Énée dans la septième ode du livre IV⁷⁷. Cette ode est intéressante, parce qu'elle s'achève par deux autres exemples, mythologiques cette fois, destinés à prouver qu'il n'y a pas de retour de la mort : Pirithous, et Hippolyte, que Diane ne rappela pas à la vie malgré sa pudeur : « Diane, en effet, ne délivre point des ténèbres infernales

auheret Tithonia biga (« [si] la bienfaitrice déesse, épouse de Tithon, t'emportait sur son char ». Traduction de H. J. Izaac, Stace, *Les Silves* [1943], Paris, Les Belles Lettres, 2003.

69 John G. Griffith, « Horace, Odes, I. XXVIII. 7-9 », art. cit., p. 45.

70 Archibald Y. Campbell, « Horace, Odes I. XXVIII. 7-15 and 24 », art. cit.

71 Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit.

72 Horace, *Odes*, II, 16, 30. Cf. Perse, VI, 16 : *minui senio* (littéralement : « être amoindri par la vieillesse »).

73 Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., p. 325. De très intéressants développements sur le symbolisme de la cigale, avec de fréquentes références à Tithon se trouvent chez Carlo Brillante, « Il vecchio e la cicala », art. cit.

74 Voir Johannes Schmidt, « Tithonos », art. cit., p. 1025 ; Ernst Wüst, « Tithonos », art. cit., p. 1517 ; Helen King, « Tithonos and the Tettix », *Arethusa*, n° 19, 1986, p. 15-35, ici p. 20.

75 Pétrone, XLVIII, 8. Pour des conceptions semblables dans l'Antiquité et dans le folklore moderne voir Martin S. Smith, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 131-132 ; Helen King, « Tithonos and the Tettix », art. cit., p. 22, n. 11.

76 Horace, *Ép.*, I, 6, 27 : *ire tamen restat, Numa quo deuenit et Ancus* (« Il te reste cependant à aller où s'en sont allés Numa et Ancus »).

77 Horace, *Odes*, IV, 7, 14-15 : *Nos ubi decidimus / quo pius Aeneas, quo dives Tullus et Ancus, / puluis et umbra sumus* (« Mais nous, une fois descendus où est Énée le Père, où sont le riche Tullus et Ancus, nous ne sommes plus que poussière et ombre »).

le chaste Hippolyte » (*infernīs neque enim tenebris Diana pudicum / liberat Hippolytum*⁷⁸). Or, dans l'*Énéide*, Virgile raconte tout le contraire : Diane aurait bien ressuscité Hippolyte⁷⁹. Le désaccord avec Virgile à propos d'Hippolyte a été dûment remarqué par les interprètes. Mais il y en a un autre encore plus frappant dans l'ode, qui n'a pas été souligné comme il le devait⁸⁰. Énée aussi se trouve dans l'outre-tombe. Or, dans l'*Énéide*, Virgile s'empresse de nous faire savoir, au début et à la fin du poème, par la bouche même de Jupiter, qu'Énée sera rendu immortel et reçu au ciel⁸¹.

J'ai montré ailleurs que le quatrième livre des *Odes*, et en particulier le dernier poème, est rempli d'hommages à l'*Énéide*⁸² ; mais ici Horace dit que ni Hippolyte ni même le fondateur de la race romaine, célébré comme un dieu par le poème national, ne purent se soustraire à la mort, quoi que Virgile ait prétendu. J'ai aussi remarqué que le seul conflit véritable entre les deux amis portait sur le caractère inévitable et définitif de la mort. La piété, la vertu que Virgile attribue à Énée, et qu'Horace attribue à Virgile lui-même, ne peut rien contre elle⁸³ ; et, avec une sincérité qu'on ne trouve pas ailleurs, il lui dit que même en chantant mieux qu'Orphée, il ne fera pas revivre l'ami défunt⁸⁴ – c'est-à-dire que même la poésie n'est pas en mesure de donner l'immortalité, contredisant ce qu'Horace s'efforce de croire par ailleurs ainsi que, encore une fois, l'œuvre poétique de Virgile : cette fois le quatrième livre des *Géorgiques*. On constate qu'Horace adopte des versions différentes des mythes conférant l'immortalité lorsqu'il vise de façon polémique les positions de quelqu'un qui, lui, l'affirme, qu'il s'agisse de Virgile ou des pythagoriciens. C'est alors qu'il renverse purement et simplement ces histoires, tandis qu'il ne se soucie pas de le faire là où il ne polémique pas, comme lorsqu'il fait semblant de croire au pouvoir immortalisant de la

78 Horace, *Odes*, IV, 7, 25-26.

79 Virgile, *Én.*, VII, 765-777.

80 Mais voir Alfonso Traina, *Poeti latini (e neolatini)* [1981], Bologna, Pàtron Editore, 1986, t. I, p. 265 ; Paolo Fedeli et Irma Ciccarelli (éd.), *Q. Horatii Flacci : Carmina Liber IV*, Firenze, Le Monnier, 2008, p. 346.

81 Virgile, *Én.*, I, 259-260 : *sublimemque feres ad sidera caeli / magnanimum Aeneas* (« Et tu enlèveras bien haut vers les astres du ciel le magnanime Énée ») ; XII, 794-795 : *Indigetem Aeneas scis ipsa et scire fateris / deberi caelo fatisque ad sidera tolli* (« Énée est promis au ciel comme dieu indigète, ses destins l'élèvent jusqu'aux astres, tu le sais toi-même et tu en conviens »). Traduction de Jacques Perret, Virgile, *Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

82 Aldo Setaioli, « Le Virgile d'Horace », *Prometheus*, n° 32, 2006, p. 161-184

83 Horace, *Odes*, II, 14, 2-4 : *Nec pietas moram / rugis et instanti senectae / adferet indomitaque morti* (« Et la piété n'apportera de retard ni aux rides, ni à la vieillesse imminente, ni à l'indomptable mort ») ; IV, 7, 23-24 : *Non te / restituet pietas* (« Ni ton éloquence, ni ta piété ne te feront revivre ») ; I, 24, 11-12 : *Tu [= Vergilius] frustra pius, heu, non ita creditum / poscis Quintilium deos* (« Toi, Virgile, toi dont la piété, hélas ! inutile réclame aux dieux Quintilius qu'elle ne leur avait pas confié pour cela »). En *Odes*, IV, 7, 15, Traina a raison de lire *pius Aeneas* plutôt que *pater Aeneas* (*Poeti latini (e neolatini)*, op. cit., p. 265). Voir aussi Paolo Fedeli et Irma Ciccarelli (éd.), *Q. Horatii Flacci Carmina. Liber IV, op. cit.*, p. 345-346.

84 Horace, *Odes*, I, 24, 13-18.

poésie et qu'il suit la version traditionnelle du mythe en décrivant Tithon amoindri par la vieillesse⁸⁵. Dans notre ode, au contraire, il place ce héros, qu'on prétendait vieux mais immortel, au milieu du groupe des personnages mythologiques qui ne purent échapper à la mort malgré les honneurs que les dieux leur avaient rendus.

Mais dans notre ode Horace développe un autre thème qui, quoique ne provenant pas nécessairement du pythagorisme, lui avait été souvent associé et allait l'être de façon éclatante dans la représentation qu'Ovide donne de Pythagore dans le dernier livre des *Métamorphoses*. J'ai analysé à fond ce texte dans un article paru dans l'un des volumes d'hommage à Michael von Albrecht⁸⁶. On doit souligner d'abord qu'Ovide conçoit la métempsycose de la même manière qu'Horace : comme la garantie que l'âme est immortelle et que l'outre-tombe affreux de la mythologie n'existe pas : il n'est qu'un simple sujet de poésie, *materies uatum*⁸⁷. Horace, nous l'avons vu, ne croit pas à cette affirmation, si éloignée qu'elle soit du pythagorisme authentique. La position d'Ovide est plus nuancée : il assortit cette idée pythagoricienne – ou pseudo-pythagoricienne – de considérations matérialistes de facture lucrétienne destinées à combattre la crainte de la mort, mort qui ne peut atteindre ni le corps ni l'âme⁸⁸. Mais, comme l'âme de l'Archytas d'Horace a atteint les demeures célestes et parcouru le ciel (« [il ne te sert à rien] d'avoir exploré les demeures aériennes et parcouru la voûte du ciel » (v. 5-6 : *aerías temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum*), de même, Ovide raconte que

85 Ou du moins il ne le fait que de façon indirecte : en *Odes*, II, 18, 36-38 il place encore une fois Tantale aux enfers, comme dans l'ode d'Archytas, mais il ajoute sa descendance : *Hic superbum / Tantalum atque Tantalii / genus coerces* (« Orcus tient prisonniers l'orgueilleux Tantale et la postérité de Tantale ») ; or on sait par Homère que l'un des descendants de Tantale, Ménélas, échappa à la mort (*Od.*, IV, 561-569).

86 Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* », dans Werner Schubert (dir.) *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1998, t. I, p. 487-514.

87 Ovide, *Mét.*, XV, 155.

88 Ovide, *Mét.*, XV, 153-159 : *O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid Styga, quid manes et nomina uana timetis, / materiem uatum, falsique pericula mundi? / Corpora, siue rogos flamma seu tabe uetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis : / morte carent animae semperque priore relicta / sede nouis domibus uiuunt habitantque receptae* (« Ô genre humain, ô vous que paralyse la crainte d'être glacés par la mort, pourquoi redoutez-vous le Styx et ses ténèbres, noms sans réalité, matière à poésie, périls d'un monde imaginaire ? Que les corps aient été détruits par la flamme du bûcher ou réduits en poussière par le temps, ils ne peuvent plus souffrir d'aucun mal, sachez-le bien : pour les âmes, elles ne sont pas sujettes à la mort ; quand elles ont quitté une première demeure, elles vont toujours vivre dans de nouveaux domiciles et elles continuent à les habiter, une fois qu'elles y sont entrées »). Traduction de Georges Lafaye, Ovide, *Les Métamorphoses*, t. III [1930], Livres XI-XV, Paris, Les Belles Lettres, 2010. De même pour les citations suivantes des *Métamorphoses*.

l'esprit de Pythagore avait rejoint les dieux⁸⁹. Plus loin Pythagore lui-même décrit de façon bien plus vivante le vol de son esprit à travers le cosmos⁹⁰. On trouvait déjà l'image du voyage céleste dans le proème de Parménide⁹¹, et après Platon, qui l'emploie dans le *Théétète*⁹², elle devient un lieu commun, surtout dans des textes marqués par le ton enthousiaste de la révélation. On la trouve, par exemple, plusieurs fois chez Philon d'Alexandrie⁹³, mais aussi chez l'épicurien Lucrèce, dans sa description du voyage de l'esprit d'Épicure à travers le cosmos⁹⁴, et chez Manilius⁹⁵ et les astrologues grecs⁹⁶; et on pourrait ajouter bien d'autres écrivains⁹⁷.

Mais, dans la plupart de ces textes, il s'agit d'une métaphore; à partir de Platon, c'est la *διάνοια*, la pensée ou l'esprit de l'homme, qui entreprend ce voyage cosmique; or, ce qui nous intéresse surtout, ce sont les précédents chamanistes de cette conception, qui supposait à l'origine un vol matériel ou, au moins, une véritable translation psychique. On en trouve quelques traces dans la description de son propre vol par le Pythagore ovidien. En particulier, se faire transporter sur les nuages, comme il le dit (v. 149: *nube uehi*), n'a, à ma connaissance, qu'un seul parallèle, qui se trouve dans un papyrus de Bologne⁹⁸,

- 89 Ovide, *Mét.*, XV, 62-64: *Isque licet caeli regione remotus / mente deos adiit et, quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit* (« Si éloignés que soient de nous les dieux dans les espaces célestes, il s'éleva jusqu'à eux par la pensée; ce que la nature refusait aux regards des hommes, il le découvrit avec les yeux de l'intelligence »). Pour le thème de l'« œil de l'âme », qu'Ovide joint ici à celui du « vol de l'esprit », voir Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora », art. cit., p. 493 sq.
- 90 Ovide, *Mét.*, XV, 147-149: *Iuuat ire per alta / astra, iuuat terris et inertis sede relicta / nube uehi ualidisque umeris insistere Atlantis* (« Je veux m'élever parmi les astres, je veux quitter le séjour de la terre immobile, me faire porter par les nues et fouler sous mes pieds les épaules du puissant Atlas »). On pourra aussi se référer à Ov., *Fast.*, I, 295-308. Voir à ce propos Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* » et la riche bibliographie discutée dans cet essai, en particulier: Roger M. Jones, « Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe », *Classical Philology*, n° 21, 1926, p. 97-113, encore utile, quoiqu'il ne soit plus nécessaire aujourd'hui de prouver que ce thème n'a pas été mis en vogue par Posidonius; André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique* [1949], Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 441-459.
- 91 Parménide, B 1 DK.
- 92 Platon, *Théétète.*, 173e-174a (en citant Pindare, fr. 292 Maehler).
- 93 Philon, *Opif.*, 69-71; *Spec.*, I, 37; II, 45; *Alleg.*, III, 84; *Her.*, 239; cf. aussi *Deter.*, 89. Sur Philon, voir Anita Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, Études augustiniennes, 1986.
- 94 Lucrèce, I, 72-77; voir aussi Cicéron, *Fin.*, II, 102.
- 95 Manilius, IV, 905-910.
- 96 Par exemple dans des vers orphiques (*Vettius Valens*, VI, *pr.*, 9, p. 231, 6-8 Pingree). Philon polémique contre l'appropriation de ce thème par les astrologues: *Migr.*, 184; *Somn.*, I, 53-54.
- 97 Par exemple Cicéron, *Nat. deor.*, II, 153; Ps.-Longin, *Traité du sublime*, XXXV, 2-3; Sénèque, *De otio*, V, 6; le début du *De mundo* ps.-aristotélicien; *Asclep.*, 6, et bien d'autres textes hermétiques.
- 98 Aldo Setaioli, « Nuove osservazioni sulla "descrizione dell'oltretomba" nel papiro di Bologna », *Studi italiani di filologia classica*, n° 42, 1970, p. 179-224

et qui contient un poème, peut-être orphique, décrivant l'outre-tombe ; on y rencontre dans les Champs Élysées les âmes des poètes qui, durant leur vie, ont chanté, comme Hésiode, les œuvres des hommes et la généalogie des dieux, et ont chevauché les nuages aériens⁹⁹.

Cette image est bien le reste d'une tradition chamaniste dont les racines s'enfoncent dans des conceptions archaïques proches de la magie – une sphère dont la figure de Pythagore, telle que la légende l'eut bientôt décrite, fait partie à juste titre. On attribuait, au sens littéral, la capacité de voler à plusieurs personnages associés à lui, aussi bien qu'à Orphée. Et il ne doit pas nous échapper qu'il s'agit presque toujours de figures unissant la qualité de chaman et celle de poète inspiré. On disait cela, par exemple, d'Abaris¹⁰⁰ et de Musée¹⁰¹, et on attribuait des translations psychiques à Aristée de Proconnèse¹⁰² et à Hermotime¹⁰³. Or, celui-ci était l'une des incarnations précédentes de Pythagore lui-même¹⁰⁴, dont d'ailleurs on racontait des miracles semblables, comme l'ubiquité¹⁰⁵. Chez les philosophes, l'idée du vol de l'âme finit par devenir une métaphore pour signifier l'élan de l'esprit vers les vérités supérieures ; mais la conscience de cette transition s'entrevoit encore chez Maxime de Tyr, qui rapproche Aristée de Proconnèse de Pythagore, en mentionnant aussi son incarnation comme Euphorbe, et illustre par des références platoniciennes le passage de la conception chamaniste à la représentation philosophique¹⁰⁶.

Archytas, en pythagoricien qu'il était, pouvait bien être considéré comme capable d'un vol de l'esprit destiné à lui permettre d'atteindre la connaissance des vérités cachées. Cicéron nous fait connaître une formule d'Archytas imaginant se trouver au sommet du ciel¹⁰⁷. Selon le père

99 PBol 4, v. 105 Lloyd-Jones-Parsons : ἡερίων ἐφύ[π]ερθεν ὀχησάμεναι νε[φε]λάων.

100 Abaris était appelé αἰθοροβάτης et se mouvait ἀεροβατῶν (Porphyre, *Vita Pythag.*, 29 ; Jamblique, *Vita Pythag.*, 136 ; cf aussi 91). Sur Abaris et les autres figures semblables voir Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1999 (éd. anglaise 1951), p. 149.

101 Selon Pausanias, I, 22, 7. Voir Alois Rzach, « Mousaios (1) », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit., t. XVI, 1, p. 757-767, ici p. 760.

102 Voir Pline, *N. H.*, VII, 174 ; Maxime de Tyr X, 2-3 et XXXVIII, 3.

103 Pline, *ibid.* Voir Eduard Wellmann, « Hermotimos (2) », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit., t. VIII, 1, p. 904-905 ; Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., p. 145, 147.

104 Voir Diogène Laërce, VIII, 5 ; Porphyre, *Vita Pythag.*, 45 ; Hippolyte, *Philos.*, II, 10, p. 557, 7 Diels.

105 Pythagore, 7 DK.

106 Maxime de Tyr, X, 2-3. Le thème du vol de l'esprit a été développé à plusieurs reprises par Maxime de Tyr : voir XI, 10 ; XVI, 6 ; XXXVIII, 3.

107 Cicéron, *De am.*, 88 : *Verum ergo illud est, quod a Tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum nostros senes commemorare audiui ab aliis senibus auditum : « si quis in caelum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuauem illam admirationem ei fore ; quae iucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset »* (« Il est donc vrai,

Festugière¹⁰⁸, cette idée aurait pu suggérer à Platon celle de l'ascension depuis les bas-fonds terrestres où nous habitons jusqu'à la surface sphérique de la terre baignée du pur éther, qu'on trouve dans le *Phédon*¹⁰⁹. Bien plus, le savant anglais John S. Morrison se fonde sur l'ode I, 28 pour soutenir que l'image platonicienne du voyage céleste des âmes qu'on rencontre dans le *Phèdre*¹¹⁰ provient d'Archytas¹¹¹. Pour ma part, je pense qu'il est difficile, à partir de ce que Cicéron et Horace attribuent à Archytas, de déduire que ce philosophe pythagoricien concevait le vol de l'esprit autrement que de façon métaphorique.

On pourra pourtant, peut-être, reconnaître l'image du vol de l'esprit au début même de l'ode, sans la limiter aux expressions des vers 5-6 : *aerias temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum*. Au début Horace dit qu'Archytas a mesuré la mer, la terre et le sable infini¹¹². On a souvent reconnu dans l'expression *terrae mensorem* la traduction du grec γεωμέτρης¹¹³; mais l'idée de la mesure s'accompagne fréquemment de celle du vol de l'esprit, particulièrement, il est vrai, par rapport au cosmos¹¹⁴, et Sénèque achève sa préface au premier livre des *Questions naturelles* en parlant de la mesure de Dieu lui-même (*mensus deum*)¹¹⁵.

Mais que pensait Horace, personnellement, de cette représentation? Bien avant lui, le thème du vol de l'esprit, en version chamaniste ou philosophique, avait fait l'objet de bien des plaisanteries. Nous en trouvons un échantillon dans *Les Nuées* d'Aristophane, où Socrate est représenté « marchant dans l'air¹¹⁶ » et

comme Archytas de Tarente, je crois, le disait, et comme je l'ai entendu citer à nos vieillards, qui l'avaient entendu d'autres vieillards : "Si quelqu'un était monté jusqu'au ciel, s'il avait contemplé l'univers et la beauté des astres, cette admiration serait sans charme pour lui ; mais elle lui aurait été très agréable s'il avait eu quelqu'un à qui raconter ce qu'il avait vu" ». Traduction de Robert Combès, Cicéron, *Lélius, De l'amitié* [1928], Paris, Les Belles Lettres, 2011.

108 André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, op. cit., p. 447, n. 3.

109 Platon, *Phédon*, 109b-e.

110 Platon, *Phèdre*, 246a-248e.

111 John S. Morrison, « The Origins of Plato's Philosopher-Statesman », *Classical Quarterly*, N. S. n° 8, 1958, p. 198-218, en particulier p. 215-216.

112 Horace, *Odes*, I, 28, 1-2 : *Te maris et terrae numeroque carentis harenae / mensorem* (« Toi qui mesurais la mer et la terre et le nombre infini des grains de sable »).

113 Voir par exemple Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes*, op. cit., p. 320 ; Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 80, n. 11.

114 Lucien, *Icarom.*, 6 : οὐρανοῦ τε πέρατα διορᾶν ἔφασκον καὶ τὸν ἥλιον περιεμέτρουν (« Ils prétendaient voir distinctement les limites du ciel, ils mesuraient la circonférence du soleil »). Traduction de Jacques Bompaigne, Lucien, *Œuvres*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 2003. De même pour la citation suivante de Lucien ; *Asclep.*, 6 : *caelum... metitur* (« il mesure le ciel ») ; Cf. Nemesius, I, p. 15, 64 Morani.

115 Sénèque, *N. Q.*, I, pr., 17.

116 Aristophane, *Nuées*, 225.

« suspendant en haut sa pensée¹¹⁷ » afin de s'enquérir de la nature du soleil et des choses d'en haut. Une parodie plaisante se retrouve encore dans l'*Icaroménipe* de Lucien, où Ménippe monte lui-même au ciel, et, entre autres, y rencontre Empédocle – le dernier chaman grec, comme l'appelle Dodds¹¹⁸ – qui, comme le Socrate d'Aristophane, « marche dans l'air¹¹⁹ ».

Et Horace ? Dans l'épître douze du livre I, il traite le *topos* du vol de l'esprit en se référant à Démocrite, dont Diogène Laërce rapporte l'admiration qu'il avait pour Pythagore¹²⁰, et à propos duquel Cicéron nous dit qu'« il voyageait à travers tout l'infini », par l'esprit, naturellement¹²¹. Voici ce qu'en dit Horace, qui ailleurs critique Démocrite pour ses doctrines irrationnelles sur la poésie¹²² : « nous nous étonnons si l'on laissa le bétail paître librement dans les champs de Démocrite, pendant que son âme, rendue rapide par la séparation du corps, se trouvait à l'étranger¹²³ ». On ne peut pas méconnaître ici l'ironie contenue dans la représentation de l'âme qui va « à l'étranger » (*peregre*)¹²⁴ en abandonnant son corps aussi bien que ses possessions, qui courent en effet à leur ruine. Ici le vol de l'âme est une représentation ridicule qui se révèle en réalité nuisible. Dans le cas d'Archytas, c'est une vantardise inutile, qui ne sauve pas de la mort. Horace a-t-il donc totalement rejeté l'idée de l'élan de l'âme ? Il l'a bien sûr fait à propos de la recherche scientifique et de la philosophie ; et pourtant Horace a connu, lui aussi, l'élan de l'âme : « L'esprit et l'âme m'emmènent à la campagne et désirent briser les obstacles qui les empêchent de flâner¹²⁵ ». On reconnaît ici l'influence des images que Lucrèce avait appliquées au vol de l'intellect d'Épicure¹²⁶ ; chez les deux poètes les protagonistes sont l'esprit (*mens*) et l'âme (*animus*), et ici

117 Aristophane, *Nuées*, 229.

118 Eric R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.* p. 149.

119 Lucien, *Icarom.*, 11 et 13 respectivement. Il emploie le même verbe : ἀεροβατῶ. Dans le second passage Empédocle dit : ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ (« Et à présent j'habite la lune, je marche couramment dans les airs »).

120 Diogène Laërce, IX, 38.

121 Cicéron, *Tusc.*, V, 114 : <in> *infinitem omnem peregrinabatur* (« Il [sc. Démocrite] voyageait, lui, à travers tout l'infini »). Traduction de Jules Humbert, Cicéron, *Tusculanes*, t. II [1931], livres III-V, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

122 Horace, *A.P.*, 295-298. Voir Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 604.

123 Horace, *Ép.*, I, 12, 12-13 : *Miramur, si Democriti pecus edit agellos / cultaque dum peregre est animus sine corpore uelox* (« Nous nous étonnons que le bétail ravage les champs et les cultures de Démocrite pendant que son esprit voyage avec agilité, séparé de son corps »).

124 Il y a peut-être une parodie de la représentation lucrétienne d'Épicure, qui par son intellect a parcouru (*peragruit*, 1.74) l'infini.

125 Hor., *Ép.*, 14, 8-9 : *Istuc mens animusque / fert et amat spatiis obstantia uincere claustra.* (« C'est là-bas qu'aspirent ma pensée et mon âme et elles brûlent de prendre leur course en rompant les barrières qui les arrêtent. »)

126 Lucrèce, I, 72-74 : *Ergo uiuida uis animi peruicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragruit mente animoque.* (« Aussi l'effort vigoureux de son esprit a fini par triompher ; il s'est avancé loin au-delà des barrières enflammées de notre univers ; de l'esprit et de la pensée il a parcouru le tout immense. »)

aussi bien que là, on brise les remparts qui nous enserrent : chez Lucrèce, il s'agit des « remparts de feu du cosmos » ; chez Horace, bien plus modestement, des empêchements qui le retiennent loin de la campagne ; mais ce fut seulement pour la campagne qu'Horace connut l'amour enthousiaste que d'autres esprits portèrent à la philosophie et à la science.

HORACE ET ARCHYTAS (ODES, I, 28)

Paolo Fedeli

*Te maris et terrae numeroque carentis harenae
 mensorem cohibent, Archyta,
pulueris exigui prope litus parua Matinum
 munera, nec quicquam tibi prodest
aerias temptasse domos animoque rotundum 5
 percurrisse polum morituro.
Occidit et Pelopis genitor, conuiuia deorum,
 Tithonusque remotus in auras
et Iouis arcanis Minos admissus, habentque
 Tartara Panthoiden iterum Orco 10
demissum, quamuis clipeo Troiana refixo
 tempora testatus nihil ultra
neruos atque cutem morti concesserat atrae,
 iudice te non sordidus auctor
naturae uerique. Sed omnis una manet nox 15
 et calcanda semel uia leti.
Dant alios Furiae toruo spectacula Marti,
 exitio est auuidum mare nautis:
mixta senum ac iuuenum densentur funera, nullum
 saeua caput Proserpina fugit. 20
Me quoque deuexi rapidus comes Orionis
 Illyricis Notus obruit undis.
At tu, nauta, uagae ne parce malignus harenae
 ossibus et capiti inhumato
particulam dare: sic, quodcumque minabitur Eurus 25
 fluctibus Hesperiiis, Venusinae
plectantur siluae te sospite, multaque merces,
 unde potest, tibi defluat aequo
ab Ioue Neptunoque sacri custode Tarenti.
 Neglegis inmeritis nocituram 30
postmodo te natis fraudem committere? Fors et*

debita iura uicesque superbae
te maneant ipsum: precibus non linquar inultis,
teque piacula nulla resoluent.
Quamquam festinas, non est mora longa: licebit 35
iniecto ter puluere curras.

232

Toi qui mesurais la mer et la terre et le nombre infini des grains de sable, Archytas, tout entier te couvre l'humble don d'un peu de poussière près du rivage du *Matinus*, et il ne te sert de rien d'avoir exploré les demeures aériennes et parcouru la voûte du ciel, d'une âme destinée à la mort. Ils ont péri, le père de Pélops, commensal des dieux, Tithon, enlevé dans les airs, Minos, admis au secret de Jupiter ; le Tartare possède le fils de Panthoüs descendu chez Orcus une seconde fois, bien que, attestant par son bouclier décroché une existence troyenne, il n'eût accordé à la noire mort aucune autre chose que ses nerfs et sa peau ; et il n'était pas, à ton jugement, une autorité méprisable sur la nature et sur le vrai ! Mais, tous, une même nuit nous attend ; tous, une fois, nous devons fouler le chemin du trépas. Les uns, les Furies les livrent en spectacle à l'œil farouche de Mars ; la mer avide fait la perte des marins ; vieillards, jeunes hommes, les funérailles se mêlent en rangs serrés ; point de tête dont se soit écartée la cruelle Proserpine. Moi aussi, le Notus, compagnon impétueux du déclin d'Orion, m'a englouti sous les ondes illyriennes. Mais toi, marin, ne sois pas avare, ne refuse pas d'accorder à mes os et à ma tête sans sépulture quelques grains de ce sable vagabond. Puissent à ce prix tous les coups dont l'Eurus menacera les flots hespériens aller frapper les forêts de Venouse et te laisser sauf ; puissent les récompenses te venir en foule de ceux qui en disposent, Jupiter propice et Neptune gardien de la sainte Tarente. Tu n'as pas scrupule à commettre une faute qui retombera plus tard sur tes fils innocents ? Peut-être de justes représailles et le retour hautain des choses t'attendent-ils toi-même : mes imprécations, si tu me délaisses, ne resteront pas insatisfaites, et nul sacrifice expiatoire ne pourra t'en dégager. Tu es pressé ? Mais tu ne perdras pas beaucoup de temps : jette trois fois de la poussière, et tu pourras reprendre ta course¹.

Sur l'ode d'Archytas, considérée comme la plus obscure des odes d'Horace, on a dit tout et son contraire². Dans la présente étude je tenterai plutôt de mettre de

1 Traduction, modifiée, de François Villeneuve, Horace, *Odes et Épodes* [1929], Paris, Les Belles Lettres, 2013. De même pour les citations suivantes des *Odes*. Au v. 3 je retiens la leçon *litus Matinum* et non *latum Matinum*, ce qui modifie aussi la traduction.
2 Pour un bilan sur ce point, voir dans le présent volume la contribution d'Aldo Setaioli, p. 211.

l'ordre dans la matière et de vérifier s'il est possible de donner un sens au rapport qui s'instaure dans l'ode entre Horace et Archytas, et entre Horace et le pythagorisme.

Au début de l'ode, le lecteur a l'impression de se trouver en présence d'un éloge funèbre adressé par Horace à Archytas, que le pronom initial *te*, suivi d'une ample apposition, met tout de suite pleinement en évidence, de manière à marquer le contraste entre le dépositaire de tant de science et le sort commun qui lui a été réservé à lui aussi : en effet, la connaissance des mystères célestes n'a été d'aucune utilité à Archytas face à la mort. Le problème de l'inéluctable rencontre de tout homme avec la mort ainsi posé, le texte d'Horace se poursuit par les *exempla* mythiques de Tantale, de Tithonos, de Minos, et de Pythagore lui-même. La liste s'achève par une sentence (v. 15-16), qui proclame l'inéluctabilité de la nuit éternelle. La première partie du poème s'achève par une strophe sur la mort considérée comme la grande niveleuse (v. 17-20).

Si le poème finissait là, il n'y aurait pas de problème et tout le monde penserait à un rapport direct entre Horace et Archytas, au tombeau duquel s'adresse le poète. Mais, dans les manuscrits, le texte continue et, bien que des propositions en faveur d'une division en deux du poème n'aient pas manqué, il n'y a à mon avis aucun doute sur le fait que le *me quoque* par lequel commence, au vers 21, la sixième strophe ne sert pas seulement à unir étroitement les deux contextes, mais vise encore à opposer l'accusatif du pronom de la première personne (*me*, au début du vers) à l'accusatif du pronom de la deuxième personne (*te*), qui au vers 1 avait le même rôle. S'il en est ainsi, il en découle que la situation d'Archytas doit être identique à celle de son interlocuteur inconnu, qui se manifeste à partir du vers 21 et dit s'être noyé à la suite d'un naufrage.

L'opposition présumée entre les deux parties du poème (v. 1-20 ; v. 21-36), jointe à la présence non évidente du poète comme *persona loquens*, a conduit beaucoup de commentateurs à concevoir l'ode comme un dialogue à deux voix qui ont été diversement individualisées³. On pense, en effet, que le dialogue se déroule entre un navigateur et l'ombre d'Archytas privé de sépulture⁴, ou entre un noyé et l'ombre d'Archytas⁵, ou entre un noyé et un marchand sur le point d'embarquer⁶. Pour d'autres, au contraire, c'est Horace en personne

3 Une telle hypothèse remonte à Friedrich Martin, « De Horatii carminibus II 1 et I 28, epistola ad F. Ritschelium », *Programm des Friedrich Wilhelm Gymnasium*, Posen., 1858, p. 7-15. On peut trouver ce texte sur le site suivant : <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiuo.ark:/13960/t71v5jm83;view=1up;seq=13> mis en ligne le 1^{er} février 2013.

4 Gianna Petrone, « Rivisitando l'ode di Archita (Hor. C. 1.28) », *Pan*, n° 2, 1974, p. 55-65, ici p. 58 ; José J. Iso Echegoyen, « Notas para un comentario a Horacio », *Estudios Clásicos*, n° 20, 1976, p. 73-91, ici p. 88-90 ; William N. Turpin, « Death by Water: Horace, *Odes* 1.28 », *Arethusa* 1, n° 19, 1986, p. 79-86, ici p. 81.

5 Walter Wili, *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel, Benno Schwabe & Co., 1948, p. 231.

6 Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita (Orazio C. I, 28) », dans *Graeco-Latina Mediolanensia*, Milano, Cisalpino/Goliardica, 1985, p. 75-102, ici p. 78-79.

qui est le protagoniste du dialogue : le poète, qui se promène sur le rivage de la mer, s'adresse d'abord à la tombe d'Archytas, puis au cadavre d'un noyé qu'il rencontre par hasard. À son tour, à la fin du poème, le noyé adresse une prière à Horace lui-même, à un navigateur selon certains, et selon d'autres pour obtenir une sépulture selon l'usage⁷. Avec une bonne dose d'imagination, on a pensé aussi que, dans la première partie du poème, Horace s'adresse à Archytas sur un ton sarcastique (v. 1-20) et que la seconde (v. 21-36) contient, comme réponse d'Archytas, une série de vers gravés sur son tombeau⁸ ; ou encore, avec une légère variation, on a affirmé que dans la première partie, c'est un navigateur qui s'adresse à Archytas, lequel lui répond, dans la seconde, au moyen d'une inscription funéraire « parlée⁹ ». On est même allé jusqu'à voir dans le poème un dialogue dans l'au-delà entre un *uiator* (une sorte d'Ulysse) et l'ombre d'Archytas qui erre sur les rives du Styx parce que son cadavre n'a pas trouvé de sépulture¹⁰.

234

Bref, dans les dernières décennies il semble que l'hypothèse dialogique l'ait décidément emporté sur l'hypothèse monologique, bien que cette dernière remonte à Porphyryon et au Pseudo-Acron et qu'elle compte d'illustres défenseurs, en dernier lieu Robin George Murdoch Nisbet et Margaret Hubbard dans leur commentaire. Pour les commentateurs antiques d'Horace, en revanche, il n'existait pas de doute : l'ode présente un monologue du cadavre d'Archytas qui, mort dans un naufrage et privé de sépulture, se lamente sur son destin et prie un navigateur de lui accorder les honneurs funèbres¹¹. Toutefois, ce qui paraît singulier, ce n'est pas tellement le fait qu'Archytas s'adresse à lui-même au début avec les mots *te [...] mensorem* (la « Selbstanrede¹² », en effet, a d'illustres précédents : il suffit de penser au poème 8 de Catulle : *miser Catulle, desinas ineptire*¹³), mais plutôt le fait qu'aux vers 14-15 Archytas affirme,

7 Paul V. Callahan et Herbert Musurillo, « A Handful of Dust: The Archytas Ode (Hor. C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 59, 1964, p. 262-266 ; 'Patricius', « The Archytas Ode », *Greece and Rome*, n° 12, 1965, p. 51-53.

8 Bernard Frischer, « Horace and the Monuments: A New Interpretation of the Archytas Ode (C. 1.28) », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 88, 1984, p. 71-102, ici p. 72-73, p. 91 et p. 95-96.

9 Francesco Della Corte, « Quattro epodi extravaganti », *Maia*, n° 42/2, 1990, p. 101-120, ici p. 106-107.

10 Ross S. Kilpatrick, « Archytas at the Styx (Horace C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 63, 1968, p. 201-206, ici p. 201.

11 D'après Porphyryon, *ad loc.*, *haec ode prosopopeia forma est. Inducitur enim corpus naufragi Archyta Tarentini in litus expulsum conqueri de iniuria sui et petere a praetereuntibus sepulturam*. Le commentaire du pseudo-Acron est quasiment identique. D. W. Thomson Vessey est le dernier à avoir soutenu l'hypothèse qu'Archytas était *persona loquens* : voir *id.*, « Horace's Archytas Ode: A Reconsideration », *Živa Antika*, n° 26, 1976, p. 73-87.

12 Apostrophe à soi-même.

13 « Malheureux Catulle, mets un terme à ta folie ». Traduction de George Lafaye, *Catulle, Poésies*, Paris, Les Belles Lettres, 1932. De même pour la citation suivante de Catulle.

en s'adressant toujours à lui-même : « et il [*sc.* Pythagore] n'était pas, à ton jugement, une autorité méprisante sur la nature et sur le vrai » (*non sordidus auctor / naturae uerique, ... iudice te*¹⁴) ! En conséquence, beaucoup ont préféré emprunter une autre voie : partant du présupposé que dans les poèmes d'Horace la *persona loquens*, en l'absence d'indication précise, est toujours le poète lui-même, on a, depuis le dernier quart du XIX^e siècle, attribué à l'ode un fond autobiographique et pensé qu'Horace, rescapé d'un naufrage, s'imagine qu'il est vraiment mort et se représente son corps battu par les flots sur le rivage, dans les parages du tombeau d'Archytas, et condamné à ne pas trouver de sépulture¹⁵. Mais, en ce qui concerne la présence fixe du poète comme *persona loquens*, un poème au moins échappe à la règle, l'ode III, 12, où une allusion à Alcée dès le début fait comprendre que – comme chez Alcée – c'est une jeune fille qui parle et non le poète ; en ce qui concerne, ensuite, l'hypothèse d'un naufrage à l'issue heureuse, il semble plutôt étrange qu'un poète enclin à l'autobiographie comme l'est Horace n'en parle jamais.

L'unique hypothèse plausible est donc que le monologue soit prononcé par un noyé sans sépulture, qui, dans la première partie, s'adresse à Archytas parce qu'il représente un exemple illustre du même type de mort en mer (v. 21-22), et probablement dans la même mer, vu que le *litus Matinum* n'indique pas nécessairement le Gargano¹⁶ : on a le sentiment qu'Archytas est lui aussi, comme le noyé, « englouti sous les ondes illyriennes » (v. 22). Dans la seconde partie, ensuite, le noyé s'adresse à un *nauta*, en le priant de lui accorder une sépulture¹⁷.

- 14 Paul V. Callahan et Herbert Musurillo, « A Handful of Dust: The Archytas Ode (Hor. C. 1.28) », art. cit., p. 264.
- 15 Une interprétation semblable remonte à Josip Ogórek, « Horat. Carm. I 28 ad dialogi similitudinem revocari non posse demonstratur », *Programm des Kaiserlich-Königliches Real-und-Obergymnasium*, Rudolfswert, 1875-1876, p. 6-28, et à Otto Keller, *Epilegomena zu Horaz*, Leipzig, Teubner, 1879, t. I, p. 96 ; voir aussi Josef Maria Stowasser, « Der Schiffsbruch des Horaz », *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, n° 42, 1891, p. 193-197, Roland G. Kent, « Horace on the High Seas », *Classical Weekly*, n° 13, 1919, p. 43 ; Tadeusz Sinko, « De Archyta Horatiano », *Eos*, n° 31, 1928, p. 41-62 ; Nello Martinelli, « L'ode d'Archita », *Atti della Società Ligustica di Scienze e Lettere*, n° 11, 1932, p. 179-244. Nicola Terzaghi, *La lirica di Orazio*, Roma, Cremonese, 1962, p. 135 a lui aussi adhéré à cette théorie dans son commentaire.
- 16 Voir Angelo Russi, s. v. « Apulia », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996, t. I, p. 389-406, ici p. 397.
- 17 La théorie d'après laquelle l'ode est le monologue d'un noyé, qui s'adresse en premier lieu à Archytas qui gît dans son tombeau, puis à un *nauta* de passage afin qu'il lui donne une sépulture, est attribuée selon la *communis opinio* à Benjamin Gotthold Weiske (« Über die 28. Ode im 1. Buche des Horaz », *Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, n° 12/1, 1830, p. 349-362). En fait, il avait été précédé par Johann Jakob Hottinger, « Scholia grammatica de argumento atque consilio carminis Horatiani quod est 28 lib. I », *Progr. Turicensis*, 1788-1789. Parmi les partisans du monologue, on trouve en particulier Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, « De tribus carminibus Latinis », *Index Scholarum in Academia Georgia Augusta habendarum*, Göttingen, 1893, p. 3-9 (= *Kleine Schriften*, Berlin, Weidmann, 1941, t. II,

Il faut dire que dans ce cas aussi les tentatives fantaisistes d'identification du noyé qui prononce le monologue n'ont pas manqué : le plus grand nombre de suffrages a été récolté par Hippase de Métaponte¹⁸, un disciple de Pythagore qui entra en conflit avec l'école pythagoricienne pour avoir divulgué certains secrets sur l'existence des nombres irrationnels¹⁹ ; il fut expulsé pour cela et on lui fit des funérailles symboliques, avec l'érection d'un cénotaphe à son nom²⁰, dans le but de montrer que pour les pythagoriciens il était mort et enterré. Hippase périt dans un naufrage, nous ne savons pas où, mais en tout cas bien avant Archytas. Il s'agit d'une hypothèse séduisante, sans doute. Cependant, on en vient à se demander combien, parmi les contemporains d'Horace, auraient été réellement à même de reconnaître en lui la *persona loquens* du poème. Du reste, Ulrich von Wilamowitz avait bien compris qu'Horace était influencé non seulement par une tradition philosophique, mais encore et surtout par une tradition épigrammatique : celle des paroles d'un noyé au *uiator* ou au *nauta*, qui est amplement attestée dans le livre VII de l'*Anthologia Palatina*, dans des épigrammes de Léonidas, de Posidippe, de Platon, de Simonide, d'Asclépiade, de Callimaque²¹ ; en particulier, Ulrich von Wilamowitz retenait que certains poèmes de Simonide²², dans lesquels le protagoniste est un noyé sans sépulture après un naufrage ou dans lesquels c'est un mort qui parle²³, étaient la source directe d'Horace. L'ode d'Horace est bien différente d'une épigramme, mais on peut reconnaître avec Ulrich von Wilamowitz qu'elle dénote des influences évidentes de ce type de texte.

Comme il a été dit plus haut, on a vu dans la structure du poème une nette opposition entre deux ensembles de vers et l'on ne s'est pas limité à condamner

p. 249-255). Les premiers doutes sur cette hypothèse ont été exprimés par Walter Wili, *Horaz und die augusteische Kultur*, op. cit.

- 18 Louis A. MacKay, « Horatiana: Odes 1.9 and 1.28 », *Classical Philology*, n° 72, 1977, p. 316-318, ici p. 317 ; sur Hippase de Métaponte voir Eduard Wellmann, s. v. « Hippasos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1913, t. VIII, 2, c.1687-1688.
- 19 Voir bibliographie dans Bernard Frischer, « Horace and the Monuments: A New Interpretation of the Archytas Ode (C. 1.28) », art. cit., ici p. 83, n. 27 ; voir aussi Armand D'Angour, « Drowning by Numbers. Pythagoreanism and Poetry in Horace Odes 1.28 », *Greece & Rome*, n° 50, 2003, p. 216-219, ici p. 216-217.
- 20 Voir Jamblique, *Vita Pythag.*, 246.
- 21 Il s'agit des épigrammes 263-292 du livre VII de l'*Anthologia Palatina*.
- 22 Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, « De tribus carminibus Latinis », art. cit. ; voir aussi Whitney Jennings Oates, *The Influence of Simonides of Ceos upon Horace*, Princeton, Princeton University Press, 1932, en particulier le chapitre II.
- 23 Simonide, *Poetae minores graeci* 15 et 17 P ; voir aussi *Anth. Pal.*, VII, 496 sur un noyé sans sépulture après un naufrage, VII, 516 où c'est un mort qui parle ; voir aussi Lancelot Patrick Wilkinson, *Horace and His Lyric Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945, p. 112-113, Charles Segal, « Death by Water: A Narration Pattern in Theocritus », *Hermes*, n° 102, 1974, p. 20-38, D. W. Thomson Vessey, « Horace's Archytas Ode », art. cit., p. 73-77 (qui pense à Archytas comme *persona loquens*).

la chose avec indulgence comme le fruit de l'inexpérience juvénile, mais on a découvert précisément dans ce manque présumé d'unité le principal argument en faveur de sa structure dialogique. Même Eduard Fraenkel, dans sa célèbre monographie consacrée à Horace, s'étonne qu'on ne découvre qu'au vers 21 que le discours d'ouverture tout entier n'appartient pas au poète, mais à un mort²⁴. Mais pourquoi nier qu'il puisse s'agir là d'une technique expressément recherchée par Horace dans le but de surprendre le lecteur grâce au recours bien mis au point à l'*aprosdoketon* (ἀπροσδόκητον²⁵) ? Ainsi donc, si jusqu'au vers 20 le lecteur a l'impression que c'est le poète qui parle, tout à coup, au vers 21, il comprend que l'éloge d'Archytas et la réflexion désolée sur la nécessité universelle de la mort n'ont pas été prononcés par Horace, mais par un navigateur inconnu qui, comme Archytas, a été emporté par les flots de la mer tempétueuse. Le distique introduit par *me quoque*, incompréhensible et injustifiable comme ouverture d'une réponse, prend tout son sens comme conclusion de la première partie et comme élément de liaison avec la seconde. Après tout, qu'Archytas soit mort dans un naufrage, le lecteur peut le déduire, dès la première strophe, de l'allusion à ce pauvre tombeau recouvert d'un peu de terre dans les parages du *litus Matinum*. En revanche, l'élément nouveau présent dans la seconde partie est que celui qui s'adresse à Archytas est lui aussi mort dans un naufrage. Ayant épuisé son discours sur le sort commun de tous les humains, il en vient à son cas personnel (la privation de sépulture) et, se souvenant des épigrammes hellénistiques, s'adresse à un passant, qui étant donné sa situation ne peut être qu'un marin, *nauta*. Au vers 25, *sic* introduit une formule de souhait du mort au *nauta* ; si le *nauta* fait ce que le mort lui demande, non seulement les vents l'épargneront et dirigeront la violence de leur souffle contre les forêts de Venouse, mais lui-même réalisera aussi de gros profits, alors que s'il ne le fait pas, il devra redouter la colère de Neptune. Le poème s'achève sur l'invitation faite par le noyé au *nauta* de s'arrêter au moins le temps nécessaire pour jeter trois poignées de terre sur son corps sans sépulture. Avec une grande lucidité, Stephen Harrison a redécouvert l'unité du poème précisément à la lumière de l'adhésion d'Horace aux modèles épigrammatiques²⁶. Il a mis en lumière le fait que, dans une succession de neuf strophes, la strophe centrale (v. 17-20) donne l'impression de conclure – par la réflexion sur la mort qui attend tous les hommes – un discours qui jusqu'alors s'était développé, selon la meilleure tradition de l'épigramme funéraire, dans les paroles adressées à un mort illustre.

24 Eduard Fraenkel, *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 74, n. 1.

25 Sur ce sujet, voir Hans Peter Syndikus, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*, t. 1³, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 258-259.

26 Stephen Harrison, « Lyric Middles: The Turn at the Centre in Horace's *Odes* », dans Stratis Kyriakidis et Francesco De Martino (dir.), *Middles in Latin Poetry*, Bari, Levante, 2004, p. 29.

En réalité, cette strophe sert ici de trait d'union entre la première partie et la seconde, dans laquelle la *persona loquens* – qui auparavant s'est comportée comme celui qui dans une épigramme s'adresse à un mort – révèle tout à coup qu'elle est morte à son tour et se rattache de cette manière à une situation également conventionnelle dans les épigrammes funéraires, où c'est le défunt qui s'adresse aux passants.

Jusqu'ici on a toujours parlé d'un noyé qui s'adresse à Archytas, parce que cette situation semble la plus logique : il est clair, cependant, que malgré la situation représentée, c'est en réalité Horace qui prête sa propre voix au noyé sans sépulture et que les réflexions sur Archytas et sur les principes du pythagorisme sont celles d'Horace. L'attitude d'Horace à l'égard d'Archytas a été lue d'un point de vue résolument négatif par une grande partie de la critique, qui y a perçu des accents ironiques, voire sarcastiques ; on a même parlé d'une franche raillerie²⁷. Il n'est pas dit, pourtant, qu'Horace exprime de cette manière son désaccord sur certains principes fondamentaux du pythagorisme et que son désaccord se manifeste sur le ton d'une polémique haineuse.

238

Pour le comprendre, il suffit de considérer le mouvement solennel de l'exorde du poème, où le *te* initial n'est défini qu'à la fin du vers 2 grâce au vocatif *Archyta* ; entre les deux trouve place une ample expansion de l'accusatif, qui est confiée à un solennel *trikôlon* où est célébrée l'activité d'Archytas comme mesureur de la mer, de la terre, des grains de sable du désert, en somme du monde entier. Au moyen d'une telle expansion de l'accusatif initial, Horace ne se borne pas à faire l'éloge d'Archytas en tant que savant en arithmétique et en géométrie, mais rappelle de façon claire à l'esprit du lecteur les paroles employées par l'oracle delphique d'Apollon pour proclamer sa propre omniscience : « Je sais le nombre des grains de sable et les dimensions de la mer²⁸ » (Hérodote I, 47, 3 : οἶδα δ'ἔγω ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης). Si, ensuite, en définissant Archytas comme mesureur du sable, Horace l'a confondu avec Archimède (auteur d'un récit intitulé *Psammitès* (Ψαμμίτης), c'est-à-dire « le mesureur de grains de sable²⁹ »), ou s'il fait référence à un débat inconnu de nous, qui, un siècle avant Archimède, peut avoir impliqué également Archytas, cela, il nous est impossible de le comprendre et nous n'avons pas d'éléments

27 Voir Paul V. Callahan et Herbert Musurillo, « A Handful of Dust: The Archytas Ode (Hor. C. 1.28) », art. cit., p. 265-266 ; Gianna Petrone, « Rivisitando l'ode di Archita », art. cit., p. 61, Bernard Frischer, « Horace and the Monuments », art. cit., p. 76 et p. 80.

28 Traduction de Ph.-E. Legrand, Hérodote, *Histoires*, t. 1 [1932], Paris, Les Belles Lettres, 2003.

29 Telle est l'hypothèse de Tadeusz Sinko, « De Archyta Horatiano », art. cit., p. 47-48, partagée par Robin George Murdoch Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace. Odes. Book I*, Oxford, Clarendon Press, 1970 dans le commentaire *ad loc.* ; voir *contra* Kajetan Gantar, « Die Archytas-Ode und ihre Stellung im dichterischen Werk des Horaz », *Grazer Beiträge*, n° 11, 1984, p. 121-139, ici p. 127-130.

suffisants pour le déduire : en tout cas ce n'est pas un détail suffisant pour mettre en doute le sérieux et la solennité du début du poème.

Bien loin, donc, de critiquer l'impossibilité d'une pareille entreprise – comme pourrait le faire croire le *topos* de l'inutilité du comptage des grains de sable³⁰ – Horace veut, par cette définition, indiquer qu'Archytas, en parfaite cohérence avec sa propre image de pythagoricien, a été capable d'atteindre une sagesse divine au moyen de la divine puissance du nombre³¹. D'ailleurs Horace se préoccupe de faire comprendre dès le début quel est le sens de ses paroles, en créant un contraste entre l'immensité de l'espace calculé par Archytas et « l'humble don d'un peu de poussière » (*parua munera exigui pulueris*) qui recouvre (*cohibent*) son corps. En somme, Archytas précisément, qui par son esprit avait plané dans l'univers entier, se trouve maintenant enfermé et soumis à la contrainte dans l'étroit espace d'un tombeau : *cohibent* donne l'idée d'une contrainte oppressive, tandis que la petite quantité de poussière (*exiguus puluis*) qui recouvre le corps d'Archytas s'oppose au « nombre infini des grains de sable » (*harena numero carens*) qu'il avait cherché à compter.

Ce nouveau *topos*, tel que je l'ai défini – celui qui par les mots *quid tibi prodest* ou par des formules analogues exprime l'inutilité des entreprises les plus audacieuses, que la mort rend vaines –, a en apparence un caractère négatif, mais permet en réalité d'exalter la grandeur de l'esprit d'Archytas, qui a plané librement dans le ciel (*aerías temptasse domos* et *rotundum percurrísse polum*). Par ce moyen, comme l'a bien vu Isabella Gualandri dans ce qui reste pour moi la meilleure analyse globale du poème, Horace traduit en une image poétique « la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ pythagoricienne qui, à travers la contemplation du cosmos, élève le sage au-delà des limites de son humanité, en l'approchant du divin³² ». Ici, pourtant, il n'y a pas seulement la reconnaissance de l'extraordinaire compétence d'Archytas comme astronome et, probablement, comme astrologue, que confirmera Properce dans la première élégie du livre IV par la bouche de l'astrologue Horos, lequel se définira pompeusement comme « rejeton d'Archytas », *Archytæ suboles*³³ : en réalité, il y a bien plus, parce qu'il est significatif que dans l'image horatienne on saisit un écho de l'exaltation, par Lucrèce, d'Épicure, le Maître qui « de l'esprit et de la pensée a parcouru le tout immense³⁴ ». Ainsi l'Horace épïcúrien du premier livre des *carmina* célèbre d'un côté Archytas en lui conférant la même dignité qu'à Épicure, et de l'autre confirme son adhésion

30 Voir Homère, *Il.*, IX, 385 ; Pindare, *Ol.*, 2, 98 ; *Pyth.*, 9, 46 ; *Anth. Pal.*, XII, 145, 4 (anonyme), Catulle, 7, 3 ; Virgile, *Géorg.*, II, 106.

31 Voir Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 80.

32 *Ibid.*, p. 82.

33 Properce, IV, 1, 77.

34 Lucrèce, I, 74 : *omne immensum peragrauit mente animoque*.

aux principes épicuriens en insérant l'allusion précisément dans la réflexion sur l'inutilité des entreprises les plus extraordinaires face à la mort qui rend toute chose vaine.

240

Une fois reconnue la présence – bien qu'avec des accents tout autres qu'ironiques – d'une critique épicurienne du mysticisme pythagoricien, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas aller jusqu'à nier le principe pythagoricien de l'immortalité de l'âme. J'entends affirmer par là que je ne nourris personnellement aucun doute sur le fait que *morituro* (au vers 6) n'est pas un datif à accorder avec *tibi* (au vers 4), parce que dans ce cas, vu qu'Archytas est déjà mort, on attendrait *nec quicquam tibi profuit* – et non *prodest* – *morituro* : *morituro* est plutôt un ablatif à joindre à l'ablatif *animo* du vers précédent ; à l'appui de cette interprétation on retiendra aussi la disposition chiasmique des termes qui se disposent en couple autour de *percurrisse* : *animoque rotundum / percurrisse polum morituro*). De cette façon, une réflexion insignifiante sur la nécessité de la mort (*tibi morituro*) est remplacée par une négation de l'immortalité de l'âme, à coloration nettement antipythagoricienne. *Animo morituro* accentue le motif de la mort inévitable, en éliminant toute lueur d'espoir de survie au-delà de celle-ci et constitue la fin dramatique d'un exorde empreint d'un sombre pessimisme.

Ce scepticisme quant à une forme quelconque de survie transparait dans la liste des personnages qui, conformément à un *topos* des *consolationes*, doivent illustrer le fait que personne ne peut aspirer à l'immortalité, pas même les hommes les plus illustres et les plus fameux. Ouverte par Pénélope et par Tithonos, la série continue avec Minos et culmine avec *Panthoides iterum Orco demissus* (« le fils de Panthoüs descendu chez Orcus une seconde fois »), c'est-à-dire avec Pythagore lui-même. Pythagore n'est donc pas cité par son nom, mais évoqué par une périphrase savante, qui fait allusion à la doctrine de la métempsycose : le fils de Panthoos était Euphorbe, tué à Troie par Ménélas, mais Pythagore prétendait être sa réincarnation parce qu'il avait été capable de reconnaître le bouclier d'Euphorbe parmi ceux qui étaient suspendus à un mur du temple d'Héra à Argos³⁵.

Or, si l'on fait abstraction du problème posé par Thitonos – qui en réalité, selon l'hymne homérique à Aphrodite³⁶, fut enlevé par l'Aurore et reçut de Jupiter une immortalité tout de même singulière, qui ne prévoyait pas l'éternelle jeunesse, si bien qu'il fut contraint à un vieillissement continu et dramatique –, les exemples de Tantale, qui mourut bien qu'il eût été admis à partager la table des dieux, et de Minos, mort lui aussi bien qu'il fût devenu le fidèle compagnon

35 Voir Maxime de Tyr. X, 2, Ovide, *Mét.* XV, 160 et suiv., Aulu-Gelle IV, 11, 14.

36 *Hymnes homériques*, 5, 218-238.

et confident de Jupiter, démontrent que même les hommes qui ont été les plus proches des dieux et, pour ce motif précisément, ont cru qu'ils avaient obtenu le don de l'immortalité, n'ont en réalité pas réussi à l'obtenir. Comme on l'a justement observé, « c'est une autre sorte d'ὁμοίωσις θεῶν qui est niée, c'est-à-dire celle des hommes "chers aux dieux", qui ont eu avec la divinité un rapport intime et privilégié³⁷ ».

Il n'y a pas de doute qu'Horace veut nier ici la doctrine de la métempsycose, parce que, dans la conclusion péremptoire des vers 15-16 (*sed omnis una manet nox / et calcanda semel via leti*, avec le caractère inéluctable des mots *una* et *semel*), la route de la mort (*calcarea semel*) s'oppose à la prétention, de la part de Pythagore, d'être descendu deux fois aux enfers en tant que réincarnation d'Euphorbe (v. 10-11 : *Panthoiden iterum Orco / demissum*) : comme cela est arrivé aux grands personnages du mythe, déçus dans leur espoir de parvenir à l'immortalité, celle de Pythagore s'est, elle aussi, révélée illusoire, et celui-ci voit donc sa théorie de la métempsycose démentie, non seulement un peu plus haut par *animo [...] morituro*, rapporté à Archytas, mais par sa propre expérience ; toutefois, placé comme il l'est à la fin – c'est-à-dire au sommet – d'une telle liste, il atteint en tout cas une dignité telle que l'on peut exclure qu'il y ait ici à son égard l'attitude sarcastique que beaucoup voudraient y voir. Il y a du respect pour Pythagore jusque dans le fait d'éviter de citer son nom, en recourant à une périphrase, parce que cela s'accorde avec l'usage des pythagoriciens, qui évitaient de nommer le Maître³⁸.

Dans ce cas encore, derrière la position prise par Horace, on perçoit – et ce n'est pas un hasard – l'attitude caractéristique des épicuriens, parce que là aussi le poète a recouru à un savant jeu d'allusions. Dans le livre III du *De rerum natura* de Lucrèce, la longue liste d'hommes éminents qui, malgré cela, n'ont pas réussi à échapper à la mort, inclut d'abord des hommes d'action comme Ancus Marcius, Xerxès, Scipion, puis des hommes de pensée, comme les poètes (en particulier Homère) et les philosophes (Démocrite et, évidemment, Épicure). Comme Pythagore chez Horace, ainsi Épicure chez Lucrèce marque le sommet de la série et l'éclaire d'une lumière extraordinaire (Lucr., III, 1042-1044) :

*Ipse Epicurus obit decurso lumine uitae,
qui genus humanum ingenio superavit et omnis
restinxit, stellas exortus ut aetherius sol.*

Épicure lui-même est mort, après avoir parcouru la carrière lumineuse de la vie, lui qui par son génie s'éleva au-dessus de l'humanité, et plongea dans l'ombre

37 Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 88.

38 *Vita Pythag.*, 53, 88, 150, 255.

tous les autres sages, comme dans les régions de l'éther le soleil levant éteint les autres étoiles³⁹.

Pythagore chez Horace équivaut donc à Épicure chez Lucrèce : il semble vraiment que cette position dans la liste, associée au fait que Pythagore est rapproché de trois célèbres figures mythiques, constitue un acte d'hommage à son égard, au moment même où l'on nie la validité du principe fondamental de sa philosophie.

Avant de passer, dans la seconde partie du poème, à son cas personnel d'homme privé de sépulture, le naufragé, à qui Horace a confié sa propre voix et ses propres convictions, termine son dialogue fictif avec Archytas par une sombre représentation de morts à la guerre et en mer, de funérailles de jeunes hommes et de vieillards, affirmant pour finir : *nullum / saeva caput Proserpina fugit* (v. 19-20). Là se trouve l'aboutissement évident d'une réflexion qui ne s'est pas développée sous le signe de l'ironie, mais pas davantage sous celui d'un pessimisme qui n'admet pas d'espérance : la nuit unique (*una nox*) du vers 15 peut aussi évoquer celle de Catulle 5, 6 : « Il nous faut dormir une seule et même nuit éternelle » (*nox [...] perpetua una dormienda*), mais pour Horace ce qui importe, c'est qu'elle attend tout le monde et n'épargne personne (*omnis manet*).

242

Une grande partie de la critique a perçu une contradiction insoluble non seulement dans le passage de l'argumentation philosophique de la première partie à celle de la seconde, mais également dans le ton plus élevé de la première partie du poème, comparé à celui, plus populaire, de la seconde. On a cru, par conséquent, que dans le poème sont opposées deux manières de concevoir la vie supraterrrestre : l'une, philosophique, qui s'identifie au matérialisme épicurien, en opposition au mysticisme pythagoricien ; l'autre, au contraire, liée aux croyances populaires, à la façon de voir des gens du commun, faite de superstitions et d'angoisses ancestrales⁴⁰. Mais on n'a pas tenu compte du fait que tant le Tartare, qui sert de toile de fond à la méditation initiale, que l'inexorable Proserpine qui n'épargne personne (v. 20) appartiennent aussi au patrimoine culturel des gens du commun, et que des éléments de philosophie populaire se perçoivent déjà dans la *consolatio* conventionnelle des vers 7 et suivants. Si donc il y a une différence entre les deux parties du poème, elle est liée uniquement au changement de situation : dans la première, le noyé s'adresse à Archytas pour développer des réflexions existentielles, tandis que dans la

39 Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature* [1920], Paris, Les Belles Lettres, 2007.

40 Voir le commentaire d'Elisa Romano, *Q. Orazio Flacco, Le opere, Le Odi*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1991, t. I, p. 592.

seconde, il s'adresse à un navigateur pour résoudre sa situation personnelle de mort sans sépulture.

Il reste cependant un dernier motif de surprise, et c'est de lui précisément que peut jaillir le véritable sens du poème. En effet ce poème a été conçu à une époque où – grâce surtout à l'activité de Nigidius Figulus – on assistait, à Rome, à la renaissance du pythagorisme, qui plaçait au centre de sa spéculation la thématique de la mort et de l'au-delà. Or Horace, malgré la proclamation convaincue non seulement du caractère inéluctable de la mort, mais encore de l'absence de survie pour l'âme, laisse entendre dans le cours du poème que celui qui parle est un mort qui, en dépit de sa condition, veut avoir un tombeau, même symbolique ; de plus, les exemples cités pour nier la survie après la mort ont comme décor le Tartare, ce qui implique l'existence d'un monde au-delà de la mort : monter parmi les dieux est refusé même aux plus grands hommes, descendre dans le Tartare constitue la destinée commune. Donc, malgré les certitudes rationnelles de la philosophie d'Épicure, qui, en récusant l'idée d'une survie après la mort, voulait en éliminer la peur, cela signifie peut-être que, selon le bon sens pratique d'Horace, les hommes continueront à nourrir leurs propres angoisses, à cultiver leurs propres espoirs, à se faire des illusions sur la possibilité de survivre dans un monde différent, au-delà de la mort.

QUATRIÈME PARTIE

**L'« épos empédocléen »
à l'époque impériale**

UNE CERTAINE IDÉE DE LA TRADITION ÉPIQUE, D'EMPÉDOCLE À LUCAIN¹

Damien Patrick Nelis

Dans l'ensemble des discussions scientifiques consacrées à la poésie amoureuse grecque et latine, on trouve très peu de mentions d'Empédocle. On peut d'emblée trouver à ce silence beaucoup d'évidentes et excellentes raisons. La première est que, si la poésie d'Empédocle avait beaucoup à dire sur l'amour en tant que force cosmique, il ne s'agissait pas là de poésie érotique au sens traditionnel. De plus, du fait que cette poésie subsiste dans un état très fragmentaire, on ne peut presque rien dire avec une absolue certitude sur sa façon de traiter l'amour comme une passion aussi bien humaine que cosmique. Or la question de la réception d'Empédocle sur ce point mérite d'être posée pour au moins deux raisons : parce que nous savons qu'il avait beaucoup à dire sur le pouvoir de l'Amour et parce qu'il existe un texte grec dans lequel l'amour constitue un thème central et pour lequel, de l'avis général des chercheurs, Empédocle représente un modèle clef.

Le texte en question est le proème du livre III des *Argonautica* d'Apollonios de Rhodes, qui s'inspire d'un vaste ensemble de textes traitant de thèmes érotiques². Par la suite, son influence directe et profonde sur le « second prologue » de l'*Énéide*, au livre VII, atteste son importance dans la poésie épique plus tardive³. En se fondant sur l'hypothèse probable que, dans les premiers vers de son troisième livre, Apollonios fasse directement allusion à Empédocle et fasse un important usage thématique de sa poésie, on peut essayer de reconstruire une histoire littéraire, en trois étapes⁴.

- 1 Une première version de cet article, en anglais, est parue dans la revue en ligne *Dictynna*, n° 11, 2014. <http://dictynna.revues.org/1057>.
- 2 L'édition utilisée sera : Apollonius of Rhodes, *Argonautica, book III*, éd. Richard L. Hunter, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Voir aussi Malcom Campbell, *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III, 1-471*, Leiden, Brill, 1994.
- 3 Sur ces deux passages, voir Damien Nelis, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds, Francis Cairns, 2001, p. 267-275.
- 4 Pour une discussion plus détaillée sur cette matière, voir Damien Nelis, « Apollonius Rhodius and the Traditions of Epic Poetry », dans Annette Harder, Remco F. Regtuit, Gerry C. Wakker (dir.), *Apollonius Rhodius*, Leuven, Peeters, 2000, p. 85-103.

Au début du livre III, lorsqu'il invoque Érato, Apollonios de Rhodes fait allusion à Empédocle. Comparons *Argonautiques*, III, 1-5 :

εἰ δ' ἄγε νῦν, Ἐρατώ, παρά θ' ἴστασο, καί μοι ἔνισπε,
 ἔνθεν ὅπως ἐς Ἴωλκὸν ἀνήγαγε κῶας Ἰήσων
 Μηδείης ὑπ' ἔρωτι. σὺ γὰρ καὶ Κύπριδος αἴσαν
 ἔμπορες, ἀδμῆτας δὲ τεοῖς μελεδήμασι θέλγεις
 παρθενικάς· τῷ καὶ τοι ἐπήρατον οὔνομι' ἀνήπται.

Allons, Ératô, viens m'assister et conte-moi comment, de là-bas, Jason rapporta à Iôclos la toison grâce à l'amour de Médée. Toi, en effet, tu as aussi ta part de l'apanage de Cypris et tu charmes les vierges ignorantes du joug par les soucis que tu leur causes : de là vient le nom aimable attaché à ta personne⁵.

248

et Empédocle, fr. 131 DK :

εἰ γὰρ ἐφημερίων ἔνεκέν τινος, ἄμβροτε Μοῦσα,
 ἡμετέρας μελέτας [ἄδε τοι] διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
 εὐχομένῳ νῦν αὔτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
 ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

Car si, et je t'en prie à cause d'un mortel, ô immortelle Muse, il t'a plu de prêter à nos chants de poète une oreille attentive, viens de nouveau, Calliope, assister qui t'en prie et s'apprête à tenir un discours de valeur sur les dieux bienheureux⁶.

Les deux textes ont en commun le langage de l'inspiration poétique et les éléments hymniques qui s'y rattachent⁷. Mais on trouve encore d'autres points de contact précis, à la fois dans l'emploi du verbe qui signifie « se tenir à côté » et dans la mention d'une « sollicitude », ce qui suggère que l'on se trouve en présence d'une relation plus étroite, allant au-delà du recours commun à des

5 Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, t. II, chant III, éd. Francis Vian, trad. Émile Delage, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

6 Traduction tirée du volume *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 429. Les références et traductions des présocratiques seront, sauf mention contraire, tirées de cet ouvrage.

7 Voir Maureen R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments* [1981], London, Duckworth, 1995, p. 159 ; Simon Trépanier, *Empedocles: An Interpretation*, London/New York, Routledge, 2004, p. 57-59.

éléments purement traditionnels⁸. De plus, certains chercheurs ont souligné qu'Apollonios s'inspirait d'Empédocle à d'autres endroits de son poème, et que les *Argonautiques* étaient un texte où les deux thèmes de l'amour et du conflit sont importants et étroitement liés⁹. Le chant d'Orphée, qui apparaît au début du poème (*Arg.*, I, 496-511) et pour lequel les scholies antiques citent déjà Empédocle comme modèle, peut être vu comme programmatique puisque les éléments clés du poème y sont présents. En faisant porter le chant d'Orphée sur des thèmes cosmiques, Apollonios fournit à l'action épique de son poème, dans lequel l'amour érotique joue un rôle central, un cadre cosmique, marqué par la puissance du conflit empédocléen. À partir de là, les deux forces interagissent d'une façon complexe et fascinante tout au long du poème, en particulier pour ce qui concerne la relation érotique entre Jason et Médée¹⁰.

LUCRÈCE ET EMPÉDOCLE

Le fragment d'Empédocle (131 DK), repris par Apollonios dans le prologue du livre III des *Argonautiques*, est également utile pour comprendre le vers de Lucrèce : « c'est ton aide que je sollicite dans le poème que je m'efforce de composer¹¹ » (I, 24 : *te sociam studeo scribendis uersibus esse*). Ici, la requête est adressée à Vénus comme à une sorte de Muse, et en lui demandant d'agir comme une aide (*sociā*), le poète exprime exactement les mêmes idées qu'Empédocle et Apollonios lorsqu'ils demandent à la Muse de « se tenir à côté¹² ». Ce parallèle doit à son tour être contextualisé dans une matrice intertextuelle plus vaste. David Sedley a fait valoir, de façon très convaincante, que toute la séquence d'ouverture du *De rerum natura* est profondément empédocléenne¹³. L'allusion

- 8 Il faut peut-être remarquer qu'Hippolyte (*Refutatio*, VII, 31, 3-4), qui cite ce fragment, établit un lien fort entre la Muse et l'Amour. Pour une discussion, voir Simon Trépanier, *Empedocles*, *op. cit.*, p. 59. Il faut encore noter que, si au vers 2 nous lisons (avec plus récemment, Daniel W. Graham, *The Texts of the Early Greek Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 342) « μέλε τοι » (une conjecture de Diels) plutôt que le « ἄδε τοι » de Wilamowitz, plus communément accepté, la similarité avec Apollonios est renforcée par le jeu de mots qui commence avec « με/η » dans les deux textes.
- 9 Voir par exemple Damien Nelis, « Demodocus and the Song of Orpheus: Ap. Rhod. *Arg.* 1. 496-511 », *Museum Helveticum*, n° 49, 1992, p. 153-170 et Poulheria Kyriakou, « Empedoclean Echoes in Apollonius Rhodius' *Argonautica* », *Hermes*, n° 122, 1994, p. 309-319.
- 10 Voir, par exemple, R. L. Hunter, *The Argonautica of Apollonius: Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press 1993, p. 162-169.
- 11 Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature* [1920], Paris, Les Belles Lettres, 2007. C'est cette traduction qui sera utilisé dans la suite de l'article.
- 12 Voir James J. O'Hara, « Venus or the Muse as "Ally" (Lucr. 1. 24, Simon. Frag. Eleg. 11. 20-22 W) », *Classical Philology*, n° 93, 1998, p. 69-74 et Damien Nelis, « Demodocus and the Song of Orpheus », *art. cit.*, p. 98-100.
- 13 Voir David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, chap. 1; pour une discussion de cette thèse, voir, par exemple, Simon Trépanier, *Empedocles*, *op. cit.*, chap. 2.

précise au vers 24, par conséquent, s'inscrit probablement dans un cadre empédocléen plus large et plus profond que nous ne pouvons l'imaginer.

VIRGILE ET APOLLONIOS DE RHODES

Énéide VII, 37 – qui est le premier vers du proème de la seconde moitié de l'épopée, de la même manière que le proème du livre III des *Argonautica* se trouve au début de la seconde moitié de cette œuvre – est une imitation assez fidèle d'*Argonautica* III, 1, comme cela a été depuis longtemps reconnu : *nunc age [...] Erato* (« Et maintenant, Eratô ») chez Virgile correspond indiscutablement εἰ δ' ἄγε νῦν, Ἑρατώ chez Apollonios¹⁴.

250

En regroupant ces connexions intertextuelles, il semble que nous ayons une série de quatre poètes : Empédocle, Apollonios de Rhodes, Lucrèce et Virgile. De toute évidence, les similitudes verbales d'un texte à l'autre ne sont pas toutes aussi précises ni aussi tangibles ; certaines connexions suggérées convainquent plus immédiatement et fermement que d'autres. Mais, comme toujours, il est nécessaire de contextualiser des points précis de l'allusion verbale et d'aborder la question selon une perspective plus large. On peut commencer par procéder de la sorte en formulant la question suivante : au-delà des parallèles verbaux ponctuels et précis examinés jusqu'à présent, qu'est-ce que ces textes ont en commun ? Sur un premier plan, la réponse à cette question est que, dans chacun des cas, les vers en question apparaissent dans le prologue d'un poème. Et, d'un point de vue plus général, une autre réponse possible est qu'il s'agit là de textes épiques, en cela qu'ils sont tous écrits en hexamètres. En termes de forme générique, par conséquent, le fait que nous ayons affaire à quatre prologues épiques doit certainement être pris en considération lors de l'évaluation de chaque similitude verbale. Mais à partir de cette approche générique apparaît une autre question. On tend généralement à penser que ces quatre poètes appartiennent à des traditions littéraires essentiellement différentes : Apollonios et Virgile, d'un côté, sont considérés comme des auteurs de poésie héroïque, Empédocle et Lucrèce, d'un autre côté, sont considérés comme des auteurs de poésie didactique/philosophique. Or, sous l'influence de l'étude très importante de Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*¹⁵, puis de la remarquable étude de Joseph Farrell, *Virgil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic: The Art of Allusion in Literary History*¹⁶, on peut facilement constater que cette division masque des chevauchements importants, et que

¹⁴ Pour plus de détails, voir Damien Nelis, *Virgil's Aeneid*, op. cit., p. 267-275.

¹⁵ Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

¹⁶ Joseph Farrell, *Virgil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic: The Art of Allusion in Literary History*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

les poètes jouent de différentes manières avec les frontières génériques et les distinctions du type héroïque/didactique. C'est pour cela que Philip Hardie a pu rattacher l'*Énéide* à la poésie sur le cosmos, tandis que Farrell rattache les *Géorgiques* à l'épopée homérique, en soulignant la tradition allégorique qui voyait en Homère un poète de la nature et de la science. Le mérite revient à ces deux chercheurs d'avoir permis d'envisager Empédocle comme une figure potentiellement importante dans le développement de la tradition épique classique, une tradition qu'on faisait d'habitude passer directement d'Homère à Virgile, avec occasionnellement un clin d'œil à Apollonios ou à Ennius, même si les choses sont, bien sûr, plus complexes que cela¹⁷.

Si nous sommes prêts à accepter une tradition cohérente, où il semble qu'une lignée de poètes prenne Empédocle pour modèle poétique, un certain nombre de questions nous viennent immédiatement à l'esprit. Étant donnée la nature fragmentaire du texte d'Empédocle et d'un grand nombre de textes qui peuvent être convoqués (on pense tout de suite à Parménide), comment pouvons-nous être sûr que les connexions intertextuelles existent réellement? Et même si elles existent, comment pouvons-nous maîtriser leur interprétation? Il ne serait pas pertinent de s'enliser ici dans une discussion théorique sur ce qui constitue une allusion, ou, plus généralement, dans des théories sur l'intertextualité. Plus concrètement, je voudrais savoir si des spécialistes d'Empédocle seraient prêts à aller au-delà de Virgile, jusqu'à Lucain, à la recherche d'une présence marquante d'Empédocle dans la poésie épique latine. D'une manière générale, je suis d'avis que nous devons être prêts à envisager sérieusement l'idée que la poésie d'Empédocle a exercé une influence profonde et durable sur beaucoup d'auteurs épiques de l'Antiquité et qu'il a joué un rôle crucial dans le développement de la tradition épique. Même s'il n'est pas souvent possible de suivre cette histoire littéraire en détail, il est du moins important de poser la bonne question, afin de nous assurer que nous avons poussé aussi loin que possible les limites de notre connaissance. Ceci nous amène inévitablement à courir le risque d'aller trop loin et d'essayer de construire des théories sur des bases trop fragiles, mais il semble que ce risque vaille la peine d'être pris.

17 Pour une vue d'ensemble, voir John K. Newman, *The Classical Epic Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986. Pour d'autres travaux importants qui précisent et enrichissent notre connaissance du développement de la tradition épique, voir par exemple Tillman Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die antike Homerexegese, Untersuchungen zum Einfluss ethischer und kritischer Homerrezeption auf imitatio und aemulatio Vergils*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999; Monica R. Gale, *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Philip Hardie, *Lucretian Receptions: History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Pour commencer, je voudrais attirer l'attention sur deux points. Tout d'abord, comme l'a rappelé Oliver Primavesi en rassemblant les preuves adéquates, Empédocle était largement lu durant toute l'Antiquité¹⁸. Pour autant que nous puissions le dire, aucun autre auteur présocratique n'a bénéficié d'un lectorat aussi large. Ensuite, il est essentiel d'apprécier la pertinence du phénomène connu à la fois sous les appellations de « référence fenêtre » (*window reference*), de « double allusion » (*double allusion*) et d'« allusion à deux niveaux » (*two-tier allusion*): il s'agit d'un aspect important de la technique intertextuelle ancienne, qui a été l'objet d'importantes discussions parmi les chercheurs en poésie latine ces dernières années. Je préfère l'expression « allusion à niveaux multiples », mais, au-delà de la terminologie employée, sur le fond, tous ceux qui étudient ce phénomène parlent de la même chose. Dans sa forme la plus simple, la technique fonctionne de la façon suivante : quand l'auteur A imite l'auteur B, il est aussi susceptible d'imiter le modèle de B, l'auteur C. Ainsi, pour prendre un exemple, si l'on pose Virgile = A, Apollonios = B, et Homère = C, on obtient :

- 1) Virgile (A) imite Apollonios de Rhodes (B).
- 2) Apollonios de Rhodes (B) imite Homère (C).
- 3) Quand Virgile (A) imite Apollonios (B), il remonte également d'Apollonios (B) jusqu'à son modèle homérique (C) et imite en même temps l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, ou les deux.

Il existe de nombreux passages dans l'*Énéide* pour lesquels il est possible de démontrer que Virgile s'est inspiré de différents modèles en même temps, mais qu'il procédait alors d'une façon systématique, étant pleinement conscient du statut intertextuel préexistant de chacun de ses modèles. Par exemple, quand Virgile compare Didon à Diane dans la célèbre comparaison du livre IV, il s'inspire à la fois de la comparaison, faite par Apollonios, entre Médée et Artémis et du modèle homérique de cette comparaison apollonienne, lorsque Nausicaa est comparée à Artémis¹⁹. Ceci posé, les niveaux de l'allusion peuvent même être encore plus nombreux. Lorsqu'Énée quitte Didon au livre IV de l'*Énéide*, le lecteur idéal est en mesure de percevoir que Virgile pense (tout au moins) à Ulysse et Calypso dans l'*Odyssée* d'Homère, à Jason et Médée chez Euripide, à Jason et Médée chez Apollonios, et à Thésée et Ariane chez Catulle, ce dernier imitant en l'occurrence Apollonios, qui imite à son tour à la fois Euripide et Homère. Maintenant, si nous acceptons que cette technique constitue une arme fondamentale dans l'arsenal des poètes imitateurs dans l'Antiquité –

18 Voir Oliver Primavesi, « Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès », dans André Laks, Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, Presses Universitaires du septentrion, 2000, p. 183-204.

19 Voir Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 82-86.

même s'il faudrait désormais démontrer en détail que d'autres poètes l'utilisent aussi systématiquement et largement que Virgile – il est désormais possible de suggérer qu'Empédocle peut être présent, d'une manière ou d'une autre, dans un certain nombre de modèles intertextuels, selon des modalités que l'on ne peut que deviner. Commençons par prendre un exemple évident qui a fait l'objet de très nombreuses discussions, afin de montrer comment cette approche fonctionne, puis nous examinerons un cas plus complexe.

Le récit de Virgile concernant le chant d'Iopas, à la fin du livre I de l'*Énéide*, se déroule comme il suit (v. 740-746) :

*cithara crinitus Iopas
personat aurata, docuit quem maximus Atlas.
hic canit errantem lunam solisque labores;
unde hominum genus et pecudes; unde imber et ignes;
Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones;
quid tantum Oceano properent se tinguere soles
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.*

Iopas aux longs cheveux fait sonner la cithare d'or; le grand Atlas a été son maître. Il chante la lune errante et les épreuves du soleil, l'origine des hommes et des bêtes, celle de la pluie et du feu, l'Arcture les Hyades pluvieuses, les deux Chariots; il dit pourquoi les soleils de l'hiver ont tant de hâte à se plonger dans l'Océan, ou, quand les nuits tardent à venir, l'obstacle qui les alentit²⁰.

Le modèle narratif direct est le chant de Démodocos sur Arès et Aphrodite au livre VIII de l'*Odyssée*. Mais ce chant portant sur l'adultère et le scandale était allégorisé et lu en termes empédocléens comme portant sur l'Amour et la Discorde. De plus, tout en s'inspirant du chant homérique de Démodocos, Virgile utilise également le chant apollonien d'Orphée qui, comme nous l'avons déjà vu, est lui-même une imitation d'Empédocle. Nous avons donc ici une connexion intertextuelle impliquant Homère, Homère allégorisé, Empédocle, Apollonios et Virgile²¹. Bien sûr, à ce point nous ne sommes pas en mesure de démontrer de façon précise que Virgile utilise Empédocle dans ce passage, mais dans ces dernières années quelques lecteurs de l'*Énéide* sont tombés d'accord sur l'idée qu'il joue certainement un rôle dans le cadre intertextuel de cette épopée. Quelle est ampleur de ce rôle, nous ne le saurons jamais, mais il est intéressant de noter que, dans l'histoire de Didon et Énée chez Virgile, l'amour peut conduire à la discorde des guerres puniques. Par ailleurs, l'*Énéide* est aussi un récit dans

20 Traduction de Jacques Perret, Virgile, *Énéide*, t. I, Livres I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

21 Pour une discussion détaillée, voir Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 96-112.

lequel la destruction de l'*urbs* (ville), en l'occurrence Troie, dans le livre II, est présentée essentiellement en termes cosmiques, comme la destruction d'un *orbis* (univers)²². Enfin, le récit de la fabrication du bouclier d'Énée, au livre VIII, a été interprété comme une forme de cosmogonie, le bouclier rond, créé grâce au pouvoir érotique de Vénus, exposant l'histoire d'une cité destinée à conquérir le monde entier²³. Au sein de la dynamique narrative de l'*Énéide*, par conséquent, nous passons de l'amour à la discorde sur fond d'un récit intégrant cosmogonie et dissolution cosmique. Bien sûr, il s'agit peut-être simplement des grands thèmes traditionnels de l'épopée, et l'amour, la discorde et les histoires de destruction de cités ou du monde étaient des thèmes qui existaient déjà avant Empédocle. Néanmoins, les lecteurs de poésie latine devraient être encouragés à partir à la recherche de l'*épos* empédocléen²⁴. Pour ce faire, ils n'auraient pas besoin de se préoccuper de trouver, d'expliquer ou de reconstituer des fragments particuliers. Mais, sur le plan le plus général, tout ce qu'il faut se demander, c'est si, à propos d'un passage précis de poésie latine, un lecteur antique cultivé était en mesure de repérer dans un mélange intertextuel complexe le fil que constitue Empédocle.

LUCAIN ET EMPÉDOCLE

Le texte que je voudrais utiliser pour évaluer cette approche est une phrase de Lucain, *Bellum ciuile*, I, 60-62 :

*tum genus humanum positis sibi consulat armis,
inque vicem gens omnis amet; pax missa per orbem
ferrea belligeri conpescat limina Iani.*

Alors que le genre humain dépose les armes et veille à son bonheur; que tous les peuples s'aiment, que la paix répandue par l'univers maintienne fermés les battants de fer du belliqueux Janus²⁵.

Ces vers proviennent du passage célèbre où Lucain fait l'éloge de Néron et attend son apothéose qui, à ce que prédit le poète, coïncidera avec la fermeture des portes de la guerre (*ferrea belligeri conpescat limina Iani*) et marquera le début d'une période d'amour (*amet*) et de paix (*pax*). La question que l'on se pose naturellement est de savoir si Lucain, en composant ce passage, a pu penser,

²² Voir Philip Hardie, *Aeneid, Cosmos and Imperium*, *op. cit.*, p. 191-193.

²³ *Ibid.*, chap. 8; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 345-359.

²⁴ Voir Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, *op. cit.*, chap. 4.

²⁵ Traduction d'Abel Bourgery, Lucain, *La Guerre civile*, t. I [1927], livres I-IV, éd. et trad. Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 2013. De même pour les citations suivantes.

à un certain niveau, à Empédocle. La réponse qui nous vient naturellement est probablement que non, et qu'il n'a fait que retravailler les motifs standards de l'épopée. On pourrait s'en tenir là. Il vaudrait pourtant peut-être la peine de regarder ces vers d'un peu plus près afin de se faire une idée de leur signification précise, du contexte dans lequel ils se situent et de leur densité intertextuelle.

À quoi pense Lucain lorsqu'il imagine « la paix étendant son vol sur la terre » (*pax missa per orbem*²⁶) ? Les commentateurs ont tendance à se concentrer sur le vers qui suit et qui évoque la fermeture des portes de la guerre, laissant souvent cette expression sans interprétation. Mais, si nous menons notre enquête du côté d'Empédocle, deux particularités viennent immédiatement à l'esprit. La première, c'est qu'Empédocle a assimilé le règne de l'Amour à l'absence de guerre et de bataille (fr. 128 DK) et, par conséquent, à une ère de paix. La seconde, c'est qu'une description de l'interaction entre l'amour et la discorde dans le cycle empédocléen a été exprimée en ces termes : « Pendant la période de son pouvoir absolu, l'amour a envahi toute la terre²⁷ ». Bien qu'il ne faille pas s'attendre à ce qu'il y ait une adéquation précise avec chaque détail du cycle empédocléen chez un poète comme Lucain, la principale remarque qu'il faudrait faire ici est que rien dans l'image présente dans le vers I, 61 du *Bellum civile* n'est fondamentalement en contradiction avec une reconstruction hautement vraisemblable d'Empédocle. Il faut également noter que des aspects importants de la vision qu'a Empédocle du fonctionnement de son cycle cosmique ont été rattachés aux conditions politiques contemporaines de la *polis* grecque, la plus évidente étant peut-être un parallèle entre *Neikos* (discorde) et *stasis* (sédition)²⁸. Lucain, bien sûr, commence son épopée en déclarant qu'elle aura pour thème la guerre civile ou, plutôt, quelque chose d'encore pire, « des guerres plus que civiles » (v. 1 : *Bella plus quam ciuilia*). Dans la mesure où le premier mot du poème, *bella*, a une haute signification thématique, un vers évoquant la fermeture des portes de la guerre : « maintienne fermés les battants de fer du belliqueux Janus » (v. 62 : *ferrea belligeri compescat limina Iani*) doit évidemment attirer l'attention du lecteur. En avançant aussi rapidement – en l'espace de

26 La traduction de James D. Duff est : « *Peace flying over the earth* », Lucan, *The Civil War, book I-X (Pharsalia)*, Cambridge, Harvard University Press, 1928.

27 Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 1 ; pour une discussion, voir Daniel W. Graham, « The Topology and Dynamics of Empedocles' Cycle », dans Apostolos Pierris (dir.), *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 225-244.

28 Voir Daniel W. Graham, « The Topology and Dynamics of Empedocles' Cycle », art. cit., p. 233-240. Ici et tout au long de cet article, j'essaie de construire une argumentation en me concentrant sur Empédocle. Mais une perspective plus large est également nécessaire ; sur les idées stoïciennes traitant de l'harmonie, de la discorde et de politique, voir par exemple George Boys-Stones, « Eros in Government: Zeno and the Virtuous City », *Classical Quarterly*, n° 48, 1998, p. 168-74.

seulement 60 vers – de l'évocation de la guerre, à l'ouverture du poème, jusqu'à la vision de la paix future, Lucain établit dès le départ – quoi qu'on puisse penser de la sincérité de l'éloge de Néron – la possibilité d'une vision cyclique du processus de l'histoire romaine²⁹. De plus, comme on le sait, Lucain présente toujours la lutte entre César et Pompée et son point culminant à Pharsale comme un processus de dissolution cosmique³⁰. Ce processus commence lui aussi dès le début du poème, et il concerne directement les vers 60-62. Le poète peut se réjouir de l'avènement de la paix, qu'il associe à l'apothéose de Néron, mais il précise tout de suite que sa tâche la plus immédiate est de raconter comment la paix a été chassée de la terre (I, 67-69) :

*Fert animus causas tantarum expromere rerum,
immensumque aperitur opus, quid in arma furemtem
inpulerit populum, quid pacem excusserit orbi.*

256

Je voudrais révéler les causes de si grands événements ; une œuvre immense s'ouvre devant moi : qu'est-ce qui a poussé le peuple à se jeter furieux sur les armes ? Qui a arraché la paix à l'univers ?

La fin du vers 69, *pacem excusserit orbi*, est clairement une inversion de la fin du vers 61, *pax missa per orbem*³¹. Une vision de la paix future est ainsi vite remplacée par l'image d'un monde dépourvu de paix. De plus, le geste proémial présent dans les termes *aperitur opus*, en plus de la répétition de *populum*, rappelant le vers 2 (*populumque potentem*), tout cela souligne l'aspect cyclique du récit³². Lucain met en place un schéma où la guerre et la paix (qui au vers 61 est associée à l'amour, *amet*³³) alternent dans leur relation avec l'univers (*orbis*,

29 Pour un point de vue similaire mais beaucoup plus large, voir Philip Hardie, *The Epic Successors of Virgil: A Study in the Dynamics of a Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 11-14. Sur l'importance de la cyclicité, sur fond empédocléen, dans le livre I des *Métamorphoses* d'Ovide, texte qui a été un modèle-clé pour le livre I du *Bellum civile* de Lucain, voir Damien Nelis, « Ovid, *Metamorphoses* 1.416-51: *nova monstra* and the *foedera naturae* », dans Philip Hardie (dir.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 248-67. Plus généralement sur Lucain et Ovide, voir Lucan, *De Bello civili, Book I*, éd. Paul Roche, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 25-27.

30 Voir Michael Lapidge, « Lucan's Imagery of Cosmic Dissolution », *Hermes*, n° 107, 1979, p. 344-370, sur l'imagerie de Lucain sur la dissolution cosmique en termes purement stoïciens ; voir aussi Emanuele Narducci, « Lo sfondo cosmico della *Pharsalia* », dans Paolo Esposito et Enrico M. Ariemma (dir.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, Guida, 2004, p. 7-19.

31 Voir Paul Roche, *Lucan, De Bello civili Book I, ad loc.*

32 De plus, bien sûr, le début du vers, *Fert animus*, rappelle les premiers vers des *Métamorphoses* d'Ovide, *In noua fert animus* ; voir Paul Roche, *Lucan, De Bello civili, Book I, ad loc.*

33 Il faut aussi noter le vers 21, où Lucain à la fois fait un jeu de mots sur l'amour paradoxal de la guerre et se laisse aller au palindrome amor/Roma : *amor belli...Roma*)

terme qui apparaît neuf fois au cours des cent premiers vers de l'épopée). Ce faisant, il oriente le regard en avant, vers une nouvelle période de paix, mais il associe la guerre civile à un retour au chaos originel et à la discorde (I, 72-80³⁴) :

*sic, cum conpage soluta
saecula tot mundi suprema coegerit hora
antiquum repetens iterum chaos, omnia mixtis
sidera sideribus concurrent, ignea pontum
astra petent, tellus extendere litora nolet
excutietque fretum, fratri contraria Phoebe
ibit et obliquum bigas agitare per orbem
indignata diem poscet sibi, totaque discors
machina diuolsi turbabit foedera mundi.*

Ainsi lorsque, disjoignant les liens de l'univers, l'heure suprême aura clos tant de siècles et ramené l'antique chaos, tous les astres heurteront les astres confondus, les corps ignés gagneront la mer, la terre ne voudra plus garder la ligne de ses rivages et chassera la mer, Phébé marchera en sens contraire de son frère et, indignée de conduire son char à deux chevaux sur la courbe oblique, réclamera le jour pour elle et toute la machine désunie bouleversera les lois du monde disloqué.

Le langage de Lucain à propos de la dissolution cosmique peut être associé directement à l'imagerie cosmique de Lucrèce et de Virgile³⁵. D'un côté, on a souvent vu Lucain comme le poète qui décrit la destruction du monde romain, monde qui avait été construit dans l'*Énéide* à partir de la vision atomiste du *De rerum natura*. Mais, comme nous l'avons déjà vu, depuis quelques années les spécialistes de Virgile ont rattaché au moins quelques éléments de l'imagerie cosmique de l'*Énéide* à Empédocle, par l'intermédiaire d'un Lucrèce très empédocléen, principalement grâce aux travaux de David Sedley puis de Myrto Garani³⁶. Peut-on soutenir que Lucain s'inspirerait à la fois de Virgile, de Lucrèce et d'Empédocle, par le biais de la technique de la « référence fenêtrée » (ou « allusion à deux niveaux »)? Si on admet cette hypothèse, les choses se

34 Je ne discuterai pas ici de la sincérité de l'éloge de Néron (*laudes Neronis*), à propos duquel on peut voir Damien Nelis, « Praising Nero (Lucan, *De Bello civili* 1,33-66) », dans Gianpaolo Urso (dir.), *Dicere Laudes, Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, p. 253-264.

35 Sur les liens préexistants entre Lucrèce et Virgile, c'est-à-dire des liens dont Lucain aura été pleinement conscient, voir Philip Hardie, *Aeneid, Cosmos and Imperium, op. cit.*, chap. 5.

36 Voir David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, op. cit.*, et Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London/New York, Routledge, 2007.

compliquent immédiatement. Il est évident que, en plus de ces sources ou modèles, Lucain s'inspire aussi, à l'ouverture de son épopée, pour le moins d'Ennius, de Lucrèce, des *Géorgiques* de Virgile, et des *Métamorphoses* d'Ovide³⁷. De toute évidence, Virgile, dans l'*Énéide*, s'inscrit parfaitement dans ce réseau intertextuel comme imitateur d'Ennius, de Lucrèce et de ses propres *Géorgiques*, et comme modèle central pour Ovide. Mais avant de perdre de vue Lucain parmi tous ces niveaux de références, essayons d'isoler quelques allusions-clés, en revenant encore une fois au vers I, 62 du *Bellum ciuile*:

ferrea belligeri conpescat limina Iani.

Ce vers s'inscrit dans un schéma récurrent en poésie latine, dans lequel les portes de la guerre sont soit ouvertes soit fermées. Cette tradition commence avec Ennius (*Annales*, 225-226), chez qui les portes sont ouvertes³⁸:

258

*postquam Discordia taetra
Belli ferratos postes portasque refregit*

Après que la discorde affreuse eut brisé les portes et les montants de fer de la Guerre³⁹.

Virgile reprend cette description de la Discorde, admise comme une image du *Neikos* empédocléen par beaucoup de chercheurs⁴⁰, à deux reprises, la première fois en *Énéide* I, 293-294, où les portes de la guerre sont fermées:

*dirae ferro et compagibus artis
claudentur Belli portae*

Les portes affreuses de la guerre, barrées de fer et d'étroites jointures, seront fermées⁴¹.

et la deuxième fois dans *Én.*, VII, 607-622, où elles sont ouvertes. À cette occasion, la Junon et l'Allecto de Virgile, qui orchestrent l'ouverture des portes, ont été perçues comme étant construites sur le modèle de la Discorde d'Ennius, et par conséquent, indirectement, sur le *Neikos* d'Empédocle⁴²:

37 Pour des études récentes sur Lucain et la tradition de l'épopée romaine, voir les contributions de Joseph D. Reed, Sergio Casali et Alison Keith dans Paolo Asso (dir.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden, Brill, 2011.

38 *The "Annals" of Quintus Ennius*, éd. Otto Skutsch, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1985.

39 Je traduis.

40 On peut prendre en compte également un autre fragment d'Ennius, *Annales*, 220-221: *corpore tartarino prognata Paluda uirago /cui par imber et ignus, spiritus et grauis terra.*

41 Traduction de Jacques Perret, Virgile, *Énéide*, éd. cit., ainsi que les suivantes.

42 Voir Nicholas Horsfall, *Virgil, Aeneid 7: A Commentary*, Leiden, Brill, 2000, *ad loc.*

*sunt geminae Belli portae (sic nomine dicunt)
religione sacrae et saeui formidine Martis;
centum aerei claudunt uectes aeternaque ferri
robora, nec custos absistit limine Ianus. (Én., VII, 607-610)*

Il est deux portes de la guerre, c'est ainsi qu'on les nomme, rendues sacrées par la religion et par l'effroi qu'inspire le terrible Mars, fermées par cent barreaux de bronze, par la force indestructible du fer, et Janus qui les garde n'en quitte jamais le seuil.

*tum regina deum caelo delapsa morantis
impulit ipsa manu portas, et cardine uerso
Belli ferratos rumpit Saturnia postis. (Én., VII, 620-622)*

Alors la reine des dieux, descendue du ciel, poussa elle-même de sa main les portes trop lentes et, les faisant pivoter, rompt, fille de Saturne, les battants ferrés de la guerre.

Quand Lucain reprend cette image, son langage, pour autant qu'on puisse le dire, s'inspire plus directement de Virgile que d'Ennius, particulièrement dans les similitudes entre les fins de vers *limina Iani* (*B. C.*, I, 62) et *limine Ianus* (*Én.*, VII, 610)⁴³. Outre l'utilisation probable d'Empédocle, d'Ennius et de Virgile, l'ouverture du premier livre de Lucain est imprégnée de langage lucrétien⁴⁴. Or il est remarquable que Lucrèce relie l'ouverture de son poème aux troubles de la Rome contemporaine, en faisant allusion à la guerre et au désir de paix aux vers 29-43. Cette référence contemporaine a été utilisée pour ramener l'achèvement du *De rerum natura* aux années 49-48 av. J.-C. et au contexte de la guerre civile⁴⁵. Lucain pourrait-il avoir lu l'ouverture de Lucrèce comme une méditation sur le conflit entre César et Pompée ? Par ailleurs, Lucain était-il également en mesure de repérer la reprise d'Empédocle par Lucrèce ? En commençant son poème avec l'amour, la paix, la guerre et l'univers (*orbis*), en relation avec la guerre civile romaine, s'inspire-t-il des deux modèles en étant pleinement conscient du lien qui existe entre eux ? Si nous répondons à ces questions par l'affirmative, un élément supplémentaire est à prendre en considération. L'ouverture du

43 Voir P. Roche, *Lucan, De Bello civili, Book I*, éd. cit., *ad loc.*

44 Sur Lucain et Lucrèce voir, par exemple, Paolo Esposito, « Lucrezio come intertesto lucaneo », *Bollettino di Studi Latini*, n° 26, 1996, p. 517-544.

45 Gregory O. Hutchinson, « The Date of the *De Rerum Natura* », *Classical Quarterly*, n° 51, 2001, p. 150-162 ; *contra* voir Katharina Volk, « Lucretius' Prayer for Peace and the Date of *De rerum natura* », *Classical Quarterly*, n° 60, 2010, p. 127-131.

livre I de Lucrèce est engagée dans un dialogue intertextuel avec les *Annales* d'Ennius⁴⁶. Même si l'ensemble des détails de cette relation nous échappe, il convient d'aborder la question des modèles de Lucrèce d'une façon globalement cohérente. L'hypothèse la plus économique est d'expliquer la présence à la fois d'Ennius et d'Empédocle comme sources du livre I du *De rerum natura* par le fait que pour Lucrèce ces deux modèles étaient inextricablement liés, dans un étroit dialogue intertextuel. C'est un modèle reposant sur l'appréciation de l'« allusion à niveaux multiples » qui nous permettra au mieux de comprendre les similitudes entre le *De rerum natura* de Lucrèce, les *Annales* d'Ennius, qui commencent bien sûr par une partie sur la cosmologie⁴⁷, et le *De la nature* d'Empédocle.

260

L'un des intérêts de la démarche qui consiste à se concentrer sur l'allusion à niveaux multiples dans l'histoire littéraire est que, une fois posée l'existence d'une tradition poétique cohérente, on peut évaluer sa valeur interprétative en essayant d'insérer des niveaux d'allusion supplémentaires. Concernant notre sujet, on peut le faire en essayant d'inclure les *Géorgiques* de Virgile et les *Métamorphoses* d'Ovide, poèmes qui offrent des liens intertextuels avec Empédocle et Lucrèce, et dont l'un a eu une influence considérable sur la création de l'*Énéide*, tandis que l'autre a été considéré comme la première réécriture épique de cette épopée.

À la clôture du livre I des *Géorgiques*, dans un passage célèbre qui a eu une influence considérable sur Lucain, comme l'a démontré il y a bien des années Ettore Paratore, Virgile fait allusion à la guerre civile romaine et semble associer les références à la fois à Pharsale et à Philippes, fondant donc apparemment les guerres civiles des années 40 av. J.-C. en un seul événement⁴⁸. Je voudrais suggérer que, étant donné le parallèle thématique existant entre Virgile et Lucain à propos de la guerre civile, la fin du vers I, 61 de Lucain, *pax missa per orbem*, constitue également une allusion – ainsi qu'une inversion évidente – aux vers I, 505, *tot bella per orbem* et I, 511, *saeuit toto Mars impius orbe* des *Géorgiques*. Dans les *Géorgiques*, épopée didactique dans laquelle Virgile est profondément influencé par Lucrèce et où il écrit sur la guerre, sur l'amour⁴⁹ et sur les éléments, Empédocle a toutes les chances d'avoir été un modèle important⁵⁰. Il est par

46 Voir Stephen J. Harrison, « Ennius and the prologue to Lucretius D.R.N., I (1.1-148) », *Leeds International Classical Studies*, 1/4, 2002, p. 1-13, <http://lics.leeds.ac.uk/2002/200204.pdf>.

47 Otto Skutsch, *The "Annals" of Quintus Ennius*, éd. cit., fr. 4.

48 Voir Damien Nelis, « Praising Nero », art. cit., p. 259-262.

49 Voir *Géorgiques* III, 244 : *amor omnibus idem*, et bien sûr l'épyllion Aristée-Orphée en son entier.

50 Voir Damien Nelis, « Georgics 2.458-542 : Virgil, Aratus and Empedocles », *Dictynna*, n° 1, 2004, p. 1-21, <http://dictynna.revues.org/161> et Alex Hardie, « The Georgics, the Mysteries and the Muses at Rome », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 48, 2002, p. 175-208 sur une influence empédocléenne possible sur la clôture du livre II et sur le proème

conséquent parfaitement naturel d'interpréter l'image prophétique de la paix répandue à travers le monde chez Lucain comme une allusion directe à la vision atroce du monde en guerre chez Virgile, surtout quand on sait que dans les deux cas il s'agit de conflits civils romains, à commencer par Pharsale. Quand on admet ensuite que la dernière partie du livre I des *Géorgiques* peut être comprise à la fois en termes empédocléens en tant que vision du cosmos dominé par la Discorde (*saevit toto Mars impius orbe*) et en termes lucrétiens en tant que méditation sur la possibilité d'une restauration et d'une libération du chaos, le fait de poser comme principe l'existence d'une connexion intertextuelle entre l'ouverture du poème de Lucain, la fin du livre I des *Géorgiques* et les modèles de Virgile dans ce texte, à savoir Lucrèce et Empédocle, apparaît comme une proposition séduisante.

Quant à Ovide, nous avons déjà vu comment Lucain règle explicitement l'ouverture de son épopée sur celle des *Métamorphoses*, à bien des égards, mais d'une manière exemplaire au moyen d'une allusion absolument évidente, dès la partie initiale de ce poème : au vers I, 67, lorsqu'il reprend son récit introductif après l'éloge de Néron, nous pouvons lire :

Fert animus causas tantarum expromere rerum

Je voudrais révéler les causes de si grands événements.

Il paraît assuré que de nombreux lecteurs romains ont pu repérer un écho à *Métamorphoses* I, 1 :

*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora*

Je me propose de dire les métamorphoses des corps en corps nouveaux⁵¹

Tout comme Lucain, Ovide fait à maintes reprises allusion à l'*orbis* cosmique et insère également des références précises aux quatre éléments, à *concordia* et *discordia* (v. 9, 60, 25). Il y a, bien sûr, eu nombre de discussions sur les modèles d'Ovide dans sa cosmogonie, et beaucoup de chercheurs pensent qu'il est absolument impossible d'isoler des sources individuelles⁵². Mais d'autres ont relevé des éléments empédocléens, parmi lesquels Philip Hardie. En s'appuyant

du livre III, s'appuyant sur la lecture de Philip Hardie, *Aeneid, Cosmos and Imperium*, op. cit., p. 33-51 et, plus généralement, en s'appuyant sur David O. Ross, *Virgil's Elements: Physics and Poetry in the Georgics*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

51 Traduction de Georges Lafaye, Ovide, *Les Métamorphoses*, t. I [1925], Paris, Les Belles Lettres, 2015.

52 Pour une discussion détaillée et perspicace, voir Ovidio, *Metamorfosi*, vol. 1 (*libri I-II*), éd. Alessandro Barchiesi, trad. Ludovica Koch, Roma, Mondadori, 2005, p. 133-58.

sur une allusion empédocléenne présente à la fois au livre I et au livre XV des *Métamorphoses*, il a préconisé une lecture ovidienne de la tradition épique romaine depuis Ennius jusqu'à Virgile, en tant qu'« épos empédocléen⁵³ ». Par ailleurs, dans un récent article, j'ai tenté de proposer une lecture empédocléenne du livre I des *Métamorphoses* dans son ensemble, ce livre allant de la cosmogonie à la dissolution cosmique, avant de raconter un nouveau processus de création, dans un passage qui semble s'inspirer de la zoogonie empédocléenne⁵⁴. Il est communément admis qu'Ovide utilise également le chant apollonien d'Orphée dans le livre I des *Argonautica*, l'ouverture des *Annales* d'Ennius et l'*Églogue* VI de Virgile, et dans tous ces passages, les chercheurs suggèrent la présence d'une influence empédocléenne. Donc, une fois de plus, si l'on accepte que la technique de l'allusion à niveaux multiples puisse être à l'œuvre, Empédocle apparaît comme un modèle significatif pour les lecteurs de Lucain. Dans son *Bellum ciuile*, il entreprend en effet de décrire la dissolution du cosmos romain (tout en gardant à l'esprit que le jeu palindromique sur *Romalamor* est actif dès le début) dans le chaos des conflits civils. Ce faisant, il s'inscrit lui-même dans une tradition de poésie épique dans laquelle il voyait Empédocle comme une figure importante, comme un poète remarquablement influent qui traitait de cosmologie, d'histoire, de politique et de tous les aspects de la vie humaine, et qui était un imitateur d'Homère, d'Homère allégorisé et d'Hésiode, en même temps qu'un modèle pour Apollonios de Rhodes, Ennius, Lucrèce, Virgile et Ovide. Il est donc essentiel d'essayer d'inclure Empédocle chaque fois que l'on tente d'évaluer la place qu'un poète latin se fait au sein de la tradition épique⁵⁵.

53 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., chap. 4.

54 Voir Damien Nelis, « Ovid *Metamorphoses* 1.416-51 », art. cit., p. 248-267.

55 Une version plus courte de certains sujets présentés ici se trouve dans un article écrit en commun avec Joseph Farrell, dans le cadre d'un colloque sur la poésie d'Empédocle et de sa réception, organisé par Philip Hardie et Damien Nelis à la Fondation Hardt, à Genève, les 14 et 15 octobre 2011. Je voudrais remercier Valéry Berlincourt, Joseph Farrell et Philip Hardie pour leurs conseils et leurs encouragements de toutes sortes. Pour une relecture précieuse de mon texte, je suis particulièrement reconnaissant envers Lavinia Galli Milić, qui travaille actuellement sur Lucain et l'intertextualité dans le cadre d'un projet de recherche financé par le Fond national suisse de la recherche scientifique (FNS).

HORACE ET LE SUBLIME EMPÉDOCLÉEN

Philip Hardie

Le nom d'Empédocle est cité deux fois chez Horace, les deux fois avec une imputation de folie. Dans les *Épîtres* (I, 12) Horace imagine une liste de questions concernant les phénomènes naturels, qui occupent les hautes pensées de son correspondant, Iccius. La liste s'achève sur une retombée, avec la question suivante : « [est-ce] Empédocle qui délire ou l'esprit subtil de Stertinius? » (v. 20 : *Empedocles an Stertinium deliret acumen?*) – une alternative entre les divagations philosophiques d'Empédocle et celles du stoïcien Stertinius¹. Empédocle est de nouveau brièvement cité à la fin de l'*Art poétique*, comme un exemple de poète fou (v. 455 : *uesanum ... poetam*), avec une allusion à l'anecdote selon laquelle il aurait sauté dans l'Etna, dans l'intention d'être considéré comme un dieu.

Je soutiens que dans les deux passages, le caractère accessoire de l'introduction de la personne d'Empédocle est trompeur, et que l'allusion dédaigneuse d'Horace à un vieux philosophe grec cache un intérêt plus profond pour les qualités d'Empédocle et pour les aspirations poétiques d'Horace lui-même. Dans les deux passages, la mention d'Empédocle est intégrée à un plus large champ d'images et de thèmes empédocléens. En outre, l'intérêt d'Horace pour Empédocle est aussi une partie constitutive de son dialogue avec trois poètes romains qui sont au cœur de son autodéfinition en tant que poète : Ennius, Lucrèce et Virgile, trois des plus grandes figures dans la ligne de ce que j'ai ailleurs appelé la tradition romaine de l'*épos* empédocléen, associant des formes

1 Dans les *Satires*, Stertinius est le sage stoïcien qui a persuadé Damasippe que tous les hommes sont fous, excepté les Stoïciens (*Sat.*, II, 3, 32-33) : « Vous êtes fous, toi et presque tous les gens déraisonnables, oui presque tous les hommes, s'il y a quelque vérité dans les paroles que clame Stertinius [...] » (*Insanis et tu stultique prope omnes, /si quid Stertinius ueri crepat*) ; (v. 296-299) : « Telles sont les armes que Stertinius, le huitième des sages, m'a données [...] ; celui qui m'aura traité d'insensé en entendra tout autant que j'en ai dit et apprendra à se retourner pour voir ce qui pend à son insu derrière son dos » (*haec mihi Stertinius, sapientum octauus, amico /arma dedit [...]; /dixerit insanum qui me, totidem audiet atque /respicere ignoto discet pendentia tergo*). Traduction de François Villeneuve, Horace, *Satires* [1932], Paris, Les Belles Lettres, 2011. De même pour les autres citations des *Satires*.

narratives et didactiques de l'*épos* hexamétrique². Ma thèse était que la forte présence d'Empédocle dans le discours ovidien de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* est un commentaire ovidien sur ce qui, même pour un œil moins partial que celui d'Ovide, pourrait être considéré comme un élément important, et même définitoire, dans l'histoire de la poésie latine hexamétrique, en partant de son fondateur, Ennius.

264

Afin de poser le cadre de ma discussion détaillée sur Horace, je commencerai par récapituler brièvement certains des points principaux de mon analyse de l'« *épos* empédocléen » romain. Pythagore apparaît dans le livre XV des *Métamorphoses*, dans un passage (v. 60-64) qui fait référence au vol de l'esprit d'Épicure dans l'éloge que Lucrèce fait de celui-ci au début du *De rerum natura* (I, 62-79), et qui est fabriqué sur le modèle d'un fragment d'Empédocle (DK B 129) louant la puissance de l'esprit d'un homme en qui on reconnaît généralement Pythagore. Le discours ovidien de Pythagore est un enseignement de 400 vers sur la nature de l'âme et de l'univers ; l'association de la doctrine de la métempsycose (qui implique de s'abstenir de manger de la viande) avec une doctrine du changement universel, nous fournit deux éléments-clefs du poème didactique d'Empédocle. Le discours ovidien de Pythagore fonctionne aussi en miroir avec le plus important passage de poésie didactique concernant la philosophie de la nature dans l'*Énéide*, qui se trouve dans la première partie du discours d'Anchise au livre VI, vers 724-751 ; ce discours comporte aussi probablement des éléments empédocléens, particulièrement à propos de la purgation des âmes par les éléments (*Énéide* VI, 739-743). La rencontre d'Énée avec l'ombre d'Anchise est une réplique de la vision de l'ombre d'Homère dans le rêve d'Ennius, au début des *Annales* ; les deux parties successives du discours d'Anchise chez Virgile, la dissertation de philosophie naturelle *de anima et rerum natura* et le survol de l'histoire romaine contenu dans le défilé des héros, reproduisent, bien que dans des proportions très différentes, la structure des *Annales* d'Ennius, dans lesquelles la philosophie pythagoricienne correspondant à la vision onirique d'Homère est suivie par la partie principale du poème, les annales de l'histoire romaine. C'est aussi, très approximativement, la structure du livre XV des *Métamorphoses*, où le discours de Pythagore est suivi d'une sélection baroque d'épisodes de l'histoire romaine jusqu'à l'époque d'Auguste et d'Ovide, *ad mea tempora*. La dette de Lucrèce à l'égard d'Empédocle est bien connue, et a fait récemment l'objet d'études nouvelles de la part de

2 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean *Epos* », *Classical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 204-214, repris par *id.*, dans *Lucretian Receptions. History, The Sublime, Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, chap. 4.

David Sedley et de Myrto Garani. Pour ce qui concerne Ennius, il est possible qu'il y ait eu des éléments empédocléens dans le rêve où Homère apparaît au poète ; mais l'allusion empédocléenne la plus frappante dans les fragments restants des *Annales* est la description de la personne et des actes de la figure démonique de la Discorde, *Discordia*, au livre VII : l'ouverture par *Discordia* des portes de la guerre constitue par ailleurs un modèle majeur pour l'épisode où *Allecto* et *Junon* ouvrent les portes de la guerre, au livre VII de l'*Énéide*. D'autres points de contact entre Empédocle et Ennius ont été suggérés dans une brillante étude d'Emily Gowers. Dans la perspective de ce que je vais dire à propos d'Horace et d'Empédocle, il est important de noter que le Pythagore plutôt empédocléen d'Ovide est aussi par bien des aspects une figure du poète Ovide lui-même, notamment à travers le parallélisme entre la description du voyage céleste de l'âme chez Pythagore et la prophétie d'Ovide dans l'épilogue des *Métamorphoses*, d'après laquelle sa gloire volera parmi les astres.

Donc, très brièvement, la ligne de l'*épos* empédocléen est la suivante : Empédocle – Ennius – Lucrèce – Virgile – Ovide. On peut dès lors se demander si ce qu'Horace doit à Empédocle dans sa propre poésie hexamétrique présente un intérêt pour situer sa propre poésie dans le cadre de l'*épos* empédocléen romain. Ceci n'aurait rien d'étonnant dans le poème didactique qu'est l'*Art poétique*, ou dans le livre I des *Épîtres*, écrit en hexamètres et qui présente d'étroites affinités avec la poésie didactique. Le nom d'Empédocle n'est pas mentionné dans le premier ouvrage en hexamètres d'Horace, le livre I des *Satires*, mais à mon avis ce n'est pas par hasard que la *Satire* I, 4 – poème qui aborde longuement la question de savoir quel type d'hexamètre le lecteur a sous les yeux, et qui s'ouvre sur une généalogie littéraire des satires horatiennes, aussi tendancieuse et partielle que ce que, dans le discours ovidien de Pythagore, j'ai considéré comme une histoire à grands traits de l'hexamètre épique romain – atteint son point culminant dans les fameux vers sur la *Discordia taetra* (*Satires*, I, 4, 39-44 ; 56-62) :

*Primum ego me illorum dederim quibus esse poetis
excerpam numero. neque enim concludere uersum
dixeris esse satis; neque, si qui scribat, uti nos,
sermoni propiora, putes hunc esse poetam.
Ingenium cui sit, cui mens diuiniior atque os
magna sonaturum, des nominis huius honorem.*

[...] *his, ego quae nunc,
olim quae scripsit Lucilius, eripias si
tempora certa modosque, et quod prius ordine uerbum est*

*posterius facias, praeponens ultima primis,
non, ut si soluas « postquam Discordia taetra
belli ferratos postis portasque refregit »,
inuenias etiam disiecti membra poetae.*

D'abord, je me retrancherai, pour ma part, du nombre de ceux que je reconnaîtrai poètes : car, pour l'être, tu ne saurais dire qu'il suffise de remplir la mesure des vers ; et, si quelqu'un écrit, comme moi, des phrases voisines du langage de la conversation, tu n'iras pas le tenir pour un poète. Celui qui a du génie, celui que les dieux animent et dont la bouche est faite pour les hauts accents, à celui-là tu réserveras l'honneur de ce nom.

266

Si tu ôtes à ce que j'écris aujourd'hui, à ce qu'écrivait autrefois Lucilius la succession réglée des temps et des rythmes, et que tu fasses passer derrière les mots qui venaient d'abord, que tu mettes en tête ceux qui étaient à la fin, ce ne sera point comme si tu défaisais ces vers : « Quand la noire Discorde eut rompu les portes de la guerre et leurs montants de fer » ; car tu retrouverais les membres du poète mis en pièce.

Horace cite ici un vers et demi de ce qui aurait été le cas le plus frappant d'allusion empédocléenne dans les *Annales* d'Ennius. J'ai suggéré ailleurs que l'expression horatienne *disiecti membra poetae* fait elle-même référence au vocabulaire cosmique de Lucrèce³, et qu'Horace indique par là qu'il est conscient que Lucrèce prolonge la veine ennienne de l'*épos* empédocléen. C'est ensuite dans cette tradition qu'Horace définit la nature de sa propre poésie hexamétrique, par contraste et négation, assurément – mais avec quelle dose d'ironie ? Il est également significatif qu'Aristote, dans sa *Poétique*, refuse à Empédocle le titre de poète, en le comparant au véritable poète, le grand Homère : « il n'y a rien de commun entre Homère et Empédocle que le mètre. Aussi conviendrait-il d'appeler l'un poète, et l'autre naturaliste plutôt que poète⁴ ».

Portons maintenant une attention plus particulière à l'*Épître* I, 12 (v. 12-22) :

*Miramur si Democriti pecus edit agellos
cultaque, dum peregre est animus sine corpore uelox,
cum tu inter scabiem tantam et contagia lucri
nil paruum sapias et adhuc sublimia cures :*

3 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., 2009, p. 119-120.

4 Aristote, *Poét.*, 1447b. Traduction de J. Hardy [1932], Paris, Les Belles Lettres, 2008.

*quae mare compescant causae, quid temperet annum,
 stellae sponte sua iussaene uagentur et errent,
 quid premat obscurum, lunae quid proferat orbem,
 quid uelit et possit rerum concordia discors,
 Empedocles an Stertinius deliret acumen?
 Verum, seu piscis seu porrum et caepe trucidas,
 utere Pompeio Grospho ...*

Nous nous étonnons que le bétail ravage les champs et les cultures de Démocrite pendant que son esprit voyage avec agilité, séparé de son corps, lorsque toi, au milieu de cette lèpre et de cette contagion générale du gain, tu n'as pas une seule pensée petite et tu t'occupes encore des plus hautes recherches : quelles causes retiennent la mer dans ses limites, ce qui règle le cours de l'année, si les planètes dans leur marche errante, vont d'un mouvement spontané ou obéissent à des lois, ce qui obscurcit et fait disparaître le disque de la lune et ce qui le découvre de nouveau, quels sont la signification et le pouvoir de l'harmonie dissonante des choses, si c'est Empédocle qui délire ou l'esprit subtil de Stertinius. Mais, que tu immoles des poissons, ou bien des poireaux et des oignons, traite en ami Pompéius Grosphus⁵.

Dans l'*Épître* I, 12 Iccius, l'ami mentionné en *Odes* I, 29, dont la prétention philosophique n'était qu'à moitié sérieuse, est devenu le régisseur des propriétés siciliennes d'Agrippa et il a émigré en Sicile, l'île d'Empédocle. Le vers 20, qui présente une alternative entre Empédocle et Stertinius, s'achève par l'oxymore *deliret acumen*, désignant une intelligence vive et pénétrante qui sort du sillon tout tracé⁶. Cet oxymore fait écho à un autre qui se trouve dans la même position métrique à la fin du vers précédent (v. 19 : *rerum concordia discors*), référence, ainsi qu'on l'admet généralement, à l'équilibre entre l'Amour et la Discorde dans le cycle cosmique empédocléen⁷. Le vers 21, qui suit la référence à Empédocle et à Stertinius (*uerum seu piscis seu porrum et caepe trucidas*), est généralement interprété comme une plaisanterie sur la croyance pythagoricienne et empédocléenne en la métempsychose, Empédocle affirmant

- 5 Traduction de François Villeneuve, Horace, *Épîtres* [1934], Paris, Les Belles Lettres, 2014. De même pour les citations suivantes des *Épîtres* et en particulier de l'*Art poétique*.
- 6 Sur l'oxymore horatien voir Frances Muecke, s. v. « Lingua e stile » dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia oraziana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, t. II, p. 755-787, ici p. 781; Gualtiero Calboli, s. v. « ossimoro », *ibid.*, p. 933-935; David West, « Horace's poetic technique in the *Odes* », dans Charles D. N. Costa (dir.), *Horace*, London/New York, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- 7 Michael J. McGann, *Studies in Horace's First Book of Epistles*, Bruxelles, Latomus, 1969, p. 64, n. 4.

avoir été un poisson dans l'une de ses incarnations (B 117). L'esprit railleur du vers et le *trucido* prosaïque⁸ nous font brusquement redescendre sur terre après l'élévation sublime des questions sur la nature.

Empédocle est le second présocratique mentionné dans cette épître, le premier étant Démocrite, qui est lui aussi objet de raillerie pour avoir négligé les questions pratiques, absorbé qu'il était par sa recherche philosophique. Il s'agit d'une anecdote dans la même veine que celles qui existent sur des poètes ou des philosophes qui tombent dans des puits à cause de leur incapacité à prendre conscience, avec le simple bon sens, du monde qui les entoure. Le vol de l'esprit de Démocrite au vers 13 (*dum peregre est animus sine corpore uelox*) fait écho à l'expression employée par Lucrèce pour évoquer le vol de l'esprit d'Épicure (I, 74 *atque omne immensum peragrauit mente animoque*⁹). Horace a fait allusion au même passage dans l'ode sur Archytas, I, 28, poème qui précède l'ode sur Iccius, I, 29. Ainsi, à l'intérieur de la série du premier livre des *Odes*, les poèmes 28 et 29 se rejoignent sur une retombée de la prétention philosophique. Pour le vol de l'esprit d'Épicure, Lucrèce prend pour modèle la portée universelle des *rapides* de l'homme – probablement Pythagore – dont Empédocle fait l'éloge dans le fragment DK B 129. Mais on pourrait aussi comparer les pérégrinations de l'esprit de Démocrite hors de son corps dans l'*Épître* I, 12, à la description par Empédocle du dieu véritable (B 134) :

268

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νότοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦνα, οὐ μῆδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μούνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα θοῆισιν.

Car Dieu n'a ni le chef ni les membres d'un homme ;
Deux branches ne poussent pas non plus sur son dos,
Il n'a ni pieds, ni genoux prompts, ni génitoire
Il n'est qu'un pur esprit, sacré et ineffable,

8 Cf. Lucr., VI, 146-147 : « [Il arrive que la foudre] soit recueillie par une nuée chargée d'eau, où son feu meurt aussitôt en poussant un grand cri » (*haec multo si forte umore recepit /ignem, continuo magno clamore trucidat*). Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature* [1928], Paris, Les Belles Lettres, 1981. C'est la seule occurrence de *trucido* chez Lucrèce, et une « violente métaphore » (*Titi Lucreti Cari De Rerum Natura libri sex*, éd. Cyril Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1947, t. I-II) ; chez Horace ce terme apparaît ailleurs seulement en *A.P.*, 185 : « Que Médée n'égorge pas ses enfants devant le public » (*ne pueros coram populo Medea trucidet*).

9 L'intertexte est discuté par Rolando Ferri, *I dispiaceri di un epicureo. Uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole (con un capitolo su Persio)*, Pisa, Giardini Editore, 1993 ; voir Philip Hardie, *Lucretian Receptions, op. cit.*, p. 189-190.

Dont les prompts pensées traversent le cosmos
Tout entier¹⁰.

Animus sine corpore uelox (Ép. I, 12, 13) fait fonction de résumé lapidaire de ce que sont la nature et la vitesse du φρήν ἱερή. Ni Lucrèce en I, 72-74, ni même d'ailleurs Ovide en *Mét.* XV, 62-64 – la description du vol de l'esprit de Pythagore faisant référence à la fois au passage de Lucrèce et à son modèle empédocléen – ne stipulent explicitement que la *uiuida uis animi* d'Épicure ou la *mens* de Pythagore fonctionnent indépendamment du corps (*sine corpore*), et aucun de ces deux passages ne mentionne la vitesse. Horace précède Ovide dans la pratique de la double allusion, à la fois à Lucrèce et à sa source empédocléenne, bien que dans son cas, le modèle empédocléen soit un passage distinct – encore qu'apparenté sur le plan thématique – de la source empédocléenne immédiate de Lucrèce.

J'ai montré ailleurs qu'Horace reprend la description lucrétienne du vol de l'esprit d'Épicure à travers le vide infini afin de développer ses propres aspirations – à lui, Horace – à un sublime vol poétique¹¹. Le terme *sublimis* lui-même est employé en *Épîtres* I, 12, 15 : « tu n'as pas une seule pensée petite et tu t'occupes encore de plus hautes recherches » (*nil paruum sapias et adhuc sublimia cures*), pour évoquer le dévouement d'Iccius à la noble étude de l'astronomie. Quand Horace emploie le terme *sublimis*, il a souvent une connotation de sublime littéraire. *Nil paruum* est une expression qu'Horace emploie ailleurs une fois, lorsqu'il évoque ses propres ambitions poétiques, dans un de ses plus audacieux manifestes de sublime littéraire (*Odes*, III, 25, 17-18) : « Je ne dirai rien de petit ou dont l'accent reste près de la terre, rien qui soit d'un mortel. C'est un doux péril [...] » (*nil paruum aut humili modo, / nil mortale loquar. dulce periculum est [...]*¹²). L'*Ode* III, 25 comporte aussi une allusion à Lucrèce¹³, et ici comme ailleurs, ce que j'ai appelé « le sublime lucrétien » suscite l'oxymore, comme on le voit dans la fameuse expression *dulce periculum*. Eduard Fraenkel y voit le danger d'être guidé par le dieu « jusqu'aux sommets des montagnes

10 Traduction tirée du volume *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 431. Toutes les références et traductions des présocratiques seront tirées de cet ouvrage.

11 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., p. 191-192 sur l'*Ode* I, 28.

12 Traduction de François Villeneuve, Horace, *Odes et Epodes* [1929], Paris, Les Belles Lettres, 2013. Ce sont là les deux seules occurrences de l'expression *nil paruum* chez Horace. Robin G. M. Nisbet et Niall Rudd, *A Commentary on Horace: Odes, Book III*, Oxford, Oxford University Press, 2007, sur les *Odes* III, 25, 17-18 renvoient à l'*Art poétique* 280 [Aeschylus]: *et docuit magnumque loqui nitique cothurno*; ils observent que le terme *mortale* « signifie principalement “quod mortali conveniat” ; il y a aussi une suggestion évidente que la poésie d'Horace ne disparaîtra pas; cf. *Odes*, III, 30, 6 n.; IV, 9, 1 ». C'est peut-être l'immortalité à laquelle Empédocle aspire.

13 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., p. 220-221.

et dans les perfides étendues de neige¹⁴ » ; Robin G. M. Nisbet et Niall Rudd préfèrent y voir une référence au frisson dionysiaque et au danger que représente la rencontre avec un dieu. Mais si nous sommes prêts à considérer le « doux danger » comme, en dernier ressort, une forme figurée d'escalade poétique, alors nous pouvons établir un parallèle avec Empédocle faisant l'ascension de l'Etna pour ensuite se jeter dans le cratère¹⁵. C'est un danger de type suicidaire, qu'Empédocle a sans doute trouvé doux, dans la mesure où il s'agissait pour lui d'un moyen de réaliser son désir (Horace, *A.P.*, 465 : *cupit*) d'être considéré comme un dieu. Peut-être serait-il juste de dire que le sublime empédocléen, tout autant que le sublime lucrétien, suscite l'oxymore chez Horace¹⁶. Dans mon ouvrage intitulé *Lucretian Receptions* (2009), j'ai fortement insisté sur l'idée que l'investissement dans le sublime lucrétien est un facteur majeur, et peut-être même le facteur majeur, dans l'aspiration au sublime de Virgile et d'Horace ; je me demande maintenant si je n'ai pas sous-estimé l'importance d'Empédocle – et d'Empédocle chez Lucrèce – comme source du sublime dans la poésie de la fin de la République et de l'époque augustéenne.

Si le badinage amical d'Horace avec Iccius dans l'*Épître* I, 12 au sujet de ses aspirations philosophiques cache ses propres réflexions ironiques sur son aspiration au sublime empédocléen, on trouvera une continuité thématique avec le poème suivant, l'*Épître* I, 13. Horace y transfère sa préoccupation concernant ses chances d'atteindre une nouvelle position prestigieuse – vu l'excellent accueil que fit l'empereur, sur le Palatin, à ses *Odes* – sur l'humble porteur de la lettre, Vinnius Asina. Horace avertit ce dernier qu'il risque de trébucher s'il n'évalue pas correctement la façon d'approcher Auguste¹⁷. Dans l'*Épître* I, 13, Horace n'aborde pas explicitement la question de la position élevée à laquelle il espère parvenir en envoyant à Auguste ses recueils de poèmes (v. 4 : *libelli*), mais on la trouve clairement exposée par Ovide dans deux de ses poèmes d'exil, où d'une part il évoque les mêmes ambitions qu'Horace dans l'*Épître* I, 13, et d'autre part il caresse l'idée d'approcher le *princeps* par l'entremise de ses propres ouvrages de poésie, avant de reconnaître la vanité d'une ambition aussi haute. On lit ainsi dans les *Tristes* (I, 1, 70-71) : « Peut être désires-tu savoir si je t'ordonnerai de

14 Eduard Fraenkel, *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 258.

15 Tomber de la montagne de la poésie. Cf. Catulle, 105 : « Laverge s'efforce de gravir la montagne de Pipla ; les Muses, à coups de fourche, l'en rejettent, la tête la première » (*Mentula conatur Pipleium scandere montem : / Musae furcillis praecipitem eiciunt*). Traduction de G. Lafaye [1923], Paris, Les Belles lettres, 2002.

16 Ceci pourrait être rattaché à la tension entre l'Amour et la Discorde dans leur façon de maintenir un univers articulé. Toutefois, l'oxymore ne semble pas être un trait stylistique empédocléen.

17 Voir Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, *op. cit.*, p. 214-15, pour des exemples de *praeceps*.

gravir les hauteurs où s'élève le palais, demeure de César¹⁸ ? » (*forsitan expectes, an in alta Palatia missum / scandere te iubeam Caesareamque domum* ?) et au livre III du même recueil (III, 1, 60-61) : « Nous poursuivons notre route et mon guide me conduit vers un temple de marbre blanc, au sommet de hautes marches, le temple du dieu à la longue chevelure » (*inde tenore pari gradibus sublimia celsis / ducor ad intonsi candida templa dei*).

Je passe maintenant à la dernière partie de l'*Art poétique*, les vers 453-476 :

*Vt mala quem scabies aut morbus regius urget
aut fanaticus error et iracunda Diana,
uesanum tetigisse timent fugiuntque poetam
qui sapient : agitant pueri incautique sequuntur.
Hic dum sublimis uersus ructatur et errat,
si ueluti merulis intentus decedit auceps
in puteum foueamue, licet « succurrite » longum
clamet, « io ciues », non sit qui tollere curet.
Si curet quis opem ferre et demittere funem,
« qui scis an prudens huc se deiecerit atque
seruari nolit ? » dicam, Siculique poetae
narrabo interitum. deus immortalis haberi
dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam
insiluit. sit ius liceatque perire poetis ;
inuitum qui seruat, idem facit occidenti.
Nec semel hoc fecit, nec, si retractus erit, iam
fiet homo et ponet famosae mortis amorem.
Nec satis apparet cur uersus factitet, utrum
minxerit in patrios cineres, an triste bidental
mouerit incestus ; certe furit, ac uelut ursus,
obiectos caeuae ualuit si frangere clathros,
indoctum doctumque fugat recitator acerbus ;
quem uero arripuit, tenet occiditque legendo
non missura cutem nisi plena cruoris hirudo.*

On fuit l'homme que tourmente la gale maligne ou le mal royal ou la frénésie ou la colère de Diane ; de même l'on redoute de toucher, l'on fuit, si l'on est sage, le poète maniaque. Seuls les enfants lui donnent la chasse et, imprudemment le suivent. Si, pendant que, la tête levée, il exhale ses vers et marche à l'aventure, il vient, comme l'oiseleur à la piste des merles, à tomber dans un puits ou dans

18 Traduction de Jacques André, Ovide, *Tristes* [1968], Paris, Les Belles Lettres, 2008. De même pour la citation suivante.

une fosse, il aura beau crier d'une voix qui porte au loin : « Au secours ! holà ! citoyens ! », il n'y aurait personne pour s'inquiéter de l'en tirer. Si quelqu'un s'occupait de lui prêter assistance et de lui lancer une corde : « Comment sais-tu, lui dirais-je, s'il ne s'est pas jeté là-dedans à bon escient et s'il ne refuse point qu'on l'en sauve ? » Et je lui raconterais la mort du poète de Sicile : désirant passer pour un dieu immortel, Empédocle a précipité dans l'Etna brûlant son corps refroidi. Laissons aux poètes le droit de périr à leur guise. Sauver quelqu'un malgré lui, ce n'est pas autre chose que le tuer. Celui-ci n'en était pas à sa première tentative, et, si on l'en tire, il ne voudra point redevenir homme ni renoncer à l'amour d'une mort illustre. On ne voit pas exactement pour quelle cause il fabrique des vers, s'il a pissé sur les cendres de son père ou profané d'un acte impur un lieu touché de la sinistre foudre ; en tous cas, c'est un furieux, et, comme un ours qui a réussi à briser devant lui les barreaux de sa cage, ce lecteur féroce met en fuite le savant et l'ignorant ; mais celui qu'il a pu saisir, il le tient et il le tue à force de lire : c'est la sangsue qui ne lâchera la peau qu'une fois pleine de sang.

On trouve ici de nombreux points de contact avec l'*Épître* I, 12. La discussion porte maintenant explicitement sur la folie et la poésie. Empédocle apparaît après une référence implicite à Démocrite, puisque le poète fou est littéralement une représentation caricaturale de la notion de possession divine chez Démocrite (et chez Platon)¹⁹. Les vers 453-476 renvoient au début de la partie sur l'*artifex*, qui commence au vers 295 à partir du rejet de l'*ingenium sine arte* (« le génie sans la technique ») et de la raillerie à propos de l'exclusion de l'Hélicon des poètes sains d'esprit prononcée par Démocrite (v. 296-297)²⁰. Le poète fou flâne la tête levée, mais il est aussi raillé pour ses prétentions sublimes, (v. 457 : *hic, dum sublimis uersus ructatur et errat*²¹). L'intérêt d'Iccius aussi se portait sur les choses sublimes (*sublimia*). La formule *ructatur et errat* fait écho au vers 17 de l'*Épître*, I, 12 : *uagentur et errant* (« dans leur mouvement errant », à propos des planètes²²). La phrase pourrait nous ramener à un contexte empédocléen par un autre chemin. Le terme *ructatur* est frappant, et vraisemblablement

19 Voir Charles O. Brink, *Horace on Poetry. The Ars Poetica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, sur les vers 453-456.

20 Sur les références à Démocrite et à Platon voir *ibid.* ; sur les vers 295-298 voir Armand Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles lettres, 1934 et dans le présent volume l'article de Marcos Martinho.

21 Question étudiée dans Philip Hardie, *Lucretian Receptions, op. cit.*, p. 197-200.

22 Charles O. Brink, *Horace on Poetry, op. cit.*, sur *Art poétique* vers 457, remarque que « les vers qui s'achèvent par deux verbes principaux similaires reliés par *et* ou par d'autres conjonctions ont une teinte archaïque et quand ils apparaissent dans la poésie augustéenne [...] c'est dans un but précis. Ici, l'effet recherché est probablement le comique ». Il cite d'autres exemples d'Horace, mais pas le vers 17 de l'*Épître* I, 12.

grossier. L'histoire du saut d'Empédocle dans l'Etna pourrait nous faire penser à un autre objet noble – et sublime – qui lui aussi vomit : le volcan sicilien. Virgile emploie dans l'*Énéide* (III, 575-576) le composé *eructo* pour évoquer l'éruption de l'Etna : *interdum scopulos auulsaque uiscera montis / erigit* eructans (« parfois dans un hoquet il fait monter des rochers, entrailles qu'il arrache à la montagne²³ »), et de nouveau à propos d'un habitant des environs de l'Etna, Polyphème, aux vers 631-632 : *iacuitque per antrum / immensus saniem* eructans (« étant étendu tout au long de son antre démesuré, vomissant de la sanie²⁴ »). La description faite par Virgile de l'Etna, ainsi que de Polyphème, à la fin du livre III est un remarquable – et en vérité un célèbre – exercice sur le sublime sicilien, qui selon Aulu-Gelle (XVII, 10) a été critiqué par Favorinus pour des raisons qui rappellent certaines prescriptions d'Horace dans l'*Art poétique*. Favorinus dit que ces vers n'ont pas été retravaillés et corrigés, qu'ils n'ont pas reçu le travail de finition, le *labor limae*, en raison de la mort prématurée de Virgile. Virgile, selon lui, applique à la fumée et aux roches projetées par le volcan des attributs contradictoires, en termes horatiens *non sibi conuenientia* (A.P., 119). Favorinus conclut sa critique par l'affirmation que la description par Virgile des roches en fusion vomies par le volcan et gémissant tandis qu'elles forment des amas dans le ciel est : « la plus monstrueuse de toutes les choses qu'on appelle monstres » (Aulu-Gelle, XVII, 10, 1); or l'*Art poétique* commence par de saisissantes images de monstres²⁵.

Dans le livre III de l'*Énéide*, les représentations de l'Etna et de Polyphème se confondent ; à cela il faut ajouter que les éruptions de l'Etna proviennent du géant qui gît enterré sous le volcan, Encelade²⁶. L'équivalence chez Virgile entre la représentation du volcan et celle d'une créature anthropomorphique fait écho

23 Traduction de Jacques Perret, Virgile, *Énéide*, t. I [1978], livres I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2009. De même pour les citations suivantes de l'*Énéide*.

24 Voir Lucrèce, III, 1012 : « Le Tartare dont les gorges vomissent d'effroyables flammes » (*Tartarus horriferos eructans faucibus aestus*), le seul exemple de (*e*)*ructo* chez Lucrèce. Voir également *ibid.*, I, 724 : « une nouvelle éruption dont la violence vomirait le feu de ses bouches » (*faucibus eruptos iterum uis ut uomat ignis*).

25 Aulu-Gelle, XVII, 10, 5 : *Nam quae reliquit perfecta expolitaque quibusque inposuit census atque dilectus sui supremam manum, omni poeticae uenustatis laude florent* ; 8 : « *in his autem* », *inquit*, « *quae uidentur retractari et corrigi debuisse, is maxime locus est, qui de monte Aetna factus est* » ; 18-19 : « *non enim fumare* », *inquit*, « *solent neque atra esse, quae sunt candentia* » ; *nisi si « candenti » dixit peruulgate et inproprie pro feruenti fauilla, non pro ignea et relucenti. nam « candens » scilicet a candore dictum, non a calore. Quod saxa autem et « scopulos eructari et erigi » eosdemque ipsos statim « liquefieri et gemere » atque « glomerari sub auras » dixit, « hoc » *inquit* « *nec a Pindaro scriptum nec umquam fando auditum et omnium, quae monstra dicuntur, monstruosissimum est* ». Cf. Hor., A.P., 149-150 : *quae / desperat tractata nitescere posse relinquit* ; 291 : *limae labor* ; 438-439 : *Quintilio si quid recitares, « corrige, sodes, / hoc » aiebat*.*

26 Pour les rapprochements, voir Philip Hardie, *Virgil's Aeneid : Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 264-265

à la ressemblance entre la description de l'Etna par Lucrèce et les vociférations d'Empédocle dans la description de la Sicile (I, 716-733)²⁷ :

*Quorum Acragantinus cum primis Empedocles est,
insula quem triquetris terrarum gessit in oris,
quam fluitans circum magnis anfractibus aequor
Ionium glaucis aspergit uirus ab undis,
angustoque fretu rapidum mare diuidit undis
Aeoliae terrarum oras a finibus eius.
Hic est uasta Charybdis et hic Aetnaea minantur
murmura flammaram rursus se colligere iras,
faucibus eruptos iterum uis ut uomat ignis
ad caelumque ferat flammai fulgura rursus.
Quae cum magna modis multis miranda uidetur
gentibus humanis regio uisendaque fertur,
rebus opima bonis, multa munita uirum ui,
nil tamen hoc habuisse uiro praeclarius in se
nec sanctum magis et mirum carumque uidetur.
Carmina quin etiam diuini pectoris eius
uociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut uix humana uideatur stirpe creatus.*

274

À la tête de ces derniers est Empédocle d'Agrigente, qu'à l'intérieur de ses rives a vu naître l'île triangulaire que le flot ionien enveloppe et découpe en vastes replis, l'arrosant de l'amertume de ses eaux vertes ; un étroit canal où se précipite l'onde marine sépare cette terre du rivage italien. Là est la dévorante Charybde, là les grondements de l'Etna menacent d'un nouveau réveil de sa colère, d'une nouvelle éruption dont la violence vomirait le feu de ses bouches, et porterait encore jusqu'au ciel les éclairs de sa flamme. Mais, malgré toutes les merveilles qui rendent cette vaste terre digne de l'admiration du genre humain et de la curiosité des voyageurs, malgré l'abondance de ses biens, le rempart que lui forme la force d'un peuple nombreux, jamais, pourtant, semble-t-il, elle n'a possédé rien de plus illustre que cet homme, rien de plus vénérable, de plus étonnant, de plus précieux. Les chants de ce divin génie portent partout sa grande voix et publient ses sublimes découvertes, qui feraient presque douter de son origine humaine²⁸.

27 *Ibid.*, p. 211-212. Voir aussi Emily Gowers, « The *cor* of Ennius », dans William Fitzgerald et Emily Gowers (dir.), *Ennius Perennis. The Annals and Beyond*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 2007, p. 17-37, ici p. 23-24 sur la Sicile de Lucrèce vue comme « le paysage de l'intérieur du corps d'Empédocle ».

28 Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature* [1920], Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Emily Gowers interprète la description si frappante de la Sicile comme « le paysage de l'intérieur du corps d'Empédocle²⁹ ». Les véritables volcans n'errant pas çà et là, mais, chez Virgile, les cyclopes le font (voir *Én.*, III, 644 : *altis montibus errant*). Les cyclopes sont des hommes-montagnes errants, tout comme ils sont aussi des arbres errants (voir la comparaison au livre III de l'*Énéide*, vers 679-681), composé grotesque de géant anthropomorphique, d'arbre et de montagne³⁰. Si tout ceci peut être tiré de l'expression *ructatur et errat*, alors c'est un mélange étrange et hybride d'images qui est convoqué par Horace, anticipant la juxtaposition discordante de l'ours et de la sangsue dans les derniers vers de l'*Art poétique* ; je commenterai plus loin leur rapprochement possible avec Empédocle.

Chez Horace, le poète fou qui regarde en l'air (*sublimis*), risque de tomber dans un puits ou dans un trou (v. 458-459). Les commentateurs y voient une allusion à l'histoire de Thalès qui est tombé dans un puits tandis qu'il se promenait en regardant les étoiles. Ceci nous ramène à l'*Épître* I, 12 et à l'attention obsessionnelle portée par Iccius aux *sublimia*, malgré les tentations de la richesse (v. 14 : *cum tu inter scabiem tantam et contagia lucri [...]*). Selon Horace, une telle attitude est encore plus admirable que celle de Démocrite qui négligeait sa propriété agricole pour se promener dans les champs plus vastes de l'univers naturel (notons le jeu de mots aux vers 12-13 *agellos [...] peregre*). Ceci est une anecdote sur le caractère distrait des philosophes, dans la même veine que l'histoire de Thalès tombant dans un puits. L'allusion à cette histoire dans l'*Art poétique* prépare le lecteur à la comparaison explicite entre le poète fou et un philosophe présocratique. La densité d'allusions aux philosophes présocratiques dans la séquence Démocrite-Thalès-Empédocle vaut peut-être en soi la peine qu'on s'y attarde. Elle me fait penser tout d'abord au catalogue des philosophes présocratiques dans la doxographie critique de Lucrèce au livre I du *De rerum natura*. On peut aussi voir dans la figure composite des penseurs présocratiques aux pensées élevées, inspirés, un modèle et peut-être une source de la notion augustéenne du poète comme *uates*, le poète qui a accès aux sources supérieures de la connaissance, et qui a d'importantes révélations à communiquer à la société dans laquelle il vit. Démocrite nous livre la théorie d'une poésie de l'inspiration, Thalès nous fournit un exemple, sinon d'un véritable poète, du moins d'un homme habité par de hautes pensées, et Empédocle est l'exemple par excellence du poète-philosophe inspiré³¹. Pour ce

29 Emily Gowers, « The *cor* of Ennius », art. cit., p. 23.

30 Pour *scabies* au vers 453, cf. *Ép.*, I, 12, 14 : *cum tu inter scabiem tantam* (mais dans un contexte différent).

31 Voir Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 19-21, pour ce qui concerne l'image romaine d'Empédocle comme un poète inspiré.

qui est de l'image classique de la frénésie prophétique d'Empédocle, nous nous référerons à Cicéron (*De Amicitia* 2.4) : « Un savant homme d'Agrigente dans des poèmes enthousiastes, écrits en grec, assure, dit-on, que tout ce qui existe dans le monde, dans l'univers entier, tout ce qui s'y agite est réuni par l'amitié, dissipé par la discorde³² » (*Agrigentinum quidem doctum quendam uirum carminibus Graecis uaticinatum ferunt, quae in rerum natura totoque mundo constarent quaeque mouerentur, ea contrahere amicitiam, dissipare discordiam*) ; *Academica*, II, 14 : « Il arrive sans doute à vos philosophes de la nature [...] de s'écrier avec une sorte d'exaltation – Empédocle, parfois au point de me paraître fou – que tout est caché, que nous ne percevons rien³³ » (*isti physici [...] exclamant quasi mente incitati – Empedocles quidem ut interdum mihi furere uideatur – abstrusa esse omnia, nihil nos sentire.*)

276

Il est clair que dans l'*Art poétique*, la figure du poète fou est introduite pour apporter une conclusion à la question de l'équilibre nécessaire entre *ars* et *ingenium*³⁴. L'exemple d'Empédocle introduit un autre motif, qui n'est pas à strictement parler du ressort d'un poème didactique sur l'art poétique, mais qui revêt une importance cruciale pour l'ambition personnelle du poète : le désir de l'immortalité (v. 464-465 : *deus immortalis haberi / dum cupit*), motif qui apparaît traditionnellement à la fin d'un poème ou d'un recueil de poèmes. Dans l'histoire apocryphe, Empédocle voudrait faire croire qu'il a, à proprement parler, bénéficié d'une apo théose, mais lorsque nous revenons au poète fou qui s'est lui même jeté au fond d'un trou, le désir d'Empédocle d'être perçu comme un dieu s'est changé en une autre forme de désir, le désir d'une mort accompagnée de célébrité, *famosae mortis amorem* (v. 469)³⁵ : la célébrité après la mort est le désir traditionnel de tout poète. Rétrospectivement, le mot *famosae* peut correspondre à l'étymologie du nom « Empedo-kles » avec le sens d'« au *kleos* constant, durable », un calembour étymologique que Monica Gale perçoit comme tel chez Lucrèce (I, 118-119) : « Ennius a ramené de l'Hélicon une couronne au feuillage éternel dont la gloire devait se répandre parmi les peuples italiotes. » (*[Ennius] detulit ex Helicone perenni fronde coronam / per*

32 Traduction de Robert Combès, Cicéron, *Lélius. De l'amitié*, [1928], Paris, Les Belles Lettres, 2011

33 Traduction de José Kany-Turpin, Cicéron, *Les Académiques*, Paris, Flammarion, 2010.

34 Voir Charles O. Brink, *Horace on Poetry, op. cit.*, du vers 453 jusqu'à la fin.

35 Charles O. Brink affirme contre « Wilkins et d'autres » que *famosus* signifie ici « célèbre » plutôt que « notoire », comme c'est le cas pour les six autres occurrences du terme chez Horace (*ibid.*). Mais il ne faut pas exclure une équivoque entre les deux sens dans ce vers ; sur le rôle central de cette équivoque dans le discours virgilien de la *Fama*, voir Philip Hardie, *Rumour and Renown. Representations of Fama in Western Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, chap. 3.

*gentis Italas hominum quae clara clueret*³⁶). Le calembour sur le nom d'Ennius, imitateur d'Empédocle, dans l'adjectif *perennis* est probablement exploité par Horace lorsqu'il met en perspective sa propre renommée avec celle d'Ennius dans l'*Ode* III, 30: *exegi monumentum aere perennius*. Il est tout à fait probable qu'Empédocle ait fait un calembour sur son propre nom³⁷, il est possible aussi que l'on doive le calembour *perennis-Ennius* à Ennius lui-même, et il n'est pas impossible que, dans ce cas, Ennius ait pris modèle sur Empédocle pour composer l'étymologie de son propre nom. Horace fait allusion à une étymologie existante du nom d'Empédocle et en active peut-être une autre, de son propre cru, au vers 466: *insiluit*, ou en grec ἐμπήδ-ησε (bien qu'avec un changement de quantité dans la seconde syllabe³⁸). « Glorieux pour l'éternité » est la face noble du poète Empédocle, « celui qui saute » celle de la version satirique.

L'allusion à l'espoir de l'immortalité qui clôt l'*Art poétique* est un commentaire de la propre pratique d'Horace dans d'autres clôtures de ses œuvres. L'*Ode* III, 30 conclut les trois premiers livres d'odes par une affirmation solennelle et la conviction d'avoir atteint l'immortalité poétique; une pointe d'autodénigrement a souvent été perçue dans l'affirmation de l'immortalité qui clôt le livre précédent dans l'*Ode* II, 20, avec son image grotesque du poète se métamorphosant en cygne, et enfin c'est le registre humble qui prévaut dans la reprise de l'*Ode* II, 20 sur le ton du *sermo* dans l'*Épître* I, 20³⁹.

L'image d'Horace figé à mi-chemin entre l'homme et l'oiseau dans l'*Ode* II, 20, le *biformis uates* (v. 2-3)⁴⁰, est un exemple du type de monstre hybride dont Horace se moque dans l'*Art poétique* (v. 1-13)⁴¹:

36 Monica Gale, « Etymological Wordplay and Poetic Succession in Lucretius », *Classical Philology* 2, n° 96, 2001, p. 168-172, ici p. 168, n. 2.

37 *Ibid.*, p. 169, n. 5, avec une référence au fr. B 77: [δένδρα δ'] ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα τέθηλεν (« [Les arbres] toujours verts, portant toujours des fruits »).

38 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., p. 197-200, et plus précisément p. 198, n. 57 pour le jeu de mots « Empédocle / *insilio*. »

39 Stephen J. Harrison, « Deflating the Odes: Horace, *Epistles* 1.20 », *Classical Quarterly*, n° 38, 1988, p. 473-476.

40 Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard mettent en regard Cicéron, *Carm.* fr. 30.13f.T: *biformato impetus / Centaurus*; Virgile, *Én.*, VI, 25-26: *mixtumque genus prolesque biformis / Minotaurus*; voir Franz Bömer à propos d'Ovide, *Mét.* II, 664: *pater est mihi nempe biformis*.

41 Voir Philip Hardie, « *Vt pictura poesis?* Horace and the Visual Arts », dans Niall Rudd (dir.), *Horace 2000: A Celebration. Essays for the Bimillennium*, London, Duckworth, 1993, p. 120-139, ici p. 120, où l'on observe que le terme *superne* est employé dans *Odes* II, 20, 11 et *A.P.*, 4 pour souligner la nature hybride des formes décrites. Aux vers 7-8: « pareilles aux songes d'un malade ne seront retracées que des images inconsistantes » (*aegri somnia, uanae / fingentur species*) comparer Perse, *Sat.*, III, 83-84: « méditant les rêveries d'un vieux malade, à savoir que rien ne peut naître de rien, rien retourner à rien » (*aegroti ueteris meditant somnia, gigni / de nihilo nihilum nil posse reuert*). Traduction d'Augustin Cartault [1921], Paris, Les Belles Lettres, 2003.

*Humano capiti ceruicem pictor equinam
iungere si uelit et uarias inducere plumas
undique collatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi, risum teneatis, amici?
Credite, Pisones, isti tabulae fore librum
persimilem cuius, uelut aegri somnia, uanae
fingentur species, ut nec pes nec caput uni
reddatur formae. « Pictoribus atque poetis
quidlibet audendi semper fuit aequa potestas. »
Scimus, et hanc ueniam petimusque damusque uicissim,
sed non ut placidis coeant immitia, non ut
serpentes auibus gementur, tigribus agni.*

278

Si un peintre voulait ajuster sous une tête humaine le cou d'un cheval et appliquer des plumes de diverses couleurs sur des membres pris de tous côtés, dont l'assemblage terminerait en hideux poisson noir ce qui était par en haut une belle femme, pourriez-vous, introduits pour contempler l'œuvre, vous empêcher de rire, mes amis? Croyez-moi, Pisons, ce tableau vous offrira le portrait fidèle d'un livre où, pareilles aux songes d'un malade, ne seront retracées que des images inconsistantes, faisant un corps dont les pieds et la tête ne répondront pas à un type unique. Les peintres et les poètes, toujours, eurent le juste pouvoir de tout oser, je le sais, et c'est un privilège que je réclame et que j'accorde tour à tour, mais non jusqu'à mettre ensemble animaux paisibles et bêtes féroces, jusqu'à appairer les serpents avec les oiseaux, les agneaux avec les tigres.

David West a observé l'affinité qui existe entre les monstres peints dont on se moque dans ces vers et les effets surréalistes dans la poésie d'Horace, remarquant « la tendance [d'Horace] à créer des effets étranges en juxtaposant des parties du corps⁴² ». Pour David West, les premiers vers de l'*Art poétique* montrent « une prise de conscience du fait que ce procédé ne fonctionne pas toujours ». Pour ma part, je verrais plutôt dans cette ouverture du poème de l'auto-ironie de la part d'Horace, une auto-ironie de la même nature que celle que l'on retrouve dans la dernière partie du poème, à propos du désir de l'immortalité chez le poète fou. Horace ne se laisse pas si facilement séparer des objets de sa

42 David West, « Horace's Poetic Technique in the *Odes* », art. cit., p. 29-58, ici p. 54-57 : « Appendix 2. Surrealism in Horace » ; p. 56 : « de nombreux [...] exemples de surréalisme et παρά προσδοκίαν chez cet étrange poète ».

propre satire. D'autres chercheurs ont également perçu que le début et la fin de l'*Art poétique* étaient étroitement reliés. Charles O. Brink observe « que le *uesanus poeta* est [...] clairement le *perfectus poeta* inversé – une vive caricature », et encore que « le pendant de cet exposé apparaît au début : une multiplicité ridiculisée parce qu'elle est dépourvue de l'unité garantie seulement par l'*ars*. Les deux images poétiques sont liées l'une à l'autre et constituent pour ainsi dire un cadre pour le poème : *ars* et *artifex*, sans la force de contrôle de l'art »; Brink ajoute : « le poème commençait par un paradoxe... et il s'achève donc sur un paradoxe⁴³ ». Ellen Oliensis perçoit un effet de miroir plus spécifique entre le début et la fin de l'*Art poétique*⁴⁴. Le poète fou/Empédocle ne saurait se laisser persuader d'abandonner ses aspirations divines pour retourner au statut d'homme normal, sain d'esprit (v. 468-469 : *nec [...] fiet homo*), et dans une sorte de vengeance, le poète didactique le transforme en quelque chose non pas de plus qu'humain, mais de moins qu'humain, lorsqu'Horace le compare d'abord à un ours furieux, et enfin à une sangsue. Pour Ellen Oliensis, cette succession rapide de comparaisons à la fin de l'*Art poétique* produit une sorte de créature grotesque, un composé d'ours et de sangsue, reflétant comme dans un miroir les montres hybrides du début.

Les commentateurs relèvent divers parallèles textuels et visuels pour les créatures grotesques décrites au début de l'*Art poétique* : les monstres hybrides de l'art antique, et plus spécifiquement la peinture des *monstra* des fresques du troisième style critiquées par Vitruve (VII, 5, 3-4)⁴⁵. La femme-poisson, au vers 4, rappelle la description de Scylla par Virgile (*Énéide*, III, 426-428), dont un détail rappelle à son tour la description par Lucrèce de l'impossible monstre, la Chimère⁴⁶. Lucrèce évoque deux fois les monstres hybrides, la première dans un exposé de la rencontre aléatoire de *simulacra* qui produit,

43 Charles O. Brink, *Horace on Poetry*, *op. cit.*, p. 421.

44 Ellen Oliensis, *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 215-223 : « The immortal leech »; p. 217, « une queue qui n'est qu'une gueule, pur appétit » (« a tail that is all mouth, pure appetite »), un « cousin de la queue de poisson noire de la sirène » (*cousin of the mermaid's black fishtail*), ce dernier étant l'image crue d'un sexe féminin, et une transformation de l'Etna dévorant; p. 221, l'ours-sangsue comme exemple de *discordia concors*.

45 Verity Platt, « Where the Wild Things Are: Locating the Marvellous in Augustan Wall Painting », dans Philip Hardie (dir.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 41-74, ici p. 51-56. Charles O. Brink, *Horace on Poetry*, *op. cit.*, fait aussi référence à Lucilius fr. 587 Marx.

46 Voir Virgile, *Én.*, III, 426-7 : « Le haut du corps est humain, c'est une vierge à la gorge parfaite, jusqu'aux aines ; ensuite c'est une hydre aux formes monstrueuses » (*prima hominis facies et pulchro pectore uirgo / pube tenus, postrema immani corpore pistris*) ; Lucr., V, 905 : « lion par devant, dragon par derrière et par le milieu chimère » (*prima leo, postrema draco, media ipsa, Chimaera*).

entre autres, les images de Centaures et de Scyllas (IV, 722-748)⁴⁷ ; la deuxième dans une réfutation de l'idée que l'on pourrait compter parmi les créatures biologiquement non-viables, nées dans les premières phases de l'histoire du monde, des Centaures et des Scylla, ainsi que d'autres monstres à la double nature composés « d'un assemblage de membres hétérogènes » (v. 878-924 : *alienigenis membris*) et de « membres en lutte » (v. 894 : *discordia membra*). Dans ce passage, Lucrèce reprend implicitement une critique épicurienne du récit d'Empédocle sur la création des monstres hybrides comme des membres qui se seraient assemblés au hasard dans un mouvement qui va du multiple à l'un, sous le règne de l'amour (fr. B 61) :

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
 βουγενῆ ἀνδρόπρωιρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
 ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
 τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.

280

Une foule naquit de monstres à deux faces,
 À deux poitrails, des bovidés à face d'homme ;
 À rebours des enfants à la tête de bœuf
 Naissaient, des créatures moitié homme, moitié femme,
 Et dont les membres disparaissaient sous les poils.

Si les monstres empédocléens constituent bien l'un des intertextes des premiers vers de l'*Art poétique*, on trouve un autre élément de composition circulaire dans la présence d'Empédocle à la fois au début et à la fin du poème. Il s'agit dans les deux cas d'un Empédocle passé par le filtre lucrétien. À la fin, la satire sur le désir d'Empédocle de devenir un dieu correspond à l'attaque de Lucrèce contre les faux dieux⁴⁸, et s'oppose au type de divinité que le même Lucrèce peut parfaitement accorder à un autre philosophe, Épicure. Horace commence son poème didactique par une attaque contre les monstres hybrides, ce qui est une démarche lucrétienne. De tels monstres sont inappropriés dans

47 Parallèles verbaux entre le *De rerum natura* et l'*Art poétique* : D.R.N., IV, 726 : « [des simulacres] qui, dans les airs n'ont pas de peine à se souder les uns aux autres » (*quae facile inter se iunguntur in auris*), cf. A.P., 2 : *iungere* ; D.R.N., IV, 741 : « seulement, si le hasard rapproche l'image d'un cheval de celle d'un homme [...] » (*uerum ubi equi atque hominis casu conuenit imago* [...]), cf. A.P., 1-2 : « Si un peintre voulait ajuster sous une tête humaine le cou d'un cheval » (*humano capiti ceruicem pictor equinam / iungere si uelit*).

48 Voir *supra* les vers 464-465 : *deus immortalis haberi / dum cupit Empedocles*, cf. Lucrèce, I, 733 : « [...] qui feraient presque douter de son origine humaine » (*ut uix humana uideatur stirpe creatus*) : Lucrèce a le bon point de vue sur l'approche par Empédocle de la divinité.

l'univers de la poétique d'Horace, de même que leur existence est impossible dans l'univers épique de Lucrèce⁴⁹.

L'*Art poétique* est un poème didactique qui s'ouvre et s'achève par des images frappantes d'un univers anti-horatien de poésie et de poètes – ou qui du moins se prétend tel. Cette stratégie didactique est proche de la pratique de Lucrèce qui créait un univers réel par le biais du contraste avec des constructions et des perceptions du monde fausses et illusives. Horace suit encore Lucrèce dans sa façon d'utiliser Empédocle comme le type de « l'homme qui tombe ». Dans l'*Art poétique*, il s'agit d'une chute au sens littéral, le plongeon dans l'Etna ; chez Lucrèce, c'est une chute au sens figuré. Immédiatement après la description de la Sicile et de l'Etna, et après l'éloge d'Empédocle, Lucrèce dit qu'Empédocle et d'autres philosophes qui posent l'existence d'une matière indéfiniment divisible sans admettre l'existence du vide ont fait une lourde chute pour toutes leurs divines découvertes : « mais arrivés aux principes des choses, ils se sont effondrés, et sur ce point même leur grandeur n'a fait que rendre leur chute plus grande et plus lourde » (I, 740-741 : *principiis tamen in rerum fecere ruinas / et grauius magni magno cecidere ibi casu*).

Si je ne me suis pas trop avancé, risquant moi-même de faire une grande chute, je conclurai en m'avançant quelques pas plus loin vers le précipice. N'y aurait-il pas une autre touche empédocléenne dans la façon dont Horace utilise de manière prolongée une comparaison inspirée de l'art de la peinture ? Empédocle, dans l'un de ses poèmes didactiques (fr. B 23), compare de façon frappante la création de toutes les choses du monde à partir des quatre éléments, et seulement de ces quatre-là, à la production par les peintres de formes qui ressemblent à toutes les choses du monde grâce à la combinaison d'un petit nombre de couleurs :

ὥς δ' ὀπότεν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν
 ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε,
 οὔτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
 ἀρμονίῃ μείξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
 ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι,
 δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας
 θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθῦς
 καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῆσι φερίστους·
 οὔτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
 θνητῶν, ὅσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν,
 ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

49 Pour d'autres éléments lucrétiens dans l'*Art poétique*, voir Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, op. cit., p. 57-64, p. 198, n. 60.

Comme deux peintres, quand ils ornent de couleur
 Leurs tableaux, ex-voto que l'on dépose aux temples,
 En artistes instruits des secrets de leur art,
 Quand de leurs mains prenant les diverses couleurs
 Ils les marient en de subtiles harmonies :
 Un peu plus de ceci, un peu moins de cela,
 Et de cette matière engendrent à plaisir
 Des formes imitant toutes sortes de choses,
 Des arbres, et créant des hommes et des femmes,
 Des bêtes, des oiseaux, et dans l'eau des poissons,
 Et des dieux jouissant de la longévité
 Et des plus hauts honneurs, ainsi ne laisse pas
 L'erreur de ton esprit s'emparer ; ne crois pas
 Que les choses qu'on voit apparaître diverses
 Et en nombre infini chez les mortels proviennent
 D'ailleurs. Sois en bien sûr ; c'est en effet d'un dieu
 Que vient l'allégorie que tu as entendue.

Et contrairement aux *discordia membra* assemblés n'importe comment par le peintre horatien (*A.P.*, 3 : *undique collatis membris*), le peintre empédocléen a mélangé ses couleurs jusqu'à ce qu'elles s'accordent d'une manière parfaite et harmonieuse, ἀρμονίη, l'un des synonymes du principe cosmique de *Philia*⁵⁰. En termes empédocléens, Horace commence par décrire la manière de *ne pas* composer un cosmos poétique.

50 Empédocle, fr. B 18, 2 ; 27, 16 ; 96, 20 ; 122, 8.

HERCULE, CACUS ET EMPÉDOCLE¹

Jean-Christophe Jolivet

D'après Hippobote, il existait autrefois une statue voilée d'Empédocle à Agrigente, et plus tard elle se trouvait dévoilée devant la Curie à Rome : les Romains, sans nul doute, l'y avaient transportée. Aujourd'hui encore, il en circule des représentations peintes².

Aussi mystérieuse que cette statue, dont on n'a pas d'autre mention dans la littérature, la présence diffuse d'Empédocle n'est pas facile à identifier dans la poésie latine. Son influence dans l'*Énéide* a toutefois été suggérée, de façon convaincante, notamment dans le chant cosmogonique d'Iopas, lors du banquet de Carthage, et sur le bouclier d'Énée, forgé par Vulcain³. Mais il faut rappeler que le philosophe de l'Etna n'est pas le seul présocratique à avoir inspiré l'*Énéide*. Le poète physiologue qui anime le banquet de Carthage et constitue pour ainsi dire l'« *Urbild* » des présocratiques ne préfigure pas le seul Empédocle. Voici ce que chante Iopas :

*Hic canit errantem lunam solisque labores,
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes ;
Arcturumque pluuiasque Hyadas geminosque Triones...*

- 1 Cet article reprend et complète certains résultats dégagés dans un précédent article : Jean-Christophe Jolivet, « Une anthropologie virgilienne : *Hercules Empedocleus* ? », dans Jacqueline Fabre-Serris (dir.), *Mythe et/ou philosophie dans les textes grecs et latins sur les origines de l'humanité*, Villeneuve-d'Ascq, Université Charles de Gaulle-Lille III, 2000, p. 109-123.
- 2 Diogène Laërce, VIII, 71. Je traduis. Voir Joseph Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, Gand, Clemm (Engelcke), 1894, p. 14-15 : selon lui, Empédocle figurait dans les *Imagines* de Varron.
- 3 Pour la présence d'Empédocle dans l'*Énéide*, voir Damien Nelis, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds, Francis Cairns, 2001, notamment p. 96-112. Pour le bouclier, voir Philip Hardie, *Vergil's Aeneid : Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 358-361. Sur l'influence des thématiques empédocléennes dans l'œuvre de Virgile, outre les travaux de Philip Hardie cités dans cet article, voir E. Fontecedro, s. v., « cosmologia », dans Mario Geymonat et Francesco Della Corte (dir.), *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, t. I, 1984, p. 907 et Joseph Farrell, *Vergil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic. The Art of Allusion in Literary History*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 308-309.

Alors il chante la lune errante et les travaux du soleil, d'où proviennent le genre humain et les bêtes, d'où proviennent pluie et feu, et Arcturus, et les Hyades pluvieuses, et les bœufs jumeaux⁴.

Les différents aspects du chant d'Iopas ont fait l'objet de nombreuses analyses. Revenons seulement sur le vers 742. Il a été depuis longtemps proposé d'interpréter la partie astronomique du chant : *solis labores, errantemque lunam*, comme renvoyant métaphoriquement aux travaux d'Énée et aux aventures – errances, errements – de Didon⁵, Élissa, l'Errante. L'*Etymologicum magnum* et Timée associent le nom de la reine carthaginoise à *πλόνη* (la course errante) et *πλανήτις* (l'errante)⁶. La représentation symbolique des héros de l'épopée par des astres ou des réalités naturelles peut trouver sa source dans une lecture allégorique présocratique d'Homère, celle de Métrodore de Lampsaque, disciple d'Anaxagore, qui fut, au témoignage de Diogène Laërce « le premier à étudier Homère sous l'angle de la philosophie de la nature ». Ses principes ont été conservés par Tatién :

284

Métrodore de Lampsaque, dans son ouvrage sur Homère, s'est livré, lui aussi, à des considérations tout à fait naïves, en s'efforçant de tout ramener à un sens allégorique : car Héra, Athéna et Zeus ne sont nullement, dit-il, ce qu'en pensent ceux qui leur bâtissent des temples et leur élèvent des autels. Ce sont en réalité des principes de la nature et des dispositions d'éléments. Manifestement Hector et Achille, ainsi qu'Agamemnon et en un mot tous les Grecs et les barbares, y compris Hélène et Pâris, sont des réalités également naturelles ; mais on a introduit ces personnages pour les besoins du récit, direz-vous, bien qu'aucun d'eux n'ait réellement existé⁷.

Pâris et Hélène – des héros et non des divinités –, étant associés à des réalités naturelles, l'évocation de la lune et du soleil par Virgile dans le chant d'Iopas pourrait être tributaire de cette tradition allégorique et renvoyer à Didon et

4 Virgile, *Én.*, I, 742-744. Je traduis.

5 Le premier à avoir proposé cette lecture est apparemment Viktor Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis* [1950], Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1962. Voir aussi Tilman Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluß ethischer und kritischer Homerrezeption auf imitatio und aemulatio Vergils*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 131-135 ; Thomas E. Kinsey, s. v. « Iopa », dans Mario Geymonat et Francesco Della Corte (dir.), *Enciclopedia Virgiliana, op. cit.*, t. III, 1987, p. 9-10 ; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 100-102.

6 *Etym. Magn.* s. v. *Dido* ; Timée, *FGrH* 566, fr. 82 ; James J. O'Hara, *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 110-111 et p. 152-153 ; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 104 sq.

7 48 fr. 3 DK = Tatién, *Ad Graecos* 21. Traduction tirée du volume *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 694.

Énée. Le lien entre les évolutions du soleil et de la lune et le destin des héros a été proposé par les modernes sans que le rapprochement avec l'exégèse allégorique de Métrodore ait été effectué. Celui-ci pourrait confirmer cette hypothèse de lecture⁸. La référence à une exégèse allégorique particulièrement ancienne dans Virgile ne saurait surprendre, car elle était apparemment l'objet de discussions chez Philodème :

Certains délirent, à l'évidence, comme ceux qui prétendent que les deux poésies homériques concernent les parties de l'univers et les us et coutumes en vigueur chez les hommes, qu'Agamemnon est l'éther, qu'Achille est le soleil, qu'Hélène est la terre, qu'Alexandre est l'air, qu'Hector est la lune⁹.

Virgile a donc pu récupérer, même indirectement, un mode de lecture allégorique aussi original et isolé que celui de Métrodore¹⁰, pour en faire un puissant instrument poétique, en reliant, non plus simplement les dieux, mais aussi les héros de l'*épos* à des astres et à tout un système cosmologique. Iopas, outre ses couleurs empédocléennes, ne pourrait-il se réclamer aussi de Métrodore ? Cet exemple illustre la difficulté d'isoler un modèle unique et une filiation univoque à certains motifs présocratiques dans la poésie latine, quand ils ne sont pas explicités. Ce préambule étant posé, Empédocle se dévoile peut-être, dans l'*Énéide*, par un geste qui a fait sa légende.

On ne peut qu'être frappé de la remarque formulée dans son grand livre sur l'*Énéide* par Philip Hardie à propos d'un événement particulier de l'épisode d'Hercule et de Cacus, au chant VIII du poème (v. 251-261) :

*Ille autem, neque enim fuga iam super ulla pericli,
faucibus ingentem fumum (mirabile dictu)
euomit inuoluitque domum caligine caeca*

- 8 On se contente généralement de considérer que le lien entre le chant de l'aède et l'aventure de Didon et d'Énée s'établirait de telle manière que, selon les mots de Charles Segal, « *present and future, individual and cosmic destinies are [...] telescoped into a single moment of poetic vision* » (« The song of Iopas in the *Aeneid* », *Hermes*, n° 99, 1971, p. 336-349) ; voir aussi Tilman Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerexegese*, op. cit., p. 134-135 et n. 376.
- 9 Philodème, *De Poem.* = tract. C col. II 25-III 4 Sbordone = Cratès fr. 99 Broggiato = Métrodore, 61 fr. 4 DK. Je traduis. Le rapprochement du passage de Philodème avec le type d'exégèse pratiqué par Métrodore de Lampsaque est proposé par James I. Porter, compte rendu de « Maria Broggiato (dir.), *Cratete di Mallo : I frammenti. Edizione, introduzione e note*. La Spezia, Agora Edizioni, 2001 », *Bryn Mawr Classical Review*, n° 33, 2003, <http://bmcr.brynmawr.edu/2003/2003-11-33.html> ; l'hypothèse est déjà formulée par Theodor Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Auguste Reymond, Lausanne, Payot, 1904-1910, p. 399.
- 10 Félix Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 129 : « Métrodore ne fut guère suivi par les commentateurs postérieurs : sa théorie semble n'avoir pas eu d'écho chez les Anciens. Ce sont les dieux, non pas les héros, que l'allégorisme classique transforme en éléments ou en forces cosmiques. »

*prospectum eripiens oculis, glomeratque sub antro
 fumiferam noctem commixtis igne tenebris.
 Non tulit Alcides animis, seque ipse per ignem
 praecipiti iecit saltu, qua plurimus undam
 fumus agit nebulaque ingens specus aestuat atra.
 Hic Cacus in tenebris incendia uana uomentem
 corripit in nodum complexus, et angit inhaerens
 elisos oculos et siccum sanguine guttur.*

286

Lui, voyant qu'il ne peut plus échapper au danger, vomit de son gosier, ô prodige! une fumée énorme, enveloppe sa demeure d'une épaisse obscurité, qui dérobe sa vue aux regards, et amoncelle dans son antre une nuit pleine de fumée, où les ténèbres se mêlent avec le feu. Alcide n'a pu se contenir; d'un saut à pic, il s'est élancé en pleine fournaise, là où la fumée déroule le plus son onde, et où une nuée noire bouillonne dans la caverne énorme. Là, en dépit de l'incendie que Cacus vomit dans les ténèbres, il l'empoigne, le lie entre ses bras, et l'étrangle en lui faisant sortir ses yeux de leur orbite et en arrêtant le sang dans son gosier à sec¹¹.

Philip Hardie commente ainsi cette scène : « *Hercules takes an Empedoclean leap into the very mouth of the volcano, and kills Cacus; in so doing he extinguishes the flames of the volcano (8.267): extinctos faucibus ignis. The site of Rome is no place for natural prodigies such as volcanoes*¹². »

L'analogie du saut d'Hercule avec le fameux saut d'Empédocle est bien sûr frappante¹³. S'agit-il d'un pur hasard, d'un effet de lecture indépendant de tout rapprochement délibéré de la part du poète? Le saut dans un volcan n'est pas une activité des plus répandues; le geste d'Hercule pourrait en somme représenter l'antécédent mythique d'une donnée de la biographie légendaire du présocratique. On connaît l'importance des volcans dans l'*Énéide* et la caverne de Cacus n'est guère qu'un volcan, la lutte avec Cacus, un avatar d'une

11 Traduction de Maurice Rat modifiée, Virgile, *Énéide*, Paris, Flammarion, 1965. Sauf indication contraire, c'est cette traduction qui est utilisée dans la suite.

12 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, op. cit., p. 116 (voir aussi n. 147, p. 215); Jean-Christophe Jolivet, « Une anthropologie virgilienne : *Hercules Empedocleus* ? », art. cit., p. 116-117; Philip Hardie, *Lucretian Receptions. History, The Sublime, Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 172.

13 Comme on le verra *infra*, la scène virgilienne imite Homère, *Il.*, XX, 62-63 : « Ἐδδειςεν δ' ὑπένερθεν ἀνάξ ἐνέρων Ἀδωνεύς, / δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε. » Il y a aussi un saut dans cette scène.

gigantomachie en contexte volcanique¹⁴. Deux indices ovidiens tendraient à confirmer l'intuition de Philip Hardie. L'*Ibis* évoque ainsi la mort d'Empédocle (597-598) :

*Aut ut Trinacrius salias super ora gigantis,
Plurima qua flammis Sicanis Aetna uomit.*

Ou, comme le Trinacrien, saute au-dessus de la bouche du géant, là où l'Etna vomit en plus grande abondance ses flammes sur les Sicanes¹⁵.

Le philosophe s'est jeté, comme Hercule, au cœur même de la flamme : la séquence *plurima qua flammis uomit* correspond assez nettement au texte virgilien cité plus haut : *qua plurimus [...] incendia uana uomentem*. Mais c'est surtout l'évocation du géant au fond du cratère qui retient l'attention. Ovide engage explicitement Empédocle dans une vulcanologie à échos gigantomachiques. C'est sans doute la seule évocation du saut d'Empédocle où Encelade (ou Typhée) se trouve mentionné : Empédocle saute au-dessus de la bouche du géant de la même manière qu'Hercule se précipite sur Cacus au fond de sa caverne¹⁶. Inversement, les *Fastes* associent Cacus à l'Etna par le biais d'une comparaison :

*[...] Flammis ore sonante uomit;
quas quotiens proflat, spirare Typhoea credas
et rapidum Aetnaeo fulgur ab igne iaci.*

Cacus, bruyamment, vomit des flammes par sa bouche. Et chaque fois qu'il les projette, on croirait que Typhée respire, qu'un vif éclair est lancé par le feu de l'Etna¹⁷.

Ces deux passages inscrivent le saut du philosophe dans un contexte gigantomachique et identifient Cacus, dans sa lutte avec Hercule, au géant de l'Etna, Typhée. Ovide rapproche ainsi Empédocle et le héros.

Avant de poursuivre l'enquête sur cette association, il est nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas ici de revenir en détail sur la lecture gigantomachique de

14 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 115, a analysé un certain nombre de schémas sous-jacents à l'épisode, notamment a) le caractère gigantomachique de la lutte entre Hercule et Cacus, b) les étroites associations de ce dernier avec le Polyphème du chant III, c) les associations des deux monstres avec les phénomènes volcaniques, dans une commune référence à Encelade, enfoui sous l'Etna.

15 Je traduis.

16 Cacus est cité dans l'*Ibis*, 490.

17 Ovide, *Fast.*, I, 572-574. Je traduis.

l'épisode proposée par Philip Hardie, ni sur son interprétation mythico-historique, représentée par exemple par l'essai de Karl Galinsky, qui relie la lutte d'Hercule et Cacus à l'affrontement entre Énée et Turnus¹⁸. Trois directions s'offrent pour tenter de pousser les investigations dans le sens d'une assimilation d'Hercule et d'Empédocle : 1) les liens d'Empédocle avec la figure d'Héraclès ; 2) la dimension allégorique de l'épisode virgilien ; 3) sa coloration empédocléenne.

EMPÉDOCLE ET L'*IMITATIO HERCULIS*

288

Comme l'a noté Philip Hardie, Hercule, dans cet épisode assèche un volcan ; il déploie sa puissance de domination des phénomènes naturels, libère les Arcadiens d'une calamité, civilise leur terre. Ce symbolisme mythologique rejoint les interprétations allégoriques des Travaux canoniques ; Hercule rend le pays vivable pour Évandre et les siens. Il incarne l'un de ces premiers sages libérateurs et civilisateurs du genre humain, en conformité avec la longue tradition interprétant allégoriquement la geste héracléenne¹⁹. La lutte contre Cacus n'est rien d'autre qu'une catapse dans l'antre infernal du monstre²⁰. Cette catapse a valeur qualifiante : le saut d'Hercule dans la caverne volcanique débouche sur sa consécration comme dieu (v. 268 : *ex illo celebratus honos*), son immortalisation (v. 201 : *aduentus dei*) ; il y a là une épreuve type dans un processus de divinisation.

Quel rapport donc avec Empédocle ? Hercule imiterait-il Empédocle ? Le philosophe, disent les sources anciennes, sauta dans l'Etna pour consacrer sa divinité et confirmer les bruits qui couraient à ce sujet, ainsi que le rappellent Horace²¹ et les sources anciennes citées par Diogène Laërce²². Il paraît vain de s'interroger, comme le font encore parfois les modernes, sur la véracité de cet épisode²³ ; l'hypothèse d'une élaboration légendaire à partir d'un accident survenu lors d'une enquête vulcanologique, Empédocle rejoignant alors Pline

18 Karl Galinsky, « The Hercules-Cacus Episode in *Aeneid* VIII », *American Journal of Philology*, n° 87, 1966, p. 18-51.

19 Sur Héraclès civilisateur, voir Karl Galinsky, *The Herakles Theme. The Adaptation of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell, 1972 ; Colette Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Paris, les Belles Lettres, 1989, p. 301 sq. ; Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 115-116.

20 L'ouverture de la caverne de Cacus (à ciel ouvert) a, dès le début du xx^e siècle, suscité des interrogations et des assimilations au *mundus*. Voir William W. Fowler, *Aeneas at the Site of Rome. Observations on the Eight Book of the Aeneid*, Oxford, B.H. Blackwell, 1918, p. 63-64.

21 Horace, *Art poétique*, 464-466 : *Deus immortalis haberi / Dum cupit Empedocles ardentem frigidus Aetnam / Insiluit*.

22 Diogène Laërce, VIII, 67-71 ; voir l'examen de ces témoignages dans Joseph Bidez, *Biographie d'Empédocle, op. cit.*, p. 35 sq.

23 Voir aussi Strabon, 6, 2, 8.

l’Ancien dans la longue procession des martyrs de la science²⁴, n’est assurément pas la plus vraisemblable. L’élaboration de l’anecdote à partir d’une lecture biographique de l’œuvre²⁵, la création par les biographes ou les disciples d’un épisode symbolique, dramatique et grandiose, conforme à la *persona* d’Empédocle, voire le jeu étymologique, ne sont pas à exclure²⁶. Reste que, dans cet épisode, c’est peut-être le présocratique qui pratique l’*imitatio Herculis*. La légende du saut dans l’Etna a une incontestable saveur héracléenne. Dans *La mort de Pérégrinos*, Lucien présente l’immolation du philosophe cynique, sur le bûcher qu’il s’est construit, comme procédant de l’*imitatio Herculis*, Pérégrinos voulant connaître la même mort purificatrice qu’Hercule, mais la mort d’Empédocle est évidemment mentionnée à cette occasion comme modèle secondaire²⁷. Chez les modernes, la parenté de la geste sicilienne d’Empédocle avec les exploits d’Héraclès a été suggérée, dès la fin du XIX^e siècle, par Bidez :

Une certaine analogie entre la légende d’Héraclès et les grands travaux attribués à Empédocle par les habitants d’Agrigente, de Sélinonte, peut-être aussi de Géla, conduisait à un rapprochement des deux apothéoses²⁸.

De fait, chez Diogène Laërce, le saut dans l’Etna apparaît dans un contexte de guérison miraculeuse et de grands travaux hydrauliques²⁹. Du côté des grands travaux, l’association a été proposée entre le héros purificateur de l’univers et le physicien thaumaturge qui parcourt la Sicile, voulant jouir de

24 Voir à ce propos, Joseph Bidez, *La Biographie d’Empédocle*, *op. cit.*, p. 38.

25 Joseph Bidez proposait de rattacher la légende du saut dans l’Etna à l’évocation de l’itinéraire du démon : « Certains vers où Empédocle décrit le sort du démon exilé du ciel. Il le représente poursuivi par la colère de l’éther qui le précipite dans la mer ; puis, la mer le crache sur le sol de la terre ; la terre, dans les rayons du soleil infatigable ; celui-ci le rejette dans les tourbillons de l’éther. Ces vers ont pu contribuer, comme beaucoup d’autres, à la formation de la légende. D’autre part, une idée répandue attribuait au feu la vertu de purifier, ne laissant subsister du corps qu’une poussière, un souffle, plus capable de s’élever jusqu’au séjour des dieux. Pourquoi n’aurait-on pas imaginé qu’Empédocle, voulant hâter son retour au ciel, était allé se jeter dans le cratère, afin que de là son âme s’envolât vers les rayons du soleil infatigable ? », *ibid.*, p. 38. L’hypothèse est reprise par exemple par Maureen R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, p. 16. Pour une analyse détaillée des différentes versions, voir Ava Chitwood, « The Death of Empedocles », *American Journal of Philology*, n° 107, 1986, p. 175-191.

26 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, *op. cit.*, p. 198, n. 57, suggère qu’Horace, *A.P.*, 464-468, met en œuvre une fausse étymologie entre *Empedocles* et « *insiluit* » par traduction du grec « ἐμμηδῶν ».

27 Lucien, *De morte Peregr.*, 1 : il est souligné que Pérégrinos imite Empédocle à un détail près ; ce dernier s’est précipité dans l’Etna en l’absence de tout témoin, alors que l’autre s’est immolé en public. Voir aussi *ibid.* 4.

28 Joseph Bidez, *La Biographie d’Empédocle*, *op. cit.*, p. 38.

29 Empédocle préserve Sélinonte de la peste en détournant deux fleuves, selon Diogène Laërce, VIII, 70 (je traduis) : « Un jour, les Sélinontins festoyaient sur la berge ; Empédocle leur apparut : ils se levèrent en signe de gratitude et lui adressèrent une prière, comme on fait pour un dieu. Il se serait jeté dans le feu pour confirmer cette croyance. »

la considération accordée à un dieu, purifiant les contrées pour le bien des cités : la geste d'Empédocle peut de ce point de vue se rapprocher de la légende des premiers héros civilisateurs, pacificateurs, bienfaiteurs de l'humanité. Le surnom d'« Empêche-vents » fut donné à Empédocle pour avoir fait obturer avec des peaux d'ânes un col de montagne par lequel des vents pestilentiels s'engouffraient, semant l'épidémie dans Agrigente³⁰. Le détournement des fleuves à Sélinonte présente quant à lui des analogies plus nettes encore avec certains Travaux d'Hercule ; la tradition attribuée à ce dernier plusieurs exploits en rapport avec des cours d'eau, que ce soit avec l'Alphée et le Pénée, détournés pour nettoyer les écuries d'Augias, le Strymon, l'Achéloos, etc.

290

Pour ce qui concerne le saut dans l'Etna, Peter Kingsley, reprenant la thèse de Joseph Bidez, analyse le geste du philosophe thaumaturge comme un rituel pythagoricien en rapport avec Héraclès ; il correspondrait, d'une part, à une catapse (le volcan étant considéré comme une voie d'accès au monde souterrain), d'autre part, à une purification par le feu conférant l'immortalité³¹. La légende d'Héraclès, sa divinisation par le feu du bûcher de l'Œta et son apo théose³² auraient joué un rôle particulièrement important chez les Pythagoriciens à l'époque d'Empédocle³³.

Cette idée de l'existence d'un modèle héracléen à la geste d'Empédocle s'appuie également, comme le rappelle Peter Kingsley, sur le classique rapprochement des fragments 146 et 147 DK, célébrant l'apo théose des âmes des sages conviées à la table des dieux, et de deux vers de l'*Odyssée* (XI, 602-603) où Héraclès participe aux festins divins³⁴. Le festin est un élément important de la légende d'Empédocle : selon les traditions rapportées par Diogène Laërce, c'est dans le contexte d'un banquet, quand on lui offre un sacrifice ou quand les populations libérées de leurs malheurs lui adressent une action de grâce qu'Empédocle se précipite dans l'Etna, voulant confirmer sa réputation d'être un dieu³⁵.

Chez Virgile, la célébration d'Hercule chez les Arcadiens, à l'issue de son saut dans la caverne volcanique de Cacus, prend la double forme d'un banquet et d'une célébration hymnique. L'exploit consacre la divinité bienfaitrice du héros,

30 Plutarque, *De curiositate*, I, 515 c ; Jamblique, *De vita Pyth.*, 29 ; Diogène Laërce, VIII, 60.

31 Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 252-253 et n. 9 : Le saut dans le feu purificateur, chemin vers l'immortalité, est attesté dans des rites siciliens en rapport avec Perséphone et Héraclès.

32 Ovide, *Mét.*, IX, 249 sq.

33 Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, op. cit.*, p. 252-253. De l'intérêt des Pythagoriciens pour Héraclès témoignent Diodore, XII, 9, 2-6 ; Jamblique, *De vita Pyth.*, 40 ; 50 ; 152 ; 155). Voir Jean Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, De Boccard, 1926 et Marcel Détienné, « Héraclès, héros pythagoricien », *Revue d'histoire des religions* n° 158, 1960, p. 19-53.

34 Rapprochement aussi proposé par M. Détienné, « Héraclès, héros pythagoricien », art. cit., *ibid.*

35 Diogène Laërce, VIII, 69-70.

de même que les Travaux d'Empédocle le font passer pour un dieu auprès des Siciliens. Hercule est bien le modèle mythique du thaumaturge. Reste que l'épisode virgilien signale sa dimension allégorique.

2) LA SIGNIFICATION ALLÉGORIQUE DE L'ÉPISODE

Philip Hardie a démontré la dimension allégorique de l'Hercule virgilien et la réévaluation dont le héros fait l'objet par rapport à Lucrèce, Virgile jouant sur la figure du héros civilisateur dont les écoles philosophiques avaient fait un modèle mythique³⁶. Or, une interprétation ancienne va jusqu'à faire d'Hercule une figure de la philosophe : c'est celle d'Hérodore d'Héraclée, dont le *floruit* se situe autour de 400 avant notre ère³⁷. Cette signification allégorique est peut-être mise en œuvre dans l'épisode de Cacus, mais il faut préciser les modèles auxquels Virgile a pu avoir recours.

S'arcbutant aux rochers, Hercule parvient à découvrir l'ancre du monstre Cacus. C'est l'occasion d'une comparaison épique évoquant la mise à nu des séjours infernaux (*Én.*, VIII, 241-246) :

*At specus et Caci detecta apparuit ingens
regia, et umbrosae penitus patuere cauernae,
non secus ac si qua penitus ui terra dehiscens
infernus reseret sedes et regna recludat
pallida, dis inuisa, superque immane barathrum
cernatur, trepident immisso lumine Manes.*

Alors apparurent à découvert la grotte et l'énorme palais de Cacus, et ses cavernes ombreuses se déployèrent dans leurs profondeurs. De même, si, sous l'effet d'un choc, la terre s'entrouvrant en ses profondeurs mettait à nu les séjours infernaux et ouvrait les pâles royaumes haïs des dieux, on verrait d'en haut le gouffre monstrueux et les Mânes trembleraient sous le jet de la lumière.

La scène, nettement influencée par Lucrèce, selon Philip Hardie³⁸, est complétée par une comparaison, dont le caractère étrange a souvent été noté³⁹ ; elle reprend le motif épique de l'ouverture des enfers, illustré par les vers 62 à

36 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 213-218.

37 Il fut l'auteur d'un *κᾶθ' Ἡρακλέα λόγος*. Voir Robert L. Fowler, *Early Greek Mythography, Text and Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000, t. 1, p. 232 sq.

38 Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, *op. cit.*, p. 171-172 : « *This is a Homeric sublime filtered through a Lucretian poetics of the sublime.* »

39 William W. Fowler, *Aeneas at the Site of Rome*, *op. cit.*, p. 64. Noter le parallèle avec Cicéron, *Aratea*, 427-428.

65 du chant XX de l'*Illiade* et chez Hésiode⁴⁰ ; dans l'*Illiade* la bataille des dieux provoque l'effroi dans le monde souterrain (XX, 61-65) :

Ἔδδεισεν δ' ὑπέρερθεν ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεύς,
δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε, μὴ οἱ ὑπέρθε
γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων,
οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη
σμερδαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ.

Et, sous la terre, le seigneur des morts, Aidôneus, soudain prend peur. De peur, il saute de son trône et crie : Poséidon, l'Ébranleur du sol, ne va-t-il pas faire éclater la terre dans les airs et ouvrir aux yeux des mortels et des Immortels l'effroyable demeure de la corruption, dont les dieux eux-mêmes ont horreur⁴¹.

292 Le Cacus virgilien, qui s'est réfugié dans son palais (*regia*) sous l'effet de la peur (VIII, 224 : *pedibus timor addidit alas*) est aussi terrifié que le seigneur (*anax*) Aidôneus, et Hercule dévoile sa demeure comme Poséidon est susceptible de dévoiler les royaumes souterrains dans l'*Illiade*. Or l'ouverture des enfers au grand jour fait l'objet d'une interprétation de la part du Pseudo-Longin pour qui la peinture d'une telle mise à nu est indéfendable, si ce n'est par le biais d'une lecture allégorique (*Traité du sublime*, IX, 6-7) :

Ἐπιβλέπεις, ἑταῖρε, ὡς ἀναρρηγνυμένης μὲν ἐκ βάθρων γῆς, αὐτοῦ δὲ γυμνουμένου Ταρτάρου, ἀνατροπὴν δὲ ὅλου καὶ διάστασιν τοῦ κόσμου λαμβάνοντος, πάνθ' ἅμα, οὐρανὸς ᾗδης, τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα, ἅμα τῇ τότε συμπολεμεῖ καὶ συγκινδυνεύει μάχῃ; Ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μὲν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασι ἄθεα καὶ οὐ σφύζοντα τὸ πρέπον.

Te représentes-tu, mon ami, ce tableau ? La terre entrouverte jusqu'en ses fondements, le Tartare lui-même mis à nu, le monde bouleversé et déchiré dans toutes ses parties, tout à la fois le ciel et l'Hadès, les choses mortelles et immortelles participant en même temps, dans cette bataille, à la lutte et à ses dangers ? Mais ces peintures sont effrayantes et, à moins de les interpréter par l'allégorie, absolument impies et manquant aux convenances⁴².

40 Hésiode, *Théog.*, 678-683 ; 839-843 ; 847-853. Seul ce dernier passage mentionne toutefois le tremblement des créatures infernales.

41 Traduction de Paul Mazon, Homère, *Illiade*, t. IV [1938], Paris, Les Belles Lettres, 2012.

42 Traduction d'Henri Lebègue, Pseudo-Longin, *Traité du sublime*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965 ; voir W. Bühler, *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, *ad loc.*

Le traité *Du Sublime*, certes postérieur à l'*Énéide*, ne fait ici que rappeler une fonction traditionnelle de l'interprétation allégorique : justifier le poète des accusations d'impiété et d'inconvenance. La description iliadique est impie et inconvenante ; or il est impossible que le poète commette impiétés ou inconvenances ; la description est donc une allégorie. Dès lors, il n'est pas invraisemblable que la mention d'un tel mélange des « choses mortelles et immortelles » ait été traditionnellement interprétée comme une invite à l'allégorie. La réception augustéenne du texte homérique étant indissociable de la réception de ses interprétations hellénistiques, quand le texte virgilien reprend cette scène, il pourrait bien évoquer l'explication allégorique que lui attachait sans doute la tradition exégétique dès avant le Pseudo-Longin. L'allusion à la mise à nu du monde souterrain peut, pour le lecteur lettré, signaler l'allégorie⁴³.

En second lieu, la victoire d'Hercule sur Cacus est une victoire sur un personnage infernal qui doit beaucoup à la capture de Cerbère⁴⁴ ; c'est peut-être lors de cette catapse, évoquée dans l'*Iliade* selon certains commentateurs anciens, qu'Héraclès blesse Hadès⁴⁵, et cet épisode impie est interprété par le Pseudo-Héraclite, de la manière suivante (*Allégories d'Homère*, 34, 5-6) :

Μεθ' ἡμέραν δὲ τετόξευκε καὶ τὸν Ἄϊδην· οὐδεις γὰρ ἄβατος φιλοσοφία
 χῶρος, ἀλλὰ μετ' οὐρανὸν ἐζήτησε τὴν κατωτάτω φύσιν, ἵνα μηδὲ τῶν
 νέρθεν ἀμύητος ᾗ. Τὸν οὖν ἀλαμπῆ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἄβατον Ἄϊδην ὁ
 τῆς σοφίας οἰστός εὖστοχα βληθεὶς διευκρίνησεν.

Hadès [...], en plein jour, est blessé. C'est qu'il n'existe pas de terrain où la philosophie ne pénètre ; après avoir étudié le ciel, elle étend ses recherches à la partie la plus basse de l'univers, pour être initiée même aux choses des enfers. L'Hadès sans lumière, l'Hadès inaccessible à tous les humains, la flèche de la sagesse lancée droit au but, l'a bien su discerner⁴⁶.

43 Il semble que le passage iliadique, souvent cité, ait tôt retenu l'attention des interprètes du fait de l'ébranlement cosmique qu'il suggère ; voir *ibid.*, p. 26 : L'idée de fin du monde suggérée par l'expression ἀνατροπὴ καὶ διάστασις τοῦ κόσμου pourrait procéder d'une analyse philosophique traditionnelle du passage.

44 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 115. Voir aussi p. 111, n. 68 ; p. 115, où l'auteur donne une série d'échos assimilant la lutte avec Cacus aux travaux canoniques.

45 Homère, *Il.*, V, 395. Scol. bT *ad Il.* 5, 395-397 : 395-7. : τλῆ δ' Αἴδης <ὀδύνῃσιν ἔδωκεν> : φασὶν Ἡρακλέα ἐπιταχθέντα ὑπὸ Πλούτωνος ἄνευ ἀσπίδος καὶ σιδήρου χειρώσασθαι τὸν Κέρβερον, τῇ μὲν δορᾷ χρῆσασθαι ἀντὶ ἀσπίδος, τοῖς δὲ βέλεσι λιθίνας ἀκίδας κατασκευάσαι. μετὰ δὲ τὴν νίκην πάλιν ἐναντιομένου τοῦ θεοῦ τὸν Ἡρακλέα ὀργισθέντα τοξεῦσαι αὐτόν.

46 Traduction de Félix Buffière, Héraclite, *Allégories d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres, 1962. Cf. scol. T *ad Il.* 5, 392-400 ; Eustathe 561, 30-34 ; 563, 3-16.

La présente interprétation repose sur une longue tradition pour laquelle Hercule incarne la figure du sage, voire le *logos* même⁴⁷. Un témoignage essentiel est ici celui d'Hérodore, dont il a déjà été question. Deux fragments du logographe d'Héraclée montrent un Héraclès devin et philosophe (μάντις et φυσικός⁴⁸), qui a vaincu les passions, « aimant la sagesse jusqu'à la mort » : φιλοσοφῆσας μέχρι θανάτου⁴⁹.

Le fragment d'Hérodore et le commentaire héraclitéen de l'affrontement avec Hadès procurent un modèle d'interprétation des Travaux comme lutte de la philosophie contre les passions. Si l'épisode virgilien a été nettement modelé, dans sa facture, sur la catabase et la quête de Cerbère⁵⁰, la lutte contre Cacus n'est toutefois pas seulement un doublon de l'un des Travaux canoniques ; condensant la signification de la geste de l'*Alexikakos*, elle pourrait évoquer plus particulièrement l'interprétation allégorique de la catabase et de l'affrontement avec Hadès, telle qu'elle est proposée par le pseudo-Héraclite ; la victoire d'Hercule incarnerait ici aussi la victoire de la sagesse : si le héros virgilien conserve des caractères primitifs, comme dans la tradition cynique, il est curieusement désigné comme *non rationis egens* (VIII, 299) dans l'hymne qui le célèbre chez Évandre : cette mention a été elle aussi interprétée dans la

294

47 Sur cette identification bien connue, voir par exemple les références rappelées par Filippomaria Pontani, *Eraclito, Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dei*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, p. 204, n. 101.

48 *FGrH* 31 F 13 = fr. 13 Fowler.

49 *FGrH* 31 F 14 = fr. 14 Fowler. Ce fragment d'Hérodore est traduit et longuement analysé par Marcel Détienne, « Héraclès, héros pythagoricien », art. cit., p. 30-31 : « Ils représentent [Héraclès] portant la peau de lion, la massue et trois pommes que, selon la légende, il avait cueillies après avoir tué le serpent d'un coup de massue, ce qui signifie qu'il a vaincu le raisonnement brillant du vif désir, par la massue de la philosophie, avec (pour se défendre) la pensée généreuse comme peau de lion. C'est ainsi qu'il a ravi les trois pommes qui sont les trois vertus : ne pas se mettre en colère, ne pas être avare, ne pas aimer le plaisir. En effet, par la massue d'une âme sans peur, et avec la cuirasse d'un raisonnement sensé très audacieux, il a remporté la victoire dans la lutte terrestre du mauvais désir et philosophé jusqu'à la mort, comme l'a écrit Hérodore, le très sage ». Même si l'auteur émet des doutes sur l'attribution de l'intégralité du fragment à Hérodore, il considère que la conception d'un Héraclès « philosophe jusqu'à la mort » (φιλοσοφῆσας μέχρι θανάτου), remonte certainement au logographe, du fait du rapprochement possible avec le *FGrH* 31 F 13.

50 La blessure d'Hadès par Héraclès dont traite Héraclite intervient selon certains témoignages anciens, on l'a dit, lorsque le héros se voit contraint de se rendre maître de Cerbère sans armes ; voir Apollodore, *Bibliothèque*, II, 126. Le héros doit se servir de la *léontè* et de pierres pointues. Voir aussi la scholie bT *ad Il.* V, 395-397 citée *supra* : l'Hercule virgilien, bien que nanti de sa massue, attaque Cacus avec des armes de fortune (VIII, 248-250) : « Cacus rugissait étrangement. D'en haut, Alcide le presse de traits, se fait des armes de tout et l'accable de branches et de gros blocs de pierre. » (*Insueta rudentem / desuper Alcides telis premit omniaque arma / aduocat et ramis uastisque molaribus instat*) ; dans l'hymne à Hercule de l'*Énéide*, Cerbère est un monstre dans un antre (VIII, 296-297 : « le portier de l'Orcus, couché dans son antre sanglant sur des os à demi rongés » (*ianitor Orci / ossa super recubans antro semesa cruento*) et ceci confirme la proximité de l'épisode avec le douzième des Travaux, lié à une catabase.

perspective d'une allégorie philosophique d'Hercule⁵¹. Pour finir sur ce point de la catabase, on notera que l'œuvre d'Empédocle en évoquait peut-être une. Le fragment 111 DK, consacré aux promesses faites à Pausanias, disciple du maître sicilien, détaille un certain nombre de pouvoirs climatologiques. La dernière promesse, interprétée parfois comme une allusion au pouvoir de résurrection du sage thaumaturge, est regardée par certains commentateurs comme l'évocation d'une catabase⁵².

Le deuxième indice d'une invite à l'interprétation allégorique concerne la sidération (ἔκπληξις) qui frappe les Arcadiens lorsqu'ils voient le cadavre de Cacus tiré à l'air libre : « ils ne peuvent se rassasier le cœur, à le contempler^o » (VIII, 265 : *Nequeunt expleri corda tuendo*). Cette stupeur est proche de l'étonnement d'Énée à la vue du bouclier dont la signification allégorique lui échappe : « il ne peut se rassasier ; il parcourt chaque motif des yeux, plein d'admiration » (VIII, 618-619 : *expleri nequit atque oculos per singula uoluit, / miraturque*)⁵³. La contemplation stupéfaite d'un regard qui ne peut se rassasier constitue sans doute un développement significatif du traditionnel θαῦμα ἰδέσθαι (« prodige pour la vue ») : ces étonnements épiques pourraient apparaître plus ou moins directement comme la transposition poétique du vieux thème de l'étonnement spéculatif, dont l'une des expressions les plus célèbres se trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote⁵⁴. Le spectacle merveilleux

51 Karl Galinsky, « Hercules and the Hydra (Vergil *Aen.* 8.299-300) », *Classical Philology* 3, n° 67, 1972, p. 197, rappelle les problèmes d'interprétation que cette formule a suscités et va jusqu'à suggérer de voir dans l'affrontement entre l'hydre et Hercule une métaphore de l'affrontement entre philosophie et sophistique, l'hydre étant depuis longtemps l'allégorie du sophiste. Cf. Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 217 : « *The curious non te rationis egentem thus looks like a deliberate assertion of the force of Hercules' reason against the Lucretian view of his purely physical power.* »

52 « Et même tu sauras faire de chez Hadès monter l'âme d'un mort. » À propos de ce vers, Jean-Paul Dumont (éd.), *Les Présocratiques*, note *ad loc.* : « Il ne peut que très improbablement s'agir de la résurrection d'un mort, comme pour l'Alceste d'Euripide, qu'Héraclès va chercher aux Enfers. Jamais un Grec ne confondait l'âme seule, ou l'esprit, μένος, avec le vivant tout entier. » Voir aussi sur ce passage, Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic, op. cit.*, p. 41 qui considère qu'il y a là l'allusion à une catabase.

53 Je traduis.

54 Traduction de Jules Tricot, Aristote, *Métaphysique* [1933], Paris, Vrin, 1962, 982b1 : « C'est, en effet, l'étonnement [des plus anciens philosophes] (τὸ θαυμάζειν) qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit (τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες) ; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants (διαπορήσαντες), tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est en quelque sorte l'amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux (ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων). Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. »

qui s'offre aux *spectatores in fabula* n'est-il pas une invite à l'interrogation pour les lecteurs du poème? C'est ainsi que les Arcadiens contemplent avec stupéfaction l'exploit d'Hercule et engagent peut-être à une lecture allégorique, de même que le regard interrogateur porté par Énée sur le bouclier est une manière de renvoyer aux mystères allégoriques des armes forgées par Vulcain. Mais nos Arcadiens suivent aussi un autre modèle et se placent dans les pas des Argonautes d'Apollonios de Rhodes.

LA COLORATION EMPÉDOCLÉENNE DE L'ÉPISODE

Voici donc que Cacus est vaincu et son cadavre tiré hors de sa demeure (*Én.*, VIII, 264-267) :

296

[...] *Pedibusque informe cadauer
protrahitur. Nequeunt expleri corda tuendo
terribilis oculos, uultum uillosaque saetis
pectora semiferi atque extinctos faucibus ignis.*

Son cadavre informe est traîné par les pieds au dehors. Ils ne peuvent se rassasier de voir les yeux terribles, la face, le poitrail velu et hérissé du demi-fauve, et, dans son gosier, les feux éteints⁵⁵.

La sidération des habitants du Latium primitif à la vue de Cacus présente une frappante analogie avec la stupeur (θάμβος) des Argonautes lorsqu'ils voient arriver vers eux Circé et ses animaux, qui constituent un bestiaire un peu particulier (Apollonios, *Arg.*, IV, 672-682) :

Θῆρες δ' οὐ θήρεσσιν εἰκότες ὠμηστῆσιν,
οὐδὲ μὲν οὐδ' ἀνδρεσσιν ὁμὸν δέμας, ἄλλο δ' ἀπ' ἄλλων
συμμιγέες μελέων, κίον ἀθρόοι, ἠΰτε μῆλα
ἐκ σταθμῶν ἄλις εἴσιν ὀπηδεύοντα νομῆι.
τοίους καὶ προτέρης ἐξ ἰλύος ἐβλάστησε
χθὼν αὐτῆ μικτοῖσιν ἀρηρεμένους μελέεσσιν,
οὐπω διψαλέω μάλ' ὑπ' ἠέρι πιληθεῖσα,
οὐδέ πο ἀζαλέοιο βολαῖς τόσον ἠελίοιο
ἰκμάδας αἰνυμένη· τὰ δ' ἐπὶ στίχας ἦγαγεν αἰὼν
συγκρίνας· τὼς οἴγε φρυγὴν αἰδίηλοι ἔποντο.
ἦρωας δ' ἔλε θάμβος ἀπείριτον.

55 Traduction de Maurice Rat modifiée, Virgile, *Énéide*, Paris, Flammarion, 1965.

Des bêtes qui n'avaient l'aspect, faute d'un corps homogène, ni de bêtes sauvages ni non plus d'hommes, mais qui étaient faites de membres mélangés des uns et des autres, s'avançaient en foule comme des troupeaux de moutons quittant leurs enclos derrière un berger. Déjà, dans le passé, la terre avait fait germer spontanément du limon de tels êtres composés d'un mélange de membres, alors que l'air assoiffé ne l'avait pas encore rendue compacte et que, sous l'effet des rayons du soleil desséchant, elle n'avait pas encore absorbé assez d'humidité; mais ces créatures, le temps les a réparties en espèces en les combinant. Tout aussi indéfinissables était la forme des êtres qui la suivaient et *une immense stupeur saisit les héros*⁵⁶.

Le caractère empédocléen de ces créatures au statut mal défini et de la zoogonie qui explique leur origine est identifié depuis longtemps. Francis Vian commente ainsi le passage: « Apollonios résume brièvement une cosmogonie tirée pour l'essentiel d'Empédocle. Elle met en œuvre les quatre éléments⁵⁷. » Le *stupor* des Arcadiens devant Cacus reproduit le *thambos* des Argonautes d'Apollonios. En outre, l'étonnement à la vue du spectacle de ces êtres hybrides remonte peut-être à des thèmes empédocléens: l'expression *θαῦμα ἰδέσθαι* dans le fragment 35 DK (15-18) pourrait renvoyer à la zoogonie monstrueuse du présocratique⁵⁸.

τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίαις ἰδέησιν ἀρηρότα, **θαῦμα ἰδέσθαι**.

Des éléments ainsi mélangés s'écoula une pluralité proprement infinie de races mortelles, aux aspects variés, *étonnantes à voir*⁵⁹.

Second élément frappant, l'évocation de l'hybridité. Le vers 672 d'Apollonios: *θήρες δ' οὐ θήρεσσιν ἐοικότες ὠμηστῆσιν*, correspond à la désignation de

- 56 Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, t. III, chant IV, trad. Émile Delage, éd. Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2011. Le passage est évidemment à rapprocher de Virgile, *Én.*, VII, 8-24, mais le caractère empédocléen du bestiaire circéen chez Virgile est beaucoup moins net (voir Damien Nelis, *Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 259).
- 57 Francis Vian (éd.), Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, *op. cit.*, p. 172, *ad loc.* Sur les échos empédocléens chez Apollonios, voir encore Kyriakou Poulideria, « Empedoclean echoes in Apollonius Rhodius' *Argonautica* », *Hermes*, n° 122, 1994, p. 309-319.
- 58 Voir le récapitulatif des opinions dans Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, New York/Berlin, Walter de Gruyter, 1999, p. 107 et n. 1; Maureen R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, *op. cit.*, p. 208.
- 59 Après Apollonios et avant Virgile, Lucrèce reprend discrètement ce thème, V, 837-839 (je traduis): « Que de monstres la terre en travail s'efforça de créer, étranges de traits et de structure! » (*Multaque tum tellus etiam portenta creare / conatata mira facie membrisque coorta*). Traduction de Henri Clouard, Lucrèce, *De la nature*, Flammarion, Paris, 1964. Les deux passages sont souvent mis en parallèle; voir notamment Gordon Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura*, Book Five, Lines 772-1104, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 111-112. Cf. Virgile, *Géorg.*, IV, 309 (je traduis): « des êtres vivants aux formes étranges s'offrent à la vue » (*uisenda modis animalia miris*).

Cacus comme *semifer*; le vers 673, οὐδὲ μὲν οὐδ' ἄνδρεσσιν ὁμὸν δέμας, à sa désignation comme *semihomo* (VIII, 194). Ces deux points sont les éléments décisifs pour rattacher Cacus aux hybrides d'Empédocle. Le fragment 61 DK (= 52 Wright) les décrit en ces termes :

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
 βουγενῆ ἀνδρόπρωιρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
 ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
 τῆι δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.

Une foule naquit de monstres à deux faces / À deux poitrails, des bovidés à face
 d'homme; / À rebours des enfants à la tête de bœuf / Naissaient, des créatures moitié
 homme, moitié femme, / Et dont les membres disparaissaient sous les poils⁶⁰.

298 Le modèle hellénistique de Virgile est explicitement marqué par une influence empédocléenne; selon la technique de ce que les Anglo-saxons nomment « window reference⁶¹ », le texte virgilien pourrait renvoyer à un thème présocratique par l'intermédiaire d'Apollonios. Le poème hellénistique constitue un relais fiable entre la zoogonie présocratique et le poème augustéen; ce relais permet de doter certains rapprochements d'une relative fiabilité⁶². Mais l'on peut proposer, à titre d'hypothèse, un rapprochement direct entre Cacus et les monstres d'Empédocle. L'expression σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις⁶³ pourrait trouver un écho dans la poitrine – et la face – velue du demi-fauve Cacus (VIII, 266-267 : uultum *uillosaque saetis* / pectora *semiferi*) ; il y a peut-être une autre correspondance avec la formule d'Empédocle πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι⁶⁴.

60 Traduction tirée de Jean-Paul Dumont (éd.), *Les Présocratiques*, *op. cit.*; voir cependant l'analyse de Jean Bollack, *infra*.

61 « Référence-fenêtre » ou « référence à double allusion ». Sur ce point, voir dans le présent volume l'article de Damien Nelis.

62 Selon Damien Nelis, *Vergil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 96-112 et p. 346-364, l'influence présocratique s'exerce le plus souvent sur l'*Énéide* par le biais du poème hellénistique. On notera par parenthèse pour la Circé d'Apollonios une autre similitude avec Cacus et avec le Polyphème de l'*Énéide* : une maison ensanglantée par le meurtre.

63 La leçon σκιεροῖς est placée entre *cruces* par Maureen R. Wright, mais conservée par certains éditeurs; voir Jean-Paul Dumont (éd.), *Les Présocratiques*, *op. cit.*, *ad loc.* Jean Bollack, *Empédocle III. Les origines, commentaire 1 et 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, note, p. 427, que [σκιεροῖς] pourrait signifier velu (on rapproche δασκίου γενειάδος, Eschyle, *Perses*, 316; Sophocle, *Trachiniennes*, 13). Faut-il penser que ces créatures étaient couvertes d'une épaisse toison? Le sens de l'adjectif renvoie, selon Maureen R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, *op. cit.*, p. 215, à la couleur du corps.

64 Jean Bollack, *Empédocle III*, *op. cit.*, souligne, p. 424, que, le contexte évoquant des créatures mixtes, il faut comprendre ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα comme signifiant « à face et à poitrine différentes ». On pourra encore relever dans le même ordre d'idées l'évocation, sur le bouclier de Turnus, d'Io, *iam saetis obsita*, *iam bos* et peut-être un parallèle de l'expression σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις avec *saetis obsita*. Voir *infra*.

Ces rapprochements doivent être mis en perspective avec d'autres indices d'une présence du bestiaire empédocléen dans la poésie latine. La faune présocratique ne s'est pas uniquement propagée dans l'œuvre de Lucrèce⁶⁵ ; elle apparaît fugitivement chez Ovide dont la description du Minotaure, mi-homme mi-taureau (*Art d'aimer*, II, 24 : *semibouemque uirum semiuirumque bouem*), démarque des expressions du fragment cité plus haut : βουγενῆ ἀνδρόπρωρα et ἀνδροφυῆ βούκρανα⁶⁶. Cette faune s'insinue peut-être ailleurs dans la littérature augustéenne⁶⁷, et notamment dans l'*Énéide*. Un autre élément de contextualisation permet de soutenir cette thèse. Le bestiaire hybride est particulièrement abondant, comme il a été remarqué, dans les chants VII et VIII ; rien d'étonnant : si la Circé d'Apollonios mène une troupe de créatures empédocléennes, Circé, présidant aux débuts de l'*Iliade* virgilienne, dans les premiers vers du chant VII, pourrait garder une trace des colorations présocratiques que lui a conférées Apollonios. En d'autres termes, Virgile a pu s'inspirer du bestiaire empédocléen d'Apollonios et en disséminer les créatures, dont Cacus, dans les chants VII et VIII. Au chant VII, dans le catalogue des Latins, marqué, comme il a souvent été relevé, au coin de l'ambiguïté et de l'hybridité, figurent centaures et hommes loups⁶⁸ ; c'est encore la chimère du casque de Turnus et, surtout, Io gravée sur son bouclier (VII, 789-791) :

*At leuem clipeum sublatis cornibus Io
auro insignibat, iam saetis obsita, iam bos,
argumentum ingens...*

Le fin bouclier, Io, levant les cornes, le marquait de son empreinte dans l'or : elle était déjà couverte de soies, déjà génisse – immense sujet⁶⁹ !

Si l'on tient compte des suggestions précédentes, c'est même Camille qui donne à penser, issue d'un monde sauvage ambigu, revêtant dans son enfance,

65 Sur Empédocle et Lucrèce, consulter Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London/New York, Routledge, 2007.

66 Ovide, A.A., II, 24 ; *Trist.*, IV, 7, 18. Voir Jeffrey S. Rusten, « Ovid, Empedocles and the Minotaur », *The American Journal of Philology* 3, n° 103, 1982, p. 332-333.

67 Jusque dans l'*Art poétique* d'Horace, selon Philip Hardie : voir « Horace et le sublime empédocléen », dans le présent volume.

68 Monica R. Gale, « The Shield of Turnus ("Aeneid" 7.783-92) », *Greece & Rome* 2, n° 44, 1997, p. 176-196, mais le lien de ce bestiaire avec les thèmes empédocléens n'est pas nettement affirmé par l'auteur. Philip Hardie, « Augustan Poets and the Mutability of Rome », dans Anton Powell (dir.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, Bristol Classical Press, 1992, p. 63, relève une « Italian proclivity to confuse man and beast » et suggère même, p. 73, un rapprochement entre Janus et le fragment 61 DK d'Empédocle.

69 Je traduis.

telle une créature circéenne, l'apparence d'une bête⁷⁰, avec sa double nature féminine et masculine de vierge et de guerrière, véritable θαῦμα ιδέσθαι, suscitant l'étonnement des habitants du Latium et leur *stupor*⁷¹, souligné par Servius⁷² : l'anthropogonie empédocléenne mentionne les androgynes ; le fragment 61 DK les décrit en ces termes : « des créatures moitié homme, moitié femme » (μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν / τῆι δὲ γυναικοφυῆ), et l'androgynie est objet d'étonnement dans la zoogonie lucrétiennne⁷³. Ces indices suggèrent une parenté du monde italien évoqué dans les chants VII et VIII avec les vieux récits de création présocratiques. Enfin, sur le bouclier d'Énée⁷⁴, le panthéon monstrueux des dieux de l'Égypte représenté dans l'évocation d'Actium pourrait lui aussi faire écho à la zoogonie présocratique du fragment 35 DK : « une pluralité proprement infinie de races de mortels, aux aspects variés, étonnantes à voir » (ἔθνεα μυρία θνητῶν, / παντοίαις ιδέησιον ἀρηρότα) et, en regard, « des dieux monstrueux, mêlés de toutes natures, l'aboyeur Anubis » (VIII, 698 : omnigenumque deum *monstra et latrator Anubis*⁷⁵).

300

On rappellera enfin que, selon Philip Hardie, les chants VII et VIII sont construits sur une alternance de paix et de guerre, qui correspond au cycle empédocléen du conflit et de l'amour : « *Behind the historical fantasies of Books 7 and 8 lies a natural-philosophical model of the alternation of war and peace, the*

70 Camille, dans sa jeunesse sauvage, couverte d'une peau de bête, se détache mal, par son aspect, de l'animalité (*Én.*, XI, 576-577) : « la dépouille d'un tigre descend de sa tête et pend sur son dos » (*tigridis exuivae per dorsum a uertice pendens*).

71 Virgile, *Én.*, VII, 812-814 : « Toute la jeunesse sortie des maisons et des champs, et une foule de femmes la regardent marcher avec admiration, béantes d'étonnement » (*illam omnis tectis agrisque effusa iuuentus / turbaque miratur matrum et prospectat euntem, / attonitis inhians animis*).

72 Servius, *ad loc.* (Je traduis) : « L'un et l'autre sexe admirent les attributs portés (par Camille) contre l'attente : les femmes s'étonnent de voir une femme porter des armes, les hommes s'étonnent de voir une guerrière porter une parure » (*Ea enim sexus uterque miratur quae sunt posita contra opinionem, ut mirentur feminae arma in muliere, uiri ornatum in bellatrice.*)

73 Lucrèce, V, 837-839 : « Alors la terre s'efforça de créer encore des êtres prodigieux, nés avec une face et un corps étonnants : l'hermaphrodite, ni homme ni femme, équivoque, à l'un et l'autre sexe aliéné. » (*Multaque tum tellus etiam portenta creare / conatata mira facie membrisque coorta : / androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum...*) Le vers 839 est corrompu ; voir Gordon Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution, op. cit.*, p. 111-112. Ce passage est, selon Philip Hardie, imité par Ovide à propos de Salmacis et Hermaphrodite dans *Les Métamorphoses*, IV, 378-379 : « *Nec duo sunt sed forma duplex, nec femina dici / Nec puer ut possit, neutrumque et utrumque uidentur* ».

74 Il faut rappeler que le modèle du bouclier d'Énée, celui d'Achille, a fait l'objet d'une interprétation allégorique en rapport avec Empédocle, les deux cités qui sont représentées incarnant, aux yeux des exégètes anciens, les deux principes du philosophe d'Agrigente. Voir par exemple Héraclite, *Allegoriae Homericæ*, 39, 3-4. Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 358-361 ; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 345-359. Mars et Vénus, en lien avec le bouclier, incarneraient les deux principes empédocléens, dans la lignée de l'interprétation allégorique des amours d'Arès et Aphrodite.

75 Virgile, *Én.*, VIII, 698.

*Empedoclean principles of Strife and Love*⁷⁶ ». Ces quelques éléments peuvent suggérer la présence diffuse d'une influence empédocléenne dans cette partie du poème.

Si l'*imitatio Herculis* était bien un trait saillant de la geste d'Empédocle, il ne serait pas étonnant que le saut d'Empédocle dans l'Etna ait en retour servi de modèle à celui d'Hercule dans la caverne de Cacus, à Pallantée. Imitant Empédocle par son saut et procurant par là même un modèle mythique au philosophe d'Agrigente, l'Hercule virgilien parle aussi le langage de l'allégorie, quand il met à nu les royaumes infernaux de Cacus et descend dans les enfers de la *regia Caci* pour en ramener le monstre. Geste modèle pour philosophes et thaumaturges, l'exploit virgilien d'Hercule résonne comme un mythe tiré de l'interprétation allégorique des Travaux : les exploits infernaux de l'*Alexikakos* incarnent, comme le veut une partie de la tradition depuis Hérodore, le pouvoir de la sagesse. Quant à l'hybride Cacus, sa parenté avec les troupeaux de la Circé d'Apollonios suggère la présence diffuse, dans l'Italie immémoriale, de créatures semblables à celles qu'évoquait le présocratique dans sa zoogonie. Enfin, l'épisode virgilien pourrait prendre son sens en lien avec l'évocation du paysage sicilien du *De rerum natura*. Comme l'a montré Philip Hardie, si Lucrèce, au chant V, affirme la supériorité d'Épicure, véritable θεῖος ἀνὴρ (« homme divin »), sur Hercule, Virgile revalorise ici la figure du héros. De même, dans le chant I, Lucrèce affirme la supériorité d'Épicure sur Empédocle « au cœur divin » qu'il évoque dans le cadre volcanique de la Sicile, près d'un Etna menaçant le ciel⁷⁷. La victoire d'Hercule sur Cacus prend peut-être tout son sens par rapport à ce tableau célèbre, comme l'a suggéré Philip Hardie :

*Hercules' leap into the 'volcanic' flames and smoke of Cacus' cave at Aen. 8.256-8 evokes the story of Empedocles' leap into Etna, to which Lucretius' description of Etna in the course of his praise of Empedocles may itself allude*⁷⁸.

Mais l'Etna, à la différence de Cacus, n'est pas encore vaincu. Pas encore ? Pour en avoir le cœur net, portons une dernière fois nos regards sur les feux de

76 Philip Hardie, « Augustan Poets and the Mutability of Rome », art. cit., p. 59-82 ; voir aussi Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 358-361.

77 L'évocation de l'Etna dans le paysage sicilien ferait, chez Lucrèce, l'objet d'une allusion à la gigantomachie. David West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1969, p. 7 sq., cité par Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 211 : « *Gigantomachy is also implicit in Lucretius' praise of Empedocles, in which the description of the wonders of Sicily functions as an introduction to the climactic wonder of Empedocles himself.* »

78 Philip Hardie, *Lucretian Receptions, op. cit.*, p. 172.

l'Etna lucrétien et sur la dépouille de Cacus; car c'est peut-être là que Virgile inscrit sa réponse :

De rerum natura, I, 722-725 :

Énéide, VIII, 265-267 :

*Hic Aetnaea minantur
murmura flammaram rursus se colligere iras,
faucibus eruptos iterum uis ut uomat ignis
ad caelumque ferat flammai fulgura rursus.*

*Nequeunt expleri corda tuendo
terribilis oculos, uultum uillosaque saetis
pectora semiferi atque exstinctos faucibus
[ignis.*

Là les menaçants grondements de l'Etna font craindre que sa colère contenue ne se réveille à nouveau pour vomir encore avec violence un feu qui porterait jusqu'au ciel les éclairs de sa flamme.

Ils ne peuvent se rassasier le cœur, à le contempler : les yeux terribles, la face, le poitrail velu et hérissé du demi-fauve, et, au fond de sa gorge, les feux éteints.

302

Il se peut que la seule description lucrétienne ait suffi à évoquer la mort d'Empédocle⁷⁹. Mais il est possible que le passage virgilien y réponde, si l'on met en regard le vocabulaire commun aux deux passages (*faucibus eruptos... ignis / exstinctos faucibus ignis*), et qu'il proclame allégoriquement les victoires du θεῖος ἀνὴρ Hercule sur les forces naturelles qu'incarne le monstre volcanique Cacus. La présence d'Empédocle reste en ces parages tout aussi voilée que l'était la statue du thaumaturge philosophe qui, après s'être dressée à Agrigente, fut transportée à Rome et, bien qu'on lui ait retiré son voile, disparut apparemment sans laisser d'autres traces que des représentations peintes, pas même une sandale de bronze.

79 Voir Lisa Piazzini, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura 1, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, p. 147.

ENJEUX MORAUX ET IDÉOLOGIQUES DES USAGES
D'EMPÉDOCLE AU LIVRE XV DES *MÉTAMORPHOSES* :
UNE RÉPONSE D'OVIDE À VIRGILE (*ÉNÉIDE* VI ET VIII)

Jacqueline Fabre-Serris

Diogène Laërce rapporte que, selon Timée, Empédocle a été l'auditeur de Pythagore, mais que « convaincu de vol de doctrine, on lui interdit de prendre part aux conférences¹ ». La tradition philosophique pouvait donc conforter une des particularités du discours qu'Ovide attribue au philosophe de Samos au livre XV des *Métamorphoses* : sa teneur empédocléenne. Je la résumerai en reprenant les termes de Philip Hardie : « la juxtaposition d'un discours sur le végétarisme et d'un enseignement sur la nature des choses reproduit la dualité de l'œuvre d'Empédocle », répartie traditionnellement en deux textes, les *Katharmoi* (οἱ Καθαρμοί), qui auraient contenu une doctrine sur la métempsychose et la nécessité de s'abstenir de nourriture carnée et de sacrifices, et le traité *De la nature* (Περὶ φύσεως) qui aurait exposé une doctrine physique sur les quatre éléments et le cycle cosmique de l'Amour et de la Discorde².

Mais qu'il ait existé une tradition sur l'influence de Pythagore sur Empédocle ne suffit pas pour expliquer un discours qui attribue au premier des théories du second. À la question : « pourquoi Ovide met-il dans la bouche de Pythagore un discours d'essence empédocléenne ? », Philip Hardie répond, dans l'article que je viens de citer, qu'il y a une pluralité de motifs possibles, mais il place à leur arrière-plan le projet qu'aurait eu Ovide, d'une part, de « redéfinir l'histoire de l'*épos* latin », d'autre part « de s'établir lui-même au sommet de cette tradition³ ». C'est dans cette perspective que je me situerai aujourd'hui, en développant l'hypothèse que ce projet a été, comme d'autres, conçu par Ovide en compétition avec Virgile, et plus particulièrement, en réponse aux conceptions philosophiques exposées dans le discours d'Anchise au livre VI

- 1 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 54, trad. Jean-François Balaudé et al., Paris, LGF, 1999.
- 2 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean *Epos* », *Classical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 204-214, p. 205. Je laisse de côté, comme Philip Hardie d'ailleurs, les débats sur l'existence d'un ou de deux poèmes (voir, par exemple, Catherine Osborne, « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50).
- 3 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras », in Ovide *Metamorphoses* 15, art. cit, p. 206.

et mises en scène dans le bouclier d'Énée au livre VIII. Je voudrais essayer de montrer que ce qui est en jeu, du point de vue idéologique et moral, dans les usages qu'Ovide fait d'Empédocle éclaire les rapports, plus souvent postulés que véritablement analysés, entre le discours attribué au philosophe au livre XV et la construction et les visées de l'*épos* ovidien.

304

Je commencerai par une série de rappels rapides. Comme l'a noté Philip Hardie⁴, le discours attribué à Pythagore se veut un équivalent des révélations d'Homère à Ennius au début des *Annales*, et il est, en tant que tel, placé au début de la section historique des *Métamorphoses*. C'est un schéma que Virgile avait déjà repris au livre VI de l'*Énéide*, où Anchise expose à Énée une théorie sur la nature des choses et de l'âme en préliminaire aussi à une section historique. L'influence d'Empédocle sur Ennius a été mise en évidence initialement par Eduard Norden⁵ et par Ettore Bignone⁶, dans plusieurs passages des *Annales*: dans le *prooemium* avec la théorie de la réincarnation de l'âme ou, autre exemple, à propos de l'intervention de la Discorde au livre VII dans le déclenchement de la deuxième guerre punique. C'est un cas particulièrement intéressant puisque, comme l'a noté Myrto Garani⁷, Ennius a recouru à une idée philosophique pour expliquer un événement historique.

Les critiques ont souvent souligné l'éclectisme du discours d'Anchise. Je renvoie aux conclusions de Susanna Braund⁸, qui relève des emprunts au stoïcisme, au platonisme, à Pythagore et à Empédocle. Mais la recherche des diverses sources n'est pas toujours une bonne clef. Il est souvent plus fructueux de chercher une perspective générale et la voie la plus efficace est celle qu'ouvre une intertextualité large. Dans le cas de l'*Énéide*, cela nous ramène aux prédécesseurs romains de Virgile en matière d'*épos*: Ennius et Lucrèce, chez lequel la critique récente a mis en évidence des renvois, non seulement textuels, mais aussi philosophiques, à Empédocle.

Si l'on admet qu'il y a là une ligne significative d'Ennius à Lucrèce et qu'on garde à l'esprit le fait que chez Ennius les conceptions philosophiques, suivies d'une section historique, servent à expliquer sur un plan supérieur les

4 *Ibid.*, p. 210.

5 *Postquam Discordia taetra / Belli ferratos postes portasque refregit* (An., 7, 225-226 Skutsch), Voir Eduard Norden, *Ennius und Vergilius: Kriegsbilder aus Roms grosser Zeit*, Berlin, Teubner, 1915, p. 10-30.

6 Ettore Bignone, *Empedocle: studio critico*, Torino, Fratelli Bocca, 1916, p. 271-272.

7 Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York/London, Routledge, 2007, p. 26.

8 Susanna Braund, « Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 204-221, p. 205.

événements évoqués dans cette section⁹, qu'en est-il d'Empédocle chez Virgile ? On trouve dans le discours d'Anchise d'abord une théorie sur l'origine des passions, qui seraient dues à l'incarnation dans les corps d'un souffle (*spiritus*) et d'un esprit (*mens*) – des termes stoïciens –, dont l'action s'exerce sur toutes les parties de l'univers. Parce que les corps ont des « parties terrestres et des membres voués à la mort¹⁰ » (v. 732 : *terreni [...] artus moribundaque membra*), ils ont un effet nuisible sur les germes d'origine céleste qui s'y sont déposés, lesquels connaissent alors crainte, désir, souffrance et joie (v. 733 : *hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*). Anchise développe aussi – et c'est la contrepartie de la première – une seconde théorie : sur l'expiation. Après la mort, les âmes doivent, pour se débarrasser des « maladies du corps » (v. 737 : *corporeae ... pestes*), subir le châtement de leurs « maux anciens » (v. 739 : *ueterumque malorum*) résultant des passions, en se soumettant à l'action de l'air, de l'eau ou du feu, durant mille années, à l'issue desquelles elles se réincarnent. Eduard Norden¹¹ a rapproché cette purgation des âmes du fragment B. 110 d'Empédocle, qui décrit l'errance des démons¹². Quand ils agissent mal, ils sont condamnés à une série d'incarnations dans des formes mortelles pendant trois mille ans, et chassés successivement par l'air, la mer, la terre et le soleil¹³. Anchise évoque un arrêt, pour certains élus, du cycle de ces réincarnations (v. 743-747), un élément de son discours qui est peut-être aussi à rapprocher de ce qu'il advient aux démons qui se sont purifiés au fil des réincarnations : ils reprennent, si l'on en croit Plutarque (*De Iside et Osiride*, 26, 236 c), « leur place et leur rang naturels¹⁴ ».

9 C'est également ce qui se passe dans le *prooemium*, du *De rerum natura*, où Lucrèce rattache l'arrêt des guerres romaines à une prière de Vénus à Mars dans le cadre d'un épisode lu comme empédocléen par la critique homérique.

10 Sauf mention contraire, toutes les traductions sont de l'auteur.

11 Eduard Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* [1903], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, p. 28. Voir aussi Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 76-83 ; *Id.*, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 211-212 ; Nicholas Horsfall, *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden, Brill, 1995, p. 154 ; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonios Rhodius*, Leeds, Francis Cairns, 2001, p. 349.

12 Il s'agit du fragment D. 115, W. 107.

13 « [...] en effet la force de l'air le chasse vers la mer, la mer le crache vers le sol de la terre, la terre vers les rayons du soleil infatigable, ce dernier le jette dans les tourbillons de l'air : l'un le reçoit d'un autre mais ils le haïssent tous » (traduction d'Alain Martin, Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin/New York, 1998, p. 62).

14 Voir Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *ibid.*, p. 63, qui citent aussi Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V, 14, 122) : « Si nous vivons de manière sainte et juste, nous serons heureux ici-bas, plus heureux encore après notre départ d'ici-bas, ne détenant pas pour quelque temps le bonheur mais pouvant reposer pour l'éternité, partageant le foyer et la table avec les autres immortels, libres des peines humaines, indestructibles, comme le dit la poésie philosophique d'Empédocle. »

En quoi ces deux théories peuvent-elles constituer un préalable à l'histoire de Rome, présentée, à travers le catalogue des grands personnages qui l'ont faite, comme une longue suite de combats menés jusqu'à ce que son empire s'égalise au monde entier? Un double cas est détaillé, qui correspond et à la théorie des passions et à celle de l'expiation exposées par Anchise : celui de César et de Pompée. Qualifiés d' « âmes en accord maintenant » (v. 827 : *concordes animae nunc*), ce qui laisse supposer qu'elles sont alors dans une phase précédant une réincarnation, César et Pompée, désignés par les seuls termes de *socer* et *gener* (« beau-père » et « gendre »), sont décrits comme les protagonistes d'une guerre, condamnée à l'inverse des autres, parce que l'un et l'autre tourneront leurs forces vives contre leur propre patrie (v. 833 : *neu patriae ualidas in uiscera uertite uiris*¹⁵). Si aucun détail ne permet d'expliquer les raisons de ce comportement condamnable, c'est sans doute parce qu'Anchise les a déjà données. Ce serait donc un effet de l'emportement des passions, qui a transformé une *concordia* en *discordia*, tenue pour l'origine des guerres dans l'épos latin, comme chez Empédocle. L'évocation d'homme politique romain la plus significative a eu lieu quelques vers avant : c'est celle d'Auguste, loué parce qu'il rétablira l'âge d'or dans le Latium et étendra l'*imperium* aux confins du monde, menant ainsi à son terme une entreprise initiée dès la fondation de la Ville par Romulus¹⁶. Dans la cosmologie empédocléenne, l'Amour occupe le centre de l'univers et la Discorde les marges ; leurs mouvements antagonistes consistent pour la Discorde à s'avancer de la périphérie vers le centre et pour l'Amour à tenter de faire reculer la Discorde sur les confins. C'est exactement ce que fera Auguste, instaurateur d'un âge de paix qu'il cherche à étendre du Latium aux frontières de l'empire, égalées aux limites du monde. Il est significatif que cette expansion soit évoquée, d'une façon métaphorique, en termes de terres parcourues par un héros pacificateur, Hercule (v. 803 : *pacarit*) et par un dieu, Dionysos, dont l'action civilisatrice est suggérée par l'image de la sauvagerie domptée des tigres de son char. Le choix d'Hercule et de Dionysos a sans doute été inspiré à Virgile par le *prooemium* du livre V du *De rerum natura*, où Lucrèce loue Épicure en jugeant ses bienfaits supérieurs à ceux de Liber et d'Hercule puisque les hommes lui doivent une méthode (*uitae ratio*) leur permettant de vivre ... le cœur purgé des passions ! L'*Énéide* répond ici doublement au *De rerum natura*. D'une part, comme l'a noté Philip Hardie, la différence entre Hercule (et Dionysos) et Auguste n'est pas qualitative, mais seulement quantitative (l'espace

15 « Ne tournez pas contre ses entrailles les forces vives de la patrie. »

16 *Én.*, v. 781-784 : *En huius, nate, auspiciis illa incluta Roma /imperium terris, animos aequabit Olympo, /septemque una sibi muro circumdabit arces, /felix prole uirum* (« C'est sous ses auspices, mon fils, que cette illustre Rome égalera son empire à l'univers, son âme à l'Olympe et entourera sept collines d'un seul rempart, féconde en race de héros »).

de terres parcouru). D'autre part, le résultat est que Virgile présente l'action de pacification et d'apaisement des instincts sauvages, reconnue à Auguste par le biais de ces exemples, comme l'équivalent de celle d'un philosophe¹⁷. Le motif de la *pax* revient dans les dernières paroles adressées à Énée, qui consistent en l'énoncé d'un précepte à l'usage du peuple romain tout entier (v. 851-853) :

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes) pacique imponere morem
parcere subiectis et debellare superbos*¹⁸.

Toi, diriger les peuples sous ton empire, Romain, souviens t'en, ce seront les arts que tu exerceras, et imposer des règles à la paix, épargner les vaincus et soumettre les orgueilleux.

Le mot employé au vers 852, *mos*, désigne un genre de vie, au sens d'usages, de règles, de comportements et de pratiques, autant d'éléments qui relèvent de la morale au sens large. On retrouve dans cette conclusion le même type de distorsion qui frappe dans l'éloge d'Auguste, où il n'est pas dit (mais fortement suggéré) que l'âge d'or étendu à l'univers tout entier est une métaphore mythologique pour le règne, enfin définitivement assuré, de l'Amour. Il s'agit pour les Romains de mener des combats jusqu'à leur terme, et de maintenir la paix, autant que possible, à jamais, en la transformant en pratique de vie.

Je passe maintenant à l'autre grand moment allégorique de l'*Énéide* : la description du bouclier apporté par Vénus à son fils, où se trouve mis en scène un équivalent du discours d'Anchise, sous l'aspect d'une autre version de l'histoire de l'Italie et des triomphes romains. Les critiques ont relevé, et je n'entrerai donc pas dans le détail, ce que Virgile devait à la lecture allégorique du bouclier d'Achille, interprété comme la mise en images, avec la terre, le ciel, la mer et deux cités, l'une en guerre et l'autre en paix, de l'interprétation empédocléenne du fonctionnement du cosmos¹⁹. Les dernières images décrites, celles de la bataille d'Actium, sont en correspondance avec ce qui se passe alors en Italie. La Furie Allecto vient de déclencher dans le Latium une guerre (présentée comme le fait de la *discordia*, VII, 545²⁰) entre deux hommes qui allaient conclure une alliance (*foedus*) matrimoniale, autrement dit entre deux futurs *socer* et *gener*

17 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 214-215, et pour la réévaluation d'Hercule dans le livre VIII, voir p. 215-219.

18 Sur le choix de *paci* au lieu de *pacis*, voir Nicholas Horsfall, « *Aeneid* 6. 852: A Reply », *Symbolae Osloenses*, n° 68, 1993, p. 38-39.

19 Voir pour une mise au point Damien Nelis, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 345-346.

20 *Én.*, VII, 545 : « Voilà que la discorde que tu voulais a trouvé son accomplissement dans une triste guerre » (*En perfecta tibi bello discordia tristi*).

(VII, 317), des termes utilisés, on l'a vu, à propos de César et de Pompée. Qu'on ait sur le bouclier d'Énée un équivalent de ce qui se passe et va se passer dans le Latium, en proie aux fureurs de la guerre, est confirmé par le développement de la thématique de la Concorde *versus* Discorde dans les derniers livres de l'*Énéide*. Je renvoie à ce sujet aux analyses de Francis Cairns²¹, qui souligne la connexion explicite faite par le poète entre la Concorde divine et la Concorde humaine au livre X (v. 6-15) et au livre XII (v. 189-194, v. 820-828, v. 830-840).

Pour en revenir au bouclier, Vulcain y a ciselé la bataille d'Actium, qui correspond au type de guerre proscrit au livre VI. Les renvois mythologiques à la Gigantomachie (analysés par Philip Hardie²²) et les allusions à Empédocle : la bataille est animée par la Discorde²³, « joyeuse, la robe déchirée » (v. 702 : *scissa gaudens palla*), et par le dieu qui lui correspond, Mars (v. 700), tandis que le principe qui lui est adverse, l'Amour, combat du côté d'Auguste sous l'aspect de Vénus²⁴ (v. 699), haussent la bataille d'Actium au rang de choc cosmique, conclu par une reddition de l'univers tout entier aux pieds du vainqueur, lors de la dédicace du temple d'Apollon Palatin. Au livre VI, paix et *pietas* sont deux motifs de l'âge d'or, dont le retour est porté au crédit d'Auguste dans le discours d'Anchise, la particularité de la conception virgilienne du retour de l'âge d'or étant, dès la quatrième *Bucolique*, que ce retour sera stable puisqu'il s'agit du dernier âge de l'humanité (*Buc.*, IV, 4). L'idée sera mise en scène des années après par le chef du régime issu des guerres civiles lors des Jeux séculaires.

Voyons maintenant comment Ovide a lu l'*Énéide* et ce à quoi il a répondu. Là aussi, je commencerai par quelques rappels. En tant que section philosophique de l'épos ovidien, le discours de Pythagore est à mettre en relation avec un autre passage qui a la même teneur : la cosmogonie du livre I, précédée par un *prooemium* qui renvoie, entre autres, à Ennius²⁵. Dans les quatre vers programmatiques qui ouvrent les *Métamorphoses*, Ovide assigne en effet à son poème des limites chronologiques (v. 4 : *ad mea ... tempora*²⁶) identiques à celles des *Annales*. L'expression *deducite ... carmen*²⁷ renvoie au *deductum ... carmen*²⁸

21 Francis Cairns, « Concord in the *Aeneid* of Virgil », *Klio*, n° 67, 1985, p. 210-215 p. 213-214. Il conclut, en arguant du mariage d'Énée et de Lavinia, sur l'importance du motif de l'Amour comme motif final de l'*Énéide*, motif qu'il relie à la tradition épique et philosophique, en ne mentionnant pas toutefois Empédocle, alors que c'est le nom qui semblerait devoir s'imposer.

22 Voir Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 353-355 et p. 363.

23 Sur l'évocation de la discorde dans le bouclier, voir David Quint, *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 30-31.

24 Pour l'analyse de ce passage, je renvoie à Damien Nelis, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 346-347.

25 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 210.

26 *Mét.*, I, 4 : « jusqu'à mon époque. »

27 *Mét.*, I, 4 : « Conduisez mon poème. »

28 *Buc.*, VI, 5 : « chant finement tissé. »

de la sixième *Bucolique*. Son contexte (avec l'expression *perpetuum ... carmen*²⁹) est une variation sur un passage fameux du prologue des *Aitia*, la « réponse aux Telchines », exploité par Virgile dans la sixième *Bucolique*. Le schéma narratif de l'épos ovidien : une cosmogonie, la création des successives races humaines, puis des récits de métamorphoses, est calqué, dans ses grandes lignes, sur celui du chant de Silène, inspiré lui-même de la tradition hésiodique, qui faisait succéder à la *Théogonie* le *Catalogue des Femmes*. On a reconnu dans l'ouverture du chant de Silène : *namque canebat* (« car il chantait ») la reprise du début du chant qu'Apollonios de Rhodes place dans la bouche de son Orphée au livre I des *Argonautiques* (v. 496-511). Je ne m'attarderai pas sur la teneur empédocléenne de ce chant, où la naissance de l'univers est présentée comme résultant d'une séparation des éléments sous l'effet de la Discorde. C'est à la fois à Empédocle et à Lucrèce que renvoie la cosmogonie du chant de Silène. L'expression *magnum per inane coacta / semina*³⁰ (v. 31-32) suggère une conception atomiste, mais au concept de vide se trouve accolée, à la place des atomes, avec *terrarum* (v. 32), *animae* (v. 32), *maris* (v. 32) et *ignis* (v. 33), l'évocation des quatre éléments empédocléens. Après un rappel rapide d'épisodes hésiodiques : la création de la dernière race humaine, le règne de Saturne, le vol et la punition de Prométhée, le chant de Silène se compose de récits plus ou moins résumés, dont le point commun est que tous évoquent des mortels victimes d'un excès de passion, où l'amour dérive généralement en haine et en vengeance. On a là un schéma empédocléen, sur lequel se surimpose le point de vue épicurien sur les effets néfastes du *furor* amoureux et des autres passions³¹. Sans développer davantage, rappelons que si les *Métamorphoses* sont également un long catalogue d'histoires de passions, humaines et divines³², la perspective choisie n'y est pas la condamnation.

Pour en revenir à la cosmogonie du livre I des *Métamorphoses*, avant de passer enfin au discours de Pythagore, on peut noter qu'Ovide y évoque, comme Apollonios de Rhodes, trois des quatre éléments : *mare, terras et caelum* (v. 5) et mentionne une « substance ignée » (*uis ignea*) au vers 26. Il utilise, dans sa description du mélange que les trois éléments primordiaux formaient à l'origine (I, 6 ; 8-9 : *unus erat toto naturae uultus in orbe! [...] nec quicquam nisi pondus*

29 *Mét.*, I, 4, « chant continu. »

30 « (comment) les semences s'étaient assemblées à travers l'immensité du vide. »

31 Jacqueline Fabre-Serris « La réception d'Empédocle dans la poésie latine : Virgile (*Buc.* 6), Lucrèce, Gallus et les poètes élégiaques », *Dictynna*, n° 11, 2014, <http://dictynna.revues.org>.

32 Je renvoie à Alessandro Barchiesi, *Ovidio Metamorfosi, Volume I, libri I-II*, Roma/Milano, Fondazione L. Valla/Mondadori, 2005, p. 148, qui parle d'« una sorta di storia universale di passioni e trasgressioni divine e umane ».

*iners congestaque eodem/ non bene iunctarum discordia semina rerum*³³), un terme qui renvoie à Empédocle : *discordia*. À ce terme est accolée une expression lucrétienne : *semina rerum*, assemblage qui rappelle la sixième *Bucolique*, où le mot *semina* (v. 22) est glosé par les quatre éléments empédocléens. Chez Apollonios de Rhodes, la Discorde sépare la terre, le ciel et la mer ; Ovide, lui, la présente comme un principe d'organisation mauvaise³⁴ ! Le principe qui lui est opposé dans la théorie empédocléenne, est évoqué, quelques vers après, avec l'expression : *concordi pace*, utilisée à propos de l'intervention d'un dieu ou de la nature pour séparer les différents éléments et les placer dans des lieux distincts (v. 24-25) :

*Quae postquam evolvit caecoque exemit aceruo
dissociata locis concordi pace ligavit.*

310

Après qu'il les eut dégagés et retirés de l'obscur amas, il les lia après les avoir séparés dans des espaces différents par la concorde et la paix.

Peut-on y voir une allusion au fait que – mais c'est une des spéculations modernes – la constitution des grandes masses élémentaires se produirait, non sous l'influence de la Discorde (comme c'est chez le cas chez Apollonios de Rhodes), mais au moment où l'Amour gagne en puissance³⁵ ? ou, hypothèse que je propose, une façon de faire fonctionner le couple *discordia/concordia* comme Virgile ? En effet au cours de la bataille d'Actium, telle qu'elle est figurée sur le bouclier d'Énée, la Discorde va et vient entre les combattants, dont la mêlée, du côté des futurs vaincus, est comparée à deux ruptures de places assignées : « Tous se ruent en même temps (v. 689 : *una omnes ruere...*) [...] on croirait que les Cyclades arrachées nagent sur la mer ou que de hautes montagnes courent à l'encontre de montagnes » (v. 691-692 : *pelago credas innare reuolsas / Cycladas aut montis concurrere montibus altos*). Lors de la célébration du triomphe d'Auguste, l'ordre a été rétabli sous l'aspect d'éléments distincts, situés chacun à leur place. Les nations vaincues s'avancent, en effet, unies désormais dans l'ordre

33 « Unique était l'aspect de la nature dans tout l'univers [...] et il n'y avait rien si ce n'est un bloc inerte et entassées au même endroit des semences des choses mal liées du fait de la discorde. »

34 À l'inverse de *Fast.*, I, 105-110 : *Lucidus hic aer et quae tria corpora restant / ignis, aquae, tellus, unus acervus erat. / Vt semel haec rerum secessit lite suarum / inque novas abiit massa soluta domos, / flamma petit altum, propior locus aera cepit*, « Cet air limpide et les trois autres éléments, le feu, l'eau et la terre, ne formaient qu'un seul amas. Mais quand cette masse se dissocia par la suite de la discorde de ses parties, et que, désagrégée, elle gagna de nouvelles demeures, la flamme s'élança vers le haut, l'air occupa la région voisine, la terre et la mer se fixèrent au centre » (traduction d'Henri Le Bonniec, Ovide, *Les Fastes. Livre I*, Paris, PUF, 1961).

35 Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg, op. cit.*, p. 68-69.

imposé par la *pax romana*, mais séparément, chacune à sa place : « Les nations vaincues s'avancent longuement en ordre, différentes tant par leur langue que par l'aspect de leurs vêtements et par leurs armes » (v. 722-723 : *incedunt uictae longo ordine gentes, / quam uariae linguis, habitu tam uestis et armis*). Au livre XV des *Métamorphoses*, le Pythagore ovidien enseigne en revanche qu'il n'y a pas de stabilité dans la séparation des éléments. Chacun d'eux se transformant en un autre, la répartition originelle évoquée au livre I et, par voie de conséquence toute organisation sur le même modèle, ne sont donc promises à aucune durée!

C'est évidemment en miroir avec le début du livre I qu'a été conçu le discours de Pythagore, qui porte sur la nature de l'âme et des choses, des sujets traités à la fois dans les *Annales* d'Ennius, dans le *De rerum natura* de Lucrèce et au chant VI de l'*Énéide*. D'où une série de renvois, que j'indique rapidement. Quand Ovide loue Pythagore, sans le nommer, pour la force de son esprit : « Quoique éloigné des régions du ciel, il s'approcha des dieux par la pensée et ce que la nature refusait à la vue des hommes, il s'en pénétra par les yeux de l'intelligence » (v. 62-64 : [...] *isque, licet caeli regione remotus, / mente deos adiit, et quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit*), ses vers rappellent ceux de Lucrèce célébrant Épicure, eux-mêmes conçus sur le modèle de l'éloge de Pythagore par Empédocle (fr. B 129)³⁶. L'objet de la recherche du « héros de Samos » *uir Samius* est désigné par des termes lucrétiens : *magni primordia mundi* (« les principes du vaste univers », v. 67), *rerum causas* (« les causes des choses », v. 68). La série de phénomènes élucidés par Pythagore qu'Ovide énumère, correspond à la liste donnée à la fin du livre II des *Géorgiques* par Virgile, dans un passage inspiré à la fois par Lucrèce et par Empédocle (fr. B 132³⁷ ; je renvoie ici à Philip Hardie³⁸ et à Damien Nelis³⁹).

Le discours de Pythagore est constitué de deux parties, dont la première est consacrée au bon genre de vie. C'est une question centrale chez Virgile, qui lui a donné différentes réponses dans les *Bucoliques*, dans les *Géorgiques* et dans l'*Énéide*. Le Pythagore d'Ovide, lui, s'adresse à tous les hommes (v. 75 : *mortales*) pour leur conseiller le végétarisme, un mode d'alimentation qu'il replace ensuite dans le cadre général de sa conception de la nature de l'âme et des choses. Dans la première partie de son discours, il développe l'idée qu'il est criminel de tuer

36 Le fragment d'Empédocle est interprété par la tradition antique (Jamblique, Porphyre et Diogène Laërce) comme se référant à Pythagore, mais Diogène Laërce indique que certains pensent à Parménide (Maureen R. Wright [dir.], *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, p. 256-257).

37 Il s'agit du fragment D. 132 ; W. 95.

38 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 39.

39 Damien Nelis, « *Georgics* 2, 458-542: Virgil, Aratus and Empedocles », *Dictynna*, n° 1, 2004, <http://dictynna.revues.org>.

les animaux (sauf les bêtes sauvages) et de s'en repaître alors que la terre produit tant de ressources (*opes*), en examinant, l'un après l'autre, le cas des animaux domestiques. Pythagore insiste longuement sur ce qu'exclut le végétarisme : les crimes et le sang versé (*sine caede et sanguine* (82) ; *quantum scelus* (88), *alterius ... leto* (90), *sceleri* (106), *e caede ferarum* (106) *maculatum sanguine ferrum* (107), *letum* (108), *neci* (109, 110), *tale nefas* (127), *caede* (129), *sanguine* (134), ignorés à l'âge d'or, où « tout était sans pièges, ni crainte d'aucune ruse, et rempli de paix » (v. 102-103 : *cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem / plenaque pacis erant*), un tableau qui donne l'impression de décrire aussi le mode de relation des hommes entre eux. Ces vers ont été rapprochés du fragment B 130 d'Empédocle : « Tout était doux et amical pour les hommes, les bêtes et les oiseaux, et la bonté flambait », où il est clair, pour citer Jean Bollack⁴⁰, que « les hommes ne s'entretuent pas ». Si l'on ajoute que ce premier développement se termine sur une attaque des sacrifices censés réjouir les dieux, il est, je crois, licite de voir dans l'ensemble du passage une prise de position contre Virgile. Aux livres VI et VIII de l'*Énéide*, la paix que ce dernier présente comme un retour de l'âge d'or, n'exclut en effet ni les guerres ni les sacrifices aux dieux, un point de vue qui n'était toutefois pas le sien à la fin des *Géorgiques* II, dont Damien Nelis a montré... tout ce qu'elle devait à Empédocle⁴¹.

C'est ce dernier qu'Ovide évoque indirectement, lors d'un arrêt dans l'exposé de son Pythagore, avant une deuxième partie, qui est par là mise en valeur. Le philosophe y pointe un passage du *De rerum natura* où il est question nommément d'Empédocle (*Mét.*, XV, 143-145) :

*Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem
rite deum Delphosque meos ipsumque recludam
aethera et augustae reserabo oracula mentis.*

Et puisqu'un dieu met en mouvement ma bouche, je suivrai selon les règles le dieu qui la met en mouvement et j'ouvrirai les portes de mon Delphes, l'éther lui-même et révélerai les oracles d'un esprit auguste.

Ces vers renvoient au *De rerum natura*, I, 736-739, où Lucrèce fait référence à la parole delphique comme à un modèle de parole véridique, mais il la minore par rapport à celle d'Empédocle et des autres philosophes ayant spéculé sur la nature des choses, ce qui est une façon de grandir leurs découvertes. Les mêmes

40 Jean Bollack, Empédocle, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, éd. et trad. Jean Bollack, Paris, Éditions du Seuil, 2003. Il s'agit du fragment D. 130 ; W. 119.

41 Damien Nelis, « *Georgics* 2, 458-542 », art. cit.

vers sont repris au livre V, en préalable, cette fois, à un enseignement épicurien, valorisé sans réserve, à propos de la nature et du lieu de l'âme, les sujets que traite ensuite le Pythagore ovidien. C'est aussi de renvois à Lucrèce qu'est truffé, quelques vers après, un autre passage du discours du philosophe (v. 147-152), tant pour le contenu : ôter aux hommes leur peur de la mort, que pour les termes employés employés (*iuuat ... iuuat* (4, 2-3) ; *palantis* (2, 10), *passimque* (2, 9), *rationis, despectare* à décomposer en *spectare* (2, 2) et *despicere* (2,9) :

[...] *iuuat ire per alta
astra; iuuat, terris et inertis sede relictis,
nube uehi ualidisque umeris insistere Atlantis,
palantesque homines passim et rationis egentes
despectare procul trepidosque obitumque timentis
sic exhortari seriemque euoluere fati.*

... il me plaît d'aller parmi les astres élevés ; il me plaît, quittant le séjour inerte des terres, d'être porté par les nuées et de me poser sur les épaules solides d'Atlas, de regarder de loin les hommes errant ça et là partout, privés de raison, effrayés par la mort et de les exhorter ainsi et de dérouler l'enchaînement du destin.

Toutefois ce sur quoi j'insisterai davantage est que le texte renvoie aussi à Virgile : d'une part aux *Géorgiques* II, 490-492, où ce dernier évoque le projet lucrétien de lutte contre la peur de la mort, dans un contexte (*felix qui*) renvoyant à Empédocle, et d'autre part à l'*Énéide* avec l'allusion à Atlas au vers 149. Le Géant est en effet présenté par Virgile comme le maître d'Iopas (I, 174 : *docuit, quem maximus Atlas*), auteur au livre I de l'*Énéide* d'un chant cosmogonique à teneur empédocléenne, conçu sur le modèle de celui de Démodocos (je renvoie ici aux analyses de Damien Nelis⁴²). Atlas est, dans la tradition mythographique, interprété allégoriquement comme un modèle de philosophe de la nature : il est crédité de l'invention de l'astronomie et de l'astrologie⁴³. Virgile fait allusion à lui en relation avec Auguste, dans le discours d'Anchise aux vers 796-797 : « au-delà des routes de l'année et du soleil, là où Atlas qui porte le ciel fait tourner sur ses épaules sa voûte pourvue d'étoiles étincelantes » (*extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas, l'axem umero torquet stellis ardentibus aptum*) et, si on suit Philip Hardie⁴⁴, en relation avec Énée à la fin du livre VIII. Le

42 Damien Nelis, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 101-112.

43 Voir sur le fait qu'Atlas est « a sort of mythical representative or progenitor of physical philosopher », John Conington, *P. Vergili Maronis opera II*, London, Whittaker and Co., 1876, p. 340, n. 2 (cité par Charles Segal, « Iopas Revisited *Aeneid* I. 740 », *Emerita* 1, n° 49, 1981, p. 344) et Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 58, n. 9.

44 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 369-375.

fait que ce dernier prenne le bouclier sur ses épaules (v. 731) le mettrait en effet dans la posture d'Atlas portant le ciel, l'expression choisie *attollens umero famamque et fata nepotum*⁴⁵ (v. 731) évoquant alors le futur ordre du monde romain. Autant dire qu'en choisissant de placer son Pythagore sur les épaules d'Atlas, Ovide le met clairement en position de supériorité... par rapport et au héros mythologique, dont l'enseignement serait aussi philosophique, et à ses épigones!

314

La théorie que Pythagore énonce à propos de l'âme et du corps est, dans ses grandes lignes, proche de celle d'Anchise : après la mort, l'âme transmigre d'un corps à un autre. Si le vocabulaire est en partie le même : il est question d'un *spiritus* (*Mét.*, XV, 167 comme dans l'*Énéide*, VI, 726), d'*artus* occupés par lui (*Mét.*, XV, 166 comme dans l'*Énéide* VI, 726), différence d'importance : l'âme ne subit aucune altération quand elle passe dans un corps, comme Pythagore l'explique longuement en usant d'une comparaison avec la cire. Celle-ci, façonnée en « nouvelles figures » (v. 169 : *nouis figuris*), ne reste pas telle quelle et ne conserve pas les mêmes formes, « mais cependant en elle-même elle reste la même » (*sed tamen ipsa eadem est*, v. 170). Il en est de même pour l'âme : « ainsi l'âme est toujours la même, c'est ce que j'enseigne, et elle migre en prenant diverses figures » (*animam sic semper eandem / esse, sed in uarias doceo migrare figuras*, v. 170-171).

Ce changement de *figura* ou de *forma* expérimentée par l'âme n'est qu'un cas particulier d'un principe général : celui de la fluctuation de toute forme, que Pythagore va exposer en le faisant précéder d'une déclaration solennelle (v. 176-178) :

*Et, quoniam magno feror aequare plenaque uentis
 uela dedi nihil est toto, quod perstet, in orbe;
 cuncta fluunt omnisque uagans formatur imago.*

Et puisque je suis emporté sur une mer immense et qu'aux vents qui les remplissent j'ai livré mes voiles, il n'y a rien qui ne persiste dans le monde ; tout s'écoule et chaque image est formée d'une façon fluctuante.

On a souvent évoqué Héraclite à propos de ce passage, mais la vision d'un univers en constant changement, comme l'a souligné Philip Hardie à propos des vers 252-258⁴⁶, aussi bien que la métaphore de l'écoulement de l'eau (je renvoie aux analyses de Myrto Garani⁴⁷) peuvent renvoyer à Empédocle. Dans le vaste

45 « Soulevant sur son épaule la gloire et le destin de ses descendants. »

46 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 206.

47 Myrto Garani, *Empedocles Redivivus*, op. cit., p. 198-200.

développement auquel se livre alors Pythagore, j'isolerais, pour ma part, deux motifs qui répondent implicitement à Virgile, et qu'Ovide a – significativement, me semble-t-il – couplés en tant qu'exemples du changement universel : « Pour moi, je croirais que rien ne dure longtemps sous le même aspect ; c'est ainsi que vous êtes passés de l'or au fer, siècles, et que tant de fois la fortune des lieux a été changée » (v. 259-261 : *nil equidem durare diu sub imagine eadem / crediderim ; sic ad ferrum uenistis ab auro, / saecula, sic totiens uersa est fortuna locorum*). Or, Pythagore a déjà parlé de l'âge d'or, qu'il a traité sous l'angle du végétarisme (à partir du vers 96 : *at uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen*), en faisant de ce choix alimentaire un usage inhérent à l'état de paix, répandu alors partout dans le monde. Corollaire implicite de ce point de vue, qui n'a pu échapper au lecteur contemporain d'Ovide : le retour à l'état de *pax* universelle (associé par Virgile à l'action politique d'Auguste) pour être vraiment effectif impliquerait une renonciation à l'alimentation carnée. Ce serait donc un choix de vie individuel, non marqué nationalement comme c'est le cas pour le précepte d'Anchise au *Romanus*. Le second motif : celui de la « fortune des lieux », amorcé sur le plan géologique, est développé à partir du vers 421 sur le plan historique : « [...] ainsi nous voyons les temps être changés et parmi les nations les unes acquérir de la force, les autres s'écrouler » (v. 421-423 : *[...] sic tempora uerti / cernimus atque illas assumere robora gentes, / concidere has*). La liste des exemples énumérés commence par Troie et se termine par Rome⁴⁸, dont Pythagore dit entendre parler. Jouant, avec l'expression « pour autant que je m'en souviens » (v. 436 : *quantumque recordor*), sur une mémoire, qui est, comme c'est toujours le cas, livresque et qui renvoie à l'*Énéide* – ce que confirment les premiers mots, repris de Virgile : *nate dea* (*Én.*, III, 374 et *Mét.*, XV, 439) – Pythagore donne alors sa version d'un oracle qu'Hélénus aurait délivré à Énée, « lorsque la puissance troyenne chancelait » (v. 437 : *cum res Troiana labaret*). Il affirme s'en souvenir parfaitement : « je les rapporte (ces paroles) telles que mon esprit s'en souvient » (v. 450-451 : *haec [...] / mente memor refero...*), ce qui ne veut pas dire que cet oracle est véridique, même si c'est ce que suggère cette proclamation de souvenir exact. Or de quoi est-il question dans cette prophétie destinée à rassurer Énée sur l'avenir de Troie ? À l'inverse de l'Anchise virgilien, l'Hélénus ovidien ne mentionne aucun nom de descendant romain du héros. Il use de termes généraux *Phrygios nepotes* (v. 444), *alii proceres* (v. 446) et de l'expression *de sanguine natus Iuli* (v. 447 : « né du sang de Iule ») – ce qui n'est pas la meilleure périphrase pour désigner Auguste – à propos d'un homme qui fera de Rome la

48 Philip Hardie (« Augustan Poets and the Mutability of Rome », dans Anton Powell (dir), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, Bristol Classical Press, 1992, p. 59-82) parle de « climat » du discours philosophique et scientifique sur le thème de l'universel changement à propos des vers 420-452.

maîtresse du monde *domina rerum* (v. 447) et dont le ciel sera l'ultime séjour (v. 448-449). La partie historique du discours de Pythagore, intégrée, comme c'est le cas au livre VI de l'*Énéide*, dans un discours prophétique tenu par un Troyen, se clôt donc sur l'annonce du destin de Rome en relation avec l'action d'un homme providentiel, ce qui constituait aussi le message final du bouclier d'Énée. Dans l'*Énéide*, l'idée d'un achèvement de l'histoire du monde avec l'égalisation des limites de l'*imperium* romain au cosmos désormais dominé par la paix, est, on l'a vu, seulement suggérée. C'est à quoi servent, entre autres, l'appareil mythologique propre à l'*épos* et en particulier les discours prophétiques. Avant celui d'Anchise, l'indication la plus nette en la matière est donnée dans le discours de Jupiter au livre I, présenté également comme prophétique : « Je n'assigne pas de bornes ni de limites à leurs possessions : je leur ai donné un empire sans fin [...] Bien plus l'âpre Junon favorisera avec moi les Romains, maîtres du monde, nation porteuse de la toge » (vers 278-282 : *his ego nec metas rerum nec tempora pono:/ imperium sine fine dedi. Quin aspera Juno/ [...] mecumque fouebit/ Romanos, rerum dominos gentemque togatam*). C'est un passage auquel Ovide fait peut-être allusion avec l'expression *dominam rerum*.

En insérant un oracle attribué à Hélénius dans un discours prononcé par un philosophe, Ovide met en évidence la coexistence, dans la tradition romaine de l'*épos*, de deux types de paroles qui prétendent toutes deux à la vérité. Dans le premier de ces discours, la parole philosophique, le nom de Rome clôt une série d'exemples historiques qui visent à illustrer un cas particulier du changement incessant des choses de l'univers, la *fortuna locorum*⁴⁹. Comme il s'agit du grand principe expliquant le fonctionnement du cosmos et son évolution au cours des temps, il est impossible pour le lecteur de supposer que le destin de Rome constituera une exception⁵⁰. C'est dans le cadre du second de ces discours, un oracle attribué à un devin, que la grandeur de l'*Vrbs* et la divinisation de celui qui la fera accéder à cette grandeur sont longuement exposées. Ce n'est évidemment pas un hasard si deux vers soulignent au préalable le type de discours dont relèvent les paroles d'Hélénius, celui des devins (*uates*), dont Lucrèce avait autrefois dit tout le mal qu'il en pensait⁵¹ : « c'est ce que disent, rapporte-on,

49 Comme le souligne Philip Hardie, la suspicion que la loi de l'éternel changement vaut aussi pour Rome, s'accroît si les vers 426-430, qui de façon anachronique se réfèrent à des événements postérieurs à Pythagore, sont à conserver (voir Franz Bömer, *P. Ovidius Naso Metamorphosen, Buch XII-XIII: Kommentar*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, p. 366).

50 Comme le note Philip Hardie (« The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 211), « while Anchises' philosophy is merely a preliminary to his history, the story of Rome's greatness which concludes Pythagoras' lecture on cosmic metamorphosis is reduced in scale to little more than an example of the Empedoclean theme of universal change ».

51 Lucrèce, I, v. 80-106.

les devins et ce sont des oracles chantant les destins qu'ils rapportent » (v. 435-436 : *sic dicere uates / faticinasque ferunt sortes*). Il est tout aussi significatif que le discours de Pythagore se termine, non sur le destin de Rome, mais sur la réaffirmation du changement des formes du ciel et de tout ce qu'il y a en dessous de lui, et sur la théorie de la transmigration des âmes (peu compatible avec la divinisation d'un homme né du sang d'Iule annoncée par Hélénius) et du précepte de vie qui en découle : le végétarisme, une tout autre façon d'envisager ce que Virgile appelait *paci imponere morem!*

Comme on l'a observé, la théorie de la transmigration des âmes et la loi du changement universel des formes de l'univers sont en accord avec les récits sur l'évolution du monde et de ses parties, hommes compris, racontés dans *Les Métamorphoses*. Philip Hardie note que « voir la tradition épique romaine comme un *épos* empédocéen », c'est mettre en valeur les thèmes du changement et que c'est un moyen pour Ovide de proclamer en tant que poète des *Métamorphoses* sa centralité dans cette tradition⁵². Je conclurai, pour ma part, sur un autre aspect en soulignant les correspondances qui existent entre le discours de Pythagore et la pratique narrative d'Ovide, et sur ce qui en résulte sur le plan de la morale. De la même manière que le destin d'une ville comme Rome est à replacer dans le cadre plus large de l'évolution de la *fortuna locorum*, chaque récit des *Métamorphoses* est à replacer dans un ensemble narratif plus vaste que celui de son contexte immédiat. Son sens ou plutôt ses sens ne peuvent résulter que des rapports complexes qu'il entretient, non seulement avec les récits du reste des *Métamorphoses*, mais aussi avec d'autres textes d'Ovide et avec d'autres textes d'autres poètes, rapports mouvants qui ont changé et changeront encore au fil des temps.

Dans le détail, pour en rester à l'intratextualité, chacun de ces récits est constitué de séquences narratives et motifs qu'il partage avec d'autres, mais qui ne sont jamais tout à fait les mêmes, que ce soit dans leur contenu, dans leur ordre ou dans leur mise en relation les uns avec les autres. Cette particularité de l'ensemble narratif complexe conçu par Ovide, qui est un effet de sa lecture des mythographes⁵³, fait des *Métamorphoses* une extraordinaire réponse, sur le plan idéologique et sur le plan moral, à la non moins extraordinaire construction opérée par Virgile. Je prendrai rapidement un exemple. Il s'agit de l'histoire d'Atalante, qui est la dernière du chant d'Orphée, pour lequel son auteur a

52 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 212.

53 Jacqueline Fabre-Serris, « Ovide et les mythographes. Pratiques catalogique et narrative dans *Les Métamorphoses* : l'exemplum d'Atalante et Hippomène », dans María Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias (dir.), *Y el mito se hizo poesía*, Madrid, Editorial Palas Atenea, 2012, p. 159-175.

donné, au départ, une règle de lecture morale en énonçant un programme en deux parties, une consacrée aux garçons, aimés des dieux (X, 153 : *dilectos superis*), l'autre aux jeunes filles, punies pour avoir cédé à une passion interdite (v. 154 : *inconcensis ... / ignibus attonitas meruisse libidine poenam*). Si le lecteur, ce à quoi l'incite ce programme préalable déséquilibré sur le plan de la morale, confronte du point de vue de son issue (la punition) l'histoire d'Atalante avec le groupement d'histoires généalogiquement reliées dans lequel elle est insérée à titre de récit secondaire raconté par Vénus, que trouve-t-il ? Dans le cas de Pygmalion : un héros « pieux » qui sollicite l'aide de Vénus, un inceste masqué et... une issue heureuse (un mariage dû à la déesse) ; dans le cas de Myrrha : une fille « trop pieuse », un inceste et sa punition (sous la forme d'une métamorphose, présentée comme une exclusion du monde des vivants et des morts) ; dans le cas d'Adonis : un inceste masqué aussi, avec Vénus, et une mort présentée comme un accident. Enfin dans le cas d'Atalante : une situation complexe qui rebat toutes les cartes de la *pietas* sous l'effet de la passion, l'amoureux Hippomène sollicitant l'aide de Vénus, qui permet une issue heureuse ; puis celles de l'*impietas* sous l'effet de cette même passion (Hippomène, à l'inverse de Pygmalion, oublie de remercier la déesse) et sa punition (le couple, à cause d'un désir déplacé (*intempestiua cupido*, v. 689), provoqué par Vénus, commet une impiété à l'égard d'une autre divinité, Cybèle, et en est puni par une métamorphose). Comment ne pas estimer que, si dans cette dernière histoire, il y a quelqu'un d'innocent, c'est bien la malheureuse Atalante ? Vouée par un oracle imprécis à une destinée équivalente à celle de Myrrha, elle essaie en vain de l'éviter, mais ne peut pas y échapper à partir du moment où elle tombe amoureuse et où, d'active elle devient alors passive, ce qui n'est pas sans la rapprocher d'Eurydice, l'épouse, perdue une deuxième fois par l'auteur du chant à cause d'une faute provoquée par trop d'amour. Conclusion de cette confrontation : un certain nombre de séquences et de motifs sont communs à plusieurs récits, mais comme leur sens est chaque fois différent parce qu'ils sont pris dans un agencement narratif et thématique différent aussi, le jugement moral que le lecteur peut porter sur telle ou telle histoire varie selon qu'il l'analyse en elle-même ou en la comparant à celles qui partagent les mêmes séquences et motifs.

Refusant ce à quoi a tendu l'auteur de l'*Énéide* : fonder une vision de l'univers stabilisé⁵⁴ à l'issue d'une (ré)conciliation entre ses parties, ce qui – le discours

54 Il fait peu de doute que tel ait été le point de vue d'Auguste. Je cite Alessandro Barchiesi « Endgames: Ovid's *Metamorphoses* 15 and *Fasti* 6 », dans Deborah H. Roberts, Francis M. Dunn et Don Fowler (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 208) : « To write an ending to the annals of triumphs, a supplement to the carmen arvale, to close Janus, to reclaim the Golden Age, to gather the *Annales maximi*, to describe an accurate geography of the known world: Augustus defines himself not only as the First, but also as the Last and Definitive Man of Rome ».

d'Anchise est sur ce point très clair – implique une condamnation des passions à l'origine des dissensions entre les hommes, Ovide a multiplié les récits offrant toutes sortes de visions et de mises en scènes de ces mêmes passions, en évitant toujours de les condamner ou en mettant indirectement en question le bien-fondé d'une condamnation, comme on vient de le voir à propos d'Atalante. D'où une accusation et une condamnation pour immoralité, qui l'a fait exiler aux marges de l'*imperium* augustéen⁵⁵. Pourtant sa perspective, rien moins que fixe, puisque chaque partie dans son texte est prise dans un réseau de correspondances mouvantes, était, en réalité, morale « au sens large », dans la mesure où elle visait à l'instauration de débats, autrement dit d'échanges et donc de changements, de points de vue et de réflexions. De ce changement incessant des significations, est aussi – paradoxalement – emblématique le fait que le même philosophe, Empédocle, ait pu servir de caution et à Virgile et à Ovide.

55 Indépendamment de l'incident particulier à l'origine de la colère du Prince, les différents positionnements d'Ovide vis-à-vis de la morale ont probablement compté dans la décision de le condamner à l'exil. Voir Jacqueline Fabre-Serris, « Usages conjugués de l'image et de l'allégorie chez Ovide : la foudre et l'Envie dans les *Remèdes à l'amour* (371-398) et dans la littérature d'exil (*Tristes*, *Pontiques* et *Contre Ibis*) », dans Anne Rolet (dir.), *Allégorie et symbole. Voies de dissidence ?*, Rennes, PUR, 2012, p. 75-90.

CINQUIÈME PARTIE

Ovide et la poétique des éléments

RECONSTRUIRE UNE POÉTIQUE DES PRÉSOCRATIQUES : LE FEU DANS LES *MÉTAMORPHOSES* D'OVIDE

Hélène Casanova-Robin

Ce n'est pas cependant pour avoir été séduits par la poésie que Xénophane, Parménide et Empédocle ou tous les autres théologiens furent des hommes divins ; mais c'est plutôt pour s'être adonnés à la contemplation de la nature qui les remplissait de joie, et avoir voué toute leur vie à la piété et à la louange des choses divines, qu'ils devinrent des penseurs admirables, sans être pourtant des poètes heureux : car on attendait d'eux qu'ils exprimassent l'esprit divin et la grâce propre au ciel en un mètre, en un chant et un rythme céleste et divins, afin de nous donner d'authentiques poèmes qui fussent de parfaits modèles littéraires et de beaux exemples pour tous.

Philon, *De la Providence*, II, 39

La fonction primordiale du feu, dans la philosophie de la nature exposée par les philosophes présocratiques, a déjà été largement soulignée dans toutes ses variantes argumentatives ou expressives¹. Ces théories ont laissé une empreinte profonde dans les cosmogonies antiques de l'âge classique et bien au-delà, dans les diverses représentations qui en ont découlé. Certains penseurs ont alors opposé la rationalité d'un *logos*, jugé plus approprié pour exprimer les spéculations sur la naissance et le fonctionnement de l'univers² ; d'autres ont privilégié le

- 1 Les pythagoriciens, selon le Ps.-Aristote (*De caelo*, 293a 20-b21), l'ont énoncée pour situer cet élément comme le point central du cosmos, Théophraste l'a découverte également chez Philolaos, Héraclite voit dans le feu la matière originelle, génératrice du monde, tandis qu'Empédocle conçoit un système géocentrique de l'univers dont, précisément, le feu occupe le cœur.
- 2 Platon (*Sophiste*, 259d-264b). Voir Luc Brisson, *Introduction à la philosophie des mythes* [1996], t. I, *Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 2005. Sur Platon et les mythes, on se reportera à *id.*, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, 1994 ; Karl Reinhardt, *Les Mythes de Platon*, trad. Anne-Sophie Reineke, Paris, Gallimard, 2007 ; Diskin Clay, « Plato Philomythos », dans Roger D. Woodard (dir.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 210-236 ; ainsi qu'à l'anthologie de Jean-François Pradeau, *Les Mythes de Platon*, Paris, Flammarion, 2004. Les stoïciens ont assimilé le feu, qu'ils définissent, à la suite d'Héraclite, comme un principe actif primordial et le *logos*, « feu intelligent » selon Plotin (IV, 7, 4, 3). Voir sur ce point Robert Muller, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006, p. 74.

muthos, dans le sillage de Parménide et d'Empédocle³, nourrissant un débat qui perdure à Rome à la fin de la République et au début du Principat, avivé par les productions poétiques qui tentent d'apporter un certain nombre de réponses, à leur manière, à ces questions. Ovide y contribue pleinement, en choisissant, dans son long poème des *Métamorphoses*, d'explorer par le discours mythique le mystère des origines et de l'évolution du monde. En effet, la dimension étimologique des *Métamorphoses*, revendiquée dès le proème de l'œuvre, qui vise à exposer, en une succession de récits fabuleux, les principes de la création de l'univers et de son renouvellement perpétuel, comme sa clôture, au livre XV, sur la mise en scène de Pythagore, orientent indéniablement la lecture – non exclusive mais non négligeable non plus – des récits mythologiques sous l'angle philosophico-scientifique⁴. Le lecteur se trouve ainsi invité à restituer le dialogue instauré avec les prédécesseurs, qui ont fourni les antécédents scientifiques issus des présocratiques grecs, également transmis à Rome dans la tradition poétique, partiellement au moins, dans les vers épiques d'Ennius et de Lucrèce. Ces deux auteurs sont considérés à juste titre comme les interlocuteurs principaux d'un dialogue littéraire et philosophique entretenu par Ovide, comme l'a justement montré Umberto Todini⁵.

Certes, d'autres voix, non moins illustres, ont diffusé et commenté les doctrines qui se sont succédé « sur la nature » (περὶ φύσεως), parmi lesquelles prédomine, depuis la fin de la République, celle des stoïciens. Le poète de Sulmone ne manque donc pas d'outils conceptuels et littéraires pour penser et dire la fonction du feu dans l'univers, à laquelle il accorde une place prééminente. Il recourt ainsi à son tour à la voix épique pour peindre le dynamisme qui l'anime, en un mouvement perpétuel. Mais, procédant à rebours des allégorèses antiques, développées dès le VI^e siècle, il semble tout au contraire investir la doctrine scientifique par le mythe. « Mythologisant » le précepte au lieu de le rationaliser⁶, il choisit d'user de toutes les potentialités du *muthos* pour établir les liens entre la fonction cosmogonique du feu et les personnages mythologiques qu'il met en scène, tous

3 Sur le mythe chez Parménide voir Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1986. Sur Empédocle, voir Brad Inwood, *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, ainsi que Annette Rosenfeld-Löffler, *La Poétique d'Empédocle. Cosmologie et métaphore*, Bern, Peter Lang, 2006.

4 Voir notamment Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean Epos », *Classical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 204-214.

5 Umberto Todini, *L'altro Omero. Scienza e storia nelle Metamorfosi di Ovidio*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992 ; *id.*, *Epos lascivo. Il genere e le sue Metamorfosi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.

6 Sur Lucrèce et le mythe, on se reportera à Alain Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin, 1998. Au sujet de l'opposition *physis/mythos*, on verra l'étude de Marcello Gigante, « *Physis*: la natura dell'epicureismo », dans Renato Uglione (dir.), *L'uomo antico e la natura*, Torino, Celid, 1998, p. 39-92.

impliqués étroitement dans ce *continuum* universel qui constitue l'objet même du poème. Cette position, qui fait fi à la fois de la dichotomie établie depuis l'époque classique grecque⁷ entre un *muthos* conçu péjorativement comme une *fabula*, rassemblant des *ficta falsa* et un *logos* argumentatif uniquement capable de porter un raisonnement spéculatif, mais aussi, pour le fond, de la *doxa* contemporaine sur l'élément principal, invite à confronter de plus près les fragments poétiques des présocratiques grecs évoquant le feu avec certaines occurrences de cet élément dans les *Métamorphoses*.

Quelle peut être la validité d'une reconstruction épistémologique menée par le poète latin augustéen par le biais d'une écriture qui procèderait très majoritairement du mythe, choisissant pour modèles prééminents les philosophes les plus anciens ? Peut-on réduire ce choix à une visée esthétique⁸, comme le fera Plutarque commentant la poésie des Anciens : « Les vers d'Empédocle et de Parménide, les *Remèdes* de Nicandre et les Maximes de Théognis sont des ouvrages qui ont emprunté à la poésie l'éclat du style et du mètre, comme un véhicule de leur pensée, pour éviter la lourdeur de la prose⁹ » ?

Indéniablement, le feu constitue un élément central, sinon structurant, des *Métamorphoses* : on le découvre au début et à la fin de l'œuvre, dans la peinture initiale de la création du monde, puis dans le discours de Pythagore¹⁰, et, plus largement, de façon récurrente tout au long du poème, dans les mythes les plus divers, doté d'un statut très différent. Le poète en exploite largement les différentes strates métaphoriques, lui attribuant cependant toujours une fonction générative. Prépondérant dans le mythe de Phaéon, le feu apparaît ainsi également, de façon ponctuelle, à travers la représentation de personnages qui lui sont intimement liés, parce qu'ils sont, par essence, « ignés », pourrait-on dire, si l'on songe à Circé qui conjugue les deux aspects, « fille du feu » et sujette à l'embrasement amoureux perpétuel, ou par leur destin comme Méléagre ou Hercule, sans compter les divinités « solaires », dont Apollon demeure la figure la plus éminente. Ce sont quelques-unes seulement de ces occurrences, dont on note d'emblée le caractère hétéroclite, qui feront l'objet d'analyses et d'hypothèses interprétatives, le cadre nécessairement restreint de l'étude ne permettant pas d'envisager l'exhaustivité du thème.

7 Voir, par exemple, Sara K. Myers, *Ovid's Causes. Cosmogony and Aetiology in Ovid's Metamorphoses*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

8 Sur le langage des présocratiques, on pourra lire notamment la *Revue de philosophie ancienne*, n° 2, « Pensées présocratiques II », 2005. Il est vrai qu'à l'époque où écrivent Parménide puis Empédocle, la poésie constitue le médiateur privilégié d'une pensée « élevée », qu'un langage prosaïque, considéré comme ordinaire, ne saurait exprimer.

9 *Comment il faut lire les poètes*, II, 16c, dans *Œuvres morales*, t. I [1987], édition et traduction de Jean Sirinelli et A. Philippon, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

10 Voir, en particulier, Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit.

Le choix du *muthos* – et cela est particulièrement manifeste à propos du feu – semble premièrement régi par la priorité accordée au *thaumaston* (θαυμαστόν, « l'étonnant »), suscité par l'observation du monde et qui invite à considérer aussi le nouveau mode de représentation qui lui est ici associé. Il met ainsi en branle une démarche herméneutique, qui pose la question de la relation entre le savoir et l'imaginaire.

LE THAUMASTON

326

Platon, puis Aristote, ont établi, dans des textes bien connus¹¹, une filiation entre la philosophie et le *thaumaston*, voire la philosophie et le merveilleux véhiculé par le mythe. Or, la notion d'« étonnement », préalable à celle du questionnement, semble précisément constituer le principe générateur de l'écriture ovidienne. L'étonnement est requis par le poète dès l'ouverture des *Métamorphoses*, lorsqu'il souligne la nouveauté de son propos (*in noua fert animus mutatas dicere formas / corpora*¹²), non sans paradoxe, lorsqu'on considère l'héritage dont bénéficiait le poète latin pour dire la naissance et l'évolution de la nature. C'est donc moins la matière que la forme, que privilégie Ovide, visant à concevoir un langage autre, alternatif à la pensée abstraite, nourri d'images nouvelles, destinées à surprendre, à provoquer stupeur et admiration, cette finalité essentielle de la voix poétique que les présocratiques avaient illustrée et que les humanistes contribueront à théoriser, bien des siècles plus tard¹³.

11 Platon, dans son *Théétète* (trad. Michel Narcy, Paris, Flammarion, 1999 p. 163), 155d, établit une filiation certaine entre la philosophie et l'étonnement, attribuant à Socrate ces propos : « C'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir que le sentiment, s'étonner ; il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là, et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumatas n'a pas mal dressé sa généalogie. » Aristote, à son tour, développe cette relation, dans la *Métaphysique* (trad. Luc Brisson, dans *Introduction à la philosophie du mythe*, op. cit., p. 43), A 2, 982b, 11-19 : « C'est en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance. C'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux. »

12 Je souligne. « Mon cœur m'inspire à présent de chanter les formes transformées en des corps nouveaux. » Traduction personnelle, texte de l'édition de Georges Lafaye, Ovide, *Les Métamorphoses* [1925], t. 1, livres I-V, Paris, Les Belles Lettres, 2015. De même pour les citations suivantes des *Métamorphoses*.

13 Plusieurs textes des humanistes du Quattrocento italien étudient cet aspect. Citons seulement, pour l'exemple, l'*Actius* de Giovanni Pontano, consultable dans l'édition moderne de Carmelo Previtiera, *Giovanni Pontano, I Dialoghi*, Firenze, Sansoni, 1943.

La requalification du *muthos*, que le poète latin opère dans les *Métamorphoses*, procède d'une subtile exploitation de la faculté d'*enargeia* de ce matériau¹⁴. La dimension spéculative du mythe reprend alors toute sa vigueur, le processus de connaissance étant indissociable de cette sensation suscitée par l'émergence de l'image dans le récit mythologique et par la stimulation des sens, comme les poètes-philosophes présocratiques l'avaient souligné. Empédocle, à plusieurs reprises, met en avant l'efficace de cette fonction visuelle, qu'il inscrit toutefois au sein d'une hiérarchie des modes de perception (fr. B 3, 9-13) :

ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆι δῆλον ἕκαστον,
μήτε τι ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκοήν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρκε, νόει θ' ἦι δῆλον ἕκαστον.

Va, vois par toute paume comme chaque chose apparaît.
Ne te fie pas plus à tes yeux qu'à ce que tu entends,
À l'ouïe sonore avant les gages de la langue ;
D'aucun autre membre, pour étroit que soit le chemin de l'intelligence,
N'écarte ta foi et connais, en suivant l'apparence¹⁵.

Des vers d'une portée semblable figurent encore dans le fragment a du Papyrus de Strasbourg (« Je vais montrer pour toi aussi par les yeux [...] »¹⁶), ou encore dans le fragment B 21 :

ἀλλ' ἄγε, τῶνδ' ὁάρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ,
[...]
ἠέλιον μὲν θερμὸν ὄρᾶν καὶ λαμπρὸν ἀπάντητι,

Mais viens, en confirmation de mes premières confidences, regarde des témoins supplémentaires... Regarde le Soleil, chaud à voir, sa clarté qui rayonne en tout lieu¹⁷.

14 Il agit en cela à la manière de Parménide, en requérant l'observation première (v. 60 du proème au *Péri Phuseos*) : « je vais t'exposer, *tel qu'il apparaît*, le système du monde dans sa totalité ». Traduction tirée du volume *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 263 (légèrement modifiée). Je souligne, par l'italique. Les références et traductions des présocratiques seront, sauf mention contraire, tirées de cet ouvrage.

15 Cité et traduit par Annette Rosenfeld-Löffler, *La Poétique d'Empédocle*, op. cit., p. 30.

16 *Ibid.*, p. 43.

17 *Ibid.*, p. 44.

C'est alors l'expérience sensorielle qui enclenche le processus cognitif¹⁸, comme l'a illustré Parménide¹⁹ en ouvrant son poème *Péri Phuseos* par une description éminemment picturale du char tiré par les caavales qui conduisent l'ami de la sagesse sur la voie de la connaissance, élaborant ainsi un véritable « mythe de l'origine²⁰ ».

Ovide, à son tour, place le processus figuratif au premier plan, le dotant d'une *dunamis*, puissance générative première, destinée à déclencher l'intellection par la stimulation du *pathos* du lecteur²¹. Il suit en cela et amplifie la recommandation d'Empédocle (B 17 : « contemple-le [l'Amour] avec ton esprit, ne reste pas les yeux éblouis »). Au livre II des *Métamorphoses*, l'apparition du dieu solaire²² à Phaéton, dans toute sa luminosité et dans la maîtrise de ses feux, suscite chez le héros une stupeur insoutenable :

- 18 Jean-Jacques Wunenburger, « Principes d'une imagination mythopoïétique », dans Pierre Cazier (dir.), *Mythe et création*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 33-52, ici p. 37, ainsi que *id.*, « Les fondements de la "fantastique transcendantale" », dans Gilbert Durand et Simone Vierne (dir.), *Le Mythe et le Mythique*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 41-49, où l'auteur développe le concept d'une imagination mythopoïétique, dans laquelle le *muthos* est considéré comme une voie cognitive. Ces deux études justifient la réhabilitation du langage du mythe pour sa puissance de représentation et sa faculté à susciter l'étonnement, à jouer sur la dynamique des images, comme une voie alternative à la pensée abstraite et une expression symbolique du sens.
- 19 Les textes des présocratiques sont cités, sauf mention contraire, dans l'édition de Diels et Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906 ; pour Parménide, j'utilise l'édition de Giovanni Cerri, dotée d'une riche introduction et d'un commentaire : Parménide di Elea, *Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999, ainsi que Karl R. Popper, *The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, éd. Arne F. Petersen, London/New York, Routledge, 1998. Sur Empédocle, voir Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, trad. Grégoire Lacaze, Paris, Les Belles Lettres, 2010. Plus largement, sur les présocratiques, voir André Laks et Michel Narcy (dir.), *Philosophie antique*, n° 7, « Présocratiques », 2007 ; Gérard Naddaf, *Le Concept de Nature chez les Présocratiques*, Paris, Klincksieck, 2008 ; Ioanna Papadopoulou, « Le langage poétique des présocratiques. Tradition et création », *Revue de philosophie ancienne*, n° 23/2, 2005, p. 3-5 ; Chiara Palù, « L'écriture et les présocratiques : analyse de l'interprétation de Éric Havelock », dans *ibid.*, p. 75-92 ; André Laks, *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006.
- 20 Comme l'a montré Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide, op. cit.*, p. 358.
- 21 Le processus qui conduit du plaisir à la connaissance a déjà été exposé par Lucrèce (*De rerum natura*, I, 921-950), mais Ovide prolonge la réflexion.
- 22 Dans la tradition hésiodique (fr. 199 Rzach), reprise par Platon dans le *Timée*, Phaéton est fils d'Hélios. Théagène de Rhegium (VI^e siècle av. J.-C.), ouvrant la voie de l'allégorie stoïcienne, aurait donné au feu le nom d'Apollon, d'Hélios et d'Héphaïstos (Théagène, DK 2). Platon propose une interprétation rationnelle du mythe dans le *Timée*, 22 b. Les commentaires d'Aëtius à Héraclite disent « Parménide et Héraclite déclarent que les astres sont des condensations du feu » (*Opinions*, II, XIII, 8, fragment A 11 DK) ; puis *id.*, fragment A 12 DK « Héraclite [...] déclare que le Soleil est un flambeau intelligent qui sort de la mer » (*Opinions*, II, XX, 16) : voir Jean-Paul Dumont (éd.), *Les Présocratiques, op. cit.* p. 139. La caractéristique solaire d'Apollon est illustrée aussi amplement dans l'Hymne homérique. Pour les stoïciens, Apollon est le soleil ; voir Cornutus, « Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων », Ilaria Ramelli, *Compendio di teologia greca*, Milano, Bompiani, 2003, « Anneo Cornuto », p. 279-287.

*Protinus ad patrios sua fert uestigia uultus
Constititque procul; neque enim propiora ferebat
Lumina; purpurea uelatus ueste sedebat
In solio Phoebus claris lucente smaragdis.* (Mét. II, 21-24)

Aussitôt il porta ses pas vers le visage de son père
Mais il s'arrêta à distance; en effet, il ne pouvait soutenir
De plus près ses feux; Phébus, drapé dans un vêtement de pourpre,
Était assis sur un trône lumineux, scintillant d'émeraudes²³.

On pourrait lire ici une variation ovidienne sur l'admiration du disciple, mise en scène dans le proème de Parménide, devant l'éclat du char qui emporte le poète-philosophe. La reprise du cadre céleste lumineux et fascinant par Ovide est aussi enrichie par la description de motifs concrets dont le char du Soleil est le plus remarquable. Cet objet, constitué en métaphore du chant poétique, depuis la poésie archaïque²⁴, admirablement mis en scène par Parménide, apparaît également chez Empédocle²⁵ (fr. B 3, 3-5) :

καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα.

Et toi, vierge aux bras blancs, Muse, à la riche mémoire,
Je viens à toi pour les mots que la Loi permet aux hommes d'entendre;
Conduis de chez Piété le char de mon poème, docile aux rênes, guide-le²⁶.

Ovide oriente la description du véhicule de façon à ce que celui-ci ne se dissocie pas de la matière ignée, ce trait renvoyant à la fois aux temps primordiaux et aux textes premiers qui les ont évoqués. Les chevaux eux-mêmes sont animés par un feu intérieur :

23 Je traduis, comme ci-dessous, toutes les citations latines.

24 Giovanni Cerri, dans son introduction au Parménide di Elea, *Poema sulla natura*, *op. cit.*, recense les occurrences du char comme métaphore de la poésie dans la poésie grecque (lyrique, archaïque, puis classique et alexandrine), renvoyant de surcroît à une riche bibliographie (*ibid.*, p. 98). Annette Rosenfeld-Löffler, dans son étude *La Poétique d'Empédocle*, *op. cit.*, l'étudie chez ce philosophe, en rapprochant *harma* (ἄρμα) d'*harmottein* (ἀρμόττειν), puis d'*harmonie*, justifiant la cohérence de la métaphore au regard de la théorie cosmologique exposée en la distinguant de l'usage qu'en fait Parménide qui l'inscrit dans une thématique d'ouverture et de circularité (*ibid.*, p. 36-57). Après Pindare, les poètes Lucrèce (*De rerum natura*) et Virgile (*Géorgiques*) ont aussi repris l'image du char.

25 Encore dans le fr. B 46 : ἄρματος ὡς περί χνοίη ἐλίσσειται ἢ τε παρ' ἄκρην (« Tout comme la trace de la roue qui, tangente au moyeu, tourne »).

26 Fragment cité par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 124. Je traduis.

*Nec tibi quadripedes animosos ignibus illis
quos in pectore habent, quos ore et naribus efflant,
In promptu regere est; uix me patiuntur, ut acres
incaluere animi, ceruixque repugnat habenis.* (II, 84-87)

Et conduire mes chevaux, rendus ardents par les feux
qu'ils portent en leur cœur, qu'ils recrachent de leur bouche et de leurs naseaux ;
ne te sera pas aisé ; à peine me tolèrent-ils, lorsque, excités,
ils s'échauffent et leur nuque conteste les rênes.

Quant au char, tout d'or conçu, il reflète exactement la lumière du Soleil :

*Aureus axis erat, timo aureus, aurea summae
curuatura rotae, radiorum argenteus ordo ;
per iuga chrysolithi positaeque ex ordine gemmae
clarae percusso reddebant lumina Phoebos.* (II, 107-110)

330

D'or l'essieu, d'or aussi le timon, d'or le tour
du cerclage des roues, des rayons d'argent se succédaient ;
sur les jougs, des chrysolithes et des gemmes bien ordonnées
reflétaient la lumière de Phébus qui s'y mirait en retour.

L'objet suscite l'éblouissement de Phaéton, avant celui des autres protagonistes²⁷. La consommation du héros trouve une ultime compensation dans un phénomène nommé « prodige » (II, 367 : *monstro*), la production des gouttes d'ambre, nées des larmes versées par ses sœurs les Héliades que le soleil a durcies :

*inde fluunt lacrimae stillataque sole rigescunt
de ramis electra nouis [...].* (II, 364-365)

Alors s'écoulent des larmes, goutte à goutte, elles durcissent
au soleil, ambre issue des rameaux nouveaux [...].

27 De fait, la réaction immédiate du héros n'est qu'une anticipation de son effarement face au spectacle inouï qui s'offre à ses yeux après l'embrasement de l'univers (II, 188 : *ante oculos plus est* ; II, 191 : *quidquid agat ignarus stupet* ; II, 192 : *nec nouit*). La mention appuyée de l'ignorance du personnage, exprimée au terme de son évocation, souligne encore la nouveauté prodigieuse (II, 193 : *miracula*) du paysage ainsi recomposé, en même temps qu'elle introduit, à l'intérieur même du récit, une *persona* du lecteur. Ce sont ainsi tous les protagonistes qui partagent ce sentiment devant l'étendue de l'incendie : « La Lune voit, stupéfaite, les chevaux de son frère courir au-dessous d'elle et fumer les nuages embrasés. » (II, 209-210 : *inferiusque suis fraternos currere Luna / admiratur equos ambustaque nubila fumant*).

L'alliance du feu, de l'eau et de la terre, sous l'effet de la métamorphose, a en effet donné naissance à une nouvelle matière, minuscule résidu mais illustration concrète de la théorie empédocléenne du mélange des éléments exprimée dans le fragment B 73 par une référence à Aphrodite créatrice :

ὥς δὲ τὸ τεχθόνα Κύπρις, ἐπεὶ τ' ἐδίηεν ἐν ὄμβρῳι,
ἴδεα ποιπνύουσα θεῶι πυρὶ δῶκε κρατῦναι ...

Et comme alors Cypris, après avoir mouillé
La terre d'eau de pluie, s'empessa de confier
Les formes modelées au feu pour les durcir.

Parménide, dans son proème, avait érigé les Héliades, incarnation du feu originel, en initiatrices du sage, qui escortent le char entraîné par les cavales (proème, v. 10-12) :

[...] ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἑλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Cependant que déjà les filles du Soleil,
qui avaient délaissé les demeures de la Nuit,
Se hâtaient de me conduire à la lumière, écartant de leurs têtes les voiles
avec leurs mains²⁸.

Ovide leur confère une fonction conclusive : filles du Soleil, elles ne sont plus qu'un ersatz de l'éclat paternel sur lequel s'était ouvert le chant II, mais cet élément confirme toutefois le *continuum*. Le dévoilement de la création, qui s'exprimait chez l'Éléate par la métaphore (« écartant de leurs têtes les voiles avec leurs mains ») procède ainsi chez le poète latin d'un détour par une mythopoïétique, dont le caractère fulgurant et essentiellement visuel contribue largement à l'intelligibilité.

Dire la naissance par le feu, la mise en scène du mélange

Parménide, plaçant le feu, à la suite d'Héraclite, comme l'élément générateur de l'univers, en fait également la matrice de ses développements poétiques. Il souligne sa puissance créative, son polymorphisme, exploite sa dimension métaphorique en multipliant les antithèses nuit/ lumière, légèreté de la flamme et densité de la nuit ou les paradoxes (fr. B 8, v. 55-59) :

²⁸ Traduction de Nestor L. Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide*, Paris, Vrin, 1984, légèrement modifiée. De même pour les citations suivantes de Parménide.

[...] τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἦπιον ὄν, μέγ' (ἄραιόν) ἔλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωῦτόν,
 τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
 τάντία νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέσ τε.

[...] d'un côté, le feu éthéré de la flamme,
 C'est le feu caressant et c'est le feu subtil,
 Identique à lui-même en toutes parts,
 Mais qui à l'autre identique n'est pas ;
 L'autre par son essence, à l'exact opposé,
 C'est la nuit sans clarté, dense et lourde d'aspect.

Ovide maintient cette permanence de l'élément et joue ainsi de sa plasticité, mais, pour expliquer la naissance, il contamine la pensée de Parménide avec celle d'Empédocle, retenant à la fois le caractère mobile du feu et son rôle dans le mélange (*mixis*, μίξις ou *crasis*, κρᾶσις) tel que le décrit le philosophe d'Agrigente. Cette notion trouve un mode de représentation tout à fait idoine dans celle de la métamorphose dont Ovide possède l'art de dépeindre précisément l'harmonie paradoxale de l'objet hybride, né de la fusion de natures différentes²⁹. Le poète répond alors moins aux exigences mimétiques de la réalité qu'au souci de décrire un phénomène illustrant les théories de la philosophie naturelle³⁰. La doctrine empédocléenne du mélange opéré à partir du feu, ou celle de la dissociation des corps premiers, telle qu'elle apparaît dans le fragment d'Empédocle B 8 :

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων
 θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
 ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων
 ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Je te dirai encore : il n'est point de naissance
 D'aucun être mortel, et point non plus de fin
 Dans la mort [à la fois effrayante] et funeste ;
 Il y a seulement un mélange et une séparation de ce qui fut mêlé :
 Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes.

29 Voir Hélène Casanova-Robin, « Dendrophories d'Ovide à Pontano : la nécessité de l'hypotypose », dans *ead.* (dir.), *Ovide. Figures de l'hybride. Illustrations littéraires et figurées de l'esthétique ovidienne à travers les âges*, Paris, Champion, 2009, p. 103-124. Voir également *ibid.*, introduction générale.

30 Voir sur ce point les analyses de Umberto Todini, *Epos lascivo, op. cit.*, p. 116 et 165 en particulier.

est justifiée par le philosophe sicilien au nom d'une tension entre Amour et Haine. Ce principe réapparaît, chez Ovide, sous les termes d'une *discors concordia* (*Métamorphoses*, I, 433), chère également à Horace³¹, au moment de la peinture de la reconstruction du monde après le Déluge, mais aussi dans la fable d'Apollon et de Daphné. Le processus ordonnateur et dynamique de l'univers bénéficie alors d'une transposition mythologique riche de sémantismes divers³². On y retrouve en effet à la fois la tension vers une régulation de l'univers à travers l'action du dieu solaire qui élimine les monstres au profit de créatures harmonieuses ainsi que la mise en scène métaphorique d'un feu générateur d'espèces nouvelles. Apollon, après sa victoire sur le serpent Python, apparaît à l'origine d'une création qui résulte précisément de l'union des quatre éléments, sous l'impulsion de la flamme amoureuse. Or le concept de la fécondité du mélange entre l'humidité et la chaleur a été rappelé en préalable à la narration de ces épisodes (I, 430-433):

*Quippe ubi temperiem sumpsere umorque calorque,
conciunt et ab his oriuntur cuncta duobus;
cum sit ignis aquae pugnax, uapor umidus omnes
res creat et discors concordia fetibus apta est.*

En effet, lorsque l'humide au chaud s'allie, ils conçoivent :
De ces deux éléments naissent toutes les choses ;
Bien que le feu s'oppose à l'eau, la vapeur humide
Crée toute chose et l'accord des contraires favorise la naissance.

Apollon agit mû par sa passion pour Daphné, donc animé de cet amour dont Empédocle fait l'une des forces motrices et créatrices de l'univers. Jusque-là, le dieu a été désigné comme « archer » (*arcitenens*) ; au moment où il s'apprête à rencontrer la nymphe, il est dit « Phébus », l'éclatant, le dispensateur de lumière. Puis le lexique du feu devient récurrent tout au long de la narration de l'épisode qui semble investi d'une fonction définitionnelle, si bien que l'apparition suivante d'Apollon sera celle d'un Soleil en majesté, maître du feu principal. Le caractère fondateur de la fable, sur ce point, est confirmé par une

31 Horace a subsumé précisément cette explication d'une élaboration ordonnée du chaos (*Ép.*, I, 12).

32 Empédocle, fr. B 62 : « Apprends donc à présent comment les rejetons nés de la Nuit, hommes et femmes pitoyables, furent produits au jour par le feu dissocié <des autres éléments>. Car mon mythe ne peut perdre de vue son but, ni manquer à la science. Tout d'abord il sortit de la terre des êtres en un tout naturel rassemblant les deux sexes, ayant part à la fois et au feu et à l'eau. Le Feu les fit surgir, car il se proposait d'atteindre son semblable. Et pourtant point encore ils ne montraient la forme adorable des membres, non plus que la voix mâle et le membre viril, appartenant aux hommes. »

formulation semblable à celle mise en œuvre lors de l'évocation de la création du monde : « Ainsi s'enflamme le dieu, ainsi brûle-t-il jusqu'au fond de son cœur » (I, 495-496 : *Sic deus in flammas abiit, sic pectore toto / uritur*), en un rythme binaire qui rappelle le formulaire de la poésie grecque archaïque. Plus encore, la fable comporte en elle-même l'ensemble des quatre éléments : Daphné est assimilable au vent « Elle s'enfuit, plus rapide que la brise légère » (I, 502-503 : *fugit ocior aura... leui*), puis : « Les vents dénudaient son corps, leurs souffles, à l'opposé, faisaient flotter ses vêtements et la brise légère soulevait ses cheveux vers l'arrière » (I, 527-529 : *nudabant corpora uenti / obuiaque aduersas uibrabant flamina uestes / et leuis impulsos retro dabat aura capillos*), tandis que le dieu se présente lui-même comme générateur d'une expression de cette *concordia* évoquée peu auparavant³³ : « par moi s'accordent les chants aux sons de la lyre » (I, 518 : *per me concordant carmina neruis*). S'établit alors une correspondance étroite entre l'eurythmie poétique – isotopie de l'harmonie reconstituée par le philosophe-poète, qu'Empédocle associe à sa théorie de la connaissance³⁴ – et la matière même du poème, le désir d'union des éléments et d'harmonie sensuelle. L'échec amoureux est compensé par une création végétale, produit de la rencontre, si éphémère qu'elle soit, entre le feu apollinien, l'air et l'eau tout à la fois mêlés dans Daphné, fille du fleuve (v. 452, 472, 504, 525), et la terre dans laquelle elle se fixe, inscrite dans l'éternité de la parole apollinienne dont elle devient le symbole, par sa métamorphose en laurier sous l'incantation du dieu³⁵.

La reconstruction du langage philosophique opère ici un retour au mythe, en réponse à Lucrèce et à Platon, d'une certaine manière, pour donner toute leur vigueur aux théories de la philosophie naturelle.

LES VOIES DE L'HERMÉNEUTIQUE

Si les poèmes de Parménide ou d'Empédocle procèdent prioritairement de l'image visuelle, qu'elle jaillisse, fulgurante, chez l'un ou qu'elle s'insère, par le

33 *Mét.*, I, 433.

34 Voir Annette Rosenfeld-Löffler, *La Poétique d'Empédocle*, op. cit., p. 50.

35 Oliver Primavesi, « Empédocle : divinité physique et mythe allégorique », *Philosophie antique*, n° 7, « Présocratiques », 2007, p. 51-89, a suggéré qu'Apollon pouvait être considéré, chez Empédocle, comme l'allégorie du *Sphairos*, forme de divinité intégrale. Le poète latin semble retenir cette orientation et, de surcroît, il intègre dans sa narration mythique la logique physique telle que la conçoit Empédocle. Le philosophe sicilien usait de comparaisons tout aussi raffinées pour signifier le processus de la respiration (« la jeune fille à la clepsydre »), privilégiant la pictorialité de l'image. Ovide retient un certain nombre de traits de ce langage, mais il recourt à l'esthétique alexandrine pour infléchir sa représentation vers un maniérisme plus marqué, procédant à cette « remythologisation » de la théorie scientifique dont parle Sara K. Myers, *Ovid's Causes*, op. cit., p. 54.

biais de la comparaison, chez l'autre, ces deux auteurs n'en prennent pas moins appui sur des modèles poétiques archaïques ou contemporains. Ils composent ainsi leur propre discours sur un substrat – essentiellement hésiodique et homérique³⁶ – connu du lecteur auquel ils s'adressent, de sorte que celui-ci se trouve mieux à même d'appréhender les variations et les relectures de cet hypotexte qu'ils proposent à des fins herméneutiques, le modelant au gré de leur démonstration et ménageant une part certaine à l'énigme, point nodal du développement. Ovide dispose d'un héritage culturel considérablement plus vaste et il étend l'art de l'allusion, déjà largement éprouvé par ses prédécesseurs grecs et latins, pour élaborer une parole mythique densifiée par la pluralité des modèles et dont la fonction cognitive est rendue plus complexe encore par cette multiplication des voies sémantiques déjà ouvertes, notamment par d'autres discours philosophiques, renonçant toutefois à l'allégorie explicite. D'autre part, il inscrit son poème dans une temporalité qui lui permet de modifier progressivement l'investissement symbolique du feu, en particulier, et d'établir de nouveaux réseaux de signification grâce à la reprise de myèmes d'un récit à l'autre.

Le désir et la connaissance

L'un des premiers épisodes mythiques à ménager une place considérable au feu, l'histoire de Phaéton, comporte un certain nombre d'échos avec le proème de Parménide qui suggèrent l'instauration d'une progression heuristique à l'intérieur même des *Métamorphoses*, en dépit de – ou en réponse à – la réfutation rationnelle qu'avait donnée Lucrèce du mythe³⁷. Chez le présocratique, le motif du désir est premier, moteur du cheminement du poète sur son char³⁸ :

ἵπποι ταί μεφέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον,

Les cavales qui m'emportent, m'ont entraîné
Aussi loin que mon cœur en formait le *désir*³⁹...

36 Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, op. cit., à la suite et différemment de Jean Bollack, pour ne citer que quelques-uns des nombreux exégètes d'Empédocle, a notamment insisté sur le contexte homérique, hésiodique ou pindarique. Pour Parménide, on se reportera sur ce point à Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, op. cit., p. 82 sq.

37 Lucrèce, V, 396-410.

38 Conception que l'on retrouve chez Aristote, *Métaphysique*, A 1, 980a20 : « Tous les hommes désirent par nature connaître ». Je traduis.

39 Parménide, B 1. Je souligne.

Ovide dépeint de même Phaéton qui « brûle du désir de conduire le char » (II, 106 : *flagratque cupidine currus*) ; le registre métaphorique du feu, absent à cet endroit chez Parménide, permet tout à la fois, dans le texte latin, de confirmer l'origine génétique du personnage – que le jeune homme invoque pour justifier sa demande – et de souligner l'appétence qui le porte à cette expérience. Le poète mentionne aussi le véhicule « porteur de feu » (II, 59 : *axe ignifero*) assez semblable à celui doté d'un « essieu brûlant » selon les termes de Parménide, au moment de s'élancer sur les « voies périlleuses du ciel » que lui a décrites par avance son père, Apollon (II, 64 : *Ardua prima uia est* ; II, 67 : *Vltima prona uia est*). Le geste d'intronisation opéré par le dieu déposant sur la tête de son fils les rayons étincelants qui ceignaient la sienne (II, 40 : *at genitor circum caput omne micantes / deposuit radios*⁴⁰) semble une transposition de ces couronnes cosmiques décrites par Parménide (fragment B 12), destinée à marquer l'entrée du héros dans les sphères célestes :

336

αἱ γὰρ στεινότεραι πλήντο πυρὸς ἀκρήτιοι,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·

Les plus étroites (couronnes) sont remplies de feu sans mélange ;
les suivantes le sont de nuit ; tandis qu'entre elles s'élance une portion
de flamme⁴¹.

L'itinéraire imposé à Phaéton, pour précis et ordonné qu'il soit, renvoyant à une configuration de l'espace minutieusement régi par l'ordre solaire, n'en apparaît pas moins jonché d'une série de périls que l'on peut considérer, au regard du proème de l'Éléate, comme autant d'obstacles avant l'accès au divin, suivant le schème d'une quête initiatique similaire à celle décrite par Parménide. Phaéton, dont le poète souligne l'ignorance (II, 170 : *nec scit [...] nec si sciat [...]*) expérimente, en quelque sorte, sa propre nature de feu, confirmée précisément par sa dilution finale dans l'embrasement général. Mais il ne peut suivre jusqu'au bout la « voie », cet *hodos* (ὁδός) pluriel, qui occupe une place centrale dans les vers de Parménide, au sein d'une représentation mythique complexe. Toutefois, le schème du chemin, indissociable, chez l'Éléate, de l'énoncé poétique (v. 2 : ὁδὸν [...] πολύφημον, « voie riche en chants »), demeure constitutif, chez Ovide aussi, d'une quête herméneutique : la description du parcours est énoncée par Apollon qui est également la divinité inspiratrice des poètes. Certes, à la différence du philosophe-poète mis en scène dans le *Péri Phuseos*, Phaéton

40 « Son père ôte de sa tête la couronne de rayons étincelants qui la ceignait. »

41 Traduction légèrement remaniée de Nestor L. Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide*, *op. cit.*

échoue dans son exploration, son succès réside seulement dans la contemplation des dimensions spectaculaires du cosmos et dans la confirmation de son essence ignée. En outre, les adjuvantes dont bénéficie le héros diffèrent des Héliades parméniennes qui savaient ouvrir les portes de la demeure divine (v. 15 et suivants) grâce à la virtualité séductrice de leur voix (« caressants propos »), parce qu'elles sont également dotées d'une puissance de dévoilement comme on l'a vu ci-dessus, tandis que les Heures assujetties à Apollon n'ont d'autre rôle que d'atteler les chevaux (II, 118)⁴² : se pose alors la question de l'efficacité du savoir apollinien, sur laquelle je reviendrai.

Néanmoins, si l'on s'écarte de Parménide, pour considérer la narration dans son ensemble au regard des vers d'Héraclite, l'incendie universel provoqué par Phaéton, dans la mesure où il est suivi d'une palingénésie, évoque le fameux principe de régénérescence régulière, cette *ekpyrōsis* (ἐκπύρωσις)⁴³ périodique qu'ont aussi retenue les stoïciens :

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων
ἐποίησεν, ἀλλ' ἦνάει καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ
ἀποσθεννύμενον μέτρα.

Ce monde-ci, le même pour tous,
Nul des dieux ni des hommes ne l'a fait
Mais il était toujours est et sera
Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure⁴⁴.

Ces diverses réminiscences des textes présocratiques, dans lesquelles se mêlent aussi les théories énoncées par Zénon et ses disciples, révèlent la double orientation ovidienne qui combine la convocation de discours scientifiques fondateurs et la recherche d'un langage mythique nouveau, propre à étendre le champ poétique de la représentation jusqu'à privilégier l'histoire individuelle sur l'exposé d'un phénomène universel.

Mais, dans son ensemble, le récit suit un schème archétypal que le poète latin réitère avec l'histoire de Dédale et Icare, confirmant, par ce principe sériel, l'inscription dans une pensée mythique qui progresse par explorations

42 D'autres motifs secondaires soulignent certaines affinités entre les deux évocations et révèlent en même temps la réorientation du regard ovidien : à partir de la mention des portes « aux battants magnifiques » qui apparaissent chez Parménide (v. 12), Ovide développe une *ekphrasis* riche de détails multiples, dont Robert D. Brown a montré les liens avec la cosmogonie initiale dans son étude « The Palace of the Sun in Ovid's *Metamorphoses* », dans Michael Whitby, Philip Hardie et Mary Whitby (dir.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol/Oak Park, Bolchazy/Carducci Publishers, 1987, p. 211-220.

43 Voir aussi l'analyse de William K. C. Guthrie, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* [1962], Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 455 sq. citant Diogène Laërce IX, 8.

44 Héraclite, fr. B 30.

successives et invite le lecteur à poursuivre sa démarche herméneutique par le jeu des assimilations et le constat de la permanence, malgré la diversité des manifestations. L'exégèse sur les *Métamorphoses* d'Ovide, dont on sait la prolixité, a conduit parfois à situer cet épisode comme le centre numérique de l'œuvre⁴⁵, faisant ainsi du labyrinthe l'image symbolique, riche de réflexivité, de tout le poème. La fécondité de cette interprétation peut sans doute être encore appréciée si l'on considère la mésaventure d'Icare au regard du thème du feu et si on l'inscrit en perspective avec celle de Phaéton : le cadre initial offre pour ainsi dire une vue cosmologique inverse de celle, toute céleste, qui environnait Apollon et son fils. « Enfermé par la mer » (*clausus erat pelago*, VIII, 185) sur une terre insulaire, Dédale décide de voyager dans l'air, enfreignant un ordre naturel en usant d'une technique inédite : « et il s'engage dans des techniques inédites et il renouvelle l'ordre naturel » (VIII, 188-189 : *et ignotas animum dimittit in artes / naturamque nouat*⁴⁶), la notion étant réitérée en VIII, 209 dans le syntagme *ignotas* [...] *alas*). La situation des protagonistes, en revanche, présente un certain nombre de points communs avec le mythe précédemment cité⁴⁷, parmi lesquels réapparaît le « désir » qui entraîne le jeune homme à souhaiter connaître l'univers céleste : « Mû par le désir du ciel, il s'éleva plus haut » (VIII, 224-225 : *caelique cupidine tractus / altius egit iter*). Or, cette passion conduit cette fois non à une consommation, mais à une noyade du héros dans la mer, selon une variation qui fait apparaître par deux fois la potentialité mortifère des éléments primordiaux.

Le feu et le destin

Le feu dispensateur de vie et de mort, élément du *continuum* sans cesse à l'œuvre dans les *Métamorphoses*, est intégré de façon matérielle au destin de certains personnages, la narration ludique prenant le pas, *a priori*, sur la révélation d'un savoir. Le poète, ainsi, recourant à une symbolique des objets, exploite les comparaisons et métaphores issues des textes présocratiques proposant un mode d'expressivité propre à traduire cet état d'incertitude entre deux natures dont l'humain n'est pas exempt. Certes, virtuose dans l'art d'explorer le champ sémantique de l'image, Ovide ne se prive pas de créer des liens inattendus entre personnages et théories scientifiques, s'orientant sans doute alors vers la parodie. Là où Xénophane comparait le cycle lumineux des astres à un tison,

45 Edward J. Kenney, « The *Metamorphoses*: A Poet's Proem », dans Peter E. Knox (dir.), *A Companion to Ovid*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 140-153.

46 Je souligne.

47 Outre la filiation qui relie les deux personnages, c'est encore une fois un itinéraire médian que le père recommande à son fils pour se déplacer entre les quatre éléments et c'est un acte de transgression qui conduit le fils à être détruit par le feu solaire.

Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων (*sc.* τοὺς ἀστέρας γίνεσθαι)·
σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ καθάπερ τοὺς
ἄνθρακας· τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις⁴⁸.

Pour Xénophane, [les astres proviennent] de nuages enflammés qui s'éteignent
chaque jour et après la nuit se rallument comme des tisons ; leurs levers et leurs
couchers sont en réalité des inflammations et des extinctions⁴⁹.

le poète latin, s'inspirant de modèles grecs tragiques, relate au chant VIII des
Métamorphoses l'histoire de Méléagre, dont la vie dépend précisément de la
durée de consommation d'un tison (VIII, 451-457), alors qu'il est vainqueur
lui-même d'un sanglier défini comme igné : « le sanglier en furie, se rue avec
force au milieu des ennemis, comme les éclairs fusent lorsque les nuages
s'entrechoquent » (VIII, 338-339 : *aper excitus medios uiolentus in hostes / fertur,
ut excussis elisi nubibus ignes*) ; puis « la rage de la bête est stimulée et elle explose
tout aussi violente que la foudre » (VIII, 354 : *ira feri mota est, nec fulmine
lenius arsit*).

Plus encore, c'est sur la simultanéité entre la consommation de la bûche et celle
de Méléagre qu'Ovide attire l'attention du lecteur, posant comme une énigme
cette relation d'identité entre l'objet et l'être, énigme que l'on ne peut tenter de
résoudre qu'en se référant à la consubstantialité de la créature humaine et du
tison, tous deux engendrés et détruits par le feu premier qui les anime tout au
long de leur existence (VIII, 513-517) :

*Aut dedit aut uisus gemitus est ille dedisse
Stipes et inuitis correptus ab ignibus arsit.
Inscius atque absens flamma Meleagros ab illa
Vritur et caecis torreris uiscera sentit
Ignibus ac magnos superat uirtute dolores.*

Qu'il prononçât ou qu'il semblât prononcer des gémissements,
Le tison devenu la proie des flammes, malgré elles, brûla.
Sans le savoir et loin de toute flamme, Méléagre
Brûla et sentit ses viscères se consumer par d'invisibles
Feux ; il surmonta, par son courage, les vives douleurs.

Relevant moins d'une représentation merveilleuse que d'un irrationnel
propre à susciter le questionnement du lecteur, le parallélisme entre les deux

48 Xénophane, fr. A 38.

49 Je traduis.

phénomènes atteint son point de discordance dans la caractérisation du héros touché par un feu qu'il ne voit pas, dont il ignore la source (*inscius et absens ab illa flamma*) mais dont il ressent cruellement les effets (*uritur et sentit*): la fameuse « contiguïté universelle », dont le feu constitue un liant primordial, trouve ici à s'illustrer par le détournement d'un argument tragique, dans la prééminence conférée au métonyme sur le comparé, à l'objet sur l'humain, non sans dérision.

340

Le destin d'Hercule, bien que fort différent de celui de Méléagre, est relaté, au début du livre suivant, en des termes qui engagent à le lire en diptyque avec celui de ce personnage, au regard de la thématique du feu⁵⁰. Comme le fils d'Althée, Hercule est vainqueur de monstres et comme lui, il est voué, « à son insu » (IX, 157 : *inscius heros*), à mourir dans d'intenses brûlures, qu'il tente également tout d'abord d'endurer grâce à sa *uirtus*: « Il réprima ses plaintes grâce à son courage habituel » (IX, 163 : *solita gemitum uirtute repressit*), avant que le feu ne se répande « jusqu'au fond de ses moelles », par l'effet d'un « mal invisible » (IX, 174-175 : *caeca... tate*). L'action dévastatrice des flammes est exprimée à deux reprises : par la narration poétique puis par la voix du personnage qui dénonce le « feu dévorant » (IX, 202) : *ignis edax*) avant de convertir sa souffrance en instrument de métamorphose. Sous son impulsion, en effet, Lichas lancé dans les flots, se durcit dans les airs avant de se transformer en écueil, comme si, envahi par le feu qui le dévore, Hercule possédait alors une capacité démiurgique. Certes, on peut sans doute discerner ici une combinaison fantaisiste de la conception héraclitéenne d'un embrasement régulier de l'univers qui permet son renouvellement et de la réinterprétation stoïcienne du phénomène de l'*ekpyrōsis*, qui ouvre sur la *diakosmēsis* (διακόσμησις)⁵¹. Le choix du fils d'Alcmène, récurrent dans la pensée du Portique et modèle avéré de vertu – comme le rappelle l'expression *solita uirtute* (IX, 163 : « grâce à son courage habituel ») –, invite à considérer l'épisode sous cet angle⁵². Ovide semble donc conjuguer diverses interprétations du mythe, sans pour autant laisser prédominer celle de l'allégorie. L'événement, tel qu'il est relaté ici, n'est qu'une modeste anticipation de l'apothéose d'Hercule qui survient précisément à l'issue de son immolation relatée selon les termes d'un rituel religieux. Le récit de sa divinisation allie ainsi le feu qui a emporté le héros et

50 À commencer par la parenté qui les unit, puisque Déjanire est la sœur du héros calciné.

51 Il s'agit de la reconstitution de l'univers. Sur la physique des stoïciens, voir Robert Muller, *Les Stoïciens, la liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006, p. 85, 88 en particulier ; et Jean-Baptiste Gourinat, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, 2007 (rééd. 2009), p. 70-84.

52 Pour une synthèse des interprétations allégoriques stoïciennes de la mythologie, on se reportera à Cornutus : « Ἐπιδρομητῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων », Ilaria Ramelli, *Compendio di teologia greca, op. cit.* Sur Hercule en particulier, voir *ibid.*, p. 275-279.

son introduction « parmi les astres rayonnants » (IX, 272 : *radiantibus astris*), en vertu d'une logique réparatrice qui restitue à l'être sa nature première et restaure un ordre voulu par le destin. Le phénomène prend alors une fonction inaugurale, annonçant la série de déifications des souverains de Rome qui seront relatées aux livres XIV et XV : la permanence de l'élément igné permet d'insérer l'histoire dans le mythe et d'inclure les contemporains du poète dans la continuité des origines du monde.

ÉVOLUTION ET DIVERSIFICATION DE LA REPRÉSENTATION DU FEU

Apparu comme un élément dépourvu, pour ainsi dire, de tout référent mythique au livre I, puis inscrit progressivement dans le devenir des êtres comme le moteur d'une configuration universelle en perpétuelle mutation, le feu, introduit dans des narrations fabuleuses diverses, est caractérisé à la fois comme un principe générateur et ordonnateur, doté d'une fonction destructrice qui permet non seulement le renouvellement des espèces mais qui témoigne aussi de la perméabilité de leur nature. La récurrence des apparitions de cet élément confirme la réflexion spéculative que lui attache le poète, tendant à signifier son dynamisme premier, soit par la représentation de sa faculté ordonnatrice, soit par sa potentialité à susciter la discordance qu'illustre l'usage métaphorique étendu de l'élément igné en une progression qui suit le fil chronologique du poème. Or l'importance accordée au personnage de Circé, fille du feu, dans l'avant-dernier livre de l'œuvre, puis l'apparition de Pythagore, au livre XV, posent tout à la fois la question de l'ordre et celle du savoir.

Ordre et désordre

Ainsi, au début de l'œuvre, le feu est l'élément qui manifeste sa puissance générative, juste après que « le dieu » a procédé à l'instauration d'une « paix harmonieuse » (I, 25 : *concordi pace*), mettant fin au chaos par l'assignation de chaque élément à une place précise. Le feu rejoint les hauteurs (I, 26-27) :

*Ignea conuexi uis et sine pondere caeli
Emicuit summaque locum sibi fecit in arce.*

Le feu puissant, sans poids, de la voûte céleste
Jaillit et se ménagea une place sur les hauteurs.

Il se trouve alors inséré dans une représentation poétique minimale, concentrée sur la mise en relief de sa puissance lumineuse (*uis [...] emicuit*) et d'une topographie (*summa [...] in arce*) qui anticipe déjà sur l'évocation du dieu qui l'incarnera. Apollon, dépeint, au début du livre II, trône en effet au sein de

son palais, sur de semblables hauteurs : le motif est alors amplement développé (II, 1-2 : *sublimibus columnis [...] fastigia summa*), étroitement allié à celui de l'éclat du feu qui caractérise le dieu comme sa demeure, conçue à son image :

*Regia Solis erat sublimibus alta columnis,
Clara micante auro flammasque imitante pyropo ;
Cuius ebur nitidum fastigia summa tegebat,
argenti bifores radiabant lumine ualuae.* (II, 1-4)

Le palais du Soleil se dressait sur d'immenses colonnes,
resplendissant d'or éclatant et de pyrope à la flamme pareil ;
de l'ivoire lumineux en couronnait le faîte ;
ses portes à deux battants brillaient d'un clair argent.

342 *Micante*, « resplendissant », repris quelques vers plus loin pour qualifier les « rayons étincelants » qui ornent la tête du dieu (II, 40-41 : *micantes / radios*) prolonge *emicuit* et établit une continuité entre les deux épisodes. Mais les liens assidûment tissés par le poète au sein de son *carmen perpetuum* font apparaître, au livre XIV, une assimilation inattendue, sinon déconcertante, du dieu solaire avec une « fille du feu », la magicienne Circé, qui trône également en une posture tout aussi majestueuse (XIV, 261-263). Ce personnage qui occupe une place prépondérante dans l'avant-dernier chant des *Métamorphoses*, invite à ne pas dissocier la vocation « scientifique » du poème, qui trouve bientôt une forme de confirmation au livre XV grâce au discours de Pythagore et celle purement fictionnelle, au sein d'une succession de récits amoureux⁵³. En effet, par les virtualités de la fille du Soleil, définie en XIV, 25 comme une créature dont l'essence ignée justifie la propension à l'amour : « aucune créature n'eut jamais plus d'aptitude naturelle pour de telles flammes » (*neque enim flammis habet aptius ulla / talibus ingenium*), Circé apparaît comme une figure synthétique, réunissant les composantes du sémantisme du feu et toutes ses virtualités métaphoriques. Son mode de fonctionnement illustre, non sans humour sans doute, le dynamisme Amour/Haine qui régit la mutation des éléments de la nature selon Empédocle⁵⁴.

Circé agit en effet sous l'impulsion de la flamme amoureuse qui l'embrase : d'abord lors de sa rencontre avec Glaucus, puis avec Ulysse, enfin face à Picus : « une flamme, lui sembla-t-il, se répandait dans toutes ses moelles » (XIV, 351 : *flammaque per totas uisa est errare medullas*). Le *topos* acquiert une résonance

53 Sur Circé, voir Charles Segal, « Myth and Philosophy in the Metamorphoses », *American Journal of Philology*, n° 3, 1969, p. 257-292, en particulier p. 269-273

54 Voir *supra*, p. ●●●.

nouvelle chez ce personnage défini initialement comme igné : loin de subir un affaiblissement de son être, comme on pourrait l'attendre, la magicienne tire de ce feu une énergie nouvelle qu'elle emploie à modifier la nature des êtres, à perturber l'appréhension humaine du monde et à agir sur les lois de l'univers. En outre, elle est caractérisée comme une créature originelle, située aux confins de plusieurs pans de l'univers spatial, temporel ou symbolique, éclairant en cela le sens premier du terme et la métaphore qui lui est usuellement attachée. Cette ambivalence se trouve encore confirmée par son appartenance aux êtres premiers (elle est une Titanide) et par son intervention auprès de personnages inscrits à l'orée du mythe et de l'histoire. Cette parenté suggère donc également, outre le polymorphisme déjà signalé de l'élément igné, une pluralité du savoir. En effet, si l'un des traits primordiaux du dieu delphique réside dans sa connaissance universelle et atemporelle, compétence confirmée, selon Empédocle⁵⁵, par la luminosité dont il est baigné, Circé détient également une forme de science, alliée à une capacité démiurgique qui remet en cause la conception d'un ordre unique et idéal du monde. Échappant à la logique de la nature, elle sait marcher à « pied sec » sur les flots tumultueux :

[...] *ingreditur feruentes aestibus undas,
in quibus ut solida ponit uestigia terra
summaque decurrit pedibus super aequora siccis* (XIV, 48-50)

[...] Elle marche sur les ondes bouillonnantes de fureur ;
elle y pose ses pieds comme sur la terre ferme
et elle parcourt le sommet des flots à pied sec.

Son altérité lui permet en outre de métamorphoser la beauté d'une *puella* en monstre hideux (Scylla), d'ôter l'humanité aux compagnons d'Ulysse ou, par dépit amoureux, à Picus, à bouleverser aussi un monde défini initialement comme ayant été conçu dans une progression en vue d'un ordre harmonieux. Circé substitue l'*incultus* au *cultus*, mais la fonction apparemment discordante de son action répond en réalité à une discipline rigoureusement fixée :

*Ipsa, quod hae faciunt, opus exigit, ipsa, quis usus
quoque sit in folio, quaesit concordia mixtis,
nouit et aduertens pensas examinat herbas.* (XIV, 268-270)

55 Annette Rosenfeld-Löffler, *La Poétique d'Empédocle*, op. cit., p. 47.

Circé en personne contrôle leur travail, elle qui sait quel usage faire de chaque feuille, quel effet harmonieux résulte de leur mélange. Attentive, elle pèse et elle examine toutes les plantes.

Le rôle régulateur de Circé apparaît là souligné par l'anaphore *ipsa*, les verbes d'action, la régularité du rythme et la cadence binaire des vers 265-270 (*nulla [...] nec; sparsoque [...] uariasque; quis usus [...] quoque sit*). Le terme *concordia* clôt le tableautin qui la dépeint au milieu de ses suivantes, caractérisant tout autant le raffinement de la scène que la discipline qui prévaut dans les agissements de Circé. Néanmoins, la finalité de cette ordonnance régulière est, paradoxalement, de susciter la confusion, de révéler l'instabilité d'une nature sans cesse soumise aux principes dynamiques établis comme primordiaux par Empédocle, auxquels Ovide donne là le nom de *furor*.

344

Par de multiples aspects encore et notamment parce qu'elle incarne une forme éminente et terrifiante de connaissance, la magicienne semble représenter une figure spéculative qui renouvelle le questionnement ontologique et cosmologique prolongé tout au long de l'œuvre.

Circé : figure paradoxale du savoir ?

Le *continuum* entre le feu originel et la passion amoureuse par lequel s'établit un lien entre un schème cosmogonique et l'humain, constitue l'un des nouveaux enjeux dont le mythe est investi chez Ovide. En effet, par ce fil ininterrompu entre la matière et l'esprit, le *muthos* devient également un mode heuristique des liens entre visible et invisible et leur confère un sens supplémentaire. La fable d'Apollon et de Daphné, l'un des premiers lieux d'apparition du dieu solaire, avait déjà illustré l'inscription des sentiments dans une poétique des éléments. Le récit avait révélé un glissement appuyé vers la métaphore, la flamme lumineuse conservant toutefois une bonne part de sa dimension concrète puisqu'elle servait seulement de comparant : « Il voit ses yeux d'un feu brillant, comme des étoiles » (I, 498-499 : *Videt igne micante sideribus similes oculos*). Certes, le poète exploite, au cours de sa narration, tout le champ de ce *topos*, participant dans le même temps à élargir le territoire de la théorie physique empédocléenne, par un jeu, sans doute chargé d'ironie, mais contribuant à diversifier le langage qui l'exprime tout en soulignant son universalité. L'intervention de Pythagore, mise en scène au livre XV, apporte encore un autre regard sur la dimension didactique de l'œuvre : le philosophe confirme la transmission d'un savoir (*docere*) sous la forme poétique et il subsume l'ensemble des théories cosmologiques énoncées sur une infinité de modes, tout au long de l'œuvre. Le parallélisme établi entre l'incipit de l'œuvre et sa clôture, met en regard *dicere* (I, 1), désignant la fonction du poète et *docere* (« enseigner ») celle du sage (XV, 68 : *docebat*). Le discours

du philosophe archaïque rappelle non seulement les corps premiers et leurs mutations perpétuelles, mais aussi les lois « cachées » du monde (XV, 72 : *et quodcumque latet*⁵⁶) tout ce qu'Ovide a représenté, sur les modes les plus divers, grâce à une extension remarquable autorisée par le *muthos*.

Le choix du personnage de Circé, détentrice d'un savoir supra-humain, fille du « Soleil qui voit tout » (XIV, 375 : *qui peruidet omnia, Solem*), élargit encore la sémantique du feu par cette étroite fusion entre l'essence même du personnage et son action sur l'univers, au gré des sentiments qui l'animent. Sa proximité avec Apollon, justifiée par la composante solaire de ces deux divinités et appuyée par le poète dans la mise en scène de la majesté de chacun des deux personnages⁵⁷, soulève la question de la validité d'une science possédée par celui qui vise à établir un cosmos bien ordonné, tel que l'impose le dieu delphique, et dont la précarité a été rendue manifeste lors du chaos suscité par Phaéton. À l'inverse, en effet, la magicienne met en œuvre des compétences insolites, parce qu'elle recourt à d'autres lois, touchant à des zones plus obscures de la nature, telles celles révélées par Pythagore : « Ce que la nature refusait de montrer aux hommes, il le saisit par les yeux de son esprit » (XV, 63-64 : *quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit*). Cet aspect semble ouvrir sur une conception déjà mentionnée par Empédocle dans le fragment 1111, dont Peter Kingsley a proposé une analyse inédite⁵⁸, rappelant l'intérêt que ce philosophe portait à la magie. Le recours à d'autres traditions, notamment à celles issues de l'ésotérisme, étend en effet le champ de l'herméneutique et pose la question du mystère, celle de l'incapacité humaine à tout englober dans une unique voix exploratoire. Circé, comme l'Hadès d'Empédocle, est liée au monde infernal, elle profère des incantations « hécatéennes » ; de surcroît, elle use de ses compétences pour affecter la nature et créer l'illusion, comme l'illustre le sanglier destiné à attirer Picus. De plus, elle possède un pouvoir de mutilation qu'elle exerce sur Scylla, mais aussi celui de renverser un ordre qu'elle a établi, permettant aux compagnons d'Ulysse de recouvrer leur forme humaine originelle. Elle unit donc le rationnel et l'irrationnel, défiant tout système univoque de pensée, au gré de ses incantations

56 « Tout ce qui est caché ».

57 Dépeinte comme une reine en majesté, semblable à Apollon sur son trône : cf. le début du livre II et ici, vers 262-264 : « Elle se tient assise dans une belle pièce en retrait / Sur un trône imposant, vêtue d'un habit resplendissant / Qu'elle a enveloppé dans un manteau d'or » (*pulchro sedet illa recessu / sollemni solio pallamque induta nitentem / insuper aurato circumuelatur amictu*). La description met l'accent sur son éclat et sur sa splendeur, qualités qui, ajoutées à la solennité de la situation, rappellent celles d'Apollon (II, 23-24), la proximité avec le dieu solaire étant justifiée par l'ascendance personnelle du personnage de la magicienne (v. 33 : « alors que je suis une déesse, alors que je suis la fille du Soleil étincelant » (*cum deasim, nitidi cum filia Solis*) : « il se tenait assis vêtu d'un habit de pourpre / Phébus, sur son trône lumineux de l'éclat des pierres précieuses » (*purpurea uelatus ueste sedebat / In solio Phoebus claris lucente smaragdīs*).

58 Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, op. cit., 3^e partie.

qui exhaussent le pouvoir primordial du verbe poétique et suscitent la stupeur (XIV, 406 : *dictu mirabile*⁵⁹). Le savoir n'est plus seulement une voie d'accès à la compréhension de phénomènes physiques, mais aussi cette capacité d'intégrer l'imaginaire et de mesurer le mystère du monde. La mythopoïétique trouve alors sa plus éclatante justification.

346

Ovide, s'il s'inspire, dans sa représentation du feu, des théories présocratiques sur la nature, revitalise la pensée mythique dans son rôle doxographique, rappelle sa puissance herméneutique et pose la question de l'imaginaire dans toute démarche spéculative. L'alliance du mythe et de la poésie, déjà explorée par les philosophes de l'époque archaïque à des fins épistémologiques, devient, dans les *Métamorphoses*, tout à la fois un mode de cristallisation des éléments majeurs de la doctrine et la libération de toute entrave conceptuelle, par le jaillissement de la puissance de l'image jusqu'à lui conférer, parfois, un sens tout à fait fantaisiste. Ovide ne se contente pas de rappeler, de façon plus ou moins détournée, les grands principes de la physique présocratiques. Il explore, dans le langage poétique, la fonction du mythe en tant que figure du savoir, moteur de la curiosité intellectuelle mais il rappelle aussi combien le mythe est par essence stimulation de l'imaginaire et matériau poétique. Le large spectre qu'il ouvre ainsi à la sémantique du feu contient à la fois les réminiscences des doctrines savantes et la fantaisie propre à toute création.

Adoptant une telle posture, le poète latin fait fi de toutes les doctrines patiemment développées et dont les représentants se sont affrontés depuis cinq siècles. Il choisit, lui, pour dire l'élément principal, donc pour exposer le mécanisme qui préside à l'origine du monde, de recourir aux théories scientifiques originelles, investissant toutefois peu à peu ses récits mythiques d'allusions aux diverses conceptualisations élaborées à travers les âges, sans pour autant y adhérer jamais complètement, les délestant bien souvent des considérations éthiques qui leur étaient attachées et préférant maintenir l'aporie, par le refus d'une pensée scientifique univoque et exclusive, en vertu d'un *rapidus ignis* dont il a cherché à montrer le polymorphisme et la labilité.

59 « Admirable/étonnant à dire », traduit par George Lafaye : « Ô merveille ! » ; cf. aussi XIV, 413 : *mirantia ora*.

LES MÉTAMORPHOSES D'OVIDE, UNE COSMOGONIE ORIGINALE

Anne Videau

Nous proposons de reconsidérer ici brièvement les *Métamorphoses* du poète Ovide en tant que cosmo-gonie, c'est-à-dire en tant que poème de la *genesis* (γένεσις) d'un monde, en partant de la question de la place qu'y joue telle(s) représentation(s) « présocratique(s) », au sens où l'entendait Aristote¹. En tant que telle, l'investigation sur la trace potentielle de ces « physiciens » dans les *Métamorphoses* n'est pas neuve. Franz Bömer en 1969, puis Ulrich Schmitzer dans ses *addenda et corrigenda* de 2006 au Commentaire du Livre I² se réfèrent à quelques ouvrages majeurs pour épinglez les « réminiscences » de tel ou tel penseur. Michel Boillat s'y est penché en 1976³, et plus récemment, en 1992, Umberto Todini⁴. La livraison, en 2005, du premier tome (livres I-II) de l'*Ovidio: Metamorfosi*, édition dirigée et commentée par Alessandro Barchiesi⁵, propose une nouvelle approche.

Notre projet est de partir de la « Cosmologie » initiale du poème, les vers 5 à 88 du livre I, inscrits dans la foulée immédiate du bref « Preamble », et

- 1 Voir Annick Jaulin, « Aristote et les Présocratiques », communication prononcée à la journée d'études du 19 mars « La philosophie à l'époque présocratique », Saint-Michel Felsefe Günle (Istanbul), 2010, publication confidentielle transmise par O. Renaut, MCF à l'Université Paris Nanterre : « Aristote est pour nous la source des "Présocratiques", et cela à un degré beaucoup plus important que Platon [...]. Aristote, à sa suite Théophraste et toute la tradition du *Péripatos*, constituent, par les citations qu'ils en font, la plus grande partie de la tradition textuelle attribuée aux présocratiques. Ils la constituent bien sûr, non sans l'interpréter. [...] Aristote considère comme présocratiques seulement des philosophes de la nature qu'il nomme *physiologues* ou *physiciens*, cela vaut de Thalès aux pythagoriciens, en passant par Anaximandre, Anaxagore, Démocrite et Leucippe, Empédocle, Héraclite, Parménide, Mélissos et Zénon. »
- 2 P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Kommentar von Franz Bömer, Heidelberg, Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern, 1969-1986, et P. Ovidius Naso, *Metamorphosen. Kommentar: Addenda, Corrigenda, Indices*, éd. Franz Bömer et Ulrich Schmitzer, Heidelberg, C. Winter, 2006.
- 3 Michel Boillat, *Les Métamorphoses d'Ovide, thèmes majeurs et problèmes de composition*, Berne/Francfort, Publications universitaires européennes, 1978, p. 25-27 ; p. 34-40.
- 4 Umberto Todini, *L'altro Omero. Scienza e storia nelle Metamorfosi di Ovidio*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1992.
- 5 Alessandro Barchiesi, *Ovidio Metamorfosi. Volume I, libri I-II*, Milano/Roma, Fondazione L. Valla/Mondadori, 2005.

d'en offrir préalablement la *uis* la plus exacte par une traduction précise et technique du point de vue linguistique, qui rende perceptibles la réception d'une terminologie ou de structures grecques, la reprise de traductions latines déjà adoptées par les prédécesseurs – soit Lucrèce et Cicéron –, l'innovation lexicale et syntaxique ovidienne. Dans le cadre de la présente étude, nous restreindrons ensuite le *focus* à la représentation du chaos et de la sortie du chaos qui nous semblent plus particulièrement féconds vis-à-vis tant de la présence présocratique que de l'usage qu'en fait le poète latin du passage de la République à l'Empire. Notre ambition serait, au-delà de cette Cosmogonie initiale et à partir d'elle, d'esquisser la conception globale de la génération du monde et de son évolution dans l'ensemble des *Métamorphoses*.

348

Si les critiques nous laissent ordinairement désarmés devant un *patchwork* peu convaincant d'interprétations localistes, nous voudrions commencer par montrer ici que la lecture ovidienne de « physiciens » prend un sens qui lui est propre, tout en étant soutenue par une vision philosophique repérable au-delà d'eux, et qui méritera d'être mieux caractérisée dans l'avenir.

LA COSMOGONIE INITIALE DES *MÉTAMORPHOSES* (V. 5-88), POÉSIE DE LA *PHYSIS*
(φύσις)

<i>In noua fert animus mutatas dicere formas</i>	1
<i>corpora. Di, coeptis — nam uos mutastis et illas —</i>	
<i>adspirate meis primaque ab origine mundi</i>	
<i>ad mea perpetuum deducite tempora carmen.</i>	
<i>Ante mare et terras et quod tegit omnia, caelum,</i>	5
<i>unus erat toto naturae uultus in orbe</i>	
<i>quem dixere chaos, rudis indigestaque moles</i>	
<i>nec quidquam nisi pondus iners congestaque eodem</i>	
<i>non bene iunctarum discordia semina rerum.</i>	
<i>Nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan</i>	10
<i>nec noua crescendo reparabat cornua Phoebe</i>	
<i>nec circumfuso pendebat in aere Tellus</i>	
<i>ponderibus librata suis nec brachia longo</i>	
<i>marginè terrarum porrexerat Amphitrite</i>	
<i>utque erat et tellus illic et pontus et aer</i>	15
<i>sic erat instabilis tellus, innabilis unda,</i>	
<i>lucis egens aer. Nulli sua forma manebat</i>	
<i>obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno</i>	
<i>frigida pugnabant calidis, umentia siccis,</i>	

<i>mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.</i>	20
<i>Hanc deus et melior litem natura diremit.</i>	
<i>Nam caelo terras et terris abscedit undas</i>	
<i>et liquidum spisso secrevit ab aere caelum.</i>	
<i>Quae postquam euoluit caecoque exemit aceruo,</i>	
<i>dissociata locis concordi pace ligauit.</i>	25
<i>Ignea conuexi uis et sine pondere caeli</i>	
<i>emicuit summaque locum sibi fecit in arce.</i>	
<i>Proximus est aer illi leuitate locoque.</i>	
<i>Densior his tellus elementaque grandia traxit</i>	
<i>et pressa est grauitate sua. Circumfluus umor</i>	30
<i>ultima possedit solidumque coercuit orbem.</i>	
<i>Sic ubi dispositam, quisquis fuit ille deorum,</i>	
<i>congeriem secuit sectamque in membra redegit,</i>	
<i>principio terram, ne non aequalis ab omni</i>	
<i>parte foret, magni speciem glomerauit in orbis.</i>	35
<i>Tum freta diffudit rapidisque tumescere uentis</i>	
<i>iussit et ambitae circumdare litora terrae.</i>	
<i>Addidit et fontes et stagna inmensa lacusque</i>	
<i>fluminaque obliquis cinxit decliua ripis,</i>	
<i>quae, diuersa locis, partim sorbentur ab ipsa</i>	40
<i>in mare perueniunt partim campoque recepta</i>	
<i>liberioris aquae pro ripis litora pulsant.</i>	
<i>Iussit et extendi campos, subsidere ualles,</i>	
<i>fronde tegi siluas, lapidosos surgere montes</i>	
<i>utque duae dextra caelum totidemque sinistra</i>	45
<i>parte secant zonae, quinta est ardentior illis,</i>	
<i>sic onus inclusum numero distinxit eodem</i>	
<i>cura dei totidemque plagae tellure premuntur.</i>	
<i>Quarum quae media est non est habitabilis aestu,</i>	
<i>nix tegit alta duas. Totidem inter utramque locauit</i>	50
<i>temperiemque dedit mixta cum frigore flamma.</i>	
<i>Imminet his aer, qui quanto est pondere terrae,</i>	
<i>pondere aquae leuior, tanto est onerosior igni.</i>	
<i>Illic et nebulas, illic consistere nubes</i>	
<i>iussit et humanas motura tonitrua mentes</i>	55
<i>et cum fulminibus facientes fulgora uentos.</i>	
<i>His quoque non passim mundi fabricator habendum</i>	
<i>aera permisit. Vix nunc obsistitur illis,</i>	

<i>cum sua quisque regant diuerso flamina tractu, quin lanient mundum, tanta est discordia fratrum.</i>	60
<i>Eurus ad auroram Nabataeque regna recessit Persidaque et radiis iuga subdita matutinis. Vesper et occiduo quae litora sole tepescunt proxima sunt Zephyro. Scythiam septemque triones horrifer inuasit Boreas. Contraria tellus nubibus assiduis pluuioque madescit ab Austro. Haec super inposuit liquidum et grauitate carentem aethera nec quidquam terrenae faecis habentem. Vix ita limitibus dissaepserat omnia certis cum, quae pressa diu massa latuere sub illa, sidera coeperunt toto efferuescere caelo, neu regio foret ulla suis animalibus orba, astra tenent caeleste solum formaeque deorum, cesserunt nitidis habitandae piscibus undae, terra feras cepit, uolucres agitabilis aer.</i>	65 70 75
<i>Sanctius his animal mentisque capacius altae deerat adhuc et quod dominari in cetera posset. Natus homo est, siue hunc diuino semine fecit ille opifex rerum, mundi melioris origo, siue recens tellus seductaque nuper ab alto aethere cognati retinebat semina caeli.</i>	80
<i>Quam satus Iapeto mixtam pluuiialibus undis finxit in effigiem moderantum cuncta deorum pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit caelumque tueri iussit et erectos ad sidera tollere uultus.</i>	85
<i>Sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus induit ignotas hominum conuersa figuras.</i>	88

L'inspiration m'emporte à dire les formes changées en corps
nouveaux. Dieux – car vous vous êtes, comme vous les avez, métamorphosés
– assistez donc
de votre souffle mon entreprise et, depuis les origines premières du monde
jusqu'à mon temps, filez un chant perpétuel.

Avant la mer, et la terre, et ce qui tout recouvre, le ciel, 5
par l'orbe tout entier le visage de la nature était un,
on l'a appelé chaos, masse grossière et indistincte,
rien qu'un poids inerte et, ramassés en un même point,

les germes en discord de choses mal ajustées.
 Nul Titan alors n'offrait encore de lumière au monde, 10
 ni Phébé ne restaurait en grandissant un croissant nouveau,
 ni terre n'était suspendue dans l'air qui l'environne
 en équilibre de par son poids, ni Amphitrite n'avait étendu
 de bras en l'immense rebord des terres,
 et, si c'étaient bien là la terre, la mer et l'air, 15
 la terre était impraticable, l'onde non-navigable,
 l'air privé de lumière. À rien ne se maintenait une forme sienne,
 les uns contrecarraient les autres, car dans le corps un,
 les froids luttaient avec les chauds, les humides avec les secs,
 les mous avec les durs, les pesants avec les sans poids. 20
 Un dieu, la nature en progrès, trancha ce conflit.
 En effet, du ciel il dissocia les terres et des terres, les eaux,
 et il sépara le ciel transparent de l'air épais.
 Quand il les eut déployés et extraits du tas aveugle,
 placés en des lieux distincts, il les unit en une paix accordée. 25
 La force ignée et impondérable de la voûte céleste
 jaillit et se logea au faite de la citadelle (du monde).
 Le plus proche d'elle est l'air, par sa légèreté et la place qu'il a.
 Plus dense qu'eux, la terre entraîna les éléments massifs
 et se tassa de son propre poids. Le liquide répandu autour 30
 occupa la dernière place et emprisonna l'orbe solide.
 Quand, l'amas une fois ainsi disposé, quel qu'il fût parmi les dieux,
 il l'eut coupé et qu'il l'eut resserré en membres,
 d'abord, afin que, de toute part, elle ne soit pas
 inégale, il aggloméra la terre en forme de vaste disque. 35
 Alors il répandit les flots et il leur ordonna de s'enfler
 sous des vents impétueux et d'entourer les rivages de la terre d'une ceinture.
 Il ajouta les sources, et les lacs immenses, et les étangs,
 et il enferma entre des rives en pente le décours des fleuves,
 qui, selon les contrées, sont, les uns, absorbés par la terre même, 40
 les autres parviennent à la mer et, accueillis en une plaine
 d'eau plus libre, au lieu de rives battent des rivages.
 Il ordonna aux plaines de s'étendre, aux vallées de s'abaisser,
 aux forêts de se couvrir de feuilles, aux montagnes de s'élever avec leurs rocs,
 et de même qu'à droite deux zones partagent le ciel et 45
 autant à gauche, qu'une cinquième est plus brûlante,
 de même la masse qu'il englobe, la sollicitude du dieu la divisa

en un même nombre et elles surplombent autant de régions sur terre.
 Celle d'entre elles qui est au milieu est, de chaleur, inhabitable,
 la neige, profonde, en couvre deux autres. Dans l'intervalle deux fois entre elles,
 il en plaça autant, 50
 et il leur conféra un climat tempéré en mêlant au froid la flamme.
 L'air les domine, qui est autant, en poids, plus léger que la terre,
 plus léger que l'eau, autant plus pesant que le feu.
 Il ordonna que là se tiennent les brouillards, là
 les nuages et le tonnerre qui frapperait l'esprit des hommes, 55
 et, avec les foudres, les vents qui produisent les éclairs.
 Eux non plus, l'artisan du monde ne leur permit pas d'habiter
 l'air en tous sens. Pourtant, c'est à peine si cela les empêche,
 quand bien même ils font chacun régner leurs souffles sur des territoires opposés,
 de déchirer le monde, tant est violente la discorde entre frères. 60
 Eurus se retira vers l'Aurore et les royaumes nabatéens,
 vers la Perse et les monts exposés aux rayons matinaux.
 Vesper et les rivages attiédés par le soleil couchant
 sont tout voisins de Zéphyre. L'horrible Borée envahit
 la Scythie et le Septentrion. La terre à l'opposé, 65
 se trempe de nuées permanentes et du pluvieux Auster.
 Au-dessus il plaça, transparent et dénué de poids,
 l'éther exempt de toute impureté terrestre.
 À peine il avait ainsi tout borné de frontières fixes
 que, longtemps cachées sous la masse qui les écrasait, 70
 les étoiles, par tout le ciel, entrèrent en effervescence
 et afin qu'aucun espace ne fût privé de vivants qui soient siens,
 les astres occupent le parvis céleste, et les formes des dieux,
 les eaux qu'ils habiteraient firent passage aux poissons scintillants,
 la terre accueillit les bêtes, l'air mobile, les oiseaux. 75
 Il manquait encore un être vivant plus sacré, plus capable de
 haute pensée et qui puisse régner sur les autres.
 L'homme naquit, que l'artisan de l'univers,
 origine d'un monde meilleur, l'ait fait d'une semence divine,
 ou que la terre récente, naguère séparée des hauteurs 80
 de l'éther, ait gardé des semences de son frère, le ciel.
 En la mêlant d'eaux de pluie, le fils de Japet
 la modela à la ressemblance des dieux qui tout gouvernent,
 et tandis que les autres êtres vivants, courbés, regardent vers la terre,
 à l'homme il donna une face élevée et il lui ordonna 85

de contempler le ciel et de porter vers les astres un visage.
Ainsi la terre, qui avait naguère été grossière et sans figure,
revêtit, transformée, les formes nouvelles d'hommes⁶.

88

CHAOS ET SORTIE DU CHAOS, QUELLE LECTURE D'EMPÉDOCLE ?

Le déroulement de la narration-description de cette « Cosmogonie » initiale est obvie⁷. Ovide débute sur un « en-deçà » atemporel (v. 5-20)⁸. La représentation de cet « en-deçà » oscille entre deux pôles. Il y a d'une part le littéral et simple retournement du monde *hic et nunc*, connu par le narrateur et partagé avec ses destinataires contemporains. La représentation en est lancée au premier vers sous la préposition *ante*: *Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum* (v. 5), puis développée, du vers 10 jusqu'au premier hémistiche, inclus, du vers 17, sous la négation, négation portant d'abord sur les noms mythiques des luminaires au ciel, et des éléments, terre et eau: *Nullus... / nec... / nec... / ...nec* (v. 10-14), puis négation portant sur des adjectifs à travers le préfixe *in-*, symétriquement attaché aux qualificatifs de *tellus* et *unda*: *in-stabilis, in-nabilis* (v. 16), l'adjectif *egens* venant signifier par lui-même la négation pour l'air.

D'autre part, à cette représentation en pure inversion, en antithèse négative, de *ce qui n'était pas*, s'articulent, visant à donner l'idée de *ce qui était*, deux groupes de quatre vers puis trois vers et demi, disposés symétriquement: les vers 6-9, puis second hémistiche de 17 à 20⁹.

6 Traduction de l'auteur.

7 Schématiquement:

1. v. 5-20: description du chaos

2. v. 21-31: séparation et mise en ordre des éléments de l'univers

3. v. 32-68: mise en forme de la terre et des eaux (v. 32-51)

modelage (v. 32-35)

hydrographie et relief (v. 36-44)

zones climatiques (v. 45-51)

le ciel et l'éther (v. 52-68)

4. v. 69-88: les êtres vivants peuplent les quatre espaces (éther, eau, terre, air)

étoiles et dieux, animaux marins, terrestres, aériens (v. 69-75)

les hommes (v. 75-88) se détachent sur ce fond.

8 À l'imparfait duratif.

9 Dans cet *Ante* liminaire, on reconnaîtra la volonté ovidienne ordinaire d'exhaustivité absolue, de la saisie d'un en-deçà de quoi il n'y aurait rien, et dans cette structure, la bipartition sur laquelle repose l'univers élégiaque, diversement modulée depuis la *recusatio* callimachéenne de l'épopée pour l'élégie jusqu'à l'opposition de l'Âge d'or de Saturne au règne de fer de Jupiter dans le poème tibullien 1, 3, par exemple:

Comme on vivait heureux sous le règne de Saturne, avant qu'en

longues routes la terre ne fût ouverte!

Il n'avait pas encore bravé les ondes bleues, le pin,

ni déployé aux vents le creux de la voile,

n'avait pas le marin, courant le gain au hasard de terres inconnues,

35

Le caractère globalement binaire de cette structuration est analogue à celui du passage de Lucrèce V, 416-508 sur la « naissance du monde », et il vaudrait certainement la peine de montrer dans le détail les divergences que l'*imitatio* met en relief.

Nous n'insisterons ici que sur la réception différenciée de présocratiques qui, chez Ovide, soutient la description en deux temps de *ce qui était* (v. 6-9; 17-20)¹⁰ et l'émergence du monde nouveau (v. 25).

L'usage spécifique de l'indéfini *unus* comme attribut, un « un » absolument étranger au passage lucrézien, mais analogue au μῆν d'Orphée chez Apollonios de Rhodes¹¹ et présent dans l'*Art d'aimer*¹², amorce le propos philosophique « physicien ». À cet « un » anté-cédent, Ovide donne le nom de *chaos*¹³, transposé tel quel du grec.

Qui sont ceux qui l'ont appelé Chaos (v. 7 : *quem dixere chaos*) ? S'agit-il d'Hésiode qui disait : « Donc en tout premier, *Chaos* naquit » (Ἦ τοι μὲν πρόπιστα Χάος γένητ')¹⁴ ? D'emblée les appositions par quoi Ovide définit *Chaos* le distinguent de la « béance » (de χάλω, qui signifie « s'entrouvrir », « béer »), que le poète grec opposait, si l'on suit Jean-Pierre Vernant, à Terre¹⁵. La périphrase du vers 24, à l'articulation vers l'état nouveau, le désigne désormais en latin comme un « tas aveugle » : *caecoque exemit aceruo* ; Ovide y déploie les sonorités de Χάος, comme en figure étymologique, en faisant assoner

354

chargé de marchandises étrangères son vaisseau. 40
 En ce temps-là ne portaient pas de joug les taureaux,
 ne rongeaient pas de frein les chevaux à la bouche domptée,
 aucune maison n'avait de porte ; dans la campagne, enfoncée
 pour imposer des bornes fixes aux champs, pas de pierre.
 D'eux-mêmes, les chênes donnaient le miel ; elles venaient toutes seules, 45
 les brebis, offrir leur pis pleins de lait aux humains insoucieux.
 Pas de lignes de bataille, il n'y avait pas de colère, pas de guerre, et l'épée,
 n'avait pas été façonnée par l'art impitoyable d'un forgeron cruel.
 Maintenant que Jupiter est maître, toujours meurtres et blessures,
 maintenant, c'est la mer, maintenant mille voies vers le trépas soudainement ouvertes ! 50

¹⁰ *Mét.* I, 6-9 ; 17-20 : *unus erat toto naturae uultus in orbe / quem dixere chaos, rudis indigestaque moles / nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem / non bene iunctarum discordia semina rerum, [...]. Nulli sua forma manebat / obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno / frigida pugnabant calidis, umentia siccis, / mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.*

¹¹ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, t. I, chants I et II, éd. Francis Vian et trad. Émile Delage, Paris, Les Belles Lettres, 1974 ; le chant d'Orphée : I, 476-515 ; v. 497 : μῆν... μορφῆν.

¹² Ovide, *L'Art d'aimer*, éd. et trad. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1924 ; II, 468 : *unaque erat facies.*

¹³ *Chaos* aussi dans A. A. II, 470 et *Pont.*, IV, 8, 57.

¹⁴ Hésiode, *Théogonie*, trad. Annie Bonnafé, Paris, Rivage, 1986, p. 116 ; voir Reynal Sorel, *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 9.

¹⁵ Jean-Pierre Vernant, « Genèse du monde, naissance de dieux, royauté céleste », préface à Hésiode, *Théogonie*, op. cit., p. 9 sq.

qualificatif et substantif, *caeco... aceruo* ([k] ; [e] ; [o]). *Aceruo*¹⁶ suggère la parenté avec l'étymologie σύγχυσις στοιχείων (« mélange des éléments ») que l'on trouve chez Zénon, étymologie qui rapproche Χάος de χέω, « verser », « chaos » signifiant alors « mélange où les éléments sont versés ensemble¹⁷ ».

Mais Ovide ne pousse pas plus avant ces connotations. *Moles*, appliqué, au contraire, au monde déjà constitué dans le *De rerum natura*, associé à *machina*, dans le passage qui imagine une destruction finale de celui-ci¹⁸, mais aussi à la masse primordiale des principes chez le même auteur¹⁹, est récurrent chez Ovide pour désigner cet état du monde (*A. A.*, II, 467 ; *Fast.*, I, 1111 ; *Pont.*, IV, 8, 57). Dans tout le passage une prédominance de neutres²⁰ et d'indéfinis vise à rendre le caractère *neutrum* – ni l'un ni l'autre – de cet état de chaos, en même temps qu'est instauré un usage complexe, à tous les sens du terme, c'est-à-dire « enchevêtré » et « difficile », du positif et du négatif. Au simple et positif *rudis* (« grossier »), est associée l'invention lexicale négative *in-di-gesta* – qui n'est pas équivalente au *congesta* du vers suivant mais mise en relief par lui –, une innovation requise pour donner à saisir-percevoir ce qui jamais ne fut perçu. La négation *nec* (« non pas ») contredit *quicquam* (« quelque chose ») de nouveau nié (*ni-*, « non pas ») et potentiellement affirmé (*-si*) par *nisi* amenant *pondus*. De manière analogue, au vers suivant, *non* nie *bene iunctarum*²¹ avec un rebondissement dans le négatif *dis-cordia*.

Ovide sollicite donc la structure de la langue pour dire l'inconnu, quasi innommable. L'usage néologique hellénisant d'*instabilis* et le néologisme *innabilis* (v. 16) continuent la novation d'*indigesta*, par un jeu de l'actif et du passif²² ; *instabilis*, non pas, ou pas seulement, « instable », « qui ne se tient pas », mais « impraticable », *id est ubi stari non potest* (« où l'on ne peut se tenir debout ») ; *innabilis** (« qui ne peut être navigué », « non-navigable »). Par une audace remarquable, la tournure comparative inversée *ut... sic*²³ :

16 Le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* ne donne pas d'étymologie connue (Alfred Ernout et Antoine Meillet [dir.], *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. revue par Jacques André, Paris, Klincksieck, 2001).

17 Reynal Sorel, *Chaos et éternité*, op. cit., cite Zénon, fr. 104-105 von Arnim.

18 Lucrèce, *De la nature*, José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997 ; V, 96 : *sustentata ruet moles et machina mundi*.

19 *Ibid.*, V, 436.

20 *Quicquam, pondus, semina, nulli, aliis aliud, corpore, frigida, calidis, umentia, siccis, mollia, duris, sine pondere habentia pondus*. On peut y ajouter *eodem* (v. 8) qui évacue tout *locus*.

21 On ne peut donc pas parler de « litote » avec Franz Bömer, op. cit. ad loc. : ce n'est pas là une figure, mais une expression à prendre au sens le plus littéral.

22 On connaît la virtuosité de cet usage ovidien : ainsi dans l'aventure de Narcisse au miroir au Livre III du poème (voir Anne Videau, *La Poétique d'Ovide, de l'épélégie à l'épépée des Métamorphoses. Essai sur un style dans l'Histoire*, Paris, PUPS, 2010, p. 346 sq.).

23 Voir Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine* [1951], Paris, Klincksieck, 1989, p. 355, § 352.

assimile deux termes, comparé et comparant, comme à la fois mêmes et inverses, A et non A. La description prendrait alors une allure empédocléenne, à partir de la formule *discordia semina* (v. 9), à quoi répondra, à la sortie du chaos, *concordi pace* (v. 25) : du vers 9²⁴ aux vers 17-20²⁵.

Bien que le passage s'écrive en marge de celui de Lucrèce évoqué plus tôt (V, 436-445)²⁶, le terme *semina*, dans *semina rerum* (v. 9)²⁷, ne saurait prendre dans ce contexte le sens atomique qu'il revêt chez celui-ci²⁸. Ce terme renvoie aux potentialités du matériau là présent, comme susceptible de donner naissance aux *res*, éventuellement plus tard connues. Le défaut de l'« ajustement » de ces *res* non bene *iunctae* (et non leur absence d'ajustement), est premier, au contraire de la vision offerte par l'Orphée des *Argonautiques* pour qui elles étaient (terre, ciel et mer) « auparavant ajustées les unes contre les autres » (v. 477 : τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι... συναρηρότα)²⁹. La discordance, chez Ovide, est un trait supplémentaire, qui s'ajoute au défaut de l'ajustement.

Pour Empédocle, selon l'Aristote de *De la Génération et de la corruption*, « il n'y a génération de rien, mais seulement mélange et dissociation du mélange³⁰ ». On sait comment les quatre éléments terre, eau, air, feu, seraient, pour ce « physicien » qui passe pour leur *inuentor*, mis en mouvement par deux principes, l'amour et le conflit, *Philia* (Φιλία) et *Neïkos* (Νεῖκος)³¹. L'état de l'univers caractérisé par leur harmonie absolue, c'est-à-dire

24 *Mét.*, I, 9 : non bene iunctarum discordia semina rerum.

25 *Mét.*, I, 17-20 : Nulli sua forma manebat /obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno /frigida pugnant calidis, umentia siccis, /mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.

26 Lucrèce, V, 436-445 : « Il n'y avait à l'origine qu'une masse orageuse d'éléments de tout genre, en proie à la discorde, qui confondait leurs distances, leurs directions, leurs combinaisons, leurs densités, leurs chocs, leurs rencontres, leurs mouvements et les heurtait dans une mêlée générale, à cause même de la diversité de leurs formes et de la variété de leurs figures : car dans ce chaos, s'ils se joignaient, tous ne pouvaient rester également unis, ni se communiquer entre eux des mouvements capables de se correspondre » (*sed noua tempestas quaedam molesque coorta /omnigenis e principiis, discordia quorum /interualla uias conexus pondera plagas /concursum motus turbabat proelia miscens /propter dissimilis formas uariasque figuras, /quod non omnia sic poterant coniuncta manere /nec motus inter sese dare conuenientis, /diffugere inde loci partes coepere paresque /cum paribus iungi res et discludere mundum /membraque diuidere et magnas disponere partes*). Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature* [1920], Paris, Les Belles Lettres, 2007.

27 Voir *Mét.*, I, 419, où *semina rerum* se dit des *animalia* nés de la fange du Nil par génération spontanée et en *Fast.*, IV, 787, du feu et de l'eau.

28 Lucrèce, I, 59 sq.

29 Apollonios de Rhodes, *Arg.*, *op. cit.*, I, 476-502.

30 Aristote, *De la Génération et de la corruption* traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, 1951 ; I, 1, 314b.

31 *Ibid.*, I, 1, 314a et 315a.

dominé par *Philia*, est *Sphaïros* (Σφαιῖρος) ; ils n'existent pas en tant que tels quand l'Univers est Un, n'apparaissant que quand il se dissocie, quand règne *Neïkos*³². L'Orphée d'Apollonios semble donc très proche de cette représentation, puisqu'il chante l'unité première d'une *forme* réunissant *harmonieusement* les éléments (v. 477 : τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ), par la suite séparés « de par une destructrice discorde » (νεϊκεος ἔξ ὀλοοῖο).

Ovide, en privilégiant d'abord l'adjectif³³, *discordia* [*semina*], n'entifie pas un principe. Il représente ensuite « le discord », « la discordance », « le désaccord », en deux verbes, marquant l'un une résistance immobile, *obstabat* (v. 18), l'autre une action, *pugnabant* (v. 19)³⁴, entre des contraires qui, eux-mêmes, ne sont pas entifiés³⁵ ; il a recours à la substantivation de neutres qui, pour avoir des exemples cicéroniens³⁶, n'en est pas moins hardie concernant les opposés *frigida vs calidis*, *umentia vs siccis*, *mollia vs duris*, voire extrêmement hardie pour la dernière : un seul participe, *habentia*, est substantivé, à la grecque selon un grec philosophique, un participe qui vaut elliptiquement pour *sine pondere* (*habentibus*) et pour *pondus*. La formule *sine pondere habentia pondus* rend ainsi d'une manière quasi-aberrante linguistiquement, quasi-cacophonique, le rapport de fusion conflictuelle des contraires.

En dénommant ensuite cet état de choses *lis*, terme du droit, « différend », dans une expression sans précédent (v. 21 : *litem diremit*), Ovide infléchit la valeur de νεϊκος. La formule qui définit le nouvel état à la sortie du « tas aveugle » (*caeco aceruo*), *concordi pace* (« paix accordée » ou « accord de paix ») s'entend dans son droit fil. *Pax*, latine, n'est pas *philia*. Dans un registre analogue à celui de *litem*, avec quoi assone *ligauit*, elle constitue l'acte de passer « une convention entre deux parties belligérantes³⁷ ».

32 *Ibid.*, 315a, voir la n. 2 de Jules Tricot ; voir aussi les fragments présentés dans *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 337 sq., spécialement les fragments B 44 28 et suivants.

33 La « discorde », substantif, dans le passage de Lucrèce (V, 437-439) : *discordia quorum / interualla uias conexus pondera plagas / concursus motus turbabat proelia miscens*, apparaît comme moteur d'une lutte entre les atomes avant qu'ils ne trouvent, après maintes tentatives, les dispositions qu'on leur connaît.

34 La construction directe de *pugnare* (au datif) sans la préposition *cum*, participe sans doute au moins autant de cette volonté de ne pas entifier, voire animer, personnifier, ces *semina*, que d'un hellénisme.

35 Il ne s'agit pas d'abord d'être elliptique ou brachylogique, mais de discourir suivant un certain sens.

36 Cicéron, *De rep.*, III, 13 : *calida frigida et amara et dulcia* ; *Nat. deor.* III, 32 : *et calida et frigida*.

37 Étymologie donnée dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. *pax* : « C'est un nom d'action, de genre féminin, du type *nex*, *preces*, etc., de la racine *pak- "fixer par une convention, résoudre par un accord entre deux parties" ».

La cosmogonie ovidienne se distingue donc vis-à-vis des réminiscences empédocléennes qu'elle suggère. L'unité primitive qu'elle évoque³⁸ est indistinction privée de forme – il est frappant qu'aussi bien *informis* que *deformis* y soient scrupuleusement évités –, et les quatre éléments y apparaissent non de par la discorde, mais dans l'émergence d'un ordre. Elle n'est pas régie par l'alternance de domination entre deux principes antinomiques.

Plutôt, d'une manière qui fait songer à Anaxagore, chez qui rien ne se dégage de « l'état primitif de toutes-les-choses ensemble », tant que l'Intellect n'y a pas opéré de discrimination³⁹, une intervention externe met fin à l'état de chaos : « Un dieu avec la nature en progrès, trancha ce conflit ».

DE LA « COSMOGONIE » INITIALE À LA COSMOGONIE GÉNÉRALE DES *MÉTAMORPHOSES*

358

Il est évident, qu'au-delà de ces présocratiques, la « Cosmogonie » ovidienne initiale a davantage d'analogie, globalement, avec le *Timée* platonicien, qui sans que le nom de *χάος* y soit mentionné, évoque un désordre primitif des quatre éléments : masse, hétérogène par ses composants, « dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre », roulant pêle-mêle, « sans raison ni mesure », un état de lutte⁴⁰. Dans le même *Timée*, un dieu unique et anonyme met fin au désordre : « Le dieu a mis l'eau et l'air entre le feu et la terre et les a proportionnés l'un à l'autre, autant qu'il était possible, de sorte que ce que le feu est à l'eau, l'eau le fût à la terre et c'est ainsi qu'il a lié ensemble [...] » (31b-33a). Pour le *Timée* encore : « [le dieu] arrondit et polit toute sa surface extérieure » (36c.), puis : « [...] il coupa toute cette composition en deux dans le sens de la longueur ». Ovide rappelle ce dernier passage, mais en inversant l'ordre (I, 32-35).

Pour conclure donc sur ces quelques prémisses : elles permettent de poser des points essentiels pour définir la cosmogonie que sont les *Métamorphoses*, théologico-politique, éthique et psychopathologie, voire vis-à-vis du « Discours de Pythagore » enchâssé au Livre XV. Cette cosmogonie ne marque de nostalgie ni d'une Unité ni d'une perfection originelles. Bien au contraire, le dieu qui y intervient est « origine d'un monde » (v. 79 : *mundi melioris origo*) qualifié de « meilleur ». Il apparaît d'emblée – v. 22 : *deus et melior... natura* –, comme indissociable d'une nature susceptible d'amélioration et « méliorative » – on ne

38 *Mét.*, I, 6 : *unus erat... uultus*.

39 Voir *Les Présocratiques*, éd. cit., Anaxagore fr. A 45 DK et suivants, p. 639.

40 Reynal Sorel, *Chaos et éternité*, op. cit., p. 18 ; Platon, *Tim.*, 30a4-6 ; 53a-b 8-9 ; Ps.-Aristote, *De caelo*, III, 2, 300b17 sq.

41 Je traduis.

dira pas « providentielle ». Cette *natura* était déjà là, dans la périphrase initiale du vers 6, *naturae uultus*, périphrase qui l'anime, puisque *uultus*, c'est le « visage en tant qu'interprète des émotions de l'âme⁴² », un terme proprement latin, comme l'écrit Cicéron : « Et ce que l'on appelle "le visage", dont l'analogue ne peut exister chez aucun être vivant autre que l'homme, le visage, donc, dénote le caractère : les Grecs en connaissent bien l'énergie, mais ne possèdent aucun mot qui le désigne » (*Lois*, I, 9, 27 : *et is qui appellatur uoltus, qui nullo in animante esse praeter hominem potest indicat mores; cuius uim Graeci norunt nomen omnino non habent*⁴³). Le dieu donne, de manière réitérée, *iussit*⁴⁴, l'impulsion. La nature s'y conforme et la développe de son propre mouvement⁴⁵. Cette association indissociable paraît avoir été de manière heureuse rapportée à la formule d'Aristote : ἡ φύσις καὶ ὁ θεός (« la nature et le dieu⁴⁶ »). Ce dieu partage avec celui du *Timée* d'être le « constructeur du monde » (*mundi fabricator*), l'« artisan des choses » (*opifex rerum*)⁴⁷, dans des termes analogues à ceux du *De Natura deorum* de Cicéron (I, 11, 27 : *opifex mundi*), et de sa traduction du *Timée*, *Timaeus seu De Vniuerso*⁴⁸ : *ille fabricator tanti operis*⁴⁹.

Mais ce constat-même engage la reconnaissance de la spécificité de la cosmogonie ovidienne.

Sa « Cosmologie » initiale est (quasi) la première métamorphose du poème⁵⁰. En effet, l'intervention du dieu primordial arrache à l'état de *rudis... moles*, de *pondus iners*, c'est-à-dire « qui ignore l'ars », et, d'une main, précisément *artiste*, elle met en forme la terre en lui conférant *species* (v. 32-35) :

*Sic ubi dispositam, quisquis fuit ille deorum,
congeriem secuit sectamque in membra redegit,
principio terram, ne non aequalis ab omni
parte foret, magni speciem glomeravit in orbis.*

42 *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ad loc. avec la citation de Cicéron.

43 Traduction de G. de Plinval, Cicéron, *Traité des lois* [1959], Paris Les Belles Lettres, 2012.

44 *Mét.*, I, 37, 43, 54, 86. Le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* ne précise pas de quel type de formulation relève l'impulsion dans *iubere*. Il indique « 'ordonner' par opposition à *uetare* » et souligne le rapport avec des mots étrangers où l'idée de « mettre en mouvement » apparaît. S'agit-il de la parole, du *geste* (*nutus*) ?

45 *Mét.*, I, 27 : *emicuit*; *locum sibi fecit*; 29 : *traxit*; 31 : *possedit*; 36 : *tumescere*; 37 : *circumdare*; 43 : *extendi*; *subsiderere*; 44 : *tegi*; *surgere*; 71 : *coeperunt efferuere*.

46 Ps.-Aristote, *De mundo*, 4, 271a33 et le fr. 11 Walzer, Ross = B 16 Düring = Jamblique, *Protreptique*, 51, 7.

47 *Mét.*, I, 56; 79.

48 Cicéron, *Timaeus*, fr. 1.

49 Voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans Gretchen Reydam-Schils (dir.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.

50 Si l'on omet le *deducere* du Préambule, qui suppose que le poème naît d'une métamorphose première, celle du fil narratif déroulé par le poète-conteur avec l'aide des dieux.

et *imago* (v. 87-88) :

*Sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus
induit ignotas hominum conuersa figuras.*

Elle fait passer de l'*unus... uultus* originel, inexpressif, de la nature, à la représentation expressive dont les humains sont la manifestation « plus sacrée » (v. 76 : *sanctius animal*).

Le magnifique : « À rien ne demeurerait une forme sienne » (v. 17 : *Nulli sua forma manebat*), est la « marque de fabrique » du chaos ovidien. Il annonce l'idée du monde promue, monde en tant que lieu des formes. Sans vouloir avancer trop sur ce sujet délicat dans le cadre restreint de la présente étude, il semblerait contradictoire de considérer donc ensuite le « Discours de Pythagore », pour qui, précisément, rien ne garde sa forme (*nulli sua forma manet*), comme relevant, dans sa lettre, de la vision ovidienne.

360

Le dieu impose un ordre en tranchant⁵¹ et en délimitant des territoires propres à chaque réalité⁵². Le traitement particulier appliqué aux vents est parlant. Leur rapport suscite une exclamation du narrateur (v. 60) : *tanta est discordia fratrum*, sur le même mode sympathique et contristé de celle qui clôt le Préambule de l'*Énéide* :

Tantae molis erat Romanam condere gentem.

Si grande était la charge de fonder la nation romaine⁵³.

Ce n'est pas un hasard. Cette *discordia*, rémanente, apparemment, du chaos selon la reprise du radical *discor-*, est donnée d'abord, au sens littéral, comme l'archétype du phénomène atmosphérique des tempêtes, motif par excellence de l'épopée : la *discordia* des vents frères se reproduit en effet chaque fois qu'il a lieu, ce motif, ce phénomène, depuis Homère..., ainsi au Livre XI des *Métamorphoses* : *bella gerunt uenti*, provoquant le chaos entre ondes et air⁵⁴.

Le monde nouveau n'exclut pas le désordre de la discorde, mais il est « meilleur » dans la mesure où il connaît une limite à la violence. Le dieu

51 Une série de verbes exprime la dissociation : *diremit* ; *abscedit* ; *secreuit ab* ; *euoluit* ; *exemit* ; *dissociata*, qui va de pair avec une mise en ordre : *locum sibi fecit*, *proximus [...]* *loco*, *ultima possedit*. Les préfixes et préposition signifient la séparation : l'écartement ; l'éloignement ; l'extraction ; certains redoublent le sens du verbe simple : *scindo* ; *cerno* ; *emo*.

52 Sur l'importance à Rome des limites sous les auspices du dieu « *Terminus* » et sous la forme du *limen* et du *limes*, voir Laurent Gavoille, « *Termo, termen, terminus* », dans Bruno Bureau et Christian Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon, Éditions CERGR, 2008, p. 543-556.

53 Je traduis.

54 *Mét.*, XI, 491 : « Les vents se font la guerre » ; voir Anne Videau-Delibes, *Les Tristes d'Ovide et l'élégie romaine. Une poétique de la rupture*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 72 sq.

démiurge s'efforce d'en réduire les effets par la dissociation et la répartition spatiale, par la reconnaissance de *lieux* distincts. Cet ordre tient sur une limite, le *uix*, adverbe cher au poète (v. 58 : *Vix nunc obsistitur illis*).

Mais la représentation revêt aussi un sens politique, comme archétype de la guerre civile dont le Livre III offrira d'autres images⁵⁵, et dont le Livre XV interprètera la sortie à travers la figure d'Esculape et l'éloge d'Auguste, non sans que le Discours de Pythagore joue son rôle pour un éclairage de ce qui est déjà présent dans la « Cosmogonie » initiale : la catastérisation parmi les *astra...* formaeque *deorum* qui habitent d'emblée le ciel (v. 73).

Les échos empédocléens des *discordia semina rerum*, de leur conflit (*lis*), et de la « paix accordée » (*concordi pace*), de la *discordia fratrum*, sont donc pris dans une représentation du monde physique et politique « moderne », dont le principe paraît monarchique et monothéiste. Mais, si l'on reconnaît les traces du *Timée* sur la Cosmogonie initiale, pour autant Ovide ignore les Idées. Quelle place confère-t-il à l'âme, corps et formes paraissant une réalité *plastique* équivalente⁵⁶, ou mieux, *pathique*, « susceptible d'être affectée⁵⁷ » ? Est en effet l'objet de son poème l'exploration de toutes les sortes du « changement » dont Aristote faisait non seulement un processus naturel, mais la nature même du vivant. Dans le *De la Génération et de la corruption*, il distingue la « génération absolue » (γένεσις), qui fait qu'un être vient à exister, et l'oppose à la « destruction » (φθορά), qui fait qu'il vient à disparaître, il distingue aussi tous les « changements » qui touchent : soit la « quantité » d'un être (sa « grandeur »), et oppose l'« accroissement » (αὔξεισις) à la « perte » (φθίσις) ; soit ses « qualités » : il parle alors d'« altération » (ἀλλοίωσις), c'est-à-dire du phénomène de son « devenir autre » ; soit, enfin, les changements concernant son lieu de résidence : le « mouvement » (κίνησις).

Il est frappant de constater à quel point les *Métamorphoses* illustrent poétiquement ce que ce philosophe a énoncé abstraitement. Les métamorphoses au fil du poème manifestent une même impulsion métamorphosante au travail, que ce soit dans les métamorphoses des corps ou de la *psychè* humains, ou dans celles des autres *res* du monde, même les plus étranges – et c'est le sens du discours inspiré mis dans la bouche de Pythagore où jouxtent les exemples de génération spontanée et l'histoire du Phénix –, comme celles des *artes*, dont les gestes et productions sont évoqués sous tous leurs aspects par le poème.

55 Le combat des « Hommes semés », et l'affrontement de Penthée avec Bacchus.

56 Le Préambule évoque formes et corps : « *In noua... mutatas... formas / corpora* » (*Mét.*, I, 1-2).

57 Voir Ovide, *Les Métamorphoses*, éd. Anne Videau, Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche classique », 2009, Préface.

INDEX LOCORUM

- Aélius
Opinions I, 3-4 – 187; I, 7, 34 – 173;
 I, 25, 4, DK67 B2 (Leucippe) – 67;
 I, 29, 7 – 68; II, 13, 8 – 328; IV, 3,
 1 – 191; IV, 3, 11 – 190.
- Agathémérus
Geographiae informatio I, 2 – 42
- Alexandre d'Aphrodise
Du mélange 214, 28-215, 8 Bruns –
 193; 215, 11 – 191; 231, 28 – 191;
 232, 28 – 191.
- Anaximène
 DK 12 A29 – 187; DK 13 A23 – 187.
- Anaxagore
 DK A45 – 358; DK A46, 96 – 77; DK
 B12, 21 – 77.
- Anthologie palatine*
 VII, 75 (Antipater de Sidon) – 214;
 VII, 263-292 (Léonidas, Posidippe,
 Platon, Simonide, Asclépiade,
 Callimaque) – 236; VII, 496 – 236;
 VII, 516 – 236; XII, 145 – 239.
- Apollodore
Bibliothèque II, 126 – 294.
- Apollonios de Rhodes
Argonautiques I, 476-515 – 354, 356;
 I, 477 – 356, 357; I, 496-511 – 249,
 309; I, 497 – 354; III, 1 – 250; III,
 1-5 – 248; IV, 672 – 297; IV, 672-
 682 – 296; IV, 673 – 298.
- Aristophane
Les Nuées 225 – 228; 229 – 229.
- Aristote
De la génération et de la corruption
 314a; 314b; 315a – 356, 361; 789b
 2 – 57, 60.
Métaphysique 980a20 – 335; 981a1 –
 335; 982b1 – 295; 982b11-19 – 326;
 983b6-8 – 197; 983b27-29 – 198;
 984a16-19 – 198; 984b10-11 – 198;
 987a-b – 113.
Physique 195b36 – 60; 196a2 – 64;
 196a23 sq. – 64; 196b 5 – 68.
Poétique 1447b – 10, 266; 1455a – 25.
Rhétorique, 1373b6 – 127.
Traité de l'âme 402-411 – 182; 404a27 –
 193; 405a5 – 193; 405b – 187;
 410b – 194.
 [Pseudo-Aristote]
Du ciel 239a20-b21 – 323;
 300b17 – 358.
Du monde 271a33 – 359.
Asclepios 6 – 226.
- Aulu-Gelle
Noctes atticae IV, 11, 14 – 213, 240;
 XIII, 27 – 202; XVII, 10, 1-19 – 273.
- Augustin d'Hippone
Epistulae 118, 28 – 73.
- Callimaque
 Frg. 191, 58-63 Pf. – 214.
- Catulle
 5, 6 – 221, 242; 7, 3 – 239; 8, 1 – 234;
 105 – 270.
- Cicéron
Academica posteriora (Varron, *Libri
 Academici*) I, 6 – 71; I, 22 – 119; I,

- 31-141; I, 44-46, 52, 55, 75, 124, 131, 132; I, 45-56.
- Aratea* 427-428-291.
- Brutus* 30-121; 31-119.
- Carmina* frg. 30, 13f.T-277.
- [Correspondance], *Att.* IV, 16, 6-110; *Fam.*, I, 9, 7-94; II, 10, 3-126; XV, 4, 16-119; XV, 16, 1-50, 78; *Q. Fr.* II, 4, 1-94.
- De amicitia* 24-276; 88-227.
- De divinatione* I, 5-120; I, 6-7-31; I, 8-10-31; I, 12-32, 35; I, 12-13-32; I, 13-32; I, 13-37-32; I, 15, 16, 17-32; I, 23-32; I, 34-35; I, 35-32; I, 37-32; I, 70-35; I, 72-35; I, 79-83-30; I, 80-15, 25, 31, 51, 73; I, 85-86-32; I, 87-32; I, 109-32; I, 109-115-36; I, 110-116-35, 36; I, 114-31; I, 131-46; I, 132-32; II, 8-9-32; II, 26-27-32, 35, 36; II, 46-32; II, 55-32; II, 57-46; II, 60-61-32; II, 70-35; II, 76-35; II, 89-32; II, 100-101-35; II, 110-112-31; II, 110-118-31; II, 117-118-31; II, 120-46; II, 133-82; II, 150-30, 32.
- De fato* I-30; 39-46, 47, 59, 127; 46-46.
- De finibus* I, 4-205; I, 17-48, 72; I, 17-21-46; I, 18-118; I, 20-46, 63; I, 20-21-48; I, 21-61; I, 22-72; I, 118-118; II, 49-51; II, 102-156, 226; IV, 13-72; IV, 56-8; V, 23-46; V, 50-46, 47; V, 86, 87-47; V, 87-46; V, 87-88-44.
- De legibus* I, 27-359; I, 53-9.
- De natura deorum* I, 20-73; I, 27-359; I, 29-46, 73, 127; I, 57-63; I, 63-122; I, 65-62, 63, 71; I, 66-48, 49; I, 66-67-62; I, 69-58; I, 72-73-72; I, 73-46, 53, 61; I, 93-127; I, 105-110-73; I, 120-46; I, 220-48; II, 76-73; II, 153-226; III, 35-36-189.
- De oratore* I, 6-7-31; I, 8-10-31; I, 9-95; I, 10-12-35; I, 34-35; I, 49-46; I, 70-35; I, 72-35; I, 80-31; I, 93-95; I, 110-35; I, 116-35; I, 117-119; I, 172-35; I, 217-127; II, 1-4-29; II, 5-29, 33; II, 7-29; II, 11-32, 33; II, 12-35; II, 30-34; II, 32-34; II, 50-30; II, 51-58-29; II, 59-29; II, 67-46, 51; II, 89-33; II, 110-112-31; II, 110-118-31; II, 117-118-31; II, 119-120-34; II, 127-34; II, 152-153-30, 34; II, 154-110; II, 155-156-30; II, 170-30; II, 172-35; II, 175-34; II, 179-34; II, 188-34; II, 194-15, 25, 51; II, 195-35; II, 198-35; II, 201-34, 35; II, 216, 219-220-34; II, 231-232-34; II, 235-46; II, 362-34; III, 16-35.
- De republica* III, 13-357; III, 19-127; VI, 15-115.
- De senectute (Cato Maior)* 73; 78-101.
- Lucullus (Ac.Pr. II)* 13-9; 14-276; 32-14-15-124; 46; 52; 55; 73-43, 46, 55; 118-46, 57; 55-46; 72-124; 73-75; 118-46, 124, 125, 127; 121-46; 124-182; 125-8.
- Orator* 10-141; 42, 65-120.
- Pro Scauro* 5-110; 4-111.
- Timaeus* Frg. 1-359.
- Tusculanae disputationes*, I, 18, 24-182; I, 19-186, 188, 189; I, 19, 41-127; I, 19-20-182; I, 22-63, 183; I, 23-24-184; I, 24-25-184; I, 26 sq.-182; I, 41-366; I, 42-63; I, 55-8; I, 74-102, 113; I, 73-46; I, 82-46, 78; I, 84-111; I, 112-184; III, 36-40-118; IV, 7-51; V, 10-117; V, 20-47; V, 34-8; V, 104-46; V, 114-46, 47, 229; V, 114-115-78; V, 343-8.
- Clément d'Alexandrie
- Stromates* I, 64, 2-4-53; VI, 168-51; VI, 168, 2-26; VI, 168, 4-15.

Démocrite

DK 67 A1-24-63, 79; DK 67 A8-44, 57; DK 67 A11-62; DK 67 B2-60, 67, 75; DK 68 A1-44, 67, 75; DK 68 A13-46; DK 68 A21-46; DK 68 A22-46, 78; DK 68 A33-15; DK 68 A34-46, 51; DK 68 A37-65-63; DK 68 A47-46; DK 68 A50-60; DK 68 A66-67; DK 68 A51-46, 53, 71; DK 68 A56-46, 48; DK 68 A56, 74-49; DK 68 A66-46, 59, 60, 64; DK 68 A68-60, 66; DK 68 A69-60, 64, 66; DK 68 A74-46, 48; DK 68 A77-50; DK 68 A81-46, 71; DK 68 A87-46, 49; DK 68 A89-46; DK 68 A118-46, 50; DK 68 A87-49; DK 68 A101-193; DK 68 A102, 103, 109-179; DK 68 A113-77; DK 68 A114-52; DK 68 A118-49, 78; DK 68 A135-192; DK 68 A137-46; DK 68 A138-46; DK 68 A138-46, 74; DK 68 A158-46; DK 68 A160-46; DK 68 A166-44; DK 68 A167-44; DK 68 A169-44, 46, 79, 79; DK 68 A170-78; DK 68 B17-73; DK 68 B3-44; DK 68 B4-44; DK 68 B15-26a-15; DK 68 B16a-18-15; DK 68 B17-15, 16, 51; DK 68 B17-18-16; DK 68 B18-15, 51, 60; DK 68 B18, 21-27; DK 68 B21-15; DK 68 B18, B21-15, 17, 18; DK 68 B20a-25-15; DK 68 B21-15; DK 68 B65-75; DK 68 B116-46; DK 68 B165-46; DK 68 B117-46, 52, 68, 78; DK 68 B118-60, 65, 67, 75; DK 68 B119-61; DK 68 B125-54; DK 68 B165-54, 67; DK 68 B165-170-43; DK 68 B191-44; DK 68 B258-44; DK 68 B286-44; DK 68 B300-42.

Diodore de Sicile

Bibliothèque historique XII, 9, 2-6-290.

Diogène d'Apollonie

DK 64 A8, 18, 19-187; DK 64 B2, 4, 5-187.

Diogène d'Énoanda

Frg. 4, II, 2-III, 1 Smith-137; frg. 41-32-194.

Diogène Laërce

Vies et doctrines des philosophes illustres VIII, 4-216, 219; VIII, 5-227; VIII, 6-112; VIII, 14-215; VIII, 21-216; VIII, 36-194; VIII, 37-38-211; VIII, 54-303; VIII, 60-290; VIII, 67-71-288; VIII, 69-70-290; VIII, 70-289; VIII, 71-283; VIII, 72-126; IX, 20-8, 79; IX, 34-36-82; IX, 38-229; IX, 40-54; IX, 44-193; IX, 45-15, 61, 79; IX, 63-185; IX, 72-52, 68.

Dion Chrysostome

Discours 53, 1-15, 26.

Empédocle

DK A86, 10-11-187; DK B3, 3-5-329; DK B3, 9-13-327; DK B8-332; DK B11-295; DK B17-328; DK B18, 2-282; DK B21-327; DK B22, 27, 71-152; DK B23-281; DK B27, 16-282; DK B35-297, 300; DK B28-357; DK B46-329; DK B61-280, 298, 300; DK B62-333; DK B73-331; DK B96, 20-282; DK B110-305; DK B111-295; DK B115, 117, 125-127, 135-137, 146-194; DK B117-194, 268; DK B122, 8-282; DK B125-127-194; DK B128-255; DK B129-157, 264, 268; DK B130-312; DK B131-248, 249; DK B132-311; DK B134-268; DK B135-127; DK B139, 1-159; DK B146-

290; DK B147 – 290; Papyrus de
Strasbourg 291-300 – 150.

Ennius

Annales VII, 225-226 – 258, 304.

Épicure

De la nature II, frg 33 – 173; XIV, col. 6,
13, 15, 21-24, frg 6, 19, 39, 52 – 164;
XIV, col. 24, 26 – 165; XIV, col. 27,
28, 29, 31, 32, 33, 36 – 171; XIV,
col. 28 – 170; XIV, col. 29 – 171;
XIV, col. 31 – 166; XIV, col. 32; 170,
XIV, col. 33 – 167; XIV, col. 36 –
172, 173; XIV, col. 39 – 173; XIV,
frg 5, 7, 8, 11, 12, 19, 20, 21, 22,
XV, col. 36 – 171; XV, frg 6, 9, 30b,
32 – 172; XV, frg 7 – 173; XV, frg 11,
23, 24 – 174; XV, frg 23 – 175; XV,
frg 34 – 174, 176; XXXIV, 3 – 163.

Lettre à Pythoclès 87, 3 – 199; 88 – 146,
147; 93, 10-11 – 199; 104, 3 – 199.

Lettre à Hérodote 38 – 199, 200; 39 –
200; 42 – 204; 45 – 145; 52 – 172;
63 – 199.

Lettre à Ménécée, 124-125 – 181.

Maximes capitales 2, 6, 7, 13, 14 – 181.

Eusèbe

Préparation évangélique XIV, 5, 731c
(frg. 25 Numénus) – 123; XIV, 17,
10 – 53; XIV, 18, 1-4 – 185.

Eustathe

Commentaires 561, 30-34 – 293; 563,
3-16 – 293.

Galien

Opinions II, 8 – 187.

Héraclite

DK A11 – 328; DK A12 – 328;
DKB30 – 337; DKB31, 45, 64, 117,
118 – 189; DK 891 – 136.

[Pseudo-Héraclite]

Allégories d'Homère 34, 5-6 – 293; 39,
3-4 – 300.

Hérodore d'Héraclée

FGrH 31 F 13 – 291, 294; *FGrH* 31 F
14 – 294.

Hérodote

Enquête I, 47, 3 – 238.

Hésiode

Théogonie 678-683; 839-843; 847-
853 – 292.

Frg. 199 Rzach – 328.

Hippolyte

Exposés philosophiques II, 10 – 227.

Réfutations de toutes les hérésies VII, 23 –
137; VII, 31 – 249.

Homère

Iliade I, 3 – 213; V, 395 – 293; IX,
385 – 239; XII, 756 – 213; XVII,
40 – 213.

Odyssée IV, 561-569 – 225; XI, 602-
603 – 290; XX, 62-65 – 292.

Horace

Carminum libri I, 2, 49-50 – 222; I, 3,
36 – 214; I, 24, 13-18 – 224; I, 28,
1-2 – 228; I, 28, 1-20 – 233, 234; I,
28, 2 – 238; I, 28, 4-5 – 220; I, 28,
4-6 – 220, 240; I, 28, 5-6 – 225, 228;
I, 28, 7-9 – 217, 222; I, 28, 9-10 –
219, 221; I, 28, 10 – 213; I, 28,
10-11 – 218, 221, 241; I, 28, 14-15 –
218, 234; I, 28, 15 – 242; I, 28,
15-16 – 221, 233, 241; I, 28, 17-20 –
233, 237; I, 28, 19-20 – 242; I, 28,
20 – 237, 242; I, 28, 21 – 233, 237; I,
28, 21-36 – 233, 234; I, 28, 22 – 235;
I, 28, 25 – 237; I, 29 – 267, 268; I,
34, 10 – 214; II, 14, 21-22 – 219; II,
16, 30 – 223; II, 18, 36-38 – 225;
II, 20, 2-3 – 277; II, 20, 8 – 214; II,
20, 11 – 277; III, 3, 16 – 214; III,
12 – 235; III, 25, 17-18 – 269; III,
30, 1 – 277; III, 30, 6 – 269; IV, 7,
14-15 – 223; IV, 7, 16 – 220; IV, 7,
25-26 – 224; IV, 7, 27-28 – 214; IV,
9, 1 – 269.

- De arte poetica* 1-2 – 280; 1-13 – 277; 3 – 282; 4 – 277; 7-8 – 277; 119 – 273; 185 – 268; 295-297 – 15, 26, 36, 229, 272; 295-476 – 26, 36; 297-308 – 37; 300 – 36; 408-410 – 36, 37; 409-418 – 37; 419-452 – 37; 453-476 – 37, 271, 272; 455 – 263; 457 – 272; 458-459 – 275; 461-466 – 12; 464-465 – 276, 280, 288; 464-468 – 289; 465 – 270; 466 – 277; 468-469 – 279; 469 – 276.
- Epistulae* I, 1, 14 – 211; I, 6, 27 – 223; I, 12, 12-13 – 229; I, 12, 12-14 – 275; I, 12, 12-22 – 266; I, 12, 13 – 268, 269; I, 12, 15 – 269; I, 12, 17 – 272; I, 12, 19-21 – 267; I, 12, 20 – 263; I, 12, 21 – 212; I, 13, 4 – 270; I, 14, 8-9 – 229; I, 16, 78 – 220; II, 1, 50-52 – 214; II, 2, 207 – 219; II, 2, 209 – 220.
- Epodon liber* V, 91-96 – 220; XIV, 3 – 214; XV, 21 – 212.
- Sermones* I, 1, 68-72 – 216; I, 4, 39-44 – 265; I, 4, 56-62 – 266; I, 8, 29 – 220; I, 8, 40-41 – 220; II, 3, 32-33 – 263; II, 3, 296-299 – 263; II, 4, 1-3 – 212; II, 6, 63-64 – 212.
- Hymnes homériques*
V, 218-238 – 240.
- Jamblique
Protreptique 51, 7 – 359.
Vie de Pythagore 29 – 290; 40 – 290; 53 – 241; 55 – 215; 88 – 241; 136 – 227; 150 – 241; 152 – 290; 155 – 290; 246 – 236; 255 – 241.
- Lactance
De opificio mundi 17, 2 – 188.
- [Pseudo-Longin]
Du sublime IX, 6-7 – 292; XXXV, 2-3 – 226.
- Lucain
Bellum civile I, 1 – 255; I, 2 – 256; I, 60-62 – 254; I, 61 – 255, 256, 260; I, 62 – 255, 258, 259; I, 67 – 261; I, 67-69 – 256; I, 69 – 256; I, 72-80 – 257.
- Lucien
Dialogues des morts 20, 3 – 213.
Icaroménippe 6 – 228; 11 – 229; 13 – 229.
Le Coq ou le Songe, 20 – 213.
Sur la mort de Pérégrinos, 1 – 289.
- Lucilius
Saturae Frg. 24 Charpin – 121; frg. 587 Marx – 279.
- Lucreèce
De rerum natura I, 3 – 151; I, 24 – 249; I, 29-43 – 259; I, 62-79 – 179, 264; I, 72-74 – 229; I, 72-77 – 226; I, 74 – 239, 268; I, 80-106 – 316; I, 110-115 – 184; I, 118-119 – 276; I, 159 – 200; I, 196 – 203; I, 631-634 – 203; I, 635-637 – 196; I, 635-704 – 196; I, 635-714 – 161; I, 635-920 – 179; I, 635-929 – 196; I, 638 – 179; I, 638-640 – 161; I, 642, 657, 660, 664 – 202; I, 643-644 – 202; I, 645-653 – 201; I, 655 – 202; I, 655-671 – 171; I, 672-674 – 202; I, 675 – 203; I, 677-679 – 168; I, 686 – 168; I, 694-697 – 199; I, 705-711 – 196, 197, 198; I, 705-829 – 203; I, 716 – 179; I, 716-733 – 274; I, 717 – 204; I, 724 – 273; I, 725-726 – 204; I, 731-732 – 203; I, 733 – 203, 280; I, 734-829 – 172; I, 736-739 – 312; I, 740-741 – 281; I, 741-802 – 190; I, 767-769 – 204; I, 770-773 – 204; I, 820 – 204; I, 822 – 205; I, 830 – 107, 179, 206; I, 830-833 – 174, 205; I, 830-920 – 174, 205; I, 832 – 205; I, 833 – 206; I, 834-844 – 206; I, 859-866 – 205; I, 867-869 – 205; I, 875-890 – 205; I, 876 – 179; I, 931-934 – 207; I, 933 – 202; I, 951-1051 – 145; I, 1038-1041 – 149; I, 1081-1082 – 149; I, 1105-1174 – 149; II, 2 – 313;

- II, 9-10 – 313; II, 333-341 – 204; II, 478 – 203; II, 730-747 – 157; II, 740 – 157; II, 1022-1104 – 145; II, 1023-1024 – 179; II, 1023-1043 – 146; II, 1040 – 179; II, 1044-1066 – 146; II, 1054 – 147; II, 1058-1066 – 146; II, 1067-1076 – 146; II, 1077-1089 – 147; II, 1080 – 145, 155; II, 1080-1086 – 157; II, 1081-1083 – 151, 158; II, 1082 – 154, 158; III, 1-30 – 179; III, 28 – 154; III, 35-40 – 184; III, 42-50 – 180; III, 44 – 366; III, 52-54 – 185; III, 59-78 – 181; III, 102 – 273; III, 122 – 188; III, 126 – 188; III, 170 – 179; III, 179-180 – 191; III, 203-205 – 191; III, 216-217 – 191; III, 231-248 – 190; III, 232 – 188; III, 258-272 – 191; III, 260 – 205; III, 370-373 – 192; III, 371 – 192; III, 371 *sq.* – 179; III, 779 – 147; III, 830-831 – 184; III, 894-895 – 219; III, 978-1023 – 215; III, 1035-1044 – 221; III, 1039 – 192; III, 1042 – 179; III, 1042-1044 – 241; IV, 1-54 – 179; IV, 2-3 – 313; IV, 412-416 – 146; IV, 722-748 – 280; IV, 726 – 280; IV, 741 – 280; IV, 865 – 154; V, 96 – 355; V, 396-410 – 335; V, 416-508 – 354; V, 419 – 356; V, 436-445 – 355, 356; V, 437-439 – 357; V, 525-533 – 147; V, 622 – 179, 192; V, 837-839 – 297, 300; V, 864-866 – 151; V, 905 – 279; V, 1120-1135 – 181; VI, 1-42 – 179; VI, 146-147 – 268; VI, 485 – 147; VI, 685 – 366.
- Macrobe
In somnium Scipionis I, 14, 19 – 186.
- Manilius
Astronomica IV, 905-910 – 226.
- Marc Aurèle
Pensées pour moi-même IV, 48; VI, 47; XXXIII, 3 – 219.
- Maxime de Tyr
Conférences X, 2, 3 – 227, 240; XI, 10 – 227; XVI, 6 – 227; XXXVIII, 3 – 227.
- Métrodore de Chio
DK 70 B1 – 75.
- Métrodore de Lampsaque
DK 3 – 284; DK 4 – 285.
- Nausiphane
DK 75 A5 – 72.
- Némésius
De la nature de l'homme I, p. 15, 64 Morani – 228.
- Ovide
Ars Amatoria II, 24 – 299; II, 467 – 355; II, 468 – 354; II, 470 – 354.
Epistulae ex Ponto IV, 8, 57 – 354, 355.
Fasti I, 105-110 – 310; I, 111 – 355; I, 295-308 – 226; I, 572-574 – 287; IV, 787 – 356.
Ibis 490 – 287; 597-598 – 287.
Metamorphoseon libri I, 1 – 261, 326, 344, 361; I, 4 – 308, 309; I, 5 – 309; I, 5-20 – 353; I, 5-88 – 348; I, 6 – 357; I, 6-9 – 309, 353, 354; I, 7 – 354; I, 9 – 261, 356; I, 10-14 – 353; I, 15-16 – 355; I, 16 – 353, 355; I, 17 – 359; I, 17-20 – 353, 354, 356; I, 18-21 – 357; I, 21-31 – 353; I, 22 – 358; I, 24 – 354; I, 25 – 261, 341, 354, 356; I, 26 – 309; I, 26-27 – 341; I, 27, 29, 31, 36, 37, 43, 44, 71 – 359; I, 32-35 – 358, 359; I, 32-68 – 353; I, 37, 43, 54, 86 – 359; I, 56 – 359; I, 58 – 360; I, 60 – 261, 360; I, 69-88 – 353; I, 73 – 361; I, 76 – 360; I, 79 – 358, 359; I, 419 – 356; I, 430-433 – 333; I, 433 – 334; I, 452, 472, 504, 525 – 334; I, 495-496 – 334; I, 498-499 – 344; I, 527-529 – 334; II, 1-4 – 342; II, 21-24 – 329; II, 23-24 – 345; II, 33 – 345; II, 40 – 339; II, 40-41 – 342; II, 59 – 336;

- II, 664 – 277; II, 64, 67 – 336; II, 84-87 – 330; II, 106 – 336; II, 107-110 – 330; II, 118 – 337; II, 170 – 336; II, 188 – 330; II, 193 – 330; II, 209-210 – 330; II, 364-365 – 330; II, 367 – 330; IV, 378 – 300; VIII, 185 – 338; VIII, 188-189 – 338; VIII, 224-225 – 338; VIII, 338-339 – 339; VIII, 354 – 339; VIII, 451-457 – 339; VIII, 513-517 – 339; IX, 157, 163, 174-175 – 340; IX, 202 – 340; IX, 249 – 290; IX, 272 – 341; X, 153 – 317; X, 154 – 318; X, 689 – 318; XI, 491 – 360; XIV, 25 – 342; XIV, 48-50 – 343; XIV, 261-263 – 342; XIV, 268-270 – 343, 344; XIV, 351 – 342; XIV, 406, 413 – 346; XV, 60-64 – 264; XV, 62-64 – 226, 311, 345; XV, 67-68 – 311; XV, 68 – 344; XV, 72 – 345; XV, 75 – 311; XV, 82-134 – 312; XV, 96 – 315; XV, 102-103 – 312; XV, 143-145 – 312; XV, 147-149 – 226; XV, 147-152 – 313; XV, 149, 153-159 – 225; XV, 155 – 215, 225; XV, 160-164 – 213, 240; XV, 166-171 – 314; XV, 176-178 – 314; XV, 252-258 – 314; XV, 259-261 – 315; XV, 262-264 – 345; XV, 375 – 345; XV, 421-423 – 315; XV, 425-436 – 316; XV, 436-437 – 315; XV, 439 – 315; XV, 444-447 – 315; XV, 448-449 – 316; XV, 450-451 – 315; XV, 722-723 – 311.
Tristia III, 1, 60-61 – 271; IV, 7, 18 – 299.
- Panétius
 Frg. 86 Alesse = 45 Van Straaten = 91 Vimercati (= Diogène Laërce IX, 20) – 8, 80.
- Papyrus de Bologne
 4, 105 : 227
- Papyrus d’Herculanum
 395 – 155.
- Papyrus de Strasbourg
 Frg. A – 327.
- Parménide
 DK B1 – 226, 335; DK B1, 8-12 – 331; DK B8, 1-2 – 336; DK B8, 15 – 337; DK B8, 55-59 – 331; DK B8, 60 – 327; DK B12 : 336.
- Pausanias
Description de la Grèce I, 22, 7 – 227.
- Perse
Saturarum liber III, 83-84 – 277; VI, 11 – 213; VI, 16 – 223.
- Pétrone
Satiricon XLVIII, 8 – 223.
- Phèdre
Appendix 5 – 215.
- Philodème de Gadara
Sur les poèmes, papyrus d’Herculanum coll. II, 7, 3, frg. 10 – 285.
- Philolaos
 DK B14 – 215.
- Philon d’Alexandrie
De migratione Abrahami 184 – 226.
De officio mundi 69-71 – 226.
De somniis I, 30 – 182; I, 53-54 – 226.
De specialibus legibus I, 37 – 226; II, 45 – 226.
De providentia II, 39 – 323.
Legum allegoriae III, 84 – 226.
Quod deterius 89 – 226.
- Pindare
Olympiques I, 62-64 – 222; II, 98 – 239.
Pythiques IX, 46 – 239.
 Frg. 292 Maehler – 226.
- Platon
Apologie 19c – 117.
Gorgias 493b – 215.
Lois 719c – 21; 889c – 67; 967a – 67.
Phédon 61-62 – 112; 96a-b – 182, 188; 96a-100a – 188; 99c – 188; 109b-e – 228.
Phèdre 246a-248e – 228.

- Sophiste* 259d-264b – 323; 265c – 67.
Théétète 155d – 326; 173e-174a – 226.
Timée 22b – 328; 30a 4-6 – 358; 31b-33a – 358; 36c – 358; 46e – 67; 53a-b – 358; 77a – 67; 89b-c – 67.
- Pline l'Ancien
Naturalis historia VII, 174 – 227; XIX, 94 – 212; XXXIV, 12 – 126; XXXIV, 26 – 7.
- Plutarque
Adversus Colotem 1108e-f – 48; 1116c – 50; 1118d – 190; 1121-1122a – 123, 132; 1121a – 50; 1123-1124a-b – 136; 1124b-c – 50; 1124d – 136.
De animi procreatione 1026a-b – 138.
De curiositate I, 515c – 290; I, 521d – 47.
De defectu oraculorum 420b-c – 50.
De E apud Delphos 392a-e – 136.
De Iside et Osiride 26, 236c – 305; 45-48 – 138.
De poetis audiendis II, 16c – 325.
De sera numinis vindicta 559a-c – 137.
De sollertia 964d-e – 138.
De tranquillitate 15, 2 – 82.
Numa 8, 20 – 126.
Quaestiones conviviales VIII, 10, 2, 734f – 50.
- Polybe
Histoires II, 39 – 102.
- Porphyre
Vie de Pythagore 19 – 194; 29 – 227; 45 – 227; 57 – 113.
- Posidonius
 Frgs 200 a et b Kidd – 42.
- Properce
Elegiarum libri IV, 1, 77 – 239.
- Pythagore
 DK 7 – 227.
- Quintilien
Institutio oratoria I, 5, 40 – 202; VII, 6, 44 – 202.
- Sénèque
De otio, 5, 6 – 226.
Epistulae, 82, 7 – 185.
Naturales quaestiones, I, pr., 17: 228
- Sextus Empiricus
Contre les mathématiciens VI, 53 – 51; VII, 124 – 329; VII, 126 – 77; VII, 129 – 190; VII, 135-137 – 52; VII, 135-140: 52; VII, 136-137, 267: 54; VII, 138: 78; VII, 265: 65; VII, 389: 51, 52; VII, 411-415: 140; VIII, 6: 51; VIII, 7: 137; VIII, 52: 51; VIII, 56-62: 51; IX, 72: 78; IX, 127: 127.
Hypotyposes pyrrhoniennes I, 210, 141 – 53; I, 213-214 – 53; I, 216 – 122; III, 115 – 137.
- Simplicius
Commentaires sur la Physique d'Aristote p. 333, I Diels=SVF II, 965 – 68.
- Stace
Silvae I, 2, 44-45 – 222.
- Stoicorum veterum fragmenta*
 SVF, II, 966 – 68; II, 912-927 – 61; II, 965 – 65, 68; II, 1106-1126 – 61.
- Strabon
Géographie VI, 2, 8 – 288.
- Tatien
Apologie (Discours aux Grecs) 21 – 284.
- Tertullien
Apologeticum 46 – 47.
De anima 5 – 187; 5, 1 – 190; 9, 5 – 190; 31, 3 – 213.
- Thalès
 DK A3a – 19.
- Théagène de Rhégium
 DK 2 – 328.
- Théophraste
Des sensations 49-83 – 52.
- Tibulle
Elegiarum libri I, 3, 35-41 – 353.
- Timée de Locres
 104 c-e Baltes – 215.

Timée de Tauroménium

FGrH 566, frg. 82 – 284.

Valère-Maxime

Facta ac dicta memorabilia VIII, 7,
3 – 93.

Virgile

Aeneis I, 33 – 360; I, 174 – 313; I,
259-260 – 224; I, 278-282 – 316; I,
293-294 – 258; I, 740-746 – 253; I,
742-744 – 284; III, 374 – 315; III,
426-428 – 279; III, 575-576 – 273;
III, 631-632 – 273; III, 644 – 275;
III, 679-681 – 275; IV, 705 – 187; VI,
724-751 – 264; VI, 726 – 314; VI,
732, 737, 739 – 305; VI, 743-
747 – 305; VI, 781-784 – 306; VI,
796-797 – 313; VI, 827 – 306; VI,
833 – 306; VI, 851-853 – 307; VII,
37 – 250; VII, 317 – 308; VII, 545 –
307; VII, 607-610 – 259; VII, 607-
622 – 258; VII, 610 – 259; VII, 620-
622 – 259; VII, 765-777 – 224; VII,
789-791 – 299; VII, 812-814 – 300;

VIII, 194 – 298; VIII, 201 – 288;
VIII, 224 – 292; VIII, 241-246 –
291; VIII, 248-250 – 294; VIII,
251-261 – 285; VIII, 264-267 – 296,
302; VIII, 265 – 295; VIII, 266-
267 – 298; VIII, 268 – 288; VIII,
296-297 – 294; VIII, 618-619 – 295;
VIII, 689-692 – 310; VIII, 698 –
300; VIII, 699-702 – 308; VIII,
722-723 – 311; VIII, 731 – 314; X,
6-15 – 308; XI, 567-577 – 300; XII,
189-194 – 308; XII, 820-840 – 308.

Bucolica IV, 4 – 308; VI, 5 – 308; VI,
22-25 – 320; VI, 31-33 – 309.

Georgica I, 505 – 260; I, 511 – 260;
II, 106 – 239; II, 490-492 – 313; IV,
309 – 297.

Vitruve

VII (*De architectura*) 5, 3-4 – 279.

Xénophane

DK A38 – 339.

Zénon de Citium

SVF 1204-105 – 355.

LISTE DES CONTRIBUTEURS

Sylvie Franchet d'Espèrey
Sorbonne Université

Carlos Lévy
Sorbonne Université

Thomas Baier
Université de Würzburg

Andrea Balbo
Université de Turin

372

Mauro Bonazzi
Université de Milan

Hélène Casanova-Robin
Sorbonne Université

Jacqueline Fabre-Serris
Université de Lille

Paolo Fedeli
Université de Bari

Philip Hardie
Université de Cambridge

Jean-Christophe Jolivet
Sorbonne Université

Sabine Luciani
Aix Marseille Université

Marcos Martinho
Université de São Paulo

Pierre-Marie Morel
Université Panthéon-Sorbonne

Francesco Montaresi
PhD Université de Londres

Damien Patrick Nelis
Université de Genève

David Sedley
Université de Cambridge

Aldo Setaioli
Université de Pérouse

Anne Videau
Université Paris Nanterre

Emmanuele Vimercati
Université pontificale du Latran

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. Les présocratiques et la littérature latine Carlos Lévy & Sylvie Franchet d'Espèrey	7
--	---

PROLÉGOMÈNES

LE PROBLÈME PHILOLOGIQUE

DE L'EXPLOITATION DES FRAGMENTS LATINS

La doctrine de Démocrite sur la nature du poète à la lumière des fragments latins et de leur contexte Marcos Martinho	15
---	----

373

PREMIÈRE PARTIE

CICÉRON

Démocrite chez Cicéron Pierre-Marie Morel	41
Cicéron et les atomistes Emmanuele Vimercati	57
Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : Les œuvres de 56-54 avant J.-C. Andrea Balbo	85
Quelques remarques sur La place des présocratiques dans les conceptions cicéroniennes de l'histoire de la philosophie Carlos Lévy	117
Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque Mauro Bonazzi	129

DEUXIÈME PARTIE

LUCRÈCE

L'allusion empédocléenne en Lucrèce, <i>De rerum natura</i> II, 1081-1083 David Sedley	145
Lucrèce et Épicure Sur la nature : Les livres XIV et XV du <i>Peri Phuseôs</i> Sont-ils la source de la « critique des présocratiques » dans le <i>Drn</i> I? Francesco Montarese	161

Lucrèce et les psychologies présocratiques	
Sabine Luciani.....	179
Lucrèce et les présocratiques : philosophie et rhétorique	
Thomas Baier.....	195

TROISIÈME PARTIE
HORACE ET LE PYTHAGORISME

Horace et le pythagorisme	
Aldo Setaioli.....	211
Horace et Archytas (<i>Odes</i> , I, 28)	
Paolo Fedeli.....	231

QUATRIÈME PARTIE
L'« ÉPOS EMPÉDOCLÉEN » À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

374

Une certaine idée de la tradition épique, d'Empédocle à Lucain	
Damien Patrick Nelis.....	247
Horace et le sublime empédocléen	
Philip Hardie.....	263
Hercule, Cacus et Empédocle	
Jean-Christophe Jolivet.....	283
Enjeux moraux et idéologiques des usages d'Empédocle au Livre XV des <i>Métamorphoses</i> : une réponse d'Ovide à Virgile (<i>Énéide</i> VI et VIII)	
Jacqueline Fabre-Serris.....	303

CINQUIÈME PARTIE
OVIDE ET LA POÉTIQUE DES ÉLÉMENTS

Reconstruire une poétique des présocratiques :	
Le feu dans les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide	
Hélène Casanova-Robin.....	323
Les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide, une cosmogonie originale	
Anne Videau.....	347
Index locorum.....	363
Liste des contributeurs.....	372
Table des matières.....	373