

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

LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



« 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.

Contenu de ce document :
Lucrèce et les psychologies présocratiques · Sabine Luciani

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 :
979-10-231-3505-3

<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>

DEUXIÈME PARTIE

Lucrèce

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 Piazzzi, *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.

186

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 Bakhouch 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 Pignault (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. Aëtius 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 spatio 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.

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