



**HAL**  
open science

## Lucrece et les psychologies présocratiques

Sabine Luciani

► **To cite this version:**

Sabine Luciani. Lucrece et les psychologies présocratiques. Sylvie Franchet d'Espérey; Carlos Lévy. Les Présocratiques à Rome, Presses Sorbonne Université, 2018, 979-10-231-0572-8. hal-01848541

**HAL Id: hal-01848541**

**<https://hal.science/hal-01848541>**

Submitted on 24 Jul 2018

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

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

## Lucrèce et les psychologies présocratiques

Tout en revendiquant fortement l'originalité de l'épicurisme<sup>1</sup>, Lucrece l'inscrit dans la tradition des philosophes de la nature, comme le montrent la doxographie du chant I<sup>2</sup> et le fait que, excepté Epicure, les rares philosophes nommément cités dans le *De rerum natura* soient des Présocratiques<sup>3</sup>. Or, si cette filiation est aisément repérable en ce qui concerne la Physique, elle est plus problématique dans le domaine de l'Éthique, où les seuls rapprochements significatifs concernent les fragments de l'atomiste Démocrite<sup>4</sup>. Cette focalisation sur Démocrite se trouve accentuée dans le domaine de la psychologie, qui, dans la doctrine épicurienne, relève pour une part de la Physique, notamment pour ce qui concerne la nature et la composition de l'âme. Sur ces questions particulières, qui sont étroitement liées à l'ontologie atomique, la dette d'Epicure à l'égard de Démocrite, en dépit des modifications qui ont été apportées à sa conception, est difficilement contestable<sup>5</sup>. Cette dette est implicitement reconnue par Lucrece, qui mentionne Démocrite à deux reprises dans le chant III (v. 371 et 1039). Cependant, pour élogieuses qu'elles soient, ces références n'excluent pas la critique et Lucrece remet explicitement en cause la psychologie démocritéenne (*DRN* III, 371 *sq.*) avant d'exposer la doctrine épicurienne concernant les relations âmes/corps.

Est-ce à dire que les autres présocratiques sont totalement ignorés dans le développement lucrétien sur la nature de l'âme ? C'est peu probable, parce que, d'une part, la plupart des polémiques philosophiques du *De rerum natura* sont anonymes comme elles le sont dans les lettres d'Epicure<sup>6</sup> et que, d'autre part, l'exposé de Lucrece renvoie aux doxographies grecques sur l'âme<sup>7</sup>, dont il a pu avoir connaissance soit directement soit par

---

<sup>1</sup> Voir Lucrece, *DRN* I, 62-79 ; III, 1-30 ; V, 1-54 ; VI, 1-42. Voir aussi II, 1023-1024 ; 1040.

<sup>2</sup> Voir Lucrece, *DRN* I, 635-920. Pour un commentaire détaillé de ces vers, voir Wolfgang Rösler, « Lukrez und die Vorsokratiker », *Hermes* n°101, 1973, p. 48-64 repris dans Carl Joachim Classen (dir.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 1986, p. 57-73 ; W. Jeffrey Tatum, « The Presocratics in Book one of Lucretius' *De rerum natura* », *T.A.P.A.* n° 114, 1984, p. 177-189 ; Lisa Piazzini, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.

<sup>3</sup> Lucrece cite nommément plusieurs *physici* à savoir Héraclite (I, 638), Empédocle (I, 716), Anaxagore (I, 830 et 876) et Démocrite (III, 370 et 1042 ; V, 622).

<sup>4</sup> Concernant l'influence de Démocrite sur l'éthique épicurienne, voir Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 288-291 ; *Id.*, *Atomes et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrece*, Paris, PUF, 2000, p. 70 et James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>5</sup> Voir DK 68 A 102, 103, 109. Sur les points communs entre les deux conceptions, voir David Konstan, « L'âme », dans Alain Gigandet et Pierre-Marie Morel (dir.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 99-116 (p. 101).

<sup>6</sup> Voir Knut Kleve, « The philosophical Polemics in Lucretius », dans *Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique* n° 25, 1978, p. 39-71.

<sup>7</sup> Concernant la tradition des *placita* et l'origine des doxographies hellénistiques sur l'âme, voir Jaap Mansfeld,

l'œuvre d'Amafinius, qui constituait probablement une « vulgate de l'épicurisme à Rome »<sup>8</sup>. C'est pourquoi il est possible de voir une allusion polémique aux psychologies présocratiques dans la mention des théories de l'âme-sang et de l'âme-vent, qui sont renvoyées dos à dos dans le prologue du chant III, au motif qu'elles ne suffisent pas à procurer une ferme assurance contre la crainte de la mort (v. 42-50). Or, si cette double référence s'inscrit dans une tradition doxographique fort ancienne, son statut demeure problématique dans la mesure où nous n'en connaissons ni les sources ni les cibles polémiques. Bien que les hypothèses de l'âme-sang et de l'âme-vent correspondent à des croyances populaires largement répandues, elles renvoient également aux principes matériels posés par différents philosophes de la nature et entrent, de ce point de vue, en concurrence avec la psychologie atomiste d'Épicure, comme le laisse supposer la peinture des « fanfarons » qui, pour avoir adopté à la légère l'une de ces opinions, se croient à tort guéris de la crainte de la mort. Cependant, comme c'est souvent le cas dans le *De rerum natura*, la polémique est à la fois double et anonyme : en dénonçant le réinvestissement éthique dont font l'objet ces théories, Lucrèce critique à la fois ses contemporains et les doctrines philosophiques dont ils se réclament sans toutefois les nommer.

Aussi cet article se propose-t-il d'examiner en contexte les enjeux théoriques de cette référence, de démontrer qu'elle constitue une allusion polémique aux philosophes de la nature et, ce faisant, de préciser la place attribuée aux psychologies présocratiques dans l'exposé lucrétien sur la nature de l'âme.

### **1. Le contexte : nature de l'âme et crainte de la mort**

Après avoir rappelé brièvement le contenu des deux premiers chants, Lucrèce y expose son objectif : il s'agit de chasser la « peur de l'Achéron » en mettant en évidence le principe fondamental de la doctrine épicurienne selon lequel la mort n'est rien pour nous<sup>9</sup>. Cet objectif éthique ne pourra être atteint autrement que par une étude de la nature de l'âme permettant d'établir que celle-ci ne possède aucun caractère d'immortalité. Ce nouveau développement sur l'âme est clairement rattaché au domaine de l'ontologie atomique puisque le poète ne manque pas de rappeler que tout ce qui existe est constitué d'atomes. Il en résulte

---

« Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », *ANRW*, t. II, 36, 4, 1990, p. 3056-3229 et en particulier p. 3145-3152 pour l'étude du passage lucrétien, et Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana : The Compendium*, t. II, part. I, Leiden/Boston, Brill, 2009, p. 139-153.

<sup>8</sup> Voir Carlos Lévy, « D'Amafinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora », dans *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*, Mélanges Mayotte Bollack, Lille, Presses Universitaires de Lille, 2003, p. 51-55 (52).

<sup>9</sup> Voir Épicure, *MC. II* ; *Mén.* 124-125.

que, comme tout le reste, la nature de l'esprit et de l'âme sera liée aux atomes. Mais, afin de souligner les enjeux du développement annoncé, Lucrèce insiste d'emblée sur les liens étroits de la Physique et de l'Éthique en se livrant à une sorte de « psychanalyse » : bien qu'elle nous soit objectivement étrangère, la mort constitue subjectivement le plus grand des maux à cause de la crainte sans fondement qu'elle inspire. Cette peur est si pressante qu'elle est à l'origine des désirs illimités qui perturbent la vie humaine. C'est parce qu'ils croient se protéger ainsi de la mort que les hommes recherchent les richesses et les honneurs au prix des plus grands crimes<sup>10</sup>. Or ces désirs irrationnels, même s'ils renvoient à un besoin naturel de sécurité<sup>11</sup>, correspondent à de vaines extrapolations qui débouchent sur une angoisse sans remède<sup>12</sup>. Par cette analyse des motivations humaines, qui réduit les passions à une cause fondamentale, Lucrèce insiste sur la nécessité d'une démonstration complète, c'est-à-dire d'un raisonnement qui fonde ses conclusions éthiques sur une psychologique cohérente.

C'est dans ce cadre programmatique qu'intervient la référence à deux opinions concernant la nature de l'âme :

*Nam quod saepe homines morbos magis esse timendos  
infamemque ferunt uitam quam Tartara leti  
et se scire animi naturam sanguinis esse  
aut etiam uenti, si fert ita forte uoluntas,  
nec prorsum quicquam nostrae rationis egere,  
hinc licet aduertas animum magis omnia laudis  
iactari causa quam quod res ipsa probetur.  
Extorres idem patria, longeque fugati  
conspectu ex hominum, foedati crimine turpi,  
omnibus aerumnis adfecti denique, uiuunt...* (III, 42-50)

Car les hommes souvent affirment que les maladies,  
la honte sont plus à craindre que l'enfer de la mort.

Ils prétendent savoir que l'âme est faite de sang  
ou même de vent, au gré de leur fantaisie.

Ils n'auraient donc nul besoin de notre doctrine.

<sup>10</sup> Voir Lucrèce, *DRN* III, 59-78 ; V, 1120-1135.

<sup>11</sup> Voir Épicure, *MC*. VI, VII, XIII et XIV.

<sup>12</sup> Sur le lien entre crainte de la mort, angoisse et désirs illimités dans l'éthique épicurienne, voir la synthèse de David Konstan, *A life worthy of the Gods. The materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas/Zurich/Athènes, Parmenides Publishing, 2008, p. 46-53.

Mais comme tu pourras le comprendre par ce qui suit,  
c'est là vantardise, non pas chose éprouvée.

Ces mêmes gens, chassés de leur patrie, proscrits  
loin de la vue des hommes, frappés d'ignominie,  
bref, accablés de tous les maux, vivent encore !<sup>13</sup>

Les commentateurs s'accordent à reconnaître dans les génitifs de matière *sanguinis* et *uenti* une allusion aux psychologies présocratiques tout en considérant que Lucrèce ne vise aucune doctrine particulière, mais plutôt certaines croyances populaires<sup>14</sup>. Cependant cette assertion quelque peu contradictoire mérite examen dans la mesure où ces deux hypothèses s'inscrivent dans une tradition doxographique qui remonte au *De anima* d'Aristote voire au *Phédon* de Platon<sup>15</sup>. De fait, les deux théories de l'âme-sang et de l'âme-vent sont également associées, entre autres, par Philon d'Alexandrie dans le *De somniis* et par Cicéron dans le *Lucullus* et la première *Tusculane*<sup>16</sup> :

*Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem ; [...] animum autem alii animam, ut fere nostri – declarat nomen : nam et agere animam et efflare dicimus et animosos et bene animatos et ex animi sententia ; ipse autem animus ab anima dictus est – Zenoni Stoico animus ignis uidetur. Sed haec quidem, quae dixi, cor, cerebrum, animam, ignem uolgo ;* (Cic. *Tusc.* I, 19)

Empédocle veut que l'âme soit le sang qui baigne le cœur ; [...] Et cette âme (*animus*), pour les uns est un souffle (*anima*), comme on le pense généralement chez nous – le mot le fait bien voir, car nous disons *agere, efflare animam* (rendre l'âme, expirer) et aussi *animosos, bene animatos, ex animi sententia* (courageux, bien intentionnés, en mon âme et conscience), et d'autre part *animus* dérive précisément d' *anima* - ; pour le stoïcien Zénon, c'est du feu. Mais les définitions que j'ai dites,

---

<sup>13</sup> Traduction José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.

<sup>14</sup> Voir Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1947, t. II, p. 997-998 ; Alfred Ernout et Léon Robin, *Lucrèce, De rerum natura*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1962, t. II, p. 10-11 ; P. Michael Brown, *Lucretius De rerum natura III*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1997, p. 98.

<sup>15</sup> Voir Aristote, *Anim.* I, 402-411 ; Platon, *Phaed.* 96a-b.

<sup>16</sup> Voir Philon, *De Somniis* I, 30 et Cicéron, *Tusc.* I, 19-20. Voir aussi Cicéron, *Luc.* 124 : *utrum sit ignis an anima an sanguis*. Cette division sera également reprise par Lactance, *Opif.* 17, 2 ; Macrobie, *Somn.* I, 14, 19. Pour l'ensemble des références, voir l'article de Jaap Mansfeld, « Doxography and dialectic. The Sitz im Leben of the *Placita* », art. cit.

cœur, cerveau, souffle, feu sont courantes<sup>17</sup> ;

Un rapprochement entre le passage doxographique issu des *Tusculanes* et le passage lucrétien est d'autant plus justifié que les deux philosophes, en dépit d'évidentes divergences théoriques, y poursuivent un objectif thérapeutique très voisin : lutter contre la crainte de la mort en démontrant que celle-ci n'est pas un mal. Pour ce faire, ils sont tous deux amenés à étudier la nature de l'âme en relation avec la question de sa survie *post mortem*. Il est également à noter que la mention des différentes hypothèses entre dans un cadre méthodologique commun aux deux textes : 1/ elles nourrissent des passages liminaires qui précèdent l'exposé philosophique proprement dit<sup>18</sup> ; 2/ elles sont présentées comme des opinions largement répandues dans la foule<sup>19</sup>. Dans ces conditions, est-il tenable de voir dans le passage lucrétien une critique allusive des psychologies présocratiques ? La différence de perspective entre les deux textes incite à répondre positivement.

## 2. Une critique des Présocratiques ?

Dans les *Tusculanes*, les deux hypothèses s'inscrivent dans un catalogue d'opinions visant à souligner le *dissensus* des philosophes sur la nature et le siège de l'âme. Mais, cette énumération de *sententiae* ne donne lieu à aucune critique, si l'on excepte précisément la théorie atomiste de Démocrite, pour laquelle Cicéron ne dissimule pas son mépris<sup>20</sup>. Aux yeux de l'académicien Cicéron, il n'est pas nécessaire de trancher sur la nature de l'âme, ni même sur son immortalité, pour établir que la mort n'est pas un mal<sup>21</sup>. De fait, l'ensemble de la *disputatio* est structuré par l'alternative proposée par Socrate dans l'*Apologie*<sup>22</sup> : si l'âme est corporelle et périt avec le reste du corps, la mort est néant et par conséquent absence de

---

<sup>17</sup> Traduction Jules Humbert, Paris, 2002 (1930).

<sup>18</sup> Dans le troisième chant du *De rerum natura*, le développement sur le siège et la nature de l'âme commence au vers 94. Pour une analyse d'ensemble du livre III, voir Pierre- François Moreau, *Lucrece. L'âme*, Paris, PUF, 2002. Dans la première *Tusculane*, la doxographie sur l'âme (I, 18-24) précède l'exposé sur son immortalité (I, 26 sq.).

<sup>19</sup> L'hypothèse sanguine attribuée à Empédocle par Cicéron est présentée comme une variation sur l'idée commune selon laquelle l'âme correspond au cœur.

<sup>20</sup> Voir Cicéron, *Tusc.* I, 22 : « *Democritum enim, magnum illum quidem uirum, sed leuibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus ; nihil est enim apud istos quod non atomorum turba conficiat* ».

<sup>21</sup> Voir Cicéron, *Tusc.* I, 23-24. Sur la pratique du doute et l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes*, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992, p. 452-472 ; *Id.*, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans Carlos Lévy (dir.), *Le concept de nature à Rome*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, p. 109-123.

<sup>22</sup> Voir Platon, *Apol.* 39e-41c et Cicéron, *Tusc.* I, 24-25.

souffrance ; si en revanche l'âme ne se réduit pas à la matière et survit au corps, la mort représente une libération<sup>23</sup>. Bien que Cicéron ne dissimule pas sa préférence pour l'hypothèse platonicienne de l'immortalité, il insiste sur la convergence au plan pratique de ces deux voies philosophiques opposées<sup>24</sup>. Il en est tout à fait autrement chez l'épicurien Lucrèce, qui fonde pourtant sa réflexion sur la même alternative que Cicéron<sup>25</sup>. Non seulement il rejette vigoureusement l'hypothèse de l'immortalité, mais lie étroitement, dans une intention didactique, réfutation de la crainte de la mort et structure corporelle de l'âme<sup>26</sup>. C'est pourquoi, comme l'a souligné David Runia, la méthode du poète, même si elle met à profit la tradition des *placita*, n'est ni doxographique ni dialectique puisque les réfutations sont destinées à mettre en valeur une vérité déjà révélée<sup>27</sup>. Dans ces conditions, les théories du vent et du sang sont d'emblée discréditées et présentées comme des croyances dénuées de fondement scientifique.

Pour dénoncer l'illusion dont se bercent les hommes, Lucrèce souligne la contradiction entre leur propos et leur comportement : s'ils étaient logiques avec eux-mêmes, les fanfarons qui prétendent avoir des certitudes sur la nature matérielle de l'âme devraient préférer la mort à une vie pleine de maux. Pourtant, leur attachement à la vie, même au milieu des épreuves les plus difficiles, trahit la vanité d'opinions édictées *laudis causa*. L'incohérence, soulignée par l'opposition entre les verbes déclaratifs et l'accumulation de maux endurés, met à nu le mensonge et l'erreur, dissimulés sous le masque de la jactance. L'attitude des malheureux exilés révèle en outre l'angoisse latente provoquée par la crainte des châtements infernaux : ne trouvant d'autre remède que de « se tourner vers la religion », ils « font des sacrifices aux morts » et aux dieux mânes afin d'apaiser leur colère<sup>28</sup>. S'inspirant peut-être de l'épicurien Polystrate, le poète souligne ainsi les illusions pernicieuses de la fausse science et les vaines prétentions à la sécurité de ceux qui suivent « servilement les opinions transmises au

<sup>23</sup> Pour une étude d'ensemble de la première *Tusculane*, voir Roger Jones, « Posidonius and Cicero's *Tusculan Disputations*, I, 17-81 », *Classical Philology* n° 28, 1923, p. 202-228 ; A. Kleijwegt, « Philosophischer Gehalt und persönliche Stellungnahme in *Tusc.* I, 9-81 », *Mnemosyne* n° 29, 1966, p. 359-388 ; Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », *Rheinisches Museum, N. F.* n° 141, 4, 1998, p. 329-347 ; Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *Revue des Études Latines* n° 80, 2003, p. 78-95 et Sabine Luciani, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010, p. 165-194.

<sup>24</sup> Voir Cicéron, *Tusc.* I, 112.

<sup>25</sup> Voir Lucrèce, *DRN* I, 110-115.

<sup>26</sup> Voir Lucrèce, *DRN* III, 35-40 ; 830-831. Sur la doctrine épicurienne de l'âme, voir George Briscoe Kerferd, « La doctrine de l'âme chez Épicure », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, printemps 2003, p. 255-281, publié initialement sous le titre « Epicurus' doctrine of the soul », *Phronesis* n° 16, 1971, p. 80-96. Voir aussi D. Konstan, « L'âme », art. cit., p. 102-103.

<sup>27</sup> Voir David T. Runia, « Lucretius and Doxography », dans *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, Publications de l'Académie royale des Pays-Bas, 1997, p. 93-103.

<sup>28</sup> Voir Lucrèce, *DRN* III, 52-54 et l'analyse de David Konstan, *A life worthy of the Gods. The materialist Psychology of Epicurus*, *op. cit.*, p. 56-58.

hasard »<sup>29</sup>. Le jugement sarcastique, qui transparaît dans la proposition *si fert ita forte uoluntas* et la figure étymologique (*fert/forte*), est accentué par la double conjonction *aut etiam* : Lucrèce déplore le fait que, de façon générale, ses contemporains, jouant les esprits forts, adoptent « par caprice et sans réflexion » des opinions erronées ayant trait à la nature corporelle de l'âme<sup>30</sup>. Mais il est possible que cette critique vise plus particulièrement les disciples de Pyrrhon, dont Énésidème avait remis la pensée au goût du jour. Selon l'interprétation de Marcel Conche, il semble en effet que Pyrrhon ait insisté sur la dimension arbitraire de la conduite humaine en relation avec la notion d'indifférence : puisqu'il ne peut justifier ses actions et que ses choix sont dénués de tout fondement rationnel, le sceptique agira au hasard, suivant la nature, les usages ou ses penchants<sup>31</sup>. Même si, comme l'a souligné Carlos Lévy, rien ne permet d'affirmer que Lucrèce avait lu les *Discours pyrrhoniens* d'Énésidème<sup>32</sup>, l'idée d'un choix opéré de façon aléatoire correspond à la spontanéité agissante attribuée à Pyrrhon, qui, selon le témoignage de Diogène Laërce, « partait de chez lui sans avoir prévenu personne et allait à l'aventure en compagnie de qui il voulait »<sup>33</sup>. Or Lucrèce reproche précisément aux *stulti* d'agir au gré de leur fantaisie et d'adopter l'opinion qui leur passe par la tête.

Une telle inconséquence est d'autant plus nocive qu'elle conduit au mépris de la *uera ratio*. L'ironie du vers 45 (*nec prorsum quicquam nostrae rationis egere*) suggère que ces fanfarons, imbus d'une hardiesse irraisonnée, sont peut-être ceux qui ont le plus besoin de la doctrine épicurienne car, n'étant pas fondées sur un examen rationnel de la nature, leurs affirmations sur la composition de l'âme ne peuvent leur procurer une assurance ferme et inébranlable<sup>34</sup>. Par la description de ces *stulti*, qui n'est pas sans évoquer le tableau des illusions amoureuses au chant IV, Lucrèce dénonce donc d'emblée les méfaits psychologiques d'une désinvolture – qu'elle soit fondée sur l'indifférence sceptique ou sur de prétendus

<sup>29</sup> Voir Polystrate, *Le mépris irraisonné des opinions répandues dans la multitude*, 9, dans Daniel Delattre (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 225. Le thème sera repris par Sénèque, voir *Epist.* X, 82, 7 : « *Haec quidam putant ipsos etiam sine philosophia repressisse ; sed cum securos aliquis casus expertus est, exprimitur sera confessio ; magna uerba excidunt cum tortor poposcit manum, cum mors propius accessit. Possis illi dicere, " facile prouocabas mala absentia : ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas, ecce mors, quam contra multa animose locutus es ; sonant flagella, gladius micat ; nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo "* ».

<sup>30</sup> Voir Léon Robin, *Comm. ad loc.*, t. II, p. 10.

<sup>31</sup> Voir DL IX, 63 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 1-4. Sur les motivations de l'action dans la pensée sceptique, voir Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, Editions de Mégare, 1973, p. 47-69 et Katja M. Vogt, « Scepticism & Action » dans *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 165-180 (p. 174-177).

<sup>32</sup> Cf. Carlos Lévy, « Lucrèce avait-il lu Énésidème ? », dans *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, Publications de l'Académie royale des Pays-Bas, 1997, p. 115-124.

<sup>33</sup> DL IX, 63.

<sup>34</sup> Voir Polystrate, *Le mépris irraisonné des opinions répandues dans la multitude*, 8.

savoirs -, qui confère à ceux qui la pratiquent une trompeuse confiance en leurs propres forces. Cette légèreté s'oppose à la méthode épicurienne, fondée sur la mémorisation des principes d'ensemble et l'étude assidue de la nature<sup>35</sup>. Il reste à déterminer à quelles théories philosophiques précises ces opinions peuvent être rattachées, et pourquoi Lucrèce les a précisément choisies pour cibles dans ce prologue.

L'assimilation de l'âme au sang, qui « s'enracine dans une anthropologie archaïque<sup>36</sup> », est communément admise puisqu'on la retrouve tant dans la tradition médicale que dans les textes bibliques ou épiques<sup>37</sup>. Le rôle du sang dans l'animation, la conscience, la sensibilité ou la pensée est fréquemment souligné dans le corpus hippocratique<sup>38</sup>. Néanmoins, la large diffusion de cette idée n'exclut pas son rattachement à une doctrine philosophique, d'autant que Cicéron attribue nommément la théorie sanguine à Empédocle, qui voyait dans le sang baignant le cœur l'origine de la conscience et de la pensée<sup>39</sup>. Cette attribution est confirmée par Théophraste, qui précise que la conscience réside principalement dans le sang parce que c'est en lui que les quatre éléments sont le plus complètement mélangés<sup>40</sup>. Par conséquent, même s'il est difficile de déterminer avec certitude la cible de cette allusion polémique, on peut raisonnablement penser à Empédocle, qui semble avoir été le précurseur philosophique de cette théorie et pour lequel Lucrèce n'a pas dissimulé son admiration dans le passage doxographique du chant I<sup>41</sup>.

Quant à la seconde hypothèse, qui assimile l'âme au vent, elle semble avoir également été fort commune chez les penseurs anciens - médecins ou philosophes - qui voyaient une parenté naturelle entre l'air environnant, qui pénètre en l'homme par le biais de la respiration,

---

<sup>35</sup> Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* 35, *Lettre à Pythoclès* 85 et 116 ; *Lettre à Ménécée* 123-124 ; 135.

<sup>36</sup> Voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, Paris, Collège de France - CNRS, 2007, p. 151.

<sup>37</sup> Voir *Genèse* 9, 4 ; *Deutéronome* 12. 23 : « Le sang est la vie » ; *Lévitique* 17, 10-14. Selon Calcidius, les Hébreux pensaient que le sang véhiculait l'âme irrationnelle (c. 219). Sur la signification religieuse et médicale du lien entre l'âme et le sang, voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-Ve siècle apr. J.-C.)*, *op. cit.*, p. 151-152 ; p. 160-161. Pour une synthèse sur le sang dans la pensée antique, voir Anca Dan, « Le Sang des Anciens : notes sur les paroles, les images et la science du sang », *Vita Latina* n° 183-184, 2011, p. 5-32.

<sup>38</sup> Voir Hippocrate, *Nature de l'homme*, c 2 ; 5 ; *Maladies* I, 1, 30. Sur le sang dans le corpus hippocratique, voir Marie-Pierre Duminiel, *Le Sang, les vaisseaux, le cœur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris, Les Belles Lettres « Collection d'études anciennes », 1983.

<sup>39</sup> Cicéron, *Tusc.* I, 19. Voir Cicéron, *Tusc.* I, 41 ; DK 31 B 105 ; Macrobe, *Somn.* I, 14, 19.

<sup>40</sup> Voir DK 31 A 86, 10-11. Elle est également attribuée à Critias par Aristote, voir *Anim.* I, 2, 405b. La théorie sanguine est attribuée à la fois à Empédocle et à Critias par Macrobe (*Somn.* I, 14, 20), Tertullien (*Anim.* 5) et Galien (*Opinions* II, 8) dont la source est très probablement commune.

<sup>41</sup> Voir Lucrèce, *DRN* I, 729-740 et le commentaire de Lisa Piazzini, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920, op. cit.*, p. 42-46 ; 159-169. Concernant l'influence d'Empédocle sur Lucrèce, voir Myrto Garani, *Empedocles Redivivus : Poetry and Analogy in Lucretius*, Londres-New York, Routledge, 2007 et la synthèse bibliographique p. 270-292.

et le principe vital qui meut le corps et la pensée<sup>42</sup>. Cependant l'idée selon laquelle l'âme est aérienne paraît avoir été formulée au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère par Anaximandre de Milet, puis précisée par son disciple Anaximène<sup>43</sup>. Mais elle eut aussi les faveurs de Diogène d'Apollonie, qui associait l'intelligence à la quantité et à la qualité de l'air inspiré<sup>44</sup>. On pourrait objecter que le rapprochement entre le vers de Lucrèce et la théorie des Milésiens, qui faisaient de l'air le principe de toutes choses, ne va pas tout à fait de soi. En effet, le substantif *uentus* utilisé par Lucrèce, qui désigne l'air en mouvement, ne correspond pas au terme ἀήρ qui figure dans la plupart des fragments conservés. Cependant cet écart terminologique ne semble pas porter à conséquences dans la mesure où il apparaît également dans les sources grecques. Dans le commentaire d'un fragment d'Anaximène sur l'âme, Aétius précise en effet que les noms ἀήρ et πνεῦμα ont dans le contexte la même signification<sup>45</sup>. On peut en déduire que le substantif *uentus* renvoie à la notion générique d'âme-souffle puisque l'air qui anime l'âme est mis en mouvement par la respiration.

Cette hypothèse est corroborée par le rapprochement avec deux passages parallèles. Ainsi, dans la première *Tusculane*, Cicéron, pour évoquer cette théorie, recourt au substantif *anima*, dont il souligne le lien étymologique avec le latin *animus*<sup>46</sup>. De son côté, Lactance, qui dans le cadre d'un passage doxographique sur l'âme reprend dans son *De opificio Dei*, la même énumération que Cicéron (sang, feu, souffle), revient au substantif lucrétien *uentus* :

*Quid autem sit anima nondum inter philosophos conuenit nec umquam fortasse conueniet, alii sanguinem esse dixerunt, alii ignem, alii uentum, unde anima uel animus nomen accepit quod graece uentus ἀνεμος (anemos) dicitur ...* (Lact. *Opif.* 17. 2)

Sur la nature de l'âme, il n'y a pas encore de consensus entre les philosophes et il n'y en aura peut-être jamais. Les uns ont dit que c'était du sang, d'autres du feu, d'autres du vent, d'où son nom d'*animus* ou d'*anima* parce que le vent se dit *anemos* en grec...<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Voir par exemple, Virgile, *Énéide*, IV, 705 : « *atque in uentos uita recessit* ».

<sup>43</sup> Voir DK 12 A 29 ; 13 A 23 ; B 2. Cette théorie est également attribuée à Énésidème par Tertullien (*Anim.* 9, 5).

<sup>44</sup> DK 64 A 8 ; A 19 ; A 20 ; B 2 ; B 4 ; B 5. Voir Geoffrey Kirk, John Raven et Malcolm Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Freiburg, éditions universitaires, 1995, p. 475-478 et Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 2010, chapitre 10 : Diogenes of Apollonia, fragments 30-32 et comm. *ad loc.*

<sup>45</sup> Voir Aétius, I, 3, 4 = fr. 160 G. Kirk, J. Raven, M. Schofield et commentaire p. 168.

<sup>46</sup> Voir Cicéron, *Tusc.* I, 19.

<sup>47</sup> Traduction Béatrice Bakhouch et Sabine Luciani, *Lactance De opificio Dei*, Turnhout, Brepols, 2009. Pour

Le choix lexical de Lactance est justifié par l'équivalence entre le grec ἀνεμοῦς et le latin *animus/anima*. Lucrèce de son côté, s'il n'ignore pas la différence entre *aer* et *uentus*<sup>48</sup>, a tendance à confondre les deux termes lorsqu'il évoque la composition de l'âme puisque, il se réfère tour à tour à l'*aer per os editus* (v. 122), au *uentus uitalis* (v. 126) et à l'*aura tenuis* (v. 232) pour désigner le souffle exhalé au moment de la mort.

On peut donc en déduire que, pour allusive et imprécise qu'elle soit, la critique des théories sanguine et aérienne vise effectivement les psychologies présocratiques. Cette hypothèse trouve une confirmation indirecte dans ce qu'il est convenu d'appeler « l'autobiographie intellectuelle » du *Phédon* (96a6-100a7). Dans ce passage, le Socrate platonicien rappelle « l'épisode de sa rupture avec les naturalistes<sup>49</sup> » et son embarquement pour une « seconde navigation » (99c). Or, afin de préciser en quoi consiste « cette forme de savoir qu'on appelle 'science de la nature' » et dont il s'est éloigné, Socrate énumère les questions qui l'ont occupé durant sa jeunesse :

Est-il vrai, comme certains l'affirmaient, que c'est lorsque le chaud et le froid s'emparent d'une certaine putréfaction que les vivants viennent à se constituer ? Est-ce le sang qui est cause que nous pensons ? Ou l'air ou le feu ? Ou bien n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau ?<sup>50</sup>

Le fait que nos deux théories soient évoquées dans le cadre de cette mise à distance montre à tout le moins qu'elles étaient considérées comme représentatives de la pensée naturaliste. Dans la mesure où Lucrèce ne mentionne, à l'exception d'Épicure, aucun philosophe postérieur à Démocrite, il n'est pas déraisonnable de penser que les notions d'âme-sang et d'âme-vent renvoient implicitement chez le poète à l'univers intellectuel des auteurs présocratiques. En ravalant ces théories au rang de croyances populaires, il n'en stigmatise que mieux les limites et la faiblesse. Quels sont dès lors les enjeux théoriques de cette critique anonyme et sélective ?

---

un commentaire sur le passage doxographique, voir p. 45-51 et notes 242-243 *ad loc.*, p. 220.

<sup>48</sup> Voir Lucrèce, *DRN* VI, 685.

<sup>49</sup> Voir André Laks, « "Philosophes Présocratiques". Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », dans André Laks et Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 17-37 (p. 18-19).

<sup>50</sup> Platon, *Phédon*, 96a-b, traduction Monique Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.

### 3. Les enjeux de la critique : des présocratiques aux « pré-épicuriens »

Il convient tout d'abord de noter que Lucrèce ne retenant ici que deux des trois hypothèses associées par Platon, Cicéron et Lactance, ne juge pas utile de mentionner la théorie de l'âme ignée, qui est traditionnellement attribuée à Héraclite<sup>51</sup>. Ce silence doit être mis en relation avec la démarche de Lucrèce, qui, tout en utilisant le matériau doxographique, ne cherche pas à établir un catalogue complet de toutes les opinions sur la nature de l'âme. Il s'agit dans ce prologue de renvoyer dos à dos les doctrines les plus répandues et les plus représentatives. Dans cette perspective, il a pu considérer que le substantif *uentus* suffisait à subsumer approximativement les théories aérienne, pneumatique et ignée. Ce flottement terminologique peut s'expliquer par l'interpénétration des théories philosophiques et médicales, dans lesquelles le souffle est tantôt rapproché du feu, tantôt de l'air<sup>52</sup>. Or on retrouve les traces de cette association progressive dans l'école stoïcienne. D'après le témoignage de Cicéron en effet, Zénon et Cléanthe, s'inspirant d'Héraclite, assimilaient l'âme au feu<sup>53</sup>. Cependant, selon la définition attribuée à Chrysippe par la tradition doxographique, l'âme est un souffle naturel, composé de feu et d'air<sup>54</sup>. Le même rapprochement apparaît dans le *De anima* de Tertullien, qui, après avoir attribué à Héraclite la théorie de l'âme-feu (5, 1), range ensuite ce dernier parmi les tenants de la théorie aérienne<sup>55</sup>. Bien entendu, il serait hasardeux de suggérer que le terme *uentus* suffit à induire une polémique contre Héraclite et contre la psychologie stoïcienne, alors que la question des rapports entre Lucrèce et le Portique demeure controversée<sup>56</sup>. En revanche, il est possible que la double référence au sang

---

<sup>51</sup> Voir DK 22 B 31, 45, 64, 117, 118 et le commentaire de G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, op. cit., p. 216-218.

<sup>52</sup> Voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques* (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-Ve siècle apr. J.-C.), op. cit., p. 150-154.

<sup>53</sup> Voir Cicéron, *Tusc.* I, 19 ; *Nat.* III, 35-36. Concernant l'influence d'Héraclite sur l'école stoïcienne, et en particulier sur Cléanthe, voir Anthony Arthur Long, « Heraclitus and stoicism », dans Anthony Arthur Long, *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, p. 35-57.

<sup>54</sup> Voir SVF II, 442, 786, 879, 841 et 885. Sur la psychologie stoïcienne, voir Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996 et Anthony Arthur Long et David Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. française Jacques Brunschwig & Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 270-271 et p. 335-357.

<sup>55</sup> Voir Tertullien, *Anim.* 9, 5 : « Non, ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi ». Cette association peut être liée à une interprétation de la thèse héraclitéenne rapportée par Sextus Empiricus (*Aduersus Mathematicos* VII, 129), selon laquelle l'âme, qui provient de l'enveloppe céleste, entre dans le corps par la respiration, voir Jan H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Leiden, Brill, 2010 (1947), p. 173.

<sup>56</sup> La question de savoir si la doctrine stoïcienne constitue une cible des polémiques lucrésiennes fait encore débat. La thèse de l'indifférence de Lucrèce à l'égard des stoïciens de son temps a été soutenue par David Furley, « Lucretius and the Stoics », *BICS* n° 13, 1966, p. 13-33 repris dans *id.*, *Cosmic problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 183-205 et par David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 68-93. La thèse opposée a été défendue de manière convaincante par Jürgen Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt, Peter Lang, 1990, et Carlos

et au vent permette de récuser en bloc un grand nombre de philosophes présocratiques en relation à la doctrine des éléments.

Dans son exposé de la conception épicurienne, Lucrèce insistera en effet sur la nature complexe de l'âme, qui est composée de quatre constituants : air, vent, chaleur, auxquels s'ajoute un quatrième élément, dépourvu de nom (III, 231-248)<sup>57</sup>. Dans ces conditions, il est légitime de considérer que, dans la critique préliminaire du prologue, *uentus* renvoie de manière générique à toutes les théories monistes, qui associent l'âme à un principe unique, qu'il soit aérien, pneumatique, igné ou sanguin. Cependant, la référence au sang suggère peut-être une critique supplémentaire dans la mesure où Empédocle pensait que le mélange optimal entre les quatre éléments était réalisé dans le sang. Ayant réfuté au chant I la doctrine des éléments (v. 741-802), Lucrèce peut se contenter d'une allusion au sang pour rejeter la conception empédocléenne de l'âme, et à travers elle, toutes les théories pluralistes, qui ne sont pas fondées sur l'atomisme. Même si le sang est le résultat d'un mélange, l'âme est un corps trop complexe pour être identifiée à une substance, quelle qu'elle soit, qui ne lui soit pas propre. C'est pourquoi Lucrèce insiste non seulement sur la nature atomique de l'esprit, mais sur la spécificité des atomes – petits, lisses et ronds - qui le constituent (III, 179-180 ; 203-205 ; 216-217). Cependant, au delà de sa composition atomique, la particularité de l'âme réside pour les épicuriens dans la notion de *κρᾶμα*, résultat d'un mélange dans lequel « les substances séparées sont d'abord fragmentées et réduites à leurs atomes constituants », qui sont ensuite recombines<sup>58</sup>. En tant que mixture, l'âme ne correspond pas à une juxtaposition d'air, de vent et de feu mais à une recombinaison, peut-être opérée grâce à la *quarta natura*<sup>59</sup>, des divers atomes qui forment ces éléments :

*Nunc ea quo pacto inter sese mixta, quibusque  
compta modis uigeant, [...].  
Inter enim cursant primordia principiorum  
Motibus inter se, nihil ut secernier unum*

---

Lévy, « Lucrèce et les stoïciens », dans *Présence de Lucrèce, Actes du colloque de Tours*, Centre de Recherches A. Piganiol, 1999, p. 87-98.

<sup>57</sup> Cette doctrine des quatre éléments, qui n'apparaît pas dans l'œuvre conservée d'Épicure, est confirmée par les témoignages ultérieures, cf. Aétius IV, 3, 11 (= 315 Us = 139 Arr.), Plutarque, *Adu. Col.* 118d (= 314 US = 138 Arr.). La distinction entre air et vent demeure cependant obscure car l'air associé à la chaleur est également en mouvement, voir le commentaire de José Kany-Turpin, n. 18, p. 497.

<sup>58</sup> Voir George Briscoe Kerferd, « La doctrine de l'âme chez Épicure », art. cit., p. 270. L'auteur fonde son analyse sur les témoignages d'Aétius IV, 3, 1 et d'Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione* 215.11, 231.28, 232.28.

<sup>59</sup> Telle est l'hypothèse proposée par Christopher Gill pour justifier l'introduction de ce quatrième élément, voir Christopher Gill, « Psychology », dans James Warren, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 125-141 (p. 130).

*possit nec spatium fieri diuisa potestas,  
sed quasi multae uis unius corporis extant.  
[...]  
Sic calor atque aer et uenti caeca potestas  
mixta creant unam naturam, et mobilis illa  
uis, initum motus ab se quae diuidit ollis,  
sensifer unde oritur primum per uiscera motus. (DRN III, 258-272)*

Maintenant, je brûle d'expliquer comment ces corps  
sont mêlés, quelle combinaison préside à leur vigueur. [...]  
Leurs atomes courent, tous croisant leurs mouvements,  
si bien qu'on ne saurait en isoler aucun  
ni localiser individuellement leurs facultés :  
ils sont comme les nombreuses forces d'un seul corps. [...]  
Ainsi la chaleur, l'air et la puissance aveugle du vent  
mêlés ne font qu'une nature avec la force mobile  
qui crée et divise entre eux l'impulsion initiale  
d'où naît en notre chair le mouvement sensitif.

L'attention particulière accordée à la notion de mélange révèle les enjeux de la polémique initiale contre les théories sanguine et aérienne. Ainsi les insuffisances attribuées aux doctrines présocratiques sont-elles mises à profit pour valoriser la cohérence de la psychologie épicurienne.

On trouve une claire attestation de cette méthode comparative dans le traitement lucrétien du « cas » Démocrite, comme j'ai tenté de le souligner dans un ensemble d'études<sup>60</sup>. On sait que l'Abdéritain, mentionné à trois reprises par Lucrèce<sup>61</sup>, jouit d'un statut particulier au sein du *De rerum natura*, où sa Physique et son Éthique sous-tendent implicitement nombre de développements lucrétiens<sup>62</sup>. Or il est précisément cité au sujet de la nature de

<sup>60</sup> Voir Sabine Luciani, « Lucrèce et la psychologie démocritéenne », *Vita Latina* n° 167, décembre 2002, p. 22-36 ; *ead.*, « Présence de Démocrite dans l'astronomie lucrétienne », *Euphrosyne* n° 31, 2003, p. 83-98 ; *ead.*, « La mort de Démocrite dans le *De rerum natura*. Quelques remarques sur le catalogue des morts illustres », *Revue des Études Latines* n° 81, 2004, p. 61-75 ; *ead.*, « Le rire des atomes », *Actes du XVème Congrès de l'Association Guillaume Budé, La Poétique, théorie et pratique (Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines d'Orléans-La-Source, 25-28 août 2003)*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 432-441 ; *ead.*, « Démocrite, Épicure, Lucrèce. L'originalité épicurienne en question », *Vita Latina* n° 176, juin 2007, p. 93-106.

<sup>61</sup> Voir Lucrèce, *DRN* III, 371, III, 1039 et V, 622.

<sup>62</sup> Voir Maria Luisa Silvestre, *Democrito e Epicuro : il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1986 ; Pierre-Marie-Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, *op. cit.*, p. 281-291.

l'âme en relation avec la notion de mélange. La référence à la théorie intervient dans un passage destiné à souligner l'étroite connexion de l'âme et du corps :

*Illud in his rebus nequaquam sumere possis  
Democriti quod sancta uiri sententia ponit,  
corporis atque animi primordia singula priuis  
adposita alternis uariare ac nectere membra.*<sup>63</sup> (DRN III, 370-373)

Sur ces questions, on ne peut nullement admettre ce qu'expose la parole sacrée du grand Démocrite : les atomes du corps et de l'âme, juxtaposés un à un, alternent tous et lient les membres.

Il n'est nullement certain que la topologie en damier évoquée par Lucrèce, qui suppose un nombre égal d'atomes du corps et d'atomes de l'âme ainsi qu'une disposition symétrique, soit totalement conforme à l'enseignement de Démocrite<sup>64</sup>. Mais la mention de cette théorie et la phrase élogieuse qui la présente<sup>65</sup> constituent une reconnaissance de dette implicite à l'égard de la conception atomiste de l'âme. Cependant, même si elle repose sur la Physique atomiste, la psychologie de Démocrite se caractérise par une simple juxtaposition d'atomes psychiques et d'atomes corporels. De ce fait, elle n'implique pas la fusion des différents éléments<sup>66</sup> ni n'établit de distinction entre l'âme et l'esprit<sup>67</sup>. C'est pourquoi l'hommage au grand Démocrite se double d'une réfutation fondée sur l'expérience (III, 381-395), qui vise à souligner la fonction centrale de l'esprit, indispensable à la cohésion du composé âme-corps et au maintien de la vie. (III, 394 *sq.*). Or l'insistance sur la prééminence de l'esprit dans la composition de l'âme permet de dénoncer l'insuffisance causale de la théorie incriminée et de faire le lien entre la déclinaison et la liberté, c'est-à-dire entre la Physique et l'Éthique - lien dont semble avoir été dépourvu le système atomiste. La mention de la conception

---

<sup>63</sup> Traduction José Kany-Turpin légèrement modifiée.

<sup>64</sup> Bien qu'elle semble corroborée par le témoignage de Théophraste *De sensibus*, § 58 [= DK 68 A 135], qui suggère que l'alternance régulière des atomes psychiques et des atomes corporels correspondrait à une caractéristique de l'homme sain, il est possible que Démocrite se soit contenté de postuler, de manière générale et imprécise, une répartition équilibrée des atomes de l'âme dans toutes les parties du corps, voir Maria Luisa Silvestre, « La sensazione spiegata con principi della fisica », dans Giovanni Casertano (dir.), *Democrito, dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 46, note 39.

<sup>65</sup> Sur cette formule qui relève de l'éloge paradoxal, voir David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, *op. cit.* n. 18, p. 66-67 et p. 143.

<sup>66</sup> Cette idée est confirmée par la conception de la *krasis* attribuée à Démocrite par Alexandre d'Aphrodise dans le *De Mixtione* 214.28-215.8 Bruns = 209 Us.

<sup>67</sup> Aristote, *Traité de l'âme*, II, 404 a 27 et 405 a 5 (= DK 68 A 101) ; Jean Philopon, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, 35, 12 (= DK 68 A 105) ; DL IX, 44.

démocritéenne permet ainsi de souligner l'inachèvement de l'atomisme pré-épicurien<sup>68</sup>.

En conclusion, il faut insister sur le rôle structurant des psychologies présocratiques dans le développement lucrétien sur la nature de l'âme. Mettant à profit l'outil didactique que constitue la polémique, Lucrèce amorce son exposé éthique au moyen d'une brève référence aux théories sanguine et aérienne, respectivement professées par plusieurs philosophes présocratiques mais également très répandues. Cette première approche lui permet de souligner le danger que représente l'adoption arbitraire d'opinions irraisonnées. Cependant, le choix des théories, s'il renvoie à la tradition des *placita*, demeure néanmoins significatif car il rattache d'emblée la question de l'âme à une pensée de la matière. Bien que sans fondement, ces croyances assimilent l'âme à une nature corporelle. L'ignorant peut donc avoir le sentiment qu'elles sont assez proches de la conception épicurienne. C'est pourquoi Lucrèce prend bien soin de mettre en évidence le danger qu'elles représentent avant même de commencer son exposé de la *uera ratio*. Ces théories ne peuvent garantir une ferme assurance car elles ne sont pas aptes à démontrer en toute cohérence que l'âme est mortelle. Du reste, Lucrèce n'était pas sans savoir qu'Empédocle, défenseur de la théorie sanguine, professait par ailleurs la persistance identitaire de *daimones* immortels, soumis à des incarnations successives<sup>69</sup>. D'après les extraits qui nous sont parvenus, la palingénésie décrite par le philosophe d'Agrigente n'était pas sans évoquer la doctrine de la transmigration des âmes, communément attribuée aux pythagoriciens<sup>70</sup>. L'épicurien Diogène d'Œnoanda confirme ce rapprochement et fait justement grief de cette croyance à Empédocle<sup>71</sup>. Quant à l'idée que l'âme est inspirée avec l'air, elle est considérée comme orphique et rattachées aux pythagoriciens par Aristote dans le *De anima*<sup>72</sup>. Or Lucrèce polémique vigoureusement contre

---

<sup>68</sup> Pour le détail de la démonstration, voir James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, *op. cit.*, p. 60-72 et mon étude, « Lucrèce et la psychologie démocritéenne », *Vita Latina* n° 167, décembre 2002, p. 22-36.

<sup>69</sup> Voir DK 31 B 115 ; 117 ; 125-127 ; 135-137 et 146. Sur les rapports entre la théorie de l'âme-sang et la métempsotose, voir G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 344-345. Pour une interprétation différente, voir Giovanni Casertano, *I Presocratici*, Rome, Carocci, 2009, p. 123-133.

<sup>70</sup> Voir DL VIII, 36 et Porphyre, *Vit. Pyth.* 19. Sur les problèmes posés par cette attribution, voir Luc Brisson, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans Monique Dixsaut et Aldo Brancacci (dir.), *Platon source des présocratiques*, Paris, Vrin, 2002, p. 21-45 (p. 39-43) et James Luchte, *Pythagoras and the Doctrine of the Transmigration*, Londres/New York, Continuum, 2009. Sur les liens entre Empédocle et le pythagorisme, voir Pierre Cambronne, *Chants d'exil*, Bordeaux, William Blake and co., 1997, p. 66-68 et Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

<sup>71</sup> Voir Diogène d'Œnoanda, fr. 41 et 42, dans Daniel Delattre (dir.), *Les Épicuriens*, *op.cit.*

<sup>72</sup> Voir Aristote, *Anim* 410b ; 404a. Concernant les théories orphiques sur l'âme, voir. Alberto Bernabé, « Orphisme et Présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe », dans A. Laks et C. Louguet (dir.),

la métensomatose dans le chant III (v. 670-712). Par conséquent, si ces conceptions sur la nature de l'âme sont assez imprécises pour conduire à de telles croyances - ce que laisse supposer la conduite des fanfarons – elles ne peuvent que représenter une insigne menace aux yeux des épicuriens. Le cas de Démocrite, dont la théorie est nominativement mentionnée et précisément critiquée, est fort différent car sa conception de l'âme, bien qu'erronée sur certains points, est plus proche de la *vera ratio*. Cette différence de traitement comporte une valeur axiologique : il s'agit pour Lucrèce de classer les naturalistes à l'aune du système épicurien. C'est pourquoi, le terme « présocratique<sup>73</sup> » ne pouvait avoir aucun sens pour Lucrèce, qui lui aurait tout naturellement substitué celui de « pré-épicurien ».

Sabine LUCIANI

Univ. Grenoble Alpes, RARE, F-38040, Grenoble

---

*Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, op. cit., p. 205-247 (p. 227-237).

<sup>73</sup> Pour une histoire du terme « présocratique », voir André Laks, *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006.