Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 15 (1970)

Artikel: Lucain et la philosophie
Autor: Due, Otto Steen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660943

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

V

OTTO STEEN DUE

Lucain et la philosophie

LUCAIN ET LA PHILOSOPHIE

On m'a fait l'honneur de me demander de parler sur Lucain et la philosophie. Par Lucain j'entendrai le principe constitutif de la *Pharsale*, c'est-à-dire la personnalité du poète plutôt que le personnage historique. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'œuvre, non pas l'homme, c'est la structure et les idées du poème, non pas la biographie ni le développement personnel de son créateur. La personnalité privée du poète disparaît sous son rôle littéraire aussi bien que l'acteur de la tragédie classique cache son propre visage sous le masque : et le spectateur comprendrait mal la pièce s'il pensait à l'acteur et non pas au rôle. Par exemple, on aura une impression erronée des *Amours* d'Ovide, si l'on y voit des confessions et identifie *l'amoureux* avec Ovide. L'Ovide de ces poèmes peut être aussi fictif ou composite que la *Corinna* — nous ne le savons pas ; mais cette question importe peu ou pas du tout pour notre appréciation. Sans doute, le fait que Lucain avait pour oncle Sénèque le philosophe, pour précepteur Cornutus, philosophe stoïcien, pour camarade Perse le poète satirique, a contribué pour beaucoup à la caractéristique de Lucain comme poète stoïcien, caractéristique qui, dans les manuels, est devenue à peu près une étiquette. Il est fort vraisemblable que les idées de Lucain sur le monde et sur les mœurs ont été puissamment formées par la philosophie stoïcienne et il est évident qu'il n'a pas été philosophe ; en tout cas, il n'a jamais écrit d'œuvres philosophiques. Mais, quoi qu'il en soit, ce que je vais examiner ici, c'est le rôle que joue la philosophie stoïcienne dans la structure de la *Pharsale*, s'il s'agit d'un élément constitutif pour le poème ou d'un élément accessoire, c'est-à-dire subordonné à la structure littéraire.

Mais que veut dire « structure littéraire » ? Nous ne pouvons pas l'identifier à l'intention du poète, que nous ne

connaissons pas. Peut-être le seul motif de Lucain pour écrire la *Pharsale* a-t-il été la vanité littéraire, le désir d'être lu. Je ne le crois pas, mais c'est possible ; et cette question n'est pas importante si nous désirons savoir non pas ce qu'a voulu dire le poète, mais ce qu'a signifié le poème pour les lecteurs de l'époque où il a été écrit. On peut donc définir la structure littéraire comme l'ensemble des qualités du poème qui ont intéressé les lecteurs. Cette définition — ou plutôt cette tentative de définition — a l'avantage de fournir à notre discussion la possibilité de se fonder sur l'œuvre même et sur la situation culturelle de l'époque ; nous n'en sommes plus réduits à faire des hypothèses sur la personnalité de Lucain, qu'il a lui-même cachée pour toujours derrière son œuvre littéraire.

Il est peut-être plus facile de qualifier ce qu'on entend par philosophie en parlant de la *Pharsale* : philosophie veut dire stoïcisme. Malheureusement, c'est là une notion mal définie, du moins à cette époque. Récemment, un savant danois a démontré que le stoïcisme n'est pas seulement une doctrine de physique, de logique et d'éthique pratique, pas seulement un mouvement spirituel, mais aussi un système de philosophie cohérent [1]. Il ne faut pas oublier que la philosophie stoïcienne peut être étudiée comme philosophie, qu'on peut la prendre pour ainsi dire au sérieux. Mais ce procédé est surtout profitable quand il s'agit des philosophes proprement dits, des professionnels, c'est-à-dire surtout des Grecs. Car les Romains étaient presque toujours des *dilettanti*, qui subordonnaient leurs études philosophiques à la conduite de leur vie privée, au service public, à la littérature. Et chez les Romains, la philosophie se mêlait aux traditions nationales et à la nostalgie des mœurs non corrompues de leurs ancêtres. Ce que cherchaient les Romains dans la philosophie, c'était moins la science théorique qu'un

[1] JOHNNY CHRISTENSEN, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy* (Scandinavian University Books, Copenhague 1962).

secours contre les vicissitudes de la vie ; le Romain fait usage de la philosophie pour y puiser une justification théorique de ce qu'il trouvait juste en sa qualité d'homme et de Romain. Par conséquent, il ne respectait pas beaucoup le système, il n'avait pas le goût de l'orthodoxie, il était un éclectique ; sur ce point, il n'y a pas une différence de principe, mais plutôt de degré entre Cicéron et Sénèque. On peut dire que ce que nous appelons néo-stoïcisme est un phénomène romain. Certes, les auteurs des traités stoïciens étaient le plus souvent des Grecs, mais l'influence romaine se fait toujours sentir ; une analogie peut illustrer ce que je veux dire : rien de plus *romain* que les bustes de portrait; pourtant les portraits sont exécutés par des artistes grecs ; les analogies de la littérature sont nombreuses. Le fondateur du stoïcisme romain fut Panétius, comme l'a démontré Max Pohlenz [1]. Il a fait du stoïcisme une idéologie qu'ont acceptée avec enthousiasme Scipion et ses amis. Depuis ce temps tous les meilleurs des Romains ont été influencés à des degrés divers par cette idéologie, et ils ont regardé comme l'idéal une constitution de l'Etat basée sur les institutions anciennes remodelées dans l'esprit stoïcien. Et on a gardé cette foi pendant toutes les crises et les souffrances de la période de la révolution romaine. Sous la dictature de Jules César, Cicéron a souvent exprimé cette expérience amère, à savoir qu'un Etat qui ne respectait pas les principes fondamentaux de l'idéologie du stoïcisme romain n'était plus un Etat. Par sa vie et surtout par sa mort volontaire, Caton le Jeune était devenu en même temps le héros de la République et le martyr du stoïcisme romain ; plus tard, Brutus obtint la même gloire. R. Syme a démontré que le comportement de ces hommes peut s'expliquer sans avoir recours au stoïcisme [2]. Mais, tous les

[1] *Die Stoa* (Göttingen 1959²), 257 ss.

[2] *The Roman Revolution* (Oxford 1952), 57 ss.

deux ils ont trouvé dans le stoïcisme une justification de leur activité politique et leur image posthume, idéalisée sans doute, est une réalité pas moins importante dans l'histoire romaine que le vrai Caton et le vrai Brutus.

Après s'être installé dans la position du pouvoir absolu, le fils du divin Jules s'est donné pour tâche de stabiliser le nouvel ordre dans les cadres de la constitution et de la loi, de rassembler la nation. Par sa politique extérieure, par sa politique culturelle, par son respect envers les institutions républicaines, il a déguisé sa monarchie en un gouvernement national pour faire renaître l'ancienne constitution et l'ancienne gloire de la nation. Il s'est établi au-dessus des partis. Dans sa propagande, dans ce que R. Syme a appelé l'organisation de l'opinion, il a donc pu utiliser le stoïcisme romain, qui s'accordait très bien avec la constitution officielle. Je ne crois pas, d'ailleurs, que ce moyen politique fût plus dépourvu de sincérité que ne l'est généralement l'usage des idéologies politiques. Mais, républicain d'origine, le stoïcisme romain pouvait rester républicain puisque la monarchie s'était établie sur l'illusion de la République. Les historiens ont appelé cette constitution le Principat. Généralement, dans la joie de la paix, on a accepté avec enthousiasme cette illusion, comme le montrent les œuvres des poètes augustéens. Mais sous Tibère, sous Caligula, sous Claude, il est devenu toujours plus difficile de maintenir cette illusion républicaine, et un assez grand nombre de Romains, parmi lesquels Sénèque, ont accepté la monarchie, ont trouvé une justification dans la philosophie stoïcienne grecque qui avait développé des arguments pour la monarchie éclairée. Bien sûr, on ne se faisait pas d'illusions sur le caractère de ces souverains ; mais ces hommes d'administration et ces écrivains ont accepté le système de gouvernement dans l'espoir de le corriger — et pour avoir l'excuse de le critiquer : le souverain devait être un roi juste et non pas un tyran. Si la monarchie ne fonctionnait pas bien,

c'était la faute du monarque actuel, pas celle du système. On a idéalisé l'image de Drusus et de Germanicus comme une espèce de « miroir de roi » pour obliger et pour critiquer l'empereur. On a nourri de grands espoirs au sujet de Néron, l'élève de Sénèque. On a choisi de croire que le jeune prince aurait la possibilité d'être un souverain juste et modéré, clément et éclairé, un *princeps* qui pourrait fonder une nouvelle époque dans la vie publique, caractérisée par l'équilibre du pouvoir absolu et de la liberté, par l'équilibre de la loyauté au chef d'Etat et de l'éthique autonome stoïcienne, telle que l'avait transformée la tradition nationale de Rome. Grâce à Sénèque et à Burrus, ces espoirs semblèrent justifiés pendant les premières années du règne de Néron. Mais après le *quinquennium* on ne put plus maintenir l'espoir ; la tyrannie s'était démasquée. Sénèque lui-même démissionna, mais il resta fidèle, malgré tout, à l'idée de la monarchie [1]. D'autres ont maintenu la même attitude, d'autres encore sont retournés à l'idéologie républicaine, que la plupart probablement n'avaient jamais abandonnée [2]. Il ne faut cependant pas oublier que les hommes pénétrés de stoïcisme, représentant soit la conscience du principat soit l'opposition passive ou active, n'ont jamais été qu'une minorité dans l'aristocratie romaine. La majorité était formée par des loyalistes, que les historiens ont appelés serviles ; ils sont plutôt les fonctionnaires d'un régime dont ils ne discutent pas la raison d'être. Une grande partie de la minorité irréductible dont j'ai parlé, unifiée par le dégoût et la peur de la tyrannie, a trempé dans la conspiration dite de Pison. Les motifs des conspirateurs et leurs idées sur la future organisation du pouvoir ont beaucoup varié ; c'est seulement l'attentat qui a réuni les conjurés. En effet les « monarchistes » étaient alors hostiles à Néron, parce

[1] Sen. *Epist.*, 73.

[2] Par exemple Thraséa.

qu'il était devenu tyran, les « républicains », eux, parce qu'ils détestaient la monarchie. Par conséquent, les représailles qui suivirent la découverte de la conjuration furent dirigées contre toute l'opposition stoïcienne et ruinèrent pour le reste du siècle la possibilité de faire du stoïcisme l'idéologie du pouvoir du *princeps*. Par la mort de Thraséa, qui, par dégoût des ambitions peu républicaines de Pison, n'avait pas trempé dans la conspiration, le stoïcisme romain et les républicains ont trouvé un nouveau martyr. Le stoïcisme « monarchiste » a donc été un interlude et je ne peux pas entièrement suivre l'avis de Pohlenz, à savoir que c'est la rage de Néron qui a forcé le stoïcisme à se déclarer républicain et anti-monarchiste. Le comportement du *princeps* a été bien motivé : il a poursuivi les stoïciens parce qu'ils étaient pour lui un danger par leur critique politique et morale, et les « monarchistes » n'étaient pas moins dangereux pour son trône que les « républicains ». Comme le dit Tacite avec peu d'impartialité : *trucidatis tot insignibus uiris ad postremum Nero uirtutem ipsam excindere concupiuit interfecto Thrasea Paeto et Barea Sorano* [1]. Et notre poète a bien formulé l'expérience finale des héritiers de la tradition romaine :

> *... par quod semper habemus,*
> *libertas et Caesar erit* [2].

Parce que le stoïcisme romain avait été formulé dans les deux derniers siècles de la République, il ne pouvait pas devenir monarchiste, et l'essai politique d'Auguste, celui — philosophique — de Sénèque, de l'établir comme fondement de l'empire se sont avérés être des tours de force.

Sans doute, l'action la plus importante du stoïcisme a été de transformer des traditions politiques en idéologie

[1] Tac., *Ann.*, 16, 21, 1.

[2] Lucan., 7, 695 s. Peut-être trouvons-nous une réminiscence de ces vers chez Tacite, *Agr.*, 3 : *Quamquam primo statim beatissimi saeculi ortu Nerua Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem.*

politique. La mitigation de l'âme de l'individu, qu'a produite la philosophie, c'est-à-dire l'éthique pratique et mise en pratique, est aussi d'une importance incalculable ; mais en parlant de la relation entre une époque historique et la philosophie, je me suis concentré sur certains aspects idéologiques du stoïcisme. Cependant il avait également d'autres effets. Je ne vais pas pénétrer dans les provinces attribuées à MM. Le Bonniec et Rutz en parlant du stoïcisme et de la religion traditionnelle de Rome, ou des relations de la dialectique stoïcienne avec la rhétorique. Mais il y a un autre effet de la philosophie, surtout de la philosophie stoïcienne : c'est l'intérêt pour la physique, l'astronomie, etc. A en juger par le rôle que jouent les sciences dans la littérature et la poésie, la lecture et la discussion d'ouvrages sur la nature et ses mécanismes étaient assez répandues parmi les gens cultivés. Comme on le sait, les étoiles ont été depuis Hésiode un sujet de poésie. Mais avec Aratos cette tradition fut complètement transformée et le sujet fut pénétré du panthéisme stoïcien. L'influence de ce poème a été énorme, en particulier sur la littérature latine, et l'admiration de ses qualités doit être une des explications de la fréquence des motifs et des sujets astronomiques et, par suite, astrologiques dans la poésie latine. Mais l'astronomie est bientôt devenue un élément conventionnel parmi les *ornamenta* de la poésie, si bien que depuis Virgile et surtout depuis Ovide on ne peut rien conclure de la présence de cet élément sur la position philosophique du poète ou du poème. Quant aux sciences, il en va de même : on a combiné la tradition poétique des catalogues et des *ecphraseis* remontant à la poésie épique ancienne avec l'intérêt hellénistique pour la géographie, l'ethnographie, la géologie, la météorologie, la zoologie ; et dans la poésie latine, la source la plus abondante de ces thèmes se trouve — si l'on fait exception de l'imitation littéraire — dans les œuvres du stoïcien Posidonius ou dans des œuvres latines fondées sur elles.

Malheureusement, nous ne savons que peu de chose de Cornutus, le précepteur de notre poète. Il semble toutefois que son stoïcisme n'ait pas beaucoup différé de celui de Sénèque, et la personnalité comme les œuvres de ce dernier ont peut-être exercé sur le neveu une influence plus grande que son professeur. Comme l'a démontré René Pichon, l'influence directe de la littérature grecque dans la *Pharsale* est très limitée ; apparemment, Lucain n'a pas beaucoup apprécié les livres grecs ; mais il est évident qu'il a connu et utilisé les œuvres de son oncle, et l'on doit étudier la philosophie de Lucain en relation avec celle de Sénèque. Bien entendu, on ne peut pas en déduire que Sénèque ait été la source de Lucain dans tous les cas où l'on trouve les mêmes points de vue philosophiques, car, en tant que philosophe, Sénèque est peu original et, généralement, il ne reflète que les thèses courantes du stoïcisme contemporain. Tout de même, si la lecture de la *Pharsale* rappelle sur quelque point Sénèque le philosophe, ce fait est important pour notre interprétation du poème, qu'il reflète sa genèse ou non. Par exemple, la réponse de Caton à Labiénus, où il démontre qu'il est futile de consulter l'oracle de Jupiter-Hammon, contient une référence aux œuvres de Sénèque qui n'a pas échappé aux lecteurs contemporains; que cette référence soit délibérée ou non de la part du poète, cela importe moins. Je pense au passage suivant :

Quid quaeri, Labiene, iubes? an liber in armis
occubuisse uelim potius quam regna uidere?
an, sit uita breuis, nil, longane, differat, aetas?
an noceat uis nulla bono fortunaque perdat
opposita uirtute minas, laudandaque uelle
sit satis et numquam successu crescat honestum?
Scimus, et hoc nobis non altius inseret Hammon [1].

[1] Lucan., 9, 566 ss. Pour ce qui regarde le v. 568, j'ai accepté la conjecture de Madvig.

Caton n'a pas besoin de questionner quiconque : on verra disparaître d'un seul coup ce que l'on ne peut pas désunir sans crime — Caton, qui ne survivra pas à la liberté ; la liberté qui ne survivra pas à Caton. Comme l'a écrit Sénèque au début de son traité *De la constance du sage : simul... extincta sunt quae nefas erat diuidi : neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem* [1]. Ce grand homme sait bien que la vie est assez longue et lui a été assez largement donnée pour achever sa haute destinée ; le lecteur est bien persuadé qu'il serait plus instruit sur la vérité de cette thèse par l'exemple de Caton — ou bien par Sénèque dans le livre *De la brièveté de la vie* [2] — que par Jupiter dans le désert de Libye. La vertu de Caton est invulnérable ; il sait d'avance que rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien ; les contraires sont incompatibles : *Nihil accidere bono uiro mali potest : non miscentur contraria* — voilà les paroles de Sénèque au début du dialogue *De la providence* [3].

Mais les autres œuvres morales de Sénèque aussi sont importantes pour l'interprétation de la *Pharsale*. On pourrait dire que la passion la plus dominante dans le poème de Lucain, c'est la colère, et dans les trois livres de Sénèque sur ce phénomène nous retrouvons, rédigées en typologie philosophique, presque toutes les manifestations de la colère qu'a si souvent décrites Lucain. Plus particulièrement, un passage du deuxième livre *De la colère* est important pour l'interprétation de l'attitude de Lucain envers la philosophie. En parlant de la théorie péripatéticienne, selon laquelle le sage doit s'irriter contre les actions honteuses, Sénèque vient de déclarer que rien n'est plus indigne que de faire dépendre l'humeur du sage de la perversité d'autrui et que le

[1] Sen., *De const. sap.*, 2, 3.

[2] Sen., *De brev. vit.*, 1, 3 : *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus. Satis longa uita et in maximarum rerum consummationem large data est, si tota bene collocaretur.*

[3] Sen., *De prov.*, 2, 1.

sage, si l'on accepte la théorie péripatéticienne, ne cessera jamais de s'irriter une fois qu'il aura commencé ; car tout est plein de crimes et de vices. Pour caractériser la situation, Sénèque cite les vers célèbres d'Ovide sur l'âge du fer : *non hospes ab hospite tutus, non socer a genero*, etc.[1] Et il continue : *et quota ista pars scelerum est? Non descripsit castra ex una parte contraria et parentium liberorumque sacramenta diuersa, subiectam patriae ciuis manu flammam et agmina infestorum equitum ad conquirendas proscriptorum latebras circumuolitantia et uiolatos fontes uenenis et pestilentiam manu factam et praeductam obsessis parentibus fossam, plenos carceres et incendia totas urbes concremantia dominationesque funestas et regnorum publicorumque exitiorum clandestina consilia, et pro gloria habita quae quamdiu opprimi possunt scelera sunt, raptus ac stupra et ne os quidem libidini exceptum. Adde nunc publica periuria gentium et rupta foedera et praedam ualidioris quicquid non resistebat abductum, circumscriptiones, furta, fraudes, infitiationes, quibus trina non sufficiunt fora. Si tantum irasci uis sapientem quantum scelerum indignitas exigit, non irascendum illi sed insaniendum est*[2].

Il y a là presque une invitation à écrire sur le thème de la guerre civile, ce qu'a fait Lucain. Quelle est donc la position que prend Lucain lui-même dans le poème? Celle que recommande Sénèque, d'être calme et souriant devant les erreurs des hommes, non pas ennemi, mais censeur des vices, de regarder tous ces maux avec la sympathie d'un médecin pour ses malades ? Pas du tout. Il s'irrite, il s'indigne, il est plein de haine, il proteste, il refuse d'accepter le fait accompli de l'histoire, il regarde les événements qu'il décrit avec un désespoir profond, éloigné autant que possible de la sérénité du sage stoïcien. Il n'est pas un spectateur *sine ira et studio*, mais il se sent lui-même victime de la catastrophe :

[1] Ov., *Met.*, 1, 144 ss.

[2] Sen., *De ira*, 2, 9, 3-4.

Maius ab hac acie quam quod sua saecula ferrent
uolnus habent populi ; plus est quam uita salusque
quod perit : in totum mundi prosternimur aeuum.
Vincitur his gladiis omnis quae seruiet aetas.
Proxima quid suboles aut quid meruere nepotes
in regnum nasci ? pauide num gessimus arma
teximus aut iugulos ? alieni poena timoris
in nostra ceruice sedet. Post proelia natis
si dominum, Fortuna, dabas, et bella dedisses [1].

Il ne voit pas dans les calamités de la guerre civile des épreuves de la providence ou même des supplices justes, mais une loi de la Némésis :

Inuida fatorum series summisque negatum
stare diu nimioque graues sub pondere lapsus [2].

Pour lui, le monde n'est pas gouverné par un pouvoir bienveillant ou même rationnel. Le destin, les dieux, la Fortune ne sont pas chez lui les forces morales. Mais depuis Socrate et Platon, le monde antique ne pouvait pas accepter des dieux injustes ou un cosmos irrationnel. La conséquence de nier la moralité et la rationalité du monde est donc de nier l'existence des dieux et de laisser dominer le hasard aveugle dans le monde. C'est exactement ce que fait Lucain :

Sunt nobis nulla profecto
numina : cum caeco rapiantur saecula casu,
mentimur regnare Iouem. Spectabit ab alto
aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes ? [3]

— et quelques vers plus loin :

Mortalia nulli
sunt curata deo. Cladis tamen huius habemus

[1] Lucan., 7, 638 ss.
[2] Lucan., 1, 70 ss.
[3] Lucan., 7, 445 ss.

uindictam, quantam terris dare numina fas est :
bella pares superis facient ciuilia diuos ;
fulminibus manes radiisque ornabit et astris
inque deum templis iurabit Roma per umbras [1].

Il est bien superficiel de voir en ces vers une déviation occasionnelle vers l'épicurisme ou même un *credo* épicurien, comme l'a fait récemment M. Griset [2].

Le masque que porte Lucain dans la *Pharsale* est celui d'un stoïcien qui a perdu la foi ; les dieux n'ont pas empêché la catastrophe criminelle de la guerre civile, donc ils sont amoraux, ils ne sont pas des dieux ou ne s'intéressent pas aux hommes ; pour un épicurien, l'indifférence des dieux est une chose dont on doit se féliciter, mais pour Lucain, c'est une constatation amère et désespérante. Et pour n'avoir pas empêché les désastres, ces dieux inexistants ou indifférents ont reçu leur juste récompense : les Césars défunts sont désormais les égaux des « dieux ». Le raisonnement n'est pas logique, on pourrait plutôt le dire absurde : comment punir des dieux, qui n'existent pas ou ne se soucient pas des choses mortelles ? Mais ce qu'a voulu Lucain, ce n'est pas prendre position sur un problème de la philosophie : c'est pratiquer l'œuvre sacrée, l'œuvre sublime du poète [3], c'est-à-dire exciter à la fois des espoirs, des craintes et des vœux sans objet chez ses lecteurs, et mettre sous leurs yeux frappés d'étonnement des destins non pas révolus mais comme près de se produire [4]. La relation entre la *Pharsale* et le passage de Sénèque dont j'ai parlé est sou-

[1] Lucan., 7, 454 ss.

[2] *M. Anneo Lucano, Bellum civile*, éd. par Em. Griset (Bibl. della Riv. di Studi Classici, 1960) « Introduzione », 7.

[3] Lucan., 9, 980 : *O sacer et magnus uatum labor !*

[4] Lucan., 7, 207 ss. : *Haec et apud seras gentes populosque nepotum, | ... cum bella legentur, | spesque metusque simul perituraque uota mouebunt, | attonitique omnes ueluti uenientia fata, | non transmissa, legent ...*

lignée par le fait que Lucain a utilisé la constatation de Sénèque : *Pro gloria habita quae quamdiu opprimi possunt scelera sunt*, pour en faire une explosion d'indignation :

> *Ac uelut occultum pereat scelus, omnia monstra*
> *in facie posuere ducum ; iuuat esse nocentes* [1]

— pour ne pas parler du deuxième vers du poème :

> *Iusque datum sceleri canimus.*

Il est dans cette œuvre une autre imitation, qui peut illustrer, elle aussi, ce qu'a trouvé Lucain dans sa lecture des traités de Sénèque. Pour prouver qu'on ne peut pas être en même temps colérique et vertueux, Sénèque insiste sur la banalité que vices et vertus ne s'accordent pas [2]. Dans le huitième livre de Lucain, nous retrouvons cette déclaration avec une altération très importante : c'est vertu et puissance souveraine qui ne vont pas ensemble [3]. Ici, nous n'avons plus un énoncé philosophique, à peu près tautologique, mais une constatation déterminée par la conception tragique de la lutte du pouvoir dans la *Pharsale*. Bien entendu, il ne faut pas oublier que nous n'avons pas là les paroles du poète ; mais en les mettant dans la bouche de Pothin, le ministre du jeune Ptolémée, le vers est encore plus choquant : Lucain a fait avouer sans honte à la monarchie elle-même qu'elle est identique au vice. Et à mon avis, cela n'a pas échappé aux lecteurs de Lucain qui connaissaient aussi les livres de Sénèque : ici un ministre d'un jeune prince a démasqué la futilité des efforts d'un autre ministre d'un autre jeune prince. Retournons à la conception pessimiste chez Lucain d'un destin cruel et de dieux injustes. Sur ce point aussi il y a des parallèles chez Sénèque. Dans la *Conso-*

[1] Lucan., 4, 251 s.

[2] Sen., *De ira*, 2, 12, 2 : ... *quoniam cum uirtutibus uitia non coeunt.*

[3] Lucan., 8, 494 s. : *Virtus et summa potestas/non coeunt.*

lation à Marcia, il dit que Sylla s'est donné son surnom sans craindre ni la haine des hommes, dont les souffrances faisaient son excessive félicité, ni la jalousie des dieux, *quorum crimen illud erat, Sulla tam felix* [1]. Il y a des échos chez Lucain dans les détails [2], et tout le mouvement est bien, à première vue, dans sa manière. Mais chez Sénèque la jalousie des dieux est dirigée contre le cruel Sylla chez Lucain l'enchaînement jaloux des destins est la cause de la chute de Rome. Dans le passage de la *Consolation à Helvia*, où Sénèque fait mention du petit Lucain, il exprime le souhait que la cruauté des destins s'épuise sur sa personne pour épargner le reste de la famille [3]. Ici, chez Sénèque, il s'agit d'une façon de parler, si l'on veut, rhétorique. Chez Lucain, les dieux cruels [4] voient les parties combattantes comme un couple de gladiateurs [5]. Nous ne savons pas ce qu'a pensé Lucain de ces spectacles, mais la comparaison ne peut pas être flatteuse ; quant à Sénèque, il écrit lui-même qu'il les déteste [6]. Dans la même *Consolation à Helvia*, on lit cette définition de la puissance suprême : ... *Quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum*

[1] Sen., *Cons. Marc.*, 12, 6.

[2] Lucan., 2, 221 ss. : *Hisne salus rerum, felix his Sulla uocari*, etc. ; 2, 288 : *Crimen erit superis et me fecisse nocentem* (cf. 9, 144) ; 8, 55 s. : *Crimenque deum crudele notavit, deformem pallore ducem* ; 5, 59 : *Fortunae, Ptolemaee, pudor crimenque deorum.*

[3] Sen., *Cons. Helv.*, 18, 6 : *Deos oro, contingat hunc habere nobis superstitem ! In me omnis fatorum crudelitas lassata consistat. Quicquid matri dolendum fuit, in me transierit ; quicquid auiae, in me : floreat reliqua in suo statu turba ! Nihil de orbitate, nihil de condicione mea querar, fuerim tantum nihil amplius doliturae domus piamentum.*

[4] Lucan., 2, 44 : *Effundunt iustas in numina saeua querellas.*

[5] Lucan., 5, 3 : *Seruauit Fortuna pares* ; 6, 3 : *Parque suum uidere dei.*

[6] Sen., *Epist.*, 7, 2 : *Nihil uero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desidere*, etc.

inter se cohaerentium series [1] ; on peut citer, ici aussi, des parallèles chez Lucain [2]. A propos de ces correspondances entre les consolations de Sénèque et le poème de Lucain, René Pichon pose la question : « quand on voit un aussi conciliant éclectisme chez un philosophe de profession, comment s'étonner qu'un poète ne se soit pas assujetti à une terminologie très stricte [3] ? » A mon avis cependant, il n'est pas fortuit que nous trouvions justement dans les *Consolations* les notions de la jalousie des dieux ou de la cruauté des destins ou les réflections éclectiques sur la puissance suprême. Parmi les « dialogues » de Sénèque, les *Consolations* sont les moins philosophiques, soit par leur fonction immédiate de consoler la destinataire, soit par la tradition du genre littéraire auquel elles appartiennent. Autrement dit, dans les *Consolations*, Sénèque est encore moins qu'ailleurs philosophe de profession et encore plus qu'ailleurs homme de lettres. C'est surtout en cette qualité qu'il a été imité par son neveu. Mais « la jalousie des dieux », « la cruauté des destins », etc., ce sont pour Sénèque des concessions occasionnelles à la langue du commun, tandis que pour Lucain, ces notions représentent l'expérience fondamentale qui constitue le tragique de l'histoire de Rome.

On ne peut s'étonner, dès lors, que parfois ce pessimisme tourne à l'ironie amère contre cette même philosophie stoïcienne, laquelle reste, bien entendu, le seul cadre possible de pensée pour un poète sérieux comme Lucain. Par exemple, il est bien choquant de trouver l'adjectif *securus*, l'épithète du sage stoïcien, pour caractériser la récompense de la vertu, appliqué à Sylla dans le moment même où celui-ci regarde les cadavres innombrables des victimes de sa cruauté

[1] Sen., *Cons. Helv.*, 8, 3.

[2] Par exemple 2, 7 ss. ; 5, 86 ss.

[3] R. Pichon, *Les sources de Lucain* (Paris 1912), 175.

criminelle [1]. Non moins étonnante est l'expression au début du septième livre, où les Pompéiens réclament le combat : la foule demande le signal de la bataille, *fatis trahentibus orbem* [2]. Il ne s'agit plus d'une épreuve qu'impose la destinée à la vertu des hommes et que peut subir avec confiance le sage. Le poète ne regarde pas les événements avec les yeux de Caton — qui, du reste, dit aussi *fata trahunt* [3] et non, comme Sénèque, *fata ducunt* [4] — mais il se dépeint comme un patriote déplorant la ruine de son peuple et de sa patrie ; quelques vers plus bas, il dit que chacun brûle de précipiter *sua ... ac publica fata* [5] ; maintenant le mot *fata* signifie la mort, la destruction — ce qui montre bien la nuance de *fata trahentia orbem*. Aux yeux de Lucain, le monde romain est anéanti par un destin jaloux et cruel. Nous trouvons dans le troisième livre un exemple parmi les plus instructifs de ce tour du poète. Le tribun Métellus cherche à empêcher César de piller le temple de Saturne ; il ne cède ni à la colère du dictateur ni aux menaces de la violence. En ce moment critique, Métellus se laisse persuader d'abandonner sa résistance par ce raisonnement surprenant de Cotta :

> « *Libertas* » *inquit* « *populi, quem regna coercent,*
> *libertate perit ; cuius seruaueris umbram,*
> *si, quidquid iubeare, uelis* [6]. »

En d'autres termes, comme le remarque M. Bourgery dans sa note, c'est en cherchant à faire usage de la liberté qu'on s'aperçoit qu'on ne l'a plus. Nous avons ici une expression

[1] Lucan., 2, 207 s. : *Intrepidus tanti sedit securus ab alto | spectator sceleris.*

[2] Lucan., 7, 46.

[3] Lucan., 2, 287 : *Sed quo fata trahunt, uirtus secura sequetur.*

[4] Sen., *De prov.*, 5, 7. Il est vrai que Sénèque cite et traduit Cléanthe : *Ducunt uolentem fata nolentem trahunt*, *Epist.*, 107, 11. Mais pour Sénèque, l'opposition aux destins est un vice ; chez Lucain, une vertu.

[5] Lucan., 7, 51 s.

[6] Lucan., 3, 145 ss.

épigrammatique de la façon de raisonner des hommes braves qui, sous de mauvais princes, ne défient la renommée et la destinée ni par esprit d'indépendance ni par vaine fanfaronnade, pour parler comme Tacite [1]. Il est évident que Lucain lui-même ne partage pas l'opinion de Cotta : il n'accepte à aucun prix la tyrannie. Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est le fait que nous avons ici, appliquée à la politique, la doctrine stoïcienne de la liberté de la volonté ; c'est une conséquence de l'ontologie moniste du stoïcisme que la vraie liberté de l'âme est de se conformer à la nature, aux lois du destin, au dieu, c'est-à-dire d'identifier sa volonté individuelle avec le principe rationnel du cosmos ; ce principe, qu'on appelle aussi dieu ou nature, est la seule substance qu'on puisse qualifier de « bonne », parce que selon l'ontologie stoïcienne, c'est la seule substance [2]. C'est seulement si l'on garde toujours cela à l'esprit qu'on peut pénétrer le sens philosophique de préceptes comme celui de Sénèque : *et quaecumque fiunt debuisse fieri putet nec uelit obiurgare naturam. Optimum est pati quod emendare non possis, et deum quo auctore cuncta proueniunt sine murmuratione comitari* [3]. Mais en appliquant cette maxime à la sphère politique, c'est-à-dire en substituant un mauvais tyran au dieu bon, Lucain, avec une ironie amère, a fait parodier totalement à Cotta le sens philosophique. Comme nous l'avons vu, pour Lucain, le destin n'est pas moral, mais plutôt cruel et injuste; chez Lucain, le monde est analogue à une tyrannie qu'il se refuse à accepter. Sénèque aussi se sert-il plus d'une fois de la comparaison entre le prin-

[1] Tac., *Agr.*, 42, 5-6 : *Domitiani uero natura praeceps in iram, et quo obscurior, eo inrevocabilior, moderatione tamen prudentiaque Agricolae leniebatur, quia non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque prouocabat. Sciant, quibus moris est illicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos uiros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac uigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum ambitiosa morte inclaruerunt.*

[2] Je suis ici l'analyse très pénétrante de Johnny Christensen, *op. cit.* (n. 1, p. 204).

[3] Sen., *Epist.*, 107, 9.

cipe gouvernant le monde et un roi, mais, bien entendu, il pense toujours à un bon roi. Par exemple, dans son traité *Sur la vie heureuse*, il écrit : *quicquid ex uniuersi constitutione patiendum est magno suscipiatur animo : ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus : deo parere libertas est* [1]. Si nous substituons au *deo* de Sénèque l'*inuida fatorum series* ou les *saeua numina* de Lucain, la maxime devient tout à fait absurde. Mais nous voyons aussi dans quelle mesure Lucain accepte le stoïcisme dans son poème : il fait usage de la langue stoïcienne, des catégories stoïciennes, de la physique stoïcienne, de la morale du stoïcisme ; mais en décrivant ce qui à ses yeux est la destruction finale et irrévocable de la patrie idéale, il se refuse à y voir la main du dieu bon, — si l'on veut bien ne pas insister sur le proème à Néron, qui doit être ou ironique ou, plutôt, un tour de force obligatoire et nécessaire pour la publication, en tout cas un passage que le poète a bien isolé de la structure et des idées du poème et qui ne peut pas suffire à changer le désespoir de la *Pharsale* en confiance. Mais le pessimisme de Lucain est plutôt littéraire que philosophique : autant il était naturel pour Virgile d'être optimiste en décrivant la naissance de la nation, autant il était nécessaire pour Lucain d'adopter une attitude pessimiste en décrivant sa chute. La question de savoir si Lucain, en dehors de son poème, a été pessimiste ou optimiste, est bien moins intéressante ; personnellement, je crois que ce n'est pas un problème sur lequel il ait beaucoup réfléchi.

Dans ce que j'ai dit, je me suis concentré surtout sur les différences entre Lucain et le stoïcisme orthodoxe ; je n'ai pas voulu énumérer toutes les ressemblances entre la *Pharsale* et le stoïcisme pour ce qui regarde la cosmologie, la physique, la mantique, l'eschatologie, etc. ; ce serait une répétition

[1] Sen., *De vit. beat.*, 15, 7.

inutile du quatrième chapitre de l'œuvre de René Pichon. On trouvera là un vaste inventaire des idées philosophiques exprimées dans la *Pharsale*, mises en rapport avec le stoïcisme de Sénèque ; on y trouvera presque toutes les prémisses pour tirer une conclusion sur les rapports entre Lucain et la philosophie ; la conclusion à laquelle je suis arrivé est toutefois assez différente de celle de Pichon. Celui-ci est bien persuadé que Lucain a été un dévot, qu'il a suivi dans tout son poème les opinions de son oncle sur le sort de l'humanité, sur la question de la divination, sur la vie future, sur la morale. Il considère comme acquis que la pensée, c'est-à-dire la pensée philosophique, est présente dans toute l'œuvre, en anime et en vivifie tous les détails [1]. Il pose la question à résoudre sous la forme de cette alternative : « les sentences philosophiques, si nombreuses dans la *Pharsale*, sont-elles les pièces d'une théorie liée ? ... ou bien ne devons-nous y voir que des amplifications de pure virtuosité littéraire [2] ? » Sur quoi, il s'attache à prouver la cohérence et l'orthodoxie du système stoïcien de Lucain. Mais je ne crois pas que le problème soit bien défini par l'alternative de Pichon. Nous avons affaire à un auteur qui a voulu être lui-même poète, non pas philosophe, qui a écrit une épopée nationale, non pas une œuvre philosophique ; ce qui importe pour l'interprétation, c'est la question de la cohérence dans la structure littéraire, dont les sentences philosophiques font partie. Si la philosophie exprimée dans l'œuvre ne s'accordait pas bien avec la structure littéraire, cela serait une faute littéraire ; mais si le poète n'était pas conséquent dans sa philosophie, cela ne serait pas une faute littéraire, à condition que les inconséquences fissent plausiblement partie d'une structure littéraire cohérente — laquelle n'est pas normalement un système

[1] R. Pichon, *op. cit.* (n. 3, p. 217), 165.

[2] R. Pichon, *op. cit.*, 167.

logique qu'on peut analyser rationnellement, mais plutôt, dans la plupart des cas, un système psychologique qui unit et balance des contradictions nombreuses, qui contient un très grand nombre d'ambiguïtés et de fortes tensions. En écrivant, par exemple, une tragédie, le poète ne cherche pas une conciliation du conflit mais il essaye de faire naître de l'intérêt pour le conflit chez les spectateurs ; il n'est pas pertinent de se demander ce qu'il a pensé personnellement. Mais dans la *Pharsale*, le poète s'est introduit par ses commentaires dans la structure littéraire, il s'est donné un rôle dans le poème ; ce rôle de narrateur et de commentateur est plus éminent sans doute dans la *Pharsale* que dans l'*Enéide*, mais il répond à un même principe. Les commentaires du poète ne sont pas à proprement parler des notes au bas de la page : ils font partie intégrante du texte lui-même. Cela nous contraint à faire une distinction nette entre ce que dit le poète lui-même et ce qu'il fait dire aux autres personnages. Trop souvent les interprètes, d'une façon assez arbitraire et préjudicielle, acceptent les paroles de tel personnage du poème comme l'expression de la pensée du poète, et on identifie sans réfléchir le commentateur du poème avec l'homme qui a créé ce poème et, par là, le commentateur. Dans l'*Enéide*, il y a une tendance stoïcienne en ce qui concerne les dieux, le destin, la morale. Le Mantouan lui-même a-t-il abandonné le Jardin pour le Portique ? Peut-être. Quoi qu'il en soit, en décrivant la naissance de la Ville en préfiguration de la gloire de Rome sous Auguste, il lui a été nécessaire d'utiliser les conceptions de la providence, du destin, de la divination, etc. Peut-être Virgile était-il trop religieux et sérieux pour réduire les dieux de la tradition épique à un enjolivement du récit[1] ; ce qui est certain, c'est qu'il a été trop poète pour le faire. C'est de la même façon que Lucain a utilisé la philosophie,

[1] R. Heinze, *Vergils epische Technik* (Leipzig u. Berlin 1915³), 291.

mais il l'a subordonnée à son but littéraire. Le Caton de Lucain est un stoïcien. Comment le dépeindre autrement? Mais dans ses mots fameux

Sed quo fata trahunt, uirtus secura sequetur [1],

il faut voir le motif qui pousse Caton, immunisé par sa vertu contre les malheurs, à prendre parti dans la guerre civile. Ce serait une interprétation fausse que d'y voir la confiance de Lucain en la providence. Il ne serait pas plus correct de trouver dans les paroles de Brutus de la même scène un signe que Lucain pense que Caton n'aurait pas dû se mêler du conflit. Un autre exemple : la leçon que fait Erichtho dans le sixième livre à Sextus Pompée a pour fonction littéraire de justifier la scène grandiose de la nécromancie dans la structure de la *Pharsale*. La question de savoir si Erichtho expose ici les idées du poète, la solution qu'il a trouvée pour mettre en harmonie son fatalisme et sa croyance en la magie, n'est pas pertinente pour l'interprétation. Est-ce que nous pouvons supposer que Lucain ait choisi d'exprimer ici son *credo* — voilà le terme dont fait usage Pichon [2] — par la bouche de la criminelle sorcière thessalienne? Il me paraît encore plus hasardé de le croire que d'accepter sans réserve que les opinions exprimées par Caton sont toujours aussi celles du poète. Si on se limite aux commentaires du poète — ce qui me paraît être la seule méthode profitable pour l'interprétation — on ne pourra pas arriver à la conclusion de Pichon, à savoir que le destin trouve sa voie et que cette voie est bonne [3]. Pour Lucain, poète de la *Pharsale*, la philosophie est subordonnée à la structure littéraire, c'est-à-dire modifiée par la dialectique du sujet. Bien sûr, le destin trouve sa voie dans la *Pharsale*

[1] Lucan., 2, 287.

[2] R. Pichon, *op. cit.* (n. 2, p. 217), 195.

[3] R. Pichon, *op. cit.*, 185.

comme dans l'*Enéide* ; mais chez Lucain, cela veut dire la destruction finale de toutes les valeurs décisives pour le poète, — et pour les lecteurs de son épopée nationale, la fin de la Rome idéale. Cette destruction s'accomplit malgré les efforts héroïques d'un Caton, d'un Brutus, et si Pompée est purifié dans la scène de sa mort, c'est par la dialectique de la guerre civile : la victoire est une chose criminelle et, par conséquent, la défaite irrévocable a une valeur morale.

Peut-être Lucain a-t-il été un stoïcien orthodoxe pour ce qui regarde sa *Weltanschauung*. Mais par la limitation du sujet de son œuvre à la catastrophe nationale de Rome, il s'est prescrit à lui-même un rôle pessimiste et désespéré, et il l'a joué avec l'énergie et la conséquence d'un grand poète.

DISCUSSION

M. Durry : De votre première partie consacrée à l'histoire du néo-stoïcisme, je retiendrai en particulier votre distinction entre stoïciens républicains et stoïciens monarchistes. Quant à votre formule « Lucain est un stoïcien qui a perdu la foi », elle sera un des centres de la discussion qui va s'instaurer. Une question : Sénèque se plaisait à mêler à ses exposés de doctrine stoïcienne des sentences épicuriennes ; y a-t-il quelque chose de semblable dans la *Pharsale* ?

M. Due : La distinction entre stoïciens républicains et stoïciens monarchistes n'est pas de moi, mais de Pohlenz. En disant de Lucain qu'il porte le masque d'un stoïcien qui a perdu la foi, j'entends seulement dire que son sujet l'a obligé à porter ce masque, qu'il soit identique à son vrai visage ou non. J'en viens à votre question sur un éventuel contenu épicurien de la *Pharsale* : il est souvent malaisé de déterminer si une maxime morale ou physique est stoïcienne ou épicurienne. Lucain, certes, ne cite pas des maximes épicuriennes à la façon de Sénèque ; pourtant, on trouve chez lui des sentences qu'on peut qualifier d'épicuriennes. Souriau en a identifié un bon nombre, au point qu'il se représente Lucain comme ballotté entre le Jardin et le Portique. Toutefois, ce que nous devons chercher dans la *Pharsale*, ce n'est pas l'unité philosophique, mais l'unité littéraire.

M. Grimal : Félicitons M. Due d'avoir abordé cet important problème (souvent traité, de près ou de loin, par les commentateurs) d'une façon tout à fait originale, l'esprit libre, sans reprendre les lieux communs attendus sur le stoïcisme. Il est certain que celui-ci n'est pas, comme le pensait G. Boissier, et d'autres autour de lui et après lui, une doctrine d'opposition, comme la vertu s'oppose au crime. Tacite a beaucoup contribué

à former cette image d'Epinal, le vertueux Thraséa se dressant en face du tyran Néron.

En réalité, depuis ses origines, et l'amitié entre Zénon et Antigone Gonatas, le stoïcisme a vocation monarchique. Et c'est dans des cercles soupçonnés de sympathie monarchique qu'il prit racine à Rome, avec Scipion Emilien, en qui l'on voit le premier *Führer* de la cité romaine, le premier *princeps*. Précisément, le stoïcisme est, comme l'a montré Pohlenz, une doctrine du *Führertum* — à condition de penser la notion dans le cadre antique. Le sage stoïcien est roi ; s'il participe à la vie politique, comme l'y incitent les maîtres, Zénon et Chrysippe, il demeurera « roi » ; à Rome, le sénat sera ainsi une assemblée de rois. Pour Caton, et aussi pour les « républicains » sous l'Empire, tel est le sens de la liberté ; il ne s'agit nullement de démocratie, pour laquelle les stoïciens n'ont que mépris.

Dans ces conditions, le stoïcisme, sur lequel s'est appuyé partiellement Auguste, sous l'influence, sans doute, de son maître Athénodore fils de Sandon, favorisait la formation d'une cité où un chef (ἡγημών) aurait eu comme pairs d'autres chefs, dont il aurait été, aussi, le premier. Cette conception du « roi des rois » est très homérique ; assez curieusement, elle apparaît dans ce que nous pouvons deviner du traité de Philodème sur le bon roi selon Homère. Philodème, épicurien, maître à penser des épicuriens de sa génération, propose, avant la mort de César (la date est très probable) une organisation politique qui se révèle très acceptable pour les stoïciens, qui va au-devant du stoïcisme. Plus tard, l'évolution de l'Empire, allant du Principat au Dominat, s'inscrira dans un cycle dont l'un des pôles sera précisément cette liberté aristocratique. Sous Néron, avec Sénèque, d'abord le régime est conforme à cette liberté ; puis, au moment où l'influence des anti-sénatoriaux l'emporte, il bascule vers le Dominat ; à ce moment, les stoïciens (bientôt Thraséa Paetus) se replient dans la vie exemplaire qui était encore (Sénèque le dit) une forme d'action politique, et ils meurent. Sauvegarder sa liberté dans sa mort est une attitude chère à Sénèque. Le stoï-

cisme alors s'intériorise, il évolue vers un temps où il sera doctrine d'esclave et doctrine d'empereur — ce qui n'est point sans signification profonde.

Sous l'Empire, mais aussi dès le temps des guerres civiles, les Romains sont trop engagés dans la philosophie pour que celle-ci n'ait pas joué un rôle dans la politique. On ne partagera guère l'opinion de R. Syme, pour qui les éléments spirituels de la Révolution romaine sont des superstructures ajoutées par un pouvoir manœuvrant l'opinion. Virgile a contribué à l'établissement de l'Empire et, d'abord, à celui de l'idéologie impériale, qui n'est pas née pour servir une ambition, celle d'Octave, mais qui est le terme et le fruit d'un immense mouvement d'idées, très complexe, où les consciences ont joué un rôle plus grand que les légions.

Enfin, est-il possible de distinguer trop nettement l'homme, chez Lucain, homme inconnaissable, et l'auteur, dont l'œuvre seule nous est accessible ? Cette distinction, à titre de précaution méthodologique, est indispensable, mais il me semble que la conclusion même de votre exposé la dépasse, la résout : le poète pense, construit son univers, mais c'est l'homme qui ressent les souffrances et, sans doute, conçoit les espérances. Il n'y aurait pas d'auteur s'il n'y avait pas l'homme, d'abord et avant tout.

M. Due : Les remarques de M. Grimal complètent fort opportunément ce que j'ai dit. Si je vous ai donné l'impression de partager l'opinion de R. Syme, pour qui les poètes de l'époque d'Auguste ont joué le rôle de propagandistes de l'empereur, c'est que je me suis insuffisamment exprimé. Comme vous, je suis convaincu que l'idéologie du Principat a été forgée, dans une large mesure, par Virgile et par Horace ; mais le *princeps* a saisi les possibilités politiques que lui offraient les idées des poètes, et il n'a pas hésité à les mettre à profit ; il a eu l'habileté de profiter de cet immense mouvement d'idées dont vous parlez.

J'en viens à votre question. La distinction méthodique entre visage historique ou biographique et visage littéraire me semble

une abstraction, inévitable sans doute, mais qui n'en fait pas moins tort à la réalité. Il existe une certaine identité entre Lucain homme et Lucain poète, mais, puisque la mesure de cette identité ne saurait être déterminée avec rigueur, j'ai préféré laisser de côté l'aspect que nous ne connaissons qu'avec incertitude, c'est-à-dire le visage personnel de Lucain, et me concentrer sur sa physionomie poétique, ce qui me paraît plus important pour l'appréciation de l'œuvre. Si vous me permettez une analogie, un peu arbitraire peut-être: il n'est pas indispensable de posséder une photographie du peintre pour apprécier son autoportrait.

M. Bastet: I feel very much indebted to you after having heard your paper, from which many inspiring thoughts and ideas emanate, some of them being very new and important, in my opinion.

As Mr. Grimal already has said, I too am convinced, that we should not separate too severely the poet from his poem. This nowadays is rather much *à la mode (close reading)*. Of course, we *have* to begin to read the text well, but then immediately we see, that the poet himself enters with his own commentaries from time very clearly. So I see as a passage of crucial interest 9, 980-986, to take only one example. — Next to this, I wonder if the laws of tragedy and those of epic in the epoch of Lucan are so strictly comparable as you put it (if I did understand you rightly).

To finish, I should like to ask a question. You spoke of the strong influences of Aratos on literature in the first century A. D. Might it be possible that the ceiling painting from Stabiae and the so-called dome of heaven on the *Domus Aurea* are influenced by Aratean ideas also? I didn't study the subject in detail, I must confess, but I think it is rather important to do so. After all, the *Grand camée de France* has also—by Byvanck—been put into connection with Aratos (perhaps wrongly...). Archeologists in general still take to little into consideration the litterary movements of the period concerned.

M. Due : I have not intended to separate poet and poem : on the contrary, I think that Lucan has introduced himself into the poem in a way which enables us to dispense with his private personality ; and he could not have done so if he was not a good poet—as I think he was. The passage 9, 980-986 has a somewhat special place in the structure of the poem. It is a kind of signature within a long tradition in ancient literature. Of course, the signature is always important but in another way than the rest of the text.

I have permitted myself the comparison with tragedy because there is a tradition dating back to Aristotle of comparing epos and tragedy and because Lucan's poem actually has often been compared to tragedy. But of course you are perfectly right that we should always take such comparisons *cum grano salis*.

I regret to say that I have not the knowledge of ancient art required to answer your question on the influence of Aratos on painting and architecture. As a layman I should think it most probable. But I have to leave the question open.

M. Rutz : Einen « Diskussionsbeitrag » kann ich nicht liefern, da ich in allen wichtigen Punkten mit Herrn Due durchaus übereinstimme. Ich möchte nur ausdrücklich darauf hinweisen, dass das, was Herr Due gesagt hat, auch Rückschlüsse auf die Frage nach der politischen Haltung Lucans zulässt. Wenn Herr Due feststellt, dass Inkonsequenz im Ausdruck philosophischer Fragen das Künstlerische nicht berühre, so gilt das ebenso für die Frage nach der politischen Überzeugung und den politischen Zielen Lucans. Ob Lucan mit dem Gedanken einer Wiederherstellung der Republik gespielt hat, ob er den Ersatz der Tyrannei durch eine von Gerechtigkeit getragene Monarchie ersehnt hat, das ist nicht zu entscheiden. So hat Herr Due nicht nur Versuche der strengen Systematisierung des philosophischen Weltbildes Lucans widerlegt, sondern auch die Unhaltbarkeit einer solchen Systematisierung im politischen Bereich, wie wir sie vor allem bei Mlle Brisset finden, aufgezeigt.

M. Due : Es freut mich sehr, dass Sie im grossen und ganzen die von mir angeführten Gesichtspunkte teilen. Sie haben jedoch in einem Punkte, den ich vielleicht nicht tiefgehend genug behandelt habe, eine sehr wichtige Ergänzung gebracht, was die politische Philosophie und die politischen Ziele Lucans betrifft.

Mlle Marti : Il me semble que certaines contradictions dans la pensée de Lucain peuvent être résolues si on accepte l'idée que je développe dans le livre auquel je travaille, à savoir que Lucain s'est mis lui-même en scène et que dans le poème il a deux voix. Tout d'abord il joue son propre personnage, invoque en son nom les dieux, commente les événements tout comme s'il était le chœur d'une tragédie ; la seconde voix de Lucain dans le poème est celle d'un acteur, contemporain des événements, engagé dans l'action, qui y prend part avec la passion d'un homme de parti, angoissé, amer, inquiet. Il insulte la Fortune et le Destin, prie les dieux de changer le cours des événements, par moments même perd toute foi (ou plutôt tout se passe comme si ce Lucain, qui ne connaît pas l'avenir, passait par les affres du doute et de l'indignation d'un vaincu de l'époque de Pompée et de Caton). Que pensez-vous de cette interprétation, qui pourrait résoudre la plupart des contradictions apparentes de la pensée théologique de Lucain ?

M. Due : Vous avez raison de dire que Lucain « joue son propre personnage ». Il s'agit bien d'un rôle. Votre thèse de deux voix de Lucain, celle d'un contemporain de la guerre et celle d'un contemporain de lui-même, *post proelia natus*, me semble offrir divers avantages, en particulier celui de rendre possible l'interprétation des « deux voix », non pas comme des contradictions ou des inconséquences, mais comme le reflet de tensions provoquées par le parti qu'a voulu prendre le poète dans une situation donnée. Vous m'avez convaincu qu'il faut faire la distinction entre deux Lucain. Le premier n'a pas perdu toute foi, il lui reste l'espoir (*nunc* ... *olim* du passage 9, 601 ss.) ; le second est celui

dont j'ai parlé dans ma communication. Pour l'atmosphère générale de la *Pharsale*, c'est avant tout cette seconde voix qui est importante.

M. von Albrecht : 1. Wenn ich recht sehe, verwenden Sie den Ausdruck « literarische Struktur » in drei verschiedenen Bedeutungen :

a) im Sinne einer Relation zwischen Werk und Publikum (was mir sehr fruchtbar scheint) ;

b) im Sinne des (ästhetischen) Aufbaus ;

c) im Sinne der dem Gegenstand innewohnenden Dialektik.

2. Es lohnt sich, darüber nachzudenken, wie Lucan sich in folgende Traditionen stellt, von denen die Philosophiegeschichte manchmal absieht :

a) die « poetische Philosophie » der grossen römischen Dichter ;

b) die antike Geschichtsphilosophie (in der die Römer meines Erachtens eine bedeutende Rolle spielen).

3. Ihr Begriff der « Maske » ist erhellend. Der « Pessimismus » Lucans ist auch in meinen Augen konzeptionsbedingt, was ich in meinem Vortrag von einer andern Seite zu bestätigen hoffe.

M. Due : Ihre Hervorhebung der relativen Mehrdeutigkeit meines Strukturbegriffes ist auch für mich nützlich gewesen. *Struktur* als eine Relation zwischen Werk und Publikum aufzufassen scheint mir auch deshalb wichtig, weil diese Definition uns die Möglichkeit verschafft, die divergierenden Interpretationen wechselnder Epochen als an und für sich gültig zu betrachten. Es wäre ja sehr anspruchsvoll, alle anderen Interpretationen als eben die unsere als verkehrt bezeichnen zu wollen.

M. Le Bonniec : Je ne suis pas tout à fait d'accord avec vous sur l'interprétation des vers 7, 445 ss., où le poète nie la Providence. Certes, je pense comme vous qu'il faut absolument rejeter

les interprétations épicuriennes qu'on en a données (Souriau ; récemment M. Griset). Mais je ne dirais pas comme vous que « Lucain a perdu la foi », si vous entendez par là qu'il a définitivement cessé de faire crédit à la *Weltanschauung* stoïcienne. Pour moi Lucain est un stoïcien qui doute, dans un moment de désespoir, comme cela arrive à des chrétiens, même très croyants. Peut-être attachez-vous un peu trop d'importance à un texte isolé ?

M. Due : Je recourrai, pour vous répondre, à la distinction faite par Mlle Marti entre les deux Lucain. Le second a perdu la foi parce que le désespoir est le masque que lui a imposé le caractère de son sujet ; le premier se présente comme un stoïcien qui, alternativement, doute et espère, comme vous le dites.

M. Le Bonniec : Je voudrais revenir sur l'épisode d'Erichtho. Il n'est pas question d'identifier Lucain à l'affreuse sorcière, mais vous avez dit, je crois, que ce n'était pas le poète qui parlait par sa bouche. Cela pose le problème, capital pour l'interprétation du poème, de l'attribution à l'auteur des propos tenus par ses personnages. Quand Erichtho fait un exposé philosophique didactique sur les *fata minora* et l'ordre du monde, il est évident pour moi que c'est le poète qui l'utilise comme porte-parole. Qu'en pensez-vous ?

M. Due : Je ne crois pas que Lucain ait choisi le sinistre personnage d'Erichtho comme porte-parole. A mon avis, l'exposé philosophique de la sorcière a pour fonction de justifier la scène de la nécromancie, laquelle aurait été impossible sans ce compromis entre la magie et la destinée.