



HAL
open science

L'image du maître spirituel: Lucrèce et son maître Épicure

Myriam Kissel

► **To cite this version:**

Myriam Kissel. L'image du maître spirituel: Lucrèce et son maître Épicure. Journée de l'Antiquité et des Temps Anciens 2014-2015, Apr 2014, Saint-Denis, La Réunion. pp.23-40. hal-01909305

HAL Id: hal-01909305

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01909305v1>

Submitted on 31 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'image du maître spirituel : Lucrèce et son maître Épicure

MYRIAM KISSEL
DIRE, UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

PRÉAMBULE

La littérature grecque a popularisé l'image d'une relation binaire masculine : deux guerriers dans l'*Iliade*. « Mais quel plaisir en ai-je, maintenant qu'est mort mon ami (φίλος ἑταῖρος) Patrocle, celui de mes amis que je prisais le plus, mon autre moi-même ? » (XVIII, v. 80), *erômenos* et *erastês* chez Platon, guru et ses adeptes dans les sectes. Ce type de relation appartient donc à la fois à l'histoire et au mythe.

La disparition massive de milliers de pages d'auteurs antiques a eu pour conséquence que seul le poème de Lucrèce (98-95 ? -55-50 ? avant notre ère) *De Rerum Natura* a conservé la doctrine épicurienne de façon suivie et construite, même si cette œuvre est demeurée inachevée à cause de la mort prématurée de son auteur. C'est Cicéron qui a revu et publié ce poème, Cicéron qui a eu un regard très critique sur Lucrèce et l'épicurisme dans son traité *De Natura Deorum*.

En effet, les éloges d'Épicure par Lucrèce posent la question sur laquelle les historiens des religions ne s'accordent toujours pas : l'épicurisme est-il un athéisme ? Si oui, Lucrèce commettrait une énorme faute doctrinale quand il célèbre son maître comme divinité. De ce fait, on est amené à reposer la question de la *paideia* dans les termes maître-disciple, professeur, école philosophique, adepte, transmission. Enfin le statut de Lucrèce lui-même a été mis en question par ses contemporains eux-mêmes : fut-il poète ou philosophe ?



Ill. 1 Buste trouvé à Rome. Musée du Louvre

LUCRÈCE EST-IL UN POÈTE OU UN PHILOSOPHE ?

Pendant des siècles dans la littérature grecque le vers a été la règle et la prose l'exception, et ce quel que fût le genre littéraire. Il faut rappeler que sauf Héraclite, les Ioniens ont écrit en vers. Pourtant ce choix sera beaucoup critiqué. En effet il est rapidement apparu comme contradictoire d'exprimer un savoir rationnel par une forme utilisant les artifices sensibles, lexicaux et rhétoriques du vers. Images et musicalité feraient obstacle à l'expression d'un contenu savant.

Le maître d'Épicure, Démocrite (460-370 ?), écrivait en prose. D'Épicure (340-270), ce qui a survécu : trois *Lettres*, les *Sentences vaticanes* et les *Maximes capitales*, est en prose. Lucrèce a composé les six Livres du *De Rerum Natura* en hexamètres dactyliques, vers de l'épopée homérique, qui était très bien adapté à la langue latine.

Mais au premier siècle avant notre ère, l'expression habituelle de la philosophie était la prose. Nous connaissons bien la teneur de la critique grâce au traité de Cicéron *De Oratore* (écrit en 55 avant notre ère). Cicéron attire l'attention sur la cadence, le rythme, composés de nombres et de figures de style qui risqueraient de perdurer même en prose. Il juge que les « φυσικοί, philosophes de la nature, sont eux-mêmes des poètes » et qu'« Empédocle a composé un remarquable poème », *Graeci nominant idem poetae, quoniam Empedocles physicus egregia poema fecerit* (I, L, 217). Mais dans ce passage, qui constitue une sorte de raisonnement par l'absurde, ces savants ne seraient pas des poètes sous prétexte qu'ils ont écrit en vers. C'est ce jugement qui prévaudra par la suite, mettant Lucrèce dans la

catégorie des poètes et non des philosophes. Ainsi, au III^e siècle de notre ère, Lactance, reprenant Cicéron, écrit dans *Institutions divines* (I, XIII) : « Empédocle, dont on ne sait s'il faut le ranger au nombre des poètes ou des philosophes, parce qu'il a écrit en vers de la nature, comme chez les Romains, Lucrèce ou Varron [...] » *Empedocles, quem nescias utrumne inter poetas, an inter philosophos numeres, quia de rerum natura versibus scripsit, ut apud Romanos Lucretius et Varro [...]*¹. Cicéron se montre très critique à l'égard d'Épicure, qui n'aurait fait que recopier Démocrite (*De Natura Deorum*, I, XXVI, 73). Dans une lettre à son frère Quintus (III, IX, 3) il critique Lucrèce : « Les vers de Lucrèce, ainsi que tu me l'écris, se caractérisent par des illuminations nombreuses qui attestent le génie, mais on y sent beaucoup le procédé » *Lucretii poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis*².

Lucrèce, dans son œuvre, justifie à deux reprises (I, v. 920-950 et IV, v. 1-25) le choix de la versification en revendiquant fièrement que, loin de constituer un obstacle, la poésie permet la divulgation la plus aisée et la plus large de la doctrine épicurienne. Ces deux passages, presque identiques, font trois références classiques et convenues, et devenues des lieux communs : d'abord les Muses « Je parcours les espaces sans routes des Piérides » *Avia Pieridum peragro loca* (I, v. 926, IV, v. 1), « le doux amour des Muses » *suavem [...] amorem Musarum* (I, v. 924-925) ; puis la métaphore du déplacement soulignant la nouveauté du parcours ; enfin la comparaison platonicienne avec le médecin enduisant le verre de potion amère d'un entourage de miel³.

En revanche, Lucrèce se montre soucieux de prendre en compte pour la combattre l'opinion défavorable dont la doctrine épicurienne pâtiissait à son époque : « [...] Notre doctrine semble trop amère à qui ne l'a point pratiquée, comme la foule recule avec horreur devant elle [...] » *Quoniam haec ratio plerumque videtur tristior esse quibus non est tractata, retroque vulgus abhorret ab hac* (I, v. 943-945 et IV, v. 18-20). En effet, la notion de plaisir, ἡδονή en grec, voluptas en latin, avait progressivement dérivé et déformé l'épicurisme en courgeant à la jouissance, à toute forme de jouissance sensuelle et consumériste. La célèbre expression d'Horace, contemporain de Lucrèce : « un pourceau du troupeau d'Épicure » *Epicuri de grege porcum* (*Épître*, I, 4), témoigne de cette dégradation.

¹ Voir tardivement Plutarque (46-120 de notre ère), *Comment il faut ouïr la poésie*, et Proclus (410-485), *Commentaires sur le Timée de Platon*.

² Voir l'édition CUF, p. 34-35, note 5.

³ L'édition CUF, I, v. 926, note 2, p. 39 et I, v. 940, note 1, p. 40.



Ill. 2 Gobelet de Boscoreale www.culture.fr/collections

Ainsi y a-t-il entre le maître et le disciple une différence radicale d'attitude face à la publicité de la doctrine épicurienne : Épicure préfère restreindre la communication et la pratique de sa philosophie à un petit nombre d'élèves – tout en pratiquant une extrême ouverture quant à la condition sociale et au sexe de ces derniers. Tel est le sens à donner à la célèbre maxime « Vis caché » *λᾶθε βίωσας*⁴. Lucrèce chercherait plutôt à diffuser la doctrine et alors le *carmen* serait l'instrument idéal de la transmission. Le poète rapproche à plusieurs reprises *carmen* et *ratio nostra* (I, v. 946), *versibus nostris* et *tali ratione* (I, v. 958-949, IV, v. 21, 24-25). Le plaisir procuré par la forme poétique est censé retenir l'auditeur ou le lecteur et le conduire sur la voie de la connaissance de « tous les secrets de la nature » *omnem naturam rerum* (I, v. 949-950, IV, v. 24-25).

La forme versifiée est donc bien, pour Lucrèce, non en contradiction mais en étroite osmose avec la valeur fondamentale de l'épicurisme : la *voluptas* (I, v. 1), déclinée en *lepore* (I, v. 15, 28, IV, v. 934) et *cupide* (I, v. 16, 20). Les blandices de l'hexamètre dactylique, les artifices des métaphores : la lumière et l'architecture structurent l'imaginaire lucrétien – participent de l'enseignement de la doctrine, c'est-à-dire de sa compréhension et de sa divulgation.

PHILOSOPHES ET DOCTRINES

Le lexique désignant les notions de maître et disciple est en grec plus divers et moins classifiable que les substantifs du français. Les deux substantifs les plus

⁴ Sur cette expression et son contexte, voir Renée Koch Piettre, *Des Épicuriens entre la vie retirée et les bonheurs publics*. Liège : Presses Universitaires de Liège, 2005, p. 259-292, www.books.openedition.org.

fréquents sont *ὁ ἀκόλουθος* celui qui suit, et *ὁ μαθητής* celui qui a appris (*μανθάνω*). Ainsi, dans un passage de la *Métaphysique* d'Aristote (Livre I, VI) : « La pratique de Platon survint, la plupart des sujets suivant ces gens-là » *ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματία, τὰ [...] πολλὰ τούτοις ἀκόλουθοῦσα*. Diogène Laërce emploie *ὁ μαθητής* dans le chapitre consacré à Euclide (Livre II, X). Au sujet d'Épicure, il précise qu'il s'était « enseigné et cultivé de par lui-même » *αὐτὸ διδακτὸς εἶναι καὶ αὐτοφυής*, cité sur un ton railleur et méprisant par Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 26). Le disciple n'est pas toujours dans le rapport de subordination que sous-entend le mot français. Par exemple Aristote écrit « Leucippe et son ami Démocrite » *καὶ ὁ ἑταῖρος*. Les disciples d'une école peuvent se dire avec un déterminant *οἱ* et la préposition *ἀπό* + le nom du maître au génitif.

En ce qui concerne Lucrèce, la traduction peut se révéler fort trompeuse car à plusieurs reprises ce qui est traduit par sage, maître, disciple, n'est souvent que l'explicitation d'un déterminant, d'un adjectif ou d'un participe : *quicumque* (I, v. 708), *qui* (I, v. 712, 714), *quos [...] inferiores [...] minores* (I, v. 734-735).

Le choix que fait Lucrèce d'Épicure comme maître s'explique d'abord sur le plan de la doctrine et de la méthode, *ratio, vera ratio* (I, v. 50, 59, 935, 943, II, v. 1023, VI, v. 80), *ratio verissima* (VI, v. 80). Dès le Livre I, le poète rejette les principales théories scientifiques de la nature : quelles qu'elles soient, leur erreur commune est d'avoir centré leur système sur un élément unique : « Tous ces philosophes, à mon avis, se sont écartés bien loin de la vérité » *Magno opere a longe derrasse videntur* (I, v. 711). Il vise notamment, sans toujours les nommer, les savants ioniens. Anaximène de Milet (VI^e siècle avant notre ère) et le principe de l'air, Thalès (VII^e-VI^e siècles avant notre ère) et le principe de l'eau, Phérécyde de Syros (milieu du VI^e siècle avant notre ère) et le principe de la terre, l'astronome et géomètre Oenopide de Chio (V^e siècle avant notre ère) et Xénophane de Colophon, maître du poète Pindare (2^e moitié du V^e siècle avant notre ère), qui associent deux éléments, air et feu ou terre et eau⁵.

Lucrèce consacre un long développement de 71 vers (I, 635-706) à Héraclite d'Éphèse (2^e moitié du VI^e siècle avant notre ère) et au principe du feu *ignis* :

⁵ Sur Thalès, voir Aristote, *Métaphysique* A III 983 b 6, *Traité du ciel*, II, XIII, 294 a, 28 ; Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 23, 21, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 522, 14, cités par J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p. 24-26 ; sur les Ioniens et les éléments, J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 599 et J. Bollack, *La Grèce de personne*, chap. « La cosmogonie des anciens atomistes », p. 183-220 ; sur la critique d'Aristote, J. Bollack, *op. cit.*, p. 138-139. Xénophane n'est connu que par une citation de Diogène Laërce, qui avait utilisé un document (perdu) de l'aristotélicien Théophraste (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre V).

« [...] La matière créatrice des choses était le feu, [...] du feu seul était constitué l'univers » *materiem rerum esse [...] ignem atque ex igni summam consistere solo* (I, v. 635-636). Lucrèce est extrêmement critique à son égard, le qualifiant de *perdelirum* (I, v. 692, 698) « qui sort du droit chemin » étymologiquement, et de *vanum* (I, v. 698). C'est que le choix du feu comme élément premier et fondateur unique rend inconcevable sur le plan intellectuel *dementia* (I, v. 704) et sur le plan sensoriel le monde tel que nous le percevons et le connaissons.

Cinquante vers (I, v. 830-879) sont consacrés à la théorie de l'homéomérie ou égalité des parties (*homoeomeria*, *ὁμοιομέρεια*) d'Anaxagore de Clazomènes (première partie du V^e siècle avant notre ère). Lucrèce rejette cette théorie par l'argument de la destruction et de la mort, *mors, mortalis, letum, perire* (I, v. 853, 855, 856). Or l'atome ne se crée ni ne se détruit, cela est la loi fondamentale posée par l'épicurisme et relayée par le *De Rerum Natura* (I, v. 857-858)⁶.



Ill. 3 Agrigente, temple de la Concorde, cliché de l'auteur

⁶ Sur Anaxagore, Aristote, *Métaphysique*, A, III, 984 a 11, *Traité du ciel*, III, III, 302 a 28, Simplicius, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, 460, 4, Aetius, *Opinions*, I, XVII, 2 cités par J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, *op. cit.*, p. 615, 616-618, 622. N. de Cues, dans *La docte ignorance* (1514), s'appuiera sur la proposition d'Anaxagore, « Tout est dans tout », pour démontrer la nature de Dieu. Cf. *La Docte ignorance*, nouvelles traduction et édition d'Hervé Pasqua. Paris : Payot, coll. « Rivages poche », 2011 [2008], p.164, note 1.

Si Lucrèce réfute radicalement les systèmes de la nature reposant sur un ou deux éléments, il est important de remarquer la place toute particulière qu'il accorde au philosophe des quatre éléments : Empédocle d'Agrigente (480-420 avant notre ère). « À la tête de ces derniers est Empédocle d'Agrigente » [...] *Acragantinus cum primis Empedocles est* (I, v. 716), dont la doctrine est résumée ainsi : « Enfin si tout se forme de quatre éléments, et si tout rentre en eux par la dissolution, quelle raison avons-nous d'en faire les principes des corps [...] ? » *Denique quattuor ex rebus si cuncta creantur, atque in eas rursum res omnia dissolvuntur, qui magis illa queunt rerum primordia dici* [...] ? (I, v. 763-764). Lucrèce considère cette théorie comme impossible car soit chacun des éléments conserve sa propriété spécifique *funditus* (I, v. 791), soit il change complètement *mutatum* (I, v. 792) et donc disparaît. Toutefois, la personne même du mage d'Agrigente bénéficia d'une évocation qui le sépare radicalement des autres penseurs et le rapproche fortement d'Épicure. Une note de l'édition des CUF, due à A. Ernout, fournit une explication assez faible : « La raison en est que, s'il a emprunté à Épicure la doctrine, c'est Empédocle qui est son modèle poétique [...] »⁷. Or nombre de penseurs ioniens, et, en fait, quasiment tous les présocratiques, avaient composé un poème intitulé *Sur la nature Περὶ φύσεως*⁸.

Si l'on met en parallèle l'éloge d'Empédocle et les éloges d'Épicure, on peut se demander pourquoi Lucrèce a choisi comme maître l'épicurien. Au Livre I (v. 716-728) et au Livre VI (v. 1-5) Lucrèce compose un éloge d'Agrigente et d'Athènes qui ont vu naître respectivement Empédocle et Épicure, à un siècle et demi de distance. D'après Diogène Laërce l'épicurien serait né à Gargettos, dème d'un faubourg d'Athènes. Son père, athénien d'origine, était clérouque (administrateur de district) et maître d'école à Samos. C'est dans cette île qu'Épicure reçut les leçons du platonicien Pamphile. D'après ces cinq vers, Athènes a légué à l'humanité les produits de l'agriculture *frugiparos*, a donc facilité la régénérescence de l'espèce humaine *recreaverunt vitam* et a posé les lois *leges rogarunt*. Agrigente est d'abord présentée par sa position géographique, caractérisée par l'eau et le feu : la mer *aequor ionium* et le volcanisme *flammarum* [...] *iras* (I, v. 718-719, 723). Elle est riche et peuplée. Agrigente, Acragas, « le crabe », fut fondée en 581 et vécut son apogée sous la tyrannie éclairée de Théron, entre 488 et 471. De très nombreux temples, érigés entre 480 et 425, témoignent de l'importance politique, culturelle et religieuse de cette cité-État, dont l'hégémonie s'achève définitivement à la fin du III^e siècle.

⁷ P. 31, note 1.

⁸ D'après les textes et fragments collationnés par J.-P. Dumont : Parménide, Empédocle, Zénon, Anaximandre, Pythagore, Héraclite (?), Xénophane, Démocrite, *De la nature* [du monde], [de l'homme], [de la chair].

Agrigente et Athènes jouissent d'un prestige identique : avoir donné naissance *genuere* (VI, v. 5), *gessit in oris* (I, v. 717) à un homme exceptionnel. Empédocle est qualifié de *praeclarius, sanctum magis, mirum, carum* ; c'est un « divin génie » *etiam divini pectoris* (I, v. 731). Épicure est « un homme au vaste génie » *virum tali cum corde repertum* (VI, v. 5). Leurs découvertes sont désignées de façon globalisante par des neutres pluriels « sublimes découvertes » *praeclara reperta* (I, v. 732), « divines découvertes » *divina reperta* (VI, 7). L'appartenance de ces deux figures à l'espèce humaine : « presque douter de son origine humaine » *vix humana videatur stirpe creatus* (I, v. 733) – se voit mise en doute à cause de la nature, de l'étendue et de la pérennité de la divulgation de leurs révélations dans le monde terrestre et céleste « [...] pour prix de ses divines découvertes, sa gloire, partout répandue dans le monde [...] » *divulgata [...] jam ad caelum gloria fertur* (VI, v. 8).

Or le parallèle s'arrête là tout net. Lucrèce fait d'Empédocle *Hic tamen* (I, v. 734) le chef de file de toute la lignée des penseurs qui, dans leur représentation matérialiste du monde, se sont totalement trompés, égarés (I, v. 734-735, 742-762) ; il figure cette erreur par une métaphore architecturale : « [...] ils se sont effondrés, et sur ce point même leur grandeur n'a fait que rendre leur chute plus grande et plus lourde » *fecere ruinas et graviter magni magno cecidere ibi casu* (I, v. 740-741). En revanche, la valorisation de la doctrine épicurienne est introduite par la causalité *Nam* (VI, v. 9) suivie d'une évocation de la situation des humains qui fait d'Épicure seul le libérateur de l'homme (VI, v. 24-41).

ÉPICURISME ET MYSTIQUE

Deux travaux jettent un éclairage extrêmement novateur sur les rapports entre Épicure et ses disciples. Il s'agit de l'ouvrage de Bernard Frischer, professeur à l'Indiana University, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment* (1982, 2006), non traduit en français⁹, et de l'article de J.-L. Périllie, *Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié*, paru en 2005.

B. Frischer étudie un buste datant du III^e siècle avant notre ère présenté au musée du Capitole à Rome. Interpellé par le positionnement et la pérennité de l'oeuvre, il est amené à s'interroger sur le problème du recrutement des membres du Jardin : quels en étaient les principes, les méthodes et les résultats dans la mesure où l'épicurisme a revendiqué de se tenir en marge de la société et des valeurs dominantes ? Mettant en parallèle l'iconologie des autres écoles philosophiques et les normes esthétiques et culturelles de la représentation humaine de ces siècles, B. Frischer conclut que le buste d'Épicure, qui produisit sur lui un effet

⁹ Voir en Annexe la traduction de la Préface.

émotionnel assumé, constitua le mode de propagande majeur de ce courant philosophique. Le mot, c'est-à-dire cette puissance du λόγος indissociable de la force mentale et de la puissance doctrinale, s'incarne et s'immortalise sous la forme matérielle de ce buste. Cette oeuvre n'est qu'un des restes des nombreuses représentations d'Épicure, telles les inscriptions géantes que l'épicurien Diogène d'Oinanda (au I^{er} siècle avant ou de notre ère) fit graver dans sa ville¹⁰.



Ill. 4 <frischerconsulting.com>

L'article de Périllié s'intéresse à un passage des *Moralia* de Plutarque. L'anecdote commence ainsi : « Écoutant un jour Épicure qui dissertait sur la nature, Colotès, soudain, tomba à ses genoux ». Le texte est complété par un fragment d'une lettre perdue d'Épicure (fragment 141, Usener). Périllié analyse le renversement par lequel Épicure, adoré comme une divinité, rend à son tour, par la gestuelle et par la parole, un hommage inversé à son disciple, Colotès de Lampsaque (320 ?-après 268 avant notre ère), devenu « immortel » ἄφθαρτος. À partir de ce constat, l'historien pose un double paradoxe : d'abord comment une pensée matérialiste, une philosophie de la nature, divinise-t-elle non seulement le maître mais aussi un ou plusieurs disciples ? Peut-être en effet Pythoclès a-t-il lui aussi bénéficié de cette promotion mystique (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre X, 5). Ensuite, comment une pensée rationaliste et scientifique, ennemie du pathos à travers le concept d'ataraxie ἀταραξία, peut-elle faire de l'amitié φιλία une relation non seulement intellectuelle mais aussi émotionnelle ?

¹⁰ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 178, note 2.

Périllié convoque notamment les très anciens travaux d'A. J. Festugière : *Épicure et ses dieux*¹¹, et un article paru en 1938. L'historien contemporain donne une réponse unique à ces deux interrogations : il voit dans le renversement maître-disciple, disciple-maître, et dans les formes de la *philia* épicurienne, l'influence des cultes à mystères. Les nouveaux initiés seraient les épicuriens, les repas entre amis seraient les banquets rituels (qui associaient hommes et divinités par leurs simulacres) en vue d'atteindre à la béatitude *μακάριος*¹².

Ces deux travaux, celui de Frischer et celui de Périllié, ne concernent pas les épicuriens de la génération de Lucrèce. Mais leur intérêt ici est de rattacher Lucrèce, ultime transmetteur de la doctrine épicurienne comme savoir, à des schémas mentaux et à des pratiques culturelles fondamentaux. Déjà, dans la première moitié du XX^e siècle, W. Jaeger avait démontré que la transmission des « valeurs essentielles, morales et religieuses qui servent de fondement à la société » archaïque et classique, passe par la présentation à un groupe d'un modèle que chaque individu de ce groupe – cité, *genos* aristocratique, phalange – doit honorer et imiter. La *paideia* suppose donc, de par sa nature même, un schéma maître-disciple¹³.

LUCRÈCE ET L'ORTHODOXIE ÉPICURIENNE

Lucrèce se fait le passeur de l'orthodoxie épicurienne quand il exprime sa préoccupation de libérer l'être humain. En effet, l'homme est aliéné à toutes sortes de faux biens. Le poète en fait la liste au début du Livre II (v. 5-55). L'aliénation la plus grave est la soumission à la divinité, soumission qui découle de la représentation de la divinité comme juge de l'être humain, qui se voit contraint d'honorer ignoblement la divinité (V, v. 1161-1197, VI, v. 50-79). « En outre, quel est le cœur qui ne se sente point serré par la crainte des dieux ? » *Praeterea cui non animus formidine divum contrahitur* (V, v. 1217-1218). Le mot *formido* peut être conçu comme la traduction du verbe grec dans la *Lettre à Ménécée* (§ 128) *ταρβῶμεν*.

La pire, la plus profonde aliénation est la peur de la mort, qui est induite par les autres peurs. Elle gâche chaque minute de l'existence et mène à une conduite absurde. Elle rend impossible l'accès à l'ataraxie, fondement de l'épicurisme (*Lettre à Ménécée*, § 128). « C'est plutôt pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble » [...] *mage pacata posse omnia mente tueri* (V, v. 1203).

¹¹ Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1946.

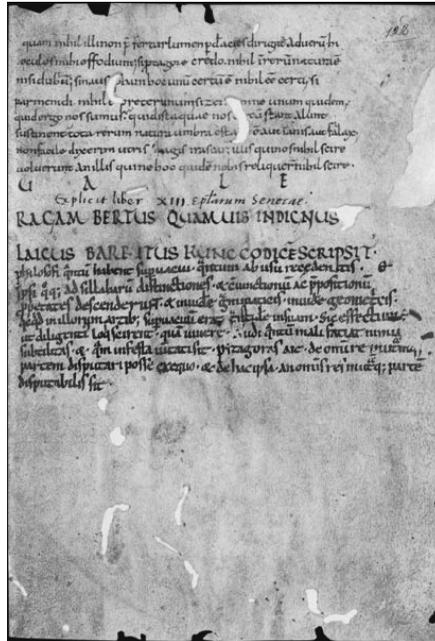
¹² Sur les confréries initiatiques dans le monde grec, Yves Dacosta, *Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris : Berg International, 1991, en particulier chap. 2 et 7.

¹³ W. Jaeger, *Paideia*, Présentation d'A. Devyder, p. IX, et I, IX « La spéculation philosophique : la découverte de l'ordre universel ».

Le sage épicurien et ses disciples, liés à leur maître par un zèle fidèle *studio fidelis* que partage Lucrèce (I, v. 51), se retrouvent entre eux *inter se* (I, v. 141) dans un cadre bucolique (I, v. 1-21) ; tous sont liés par une douce amitié *suavis amicitiae* (I, v. 141). Mais la connaissance et la pratique de la *vera ratio* ne suffisent pas. « Mais si le cœur n'est point purgé de ses vices, quels combats, quels périls nous faut-il affronter sans relâche ! » *At nisi purgatumst pectus, quae proelia nobis atque pericula sunt ingratis insinuandum!* (V, v. 43-44). Il faut s'être soumis à la purgation de ces aliénations et des derniers attachements. Le vers « Par les vérités qu'il répandit, il purifia donc les cœurs » *veridicis igitur purgavit pectora dictis* introduit le dernier éloge d'Épicure dans le poème de Lucrèce (VI, v. 24). Cette importance de la purgation, de la purification, doit sans nul doute être rapportée aux pratiques des confréries mystiques.

On peut ainsi considérer que le *De Rerum Natura* constitue un exposé du savoir scientifique et de la doctrine morale de l'épicurisme. Il n'en demeure pas moins que ce poème est profondément empreint d'une violence et d'une angoisse qui ne cadrent nullement avec l'ataraxie. Le contexte historique : dictature de Sylla (mort en 78 avant notre ère), assassinat du lieutenant Sertorius par un sbire de Lépide (72), guerre servile menée par Spartacus (73-72), conjuration de Catilina (63), rivalités d'une génération d'ambitieux entre eux et contre le Sénat, bref crise politique, économique, sociale et morale – ne suffit pas à expliquer cette déviation. La récurrence d'images de meurtres, de sacrifices, de spectacles de souffrances, traduit une obsession personnelle qui éloigne Lucrèce bien loin des épicuriens. Épicure en personne, d'ailleurs, n'est explicitement nommé que dans un passage où il est présenté, tout divin génie qu'il soit, comme mortel et mort. « Épicure lui-même est mort, après avoir parcouru la carrière lumineuse de la vie » *Ipse Epicurus obit decurso lumine vitae* (III, v. 1042).

Lucrèce évoque le suicide, question non pertinente pour Épicure à cause de la doctrine de l'atome et à cause de l'affirmation de l'indifférence des dieux (*Lettre à Ménécée* § 123-124). Sénèque rapporte dans une *Lettre à Lucilius* (III, 24) deux fragments (496 et 498) d'Épicure sur ce sujet : « C'est chose ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie, alors que c'est ton genre de vie qui t'a obligé de courir à la mort » et « Quoi de plus ridicule que d'aspirer à la mort, alors que tu as détruit le repos de ta vie par la peur de mourir ! » (Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*. Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 663). Pour Lucrèce aussi le suicide est une des conséquences de l'ennui, de l'intranquillité, de l'aliénation. « Ils se donnent volontairement la mort dans l'excès de leur détresse » *sibi consciscant maerenti pectore letum* (III, v. 81-82) mais on ne peut nier que transparait dans le poème la tentation du désespoir et du suicide.



Ill. 5 <manuscrit@client.org.mozilla.fr>

Loin du suicide stoïcien comme choix digne et comme geste de la plus grande liberté, le suicide dans le *De Rerum natura* est fuite et épouvante. C'est pourquoi dans le cas de Lucrèce la philosophie, l'histoire et la fable se sont mêlées pour donner une version surprenante de la mort du poète. D'après un paragraphe d'un addendum de la *Chronique d'Eusèbe* de Jérôme (331-420), Lucrèce aurait mis fin à ses jours en buvant un philtre d'amour, empoisonnement accidentel ou volontaire *propria se manu interfecit*¹⁴.

Il est peu probable que la découverte tardive d'un quelconque document puisse permettre de confirmer ou d'infirmer cette anecdote. Quoi qu'il en ait été, l'issue de la courte vie de Lucrèce le sépare radicalement de la sagesse épicurienne.

CONCLUSION

Revenons donc à la question initiale : Lucrèce fut-il un poète ou un philosophe ? En fin de compte la question ne se pose pas ainsi : nul n'a renié les pensées

¹⁴ Sur ce sujet on peut consulter deux anciens travaux : J. B. Logne, *L'anxiété chez Lucrèce*. Paris : Vrin, 1947, et P. Brind'Amour, « La Mort de Lucrèce » in *Hommage à Marcel Renard*, t. 1. Bruxelles : Latomus, 1969, p. 153-161.

des présocratiques pour avoir été formulées sous forme versifiée. Pourquoi, alors, le vers est-il à un moment apparu comme incompatible avec l'expression d'une doctrine rationnelle ? L'hypothèse suivante pourrait être émise : l'évolution de la société antique vers une organisation urbaine qui devient progressivement l'idéal culturel, avec une importance croissante donnée à la parole politique, aurait rejeté le vers hors de la cité.

Lucrèce fut-il un disciple d'Épicure ? Les éloges d'Épicure par Lucrèce constituent les *reliquiae* des confréries religieuses dans lesquelles le maître est une figure divinisée tirant son pouvoir non seulement de ses connaissances et de son intellect, mais aussi d'une puissance mystique irrationnelle qui lui confère une emprise extraordinaire sur ses adeptes.

Toutefois, au I^{er} siècle avant notre ère, l'homme de bien à la recherche du *summum bonum* n'adhère plus à une secte qui lui proposerait ce type de modèle. À Rome en effet le modèle semble s'être à la fois sécularisé (Cincinnatus, figure du milieu du V^e avant notre ère), individualisé (les correspondances de Cicéron et de Sénèque) et politisé (la pratique de l'apothéose, ébauchée avec César, *Divus Julius*, officialisée sous l'Empire).

Dans le cas précis de Lucrèce et de l'épicurisme, la libération de l'aliénation passe par l'image d'un maître éloigné dans le temps et éloigné, surtout, dans la relation au monde et à l'autre. Ce qui fait la séduction sans pareille du *De Rerum Natura* ce n'est pas seulement la musique de l'hexamètre dactylique et la force des métaphores : c'est la quête angoissée d'un homme mort avant ses quarante ans et qu'aucun maître de vérité ne parviendra jamais à apaiser¹⁵.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie primaire

- Les Écoles présocratiques*, édition établie par J.-P. Dumont. Paris : Folio Essais, 1988, 1991.
- DIOGENE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, présentation et traduction de R. Genaille. Paris : Garnier-Flammarion, 1965.
- ÉPICURE, *Lettres*, texte présenté par J. Salem. Paris : Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1982.
- , *Lettres, maximes et autres textes*, traduction et présentation par P.-M. Morel. Paris : Garnier-Flammarion, 2011.
- GASSENDI, *Vie et mœurs d'Épicure*, texte traduit et présenté par S. Taussig. Paris : Les Belles-Lettres bilingue, 2006, 2 tomes.
- LUCRÈCE *De Rerum Natura*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris : Les Belles-Lettres, 1966, 2 tomes.
- PLUTARQUE, *Contre l'épicurien Colotès*, in *Oeuvres morales*, bilingue grec-français, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque> (page consultée le 04/03/2014).

¹⁵ M. Detienne, *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*. Paris : Maspéro, 1967.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition de F. Alcan. Paris, 1886, avec une notice sur la morale stoïcienne, des notes et des éclaircissements, www.gallica.bnf.fr

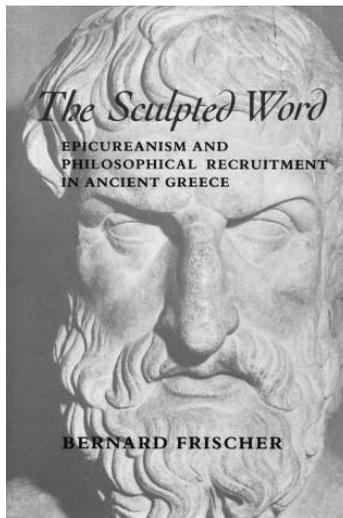
Bibliographie critique

Ouvrages

- BOLLACK Jean, *La Grèce de personne*. Paris : Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1997, II : « Le mythe et le sens ».
- COMTE-SPONVILLE André, *Lucreèce poète et philosophe*. Tournai : La Renaissance du Livre, 2001.
- CONCHE Marcel, *Lucreèce*. Trefort : Éditions de Mégare, 1990 (Seghers, 1967).
- FONTANIER Jean-Michel, *Le Vocabulaire latin de la philosophie*. Paris : Ellipses, coll. « Le vocabulaire de », 2005.
- FRISCHER Bernard, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*. Los Angeles : Berkeley University, 1982.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Folio, coll. « Essais », 1995.
- JAEGER Werner, *Paideia. La Formation de l'homme grec*. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1964.

Articles

- FRISCHER Bernard, « A Socio-psychological and Semiotic Analysis of Epicurus », in *Arethusa*, 16 (1983), p. 247-265.
- PERILLIE Jean-Luc, *Colotes et la béatification épicurienne de l'amitié*, www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2005-2-page-229.htm (page consultée le 26/02/2014).



Ill. 6 couverture de *The Sculpted Word*

ANNEXE :

Bernard Frischer, *The sculpted word*. Résumé de la préface (traduction de l'auteur de cet article).

La Chambre des Philosophes au musée du Capitole à Rome est une salle remplie de nombreux bustes de célèbres poètes, orateurs et philosophes antiques. Les bustes ont été numérotés et réorganisés plusieurs fois dans les trois siècles passés. Depuis son arrivée au musée en 1743, le double [buste] d'Épicure et de son tranquille disciple Métrodore s'est tenu au même emplacement au bout de l'axe principal de la salle. Que la pièce soit restée en place à travers les siècles est remarquable, car la position est particulière et par conséquent vulnérable. C'est un point central d'attention, d'orientation, de pouvoir. Qu'Épicure l'ait occupée contre la concurrence de virtuellement le corpus entier des portraits antiques en dit long sur le magnétisme de son image.

L'ouvrage est une étude de ce magnétisme. C'est un test de la validité de mon soupçon que ma propre expérience du pouvoir extraordinaire de ce portrait d'Épicure quand je le vis pour la première fois... n'était pas seulement une réaction personnelle mais la réponse souhaitée par l'artiste du troisième siècle avant J.-C. qui le sculpta et par les Épicuriens qui en passèrent commande. Les anciens, comme l'ami de Cicéron Titus Pompeius Atticus, et les modernes, comme l'estimé historien d'art Frederik Poulsen, ont décrit combien inoubliable est le portrait d'Épicure et combien il a une forte emprise sur les esprits de ceux qui le regardent. Mon projet en écrivant ce livre est de donner une explication en matière de philosophie, d'histoire de l'art et de socio-pathologie de cette fascination.

Bien sûr, la fascination venue d'une statue n'est pas un thème au sujet duquel on peut écrire raisonnablement sur une grande étendue, puisqu'il implique des capacités d'intuition et d'émotion qui ne se prêtent pas à une analyse étendue. La plus grande partie de cet ouvrage est occupée par des sujets vraiment plus banals, qui servent à préparer une route sûre pour approcher ce but élitif. Parce que l'itinéraire implique de prendre certaines voies tortueuses, ce sera bien de commencer par donner une vue d'ensemble.

Dans le premier chapitre, je traite de la manière de l'école épicurienne d'interagir avec la société grecque comparée à celle des autres écoles. Tandis que les autres écoles forment une sous-culture dont le statut des membres dans la culture dominante s'étend d'une haute intégration à une totale exclusion, le Jardin d'Épicure est une communauté parallèle sous la direction charismatique d'un maître semblable à un dieu. Dans des communautés parallèles, comme le Jardin, qui ne recrutent pas à l'intérieur par la formation des enfants des membres pour perpétuer l'organisation, les nouveaux adeptes doivent être cherchés à partir de la

culture dominante. Depuis que les Épicuriens s'imposèrent à eux-mêmes des règles limitant le contact et même la communication avec le monde à l'extérieur à leur école, la façon dont ils pouvaient recruter des membres à partir de la culture dominante est problématique.

Dans le deuxième chapitre, je reconstruis la politique des Épicuriens sur le recrutement comme un théoricien hypothétique de l'épicurisme pourrait l'avoir fait. Les Épicuriens faisaient face au dilemme sur la façon de se retirer de la culture dominante tout en continuant d'apporter un message de salut à l'espèce humaine. Je suggère qu'ils résolvent ce dilemme en accord avec leur propre théorie de motivation. Correspondant à cette théorie, dans une saine perception individuelle, la connaissance, la sensation et la motivation se produisent simultanément. Ce que nous percevons, nous le comprenons et l'expérimentons comme plaisir ou douleur. Si une perception est douloureuse, nous essayons naturellement de la supprimer aussi rapidement que possible. Si elle est agréable, nous voulons la conserver et la reproduire de façon que nous devenions une source de plaisir pour nous-mêmes. Le problème du recrutement peut être envisagé comme le problème de motiver les gens à devenir épicuriens. Appliquer leur propre théorie générale à ce cas spécifique devrait avoir fait que les Épicuriens recrutaient par la dissémination d'images plaisantes de sagesse – c'est-à-dire du sage serein et bienheureux – parmi un aussi grand nombre de personnes que possible. En ce sens, le dilemme du recrutement pouvait être résolu en permettant au sage de se perfectionner lui-même – et son image – dans le retrait du monde, tout en envoyant son image à l'extérieur dans le monde afin de faire le travail de recrutement pour lui.

La solution de ce dilemme suscite un autre problème. Il y a d'évidentes limitations pratiques sur la capacité du sage à transmettre son image. Cela ne peut pas traverser les barrières physiques séparant le Jardin du reste de la cité. Cela ne peut pas survivre au sage. Cela ne peut pas toujours montrer le sage à son meilleur. Une image artistique (ou « secondaire ») de l'image du véritable sage (ou « primaire ») peut compenser ces défauts en étant érigée sur les places publiques dans la cité, en survivant longtemps après la mort du sage, et en présentant le sage à son meilleur avantage. Dans le troisième chapitre, j'examine les restes archéologiques des images d'art épicuriennes pour montrer que les statistiques concernant les portraits conservés des anciens philosophes confirment l'hypothèse que, à cause de leur méthode de recrutement, les Épicuriens commandèrent bien plus de portraits de leurs maîtres que ne le firent leurs adversaires, dont les philosophies menaient une interaction bien plus directe et facile avec la culture dominante.

Après une digression justifiant l'emploi du terme tabou dans l'analyse de la religion grecque, fétichisme, je relie l'usage épicurien des portraits en tant que moyen de communication et de motivation efficace à cette spécificité fondamentale de la religion grecque. Que la théologie épicurienne est aujourd'hui reconnue pour

être une version théorique de la religion grecque populaire, je considère cette idée comme une preuve importante en faveur de cette prétention. Si beaucoup de Grecs attribuèrent des pouvoirs de communication et de motivation à ces statues, alors les Épicuriens devaient avoir été d'accord, bien qu'ils aient dû relier ces pouvoirs à des processus matérialistes, et non magiques.

Bien que la stratégie reconstruite dans le chapitre deux acquière un fondement statistique et culturel dans le chapitre trois, ce fondement ne peut pas peser aussi lourd qu'une étude iconologique du portrait d'Épicure. Au lieu d'une documentation écrite explicite de la stratégie – que nous sommes, hélas, peu susceptibles de retrouver jamais – la meilleure preuve disponible possible en faveur de la reconstitution est une preuve que le portrait est un « mot sculpté » véhiculant des messages essentiels au sujet de la personnalité et de la mission d'Épicure pour le genre humain. Avant que l'iconologie ne puisse être étudiée, la statue antique d'Épicure, conservée de façon fragmentaire, doit être reconstituée et datée et sa localisation d'origine déterminée, afin de fournir le cadre herméneutique d'interprétation.

C'est l'objet du chapitre quatre, dans lequel je montre que la statue fut probablement commandée par l'école épicurienne pour une érection publique à Athènes (près du Pompeion)¹⁶ pendant la période 280-250 avant J.-C. La reconstitution de la version originale perdue de la statue occupe la plus grande partie de ce chapitre, d'abord parce qu'un important nombre des pages doit être utilisé à une digression dans laquelle j'explique pourquoi une récente reconstitution basée sur une gravure du XVIII^e siècle est fautive. Ma propre reconstitution est basée sur des copies anciennes de la statue montrant Épicure profondément plongé dans ses pensées et sur le point de parler, vêtu d'un himation et assis sur un trône à solides assises. Dans sa main gauche il tient un rouleau. Le bras gauche d'Épicure est posé sur son giron, et il étend sa main droite en direction d'un observateur imaginaire, dans un geste d'enseignement ou de remerciement.

Dans le dernier chapitre, l'iconologie de la statue est examinée, avec le résultat qu'Épicure est vu comme devant être portraituré en accord avec les conventions de l'art grec contemporain en tant que philosophe, figure du père, guérisseur d'Asclépios, porteur de la culture herculéenne, megalopsychos (« homme à la grande âme ») et dieu. Un message si complexe pouvait être représenté dans le portrait d'Épicure parce que son sculpteur était ingénieusement capable d'y réaliser des détails laissés indéterminés par les impératifs d'un modèle avec les détails dictés par les autres modèles. Ainsi, le modèle du philosophe dictait-il les vêtements, la coiffure et le rouleau. La figure du père déterminait la posture et les gestes du corps. Le modèle d'Asclépios inspirait l'expression du

¹⁶ Sorte de garde-meubles pour les ornements des pompes religieuses à Athènes.

visage. Le modèle megalopsychique était responsable de beaucoup de traits, en apparence insignifiants, de la physionomie. Le modèle divin influençait la forme du trône sur lequel Épicure est assis.

Dans le but d'ajouter un degré ultime de crédibilité à mon interprétation de l'iconologie dans la fonction propagandiste du portrait d'Épicure, je conclus l'ouvrage en débattant de théories datant de la fin du IV^e siècle avant J.-C. au sujet de la présentation typologique du personnage dans les arts, et de théories datant du XX^e siècle au sujet d'une motivation consciente et inconsciente du renouvellement du soi. L'ensemble des discussions veut montrer les raisons historiques et universelles par lesquelles la méthode épicurienne de recrutement doit vraisemblablement être efficace en attirant vers l'école justement ces étrangers qui, à l'égard de l'immersion dans la doctrine épicurienne, étaient par nature les mieux disposés à accepter les croyances de l'école, c'est-à-dire le modèle de personnalité que Jung caractérisa comme la sensation rationnelle extravertie¹⁷.

¹⁷ Consulter le site très complet de B. Fricher <quod.li.unich.edu> et ACLS Humanities E.Book.