

## ***De rerum naturæ* de Lucrèce <sup>1</sup>**

### **Première semaine**

#### **Le plan de cours.**

Lucrèce : le poète de l'impiété

L'historien Hérodote dit que ce sont les poètes Homère et Hésiode qui ont établi les dieux grecs. Règle générale, les poètes anciens sont respectueux de la religion, au moins en autant qu'ils se servent des récits mythologiques pour enseigner leur sagesse humaine. Lucrèce est l'exception à la règle : son poème est consacré à une attaque systématique de la religion. Cette attaque est accompagnée par, ou fondée dans, une présentation et une apologie de la philosophie d'Épicure. Il est possible d'affirmer qu'il n'y a jamais eu un poète plus impie que Lucrèce. Mais cette affirmation doit être fondée, nuancée et donc expliquée.

---

1. Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en mai 2012 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, du cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et du cours qui a été repensé *à froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront ici des choses qui furent préparées, mais ont été éliminées lors de la prestation, retrouveront certaines des considérations faites à brûle-pourpoint (mais pas toutes), et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

Six rencontres seront consacrées à la lecture et à la discussion du texte du *De rerum natura*, selon la division suivante :

Première semaine : introduction à Lucrèce, son œuvre et ses thèmes.

Deuxième semaine : les proèmes.

Troisième semaine : la vérité au sujet de l'univers.

Quatrième semaine : la vérité au sujet de l'âme.

Cinquième semaine : la vérité au sujet de la pensée

Sixième semaine : la vérité au sujet de l'histoire.

Une édition du livre de Lucrèce sera en vente chez Zone. Mais il sera possible de participer au cours en trouvant une autre des nombreuses éditions du *De rerum natura* en librairie ou en se servant d'une édition accessible sur Internet.

**Remarques sur le plan de cours.**

J'ai profité de la lecture et de la présentation du plan cours pour faire certaines remarques.

J'ai tenté de corriger l'idée reçue au sujet de monde ancien comme *lieu* de la philosophie platonicienne ou

aristotélicienne, à l'exclusion d'autres pensées, et surtout de l'épicurisme.

J'ai insisté sur la simplification de l'épicurisme qui règne encore aujourd'hui dans l'opinion commune : être un épicurien dans le sens ancien du terme, et selon l'intention d'Épicure, ce n'est pas être un jouisseur.

J'ai signalé qu'il y avait une différence à faire entre un cours sur le matérialisme ou l'épicurisme qui est illustré par le texte et une lecture du texte qui en arrive à monter aux réponses et aux questions qu'amène la lecture du texte : l'épicurisme est une pensée tout autant morale que *scientifique* ; il est même possible de comprendre l'épicurisme d'abord comme une prise de position morale.

c

J'ai terminé en signalant l'influence de l'épicurisme sur plusieurs penseurs modernes et donc sur la modernité, Rousseau étant le plus facile à identifier.

### **Lucrèce.**

Quand on lit un auteur comme Lucrece, on cherche toujours, tôt ou tard, une préface ou un article qui fait connaître la biographie de l'auteur. Or dans le cas de Lucretius, on apprend, très tôt ou à la longue, qu'on ne sait à peu près rien sur lui.

Son nom serait Titus Lucretius Carus. Ce serait un citoyen romain, né vers 99 avant Jésus-Christ et mort vers 55. Le peu que on devine à son sujet, on l'apprend dans son œuvre : par exemple, qu'il connaissait un certain Memmius. (Mais nous ne savons presque rien sur les Memmius qui vivaient à cette époque. Ce qui vide cette information de toute utilité biographique.)

J'aime Lucrèce pour toutes sortes de raison : une d'elle est le fait que si peu est connu à son sujet qu'on pour ainsi dire oblige de s'en tenir à son œuvre. Il est un peu comme Shakespeare : si on est raisonnable, on se rend compte qu'il est impossible d'expliquer son livre à partir de sa vie, parce que sa vie est presque inconnue.

**Son œuvre.**

Titus Lucretius Carus, dit Lucrèce, est l'auteur d'un seul livre. Mais c'est un livre qui a tout de suite été influent. On sait, par exemple, que Cicéron, Virgile et Horace l'ont lu, ont été impressionnés par lui et en ont tenu compte dans leur propre œuvre. Or quand on influence Cicéron, Virgile et Horace, on est un auteur important.

Mais comme tant d'autres écrits anciens, son livre a pour ainsi dire disparu de la circulation pendant plus de mille ans : son influence sur le Moyen Âge est nulle. On le redécouvre et on le réédite durant la Renaissance, en 1417 pour être précis, et de nouveau son influence est immédiate. Par exemple, une fois

qu'on a lu *De rerum natura*, on se rend compte que Montaigne non seulement le cite souvent, non seulement le compte-t-il parmi ses lectures préférées, mais qu'il l'utilise pour développer plusieurs de ses thèses essentielles sur l'amour, sur la mort et sur le bonheur, pour ne citer que ces trois exemples-là.

Il y a au moins une chose qu'on doit affirmer au sujet du poème de Lucrèce : c'est une œuvre didactique, un poème qui cherche à enseigner, et même qui cherche à enseigner la philosophie. Aussi, c'est une œuvre qui est bel et bien structurée. Cela est évident en gros, mais il faut faire un effort important pour saisir l'ordre du texte. En plus, cet ordre, qui est sûr en gros, est moins clair quand on entre dans les détails.

Pour aider à lire le texte, on trouvera donc en appendice (Appendice I et Appendice II) deux tentatives de rendre compte de l'ordre du texte. On y trouvera sans doute plusieurs points de ressemblances, mais aussi des points de divergences.

### **Son époque.**

Même si on ne sait rien, ou presque, sur Lucrèce, on connaît, en gros, l'époque durant laquelle il a vécu. Or, il y a quelques éléments importants qu'il faut signaler à partir de ce fait-là. Son époque, celle du dernier siècle avant Jésus-Christ à Rome ou plutôt dans l'empire romain, est marquée par deux grands faits politiques.

Les deux faits peuvent être ramenés à une expression que je viens d'utiliser : l'empire romain.

Après avoir vaincu Carthage (trois guerres puniques, 264-241, 218-201, 149-146) et après avoir fait la conquête de la Grèce continentale, la ville de Rome stabilise un empire qui est constitué des territoires qui entourent l'Ouest (au nord et au sud) de la Méditerranée et commence la conquête déjà inévitable de l'Est de la Méditerranée. Or cette conquête de la Grèce et donc de la Méditerranée hellénisée aura comme effet d'helléniser Rome.

De plus, cette nouvelle conquête se fera pendant que Rome se transforme pour passer d'une république aristocratique à une monarchie, dont le maître est l'empereur. En 27 avant Jésus-Christ, ce processus est terminé par l'établissement d'Augustus Aurelius César comme empereur. C'est celui qui est connu sous le nom d'Auguste, et celui dont le nom est caché dans des mots août (*August* en anglais et *agosto* en italien) et Augsbourg en Allemagne, Autun en France (*Augustodunum*) et Aosta en Italie.

Pendant les trois siècles qui suivront, la situation ne changera pas : la république romaine (SPQR) et son empire n'existera plus que comme souvenir ; le pouvoir politique, l'empire romain, appartiendra aux empereurs et aux armées de empereurs ; la très grande majorité des citoyens romains ne seront plus des acteurs

politiques importants, ou seront des lieutenants des empereurs.

Or, dans ce contexte, Lucrèce est pour ainsi dire le parfait Romain. Son œuvre est un bon exemple de l'hellénisation de la civilisation romaine : la transformation de la mentalité romaine par la philosophie et la philosophie grecque est pour ainsi dire l'intention première de Lucrèce ; il n'est pas un patient du processus, mais un agent. De plus, sa philosophie, la philosophie épicurienne, est quant à l'essentiel, apolitique, ce qui s'ajuste bien avec la transformation de Rome, qui va d'une société républicaine où les citoyens sont très impliqués dans la *res publica* comme le veut la langue latine, à une société impériale où quelques-uns gèrent une société dont les institutions sont toutes des extensions du pouvoir personnel des empereurs.

Cela ne veut pas dire que son livre devait plaire au nouveau maître Auguste : Auguste, et plusieurs des autres empereurs, tenaient à ce que la société romaine demeure très religieuse, ce qui d'ailleurs arriva. Un livre comme celui de Lucrèce, qui critique la religion traditionnelle, et même s'en moque, ne pouvait entrer dans les projets politiques des empereurs et d'abord d'Auguste.

Pourtant à côté de la religiosité officielle et souvent populaire, il y avait un athéisme avoué surtout chez les aristocrates. Ce est certain : l'épicurisme fut, avec le

stoïcisme, une des deux philosophies les plus populaires dans l'empire romain, et ce depuis l'époque de Lucrèce (soit le premier siècle avant Jésus-Christ) jusqu'à bien plus tard.

### **Épicure.**

L'œuvre de Lucrèce pourrait être présentée comme une vulgarisation et une apologie de la pensée d'un autre, soit du philosophe grec Épicure, le père de l'épicurisme. Pour comprendre Lucrèce, il faut donc en savoir au moins un peu au sujet de ce philosophe et scientifique grec et de son école, les épicuriens.

Quand on utilise ou on entend ce nom, on pense tout de suite au plaisir : un épicurien, c'est quelqu'un qui dit que le plaisir est la clé de lecture de la vie. Pour le dire bêtement, Épicure et les épicuriens sont vus comme des porcs (c'est le terme qu'on employait pour parler d'eux) qui sont à peine humains. Il est certain que le plaisir est un des thèmes essentiels de cette pensée, mais on peut dire sans l'ombre d'un doute que la caricature de l'épicurien vautré dans le plaisir est bel et bien une caricature. Il n'en reste pas moins qu'un épicurien est un disciple d'Épicure. Que savons-nous du maître des épicuriens ?

Épicure a vécu de 341 à 270 avant Jésus-Christ ; il est Athénien, mais est né et a vécu son enfance sur l'île de Samos. Il a beaucoup écrit (plus de 300 œuvres, suggère Diogène Laërce, en donnant 40 titres, dont il



ne reste que trois lettres et un compendium (résumé, abrégé, condensé), qu'on trouve dans le dixième livre de l'œuvre de Diogène Laërce). Il naît donc après Platon et Aristote, et il est à peu près le contemporain d'Euclide. Comme Platon et Aristote, il a fondé une école : en plus de l'Académie de Platon et du Lycée d'Aristote, on trouvait à Athènes le Jardin d'Épicure.

Pour ce qui est du *contenu* de sa philosophie, c'est la lecture de ses textes qui permettraient de s'en faire une idée. Malheureusement, il ne reste de lui que les quatre textes signalés. Pour ceux qui voudraient remonter aux écrits du maître, je les renvoie donc au dixième livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce.

Mais on peut dire au moins ceci : Épicure veut s'opposer à tout ceux qui l'ont précédé et sur la plan de la science et sur le plan de la pensée éthique. Tout ou peu s'en faut de ce que propose Aristote, par exemple, est rejeté par Épicure, et en science et en éthique. Mais il serait faux de dire qu'il est seulement un réfutateur de ses prédécesseurs. Il est clair, par exemple, qu'il a un lien avec les présocratiques, et surtout avec Démocrite.

Un dernier mot au sujet d'Épicure : ses disciples lui vouaient un véritable culte ; ils lisaient ses œuvres avec passion et affection. Ce qui rend la disparition à peu près complète de son œuvre encore plus problématique. J'en tire une conclusion bien simple : sa pensée devait déranger beaucoup. J'ajoute que l'avènement du

christianisme a probablement été pour l'épicurisme un coup mortel ou presque.

**Le problème de la philosophie et de la religion.**

Comprendre Épicure et Lucrèce, c'est comprendre qu'ils veulent renverser un certain bon sens. Or ce bon sens a été respecté en grande partie, ou du moins en paroles, par la philosophie socratique. Ce bon sens est religieux en grande partie: derrière le monde physique dans lequel on vit, on trouve des dieux; de plus, l'être humain a en lui quelque chose de divin qui lui permet de comprendre le monde, le rapproche des dieux et le sépare des autres parties du monde.

En revanche, en reprenant la philosophie d'Épicure, Lucrèce présente une philosophie qui est impie ou antireligieuse et donc qui s'attaque, et ce de façon systématique, à ces deux grandes thèses et donc aux philosophies qui les proposent ou du moins qui les respectent. On pourrait le dire ainsi: Épicure et aussi Lucrèce s'attaquent à une alliance entre la religion traditionnelle et une certaine figure de la philosophie. Ou encore: une des tâches fondamentales des œuvres d'Épicure et de Lucrèce est de purifier la philosophie en la séparant tout à fait de la religion.

La question de la relation entre la religion et la philosophie est cruciale. Pour s'en rendre compte, il suffit de se souvenir que Socrate, le modèle de la philosophie, non seulement pour les Anciens, mais

pour les Modernes, a été poursuivi par des citoyens d'Athènes parce qu'il corrompait la jeunesse en dénigrant les dieux de la cité et en inventant des êtres divins nouveaux. Cette accusation ne fut pas la seule occasion où le savoir nouveau, qui était identifié de près ou de loin avec la philosophie, fut poursuivie devant les tribunaux athéniens. Ce fut aussi le cas dans la seule ville d'Athènes, pour Protagoras, pour Anaxagore et pour Aristote, entre autres. Et on peut deviner que si à Athènes on poursuivait les philosophes, dans les autres cités grecques, il devait y avoir une hostilité encore plus forte, mais sans doute plus cachée et plus efficace.

Cela ne veut pas dire qu'il y avait une partie sans éducation de la cité et de la civilisation grecque qui était aveuglée par la religion et qui contrôlait le pouvoir politique. Il est clair que des gens intelligents et sophistiqués étaient de cet avis aussi, soit de l'avis de ce qu'on peut appeler les gens sans éducation, les ignorants, les grossiers personnages. On peut voir par exemple dans les *Nuées* d'Aristophane que son Socrate est attaqué à la fin de la pièce parce qu'il ne respecte pas les dieux de la cité. Cela est d'autant plus étonnant qu'Aristophane lui-même semble peu respectueux des dieux, en particulier dans des pièces comme les *Oiseaux*, qui met en scène une révolté efficace (dans une comédie) contre les dieux grecs. De plus il est possible de montrer que Platon et Xénophon, sans parler d'Aristote et des stoïciens, ont tout fait pour

prouver que Socrate et la philosophie n'était pas un adversaire de la religion, mais un allié.

Il n'est pas question d'établir qui avait raison dans ce débat, mais de constater que le débat a eu lieu. On pourrait dire que dans ce débat, Épicure et donc Lucrèce sont d'avis que la philosophie est l'ennemi de la religion traditionnelle et même de toute religiosité et qu'elle a raison de l'être : la raison humaine développée (soit celle de la philosophie et de la science) est l'adversaire naturel et légitime de la croyance humaine, et qu'en tant que telle, elle rend la vie meilleure. En somme, les humains qui refusent la philosophie et tiennent à la religion ont tort et au sujet des dieux et au sujet de la philosophie. Pour être un bon épicurien, il faut donc corriger les gens de bon sens en autant qu'ils sont religieux et les philosophes en autant qu'ils ne purgent pas leurs concitoyens de leurs opinions erronées.

**La position adverse : Xénophon.**

Mais encore une fois cette position n'est pas celle de tous les philosophes et en particulier des socratiques : Platon, Aristote et les stoïciens. Pour saisir comment les socratiques présentaient Socrate sur cette question, il est serait utile de lire comment Xénophon la présente. Cela se trouve dans le chapitre quatrième du premier livre des *Souvenirs*. Ce que Xénophon présente est l'essentiel de la solution de Platon, et d'Aristote et des stoïciens.

Je ne lirai pas ce texte, mais j'en offre une traduction maison, qui permettra d'entendre ce que j'appellerais la position philosophique classique sur la question des dieux et de leur lien avec les êtres humains. On trouvera le texte dans l'Appendice III. À partir de la lecture de ce texte, on peut, je crois, tirer les conclusions qui suivent.

Dans ce chapitre, Xénophon présente une longue conversation entre Socrate et Aristodème le petit (I.4.2). Ce dialogue, rapporté par l'auteur, doit être lu en tenant compte que certains disent et écrivent: ils prétendent que Socrate était habile à exhorter ses concitoyens à l'excellence, mais incapable de les conduire au bien. Pour sa part, Xénophon semble promettre de prouver que Socrate était un maître accompli: il propose un enseignement qui guidait celui qui l'avait reçu. Or sa preuve laisse à désirer: la conversation entre Socrate et Aristodème n'est suivie d'aucune information sur l'effet de la conversation entre les deux hommes. Pourtant, Xénophon prend la peine d'établir qu'il était bel et bien là quand la conversation a eu lieu: la conversation qu'il rapporte est donc un fait, mais le fait subséquent qui la couronnerait de succès n'est pas donné.

La discussion peut se résumer comme suit: Socrate apprend qu'Aristodème le petit ne sacrifiait pas aux dieux, qu'il ne priait pas, qu'il ne les consultait pas sur l'avenir et qu'il se moquait de ceux qui le faisaient:

Aristodème le petit est un grand athée, c'est-à-dire un athée agressif ou un apôtre de l'impiété. On pourrait dire qu'il est un Épicure (ou un Lucrèce avant la lettre).

En tout cas, afin de conduire une réflexion sur le démonique (*daimonion* en grec), Socrate fit admettre à Aristodème qu'il y avait des artisans qui étaient admirables; que les artisans qui fabriqueraient des êtres vivants seraient les plus admirables; que les êtres vivants sont sans doute fabriqués par des êtres qui pensent parce que ces êtres vivants sont bien faits, c'est-à-dire qu'ils ont des parties agencées pour atteindre des biens; que les fabricants des êtres vivants (*dēmiourgoi*), tout invisibles qu'ils sont, peuvent exister tout autant que l'âme humaine existe quoiqu'elle soit invisible; que les fabricants des êtres vivants, des êtres supérieurs (*kurioi*), ont fait les hommes supérieurs à tous les autres êtres vivants visibles; que les êtres vivants divins renseignent les cités sur l'avenir et donc sur le bien et le mal qu'ils peuvent leur faire; que les dieux sont capables de voir tout ce que font tous les hommes et donc de s'occuper d'eux tous. En somme, Xénophon présente une argumentation philosophique classique, ou devenue classique, pour prouver l'existence de Dieu et de la providence particulière.

À la fin, il ne reste plus pour ainsi dire sur le champ de bataille que le vainqueur Socrate: il peut affirmer que, par sa réflexion, le Dieu (*tên tou théou phronêsin*) sait tout, qu'Aristodème devrait tester les dieux (*tôn théôn*

*péiran*), qu'il saura alors que le divin sait (*gnôséi ton théion*) tout.

Or l'argumentation, toute édifiante qu'elle soit, est un modèle d'ambiguïté. Xénophon et surtout Socrate et Aristodème passent sans crier gare de propos sur l'être démonique (*daimonion*), ou les fabricants du monde (*dēmiourgoi*), ou les êtres supérieurs (*kurioi*), à des propositions dont l'objet est Dieu (*théou*), les dieux (*théôn*), et le divin (*théion*).

Les termes employés pour en rendre compte de la nature des dieux sont divers : les dieux sont des êtres qui ont une conscience (*gnômê*), une capacité de prévoir (*pronoia*), une capacité de réfléchir (*phronimon*), une pensée (*nous*), et une âme (*psukhê*). Dans cette liste de termes pour dire l'esprit, *logos* est à peu près le seul qui manque.

Pour prouver à Aristodème que les dieux prennent soin des êtres humains mieux que tous les autres êtres vivants, il décrit la condition humaine, la condition de l'animal qui n'est pas un animal, ou, pour les Grecs, qui est plus qu'un simple animal. L'être humain est le seul animal qui se tient debout, qui a des mains en plus d'avoir les sens et les pieds des quadrupèdes, qui a une langue pour parler, dont les plaisirs sexuels dépassent la limite du rut animal adulte, qui a une âme qui peut se tourner vers les dieux. En somme, les êtres humains sont les animaux divins. Or la raison apparaît dans chacune de ces particularités : l'homme se tient

debout parce que, de par la raison, il n'est pas rivé aux choses ; il a des mains, parce que sa raison lui permet d'acquérir les techniques ; il parle, parce que sa raison lui donne quelque chose à dire ; de plus, sa raison le libère des instincts, dont la pulsion sexuelle est l'exemple le plus fort ; enfin, les dieux ne lui sont visibles que par l'exercice de la raison.

Ceci du moins est clair : les choses divines semblent être comprises à partir des choses humaines : il s'agit moins de montrer comment les hommes diffèrent des animaux, que de montrer comment on peut deviner ce que sont les dieux à partir de ce que sont les hommes. Les hommes se tiennent debout et *voient au loin*, comme les dieux ; les hommes ont des mains et *sont puissants*, comme les dieux ; les hommes ont la parole, et *pensent* donc, comme les dieux ; ils *ont une âme* qui dirigent et leur regard, et leurs mains et leur langue, comme les dieux ; comme les dieux, même *leur sexualité échappe aux contraintes* de l'animalité.

Cette discussion est entreprise par Socrate, suggère Xénophon, pour prouver à Aristodème que les dieux se soucient des humains (I.4.11). En revanche, le soin général ou universel de la nature humaine ne suffit pas à éveiller en son disciple une piété respectueuse des comportements de ses concitoyens. Socrate est donc conduit à prouver que les dieux exercent une providence particulière. Mais il n'y arrive pas tout à fait. La partie la mieux réussie de ses remarques établit que les dieux ne prennent pas soin des individus, mais



des groupes d'humains : les Athéniens, les Spartiates et les Siciliens, les Grecs, les Perses et les Égyptiens. Sans parler de la faiblesse d'une preuve de la providence particulière par la démonstration d'une providence ethnique ou politique, le raisonnement de Socrate conduit par un court chemin à l'idée que les dieux sont les dieux de l'humanité et non ceux de la cité.

**Ce que je ferai pendant cinq semaines.**

En reprenant ce que je viens de proposer sur Xénophon, on pourrait dire que pour mieux réfléchir sur la question de la pensée philosophique ancienne et de la religion, il faudrait entendre une autre voix que celle de socratiques. La voix la plus puissante est celle d'Épicure, et le texte le plus fort, au moins parce qu'il est le plus complet, est celui de Lucrèce. Je passerai donc quatre semaines à examiner le texte *De rerum natura* pour ensuite à la sixième semaine réfléchir un peu sur l'influence de Lucrèce en général et sur nous en particulier.

Lors de cette dernière rencontre, je tenterai de plus de montrer comment on peut retrouver chez des auteurs modernes et contemporains des échos de la pensée de Lucrèce et d'Épicure. Je m'attarderai à signaler donc l'influence du poème *De rerum natura*, que j'ai dit avoir été immense. Il s'agira en tout cas de montrer comment Nietzsche, Rousseau et Bacon, sont, en un sens, des épicuriens, mais qu'ils sont des épicuriens modernes : leur modernité transforme pour ainsi dire des aspects

essentiels de l'épicurisme ancien. Ce sera aussi une occasion pour moi, si j'ai le temps et le talent, de montrer comment les épicurismes ancien et moderne sont susceptibles d'être critiqués.

Les semaines qui précéderont, soit les semaine 2 à 5, porteront donc sur le texte lui-même. Je vais d'abord, durant une première semaine (la semaine prochaine donc) présenter l'œuvre dans son ensemble, à partir de remarques lexicographiques générales et à partir de six préludes, ou introductions, aux six livres du poème.

Il faut donc lire I (1-148), II (1-61), III (1-30), IV (1-25), V (1-54), VI (1-42). Il y a au fond deux sujets qui reviennent dans ces passages : l'éloge d'Épicure, mais aussi l'explication de l'intention de Lucrèce, et donc des réflexions sur la poésie. Or sur cette deuxième question, il y a un passage du premier livre, I (926-950), qui est répété en toutes lettres au début du livre IV. De plus, il faut lire les petits résumés des livres que Lucrèce propose : II (62-66), III (31-40), IV (26-40), V (55-81), VI (44-55). La semaine prochaine, à partir de ces lectures (que je ferai moi aussi) j'offrirai de remarques générales sur le texte : sur son titre, sur sa structure, sur les particularités du langage de Lucrèce.

Puis dans les trois semaines qui suivront je présenterai trois couples de livres, soit les livres I et II, puis III et IV et enfin, on l'aura deviné, V et VI. J'expliquerai cette division en parlant de la division du texte que je présenterai la semaine prochaine.

**Les éditions.**

Le texte de Lucrèce et surtout une traduction de son texte sont accessibles en raison d'au moins trois éditions. Celle que je vous suggère est l'édition GF. Mais il y a aussi l'édition Belles-Lettres, qui a été récemment éditée, et l'édition Livre de Poche. L'édition Belles-Lettres est la moins bonne, à mon sens, parce que la traduction est très fleurie et donc peu exacte, qu'il y a peu de notes et que celles-ci sont souvent des associations ou au mieux des rapprochements assez peu éclairants. L'édition Livre de poche est bien meilleure quant à la précision de la traduction. Mais comme il arrive souvent, cela implique une moins grande lisibilité. L'édition GF offre pour ainsi dire un texte à mi-chemin entre les deux premiers. En plus, c'est l'édition la moins dispendieuse.

Si vous avez accès à Internet, et surtout si vous voulez suivre dans le texte latin, je signale deux adresses qui pourraient intéresser quelqu'un qui veut s'astreindre à ce travail.

La première est celle du site Perseus de l'université Tufts. On y trouve le texte de plusieurs des classiques anciens, dont le *De rerum natura* de Lucrèce. Or chaque mot est analysé sur les plans grammatical et lexicographique. Le malheur, c'est que c'est en anglais.

page 20

De plus, il y a en français le site [remacle.org](http://remacle.org), qui offre tout plein de textes anciens en des traductions qui sont libres de droit d'auteur... Or ils offrent le livre de Lucrèce selon deux traductions différentes.

**Deuxième semaine : remarques lexicographiques  
générales, et les préludes.**

**Ce qui fut fait la semaine passée.**

La semaine passée j'ai pour ainsi dire introduit au cours. Je l'ai fait en lisant d'abord la description du cours dans le cahier de l'UTAQ et en ajoutant ici ou là des remarques rapides, dont quelques-unes seront développées durant les semaines à venir.

Je l'ai fait en parlant de Lucrèce, de son livre, de son époque et de son maître Épicure.

Je l'ai fait parlant de l'opposition possible (et de l'alliance possible) entre la philosophie et la religion. Pour ce qui est de ladite alliance, j'ai présenté un texte de Xénophon où son Socrate montre défend le bon sens religieux, au moins un peu en utilisant les thèses de la philosophie socratique. Je répète ce que j'ai dit alors : pour les épicuriens, et donc pour Lucrèce, il s'agit non seulement de s'attaquer à la religion, mais aussi de purifier la philosophie en offrant une réponse philosophique finale qui la détache de la religion et qui permette aux humains de se libérer d'elle.

Enfin et en préparation de ces rencontres-ci, j'ai d'abord présenté les différentes éditions du *De rerum natura* et ensuite la suite prévue des cinq rencontres avec leurs contenus idoines.

**Le titre du livre : *De rerum natura*.**

On traduit le titre par *De la nature*, et cela est juste. Mais on oublie ainsi le *rerum*, ou les choses. Il me semble important de signaler ce détail et donc cet *oubli* et surtout de souligner qu'il faut bien comprendre le sens du mot *natura* et du mot *rerum* pour aborder le livre de Lucrèce comme il faut.

*Res* est un mot bien large. Sans doute, on peut traduire par *chose*. Mais pour les Romains, tout ce qui est était une chose. Chaque être naturel était une chose, mais aussi tout ce qui était réel de quelque façon que ce soit était une chose. D'ailleurs notre mot, *réel*, vient du mot latin *realis*, qui vient de *res*.

Ainsi une fiction produite par l'imagination, apprend à son lecteur Lucrèce, n'est pas une chose à proprement parler. Mais il dit ensuite qu'il veut expliquer d'où naît cette chose qu'est une fiction (une *simulacra* pour parler latin), comme l'image qu'on se fait des dieux. Il traite donc des fiction dans son livre sur la nature des choses, et donc sur la nature de la réalité.

En faisant cela, en prenant même la fiction pour une chose et une chose à expliquer, Lucrèce ne fait que respecter la langue qui est la sienne ; car pour un latin, une *res*, c'est au fond n'importe quoi. Car, par exemple, les Romains, quand il parlait de politique parlait de la *res publica*, la chose publique. *Res publica* a donné notre mot *république*. Donc un fait de culture et

d'histoire, un fait politique est aussi une chose pour un Romain. Semblablement, dans une discussion, on pouvait exiger que son interlocuteur revienne sur le sujet au lieu de parler de ce qui lui plaisait; on lui disait alors de parler du sujet, et on disait *loquor ad rem*. Ce qui veut dire qu'un récit, qu'une explication, que des idées, tout cela aussi est une *res*. En tenant compte de l'expression telle que les Romains l'entendaient, comme on peut parler de n'importe quoi et même de ce qui n'existe pas, une *res*, c'est en fin de compte n'importe quoi et donc tout ce qui est, ou est imaginable et même inimaginable. Dire à quelqu'un *loquor ad rem*, c'est lui dire parle de ce dont on parle, peu importe si ça existe.

Donc *De natura rerum* signifie *de la nature des choses*, mais cela veut dire «de tout», de tout ce qui existe, et même des choses qui n'existent pas en autant qu'elles affectent les êtres qui existent. Dans le même sens peut-être, Cicéron disait en riant que la philosophie portait sur *omnibus rebus et quibusdam aliis*, c'est-à-dire en traduisant le latin, «sur toutes les choses et sur quelques choses supplémentaires».

Tout ça pour dire que le livre de Lucrèce porte sur tout et donc même sur les illusions des êtres humains. Or parmi les illusions que les humains entretiennent, il y a celles qu'ils se font sur les fondements de tout, sur l'humanité et sur l'ensemble du monde.

C'est ici qu'il faut parler du mot *natura*. Il est l'équivalent du mot *phusis* en grec. On a dit que le mot le plus important de la civilisation grecque est le mot *phusis*, qui a donné notre mot *physique*; son équivalent latin est *natura*, qui a donné notre mot *nature*.

*Phusis* est un nom grec qui vient du verbe *phuén*, qui veut dire croître, comme ce que fait une plante. Voilà pourquoi on parle de la phytologie, qui est la science des plantes; en somme, ces deux savoirs humains, la physique et la phytologie, sont liés au moins par leur étymologie.

En revanche, le mot latin *natura* vient de *nascere*, qui se traduit par *naître*. Étudier la nature des choses, c'est étudier les choses qui naissent, sans doute, mais c'est tôt ou tard étudier ce qui les fait apparaître ou naître.

En tenant compte de toutes ces informations, il y a en gros deux sens au mot *natura* ou *nature*. Car chaque chose a sa nature, et de plus l'ensemble des choses qui ont une nature constitue la nature. Or à mesure qu'on lit son poème il devient clair que Lucrèce veut faire réfléchir son lecteur sur deux choses en même temps: sur les phénomènes individuels (les arbres, les nuages, les étoiles) et leurs causes, mais aussi sur l'ensemble et sa structure (le tout est-il rond ou non, petit ou grand ou illimité, homogène ou hétérogène).

Si on prend les deux mots ensemble, soit *res* et *natura*, on en arrive à ceci: le livre de Lucrèce cherche à traiter



de tout ce qui existe et même des illusions humaines, à partir de la nature, la nature qui est le fondement des choses qui existent et même des illusions, et l'ensemble de la nature dans lesquelles ces choses existent, ou dans lesquelles les illusions se trouvent en un sens dérivé.

On peut ainsi exposer une première fois la pensée de l'auteur: ce que Lucrèce veut dire au sujet de deux *objets* de son livre, soit la nature de chaque chose et l'ensemble des choses qui constituent la nature, c'est que cela est lié aux atomes ou *corpora genitalia*, les corps engendrant. Toute chose particulière est faite à partir des atomes; et le Tout, qui constitue la nature, est infini et donc n'est rien de plus qu'un ensemble, ou un tas, qui s'organise et se défait. Cela veut dire que les humains ne vivent pas dans le monde, et en particulier dans le monde dont on leur parle dans leur mythes, mais dans un monde parmi une infinité d'autres qui apparaissent et disparaissent sans fin.

**La structure de l'œuvre : les trois duos.**

Il est très clair que l'œuvre de Lucrèce est divisé en livres qui comportent chaque fois un sujet précis. Lire I.62-66 et II.31-40. Quand on lit par exemple le début du livre premier (62-66) et qu'on compare cela au début du livre deuxième (31-40), on voit que Lucrèce traite de certaines choses dans certains livres et qu'il tient à ce que cette division soit connue et reconnue par son

lecteur. Or ce qui est clair dans les deux livres cités se retrouve dans chaque livre de l'œuvre.

Quand on tient compte des informations qui sont ainsi livrées, on est amené à diviser *De natura rerum* en trois duos : les livres premier et deuxième portent sur l'univers dans son ensemble et sur le processus fondamental par lequel les choses sont produites et disparaissent ; les livres troisième et quatrième expliquent ce qui en est de la vie humaine, de la sensation et de l'imagination, qui sont les deux facultés humaines les plus importantes ; les livres cinquième et sixième examinent des phénomènes naturels plus particuliers, comme la diversité biologique du monde, la supériorité de l'espèce humaine, et les phénomènes naturels les plus impressionnants. Il devient assez clair que les phénomènes naturels impressionnants sont au fond les phénomènes qui font peur ; il semble donc que Lucrèce veut gérer la peur humaine face à certains phénomènes naturels, et peut-être face à la nature dans son ensemble.

Mais on pourrait aussi diviser le livre en deux trios. Les trois premiers insistent sur les fondements (la structure de l'univers et les règles de la connaissance humaine) et les trois derniers insistent sur des illusions qu'il faut purger en expliquant différents phénomènes qui semblent soutenir les illusions religieuses (les images qui habitent l'esprit humain, les différentes espèces qui habitent le monde et tout particulièrement l'humanité, quelques phénomènes astronomiques (le

Soleil), météorologiques (l'éclair) et biologiques (la peste)).

L'essentiel est de bien noter que l'auteur a l'intention d'aborder ses thèmes dans un certain ordre qu'il respecte plus ou moins, ou qui peut parfois *se dissiper* ou être difficile à suivre. Car dans son œuvre, il y a des répétitions, et il y a des préludes *intempestifs* de thèmes repris plus longuement dans des livres subséquents.

### **Memmius.**

On ne sait pas grand-chose au sujet de Lucrèce. On n'en sait pas tellement plus au sujet du dédicataire de son livre, un certain Memmius. Il semble avoir été un homme puissant, qui s'est impliqué d'abord avec Pompée et ensuite avec César lors des guerres civiles. Après quelques difficultés politiques, il se serait retiré à Athènes où il serait mort.

Étant donné le peu d'information que nous avons sur le Memmius historiques, il est heureux que Memmius dans sa réalité historique est peu important. C'est le Memmius personnage du poème de Lucrèce qui est significatif. Pourquoi? Parce qu'à travers lui, Lucrèce parle à son lecteur, et surtout à travers sa façon de parler à Memmius, il montre à son lecteur ce à quoi il s'attend de la part d'un lecteur intelligent.

Voici quelques exemples. Une des expressions qui revient souvent dans le *De rerum natura* est *Nunc age*.

(Lire I.265, mais I.921, 953 et II.62, 333, 730). Cela se traduit d'ordinaire par « Allons! ». Dans les faits, il faudrait traduire : « Maintenant, agis ! ».

L'essentiel est de noter que c'est un impératif, qu'il vise Memmius, et que cet impératif lui suggère de faire quelque chose ; mieux : ce verbe l'incite à faire quelque chose de bien précis. Car ce quelque chose auquel il l'incite est toujours une réflexion : agir, c'est suivre le raisonnement que propose Lucrèce ; voire, agir, c'est penser pour soi-même à partir des suggestions de l'auteur.

Ainsi à plusieurs reprises dans le texte, Lucrèce demande à Memmius de remarquer tel fait ou de bien suivre tel raisonnement. De plus, il suppose aussi que Memmius pourrait proposer des objections, et il lui répond.

En somme, Memmius est une sorte de représentant du bon sens ou du lecteur moyen : tout ce que Lucrèce dit à ce Memmius est dit en même temps au lecteur, et donc à moi. Un des choses que Lucrèce dit à Memmius et donc à son lecteur revient à ceci : il faut penser, penser pour soi, penser en suivant les indications qu'on trouve dans le *De rerum natura*.

### **La question des atomes.**

*Atomos* est un des mots essentiels de la doctrine d'Épicure : il vient du grec et signifie insécable, ou

indivisible, comme le veut son étymologie. Ce mot est essentiel parce que tout ce qui existe est fait d'*atomi*. Or le mot *atomi* n'est pas traduit de façon univoque par Lucrèce. Le mot latin le plus *naturel* pour le traduire serait *individuus*, qui reprendrait l'étymologie du mot grec. Or ce mot tout à fait latin n'est jamais employé par Lucrèce. En revanche, le mot *atomus* a été formé très tôt, lequel est un calque du mot grec. Ainsi il apparaît chez Cicéron, qu'on dit être l'éditeur du texte de Lucrèce. Mais encore une fois Lucrèce ne l'emploie jamais. Pourtant, il se plaint sans arrêt de la pauvreté de la langue latine, ce qui lui permettrait en principe de faire entrer un mot grec dans la langue latine. Je ne sais pas pourquoi Lucrèce évite (il n'y a pas d'autre façon de penser son comportement) les mots *atomus* (une reprise du mot grec) et *individuus* (une reprise de l'étymologie grecque), mais il est certain qu'il le fait.

En tout cas, chaque fois qu'on trouve le mot *atome* dans la traduction utilisée en classe, il est certain qu'on ne trouve pas dans le texte latin le mot *atomus*. Ce qui est plus problématique, c'est que le traducteur rend plusieurs expressions latines différentes par le même mot français. Voici les expressions que Lucrèce utilise et qui sont rendus par *atome*: *elementa*, ou *corpora*, ou *primordia*, ou *materies*, ou *genitalia*, ou *semina* ou *exordia* ou *principia* ou diverses combinaisons de ces mots (par exemple II.62-63).

Ce détail est d'autant plus intéressant que dans les textes grecs qui remontent à lui, sauf exception, Épicure n'emploie pas les équivalents grecs des mots que Lucrèce emploie tout le temps. Il y a donc là une différence fondamentale entre les deux hommes, entre le maître grec et le disciple latin : là où le philosophe grec emploie un mot, toujours le même ou peu s'en faut, le poète latin multiplie les expressions. Peut-être est-ce là une première manifestation de la différence entre le poète et le philosophe : le philosophe a un mot technique univoque qu'il emploie tout le temps, ou peu s'en faut ; le poète a une multiplicité d'expressions pour dire une seule et même chose, expressions qu'il mêle avec une certaine inventivité.

De plus, je tiens à signaler ceci : en plus de les traduire par *atomes*, le traducteur traduit parfois *elementa* par *élément*, ou *corpora* par *corps*, *primordia* par *principes* et ainsi de suite. On se demande pourquoi il fait ainsi. Mais c'est l'usage typique des traducteurs français, commandé par leur certitude qu'ils n'ont pas à traduire avec rigueur. Cela est vrai en grec, en latin et en anglais, trois langues que je connais assez bien et dont je lis les traductions françaises avec étonnement depuis plus de 40 ans.

### **Les mots logiques.**

Un des éléments les plus intéressants du poème de Lucrèce est son utilisation des conjonctions et des adverbes qui signalent l'ordre rationnel. Des mots

comme *primum* (en premier) ou *principio* (d'abord), *deinde* (ensuite), *præterea*, (après cela), *nunc* (maintenant), puis *igitur* (donc), *enim* (en effet), *quia* (parce que), *nam* (car), *at* (mais), et d'autres encore.

La remarque est banale en un sens étant donné le sujet du livre de Lucrèce, mais il est utile de la proposer quand même : Lucrèce est un poète sans doute, mais il tient à être un poète rationnel, ou un poète qui trouve les mots pour dire des choses difficiles et profondes, d'abord des mots latins et ensuite des mots doux, comme il dit. J'irais plus loin : il est fier d'être un poète sans doute, mais surtout un poète rationnel.

Cela est clair surtout dans le quatrième prélude, un passage assez étonnant, où il me semble qu'il se place au-dessus d'Épicure. Lire IV 1-25.

Dans les préludes précédent et suivent, Lucrèce parle de son maître Épicure, dont il dit qu'il est un homme extraordinaire et même en un sens un dieu. Ici, il ne mentionne pas Épicure, mais il parle de lui-même et il s'attribue la supériorité qu'il attribuait à Épicure (être le premier, faire un bien immense).

À cette occasion, il propose aussi une similitude célébrissime. Le poète (et donc lui Lucrèce) est comme un médecin : son art permet d'adoucir la médecine amère qui vient de la philosophie, comme un médecin sucre le rebord d'une tasse qui contient un médicament

amer. Cette similitude me paraît très importante. Il faut l'examiner un peu.

Le médicament représente la philosophie en général, et la philosophie d'Épicure en particulier. Quelle est l'amertume de la philosophie? Elle enseigne aux êtres humains qu'ils meurent et qu'ils ne sont importants; pis encore, elle enseigne que tout meurt et donc on ne survit pas à travers ses enfants et ses œuvres. Quelle est la douceur de la poésie? Elle présente les fondements de la pensée philosophique de façon agréable pour tromper l'attention du lecteur le temps qu'il absorbe les vérités amères qui le libèrent et lui font du bien.

Or il y a tout de suite deux problèmes qui apparaissent. Quelqu'un qui n'a pas l'énergie intellectuelle pour voir la vérité malgré le fait qu'elle est amère, a-t-il la force intellectuelle pour voir clair même quand le message est adouci par la poésie? Ou encore, la situation du lecteur typique de Lucrèce est-elle celle d'un enfant qui a besoin d'un médicament sucré, ou d'une béquille? Une béquille dure toujours, alors qu'un médicament et le sucre qui le rend buvable cesse d'exister. Dans un cas, on n'est pas guéri, pas au fond de soi, d'où la nécessité de garder la béquille; dans l'autre, on est changé et on n'est plus malade. On comprend vite que le sens du poème change du tout au tout selon qu'on comprend l'effet final qu'il produit.



Ensuite, le sucre du médicament n'est pas le médicament et le médicament agit en plus du sucre. Comment Lucrèce peut-il s'assurer que son lecteur fasse bel et bien les actes de réflexion nécessaires pour comprendre ? N'y a-t-il pas le danger que Lucrèce endorme son lecteur par la beauté de son art plutôt que de l'éveiller par la vérité et la rigueur de ce qu'il dit ?

**Les préludes : divers éloges d'Épicure.**

Chaque livre de *De rerum natura* est précédé d'une préface ou plutôt d'un prélude. Et plusieurs d'entre eux comportent des louanges d'Épicure. On saisit l'ensemble de l'œuvre quand on prend la peine de lire les préludes l'un à la suite de l'autre. Voici ce que ça donne.

I.1-148. L'ouverture est un éloge de Venus (Aphrodite pour les Grecs, la déesse de l'amour). Cet éloge est suivi d'une invitation à Memmius et d'une explication de l'intention de Lucrèce en tant qu'écrivain : Lucrèce, mû par le désir de grandeur, veut aider Memmius à découvrir les vérités philosophiques qui lui assureront le bonheur.

Louer cette déesse est paradoxal en ce sens que selon la doctrine d'Épicure, et donc de Lucrèce, il n'y a pas de déesse Venus, et que même s'il y avait des dieux, ils n'écouteraient pas les humains.

II.1-61. Dans le deuxième prélude, Lucrèce indique comment on peut trouver réconfortant, voire plaisant de voir la souffrance des autres. Il le fait au moyen de deux exemples : celui de quelqu'un qui, se trouvant en sécurité, voit un bateau qui fait naufrage, et celui qui voit à distance, et donc hors du terrain bataille, deux armées qui s'affrontent. Il précise qu'il n'est pas question de prendre plaisir à faire souffrir, mais à être satisfait par comparaison, à se sentir bien, et bien du fait de voir que les autres ne sont pas bien. Puis, il ajoute qu'il y a une troisième figure de ce bonheur humain, celui de la philosophie ; cette figure est la plus importante, la plus réelle.

Au fond, il illustre par là l'intention de son poème : à la limite, une fois qu'on a lu *De rerum natura* et surtout qu'on en a compris l'enseignement sur la nature et qu'on tire les conséquences éthiques, religieuses et politiques, on atteint en toutes circonstances la position indiquée dans le prélude : un bonheur qui est d'autant plus satisfaisant qu'on voit que les autres n'en jouissent pas, un bonheur qui est souligné par le malheur des autres. Le nom technique de cet état, mot jamais employé par Lucrèce, est *ataraxie*, du mot grec *ataraxia*, qui signifie « absence de trouble ».

III.1-30. Après s'être adressé à Vénus et Memmius dans les deux premiers préludes, Lucrèce s'adresse à Épicure pour lui dire qu'il est grand, alors que Lucrèce s'avoue son inférieur. Il parle des vérités que la pensée d'Épicure offre et parle de l'effet de cette doctrine fait

aux hommes en général et à Lucrèce en particulier. Cela est doux, mais en même temps impressionnant, peut-être parce qu'on entre pour ainsi dire en contact avec les dieux.

Il y a là un paradoxe : Épicure est mort et ne peut pas entendre cet éloge, selon la doctrine même d'Épicure ; lui adresser la parole est aussi paradoxal que de louer Aphrodite.

IV. 1-25. Comme nous l'avons déjà vu, on trouve ici un éloge de la poésie, de la poésie de Lucrèce.

Je signale que c'est une reprise des vers qu'on trouve dans le premier livre. On peut croire que c'est là une erreur de la part du copiste ou encore de Lucrèce. Mais il est possible que ce soit une indication de l'importance du thème. Après l'avoir dit au cœur du livre I, Lucrèce le répète de façon plus voyante au début du livre IV.

V.1-54. Même si Épicure n'est nommé qu'une seule fois dans tout le poème, il est clair qu'il est le personnage le plus important de l'histoire selon Lucrèce. Au cas où on ne l'ait pas saisi avant, dans ce prélude, le poète rend la chose tout à fait claire. Épicure est présenté comme un homme divin, voire comme un dieu : Lucrèce suggère même qu'il est plus grand que certains dieux et certes plus grand qu'un héros comme Hercule qui, dans la mythologie gréco-romaine, est l'homme qui, en raison de ses travaux, en raison du bien qu'il a fait aux hommes, a mérité de devenir un dieu.

VI.1-42.

Dans ce dernier prélude, Lucrèce fait l'éloge d'Athènes, qui fut quand même la ville d'Épicure. Il prétend que tous les biens humains, comme l'agriculture, sont d'abord apparus à Athènes. Cela est faux, ou au moins improuvable, non seulement d'après ce qui est évident à quelqu'un qui réfléchit, mais encore d'après ce que l'auteur lui-même dit dans le livre précédent. Par ailleurs, il précise le bien qu'Épicure a donné aux hommes : il a découvert que les biens ne manquent pas hors d'eux, mais que c'est eux-mêmes en raison de leurs opinions fausses et leur comportements insensés qui rendent mauvais les biens naturels. Or la maladie intérieure des hommes est de deux sortes : ils désirent des choses dont ils n'ont pas besoin, et ils craignent des maux qui n'est n'existent pas.

### **Troisième semaine : la vérité sur la nature de l'univers.**

#### **Ce qui fut fait la semaine passée.**

La semaine passée j'ai présentée des remarques générales sur le texte de Lucrèce. J'ai d'abord parlé du titre de l'œuvre, puis de sa structure de base et du personnage de Memmius.

Sur ce dernier point, je rappelle qu'à mon avis le personnage de Memmius est important parce qu'il est

une sorte de miroir du lecteur, ou un image du lecteur, des problèmes *psychologiques* qu'il peut avoir et des comportements qu'il doit avoir pour tirer profit du livre de Lucrèce.

Vinrent ensuite des remarques sur les mots les plus importants du livre, mots qui reviennent sans cesse : le mot *atomus* (absent du latin, qui correspondrait à *atomos* en grec et *atome* en français) et ses équivalents latins.

J'ai aussi signalé le grand nombre de mots *logiques* qui apparaissent dans le poème. Je voulais aussi examiner les trois mots important *anima*, *animus* et *mens*.

Une toute dernière remarque devait comporter des présentations des différents préludes aux six chants du poème. Je vais les reprendre les compléter cette semaine.

### **Les cours à géométrie variable.**

La semaine dernière, comme je l'ai dit, je n'ai pas pu présenter tous les points que je voulais : on a posé beaucoup de questions ; je serais tenté de dire trop de questions, mais cela n'est pas vrai puisque ces questions sont plutôt le signe qu'on commence à être troublés par Lucrèce, ce qui est un des objectifs de ces rencontres.

Il n'en reste pas moins que je n'ai pas pu parler, comme je le voulais de deux thèmes, soit les termes fondamentaux de la psychologie lucrétienne (car Lucrèce a une psychologie) et les six préludes. Je vais tenter de réintégrer ces points (ou la partie essentielle de ces points) dans les semaines à venir.

Mais j'en ai surtout tiré la conclusion suivante : dorénavant, je préparerai des cours à géométrie variable : les propositions essentielles se trouveront au début, les propositions moins importantes à la fin ; si le temps le permet, je traiterai de tout ; si on veut disputer Lucrèce ou poser des questions sur sa pensée, je pourrai ainsi traiter du plus important.

### **Le prélude du livre premier.**

Je commence les remarques d'aujourd'hui avec les deux premiers préludes, soit celui du livre premier et celui du livre deuxième.

Le poème dans son ensemble commence par un éloge de Venus, la déesse de l'amour. Aphrodite est la déesse grecque qui équivaut à la Venus romaine. Le choix de Lucrèce n'est pas un hasard. Venus est une déesse qui était liée à Rome de façon toute particulière. On pourrait dire qu'elle est comme Athéna pour Athènes, et même qu'elle est une déesse éponyme.

En tout cas, les poètes en général et les poètes politiques romains signalaient que le premier fondateur

de Rome, Énée, était le fils de Venus. C'est d'ailleurs ce que Lucrèce signale dès la première ligne de son poème. Or Venus est l'amante de Mars, le dieu de la guerre, qui est certes un dieu très romain. Enfin, les Romains pieux signalaient que le nom secret de Roma était *Amor*, soit le nom Roma inversé.

Ceci dit, il est quand même étonnant de commencer un poème qui s'attaque aux dieux et surtout aux dieux de la mythologie, en faisant l'éloge d'une déesse traditionnelle qui a une place importante dans la mythologie gréco-romaine. Lire I.44-49. Or cette contradiction apparaît dès le prélude quand dans les vers 44 à 49, Lucrèce dit que les dieux, s'ils existent, ne sont pas les dieux de la tradition et de la mythologie : ce sont des dieux indifférents aux humains, et donc indifférents à leur éloge et indifférents aux hommes comme Memmius et Lucrèce, qui semblent les respecter au point de les remercier pour le bien qu'ils leur ont fait.

Or à la fin de ce prélude, Lucrèce blâme la religion pour les maux que les hommes font et se font. Il donne un exemple : le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon. Lire I.80-101.

Il me semble que sa preuve est bien faible : un fait ne prouve pas une règle générale ; de plus, la mythologie gréco-romaine suggère aussi que Agamemnon a choisi de sacrifier sa fille parce qu'il voulait conserver son pouvoir politique : il aurait pu ne pas faire le sacrifice

de sa fille au risque de perdre son influence politique. Or une des idées qui apparaîtra à la longue dans le texte de Lucrèce est que le mal premier n'est pas la religion comme telle, mais les passions du cœur des humains, lesquels désirent des choses qu'ils ne peuvent pas avoir : la sécurité par le pouvoir, le bonheur par la richesse et surtout peut-être l'immortalité. Il me semble en somme que cette première preuve du mal que produit la religion est problématique, mais que sa *problématicité* est une porte d'entrée au cœur des thèses, et des thèses les plus profondes de Lucrèce.

### **Le prélude du livre deuxième.**

Le deuxième livre comporte un autre prélude qui conduit à des réflexions fondamentales de Lucrèce ; tous les commentateurs sont d'accord au sujet de l'importance de ce prélude. Il est si important que je prends la peine d'en lire les trente-trois premiers vers. Lire II.1-33.

Lucrèce indique comment on peut trouver réconfortant, voire plaisant de voir la souffrance des autres. Il le fait au moyen de deux exemples : celui de quelqu'un qui, alors qu'il est en sécurité, voit un bateau faire naufrage, et celui qui voit à distance deux armées qui s'affrontent sans être menacé par les maux qui viennent avec la guerre. Il précise qu'il n'est pas question de prendre plaisir à faire souffrir ou même à voir souffrir, mais à être satisfait par comparaison, à se



sentir bien et consciemment bien du fait de voir que les autres ne sont pas bien. C'est, pourrait-on dire, une première présentation du bonheur épicurien.

Or ce bonheur épicurien est fait des choses les plus simples. Comprendre Lucrèce et donc Épicure, c'est comprendre que leur éloge du plaisir est un éloge des plaisirs simples de la vie ; il y a un côté simplicité volontaire chez les deux ; on pourrait le dire comme suit : selon Lucrèce et son maître Épicure, la religion, mais aussi la politique et l'argent nuisent au bonheur ; certes, il en faut, mais il en faut peu, et surtout il en faut surtout pour les autres.

Il est temps de toucher au cœur de la pensée d'Épicure et donc de ce que Lucrèce veut qu'on comprenne.

**La doctrine d'Épicure : le principe fondamental.**

Lucrèce commence son enseignement, soit sa présentation de l'enseignement d'Épicure, en énonçant un principe fondamental ; il y a d'autres principes sur lesquels je reviendrai, mais je commence avec le premier qu'il présente. Le voici : rien ne vient de rien. Lire I.146-150.

Je tiens à signaler qu'il y a un jeu de mots et même deux dans le vers 149 : la doctrine d'Épicure porte sur l'atome, et ce principe est l'exorde de la doctrine. Or *atome* dans le langage de Lucrèce se dit par différents mots, comme je vous l'ai dit la semaine passée. Or deux

des mots employés pour dire l'atome sont *principium* et *exordium*, deux mots qui apparaissent dans le vers 149. C'est donc comme si Lucrèce présentait l'atome, dont est fait la doctrine d'Épicure, dès la présentation de sa vérité épistémologique première. On pourrait donc traduire le vers 149 comme suit : « L'atome (*principium*) [de la théorie d'Épicure] sert ici pour nous d'atome (*exordium*). »

Quel est donc le principe fondamental de l'atomisme épicurien ? Rien ne vient de rien, je le répète, comme Lucrèce d'ailleurs le répète dans son poème. On croirait qu'il n'y a rien de plus simple que cette affirmation, rien de plus évident. Mais il faut voir qu'il est déjà tout plein de complexité. On pourrait le dire d'autres façons, et de fait Lucrèce répète ce principe en le disant autrement : tout vient de quelque chose, ou encore rien ne devient rien. Mais la première remarque importante à faire est la suivante : « rien ne vient de rien » implique qu'il n'y a pas de dieux. Cela est dit dès la première formulation du principe. Lire I.150. Quand on dit que quelque chose vient des dieux, on dit au fond que quelque chose vient de rien. Donc, rien ne vient de rien se traduit, entre autres, comme suit : aucun effet (rien) n'est produit par les dieux (rien).

« Rien ne vient de rien » a une autre expression, ou, pour le dire autrement, ce principe est lié à une autre vérité, ou il est la formulation négative, le revers, d'une autre vérité qui est pour ainsi dire positive dans les deux sens du mot, qui est l'avvers du revers : « tout vient

de quelque chose ». Les hommes savent que les arbres viennent de semences et que les semences viennent d'arbres et que les semences produisent des arbres grâce à la terre, et l'eau et la lumière du soleil. Tout être humain sait que sans arbres, il n'y a pas de semences, que sans semences il n'y a pas d'arbres, que, sans terre, sans eau, sans lumière les semences ne produisent pas d'arbres. Lire I.188 et suivants.

Au fond, si les dieux sont la cause des choses, cela veut dire que l'expérience constante que les choses produisent d'autres choses et que les choses qui paraissent apparaissent à partir de choses qui étaient là, cette expérience serait neutralisée, et le savoir humain fondamental disparaîtrait, ou, ce qui revient au même, le principe fondamental qui permet que le savoir humain existe, ce principe fondamental serait anéanti. Donc dire ceci : « les choses viennent des dieux », c'est dire que « quelque chose vient de rien » et donc l'expérience ordinaire ne signifie rien et que le savoir humain n'est pas un savoir.

La phrase, ou la vérité, « rien ne vient de rien » implique une autre phrase, ou une autre vérité, soit « rien ne devient rien », ou quand quelque chose disparaît ce qu'il était demeure d'une certaine façon. Lire I.215. Quand on a compris cela, on comprend que la phrase « rien ne vient de rien » veut dire que ce qui est a toujours été et sera toujours ; il n'y a pas eu de création absolue, parce que le monde qui existe a été fait à partir de quelque chose qui était déjà là ; mais alors, il n'y aura pas de fin

du monde absolue, parce que le monde, si et quand il se défera, se résoudra en quelque chose qui continuera d'exister.

Je tente un nouveau résumé de la thèse fondamentale que propose Lucrèce : penser que les dieux causent les choses, c'est abandonner la raison et oublier l'expérience ; donc le monde a toujours existé et il existera toujours.

### **La doctrine d'Épicure : les atomes.**

La pensée de Lucrèce (et donc celle d'Épicure, son maître) est sur le plan scientifique une pensée matérialiste et atomiste qui a quelques vecteurs importants.

Le monde que les humains connaissent par leurs sens est compréhensible en supposant l'existence des atomes et du vide. Les atomes sont ce dont est fait tout ce qui existe. Or tout ce qui existe bouge, mais le mouvement de ce qui existe n'est possible que s'il y a du vide qui permet aux atomes de se déplacer et de s'affecter les uns les autres et de produire tout ce qui existe et dont nous avons l'expérience.

Les atomes sont limités en genre, mais infini en nombre. Cela signifie que tout ce qui existe est un composé d'un nombre donné de sortes d'atomes ; ils varient en gros de par leurs figures et leur grosseur (pourtant ils sont minuscules au point d'être tout à fait

imperceptibles). Un atome est une particule qui ne peut pas être divisée : c'est la base solide, voire éternel, de tout. En se plaçant les uns par rapport aux autres (selon l'ordre, la position et le nombre) les atomes de figures différentes produisent les arbres, les hommes, les éléphants, le Soleil et, à la limite, les êtres qu'on appelle les dieux. Mais alors, tout ce qui existe est mortel, sauf les atomes.

**La doctrine d'Épicure : le vide.**

Les atomes bougent parce qu'il y a un espace vide entre eux qui permet leur mouvement. Si les atomes sont infinis en nombre, cela veut dire que le vide est infini lui aussi. Si les atomes sont éternels, le vide est éternel lui aussi. Les atomes et le vide suffisent pour expliquer tout, le Tout qui est éternel et indestructible, et toutes les parties du Tout qui elles sont temporelles et destructibles. Ce qui veut dire ceci : les dieux de la mythologie, et les dieux de la philosophie, ne sont pas nécessaires pour comprendre le monde tel qu'il existe, puisque les atomes et le vide suffisent. Je tiens à ajouter que la doctrine d'Épicure n'est pas plus gentille pour le monothéisme, qu'il soit juif, chrétien ou musulman. L'épicurisme a en un sens un deuxième réfutation des différents théismes : si les dieux existent, ils sont comme les autres parties du Tout, temporels et destructibles ; en conséquence, les dieux ne sont pas ce qu'on dit qu'ils sont ; ils ne sont donc pas, ou ne sont que de pâles copies de ce qu'on croit qu'ils sont.

Les atomes sont invisibles, inodores et, en général, insensibles. Cela est vrai aussi du vide : par définition pour ainsi dire le vide, qui est un non-être, ne peut pas être perçu par nos sens. Pourtant, selon Lucrèce, le vide (et les atomes) ont des propriétés nécessaires qui ne changent jamais, et ces atomes qui bougent dans le vide, produisent des accidents, et même tous les accidents que les hommes connaissent et même les hommes eux-mêmes.

**Les deux sortes de caractéristiques.**

Les choses ont deux sortes de caractéristiques : les choses fondamentales (les corps et le vide) ont des caractéristiques éternelles, soit des propriétés ; les choses ordinaires (la mer, les arbres, les éléphants, les hommes, et peut-être même les dieux, à la condition que les dieux existent) ont des caractéristiques passagères, aussi passagères que les choses ordinaires, soit accidents. Cette distinction se dit en latin : *coniuncta* et *eventa* : les propriétés sont conjointes aux choses fondamentales, alors que les accidents arrivent et produisent les choses visibles. Cette distinction est reprise d'Épicure : en grec, *coniuncta* (propriétés) se dit *sumbêbêkota*, *euenta* se dit *sumptômata*.

Pour comprendre où veut en venir Épicure, Lucrèce explique que l'essentiel est de saisir que le monde, toutes les choses de la nature, *res naturæ*, sont en même temps quelque chose de fondamental (avec ses *conjuncta*) et quelque chose de superficiel (avec ses

*eventa*). Or le monde tel que les humains l'expérimentent, et cela inclut donc tous les êtres humains, y inclus Épicure et Lucrèce, est de l'accidentel et du passager, de l'insignifiant. Ainsi une chose aussi importante que le temps (le passé, l'avenir et même le présent) n'est pour ainsi dire rien, quand on le compare à l'éternité ; l'éternité est une propriété, et le temps est un accident.

On pourrait redire tout cela comme suit : l'expérience humaine est faite de deux niveaux de réalité, celui de la vie ordinaire et celui de la cause, ou des causes, de la vie ordinaire. À la limite, on pourrait comparer un épicurien à un homme religieux : un homme religieux voit des dieux partout, pour ainsi dire en dessous de ce qu'il voit d'emblée ; un épicurien voit des atomes et du vide partout, et cela fait que les dieux disparaissent et que le monde ordinaire perd de son charme. La réalité telle que la connaît le bon sens est remplacée ou dédoublée par la réalité véritable telle qu'on la connaît quand on rencontre la doctrine d'Épicure, racontée par Lucrèce.

**Ce que la doctrine atomiste fait disparaître : doctrines critiquées.**

La chose la plus évidente au sujet de la pensée d'Épicure (et donc de Lucrèce) est que c'est une pensée athée, voire antithéologique : les dieux, au moins tels qu'ils apparaissent dans la mythologie, les dieux comme êtres qui agissent sur le monde et surtout sur

le monde humain, sont reniés à chaque occasion. La raison fondamentale qui est donnée, en plus du fait que cela n'est pas vrai, c'est que cela nuit au bonheur humain en entretenant des craintes au sujet de cette vie et d'une prétendue vie après la mort.

Mais il est clair que Lucrèce (et c'est vrai aussi d'Épicure et des épicuriens) s'attaque aussi aux autres philosophes. On le voit, entre autres, dans le livre premier. À trois reprises, Lucrèce critique la pensée de philosophes (des Grecs) qui sont venus avant Épicure et qui ont expliqué eux aussi le monde sans se référer aux dieux : ils sont Héraclit, Empédocle et Anaxagore. Ce sont les vers I.635-920, soit un quart du livre premier.

Si on inclut les vers I.370-417, qui s'attaquent à Aristote sans le nommer, cela fait même plus que le quart du livre premier.

Chaque fois donc, quand Lucrèce rejette les autres doctrines, il ne le fait pas pour des raisons éthiques ou antireligieuses, mais pour des raisons de vérité, ou de description exacte du monde. Ainsi dans le cas de Héraclite qui disait que tout était fait de feu, Lucrèce répond que si tout était fait de feu, tout serait brûlant ; que la pensée d'Héraclite suppose que tout est plein et donc ne peut pas expliquer le mouvement et le changement parce qu'il ne suppose pas l'existence du vide ; que le choix du feu, plutôt que l'air ou l'eau ou la terre, ou autre chose encore, n'est jamais expliqué.



Pourquoi Lucrèce (et Épicure avant lui) s'attaque-t-il aux philosophes lesquels ne sont pas des hommes qui croient aux mythes gréco-romains ? La raison est assez simple : ils sont d'une façon ou d'une autre des alliés objectifs de la religion : plusieurs philosophes ont fait des compromis avec la religion (les socratiques) ; les autres (les présocratiques), en répandant des théories fausses, qui peuvent être réfutées, disposent les hommes à retourner à la religion.

**Quelques principes supplémentaires : les mouvements des atomes.**

Il y a au fond trois mouvements des atomes : la chute, la déviation, la collision. Tous les atomes ont un poids et donc tombent. Mais ils tombent à la même vitesse et en ligne droite. Donc il n'y aurait pas de contact entre eux. Mais alors sans contact entre eux les atomes ne pourraient pas produire des êtres complexes.

Or Lucrèce, qui suit ici tout à fait Épicure, affirme qu'en plus de leur mouvement de chute, les atomes ont un mouvement de déviation, qui fait que de temps en temps (mais cela est imprévisible) les différents atomes dévient à droite ou gauche, devant ou derrière, vers le haut ou vers le bas, par rapport à leur chute de haut en bas. Cela cause donc des collisions sans nombre dans toutes les directions. Ce mouvement de déviation s'appelle le *clinamen* (du verbe *clinare*, dévier, en latin) ;

l'existence de ce mouvement est déjà exposé chez Épicure.

Évidemment, ces mouvements variés ne sont pas visibles, et donc difficiles à imaginer. Mais Lucrèce propose comme image les poussières qu'on voit dans une pièce illuminée, lesquelles poussières vont dans toutes les directions, sans raison et sans se rencontrer.

**Quelques principes supplémentaires: les sortes d'atomes.**

Contrairement à certains de ses prédécesseurs, Épicure (et donc Lucrèce qui le suit) est un matérialiste très abstrait. Ainsi au lieu de dire que tout est fait de terre, ou d'eau ou d'air ou de feu, ou de tous ces éléments ensemble, comme les disaient les présocratiques, il propose *en-dessous* des éléments dont on peut voir les propriétés, des éléments des éléments, dont on doit déduire les propriétés en plus de l'existence. Pour le dire en termes d'aujourd'hui, il est un physicien plutôt qu'un chimiste.

Pourtant, Épicure aussi, et donc Lucrèce aussi, reconnaît qu'il y a différentes sortes d'atomes, même s'il n'y a pas d'éléments fondamentaux qui ont des propriétés reconnaissables. Les atomes se différencient par leur grosseur et surtout par leur figure, comme je l'ai dit plus haut. Comme on le verra la semaine prochaine, les sens humains, et les qualités sensibles, et la sensibilité (qui est le résultat de la rencontre entre

les deux premiers), tout cela est produit par les atomes, mais aucun atome n'a de sens, n'a de qualités sensibles et encore moins de sensibilité. En conséquence, la pensée qu'expose Lucrèce est fondée dans la sensibilité sans doute, mais elle la dépasse du tout au tout puisque l'essentiel de la théorie et l'essentiel du monde ne sont pas saisissables par les sens, mais seulement par la raison.

**Quelques principes supplémentaires: l'infini du Tout et l'infinité des mondes.**

Si le Tout, la nature totale des choses, est infini, cela implique tôt ou tard qu'il y a une infinité de mondes: certains d'entre eux sont bien différents du nôtre, mais tous sont le résultat du même processus fondamental de rencontre d'atomes de diverses sortes qui constituent des choses ayant certaines caractéristiques comme la vie, la couleur, le temps et ainsi de suite.

Une des conséquences de cette doctrine, une conséquence que Lucrèce prend la peine de souligner, c'est que ce monde-ci, le sien et celui qui existe encore aujourd'hui, est périssable. Cela est sans doute la dimension la plus troublante de cette doctrine: non seulement chacun n'est pas ce qu'il voudrait être (un être important à l'échelle de ce monde), mais encore ce monde qui est le sien n'est pas important. En revanche, Lucrèce souligne que cette même doctrine rend encore plus impossible que les dieux puissent gouverner le

monde: il y a trop de mondes pour qu'un groupe restreint de dieux en prennent soin.

**Quelques difficultés épistémologiques du matérialisme d'Épicure (et de Lucrèce).**

Selon les épicuriens, la seule source solide de vérité vient des sens, soit l'expérience sensible. Cela est tout à fait cohérent avec leur matérialisme. Mais il est patent que leur théorie dépend d'autre chose que l'information sensible. Car les atomes qui sont à la base de tout et qui permettent de tout expliquer sont trop petits pour être vus et de toute façon sont en-deçà de toute qualité sensible. Pourtant, la théorie épicurienne propose toute une série d'informations sur les atomes: par exemple, mais sans compter d'autres cas, comment ils constituent les choses, comment ils affectent la sensibilité et comment ils s'agencent entre eux. Il est difficile de voir comment ces affirmations peuvent être fondées dans la connaissance sensible. Et pourtant c'est ce que Lucrèce et Épicure suggèrent à temps et à contretemps. Et ils doivent le faire parce que sans cela, leur accusation contre les autres penseurs s'écroulent, et leur prétention d'avoir atteint une vérité objective et solide ne tient plus.

Le principe de base de la pensée d'Épicure, laquelle est présentée dès le début par Lucrèce, est que rien ne vient de rien. Il s'en sert pour séparer le monde de la science, et donc le monde tel qu'il le pense, du monde de la religion, et donc du monde tel que le pensent les

gens qui sont pris par la mythologie. Mais il affirme qu'il y a un mouvement spontané qui se trouve dans chaque atome et qui rend possible la structuration ou la genèse du monde en raison des contacts entre les atomes. Ce mouvement spontané, cette déclinaison, ce clinamen, pour employer son nom technique, est invérifiable par les sens, ce qui est déjà un problème. Mais en plus, il est un quelque chose qui naît de rien. Certes, il naît dans l'atome. Mais il n'y a pas de raison pour que l'atome fasse ce mouvement, ou qu'il aille à droite plutôt qu'à gauche ou vers l'avant plutôt que vers l'arrière, un peu vers le haut plutôt que se laisser aller tout à fait à son mouvement vers le bas. Quand on y pense un peu, il n'y a pas de différence entre la spontanéité de la création divine et la spontanéité du mouvement qui se trouve dans les atomes. Ce rapprochement entre causalité divine et clinamen est pour le moins troublant.

D'ailleurs, l'hypothèse de cette spontanéité des atomes apparaît dans son récit quand il s'agit d'expliquer comment les animaux et surtout les hommes semblent pouvoir faire des choses sans cause matérielle, soit parce qu'ils le veulent. Lire II.251 et ss.

Une dernière remarque me semble quand même importante à faire, malgré le fait que je la garde pour la fin. L'argument de la fin du livre II, à l'effet que l'infinité du monde et l'existence d'une infinité de mondes est la preuve qu'il ne peut pas y avoir des dieux qui règnent sur ce monde-ci, cet argument final me semble bien

faible. Pourquoi n'y aurait-il pas une infinité de groupes de dieux qui accompagnent cette infinité de mondes ? De plus, comment prouver que les dieux ne sont pas tout à fait clairvoyants, comme le Tout est tout à fait grand ? Enfin, comment prouver que les dieux sans être tout à fait clairvoyants sont assez clairvoyants pour gouverner au moins quelques-uns de ces mondes, et donc le monde dans lequel on se trouve ? Cette dernière objection est rendue au moins plausible du fait que si on est d'accord avec Lucrèce (et Épicure), on a l'expérience que l'intelligence humaine pourtant bien faible est capable de penser le Tout et de voir les règles fondamentales de ce Tout et de ces mondes infinis.

Je me permets de rappeler un autre argument déjà exposé quand je signalais que Lucrèce est un poète qui reproduit une pensée philosophique. Lucrèce affirme tout plein de choses et utilise des arguments rhétoriques pour amener son lecteur à penser comme lui. Mais reproduire la pensée d'un autre, ce n'est pas penser en vérité, et cela ressemble à penser comme un autre tout bêtement, parce qu'on veut son approbation par exemple ; de plus, c'est penser à partir d'arguments qui ne sont pas tirés des choses. En somme, adhérer à une doctrine parce qu'elle paraît belle ou que quelqu'un l'embellit, ce n'est pas adhérer à cette doctrine pour elle-même, ou pour sa vérité.

Or selon Lucrèce, c'est dans la science d'Épicure, science qu'il transmet par son poème, que se trouve le fondement naturel pour résister aux mensonges de la

religion et pour cesser de craindre la mort et ainsi vivre une bonne vie. On est bien obligé de conclure qu'un esprit humain qui serait éclairé par un savoir de cette maigre qualité, un savoir auquel on adhère pour des raisons de plaisir poétique, ne pourrait être qu'un mauvais rempart contre les choses dont Lucrèce veut protéger son lecteur.

**Quatrième semaine : la vérité sur l'âme et la pensée.**

**Ce qui fut fait la semaine passée.**

Je commence aujourd'hui en rappelant ce qui fut fait il y a une semaine. J'ai expliqué que je ferais dorénavant des cours à géométrie variable.

Puis, j'ai présenté les préludes des deux premiers livres dont j'avais à parler, soit celui qui propose, entre autres, un éloge de Vénus et celui qui présente deux images du bonheur humain et une description du bonheur humain qu'on peut atteindre par la philosophie et tout particulièrement par la philosophie épicurienne.

À la suite de cela, j'ai examiné la doctrine d'Épicure, soit d'abord son principe fondamental (« rien ne vient de rien ») ; à cela s'est ajouté la doctrine sur les atomes et le vide ; puis, j'ai traité des deux sortes de caractéristiques qui appartiennent aux choses, ou les deux niveaux de réalité.

J'ai ensuite parlé de la critique des autres philosophies. Il me restait à aborder le mouvement des atomes, les sortes d'atomes et enfin l'infinité du Tout et des mondes infinis. Mais nous n'avons pas pu en parler faute de temps.



Je voulais aussi faire quelques remarques sur les difficultés épistémologiques du matérialisme d'Épicure. Je suis persuadé que nous aurons l'occasion d'y revenir lors de la dernière semaine.

Si vous n'avez pas de question sur ce qui fut fait, j'entreprends maintenant des remarques sur les livres III et IV.

**Les mots *anima*, *animo*, et *mens*.**

Le livre III et le livre IV traitent de l'être humain : de la nature humaine, de la sensation humaine et des émotions humaines.

Dans l'ensemble de l'œuvre de Lucrèce quand il s'agit des humains, il utilise trois mots qui reviennent tout le temps, mais qui sont difficiles à définir, soit *anima*, *animo*, et *mens*. Certes, pour parler de l'être humain, il utilise d'autres mots, comme *cor* (*cœur*) et *pectus* (*poitrine*) et *ratio* (*raison*). Mais je m'en tiens aux trois qui apparaissent le plus souvent et qui, comme l'indique Lucrèce lui-même, sont pour ainsi dire des termes techniques.

Lucrèce affirme que les trois termes disent des réalités de la vie humaine différentes, mais liées. Lire III.136-139.

Je traduirais *anima* par âme (les choses animées et donc vivantes évoluent, grandissent et périclissent parce

qu'elles ont une âme), *animus* par *esprit* (les choses vivantes et mobiles poursuivent des choses parce qu'ils ont un esprit qui a des désirs et des projets), et *mens* par *intelligence* ou *intellect* (parce que chez les hommes en particulier l'*animus* est un *mens*, un mental). Pour ce qui est du mot *mens*, un francophone peut se souvenir du mot *démence*, qui est l'absence de *mens*, alors qu'*anima* se retrouve dans le mot *animal*, et *animus* dans le mot *animosité*.

De ces trois mots latins qui paraissent partout dans le texte de Lucrèce, il y a en a deux qui se trouvent sans aucun doute chez Épicure: le *psukhês* des Grecs devient *anima* et leur *noos* devient *mens*. Pour ce qui est de *animus*, ce serait peut-être *thumos* et *phréna*, qu'on trouve chez Homère quand il parle de l'âme. Cela est possible, mais il est important de noter qu'on ne trouve pas ce mot chez Épicure, ou, si on le trouve, il n'arrive pas souvent, alors que *animus* est partout dans le texte de Lucrèce, et surtout parce que Lucrèce dit en toutes lettres qu'*anima* et *animus* ne disent pas la même chose, ou ne disent pas le même aspect de la vie.

En revanche, même si Lucrèce utilise trois termes et assure que les trois termes ne signifient pas tout à fait la même chose, il est difficile, voire impossible, de le lire en distinguant sans problème les trois termes et les trois réalités. Pour le dire autrement, au moins chez l'homme, *anima* et *animus* et *mens*, sont liés de très près, de si près que l'*anima* humaine comporte toujours un *animus* et que l'*animus* est toujours lié à une *mens*.

Sur un plan donc, les trois mots (et donc leurs équivalents grecs) nomment la même chose, soit quelque chose qui s'oppose au corps : il y a le corps, d'un côté, et l'âme ou l'esprit ou l'intelligence, de l'autre ; en conséquence, serait-on tenté de conclure, l'âme (ou l'esprit ou l'intelligence) est quelque chose d'incorporel. Mais pour Lucrèce, la chose la plus importante à comprendre est que tout est fait d'atomes, même l'âme et l'esprit et l'intelligence, et donc que ces parties *spirituelles* de l'homme sont elles aussi des corps. Or cela est important à signaler parce que cela veut dire que les humains sont mortels et par leur corps et par leur âme, que les humains sont mortels de bord en bord, si vous le voulez.

Il n'en reste pas moins que le traducteur de l'édition GF emploie différents mots pour traduire les trois mots latins, et surtout qu'il emploie parfois *conscience*, parfois *esprit*, parfois *âme*, pour traduire *animus* ; il utilise parfois *âme* pour traduire *anima*, mais parfois *vie* ou autre chose et même *esprit*. Et il fait de même pour *mens*. Ce qui veut dire que quand Lucrèce veut signifier de temps en temps une distinction entre *anima*, *animus* et *mens*, (et il est clair qu'en certains endroits il le veut), on est mal servi par la traduction.

**Les préludes: les éloges du maître et de son disciple.**

Après s'être adressé à Vénus et Memmius dans le premier prélude, au début du livre III, Lucrétius s'adresse à Épicure pour lui dire qu'il est grand, alors que Lucrèce s'avoue son inférieur.

Il y a là un paradoxe: Épicure est mort et ne peut pas entendre cet éloge, selon la doctrine même d'Épicure. Cela me semble faire partie de l'adoucissement dont parle Lucrèce dans le prélude IV: il est agréable d'imaginer qu'Épicure est encore vivant après sa mort, même si la doctrine d'Épicure soutient le contraire. On peut le dire comme ceci: ce qu'Épicure ne prétend jamais, à savoir qu'il vivra après sa mort, Lucrèce le feint dans ce prélude.

En plus, Lucrèce parle des vérités que la pensée d'Épicure offre et parle de l'effet de cette doctrine fait aux hommes en général et à Lucrèce en particulier: la doctrine épicurienne, une fois reçue et bien assimilée, transforme les humains en dieux. Lire III. 14-30. On leur ressemble en quoi: il me semble qu'on devient indifférent aux tristesses de la vie humaine.

Comme nous l'avons déjà vu, on trouve dans le prélude du quatrième livre, un éloge de la poésie, de la poésie de Lucrèce. Je signale ce que je n'ai pas dit avant, que ce passage est une reprise des vers qu'on trouve dans le premier livre. On peut croire que c'est là une erreur de la part du copiste ou encore de Lucrèce. Mais il est

possible que ce soit une indication de l'importance du thème. Après l'avoir dit au cœur du livre I, Lucrèce le répète de façon plus voyante au début du livre IV. De toute façon, tous les experts sont d'accord pour dire que les préludes des livres II et IV sont en un sens les plus importants de l'œuvre.

Pour ma part, je vous signale que les préludes I et III que nous avons lus et V que nous lirons comporte tous des louanges d'Épicure et de sa doctrine.

#### **Le message fondamental des livres III et IV.**

On peut résumer les livres III et IV comme suit : ils proposent une application des thèses fondamentales des livres I et II à un être particulier, l'être humain. Voici quelques exemples des développements anthropologiques ou psychologiques de la doctrine cosmique et physique des livres I et II.

Les âme et corps humains, l'être humain, tout être humain n'est rien de plus qu'un ensemble d'atomes ; les sensations humaines ne saisissent pas le monde tel qu'il est, mais saisissent le monde tel qu'il apparaît quand on fait abstraction des atomes (il n'y a pas de bleu dans les choses ; la couleur bleu est le résultat accidentel de la rencontre entre les atomes de l'eau et les atomes du sens de la vue et les atomes de l'esprit) ; la mort n'est rien, ou se trouve à la surface des phénomènes de base (elle est un *eventum*), parce que la vie n'est rien, ou se trouve à la surface des phénomènes

de base (elle est elle aussi un *eventum*), et parce que la seule chose qui est vraie et qui existe se trouve au niveau des phénomènes *coniuncta* et donc des atomes et du vide et du Tout ; les émotions humaines et même les plus importantes d'entre elles, comme la recherche de l'amour et la crainte de la mort, sauf exception (sauf chez les philosophes et les philosophes épicuriens) sont fondées sur des illusions ; les phantasmes qui produisent l'impression qu'il y a des dieux (ou des enfers ou des morts qui survivent) sont explicables sans qu'on ne suppose qu'il y ait des dieux, des enfers et une vie après la mort.

On pourrait dire que le but des livres III et IV est de déboulonner les idoles que sont les dieux, mais aussi cette idole qu'est l'être humain presque divin et cette idole qu'est l'apparence du monde par-delà la réalité atomique du monde. Selon Lucrèce, et encore une fois il ne fait que reprendre ce qu'il trouve dans les œuvres d'Épicure, le bonheur humain solide exige que ce triple déboulonnement soit fait : il faut déboulonner les dieux et les hommes et le monde apparent pour ne pas être malheureux ou fou.

Or on devine à la longue (soit à mesure qu'on avance de les livres III et IV) qu'il est difficile de nier l'existence des dieux (surtout les dieux de la religion ou les dieux de la mythologie gréco-romaine), ou d'admettre qu'il n'y a pas de dieux, ou du moins de dieux à la manière de la mythologie, mais qu'il est plus difficile encore d'admettre que l'humain est moins pur, moins noble,

moins animal, moins physique, moins égoïste qu'on ne le dit, et qu'il est plus difficile encore de voir par-delà l'apparence du monde, ou d'accepter que le monde du bon sens est une fiction. Pour le dire autrement, suivre Épicure (et donc Lucrèce) exige qu'on cesse de croire aux mensonges des mamans, mais ces mensonges portaient non seulement sur les dieux, mais encore et surtout sur les humains et le monde.

Pour comprendre ce que veut faire Lucrèce, il serait peut-être utile d'imaginer un être humain qui croit qu'il a des ailes et qu'il peut voler et même qu'il est fait pour voler. Cet être humain vit dans un monde enchanté, mais il est fou. De plus, cet être humain risque de faire du mal à lui-même (en essayant de voler) et aux autres (en encourageant ses enfants à voler comme lui); il se voue à une vie de frustration (il s' imagine qu'il est lâche ou bête parce qu'il ne réussit pas à faire ce qu'il est fait pour faire); il risque de faire toutes sortes d'autres folies par compensation pour ses frustrations inévitables et ses colères subséquentes. Quelqu'un qui réussirait à montrer à ce fou qu'il a été fou le rendrait triste au début, parce qu'il découvrirait qu'il ne peut pas voler; mais il lui ferait du bien en lui montrant qu'il peut marcher et qu'il est fait pour marcher et qu'il n'a pas à faire des exercices de bras pour développer ses ailes. Voilà une image de ce que veut faire Lucrèce, à la suite de son maître Épicure.

**La technique rhétorique ou poétique de Lucrèce.**

Le livre III est intéressant pour toutes sortes de raisons, mais surtout peut-être, c'est mon avis, parce qu'il finit avec une série de prosopopées. La prosopopée est le tour rhétorique qui consiste à faire parler des gens pour convaincre le lecteur. Or Lucrèce imagine son lecteur (est-ce Memmius? il est fort possible; mais alors, la troisième prosopopée est un discours que Memmius devrait se dire à lui-même)... Le poète s'imagine donc qu'il a devant lui un être humain au bord de la mort et qui craint de mourir. À cet homme, il annonce les paroles de ses proches, de la nature et de Memmius; les premières paroles sont des paroles affectueuses et familières, toute pleines de pitié; les deuxièmes sont des paroles moqueuses et universelles; les troisièmes sont des paroles moqueuses aussi, mais qui supposent une sorte de fierté politique.

Les premières font partie d'une espèce de conversation: d'abord on fait parler le mourant qui se parle à lui-même. Lire III.893-900. Mais on lui fait entendre la voix de ceux qui l'entourent et qu'il dit aimer. Lire III.904-908. Voilà donc la première prosopopée. Mais cette première prosopopée, plus courte, établit le contexte: un mourant (et je rappelle cette vérité terrible que chacun a à mourir) se plaint du fait de sa mort. Or on lui répond, on lui répond en fin de compte trois fois.

La réponse des familiers a au moins deux défauts. Jamais des gens ne diraient cela à un mourant. De plus, et peut-être surtout, ce que disent les gens est



faux, car ils ne seront pas tristes pour toujours, d'abord parce qu'ils ne vivront pas toujours, et aussi et surtout parce qu'il est impossible d'être malheureux toujours. Disons-le bêtement : on respire, on mange et on fait l'amour après la mort de la personne qu'on aime le plus. Et tout le monde reconnaît que cela est normal. On appelle cela faire son deuil.

Je résume : la première prosopopée ne me semble pas vraie selon la pratique courante des êtres humains qui s'adressent à de mourants, et elle n'est pas vraie en ce sens que dans les faits et selon la pensée d'Épicure, elle ne décrit pas ce que font bel et bien les gens dont un proche meurt.

Dans la deuxième prosopopée, on entend la Nature parler : elle parle à deux types de personnes, des humains en général et des vieux en particulier. Je prends la seconde moitié du discours de la Nature, celle qui s'adresse à des vieux (il me semble que cela convient mieux à la situation pédagogique, à notre situation). Lire III.955-962. La Nature est brutale, en particulier dans le dernier mot, *necesses* : la nécessité est ce qui est au cœur des choses ; or ce qui est au cœur des choses, c'est la Nature ; donc le dernier mot de la Nature, c'est : « C'est moi. »

Quoi qu'il en soit de la réponse de la Nature, on voit qu'elle parle comme une déesse : le poète Lucrèce se permet de faire ce que le philosophe Épicure ne pourrait pas se permettre ; le philosophe est limité par

la logique, alors que le poète trouve un pouvoir de persuasion supplémentaire en étant illogique.

Dans la troisième prosopopée, on entend Memmius qui se parle à lui-même, ou qui parle au mourant du début. Il faut imaginer que Memmius mourant entend les paroles de Memmius réfléchissant avec l'aide d'Épicure et Lucrèce. Que dit et fait Memmius : il se compare aux grands hommes de l'histoire : Ancus, Xérxès, Scipio, Homère, Démocrite, et Épicure, et il reconnaît le fait banal qu'ils sont tous morts. Lire III.1042-1052. Malgré leur grandeur et leur importance historique, ils sont tous morts : pourquoi Memmius ou n'importe quel autre lecteur du *De rerum natura* penserait-il qu'il est plus important qu'eux tous ?

Encore une fois, on voit ici un tour rhétorique, ou poétique, efficace, mais faux : en mettant des mots dans la bouche ou dans la tête de Memmius, Lucrèce tente de le persuader. Pour le dire autrement, si Memmius se dit d'emblée ce que Lucrèce lui met dans la bouche, Lucrèce n'a pas besoin de feindre qu'il parle ainsi ; si Memmius ne se le dit pas, Lucrèce le persuade par un mensonge.

Peut-être l'élément le plus important de cette partie du texte, est-il la liste des grands hommes : trois Grecs, deux Romains, un Perse ; il y a trois hommes politiques et un poète et deux philosophes. Ce qui semble clair, même si ce n'est pas dit en toutes lettres, c'est que les hommes politiques (comme Memmius) sont inférieurs

aux hommes de lettres (comme Lucrèce). En revanche, le discours que Memmius s'adresse à lui-même est valide aussi pour Lucrèce : si Homère et Épicure sont morts et que le monde continue de fonctionner, Lucrèce n'a aucune raison de penser qu'il en sera différent pour lui.

Un dernier détail : le premier homme d'action est le roi Ancus qui est célèbre du fait d'avoir établi sur le plan légal et donc politique la religion instituée par le roi Numa, un de ses prédécesseurs, alors que comme on le sait une des tâches essentielles d'Épicure (et de Lucrèce) est de miner ladite religion et toutes les religions. Il y a donc quelque chose de paradoxal (évident pour un Romain, mais perdu pour nous) à présenter Ancus comme porte parole de l'épicurisme. Semblablement, la présentation du cas de Homère est quelque peu paradoxal parce qu'il est un poète qui parle beaucoup, et pour ainsi dire tout le temps, des dieux de la mythologie, alors que Lucrèce et Épicure nient à tout moment leur existence.

**La libération de la crainte de la mort par la libération de l'amour de l'amour.**

Le livre IV est intéressant pour toutes sortes de raison, mais surtout peut-être, c'est mon avis, parce qu'il finit avec une critique de l'amour. On pourrait le dire comme ceci : Lucrèce commence son poème par un éloge de Venus, mais son poème est une critique de la déesse de l'amour. Mais cela ne serait qu'un aspect

particulier d'une des dimensions essentielles de l'œuvre, soit son côté *mielleux*.

En revanche, et c'est ici qu'il y a nouveauté, pour guérir les humains, il ne suffit pas de s'attaquer à la déesse de l'amour pour faire disparaître la déesse de l'amour : il faut aller jusqu'à faire disparaître l'amour, ou du moins une version idiote de l'amour.

Les philosophes socratiques comme Platon font une apologie de l'amour, par exemple dans le *Banquet*, et une apologie du *kalos*, comme dans le *Banquet* de Xénophon, ou par une apologie de l'âme et de l'excellence, comme dans l'*Éthique* d'Aristote. Or tout cela (*érôs*, *kalos*, *psukhês*) est en fin de compte nocif, ces concepts, ces théories sont nuisibles, parce que ça élève trop l'être humain ou ça conforte des illusions au sujet de l'être humain. En somme, et je me répète, ce n'est pas la seule religion qui est un mal, selon Épicure et Lucrèce, c'est aussi, c'est même d'abord, une façon de concevoir l'être humain ou le cœur humain. Aussi, la philosophie, certaines philosophies, les philosophes socratiques font du mal.

L'épicurisme est une philosophie qui vise à faire disparaître la crainte de la mort, mais aussi l'amour passion. Dans les deux cas, sous l'influence de ces deux passions, l'être humain s'imagine qu'il a *droit* à l'immortalité. La conséquence en est qu'il vit mal. Voilà le sens de la critique de Venus, ou plutôt de l'amour

qu'on trouve à la fin du livre IV. Pour illustrer ce que je suggère, je retiens un passage IV.1171-1191.

En lisant avec attention ce passage, on peut retenir ceci: D'abord, l'amour passion est fondé sur des mensonges, des mensonges qu'on raconte ou qu'on se raconte. Ensuite, l'odeur nauséabonde dont parle Lucrèce ne vient pas de ce qu'il avait une expérience malheureuse avec des femmes qui ne se lavaient pas; l'odeur dont il parle est celle de la mort, ou représente la mort. (Quand je lis ce passage de Lucrèce, je pense à des passages de Houellebecq.) Enfin, et surtout, il y a moyen de trouver une affection humaine agréable, et ce fut le cas d'Épicure, quand on trouve quelqu'un de simple et de sensé avec qui ont échangé des plaisirs et des soutiens. L'amour sensé n'est pas une passion, elle est une amitié, elle est une affection fondée de part et d'autre dans la clairvoyance et donc dans la philosophie, ou plutôt dans la philosophie épicurienne. Lire 1192 et ss.

## **Cinquième semaine : la vérité sur les choses de l'univers**

### **Un test de sensibilisation et l'enseignement.**

La vidéo que je vous propose est une illustration de ce que je tente de faire dans tous les cours que je donne. Je vous propose à travers une vidéo qui porte sur l'*awareness*, une sorte de réflexion sur notre réflexion, sur la réflexion que je tente avec vous durant ces rencontres.

La vidéo s'appelle *Awareness Test. To be aware* se dit en français : être conscient. Donc *awareness* serait *conscience*. Et *Awareness Test* serait un *test de conscience*. Mais on pourrait dire que c'est un test qui provoque la prise de conscience, et donc la conscientisation et que le test est plutôt un exercice qu'une évaluation. Une autre façon de traduire, ce serait donc exercice de sensibilisation.

Si quelqu'un d'entre vous connaît ce test, je le prie de se taire pour ne pas fausser ce qu'on pourrait appeler une expérimentation philosophique.

Quoi qu'il en soit de la traduction exacte du titre, le test a été créé en Angleterre. J'explique rapidement ce qu'on verra et entendra pour ceux qui ne connaissent pas l'anglais ou qui serait troublé par l'accent britannique qu'on entend. On verra d'abord 2 équipes de 4 jeunes,

les uns en gaminets noirs, les autres en gaminets blancs; les uns et les autres ont un ballon de basketball à passer les uns aux autres. On posera la question suivante: combien de passes se font les jeunes en blanc? Et la vidéo démarrera. Je prédis que la plupart rateront le test, entre autres, parce qu'on n'arrivera pas au bon nombre de passes. Je le prédis parce que c'est ce qui m'est arrivé et c'est ce qui est arrivé à tous ceux à qui j'ai proposé le test.

Montrer la vidéo.

Vous avez presque tous fait deux erreurs: vous avez compté jusqu'à 12 passes et non 13, et surtout vous n'avez pas vu l'ours. Ces deux erreurs sont des faits, du moins pour la plupart. Le second fait m'a paru si étonnant que j'ai vérifié parce qu'il me semblait qu'il y avait eu arnaque: or l'ours paraît bel et bien dès le premier vidéo. Donc l'exercice de sensibilisation permet à chacun de voir qu'il n'a pas vu ce qui était pourtant visible: il sensibilise au fait qu'on est ignorant, et surtout qu'on est ignorant même quand on a vu quelque chose, ou qu'on est ignorant pour ainsi dire par nature.

Or il y a plus important encore du moins en ce qui a trait à ces rencontres. Il me semble que cet exercice de sensibilisation est une image ou un exemple de ce que j'appellerais l'éducation. On peut penser et pratiquer la transmission de la connaissance de deux façons; j'appelle ces deux façons l'instruction et l'éducation,

mais les deux termes me sont indifférents. Ce que j'appelle, pour ma part, l'instruction se pense comme un contenant qui transmet un contenu dans un autre contenant. A remplit B d'un certain nombre de x. Ces x sont des idées ou des informations qui portent sur le monde, sur le réel.

En revanche, l'éducation consiste à regarder la même réalité x ensemble de façon à ce que A voit quelque chose, mettons y, par lui-même, mais suite à une remarque de B, un y qu'A n'a pas vu d'emblée même s'il le voyait. L'expression est paradoxale sans doute, mais elle tente de décrire quelque chose dont on vient de faire l'expérience.

La philosophie, la philosophie à son meilleur, est une éducation et non instruction. Voir en philosophie consiste à voir les choses par soi-même, mais suite à des remarques qui dirigent son regard ou focalisent son attention.

Tout cela, et d'abord la vidéo initiale, est lié au mot grec qui dit *vérité*. *Aléthéia* signifie non-oubli quand on tient compte de l'étymologie du mot. Cela signifie au moins ceci : pour les Grecs, la vérité est une négation ; quand on voit la vérité, on anéantit l'oubli, ce qui veut dire qu'on fait disparaître une disparition. Mais cela implique aussi que la vérité est déjà sue : il s'agit de cesser de l'oublier. Ainsi, dans la vidéo, le spectateur voit l'ours qui danse, mais il en fait abstraction par un processus naturel fascinant mais continu. Aussitôt que



quelqu'un signale qu'il y a aussi un ours, le spectateur voit ce qu'on avait déjà vu; ce sont les yeux du spectateur qui écoute ce qu'on lui dit qui voient l'ours, ou plutôt qui voit ce qu'il a déjà vu sans le voir; il acquiert un savoir qu'il avait déjà.

Un bon professeur vise non pas à transmettre des informations, mais à aider ceux qui écoutent à voir pour eux-mêmes.

**Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, j'ai discuté des livres III et IV du *De rerum natura* de Lucrèce. J'ai signalé que pour parler de l'intériorité humaine, il y a trois mots que Lucrèce utilise d'un bout à l'autre de son poème, soit *anima*, *animus* et *mens*, et j'ai tenté d'expliquer quelque chose de la nuance qu'il y a entre ces mots et des niveaux de réalité vers lequel ils pointent.

Ensuite, j'ai parlé les préludes de deux livres.

J'ai ensuite proposé le message fondamental des deux livres, que je résume ainsi: les hommes ne sont pas aussi grands, beaux, moraux qu'ils le croient; j'ai appelé cela le déboulonnement de l'idole humaine. Ce déboulonnement qui accompagne le déboulonnement des dieux, accompagne aussi un déboulonnement du monde tel qu'il apparaît au bon sens.

J'ai signalé ensuite comment, dans le troisième livre quand il traite de la crainte de la mort, qui est une des pulsions humaines fondamentales, Lucrèce utilise trois prosopopées; ce sont autant de traitements contre cette maladie (naturelle) du cœur humain.

À la fin, j'ai signalé que la guérison de la crainte de la mort est liée à une autre guérison: la guérison de l'illusion amoureuse, ou de la guérison de l'amour-passion. Il faut voir que le déboulonnement de l'idole humaine et la guérison de la crainte de la mort et la guérison de l'amour passion vont ensemble; ce sont si vous le voulez trois côtés d'un même triangle.

Si on n'a pas de questions à poser, d'objections à faire, de précisions à proposer, j'aborde aujourd'hui les deux derniers livres du poème de Lucrèce.

J'annonce tout de suite que la dernière rencontre portera sur le poème dans son ensemble. Il n'y a donc pas de lecture à faire pour la semaine prochaine, à moins qu'en étudiant zélé, quelqu'un ne veuille tout relire. C'est la grâce que je souhaite à chacun, car ce n'est pas ce que je dis qui peut faire du bien, mais la réflexion que fait chacun sur ce que dit Lucrèce: la relecture de Lucrèce est un stimulus excellent à cette réflexion.

**Les préludes : les derniers éloges du maître.**

V (1-54). Même si Épicure n'est nommé qu'une seule fois dans tout le poème, il est clair qu'il est le personnage le plus important de l'histoire selon Lucrèce. Au cas où on ne l'ait pas saisi avant, dans ce prélude, le poète rend la chose tout à fait claire. Épicure est présenté comme un homme divin, voire comme un dieu : il suggère même qu'il est plus grand que certains dieux et certes plus grand qu'un héros comme Hercule qui, dans la mythologie gréco-romaine, est l'homme qui, en raison de ses travaux, en raison du bien qu'il a fait aux hommes, a mérité de devenir un dieu.

Encore une fois, comme tant d'autres préludes, Lucrèce dit quelque chose qui ne colle pas tout à fait. Son poème est une attaque farouche contre la religion et donc contre les mythes et les histoires des dieux et des hommes comme Hercule qui devient un dieu, et pourtant il compare Épicure à Hercule. Oui, Mais cette bizarrerie, cette incohérence peut être significative. Il me semble qu'il faut lire ce prélude en notant que Lucrèce suggère au fond comment on a inventé les dieux : un homme qui avait un talent particulier, qui avait une force particulière est devenue dans l'imagination humaine un dieu en raison des récits qu'on faisait de lui.

VI (1-42). Dans ce dernier prélude, Lucrèce fait l'éloge d'Athènes, qui fut quand même la ville d'Épicure. Il prétend que tous les biens humains, comme

l'agriculture, la technique et la législation, sont d'abord apparus à Athènes ; il ajoute que c'est enfin à Athènes que le bien suprême fut offert aux hommes par la pensée d'Épicure, qui assure le bonheur humain. Je note que cette fois-ci il ne suggère pas qu'Épicure est un dieu, mais seulement un citoyen d'Athènes.

Encore une fois, les affirmations de Lucrèce au sujet d'Athènes sont fausses, ou au moins improuvables, non seulement d'après ce qui est évident à quelqu'un qui réfléchit, mais encore d'après ce que l'auteur lui-même dit dans le livre précédent. Il n'est pas vrai que c'est à Athènes qu'on a fait toutes ces découvertes.

Il faut expliquer ce mensonge. Je crois que c'est lié à la méthode de Lucrèce : à la toute fin de son texte, et donc à la fin du livre VI dont j'examine le prélude, il présente une scène épouvantable, soit sa description de la peste d'Athènes. Cette introduction au livre VI peut être vue, me semble-t-il, comme un autre exemple de son travail de poète : il dit des choses agréables (sucrées, douces) qui préparent à l'acceptation d'un médicament amer, mais important. En somme, il présente d'abord une belle Athènes qui fait du bien aux humains, avant de présenter Athènes comme le lieu d'un des événements les plus terribles et d'une image terrible.

Par ailleurs, dans le même prélude, il précise le bien qu'Épicure a fait aux hommes : il a découvert la vérité fondamentale au sujet de la condition des humains, soit que les biens ne manquent pas hors d'eux, mais

que c'est eux-mêmes en raison de leurs opinions fausses et leur comportements insensés qui rendent mauvais les biens naturels. Lire VI.17-34. Or la maladie intérieure des hommes est de deux sortes : ils désirent des choses dont ils n'ont pas besoin, et ils craignent des maux qui n'existent pas. En somme, aucun bien hors de l'homme (ou de la femme) n'est un bien pour lui, s'il n'a pas le bien qui lui vient d'Épicure (et donc de Lucrèce). Quel est ce bien ? La vérité qui est contenue dans la philosophie épicurienne, la vérité qui déboulonne les idoles divines et l'idole humaine, et son socle la croyance sans ironie à la vérité du monde tel qu'il apparaît.

**Le message fondamental des livres V et VI.**

En un sens les deux derniers livres ne font rien de plus que répéter ce qui fut dit depuis le début : les dieux ne sont pas la cause du monde et les hommes ne sont pas des êtres admirables surveillés de près par les dieux. Mais même s'il propose encore et toujours le même message, il le fait autrement.

D'abord il prend une série de questions cosmologiques (comme la naissance de l'univers, les grands mouvements astraux, la foudre, les tremblements de terre et les épidémies) et les explique sans faire référence aux dieux. Il est clair qu'il choisit ces phénomènes en particulier parce que ce sont ceux qui sont liés comme par nature aux dieux dans l'imagination populaire. Lire VI. 379-422.

Semblablement, quand il parle des humains, il montre comment les humains ont évolué sous la pression des circonstances qui les entouraient et sont ainsi devenus ce qu'ils sont. En somme, ce ne sont pas les dieux qui ont créé les hommes, ce ne sont pas les dieux qui ont donné aux hommes la famille, la langue et les arts et tout ce qui s'en suit. Au contraire, ce sont les hommes qui ont inventé les dieux de la mythologie. Lire V.1161-1185.

Mais il y a une autre idée plus terrible qui est cachée, encore une fois dans le déboulonnement du rôle des dieux. Le monde, notre monde est créé, mais alors il est destructible. Il n'y a rien d'éternel que les atomes, le vide et le Tout, insensibles au sort humain. Lire V.371-379.

**Une des bizarreries des explications de Lucrece.**

L'auteur du *De rerum natura* donne des explications, souvent sans les justifier, ou au plus en offrant des similitudes assez boiteuses avec des phénomènes humains. Mais le plus étrange est le fait qu'il multiplie les explications. On s'objecte naturellement : « Mais les différentes explications ne peuvent pas être vraies en même temps. »

Il y a même un moment où Lucrece tient compte de cette difficulté et y répond un peu. Lire VI.703-711. Je traduirais comme suit. L'important n'est pas de trouver

la réponse définitive ; l'important est de voir qu'il y a un phénomène et qu'il est explicable et surtout qu'il n'est pas explicable par les dieux. On dirait que la vérité n'est pas la chose la plus importante, mais son effet psychologique : l'important est de libérer les humains de leur croyance aux dieux parce que c'est là une source essentielle de leur malheur.

**L'histoire humaine selon Lucrèce.**

À la fin du livre V (925-1457), l'auteur présente l'Histoire humaine, ou l'anthropogonie (après la cosmogonie et la zoogonie) selon 4 tableaux : l'étape initiale, l'étape de développement pré-politique, l'étape politique, lesquelles étapes sont complétées par une description du développement de la technique et des arts.

Ce récit est original par rapport à Épicure. Il n'y a rien de semblable dans les écrits du philosophe grec, enfin parmi ceux qui sont venus jusqu'à aujourd'hui. Les seules traces d'un récit philosophique semblable se trouvent chez d'autres philosophes.

Ce récit, quelle que soit sa source, est original par rapport à Hésiode en particulier. Car Hésiode a décrit les sept âges de l'être humain dans son poème *Les Travaux et les Jours* (109 et ss), le mythe des races d'or, d'argent, de bronze et de fer. Or cet autre récit parle souvent des dieux : ce sont les dieux de la mythologie et surtout Zeus qui fait avancer les différentes forment

d'humains. Et surtout il n'y a pas d'évolution d'une espèce humaine : chaque fois, l'*expérimentation* de Zeus est détruite et les dieux recommencent.

En revanche, il faut remarquer que ce récit est semblable à celui de Hésiode parce que Lucrèce insiste sur le mal que les humains se font en évoluant : les deux récits sont pessimistes.

L'essentiel qu'il faut retenir du récit de Lucrèce me semble être ceci. Il y a une tension entre la chute humaine, qui est en gros une chute, et la libération humaine. La solution se trouve dans la philosophie épicurienne : quelques personnes tirent profit de la situation et d'autres continuent de vivre dans un monde développé, mais insatisfaisant.

### **La différence entre Thucydide et Lucrèce.**

Nous en arrivons ainsi à la toute fin de son poème, sa description de la peste d'Athènes. Ce récit a été pris en partie au moins de Thucydide dans sa *Guerre du Péloponnèse* : on trouve ce premier récit dans le deuxième livre ; quand on lit les deux récits (le récit en prose de l'historien et le récit poétique du philosophe) en parallèle, il est impossible de ne pas voir que Lucrèce a emprunté non pas à Épicure (qui ne propose aucun récit semblable, cela est certain dans les écrits qui sont accessibles aujourd'hui, et cela est probable quand on consulte les autres sources de la pensée d'Épicure).



Il y a au moins trois différences entre les deux récits. Pour Thucydide, le phénomène de la peste est lié à la guerre, alors que Lucrèce tient à le présenter comme un phénomène tout à fait naturel. Dans le texte de Thucydide, on insiste sur le fait que bien des gens ont survécu à ce fléau, dont l'auteur lui-même, alors que Lucrèce donne l'impression que tous ou presque tous sont morts. Surtout peut-être, Thucydide suggère que son récit peut aider les hommes à mieux se préparer pour la prochaine peste, alors que Lucrèce suggère qu'il n'y a rien à faire et que si son récit sert à quelque chose, il sert aux plus rudes, ceux qui sont rudes comme les premiers humains.

**Les livres V et VI : le test de la demystification.**

Un bon professeur offre un examen à ses élèves pour vérifier s'ils ont compris. Cela lui sert sans doute, mais cela sert aussi à ses étudiants. Or on pourrait présenter les deux livres V et VI, et surtout le récit de la peste d'Athènes, comme des tests.

Premièrement, depuis le début, mais surtout à la fin, Lucrèce procède à une démythification, ou démystification, du monde, dont les principaux éléments sont les suivants : le monde n'est pas éternel (« tout peut s'abîmer dans un fracas horrible » [V, 109], ce sera l'écroulement des remparts, des murailles du monde) et tous les phénomènes célestes et naturels qui peuvent porter à croire en l'existence de dieux

s'expliquent « scientifiquement », c'est-à-dire matériellement, par les atomes. Il est étonnant de constater le nombre de fois que Lucrèce utilise l'expression « rien d'étonnant », dans son poème en général et au livre VI en particulier. (Voir par exemple : 130, 232 et 311.)

Deuxièmement, il s'agit des livres les plus durs parce que Lucrèce insiste à plusieurs reprises sur le fait que la nature, c'est-à-dire la nature n'est pas bienfaisante pour nous, êtres humains en particulier. Bien mieux, il montre qu'on se fait au moins autant de bien que de mal quand on développe la famille, les lois, les gouvernants, la technique et la religion. Et cela finit avec la description de la peste, une description plus dure encore que celle de Thucydide. Pourquoi tout cela ? Pourquoi ses propos pessimistes ?

Je suggère la réponse suivante. Au livre III, Lucrèce avait dit que souvent les êtres humains affirmaient certaines vérités au sujet de la mortalité de l'âme et de l'inexistence des dieux. Mais il avait ajouté que la plupart du temps, ce n'était que des mots. Lire III.55-58. C'est pourquoi il disait : « Il faut donc observer l'homme à l'épreuve du danger / et dans l'adversité apprendre à le connaître; / car enfin la vraie voix du fond de sa poitrine / jaillit : tombe le masque, la réalité demeure. »

Bref, il faut un test pour vérifier jusqu'à quel point ce qu'on dit reflète le fond de âme. À la fin de son poème,

le lecteur devrait avoir compris la doctrine atomiste et ses conséquences morales. Je suggère que la description de la peste d'Athènes, c'est-à-dire une épidémie générale sans cause autre que la nature et sans possibilité de la combattre par l'art médical, est un test pour le lecteur.

Voilà une réalité du monde réel : l'épidémie. Peut-on la regarder en face, sans invoquer les dieux et la religion, sans se révolter, pour simplement en accepter la réalité, et donc la possibilité d'en être frappé soi-même, mais avec une certaine sérénité, voire avec une sorte de joie parce qu'on est pour le moment en santé ? Si la réponse est oui, le lecteur a passé le teste ; si la réponse est non, le lecteur aurait une mention d'échec sur un bulletin dressé par Lucrèce.

**Remarques sur la traduction.**

Les traducteurs ont une tâche difficile. Mais cela ne veut pas dire qu'il y a des comportements de certains traducteurs, et particulièrement des traducteurs français, qui sont au moins problématiques. Je signale les endroits suivants, qui me laissent bien insatisfaits. V.490, 791, 964, 1398, 1454.

### **Sixième semaine : l'influence de Lucrèce.**

#### **Ce qui fut fait.**

La semaine dernière, je présentée les deux derniers chants du poème de Lucrèce, soit les livres 5 et 6. Pour ce faire, j'ai parlé des deux derniers préludes, qui sont au fond un éloge d'Épicure et d'Athènes: j'ai signalé certains des aspects intrigants de ces deux textes, en tentant d'en expliquer la logique.

J'ai ensuite souligné que dans les deux derniers chants, Lucrèce multiplie les explications de divers phénomènes et que cela aussi est un bizarrerie; j'ai encore une fois tenté de montrer quelle est la logique derrière cette tactique. Je tiens à ajouter que ce comportement n'est pas propre au poète, mais qu'on le trouve déjà chez le philosophe son maître Épicure.

J'ai traité ensuite d'une des originalités les plus importantes de Lucrèce: il propose ce que j'ai appelé une anthropogonie, ou une présentation des étapes du progrès humain.

J'ai terminé en parlant de la fin terrible du poème et donc du sixième chant, soit la description de la peste d'Athènes; encore une fois, j'ai voulu rendre compte de ce texte en expliquant ce qui me semble être l'intention de l'auteur: si on est capable d'accepter la peste d'Athènes comme un phénomène naturel sans

s'indigner, sans recourir aux dieux, même pour les maudire, on a fait la preuve qu'on a compris le message de Lucrèce et d'Épicure et donc qu'on peut vivre une bonne vie, une vie d'ataraxie.

**Trois vecteurs de la pensée de Lucrèce.**

Il s'agit d'essayer de synthétiser ce qui a été appris au sujet de la pensée que propose Lucrèce. Il me semble qu'on pourrait la caractériser comme suit: c'est un savoir qui se veut matérialiste et empiriste, qui présente la condition humaine comme malheureuse, malgré les progrès de la civilisation, mais guérissable par une des données de cette civilisation, et surtout peut-être comme impie ou athée, voire anti-théiste. Pour le dire autrement, la pensée du *De rerum natura* vise à déboulonner les grandes discours spiritualistes, l'optimisme anthropologique et les religions.

Or sur ces trois points, encore aujourd'hui on entend ce qu'on peut appeler des échos de la pensée que propose Lucrèce, qui est au fond la pensée d'Épicure. En signalant ces trois caractéristiques de l'épicurisme, je signale, en somme, que certaines tendances lourdes de la pensée qu'on appelle moderne, ou même postmoderne, ressemblent aux caractéristiques de l'épicurisme et même peuvent s'inspirer de l'épicurisme.

**Lucretius et Nietzsche.**

Dans le *Gay Savoir*, Nietzsche annonce : « *Gott ist tot.* » La quasi-devise veut dire bien des choses, mais elle annonce au moins que la philosophie doit devenir ouvertement antireligieuse pour sauver l'humanité. Dire que Dieu est mort, cela signifie que Dieu, ou les dieux, n'a jamais existé en vérité, mais qu'il a existé, ou qu'ils ont existé, en autant qu'on y croyait. Pour le dire autrement, les hommes ont créé les dieux et non le contraire ; mais les hommes ont été influencés par leur invention.

Nietzsche prétend, comme Lucretius qui continue Épicure, que le bonheur humain dépend d'un athéisme assumé et public.

Cependant il faut ajouter que, pour Nietzsche, l'épicurisme, qu'il imite en un sens, est une philosophie pour faibles, et que la philosophie peut être, et devrait être, puissante, une force consciente de la puissance humaine. Cette idée est proposée dans une autre formulation nietzschéenne que Lucretius n'aurait jamais cautionnée, soit « Tout est volonté de puissance ».

Pour Nietzsche, la recherche d'une vie *dulce* et *suavis*, pour employer les mots de Lucretius, une philosophie qui prétend que le bonheur est fonction de plaisirs modérés bien choisis, cette recherche, cette philosophie est un signe de maladie, c'est-à-dire de faiblesse.

En revanche, pour Lucrèce, une philosophie comme celle de Nietzsche qui prétend que l'homme est heureux quand il se dépasse, quand il domine, quand il souffre et fait souffrir pour vivre avec plus d'intensité, une philosophie semblable est une illusion.

#### **Lucrèce et Rousseau.**

Dans son *Second Discours*, Rousseau fait un récit de l'histoire humaine, qui part de ce qu'il appelle l'homme dans l'état de nature pour arriver à l'Européen typique de son époque. Ce récit suggère, voire prouve, comme le voudrait Lucrèce, que les hommes n'ont pas toujours été comme ils sont aujourd'hui et surtout que le développement humain a été en large partie une déchéance: la plupart des humains sont moins heureux aujourd'hui qu'ils ne l'étaient du temps où ils vivaient avec plus de simplicité. Pour employer une expression du premier grand texte de Rousseau, le développement des sciences et des arts a contribué à corrompre les mœurs.

En somme, comme Épicure et Lucrèce, Rousseau propose que le bonheur humain est fonction d'une simplification des désirs humains pour retrouver le naturel (ce que Rousseau appelle l'amour de soi) ou d'un abandon de l'illusion des passions non-naturelles (lesquelles Rousseau regroupe sous le nom d'amour-propre). On peut même prouver sans trop de difficulté que Rousseau tire beaucoup de ce qu'il raconte dans le *Second Discours* soit du *De rerum natura*, soit des

*Essais* de Montaigne où on trouve de nombreuses citations de Lucrèce.

Cependant il faut ajouter que la philosophie qu'on trouve chez les épicuriens est une erreur selon Rousseau pour au moins deux raisons. La première est qu'une des passions naturelles essentielles est oubliée par Lucrèce, soit la pitié. Sans la pitié, la vie humaine serait impossible, prétend Jean-Jacques Rousseau, alors que la philosophie d'Épicure est fondée sur un amour de soi, et même un amour-propre, insensible à la souffrance des autres. Ainsi pour Rousseau, la réaction saine à la description de la peste à Athènes serait les pleurs et non pas l'augmentation de son sentiment de bien-être.

De plus, pour Rousseau, le problème humain ne peut pas être solutionnée sans tenir compte du monde politique: il faut des institutions politiques (la démocratie), sociales (la famille) et culturelles (la religion) pour contrôler l'amour-propre, développer la pitié et soutenir un amour de soi sain. Le retrait épicurien dans un jardin est une solution inacceptable, parce qu'elle est inefficace. (En revanche, il faut noter qu'il y a une description dans la *Nouvelle Héloïse* d'une vie en petite société avec un jardin à la manière d'Épicure, et cette vie est présentée comme une figure du bonheur.)

La réponse lucrétienne ou épicurienne à la critique rousseauiste serait sans doute de rappeler que la pitié



est une réaction de faiblesse, et qu'elle suppose quelque chose de tout à fait faux, soit que l'individu est significatif.

Dans cette présentation du face-à-face, Lucrèce/Rousseau, il faudrait sans doute faire des remarques supplémentaires en particulier quant à la politique, mais il est clair que le rousseauisme n'est pas de l'épicurisme pur.

**Lucrèce et les modernes, comme Descartes et Bacon.**

La modernité est en grande partie fondée sur la prétention que la nouvelle science, la science expérimentale moderne est plus vraie que tout ce qui est venu avant elle, en particulier les discours philosophiques et religieux. Une des formules modernes pour exprimer cette prétention vient de Descartes dans son *Discours de la méthode*, où il annonce qu'il cherche la vérité et que la vérité est faite de connaissances claires, sûres et utiles. Or ce que proposent les modernes est un rejet des connaissances offertes par le passé, parce qu'elles sont confuses, sans fondement et nuisibles. Or pour que les connaissances soient vraies, il faut se référer à l'information sensible. En conséquence, les modernes ressemblent beaucoup aux épicuriens et leurs affirmations ressemblent beaucoup aux discours de Lucrèce.

Mais la nouvelle science est tout à fait tournée vers la technique, ou vers la conquête de la nature. Pour citer encore une fois Descartes, il s'agit de développer la nouvelle science pour devenir « maîtres et possesseurs de la nature » ; or cela est désiré parce que les hommes veulent faire moins d'efforts, veulent cesser de souffrir et en fin de compte veulent repousser la mort aussi loin que possible, et que ces désirs sont naturels ou sains ou fondés dans ce qu'il y a de plus profond dans le cœur humain. Aussi l'ataraxie des épicuriens est inhumaine, pour un Descartes ou un Bacon ; le développement technique, le progrès, comme on le nomme aujourd'hui est le bien humain qui est assuré par le savoir.

La réponse de Lucrèce à la modernité serait en gros la même qu'il fait dans le *De rerum natura*, à savoir que le bonheur humain est fait de peu de choses et surtout qu'il ne faut pas changer la nature, mais changer la réaction *enfantine* des humains face à la nature. En dernière analyse, pour un épicurien, la croyance en la techno-science est une réaction enfantine.

**Les objections à Lucrèce et Épicure : les expériences impossibles ou les limites des savoirs.**

Selon les épicuriens, la seule source solide de vérité est l'information qui vient des sens. Cela est tout à fait cohérent avec leur matérialisme. Mais il est patent que leur théorie et même les fondements de leur théorie, dépend d'autre chose que l'information sensible. Car

les atomes qui sont à la base de tout et qui permettent de tout expliquer sont trop petits pour être vus et de toute façon sont en-deçà de toute qualité sensible. Cela est tout aussi vrai pour le vide. En ce qui a trait au Tout, comme il est infini, il est certain qu'il ne peut pas être perçu dans son infinité. Il y a donc une tension, voire une contradiction, entre le principe de la connaissance humaine solide selon les épicuriens et les affirmations fondamentales de leur système.

On peut voir le même problème dans la théorie typique d'Épicure qui est reprise par Lucrèce, soit le clinamen ou la déviation. Le principe de base de la pensée d'Épicure, laquelle est présentée dès le début par Lucrèce, est que rien ne vient de rien. Il s'en sert pour séparer le monde de la science, et donc le monde tel qu'il le pense, du monde de la religion, et donc du monde tel que le pensent les gens qui sont pris par la mythologie. Mais il affirme qu'il y a un mouvement spontané qui se trouve dans chaque atome et qui rend possible la structuration ou la genèse du monde en raison des contacts entre les atomes. Ce mouvement spontané, cette déclinaison, ce clinamen, pour employer son nom technique, est invérifiable par les sens, ce qui est déjà un problème.

Mais en plus, le clinamen implique tôt ou tard un quelque chose qui naît de rien. Certes, il naît dans l'atome. Mais il n'y a pas de raison pour que l'atome fasse ce mouvement, ou qu'il aille à droite plutôt qu'à gauche ou vers l'avant plutôt que vers l'arrière, un peu

vers le haut plutôt que se laisser aller tout à fait à son mouvement vers le bas. Quand on y pense un peu, il n'y a pas de différence entre la spontanéité de la création divine et la spontanéité du mouvement qui se trouve dans les atomes. Ce rapprochement entre causalité divine et clinamen est pour le moins troublant.

Cette objection a déjà été présentée plus haut : elle est reprise ici pour la placer dans l'ensemble des difficultés qu'on peut trouver au discours épicurien ou lucrétien.

**Les objections à Lucrèce et Épicure : le refus de l'éros (désir d'immortalité).**

Il me semble qu'il y a une autre difficulté à la position de Lucrèce, une difficulté qu'il a héritée d'Épicure. À force de vouloir protéger les êtres humains contre la religion (ou la croyance en des dieux) et contre la vanité humaine, l'argumentation qu'on présente ne tient pas compte de quelque chose qui paraît évident et fondé en nature : il y a dans le cœur humain une pulsion qui fait que l'être humain s'oublie, se dépasse, se perd si l'on veut dans quelque chose qui n'est pas lui, mais qui est perçu comme plus grand que lui, de plus stable que lui. Platon, entre autres philosophes, l'appelle l'éros, mais à peu près tous les philosophes anciens en tiennent compte, voire en font un élément essentiel de leur pensée.

La réponse des épicuriens est toujours de dire que cette pulsion est dangereuse, que cette pulsion fait qu'on se torture ou qu'on torture les autres. Et il est certain qu'il y a bien des exemples de maux que les hommes se font parce qu'ils s'imaginent des êtres supérieurs à eux ou parce qu'ils s'imaginent plus grands qu'ils ne sont.

Mais il me semble qu'on peut répondre que la solution des épicuriens ressemblent à quelqu'un qui raisonne comme ceci : les dents ont tendance à pourrir ; on fait mieux de les arracher pour ne pas souffrir et apprendre à manger mou.

Cette comparaison sert surtout à proposer l'idée que l'essentiel n'est pas de détruire les illusions humaines en détruisant tout ce qui peut naître du désir d'être éternel, mais d'évaluer les différentes versions de ce désir, qui semble être naturel, et de leur donner une place dans la vie sociale et dans la vie de l'individu. À ce moment-là, le rôle de la philosophie ne serait pas seulement, comme le veulent les épicuriens, de conduire les hommes à l'ataraxie, une sorte de bonheur simplifié, de petit format, qui met de côté la famille, la cité et même l'humanité, mais de diriger les hommes pour qu'ils vivent mieux dans la famille, dans la cité et dans l'humanité.

**Les objections à Lucrèce et Épicure : le rôle de la vérité dans la vie.**

La dernière objection pourrait être présentée comme une variante de la précédente. Épicure est un philosophe, et Lucrèce est un poète qui expose la philosophie de son maître. En principe, ils prétendent proposer la vérité aux humains. Mais il y a quelque chose d'insatisfaisant dans leur argumentation : on dirait que leur philosophie n'est pas d'abord commandée par le désir de la vérité (comme le voudrait l'étymologie du mot *philosophie*), mais par le désir de la paix ou de la sérénité. C'est leur droit le plus strict, cela va presque sans dire.

Mais on peut répondre qu'il y a en nous un besoin de la vérité qui est plus fort que le désir de la paix : on n'aime voir clair, même quand cela fait mal. D'ailleurs, une partie de la séduction des pensées d'Épicure et de la poésie de Lucrèce est qu'elles prétendent proposer la vérité, sortir les êtres humains de leur ignorance et, en fin de compte, les mettre en contact avec la nature des choses, comme le veut le titre du livre de Lucrèce.

Pourtant, on voit souvent aussi qu'il y a une sorte d'indifférence à la vérité qui est troublante chez eux. On le voit par exemple dans la multiplication des réponses contradictoires à un problème. On le voit aussi dans le fait qu'ils reviennent souvent sur l'utilité de leur doctrine. On le voit enfin au ton dogmatique qu'ils ont souvent : ils semblent plus intransigeants que les hommes de foi contre lesquels ils se dressent.

Le personnage de Socrate, tel qu'il apparaît chez Platon entre autres, fait sentir qu'il y a une autre façon de concevoir la vérité, la philosophie et en fin de compte la vie, une autre façon qui semble être fondée de façon solide dans le cœur humain. Socrate cherche la vérité, mais à la fin de sa journée de réflexion, s'il en est réduit à dire qu'il sait qu'il ne sait pas, il est encore satisfait. Ainsi, s'il ne peut pas prouver que les dieux existent, cela ne le dérange pas ; mais s'il ne peut pas prouver que les dieux n'existent pas, cela ne le dérange pas non plus. Il veut voir clair, et si tout ce qu'il peut voir clairement, c'est qu'il ne peut pas voir clairement, il est satisfait. Or, pour Épicure (et Lucrèce qui le suit encore et toujours), cela ne suffit pas. Il est possible sans aucun doute que leur analyse du cœur humain est juste, mais il me semble, et il semble au plus grands tenants de la pensée ancienne, que l'âme humaine est plus ample, plus noble si l'on veut, plus divine qu'ils ne le disent.

Pour le dire de façon un peu dramatique, Lucrèce est si peureux face aux dieux qu'il préfère imaginer qu'ils n'existent pas et le proclamer sur les toits, que d'avouer tout simplement, mais avec un courage philosophique réel et selon une vérité fondée dans l'évidence personnelle, qu'il ne le sait pas. Épicure veut protéger l'humanité contre la peur des dieux, mais on dirait que cette peur lui fait si peur qu'il n'est pas capable de dire la vérité. Il me semble qu'il y aurait moyen de ne pas avoir peur des dieux, ni de la peur des dieux, mais de

page 96

réfléchir avec sérénité sur les dieux... Et d'ailleurs sur les hommes qui adorent les dieux et ceux qui pensent aux dieux.



## **Appendice I**

Division du texte selon Strauss (avec ajustements)

I (1-148) Prélude de l'œuvre et du premier livre.

1-23 Louange de Vénus, déesse de la vie et du renouveau printanier.

21-43 Deux demandes à la déesse : soutenir son art, assurer la paix.

43-49 De la nature des dieux : leur indifférence.

50-61 Exhortation à Memmius.

62-79 Premier éloge d'Épicure.

80-101 Exemple d'un crime religieux.

102-135 Racine du mal que fait la religion.

136-145 Bien difficile que fera Lucrece.

146-148 Racine du bien que fait son enseignement.

I (149-920) Les principes de la doctrine d'Épicure.

149-158 Premier principe : rien ne vient de rien (et donc grâce à l'action des dieux).

159-214 Preuve : les choses naissent de façon régulière.

215-264 Envers du premier principe : rien de disparaît.

265-297 Il y a des corps invisibles et pourtant réels, comme le vent.

298-304 Comme les odeurs.

- 305-321 Comme les phénomènes de changement progressif.  
322-328 Comme les phénomènes de naissance et de vieillissement.  
329-369 Il y a aussi un vide pour qu'il y ait mouvement.  
370-417 Réponse à une objection aristotélicienne qui concilie plein et mouvement.  
418-448 Deux caractéristiques des corps : mouvements et causalités  
449-482 Deux sortes de caractéristiques : propriétés et accidents.  
483-550 Les atomes insécables, solides, éternels.  
551-598 Première preuve : régularité des choses.  
599-634 Seconde preuve : l'existence même et la permanence du monde.  
635-704 Réfutation de Héraklitos.  
705-829 Réfutation d'Empédoclès.  
830-920 Réfutation d'Anaxagoras.

I (921-950) La fonction de la poésie et de l'œuvre de Lucrèce.

I (951-1117) Premières conclusions de la doctrine.

- 951-1013 Le monde général est infini.  
1014-1051 Il y a une infinité de mondes particuliers.  
1052-1113 Il n'y a pas de centre d'un univers infini.  
1114-1117 Regard général sur l'œuvre.

- II (1-61) Prélude du deuxième livre.
- 1-13 Trois exemples de bien-être.  
14-61 Définition du bonheur opposée à l'illusion soutenue par la religion et détruite par la raison.
- II (62-1174) D'autres conclusions fondamentales de la doctrine d'Épicure.
- 62-66 Annonce de ce qui sera fait.  
67-141 Mouvements des atomes qui produisent les choses.  
142-166 La vitesse des atomes.  
167-183 Digression sur la Providence.  
184-215 Explication des mouvements vers le haut (réfutation d'Aristote).  
216-250 La déclinaison ou clinamen.  
251-293 La question de la volonté.  
294-299 Stabilité du Tout par des *lois* naturelles.  
299-332 Deux exemples ou images.  
333-380 Variété d'atomes prouvée par la variété des individus dans les espèces.  
381-477 Phénomènes visibles qui prouvent les différentes sortes d'atomes.  
478-521 Sortes d'atomes finies en nombre.  
522-568 Infinité des atomes de chaque sorte.  
569-580 Conséquence: ni la destruction ni la création ne peuvent avoir le dessus dans le Tout.  
581-599 La Terre comme exemple de la présence de sortes d'atomes dans un même corps.  
600-643 Le culte de la déesse Cybèle.

- 644-660 Ce culte est faux.  
661-699 Retour sur la présence de sortes d'atomes dans un même corps.  
700-729 Limite de l'effet des atomes à cause des espèces.  
730-864 Les atomes n'ont aucune qualité sensible, mais produisent les sensations.  
865-885 Les atomes sont sans vie, mais produisent la vie.  
886-1022 Réponses à une objection sur la neutralité des atomes.  
1023-1043 Annonce d'une doctrine vraie, mais étonnante.  
1048-1089 Il y a une infinité d'autres mondes.  
1090-1104 Donc les dieux ne gouvernent pas le Tout.  
1105-1174 Les mondes naissent et meurent par un processus naturel, mais hasardeux.

III (1-30) Prélude du troisième livre.

1-30 Deuxième éloge d'Épicure, lequel introduit à une vie divine.

III (31-1094) Quelques vérités au sujet de la vie humaine.

31-40 Résumé de ce qui sera examiné.

41-93 Les faux libérés et la source de leur injustice.

94-135 Rejet de la théorie de l'âme-harmonie.

- 136-176 Interaction âme/esprit/intellect.  
177-230 L'âme/esprit/intellect est fait d'atomes légers et rapides.  
231-257 L'âme/esprit/intellect et ses quatre éléments.  
258-287 Unité des différents atomes *spirituels*.  
288-322 Différence entre les caractères et sa base atomique.  
323-416 Les corps et l'âme/esprit/intellect, conjugués dans la sensation.  
417-444 Le corps et l'âme/esprit/intellect naissent et meurent ensemble.  
445-509 Le corps et l'âme/esprit/intellect se développent ensemble.  
510-805 Retour sur la mortalité de l'âme : elle suit le corps et se divise.  
806-829 Il y a trois choses immortelles, mais pas l'âme.  
830-869 La mort n'est rien pour l'individu qui a vécu.  
870-893 Les illusions des vivants sur la mort.  
894-930 Réfutations des discours émis sur la mort.  
931-977 Est valide la prosopopée de la Nature adressée aux vivants qui se plaignent de mourir.  
978-1023 Les enfers sont des images inventées par des vivants.  
1024-1052 Apostrophe qui compare le vivant craintif aux grands hommes du passé.  
1053-1094 Effets nocifs de la crainte de la mort.

IV (1-25) Prélude du quatrième livre.

1-25 Éloge de la tâche qu'accomplit Lucrèce.

IV (26-1287) La question de la vérité

26-45 Résumé de ce qui fut fait et annonce de ce qui sera fait : les simulacres.

46-109 Les images visibles qui émanent des corps.

110-142 Elles sont délicates et fluides

143-217 Elles sont rapides.

218-229 Les autres émanations sensibles.

230-268 La vision et les images, explication de base.

269-323 Le phénomène des images reflétées.

324-378 D'autres phénomènes étonnants de la vision.

379-521 Le problème de la vérité des sensations visuelles.

522-556 L'ouïe et les sons, explication de base.

557—614 Les phénomènes comme les déformations sonores, les échos et les sons qui traversent les solides.

615-632 Le goût et les saveurs, explication de base.

633-672 Le phénomène de la variété des goûts.

673-721 L'odorat

722-776 La vision de l'esprit.

824-857 La critique du point de vue téléologique.

858-1036 Le sommeil et les rêves.

1037-1287 L'explication et la critique de l'amour.

V (1-54) Prélude du cinquième livre.

1-54 Éloge d'Épicure, comparé à des dieux et des héros.

V (55-1435) Cosmogonie et anthropogonie

55-91 Ce qui fut fait et ce qui sera fait.

91-109 Notre monde disparaîtra.

110-145 Les corps célestes ne sont pas divins.

146-234 Les dieux ne font pas partie d'un monde qu'ils gouvernent.

235-350 Observations sur la fragilité de notre monde

351-415 Par nature notre monde ne peut pas être immortel.

416-508 Cosmogonie.

509-563 Mouvements et stabilité des parties du cosmos.

564-779 Divers phénomènes astraux.

780-877 Zoogonie

878-924 Les monstres mythologiques, une impossibilité.

925-1010 Anthropogonie : première époque, rudesse, sans société ni technique.

1011-1107 Anthropogonie : deuxième époque, mollesse, famille, langage.

1108-1240 Anthropogonie : troisième époque, les rois, les lois, la religion.

1241-1435 Anthropogonie : découverte des techniques et des arts.

- VI (1-42) Prélude du sixième livre.
- 1-42 Éloge d'Épicure qui complète le progrès civilisationnel.
- (43-1286) Explications des phénomènes troublants.
- 43-95 Ce qui fut fait, ce qui sera fait et pourquoi.
- 96-159 L'explication du tonnerre.
- 160-218 L'explication de l'éclair.
- 219-378 L'explication de la foudre.
- 379-422 Que la foudre n'est pas d'origine divine.
- 423-450 Explications des trombes.
- 538-534 Explication des nuages et des phénomènes concomittants.
- 535-607 Explication des tremblements de terre.
- 608-638 Explication de la stabilité de la mer.
- 639-702 Explication des volcans.
- 703-711 Remarques méthodologiques.
- 712-737 Explication des crues du Nil.
- 738-839 Explication des Avernoes et des lieux nocifs aux vivants.
- 840-1089 Explication des fontaines et des sources.
- 1090-1137 Explication des épidémies.
- 1138-1286 Description de la peste à Athènes.



## **Appendice II**

Division du texte selon Alain Gigandet

I

Prélude (1-145)

    Hymne à Vénus (1-49)

    Dédicace à Memmius. Sujet du poème (50-61)

    Première éloge d'Épicure : la victoire sur la religion (62-79)

    Les crimes de la religion : le sacrifice d'Iphigénéia (80-101)

    Le remède contre la religion : la connaissance de la nature des choses (102-145)

Les principes fondamentaux (146-482)

    De rien, rien ne peut naître (146-214)

    Rien ne peut être réduit à néant (215-264)

    Les éléments invisibles de la matière (265-328)

    L'existence du vide (329-417)

    Tout se ramène aux atomes et au vide : propriétés et événements. Le temps (418-482)

Propriétés des atomes (483-634)

    Leur existence (483-502)

    Solidité, éternité, indivisibilité (503-598)

    Théorie des parties de l'atome (599-634)

Réfutation des anciens physiciens (635-920)

Le monisme : Héracléitos (635-704)

Le pluralisme limité : Émpédoclès (705-829)

Le pluralisme radical : Anaxagoras (830-920)

Apologie du poème (921-950)

Infinité de l'univers (951-1113)

Infinité du vide, de la matière et de l'univers  
qu'ils constituent (951-1051)

L'univers n'a pas de centre vers lequel tendrait la  
manière (1052-1113)

Conclusion (1114-1117)

## II

Prélude

Bienfaits de la philosophie (1-61)

Mouvement des atomes (62-332)

Universalité du mouvement atomique (62-141)

Vitesse du mouvement atomique (142-166)

Digression anti-providentialiste (167-183)

Direction du mouvement atomique (184-215)

La déviation (216-293)

Constance de la matière et du mouvement dans  
le tout (294-307)

L'apparence du repos dans les corps sensibles  
(308-332)

Les formes des atomes. Conséquences. (333-729)  
    Diversité des formes atomiques (333-477)  
    Limitation de leur nombre (478-521)  
    Infinité du nombre des atomes de chaque forme  
(522 - 580)  
    Diversité des atomes composant tout corps  
sensible (581-599)  
    Digression : Cybèle (600-660)  
    Limitation des combinaisons atomiques possibles  
(661-729)

Propriétés des atomes et propriétés des composés : les  
atomes n'ont pas de « qualités secondes » (730-1022)  
    La couleur (730-841)  
    Autres « qualités sensibles » (842-864)  
    La sensibilité (865-1022)

Le monde, les mondes (1023-1174)  
    Introduction (1023-1047)  
    La pluralité infinie des mondes (1048-1089)  
    Digression anti-providentialiste (1090-1104)  
    Mortalité du monde (1105-1174)

### III

Prélude (1-93)  
    Deuxième éloge d'Épicure (1-30)  
    Sommaire : la peur de la mort (31-93)

- Nature et composition de l'âme (94-416)
  - Existence et matérialité de l'âme (94-135)
  - L'âme et l'esprit (136-160)
  - Matérialité de l'âme et de l'esprit (161-176)
  - Composition de l'âme et de l'esprit : les atomes  
ténus (177-230)
  - Composition de l'âme et de l'esprit : les quatre  
éléments (231-322)
  - Interdépendance du corps et de l'âme (323-416)
  
- Preuves de la mortalité de l'âme (417-829)
  - Introduction : les preuves qui s'appliquent à l'âme  
s'appliquent à l'esprit et réciproquement (417-424)
  - L'âme ne peut pas survivre au corps (425-669)
  - L'âme ne peut pas préexister au corps (670-783)
  - L'âme n'a aucun des caractères de l'immortalité  
(784-829)
  
- Contre la peur de la mort (830-1094)
  - La mort n'est rien pour nous, car elle est  
privation de sensation (830-869)
  - Craindre pour le sort de son cadavre est  
déraisonnable (870-930)
  - Prosopopée de la nature contre ceux qui se  
plaignent de devoir mourir (931-977)
  - Les tourments des enfers sont en réalité dans  
notre vie (978-1023)
  - Il est absurde vouloir prolonger sa vie (1024-  
1052)
  - Peur de la mort et trouble de l'âme (1053-1075)

Conclusion : il faut accueillir la mort sereinement  
(1076-1094)

#### IV

Prélude (1-53)

Apologie du poème (1-25)

Sujet du chant (26-53)

Existence et nature des simulacres (54-215)

Existence (54-109)

Ténuité (110-128)

Certains simulacres se forment spontanément  
dans l'air (129-142)

Rapidité de la formation des simulacres (143-  
175)

Rapidité de leur mouvement (176-215)

La sensation et la pensée

La vue et les phénomènes liés à la vue (216-378)

Illusions visuelles et jugement de l'esprit (379-  
468)

L'infailibilité des sens : contre les sceptiques  
(469-521)

Les autres sens : l'ouïe (522-614)

Le goût (615-672)

L'odorat (673-705)

Digression (706-721)

Théorie de la pensée : la vision de l'esprit (722-  
823)

Analyse de diverses fonctions vitales (824-1287)  
    Contre les conceptions téléologiques de  
l'organisme (824-857)  
    L'alimentation (858-876)  
    Le mouvement volontaire (877-906)  
    Le sommeil (907-961)  
    Les rêves (962-1036)  
    Désir sexuel et nature de l'amour (1037-1057)  
    Misère de la passion amoureuse (1058-1191)  
    Problèmes relatifs à la sexualité et la procréation  
(1192-1287)

V

Prélude (1-90)  
    Troisième éloge d'Épicure (1-55)  
    Sommaire du chant (56-90)

Le monde : sa mortalité et sa genèse (91-508)  
    Le monde a eu un commencement et aura une  
fin (91-109)  
    Réfutation des conceptions théologiques du  
monde (110-234)  
    Arguments en faveur de la mortalité du monde  
(235-415)  
    Genèse du monde (416-508)

Les phénomènes astronomiques (509-770)  
    Le mouvement des astres (509-533)

Stabilité de la Terre au milieu du monde (534-563-)

La taille du Soleil et de la Lune (564-591)

Chaleur du Soleil (592-613)

Orbites des astres (614-649)

Les jours et les nuits, et leurs variations (650-704)

Les phases de la Lune (705--750)

Éclipses de la Lune et du Soleil (751-770)

Commencement de la vie sur terre (772-924)

La vie végétale et animale (772-836)

Les monstres primitifs et la survie des espèces (837-877)

Réfutation des monstres hybrides de la mythologie (878-924)

L'humanité : anthropologie historique (925-1457)

Les hommes primitifs (925-1010)

Les commencements de la civilisation : premières communautés, le langage, le feu (1011-1104)

Les cités, l'origine de la religion, les inventions techniques et le développement de la civilisation (1105-1457)

## VI

Prélude (1-95)

Dernière éloge d'Épicure (1-42)

Sommaire du chant (43-95)

Les météores (96-534)

Tonnerre, éclair et foudre (96-422)

Les presters (423-450)

Les nuages et la pluie (451-534)

Les prodiges terrestres (535-1089)

Tremblements de terre (535-607)

Constance du niveau de la mer (608-638)

L'Etna (639-711)

Les crues du Nil (712-737)

Les Avernoes (738-839)

Sources et fontaines prodigieuses (840-905)

L'aimant (906-1089)

Les épidémies (1090-1286)

Origine et causes des épidémies (1090-1137)

La peste d'Athènes (1138-1286)



### **Appendice III**

#### **Souvenirs (I.4)**

Xénophon

**1.** Si certaines gens s'imaginent, comme quelques-uns le disent et l'écrivent en se fondant sur des conjectures, que Socrate excellait à exciter les humains à l'excellence, mais qu'il était incapable de les entraîner loin dans l'excellence, qu'ils examinent non seulement les questions qu'il posait pour confondre et corriger ceux qui se flattaient de tout savoir, mais encore les entretiens qu'il avait chaque jour avec ses disciples, et qu'ils jugent alors s'il était capable de rendre meilleurs ceux qui cultivaient sa société.

**2.** Je rapporterai d'abord ce que je lui ai entendu dire de l'être démonique un jour qu'il s'entretenait avec Aristodème surnommé le petit. Ayant appris qu'il n'offrait pas de sacrifice aux dieux, qu'il ne les priait point, qu'il n'usait pas de la divination et se moquait même de ceux qui se livraient à ces observances : « Dis-moi, Aristodème, lui dit-il, y a-t-il des hommes que tu admires pour leur savoir? — Oui, dit-il. **3.** — Nommeles-moi, dit Socrate. — Pour la poésie épique, c'est Homère que j'admire le plus; pour le dithyrambe, Mélanippidès; pour la tragédie, Sophocle; pour la statuaire, Polyclète; pour la peinture, Zeuxis. **4.** — Quels sont à tes yeux les plus dignes de louange, de ceux qui créent des images dénuées de sentiment et de

mouvement, ou de ceux qui créent des êtres vivants réfléchis et actifs? — Ce sont, par Zeus, et de beaucoup, ceux qui créent des êtres vivants, si toutefois ces êtres vivants ne sont pas l'œuvre du hasard, mais d'une intelligence. — Mais entre les œuvres dont on ne peut deviner la destination et celles qui visent manifestement à l'utilité, quelles sont, à ton jugement, celles qui sont dues au hasard et celles qui sont dues à une intelligence? — Il est juste d'attribuer à une intelligence celles qui ont un but d'utilité.

**5.** — Ne te semble-t-il donc pas que c'est dans un but d'utilité que celui qui, à l'origine, a créé les hommes leur a donné à chacun des organes par lesquels ils perçoivent les choses, des yeux pour voir les objets visibles, des oreilles pour entendre les sons? À quoi nous serviraient les odeurs, si nous n'avions pas les narines? Comment percevrions-nous le doux, l'amer et tout ce qui flatte agréablement le palais, si nous n'avions pas dans la bouche une langue faite pour le discerner? **6.** En outre, ne te semble-t-il pas qu'on peut voir un acte de prévoyance dans le fait que la vue, qui est un organe faible, soit munie de paupières comme de portes qui s'ouvrent, quand on a besoin de voir, et se ferment pendant le sommeil; que des cils soient plantés dans ces paupières comme un crible, pour que les vents mêmes ne puissent faire du mal aux yeux; que le dessus des yeux soit protégé par un auvent de sourcils, pour que la sueur qui découle du front ne les incommodent pas, que l'oreille reçoive des sons de toute sorte et ne se remplisse jamais; que, chez tous les animaux, les dents de devant soient propres à couper

et que les molaires, qui reçoivent d'elles la nourriture, soient propres à broyer ; que la bouche, par laquelle les animaux absorbent les aliments qu'ils désirent, soit placée près des yeux et des narines ; et, parce que les déjections inspirent le dégoût, que les canaux par où elles passent, soient détournés, et écartés le plus loin possible des organes des sens ? À voir tous ces arrangements si pleins de prévoyance, peux-tu douter s'ils sont des effets du hasard ou d'une intelligence ?

**7.** — Non, par Zeus, dit Aristodème ; à les considérer ainsi ils semblent bien être de l'invention d'un artisans sage et ami des animaux. — Et le désir de se reproduire imprimé en eux, et le désir de nourrir leurs enfants imprimés chez les mères, et chez leurs nourrissons ce désir si vif de vivre et cette crainte si grande de la mort ? — Il est certain que cela aussi dénote l'ingéniosité de quelqu'un qui a voulu qu'il existât des animaux.

**8.** — Mais toi-même, crois-tu qu'il y a en toi quelque chose de réfléchi ? — Interroge-moi et je te répondrai. — Crois-tu qu'il n'y ait nulle part ailleurs rien de réfléchi, et cela, quand tu sais que tu n'as dans ton corps qu'une petite parcelle de la terre immense et qu'une goutte de l'immense masse des eaux, et qu'il n'entre dans la composition de ton corps qu'une petite portion de chacun des éléments dont tu connais certainement la grandeur ? Quant à l'esprit qui, seul, n'existerait nulle part, crois-tu l'avoir ravi tout entier par un coup de fortune, et penses-tu que ces corps gigantesques, infinis en nombre, soient si bien maintenus en ordre par une force inintelligente ?

**9.** — Non, par Zeus ; je ne le crois pas ; mais c'est que je n'en vois pas les maîtres, comme je vois les artisans de ce qui se fait ici-bas. — Tu ne vois pas non plus ton âme, qui est la maîtresse de ton corps. Aussi, en partant de cette idée, tu pourrais dire que tu ne fais rien par intelligence, mais tout au hasard.

**10.** — Non, Socrate, dit Aristodème, non, je ne dédaigne pas l'être démonique ; mais je le crois trop grand pour avoir besoin de mes hommages. — Alors, dit Socrate, plus l'être démonique qui daigne prendre soin de toi a de grandeur, plus tu dois l'honorer. **11.** — Sois persuadé, dit Aristodème, que, si je croyais que les dieux se soucient des hommes, je ne les négligerais pas.

— Alors, tu crois qu'ils ne s'en soucient pas, eux qui tout d'abord ont créé l'homme seul droit entre tous les animaux, attitude qui lui permet de voir plus loin, de regarder plus aisément les objets qui sont au-dessus de lui, et d'éviter plus facilement le danger ; qui lui ont donné la vue, l'ouïe, le goût ; qui ensuite, n'ayant donné aux autres animaux que des pieds qui leur permettent seulement de changer de place, ont par surcroît accordé à l'homme des mains qui exécutent la plupart des choses grâce auxquelles nous sommes plus heureux que les animaux ? **12.** Tous les animaux ont une langue ; mais seul l'homme a reçu des dieux une langue qui nous permet, en touchant les diverses parties de la bouche, d'articuler la voix et de nous communiquer les uns aux autres tout ce que nous voulons. En outre, tandis que, pour les autres animaux, ils ont limité les plaisirs de l'amour à une

saison de l'année, ils nous ont accordé de les goûter sans interruption jusqu'à la vieillesse. **13.** Le dieu n'a pas borné ses soins à la conformation de nos corps, mais, ce qui est bien plus important, il a mis aussi dans l'homme l'âme la plus parfaite. Car tout d'abord quel autre animal a une âme capable de reconnaître l'existence des dieux, qui ont ordonné cet ensemble de corps immense et splendides ? Quelle autre espèce que celle des hommes rend un culte aux dieux ? Quelle âme est plus capable que celle de l'homme de se prémunir contre la faim ou la soif, le froid ou le chaud, de guérir les maladies, de développer la force par l'exercice, de travailler pour acquérir le savoir et de garder en sa mémoire tout ce qu'elle a vu ou entendu ou appris ? **14.** N'est-il donc pas évident pour toi qu'en comparaison des autres animaux, les hommes vivent comme des dieux, parce qu'ils sont naturellement supérieurs aux animaux à la fois par le corps et par l'âme ? Un animal qui aurait le corps d'un bœuf et l'intelligence d'un homme ne pourrait pas exécuter ce qu'il voudrait ; mais eût-il des mains, sans avoir l'intelligence, il n'en serait pas plus avancé. Et toi, qui as reçu ces deux avantages si précieux, tu ne crois pas que les dieux s'occupent de toi ? Que faut-il donc qu'ils fassent pour t'en convaincre ?

**15.** — Qu'ils m'envoient, comme tu dis qu'ils le font, des conseillers qui me disent ce que je dois faire ou ne pas faire. — Mais, dit Socrate, quand ils répondent aux Athéniens qui les consultent au moyen de la divination, ne crois-tu pas que leur réponse s'adresse à toi aussi ? Et quand ils avertissent les Grecs par des prodiges, et

quand ils avertissent tous les hommes, font-ils une exception pour toi et es-tu le seul qu'ils négligent ?

**16.** Crois-tu que les dieux auraient fait croire aux humains qu'ils sont capables de leur faire du bien et du mal, s'ils n'en avaient pas la puissance, et que les humains, toujours trompés, ne s'en seraient pas aperçus ? Ne vois-tu pas que les établissements humains les plus durables, les cités et les nations, sont les plus religieux et que l'époque de la vie où l'on est le plus réfléchi est celle où l'on s'occupe le plus des dieux ?

**17.** Apprends, mon bon, dit-il, que ton esprit, tant qu'il est uni à ton corps, le gouverne comme il veut. Conclues-en que la réflexion, qui est dans le tout, dispose tout comme il lui plaît, et ne crois pas que, si ta vue peut porter à plusieurs stades, l'œil de Dieu soit incapable de tout voir à la fois, et que, si ton âme peut s'occuper en même temps de ce qui se passe ici et de ce qui se passe en Égypte et en Sicile, la réflexion de Dieu ne soit pas capable de s'occuper de tout en même temps. **18.** En servant les humains et en les obligeant, tu reconnais ceux qui veulent bien te servir et t'obliger à leur tour et, en les consultant, tu distingues ceux qui sont prudents. Fais de même à l'égard des dieux ; mets-les à l'épreuve en les honorant, pour voir s'ils voudront te conseiller sur ce qu'ils ont caché aux hommes. Tu reconnaîtras alors que la Divinité est assez grande et assez puissante pour tout voir et tout entendre en même temps, pour être présente en tous lieux et s'occuper de tout à la fois. »

**19.** Quand Socrate parlait ainsi, il me semblait qu'il engageait ses disciples à s'abstenir de tout acte impie, criminel ou méprisable, non seulement quand ils étaient sous les yeux des humains, mais encore quand ils étaient seuls, puisqu'il leur donnait la conviction qu'aucune de leurs actions n'échappait aux dieux.