



HAL
open science

La place et le rôle de l'anxiété dans l'imaginaire gréco-romain

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. La place et le rôle de l'anxiété dans l'imaginaire gréco-romain. *Symbolon*, 2015, L'imaginaire dans tous les états. Hommages à Jean-Jacques Wunenburger, 11, pp.93-110. hal-04637093

HAL Id: hal-04637093

<https://hal.science/hal-04637093>

Submitted on 5 Jul 2024

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.

La place et le rôle de l'anxiété dans l'imaginaire gréco-romain

Joël THOMAS (Pr. émérite à l'Université de Perpignan-*Via Domitia* – France)

On sait à quel point notre ami J.-J. Wunenburger a contribué à l'essor, à la vitalité et à la diffusion des études sur l'imaginaire. Dans ce contexte, il n'a cessé de manifester intérêt et compétence dans le domaine de l'Antiquité classique (dont il a bien pressenti l'impact qu'il avait, et qu'il continue à avoir, sur notre imaginaire d'Europe occidentale), et aussi dans celui de la psychologie et de la psychanalyse, indissociables des études sur l'imaginaire. C'est à ce titre, et aussi en évocation de la longue et amicale route que nous avons parcourue ensemble, que j'ai plaisir à lui faire hommage de cette réflexion sur un domaine assez peu frayé, mais qui me semble important : le rôle de l'anxiété dans l'imaginaire des Grecs et des Romains, à la fois comme élément inhibiteur, mais aussi comme ferment d'une forme positive d'évolution.

L'anxiété n'est étudiée comme trouble psychiatrique que depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Elle n'en a pas moins toujours été enracinée dans l'imaginaire humain. Si nous commençons par une étude étymologique, nous mesurons d'abord la difficulté de distinguer scientifiquement l'état d'anxiété et l'état d'angoisse.

En grec, « angoisse » se dit *agônia*, ce qui se traduit par « lutte » (de la même racine que *agon*, le combat), agitation de l'âme. On remarquera bien sûr la parenté avec notre « agonie », ultime combat et dernière agitation. « Anxiété » se dit aussi *agônia*, ou *adêmonia*, qui insiste davantage sur l'idée de tristesse, de dégoût de la vie.

En latin, « angoisse » se dit *angor*, qui est de la même racine que *ango*, « serrer », et bien sûr que « angine ». Le latin insiste sur la manifestation physiologique : l'angoisse, c'est ce qui vous serre à la gorge. Là encore, le champ sémantique correspondant à l'anxiété, ou bien n'est pas différencié (on utilise le même mot *angor*), ou bien, comme en grec, insiste sur l'inquiétude : *anxietas*, qui a la même racine que *ango*. Il est intéressant de remarquer que le

mot « détresse » a la même étymologie qu'«angoisse», puisqu'il est dérivé du verbe latin *stringere*, « serrer » : comme l'angoisse, la détresse vous prend à la gorge. Très concrètement, sur le plan physiologique, la détresse respiratoire est une impossibilité de respirer normalement.

Rien d'étonnant donc à ce que les médecins grecs et romains aient un peu de mal à identifier anxiété et angoisse en tant que telles. Ils en font des manifestations d'autres troubles fonctionnels. Pour Hippocrate et Galien, les états anxieux sont liés à des affections de l'appareil digestif. Hippocrate rattache l'anxiété à la mélancolie, la « bile noire » qui est une des quatre humeurs régissant notre tempérament, avec le sang, la lymphe et la « bile jaune ». Dans ses *Problemata* (30), Aristote constate que la plupart des grands hommes sont mélancoliques, et il se demande pourquoi...

Mais si l'anxiété et l'angoisse sont difficiles à cerner médicalement dans leur étiologie, leur description, leurs manifestations et leur traitement, elles correspondent bien à une réalité existentielle. Déjà, la peur animale contient sans doute en germe l'anxiété. Même si l'animal agresseur n'est pas présent, les herbivores sont hantés par la possibilité de son surgissement, et ont en permanence une attitude inquiète. Toutefois, la grande différence avec l'humain, c'est qu'ils redoutent cette agression dans un présent immédiat. Ils ne se projettent pas dans des *scenarii* catastrophiques à venir. En un mot, ils n'ont pas d'imagination, au sens de : construction d'un scénario complexe, dépendant du passé ou de l'avenir et décrivant une situation imaginaire. L'animal réagit au stimulus, il ne peut pas construire un comportement prophylactique, anticiper. Il imagine une présence possible d'un prédateur, sans le voir, mais il ne développe pas des stratégies *in absentia*, alors que l'homme est capable de construire une image, par exemple celle d'un guépard, aussi « réelle » que le guépard lui-même, car cette image est douée d'efficacité : elle permet au chasseur d'imaginer, d'élaborer des techniques d'attaque ou de défense qui, le moment venu, lui sauveront la vie, avec en contrepoint – autre différence avec l'animal – la capacité d'anticiper sur l'ultime catastrophe : celle de notre mort. L'angoisse vient alors essentiellement de ce que, comme disent les Grecs, nous connaissons le *oti* (« que »), mais pas le *otan* (« quand ») : nous savons *que* nous allons mourir, mais nous ne savons pas *quand*. Cette épée de Damoclès va nous empoisonner la vie.

Donc, quelque part, à l'origine de l'anxiété, il y a l'imaginaire humain. Mais très tôt, et grâce à ce même imaginaire, l'être humain a développé des stratégies apotropaiques, destinées à écarter cette angoisse (*aprotropein*, en grec, signifie « écarter »). De même que l'homme

avait été capable d'inventer des objets ou des techniques (le feu, les lances, les propulseurs) qui l'aidaient, par intelligence anticipatrice, à se prémunir contre les dangers concrets qui le menaçaient, il va très vite élaborer des stratégies qui lui permettent de maîtriser, dans sa psyché, les phénomènes d'anxiété et d'angoisse.

Sur ce plan, il semble que ce soient les Grecs et les Romains (avec les Chinois) qui aient été les premiers à aller très loin dans les techniques apotropaïques destinées à apprivoiser les angoisses et les peurs. Ils l'ont fait en développant simultanément au moins cinq attitudes cognitives : les mythes, les religions, la philosophie, la science, et la vie au quotidien. On remarquera que ces savoirs ne sont pas, comme de notre temps, en compétition, mais en complémentarité. Une des grandes intuitions de l'Antiquité a été de comprendre que les différentes approches de la connaissance ne s'excluaient pas les unes les autres, mais au contraire que nous avons besoin de ces regards multiples pour appréhender une réalité complexe. Car la solution est dans le problème : il est révélateur sur ce point que « appréhender », *apprehendere* latin, « prendre en mains » signifie à la fois « saisir », puis « prévoir », et finalement « craindre ». C'est la logique de l'anxiété humaine, qui fait passer d'une notion positive (appréhender un problème, le concevoir, et donc le résoudre) à sa *Nachtseite*, son côté obscur et négatif : appréhender, au sens de craindre, redouter. On voit comment dans un même mot on peut retrouver toute la courbe sémantique de cette anxiété à l'œuvre dans la psyché humaine.

Commençons par **la mythologie**. L'homme grec invente une mythologie qui est sans doute la plus riche à l'échelle mondiale. Mais ce n'est pas une aimable fantaisie destinée à raconter des histoires et à divertir (même si c'est aussi cela). Derrière tous ces récits foisonnants, il y a une unité profonde, et ce qu'on peut appeler un système mythologique. Car tous les mythes grecs peuvent être ramenés à une structure simple, liée à des inquiétudes existentielles : la création du monde, sa fin ; l'existence de la souffrance, du mal, et de la mort des individus. Face à ces angoisses, le mythe développe toujours un schéma en trois temps :

- *L'identification* d'une angoisse existentielle (ce sera le noyau central autour duquel se développe le récit) : il s'agit de dire, de nommer l'angoisse.

- *Sa formulation* en une paire d'opposés incompatibles (le héros et le dragon ; le monde en paix et l'agression de la guerre ; l'amour et la haine ; la Belle et la Bête...) qui crée la dynamique du scénario.

- *La découverte d'une solution* qui soulage l'anxiété, en dépassant le problème initial, et en lui apportant une solution. Ainsi l'*Énéide* de Virgile est l'histoire d'une guerre qui se termine par une alliance. Après avoir été dite, l'angoisse est dépassée.

Le psychanalyste Paul Diel nous montre bien¹ comment tous les récits de la mythologie s'organisent en deux constellations :

- ceux qui nous disent *l'angoisse de la chute*, par exaltation vaniteuse de l'ego (c'est bien sûr l'histoire de Prométhée enchaîné, mais aussi celle d'Icare, de Tantale, de Phaéon, d'Ixion, de Bellérophon, tous ayant péché par *hybris*, par excès de confiance et par orgueil), ou au contraire par démission, renoncement à l'aventure spirituelle, perversion ou banalisation (c'est l'histoire de Midas, ou celle d'Oedipe).

- et ceux qui, au-delà de cette tentation de la chute, nous montrent le *combat pour la remontée et l'émergence* : c'est l'histoire de Jason, de Thésée, d'Orphée, d'Héraclès, d'Ulysse ou d'Énée.

Dire, puis dépasser par la construction d'un espace psychique cohérent, d'une individuation : il s'agit bien d'une organisation élaborée, d'un système mythologique tendant à éliminer l'angoisse par la sublimation. De surcroît, le lecteur est invité à participer activement à cette lecture « dynamique », en s'identifiant au héros, et en faisant comme le mythe était écrit pour lui, le concernait personnellement.

De façon générale, le récit mythique apparaît toujours comme une forme d'initiation, où le héros ne cesse de se construire en construisant le monde. Héraclès en est un bon exemple : d'abord englué dans la pire des régressions, la folie (qui l'a conduit à massacrer son épouse et ses enfants), pour se racheter de cette faute il accomplit les douze Travaux (dont beaucoup sont une lutte contre des monstres ou des animaux sauvages, symbolisant le danger de la chute dans une régression psychique), et à leur terme, il meurt en apothéose, dans un supplice du feu qui ressemble beaucoup à la passion christique. Il est passé d'une culpabilité négative (dont on sait que l'anxiété fait partie de ses composantes) à une responsabilité positive.

Dans le cadre limité de cette étude, nous passerons plus rapidement sur les **religions**, qui sont un monde à elles seules. Il est clair, pour l'historien des religions, que, dès l'origine, elles tendent à éliminer une angoisse particulière, celle de la mort, en proposant un scénario où la mort n'est plus une fin mais le commencement d'une autre vie. Là-dessus, toutes les civilisations ont été inventives.

¹ Diel 2002.

Le but de la pensée antique est donc, globalement, de guérir l'anxiété, en proposant une forme ordonnée de lecture du monde qui rassure la psyché, et substitue l'ordre au désordre. C'est l'objectif premier des **philosophies** antiques, et il faut reconnaître qu'elles sont allées très loin pour guérir cette maladie de l'âme. Elles l'ont fait essentiellement à travers trois stratégies :

- *la stratégie socratique*, qui est peut-être la plus déstabilisante. On en connaît le principe, qui est en quelque sorte homéopathique. Par la maïeutique, l'accouchement de la pensée, Socrate met son interlocuteur en face de ses limites et de ses faiblesses. À la fin de sa discussion avec Socrate, son interlocuteur n'a rien appris (puisque Socrate lui-même sait seulement qu'il ne sait rien). Il ne sait même plus rien du tout, ses certitudes se sont effondrées. Mais pendant tout le temps de la discussion, à travers le doute, il a expérimenté ce qu'est l'activité de l'esprit ; mieux encore, il a été Socrate lui-même, c'est-à-dire l'interrogation, le recul par rapport à soi, et finalement, la conscience, comme capacité de se voir soi-même. À la fin, il est modifié, il ne reconnaît plus comme sien le système de valeurs qui le commandait auparavant. À travers cet apprentissage de l'autonomie, il y a bien un remède contre l'anxiété et l'angoisse existentielle.

- *la stratégie platonicienne*, qui est la plus connue, et sans doute la plus séduisante : c'est celle sur laquelle va se construire la pensée occidentale au moins jusqu'à la Renaissance. Elle est entièrement construite autour de l'idée d'un ordre du monde, qui passe par un équilibre et une harmonie. Le Dieu créateur est ordre, beauté, harmonie, et ces qualités sont infuses dans le monde, mais cachées sous des apparences discordantes. Comme le microcosme de l'âme est à l'image du macrocosme du monde, dont il est à la fois une copie et un reflet, il nous faut retrouver le monde idéal, le monde des Idées platoniciennes, et construire cette harmonie en nous. Toute la pensée spiritualiste de l'Antiquité repose sur cette théorie de la *mimesis*, de l'imitation des Idées à travers les formes de la création². Alors, l'anxiété s'efface devant la sérénité de la *theoria* : la contemplation rassurante de la beauté du monde, conçu comme un bel ordre, un *cosmos* : la quête morale du bien, la recherche esthétique du beau sont ce programme humaniste en accord avec la présence massive du bien et du beau dans la Nature selon Platon.

² Cf. Brague 1999.

- La troisième stratégie est *celle des Stoïciens*. Elle a eu un impact considérable, mais elle est sans doute la plus contestable, et elle a fait des dégâts dans l'inconscient collectif. Elle consiste à dire que les angoisses doivent être vaincues par une discipline, une ascèse qui s'impose à elles. En particulier, les passions et les pulsions doivent être systématiquement éradiquées et éliminées. Le Stoïcien est impitoyable avec les autres et avec lui-même. Mais le docteur Freud nous apprendra qu'il faut se méfier du retour du refoulé, et qu'il ne suffit pas de nier l'angoisse pour l'évacuer. C'est ce qu'on pourrait appeler le syndrome de la cocotte-minute : à force de surpression, elle finit par exploser.

Quant à la **science** antique, qui, on l'a dit, est perçue comme complémentaire de la philosophie, elle est, comme toute recherche de la vérité, parcourue par deux courants, où l'anxiété a sa part :

- une invention, une ouverture créatrice,
- mais parallèlement une institutionnalisation des acquis, qui tend à les transformer en théories, voire en idéologies. Cette science officielle tend alors à défendre ses acquis contre une innovation dérangeante, et anxiogène. Tibère fit mettre à mort l'inventeur du verre incassable, pour ne pas priver l'État de la taxe sur le verre.

Ainsi avance la science, entre ouverture et fermeture. La brèche des avancées du savoir est constamment fermée (par des systèmes explicatifs, des idéologies, destinés à faire taire l'angoisse de l'homme devant l'inconnu, mais aussi à l'immobiliser dans des certitudes et des dogmes rassurants), et rouverte (par l'exigence d'un dynamisme et d'une régénération qui finissent, à la longue, par s'imposer, sous forme d'autres imaginaires, et par triompher des immobilismes). Sur cette base, il semble qu'aucun système d'idées ne puisse se refermer définitivement, ce qui ouvre indéfiniment l'aventure spirituelle, y compris à l'anxiété...

Dans tous les cas, on l'aura remarqué, le dépassement de l'angoisse passe par une construction de soi, une individuation, *Selbstwerdung*, au sens jungien. Toute la pensée antique est fondée là-dessus : l'ordre doit s'imposer au désordre, en souplesse ou en force, pour créer une harmonie. La psychanalyse s'en inspirera : nous pensons aux techniques d'analyse de l'américain James Hillman, plongeant son patient dans la fiction d'un mythe pour dénouer les nœuds de sa psyché. Et cela vaut aussi pour la plus enracinée des angoisses, l'angoisse de la mort. Comme l'écrit Paul Diel,

« l'angoisse de la mort disparaît dans la mesure où l'homme, par son activités sensée, satisfait à la vie. Satisfaire à la vie en réalisant sa valeur immanente, la joie, c'est aimer la vie, et seul cet amour sublimé de la vie possède le pouvoir de dissoudre véritablement l'angoisse de la mort. Celle-ci se transforme en angoisse sacrée qui ne craint plus la mort du corps, mais la mort de l'âme (la destruction de l'harmonie). »³

Cette joie dont parle P. Diel, nous la trouvons dans le culte de la beauté et de l'harmonie dont on sait qu'ils ont été les piliers du « miracle grec ». C'est ce rayonnement solaire qui a été capable, au moins pour un temps, d'être une réponse à l'angoisse existentielle.

Disons, pour finir sur ce point, un mot de **la vie au quotidien**. Le quotidien de la société gréco-romaine, et des sociétés traditionnelles, n'est jamais banalisé. Il n'y a pas d'acte indifférent, ils ont tous une valeur symbolique qui relie la société à des forces cosmiques, donc à un ordre du monde. En ceci, la vie au quotidien, qui rappelle et réaffirme les valeurs collectives, est rassurante et évacuatrice d'angoisse. Prenons un exemple culturel, celui du *théâtre*. On sait que le théâtre, en forme d'œil, est un lieu où le citoyen grec va se voir (*theatron, theoria*, « contemplation », et le verbe *theorein*, « observer », ont la même racine), mais se voir à la fois dans sa grandeur (la tragédie), dans sa souffrance (toujours la tragédie) et dans sa faiblesse et sa dimension dérisoire (la comédie ; « dérisoire » prend alors toute sa signification étymologique : ce qui suscite le rire). Ainsi la tragédie nous hisse à des sommets difficilement respirables, où l'on retient sa respiration ; et la comédie, par le rire, apparaît comme un relâchement, une détente indispensable. Inspiration, expiration : tragédie et comédie sont les deux phases alternées d'un même rythme complémentaire, d'une respiration indispensable à la vie, et propice à l'élimination de l'angoisse. Donc, en Grèce comme à Rome, le théâtre joue un rôle fondamental dans l'évacuation et le dépassement des tensions collectives.

De même, on connaît le rituel du *triomphe*, cette cérémonie qui conduit l'*imperator* victorieux à travers Rome jusqu'au Capitole, Or le triomphe a un côté carnavalesque : les soldats de César se moquaient de son homosexualité (parce qu'il avait été l'amant de Nicomède, le roi de Bithynie, ils l'appelaient « la reine de Bithynie »), de sa calvitie (ils l'appelaient « le Don Juan chauve »), tout en le célébrant ; et ces bouffonneries ont manifestement pour but de faire un contrepoint ludique à la tension extrême générée par la

³ Diel 2004, p. 259.

violence guerrière, et potentiellement anxiogène. Ainsi, on évacuait la tragédie de la guerre dans le burlesque, le tout strictement circonscrit à un temps et un espace mesurés et codifiés.

Mais le plus souvent, l'angoisse résiste à toutes les tentatives de la raison et de la spiritualité pour l'éradiquer de la psyché humaine. Parfois, celle-ci fait pourtant preuve d'une ruse étonnante, d'une sorte de bonne santé native, pour sortir de la spirale destructrice de l'anxiété. Citons à l'appui l'histoire d'Aelius Aristide. Au II^{ème} s. ap. J.-C., Aelius Aristide était un rhéteur suffisamment riche pour vivre selon ses désirs. Malheureusement, ses désirs étaient freinés par une regrettable tendance à l'hypocondrie, dont une des composantes est assurément l'anxiété, et qui l'avait conduit à entreprendre une périégèse, un « grand tour » de l'Empire gréco-romain, à la recherche de remèdes contre les maladies – souvent imaginaires, ou au mieux psycho-somatiques – dont il se croyait atteint. Dans cet espoir de guérison, il faisait le tour des nombreux sanctuaires oraculaires, temples ou tombes de héros. On y pratiquait l'incubation : visité en rêve par le dieu ou le génie de l'endroit, le malade consultait ensuite des prêtres exégètes qui – moyennant finances... – délivraient une prescription. Les traitements étaient souvent étranges, et ressemblaient à des épreuves initiatiques : prendre un émétique, des bains froids, courir dans la neige, ou, comme le suggéra à Aelius Aristide le dieu Asklépios en son temple d'Epidaure, s'amputer d'un doigt...Habile, Aelius Aristide pratiqua ce que les psychanalystes appellent le transfert métonymique : il fit don au dieu d'une bague qu'il portait au doigt. Comme quoi, et particulièrement dans les cas d'urgence, le bon sens l'emporte parfois sur l'anxiété.

Mais souvent, dans le combat entre l'homme et son anxiété, c'est l'anxiété qui l'emporte. Dans l'Antiquité gréco-romaine, nous avons plusieurs preuves de ces défaites ou de ces combats, souvent spectaculaires, dans l'inconscient collectif des Grecs et des Romains, mais aussi, individuellement, chez les plus grands noms de la littérature.

Dans l'inconscient collectif gréco-romain, d'abord. Prenons deux exemples, l'un chez les Grecs et l'autre chez les Romains :

- Dans la civilisation grecque, nous commencerons par un paradoxe : celui des Spartiates. Ils passent pour un peuple aussi dur que courageux, voire pour l'archétype du

courage collectif, et cette image est durablement entretenue, depuis l'anecdote de Plutarque⁴ sur le jeune enfant qui se laissa dévorer vivant par un renardeau qu'il cachait sous sa tunique, plutôt que d'avouer qu'il l'avait volé, jusqu'au film de Zack Snyder, *Trois Cents*, racontant l'héroïsme de Léonidas et de ses soldats aux Thermopyles. D'ailleurs, il n'y a pas de place pour la peur à Sparte : les *tresantes*, les lâches, ceux qui ont fui au combat, sont traités comme des parias, et exclus de la vie de la cité. Mais les meilleurs historiens⁵ nous disent pourtant tout autre chose : les Spartiates étaient un peuple sinon peureux, du moins anxieux, craignant le changement, le mouvement, la nouveauté, et sujet à un véritable syndrome de l'encerclement, vis-à-vis des autres peuples grecs, un peu comme l'ancienne URSS pouvait l'être, *mutatis mutandis*, vis-à-vis du monde occidental et de la Chine. L'héroïsme, la rigueur des mœurs spartiates n'auraient alors été qu'une réaction contre cette anxiété, la discipline tendant à masquer cette peur. Donc, le courage des Spartiates n'était pas inné, mais acquis, et les rituels initiatiques des jeunes guerriers, dont la fameuse *crypteia*, cette vie solitaire, à la dure, étaient à la fois générateurs d'anxiété et visant à surmonter cette anxiété. Et c'est parce que les Spartiates étaient, plus que d'autres, des anxieux, qu'ils ont développé une véritable stratégie collective de l'*aphobia*, l'absence de peur, non sous la forme classique du *furor*, bien connu de l'Antiquité, cette rage sacrée qui s'empare du guerrier, et lui ôte la peur, mais sous forme d'une discipline collective, acquise et maîtrisée, sans équivalent dans l'Antiquité : on enseigne très tôt aux jeunes à identifier leurs phobies et à les vaincre. On retrouve Platon disant dans le *Phédon* (68 d) que tous les hommes courageux ne le sont qu'en réaction contre la peur et l'anxiété. C'était déjà le message de l'*Illiade* : Achille ne sait pas ce qu'est la peur, mais son courage n'est qu'inconscience, ignorance de ce qui fait les valeurs de l'humanité : l'amour, la pitié, le don de soi. En face, Hector, lui, connaît la peur et l'angoisse, justement parce qu'il a beaucoup à perdre : son épouse Andromaque, son fils Astyanax, sa ville ; et sa grandeur est justement de dépasser cette peur. Achille, qui ignore la peur, est donc moins grand qu'Hector, qui la dépasse. Achille est le dernier seigneur de la guerre ; Hector est un homme.

Avec le temps, et la démocratie, le sentiment d'anxiété prend en Grèce une autre forme, également fort intéressante. Kierkegaard nous dit que l'angoisse naît de la liberté du choix devant le possible. Il semble bien que ce soit ce qui est arrivé aux Grecs à travers ce que

⁴ *Vie de Lycurgue* XVIII,1.

⁵ Epps 1933.

l'historien Eric Dodds appelle « la crainte de la liberté »⁶ : C'est une autre forme d'angoisse, celle de l'homme dans la société. Paradoxalement, cette liberté même, magnifique conquête du « miracle grec », aurait été anxiogène. Les Grecs sont à l'origine de la démocratie, mais il semble qu'eux-mêmes aient eu, dans le temps, du mal à gérer la responsabilité personnelle et collective que cela impliquait :

« Depuis plus d'un siècle, l'homme se trouvait en présence de sa propre liberté intellectuelle, et maintenant, devant cette horifiante perspective, il tournait les talons et décampait – mieux valait le déterminisme rigide du Destin astrologique que le fardeau effrayant de la responsabilité quotidienne. »⁷

On constate la même chose à la fin de la République romaine : une sorte d'anxiété collective devant l'exercice même de la liberté conquise. Dans les deux cas, cela aboutit à une catastrophe : la conquête de la Grèce par Alexandre pour les Grecs ; la guerre civile et la prise du pouvoir par César, puis par Auguste, pour les Romains. On a la liberté qu'on mérite.

- Mais l'angoisse ne vient pas seulement de ce que nous craignons de *faire*. Elle vient aussi de la crainte de ce qui nous *guette*. Dans l'inconscient collectif des Romains, il est révélateur que la première et la dernière légende de Rome soient anxiogènes.

Au moment de la fondation de Rome, Romulus est consacré dans sa légitimité de fondateur par l'observation de douze vautours (Rémus n'en avait vu que six). Tout de suite se dégage l'idée que la durée de vie de Rome est inscrite dans cet épisode fondateur, qui prophétise à la fois sa naissance et sa mort, incluse dans cette naissance. Le sens de la prophétie réside donc dans le nombre douze. Oui, mais douze *quoi* ? Dès sa naissance, Rome va être empoisonnée par une angoisse sur l'échéance de sa mort, et par de constantes spéculations sur le *comput* des dates liées à ce calcul. L'histoire de Rome en sera considérablement modifiée et troublée. Tous les exégètes étaient d'accord pour dire que les douze vautours représentaient une année. Mais quelle durée fixer à cette année symbolique ? Beaucoup d'augures étaient d'accord pour donner à chaque jour la valeur symbolique d'un an, soit en tout « une année d'années », 365 ans. D'après Tite-Live, cette durée, qui nous conduisait en 365 après la fondation (pour nous, 388 av. J.- C.), fut bien perçue comme une échéance très inquiétante, et elle aurait même été une des raisons qui poussèrent une partie

⁶ Dodds 1965.

⁷ Dodds 1965, p. 236.

des Romains à quitter Rome pour s'installer à Véies. Mais l'échéance passa, et Rome était toujours vivante. Pour autant, l'angoisse ne disparut pas ; on pensa seulement qu'on avait commis une erreur dans les calculs, et l'inquiétude des échéances continua à obscurcir l'imaginaire des Romains. D'autres exégètes proposèrent de compter deux ans par jour de l'«année» symbolique évoquée par la prophétie, et cela parut suffisamment crédible pour qu'il y ait une nouvelle montée d'angoisse en 730 du calendrier romain (deux fois 365), c'est-à-dire au milieu du 1er s. av. J.- C. Nous en avons une preuve, à travers les nombreux discours apocalyptiques de la période annonçant la fin d'un cycle, y compris la quatrième Bucolique de Virgile, qui a été interprétée dans un contexte messianique, puisqu'elle annonce la venue d'un Enfant, coïncidant avec le retour de l'Age d'Or. Là encore, rien ne se passa, et le temps continua. Finalement, Rome tomba sous les coups des Barbares au début du 5ème siècle ap. J.- C...., au bout de douze siècles. La prophétie n'était, au bout du compte, pas si mauvaise, ni si difficile à interpréter (un mois étant l'équivalent d'un siècle). Nous en retiendrons surtout un bel exemple d'angoisse collective qui a pesé sur une grande civilisation.

À la fin de l'Empire, on raconte que, près de la ville de Milan, l'empereur Honorius et son armée furent attaqués par des loups. Assurément, il y avait là matière anxiogène, car la boucle était bouclée, avec le récit fondateur : cette même louve, animal totem, qui avait permis la naissance de Rome en allaitant son fondateur, Romulus, tournait maintenant ses forces contre l'Empire. Elle n'était plus du côté de la vie, mais de la mort, et Rome était abandonnée par les forces tutélaires qui la protégeaient. L'angoisse, et un sentiment crépusculaire et mortifère l'avaient emporté.

Si l'on s'intéresse maintenant aux créations individuelles, la romanité a produit de grandes œuvres qui sont comme l'illustration de cette volonté d'émergence d'une psyché en construction. Le meilleur exemple est sans doute l'*Énéide*, l'histoire d'Énée, le prince troyen chassé par la Guerre de Troie, et fondateur de Rome : à travers son exil, il connaît l'état anxiogène de la perte des origines et de l'abandon. Mais dans son cas, cet exil est fondateur, et Rome sera une seconde Troie, Troie qu'il avait perdue et qu'il reconstruit, en mieux, sur le site de Rome. Énée réussit à faire coïncider le Paradis perdu, Troie, et la Terre promise, Rome. Il n'est pas pour autant un surhomme (comme Achille, qui ignore la peur) : il est souvent découragé, angoissé, voire suicidaire. Mais son mérite est d'avoir dépassé son angoisse, et même de l'avoir utilisée comme tremplin. Touchant à la psychologie profonde,

Virgile a su exprimer que l'angoisse devait d'abord être dite, puis dépassée⁸. Ainsi, elle était alchimisée, intégrée, elle servait même à la construction psychique. On était loin de l'éradication par la négation prônée par les Stoïciens. Il était évidemment stimulant pour les Romains que leur père fondateur soit de cette trempe.

Mais les contre-exemples ne manquent pas. L'histoire littéraire de Rome nous présente une belle collection de névroses, de maladies mentales, ou d'affection neurologiques : un hypocondriaque masochiste, comme Properce ; un épileptique, comme César, un maniaco-dépressif, comme Lucrèce, sans compter tous les empereurs fous. Dans tous les cas, l'anxiété est bien présente, et les plus grandes œuvres individuelles de la période nous ont gratifiés de défaites spectaculaires, où l'anxiété l'emporte sur toutes les tentatives pour en venir à bout, et finit par submerger la psyché du créateur, ou au moins de ses personnages. Prenons trois exemples, chez Sénèque, chez Suétone et chez Lucrèce.

Sénèque avait déjà repéré avec beaucoup de lucidité une part d'angoisse présente dans la société romaine, en dressant le portrait d'un contemporain en proie à une forme d'anxiété : le *taedium vitae*, le « dégoût de la vie », une sorte de *spleen* qui ressemble beaucoup à ce que nous appellerions une dépression nerveuse. Sénèque est stoïcien, ses *Lettres à Lucilius* ont contribué à la littérature parénétiq ue qui nous exhorte au dépassement et à la maîtrise de soi. Pour lui, le corps est un fardeau nécessaire qu'il faut maîtriser, et dont il faut s'évader pour se recréer. Mais sa finesse psychologique l'a conduit à s'intéresser à beaucoup de ses contemporains qui éprouvaient devant la vie une sorte de désarroi dont l'anxiété n'est pas absente. Il décrit ces riches oisifs qui traînent leur ennui, et cherchent à se distraire, dans une forme de divertissement pascalien, dont les composantes anxieuses ne sont pas exclues, puisqu'ils sont comme un antidote à l'angoisse existentielle :

« De là ces voyages que l'on entreprend sans but, ces randonnées le long des côtes, et cette mobilité toujours ennemie de l'état présent. » ((II, 10, 13).

Mais tout les ennue. Comme disait le poète Horace, « *Caelum, non animum mutant qui trans mare currunt* », « Ils changent de ciel, mais pas d'âme, ceux qui courent au-delà des mers » (*Epîtres*, I, 11, 27). Alors, Sénèque nous donne à voir cette maladie de l'âme, ce spleen fait à la fois d'anxiété et de dégoût :

⁸ Cf. Thomas 1981

« Les déplacements succèdent aux déplacements, un spectacle en remplace un autre. Comme dit Lucrèce, « Ainsi, chacun se fuit toujours »⁹. Mais à quoi bon si on ne s'évite pas ? On se suit soi-même, on ne se débarrasse pas de cette intolérable compagnie. Aussi persuadons-nous bien que le mal dont nous souffrons ne vient pas des lieux, mais de nous, qui n'avons la force de rien supporter : travail, plaisir, nous-mêmes, toute chose au monde nous est à charge. Il y a des gens que cela mène au suicide : comme leurs perpétuelles variations les font tourner indéfiniment dans le même cercle, et qu'ils se sont rendu toute nouveauté impossible, ils prennent en dégoût la vie et l'univers, et sentent monter en eux le cri des cœurs que pourrit la jouissance : "Eh quoi ! Toujours la même chose (*semper eadem*)?" » (II, 10, 14).

Dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque fait parler un de ces blasés. On croirait lire du Moravia, ou le Sartre de *la Nausée* :

« Toujours la même chose : jusqu'à quand ? Me réveiller, n'est-ce pas ? dormir, avoir faim, me remplir, avoir froid, avoir chaud... Il n'y a pas de fin, tout se tient, tout tourne en rond... rien de neuf dans ce que je fais, rien de neuf dans ce que je vois. Il m'arrive d'en avoir la nausée (*fit aliquando et hujus rei nausea*). » (24, 26).

Quant à Suétone, qui est un auteur inégal, il nous a pourtant donné, dans ses *Vies des douze Césars*, quelques pages magnifiques sur l'anxiété pathologique chez les empereurs, les maîtres de Rome. Il faut reconnaître que la liste des empereurs romains nous offre une belle collection de malades mentaux, de névrosés, de phobiques et de psychotiques en tous genres¹⁰. Examinons rapidement cette galerie des empereurs psychiatriques. César était épileptique, et c'est peut-être à cause d'une crise de dépression qu'il négligea les avertissements qui lui avaient été donnés par ses proches - et par sa police secrète - de ne pas aller à la Curie le jour des Ides de Mars. Domitien passait des heures, enfermé dans une pièce, à essayer de transpercer avec un stylet les mouches qui s'y trouvaient. En proie à l'insomnie, et à une angoisse incontrôlable, qui n'était qu'un aspect collatéral de pathologies bien plus graves, Caligula parcourait les portiques de son palais désert en invoquant le fantôme de la mer. Mais le plus bel exemple est celui de Néron. Ce maître du monde était écrasé par son angoisse. Il faut dire qu'il avait quelques raisons de culpabiliser, et d'appréhender l'avenir,

⁹ *De Rerum Natura*, III, 1068.

¹⁰ Notons au passage que phobie, du grec *phobein*, « craindre », ne veut pas dire « haine », mais « peur » : donc ces islamophobes et ces judéophobes dont nos médias nous rebattent les oreilles n'ont pas la haine, mais la peur de l'autre. C'est *misein* qui veut dire « haïr », d'où nos misanthropes et nos misogynes.

après avoir organisé, entre autres, l'assassinat de Britannicus et celui de sa mère Agrippine. De fait, à la différence de Caligula, qui était un monstre de cruauté, Néron semble avoir passé toute sa vie dans la peur, la phobie, et peut-être dans le remords. Il tuait comme une bête qui a peur, sur la défensive. Dans la dernière ligne droite de sa vie, traqué par l'armée impériale, il s'enfuit de son palais pour tenter de se réfugier dans une petite maison de campagne. La dégradation et la régression de son état physique, psychique et ontologique sont éloquentes, elles sont métaphorisées par son attitude : d'abord à cheval (comme un empereur), puis à pied, il finit le voyage à quatre pattes (comme un animal), le long d'une sorte de boyau qui accède à la maison (en latin, « passage étroit » se dit *angustiae*, qui a la même racine, *ango*, « serrer », qu'*angor*, l'angoisse, elle aussi métaphorisée par cet étranglement) et cela connote avec l'angoisse de Néron : le paysage extérieur reflète le paysage intérieur). Il boit l'eau d'une mare, comme un animal traqué. Il régresse dans l'animalité et ses peurs archaïques. Cette soif de l'empereur déchu émeut, elle n'avait pas échappé à Montherlant qui, dans ses *Carnets* (p. 987 éd. Pléiade), la compare au *Sitio*, « J'ai soif » du Christ crucifié : elle est manifestation physiologique de l'angoisse, qui serre la gorge, mais elle est aussi attachement à la vie (en buvant pour la dernière fois le liquide vital et nourricier), et en même temps dégoût de la vie et renoncement (c'est l'eau croupie d'une mare). Quand la situation devient désespérée, ses compagnons lui suggèrent de se donner la mort, pour échapper aux outrages ; mais il n'en a pas le courage, il demande qu'on l'aide, et il s'exhorte avec des maximes stoïciennes, qu'il se dit à lui-même, en grec, comme si la formule en quelque sorte magique allait l'aider : « *Ou prepei Neroni, ou prepei. – Age, egeire seauton !* » : « C'est indigne de Néron, oui, indigne. – Allons, réveille-toi ! » Mais le vieux monde de l'ordre stoïcien s'est définitivement éloigné, et le chaos de la guerre civile fait écho au chaos intérieur de Néron. On voit comment les contrastes, les contradictions, l'ombre qui baigne le tableau, tendent à faire glisser la scène d'un piédestal historique (c'est la mort d'un empereur) vers un contexte beaucoup plus intime : l'angoisse d'un homme devant la mort. Et qu'un empereur en soit arrivé là prouve bien la faillite des structures traditionnelles de la société romaine. Il n'y a plus de héros, il n'y a que des hommes anxieux et angoissés devant la mort. On glisse dans les réactions instinctives, on régresse, on a oublié les réponses aux inquiétudes métaphysiques. Ce qui nous frappe, c'est le fait que Néron est possédé viscéralement par la peur et l'angoisse. La vérité hallucinante du tableau provient de ses contradictions, de ses ambiguïtés et de ses ombres. Les gestes des personnages sont susceptibles de plusieurs interprétations, que Suétone se garde bien d'exposer. Dans l'âme de Néron, comme en toute âme humaine, les contraires coexistent, comme celui de ses dernières paroles, « *sero* », « trop tard ! », au centurion qui arrivait pour le

tuer (ou le sauver, on ne sait pas), et dont nous ne connaissons jamais le sens. Le mystère où s'enfoncent les morts n'est pas plus profond que l'impénétrable mystère des vivants. Suétone est bien un grand peintre de l'âme humaine.

Mais nous avons gardé le meilleur pour la fin, avec la personnalité de Lucrèce. Là, c'est bien de l'anxiété de l'auteur qu'il s'agit, et non de celle d'un de ses personnages. Lucrèce, on le sait, est l'auteur du *De Rerum Natura*, qui est un manifeste épicurien pour la raison et contre la superstition. Dans le contexte de la période, Lucrèce apparaît comme un courageux transgresseur : en important à Rome la philosophie d'Épicure, il veut briser les anciennes idoles des Romains, délivrer l'homme de toutes ses angoisses millénaires : la crainte des dieux, la peur de la mort ; en face, il propose de construire une doctrine fondée sur la croyance dans la science, la raison et le progrès, et sur un sage renoncement à toutes les formes d'excès. Mais tout se passe comme si, par anxiété, Lucrèce réglait ses comptes avec un problème personnel, à travers le désir de construire un système très élaboré, et en quelque sorte prévisionnel, qui permette de ne plus avoir peur du lendemain. Ainsi, l'anxieux remplace l'insouciance vitale par l'anticipation émotive. Il pense qu'il a, pour les autres, un rôle utile à jouer : il est, poète ou philosophe, la vigie spontanée du voyage humain, au détriment de son propre bonheur. Or, comme nous le dit Paul Veyne, les contemporains de Lucrèce n'en étaient plus là : ils ne croyaient plus à leurs mythes, ni aux dieux, et ils n'avaient nullement cette crainte dont parle Lucrèce ; ils pensaient davantage à manger, ou aux jeux du cirque. Donc, là encore, l'anxiété de Lucrèce le pousse à confondre sa vision du monde avec l'imaginaire collectif.

De surcroît, le problème de Lucrèce, c'est peut-être aussi son hypersensibilité. Il éprouve une fascination pour cette chair dont il voudrait se détacher. Car Lucrèce est un passionné. Cet homme qui prône le calme brûle des passions qu'il dénonce. Il en parle trop bien pour ne pas connaître leurs tourments, quand il nous décrit les souffrances de l'amoureux, qui voudrait absorber l'objet de son amour (inventant ainsi la confusion psychanalytique classique entre le sexuel et le digestif), mais ne parvient qu'à faire l'expérience tragique de l'incommunicabilité : on est irrémédiablement séparé de l'être aimé, de celui avec lequel on voudrait fusionner ; voici bien une situation anxiogène :

« Au moment même de l'acte amoureux, l'ardeur des amants erre et flotte incertaine : jouiront-ils d'abord par les yeux, par les mains ? Ils ne savent se fixer. [...] Les aliments, les boissons, sont absorbés, et passent dans notre organisme ; aussi est-il facile de combler le désir

du boire et du manger. Mais d'un beau visage, d'une peau de pêche, rien ne pénètre en nous dont nous puissions jouir, sinon des illusions, d'impalpables illusions, espoir misérable que bientôt emporte le vent.» (IV 1075-1078 ; 1091-1096).

Cette incapacité à pouvoir fusionner, ou même se fixer, génère l'angoisse ; d'où la comparaison – tout aussi angoissante – avec le rêve d'un homme qui a soif, mais ne peut trouver d'eau pour apaiser sa soif (IV, 1097-1100). Ainsi, l'*angor* est toujours là :

« De la source même des plaisirs surgit quelque chose d'amer qui jusque dans les fleurs prend l'amant à la gorge » (IV, 1133-34).

Ajoutons une angoisse bien différente, mais qui semble inévitable pour Lucrèce : celle, pour l'amoureux, d'être floué, trompé, déçu, rongé par la jalousie (IV, 1121-1140). Au fond, cette angoisse vient de ce que l'homme vu par Lucrèce ne veut pas se donner, qu'il a peur de l'autre. Ceci dit, c'est le problème de Lucrèce et de ses propres angoisses, encore plus que celui de la condition humaine. Pour se rassurer, Lucrèce extrapole son problème à l'ensemble du genre humain. On a certes repéré cette frilosité dans l'Épicurisme, mais elle semble encore amplifiée par le caractère de Lucrèce.

Si l'on passe de la vie amoureuse à l'observation des cycles de la vie, on découvre chez Lucrèce des résonances morbides et obsessionnelles. Son pessimisme foncier est amplifié par une sensibilité malade, une imagination qui lui fait percevoir les choses avec une vibration insupportable. Alors qu'il expose une doctrine de sérénité, rien n'est moins allègre que son poème, comme image tourmentée de la souffrance humaine. Un tempérament maladif, une tristesse innée le poussent à s'intéresser aux spectacles les plus pénibles, à s'attarder sur l'anormal et l'affligeant. Il étudie le délire, note les symptômes de l'évanouissement. Dans un mélange d'attraction et de répulsion, il décrit la torpeur de ceux qui ont trop mangé, la jaunisse, l'épilepsie. Il décrit les maladies de la voix, de l'œil, les maux de dents, les épidémies. Sa vision de l'humanité, c'est celle d'un enfant qui pleure, abandonné sur une plage. Sa description des premiers hommes est perspicace par rapport aux théories de l'Âge d'Or en vigueur dans la période ; mais elle est effrayante de réalisme : les premiers hommes s'endorment le soir dans l'accablement de leur fatigue et de leur stupidité. Certains ne se réveillent plus. D'autres sont réveillés par les bêtes sauvages, qui les dévorent vivants. Dans ce passage,

« Ils remplissaient de leurs plaintes les montagnes et les bois, voyant leur chair vivante ensevelie dans un tombeau vivant. » (V, 992-3),

on voit bien chez Lucrèce l'angoisse obsessionnelle de la mort par enlèvement ou étouffement.

Ceux-là, au moins, ils sont morts, ils ne souffrent plus, mais parfois survivre est encore plus cruel :

« D'autres encore que la fuite avait sauvés de la mort, le corps à demi dévoré, tenant leurs mains tremblantes serrées sur leurs plaies affreuses, hurlaient à la mort avec des cris horribles, jusqu'à ce qu'ils meurent dans des convulsions atroces, sans secours, sans savoir les soins que demandaient leurs blessures. » (V, 994-997).

Il semble que, derrière l'horreur et la dramatisation, il se cache aussi une grande angoisse de la solitude : ces hommes meurent atrocement, mais surtout, ils meurent seuls, sans aide et sans consolation.

Un degré encore, et Lucrèce arrive au malsain : les déchéances de l'âge n'ont pas de peintre plus réaliste que lui, le spectacle de la putréfaction des corps ne le rebute pas. Il suit l'agonie des mourants, la marche lente de la mort glacée, avec une patience qui pourrait confiner au sadisme. Une explication possible, confinant encore à une forme d'anxiété, serait celle d'une hypocondrie : ce seraient ses propres craintes de la maladie et de la mort qu'avec un certain masochisme (mais aussi pour se libérer) il évoque dans ces descriptions.

Finalement, l'œuvre repose sur une énorme différence de potentiel entre la joie et la dépression. Elle s'ouvrait sur cet extraordinaire hymne à la joie, à la vie et à la lumière, aux forces du renouveau, qu'est l'Hymne à Vénus. Elle se ferme sur un spectacle de désolation : la description de la peste d'Athènes. La mort a triomphé, la nuit arrive, dans le monde comme dans l'âme de Lucrèce. Et, sans doute, peu de temps après, Lucrèce se donne la mort. Cela a conduit à interpréter son cas sur le plan psychiatrique. En son temps, la thèse du Dr. Logre¹¹ sur *l'Anxiété de Lucrèce* a eu son heure de gloire : Lucrèce est capable d'être sensible successivement au plus haut point à un appétit de vivre (dans l'Hymne à Vénus, où il décrit si bien le printemps parce qu'il chante deux renouveaux : le sien, et celui de la nature) et à une angoisse existentielle, débouchant sur une profonde dépression qui l'aurait peut-être conduit

¹¹Logre 1946.

au suicide. Il est, au sens psychiatrique, un mélancolique, et un hypocondriaque hanté par la mort – nous dirions maintenant un bipolaire...-. Comme Van Gogh, Nerval ou Nietzsche, il pourrait être atteint d'une psychose intermittente, avec des intervalles lucides, caractérisés par une productivité remarquable. Cet état culmine vers une crise très grave, autour de la quarantaine, débouchant souvent sur le suicide. Le diagnostic est intéressant, mais certes fragile, après vingt-deux siècles...Quoi qu'il en soit, il est bien réducteur de considérer une œuvre littéraire comme la conséquence d'un état pathologique...Nous préférons en retenir que pour Lucrèce, le monde est tantôt un sujet d'émerveillement, tantôt un sujet d'angoisse. C'est le propre de l'artiste, et, peut-on ajouter, le propre de tous ceux qui ressentent fortement l'énigme du cosmos ; car, comme disait J.-M. Le Clézio, « Il ne peut pas y avoir d'émerveillement s'il n'y a pas d'angoisse. ». Dépasser l'angoisse, c'est accéder à l'émerveillement, et, comme en psychanalyse, cette libération passe par la parole et l'écriture : en *donnant à voir*. Comme le disait le grand poète portugais F. Pessoa, « Je crois qu'exprimer une chose, c'est lui conserver sa force et lui ôter l'épouvante » ; Lucrèce était de ceux qui ont réussi à dire le monde avec cette force.

On le voit, si les Grecs et les Romains ne connaissaient pas, scientifiquement parlant, le concept d'anxiété, ils n'ignoraient rien de l'anxiété elle-même. Nous en retiendrons que l'anxiété a joué un rôle déterminant dans la construction de cette grande civilisation, et que l'angoisse a transformé le besoin élémentaire de conservation (en lui-même statique) en un dépassement dynamique de la situation. Cela s'est souvent fait à l'insu et au corps défendant des acteurs institutionnels de la période. Beaucoup sont restés sur le bord de la route. Mais c'est poussés par ces deux aiguillons que d'autres ont produit les plus grands textes philosophiques et spirituels de l'Antiquité. L'anxiété apparaît alors comme ce que Malraux appelait un anti-destin : à sa manière, elle nous amène à repousser nos limites.

Bibliographie

- Brague 1999 : R. Brague, *La sagesse du monde : Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.
- Diel 2002 : P. Diel, *Le Symbolisme de la mythologie grecque*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2002.
- Diel 2004 : P. Diel, *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2004.
- Dodds 1965 : E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.
- Epps 1933 : P. P. Epps, « Fear in Spartan Character », *Classical Philology*, vol. 28, n° 1, janvier 1933, p. 12-29.
- Logre 1946 : Dr. B. J. Logre, *L'Anxiété de Lucrèce*, Paris, Janin, 1946.
- Savelli 2005 : A. Savelli, « L'anxiété et ses avatars, ou de Freud à Freud », *Bulletin de l'Académie des sciences et Lettres de Montpellier*, 36, 2006, p. 361-376 ; www.ac-sciences-lettres-montpellier.fr/academie...conf/Savelli2005.pdf.
- Thomas 1981 : J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 (nouvelle édition 2021, en ligne sur Open Editions)
- Veyne 1983 : P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.