

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Band: 24 (1978)

Artikel: Le regard sur l'invisible : étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce
Autor: Schrijvers, P.H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660757>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

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

III

P. H. SCHRIJVERS

LE REGARD SUR L'INVISIBLE

Etude sur l'emploi de l'analogie dans
l'œuvre de Lucrèce

Par le recours fréquent à l'analogie et au symptôme visible pour élucider les processus cachés de la nature, Lucrèce se place dans une longue tradition de philosophes anciens, dont la maxime épistémologique, formulée pour la première fois par Anaxagore (ὄψις τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα)¹, résume la méthode exégétique. Bien que cette maxime soit une expression de caractère assez global, qui s'applique à des façons de penser autres que l'analogie au sens strict, nous nous bornerons à l'étude d'un certain nombre de raisonnements fondamentaux par analogie qui se rencontrent dans le *De rerum natura*. Il y a analogie lors-

¹ Pour l'histoire et le contenu de cette maxime, cf. O. REGENBOGEN, « Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft », in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* I 2 (Berlin 1930), 131-182 = *Kleine Schriften* (München 1961), 141-194; H. DILLER, « ὄψις ἀδῆλων τὰ φαινόμενα », in *Hermes* 67 (1932), 14-42; G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge 1966), 337 sqq.; pour l'histoire post-aristotélécienne de l'analogie, voir E. H. HÄNSSLER, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses* (Basel 1927), 65 sqq.; Ph. H. DE LACY and E. A. DE LACY, *Philodemus: On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism* (Philadelphia 1941), 120 sqq.; sur l'équivalence *occultus* (cf. Lucr. I 145; 424) = ἀδῆλος, K. KLEVE, « Zur epikureischen Terminologie », in *SO* 38 (1963), 28.

qu'une similitude de structure ou de rapport est établie entre l'*illustrandum*, sur lequel porte la conclusion, et l'illustration, qui sert à étayer le raisonnement. Cette ressemblance de rapport ne doit toutefois pas prendre nécessairement la forme d'une proportion mathématique (type $a:b = c:d$). Il y a rapport analogique quand, d'une façon plus générale, ce qui est pour l'instant douteux (*quod dubium est*) est mis en relation avec quelque chose à quoi il ressemble, *ad aliquid simile*¹. Ce qui permet de discerner l'analogie, c'est le fait que l'*illustrandum* et l'illustration appartiennent à des domaines différents. Une restriction, toutefois, s'impose: la célèbre comparaison des fines poussières qui s'agitent dans les rayons du soleil (Lucr. II 109-141) montre que, pour illustrer les processus et les forces atomiques, l'image tirée du monde visible peut servir en même temps d'analogie (*simulacra et imago, exemplare* II 112; 124) et de symptôme (cf. l'expression *significant* II 128).

Quand on considère les sciences de la nature dans l'Antiquité, on constate que la fréquence du raisonnement par analogie contraste très vivement avec la rareté des réflexions théoriques et systématiques sur ce principe d'explication. Dans son fameux ouvrage sur la polarité et l'analogie dans la pensée grecque, G. E. R. Lloyd a fait remarquer à propos d'Aristote: « He devotes far less attention, in the *Organon*, to the heuristic function of analogy and to the question of its role in scientific method as a source of preliminary hypotheses, although in practice analogies figure prominently in this role both in Aristotle himself and throughout early Greek natural science ». ² Il y a même disproportion, dans la rhétorique, entre le recours fréquent au raisonnement par analogie et la rareté des considérations théoriques sur ce procédé. Les classifications sommaires

¹ Cf. Quint. *Inst.* I 6, 4: [*analogiae*] *haec vis est, ut id quod dubium est ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat et incerta certis probet*; voir aussi G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 175.

² *Op. cit.*, 413-414; voir aussi M. B. HESSE, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame 1966), 57; 137-138.

et les observations de caractère purement formel et matériel faites par les rhétoriciens anciens sur ce sujet paraissent bien maigres quand on les compare avec l'analyse moderne telle qu'on la trouve, par exemple, dans *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca¹.

Le raisonnement par analogie, au sens moderne de passage de similarités connues à d'autres similarités possibles, et le rôle heuristique de la métaphore dans le développement d'une théorie ou d'une argumentation ont été étudiés assez récemment par le philosophe-linguiste américain Max Black dans deux articles fondamentaux intitulés *Models and Metaphors* et *Models and Archetypes*². Pour notre étude sur l'analogie chez Lucrèce, nous prendrons l'exposé de Black comme point de départ, et nous l'illustrerons en analysant la démonstration que Lucrèce fait au chant I à l'appui de sa thèse « rien ne naît de rien », démonstration qui, comme nous espérons le mettre en évidence, se développe à partir de la description métaphorique des particules élémentaires comme des semences.

Dans le raisonnement par analogie, qu'il se présente sous la forme d'une comparaison ou d'un parallèle, ou encore sous la forme d'une expression métaphorique — et le plus souvent, il s'agit d'une combinaison de ces deux formes —, il est question

¹ Paris 1958, 499-534; exposé à comparer avec la théorie rhétorique ancienne sur les *loci a simili, a comparatione*, et les *exempla* (H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960), §§ 394-397, 410-425); voir aussi notre communication intitulée *L'analyse rhétorique du De rerum natura de Lucrèce*, à paraître dans les *Actes du premier congrès de l'International Society for the History of Rhetoric* (Zürich ETH, 29 juin - 2 juillet 1977). L'ignorance de la fonction heuristique de l'analogie et de la métaphore dans la théorie rhétorique ancienne s'explique entre autres par le fait que la *similitudo* et la *translatio* ont été traitées, dans ces manuels, dans le cadre de l'*elocutio* et de l'*ornatus*.

² Réimpression de ces articles dans M. BLACK, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, N. Y., Cornell Univ. Press 1962), 25-47; 219-243; théorie de Black suivie par M. B. HESSE, *op. cit.*, 157 sqq.; voir aussi A. ARBER, « Analogy in the History of Science », in *Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in homage to G. Sarton* (New York 1947), 221-233; W. H. LEATHERDALE, *The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science* (Amsterdam / Oxford 1974), *passim*.

de deux choses distinctes: la proposition à prouver (*illustrandum*), en l'occurrence l'existence des particules élémentaires, et l'illustration, qui sera, dans la première argumentation du chant I, les semences (*semina*). Il y a au départ l'assimilation particules / semences, que l'on peut définir comme métaphore de base¹, avec l'indication de similarités potentielles, le programme d'exploration, le cadre dans lequel le sujet principal est présenté. Dans l'introduction au chant I (55-61), Lucrèce annonce le sujet de son exposé, et c'est déjà là qu'on trouve une combinaison des termes neutres ou semi-techniques *rerum primordia, materies, corpora prima* (I 55; 58; 61), qui appartiennent au domaine de *illustrandum*, et des termes qui ressortissent plutôt au domaine spécifique de la biologie, à savoir *genitalia corpora, semina rerum* (I 58; 59; cf. aussi les formes verbales suggestives *creet, auctet alatque* I 56). Le point d'origine de l'assimilation particules élémentaires / semences se situe dans une circonstance commune: c'est à leur existence première que tout doit son origine (*ex illis sunt omnia primis* I 61).

Le raisonnement par analogie et la description métaphorique, qui en est la forme la plus concise, doivent leur efficacité féconde au fait que l'on attribue à *illustrandum* un système d'associations et d'implications qui sont caractéristiques de la chose secondaire utilisée comme analogue. Ces implications se composent ordinairement de lieux communs relatifs à ce qui sert d'illustration. La théorie qui découle de l'analogie ou de la métaphore de base sélectionne, souligne, supprime et, en général, organise des aspects de *illustrandum* primaire en y associant certaines qualités propres au sujet secondaire. Cette fonction heuristique de la métaphore de base apparaît très clairement, à notre avis, dans l'argumentation de Lucrèce aux vers 159-214 du chant I.

Comme L. Robin l'a déjà observé dans son commentaire sur I 169 et comme Fr. Solmsen l'a mis en évidence à la fin de

¹ Sur l'emploi de ce terme, cf. S. C. PEPPER, *World Hypotheses. A Study in Evidence* (Univ. of Calif. Press 1942), 91 sqq. sur « basic analogy or root metaphor ».

son article « Epicurus and Cosmological Heresies »¹, Lucrèce veut démontrer, aux vers I 159 sqq., non seulement que rien ne naît de rien, mais que rien ne peut naître que d'une semence déterminée, dans des conditions déterminées qui en fixent d'une manière nécessaire l'apparition, la croissance, et aussi la durée. Au cours du raisonnement, Lucrèce fait un emploi subtil des connotations du mot *semina* (σπέρματα), terme technique ou semi-technique chez les atomistes, qui n'a toutefois pas été entièrement dissocié, comme le dit à juste titre Solmsen, de son origine biologique². Au problème crucial de savoir comment l'ordre fixe de la naissance des choses peut se produire lors du *concursum* fortuit des atomes, le *De rerum natura* fournit une solution par l'intermédiaire de l'analogie biologique des semences. Le *semen* biologique a la faculté, comme l'a affirmé Cicéron dans son *De natura deorum* (II 32, 81) en des termes qui rappellent le passage de Lucrèce, *ut id, quamquam sit perexiguum, tamen, si inciderit in concipientem comprehendentemque naturam nanctumque sit materiam qua ali augerique possit, ita fingat et efficiat in suo quidque genere, partim ut tantum modo per stirpes alantur suas, partim ut moveri etiam et sentire et appetere possint et ex sese similia sui gignere*. Cette série d'implications est transférée par Lucrèce aux particules élémentaires en général³. Comme Solmsen l'a remarqué, l'argumentation des vers I 159 sqq. implique la doctrine lucrétienne selon laquelle un ordre fixe assigne à chaque objet le lieu où il doit grandir et habiter (*certum ac dispositumst*

¹ In *AJPb* 72 (1951), 1-23, spéc. 18 sqq.

² Cf. l'utilisation, dans un contexte atomique, de la connotation biologique du terme *semina* au vers I 902 (voir D. A. WEST, *The Imagery and Poetry of Lucretius* (Edinburgh 1969), 24-25).

³ Dans son introduction à ce paragraphe, C. Bailey (p. 628) remarque « that although Lucr. uses the terms which in 58-61 he enumerated as synonyms to express the conception of 'atoms', he does not there employ them in that full technical sense, but rather with the wider meaning of 'seeds' or 'germs' or 'primary particles'... », mais il signale à juste titre que « Lucr. is no doubt influenced in his phraseology (esp. in 205-214) by his own atomic conceptions » (cf. aussi C. BAILEY, *Commentary ad I 176*, p. 631).

ubi quicquid crescat et insit III 787), et celle-ci est utilisée sans aucun commentaire supplémentaire aussi bien dans la théorie sur la place de l'âme dans le corps (III 784-805) que dans la réfutation de la théorie de l'âme du monde (V 122-145).

Dans les vers I 174-183, la proposition subordonnée *certa... semina rerum | cum confluerunt* (176-177), le terme semi-technique *primordia* et l'expression assez ambiguë de *genitali | concilio* (182-183) renvoient directement au sujet primaire, l'activité des particules élémentaires. Ce n'est qu'à propos de ces particules que l'on peut affirmer que tout être créé paraît au jour une fois accomplie l'union féconde des *semina rerum* (176-179); l'union des semences, au sens biologique du terme, est suivie de la conception ou de la germination; la vraie naissance ne se produit qu'après que l'embryon s'est développé. Les circonstances qu'impliquent les expressions *suo... tempore* et *tempore iniquo* (176; 183) sont, en revanche, des lieux communs transférés de l'analogie au règne végétal, au niveau des particules élémentaires¹. Au chant V, Lucrèce se servira de cette implication pour expliquer le lever régulier (*tempore certo*) du soleil, phénomène cosmique illustré de nouveau par une série d'analogues tirés du monde biologique (V 656-679).

Dans les vers I 184-194, on trouve la même interaction entre le sujet primaire et le sujet secondaire. L'expression *seminis ad coitum* (185)² doit nécessairement se référer ici aux *corpora prima*, les particules élémentaires dont s'accroissent et se nourrissent les hommes et les arbres. L'interprétation de H. A. J. Munro « after the meeting of the seed » a été rejetée par A. Ernout pour des raisons linguistiques. Le contexte lui-même la condamne :

¹ *Confluere* au sens technique-atomiste I 903; 987; 994; V 601; VI 312. Pour l'expression *suo tempore*, cf. *SVF* I 497: ὡσπερ γὰρ ἐνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήγουσι χρόνοις.

² La réunion des particules est désignée en général par les termes *coetus* ou *concilium*; la leçon *coitus*, hapax chez Lucrèce, mais attestée par tous les mss., a été choisie probablement pour ses connotations suggestives: *significat magis commixtionem generis masculini et feminini* (*ThLL* III, s. v. *coitus*, col. 1567, 4-8).

après la réunion des semences mâles et femelles, il est question tout au plus d'une conception qui va développer ses virtualités, et non pas des *infantes parvi* dont Lucrèce parle au vers 186. En revanche, la constatation faite aux vers 189-191 a été de nouveau empruntée à l'analogie biologique. La mise en lumière des limites de la croissance aux vers I 199-204 est, elle aussi, un argument tiré du monde des êtres vivants. L'exploitation poussée à l'extrême de la métaphore particules / semences se manifeste très nettement et pour la dernière fois dans les vers I 208-214, qui terminent la démonstration. Là, l'équivalence particules / semences a l'air de ne plus jouer le rôle d'analogie, mais d'être devenue une identité, de sorte que l'argument emprunté à la culture de la terre est présenté comme un argument décisif en faveur de la thèse à prouver¹.

En ce qui concerne l'origine de cette analogie chez Lucrèce, nous voudrions pour finir attirer l'attention sur le fait que, comme l'a observé Lloyd, la doctrine d'Anaxagore sur les σπέρματα est un antécédent important dans le recours conscient à un modèle biologique pour développer une théorie de physique générale. La première génération des atomistes s'est également servie de l'image des semences ou, mieux, de la mixtion des semences (πανσπερμία) en rapport avec la matière atomique². Chez Epicure, le mot σπέρμα, en tant que terme (semi-)technique et atomiste, se rencontre trois fois, sans que ses connotations biologiques paraissent avoir été prises en considération³. Dans l'article cité plus haut (p. 81), Solmsen

¹ Notons que le développement de l'argumentation à partir des implications propres à la métaphore de base correspond, d'après la théorie rhétorique ancienne, aux *loci a loco, a tempore, a modo*.

² Cf. G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 245 sqq.; à notre avis, Lloyd pousse trop loin l'analogie atomes / semences quand il observe (251) que « the Atomists, too, may have thought of the atom-mass as instinct with life in that it is permeated by self-moving soul-atoms ».

³ *Ep. ad Hdt.* 38, 9; 74,9; *Ep. ad Pyth.* 89, 6. En revanche, la représentation de la semence est une métaphore de base dans l'élaboration de la physique stoïcienne, cf. K.-H. ROLKE, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern* (Hildesheim 1975), 392-398.

se rallie à l'opinion selon laquelle la doctrine d'Epicure est restée à travers les siècles un ensemble statique et dogmatique¹. En effet, à propos du raisonnement de Lucrèce que nous venons d'analyser, il substitue le nom d'Epicure à celui de Lucrèce presque sans commentaire. Ici se pose donc le problème de l'originalité ou de la dépendance de Lucrèce vis-à-vis de son maître dans l'exploitation de cette métaphore de base et dans d'autres cas de ce genre. Nous nous bornons ici à signaler la chose. Nous y reviendrons.

La fécondité d'une analogie se manifeste de deux façons. Tout d'abord, l'illustration et le système des implications qui en dérivent peuvent remplir leurs fonctions explicatives par rapport à plusieurs *illustranda* distincts. C'est le cas, nous l'avons vu, pour l'implication *certum ac dispositumst ubi | quando quicquid crescat et insit*, qui, développée implicitement au cours du premier raisonnement du chant I, joue un rôle aussi bien dans la doctrine de l'âme exposée au chant III que dans la cosmologie du chant V. En outre, la métaphore elle-même se prête à toute sorte de prolongements féconds: son système d'associations impliquées peut être élargi soit par l'auteur d'origine soit par ses lecteurs et utilisé ensuite dans des contextes nouveaux. Ces possibilités de prolonger une métaphore se présentent également aux adversaires de l'auteur, de sorte que l'analogie d'origine se tourne contre lui, moyen polémique d'autant plus efficace que les matériaux conceptuels sont empruntés à l'adversaire lui-même². Preuve en soit, par exemple, la comparaison célèbre établie par les atomistes anciens entre les atomes et les lettres de l'alphabet. C'est dans la première démonstration du chant I (192-198) que nous rencontrons pour la première fois chez Lucrèce cette analogie traditionnelle: la terre ne produit rien sans la pluie; privés de nourriture, les animaux ne peuvent

¹ Cf. toutefois les critiques de Ph. H. DE LACY dans « Lucretius and the History of Epicureanism », in *TAPhA* 79 (1948), 12-23.

² Sur ce procédé, voir Ch. PERELMAN, *op. cit.*, 517 sqq.; W. H. LEATHERDALE, *op. cit.*, 138, et C. M. TURBAYNE, *The Myth of Metaphor* (New Haven 1962), 56.

propager leur espèce ni se conserver en vie. Il en résulte qu'il y a des éléments communs à un grand nombre de corps, comme les lettres le sont aux mots. Lucrèce utilise encore quatre fois l'analogie des lettres dans les chants I et II, afin d'illustrer le fait que la diversité des choses, entre autres les *sensilia*, est le produit de changements dans les combinaisons d'atomes (I 823; 912; II 1013), puis pour appuyer le point doctrinal *res permixto semine constant* (II 687) et l'explication de la nutrition, qui y est liée (I 823; II 688). La façon dont Démocrite a formulé cette analogie, à savoir que la tragédie et la comédie se composent des mêmes lettres, est sans doute plus évocatrice, mais aussi plus risquée¹. En effet, Lucrèce a l'air de restreindre sciemment l'illustration aux différents mots isolés, composés du même alphabet, et de se rendre compte qu'à l'image de la combinaison des lettres et surtout à l'exemple concret de la tragédie et de la comédie s'associent aisément les lieux communs, non voulus par les atomistes, « auteur », « créateur ». Aussi, plus tard, à l'époque hellénistique, les adversaires de l'épicurisme ont rapidement exploité cette implication non intentionnée en utilisant l'analogie des *elementa* dans leur polémique sur le point vivement débattu de savoir si le monde est le résultat du hasard ou de la providence d'un démiurge divin².

Les lecteurs modernes de Lucrèce n'ont pas été insensibles au pouvoir suggestif de l'analogie des lettres. Preuve en soient la popularité et la large application que la théorie de P. Friedländer sur « etymology = atomology », formule si séduisante en elle-même, a connues chez d'autres commentateurs plus récents du *De rerum natura* (à partir de Bailey, et jusqu'à E. J.

¹ Arist. *GC* 315 b 7-15: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιούσι... ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγωδία καὶ κωμῶδια γίνεται γραμμάτων.

² Cf. Cic. *Nat. deor.* II 37, 93 avec Pease *ad loc.*; Plut. *De Pyth. orac.* II, 399 E (p. 342 Usener); H. DIELS, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus* (Leipzig 1899), 3; 11-12.

Kenney)¹. Ce prolongement moderne des implications associées à l'image des *elementa* n'a pu se produire que parce que Friedländer a isolé ces comparaisons de leurs contextes spécifiques et, du même coup, de leurs applications limitées, et les a mises en rapport, d'une façon tout à fait arbitraire (et, à notre avis, infondée), avec l'explication lucrétienne de l'origine du langage². La remarque faite par Friedländer à ce propos, selon laquelle « poetry is very likely to repeat the creative work of language on a different level »³, donne l'impression d'être fondée sur l'analogie romantique, établie aux XVIII^e et XIX^e siècles entre l'homme primitif et le poète. Or, il s'agit ici d'une analogie qui ne s'harmonise aucunement avec la vision réaliste qu'a Lucrèce de la première génération humaine, dont il compare les efforts pour s'exprimer au moyen du langage aux mouvements maladroits des jeunes animaux et aux balbutiements des enfants, et non pas à la créativité poétique. Une interprétation contestable de l'analogie des lettres est à l'origine de l'observation de P. Boyancé, pour qui « cette comparaison que nous avons vu revenir plus d'une fois... semble en face du monde présenter le chant du poète comme un miroir fidèle de celui-ci ou comme un monde à sa manière »⁴. Ici, l'analogie atomiste est prolongée d'une manière qui met en relation, non sans danger, le poème de Lucrèce et la conception de l'œuvre littéraire comme microcosme. Cette dernière analogie, qui a connu son expression la plus élaborée et la plus répandue dans le néo-platonisme, découle finalement elle aussi de la vision

¹ P. FRIEDLÄNDER, « Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius », in *AJPb* 62 (1941), 16-34, cité d'après *Studien zur antiken Literatur und Kunst* (Berlin 1969), 337-353; cf. C. BAILEY, vol. I, pp. 158-159, et E. J. KENNEY (ed.), *De Rerum Natura. Book III* (Cambridge 1971), ad III 446-448.

² Pour la confusion faite entre les deux significations du terme φῶσει dans des discussions modernes sur la théorie linguistique de l'épicurisme, voir P. H. SCHRIJVERS, « La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage (*Drn.* V 1019-1090) », in *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 337 sqq.

³ *Art. cit.*, 349.

⁴ *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 130.

du monde comme étant la création d'un artiste divin ¹. L'histoire de l'analogie des *elementa* nous apprend encore une fois que la fécondité de la métaphore entraîne des risques pour l'auteur d'origine en ce sens que des implications qu'il n'a ni envisagées ni voulues sont déduites et exploitées par des lecteurs vivant dans des traditions culturelles différentes de celles qui prédominaient du temps de l'auteur lui-même.

Nous avons déjà constaté que dans la première démonstration du chant I, la doctrine physique d'une portée générale *nil posse creari de nihilo* est appuyée et développée à l'aide de l'analogie biologique des semences et de ses lieux communs tirés de la vie des plantes, des animaux et des hommes sur la terre. D'une façon comparable, la thèse du caractère impérissable de la matière est illustrée dans la deuxième démonstration du chant I (215-264) par le tableau qui dépeint le processus permanent de l'altération de la pluie, qui déclenche la végétation et par la suite la nutrition des *animalia* et leur reproduction (I 250-264). Cette peinture tirée de la vie biologique sert à appuyer la thèse générale selon laquelle rien ne retourne au néant, la nature ne laissant se créer aucune chose sans l'aide fournie par la mort d'une autre (I 263-264). La proposition générale de l'éternité de la matière et de l'altération permanente, c'est-à-dire du processus continu de la naissance et de la mort, de la croissance et du dépérissement de toute chose individuelle est formulée à plusieurs reprises au cours du chant II et illustrée de nouveau par des scènes empruntées à la vie biologique. Vis-à-vis de l'ensemble intact de la matière (*incolumis... summa* II 71), Lucrèce met en contraste la croissance et le vieillissement de chaque corps à part, processus désignés par les métaphores biologiques *senescere* et *florescere* (II 74). C'est ainsi que l'ensemble des choses se renouvelle sans cesse, loi générale exemplifiée par

¹ Cf. J. A. COULTER, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden 1976), 95-100.

la propagation du genre humain (II 75-79) ¹. La thèse du combat que les *motus exitiales* et les *motus genitales auctificique* ont engagé depuis l'éternité avec d'égaux succès, est illustrée par l'évocation si saisissante des vagissements des nouveau-nés qui se mêlent constamment aux gémissements funèbres (II 569-580). Lucrèce souligne une troisième fois la conception de la loi de la permanence de la matière et de l'altération continue des êtres individuels en dépeignant l'évolution cyclique de la vie végétative et animale, la *μετάβασις ἐξ ἀλλήλων*, la terre recevant la pluie fécondante fait naître la végétation qui permet aux *animalia* de se nourrir et de se propager, processus achevé par le retour à la terre et au ciel de ce qui en est sorti (II 991 sqq.).

Quand on examine de près ces illustrations biologiques qui reviennent comme un leitmotiv dans les chants I et II (jusqu'au vers 1023), on constate qu'elles s'harmonisent mal avec la doctrine épicurienne. *Stricto sensu*, la théorie de l'éternité de la matière, liée à celle de l'altération permanente de chaque existence individuelle, ne saurait, dans le cadre de la physique épicurienne, être illustrée par la *μετάβασις ἐξ ἀλλήλων* de la vie végétale et de la vie animale sur la terre, puisque cette terre et les êtres vivants qui la peuplent sont nés et sont destinés à périr. On pourrait, certes, tenter de résoudre cette contradiction en invoquant la doctrine épicurienne de la pluralité des mondes, des terres et des races d'*animalia*, mais à une telle démarche on peut objecter que cette doctrine paraît ne jouer aucun rôle dans le choix des analogies biologiques aux chants I et II (-1023) ². Elle n'est d'ailleurs formulée qu'à la fin du chant II (1048-1089).

¹ Au vers II 77 *augescunt aliae gentes, aliae minuuntur*, les deux verbes ne renvoient pas au nombre des individus de certaines espèces, mais à la croissance et au dépérissement des générations (cf. *minuunt, augmine*, au vers II 73 et le contexte tout entier); *gentes* = *genera* au sens de « génération », synonyme de *mortales* et *saecla animantum*, cf. I 1033.

² Cf. déjà C. GIUSSANI, *ad* II 75: « Qui in primo luogo il nostro mondo ; ma anche, s'intende, gli altri mondi... Poi subito il pensiero si limita al nostro mondo, anzi ai soli viventi », et C. BAILEY, *ad* II 76: « Lucr. is here narrowing his thought again to experience in this world ».

La théorie de l'éternité de l'être premier, de la genèse et de la mort des êtres individuels qui en dérivent, est un complexe d'idées qui s'est répandu surtout depuis Aristote et l'école péripatéticienne postérieure. Il présuppose toutefois l'existence éternelle du monde et du genre humain ¹. En outre, la thèse du « Vergehen im Einzelnen — Dauer des Ganzen » est devenue un lieu commun hellénistique que Lucrèce paraît utiliser, dans l'élaboration de la doctrine épicurienne, à la manière des épigones éclectiques de son temps ². Afin d'appuyer notre hypothèse, nous voudrions attirer l'attention sur un assez grand nombre de parallèles que l'on rencontre entre les analogies biologiques de Lucrèce aux chants I et II et certains passages empruntés aux écrits fortement influencés par la pensée péripatéticienne, tels que le *De mundo* du Pseudo-Aristote, le *De universi natura* d'Ocellus Lucanus et le *De aeternitate mundi* de Philon d'Alexandrie ³. Aux similarités signalées entre Lucrèce et ces trois auteurs, épigones éclectiques de l'époque gréco-romaine, s'ajoute encore l'utilisation d'un autre lieu commun hellénistique, celui des *laudes terrae* ⁴.

¹ Cf. J. P. MAGUIRE, "The Sources of Pseudo-Aristotle De Mundo", in *YCLS* 6 (1939), 161 et note 106.

² Cf. H. STROHM, « Studien zur Schrift von der Welt », in *MH* 9 (1952), 147-148.

³ A comparer Lucr. II 68-79, 569-580, et *De mundo* 397 b 2: και τῶν ἐπὶ μέρος τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθίρεται. και αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις και τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἀφθαρτον δι' αἰῶνος. *De univ. nat.* 16: ταῦτα οὖν ἐστι σημεῖα τε και τεκμήρια τοῦ τὸ μὲν ὅλον και τὸ περιέχον μένειν αἰεὶ και σώζεσθαι, τὰ δ' ἐπὶ μέρος και ἐπιγινόμενα αὐτοῦ φθίρεσθαι και διαλύεσθαι. *De aet. mundi* 69: [τὸ γένος] μένει γὰρ εἰς αἰεὶ, φθειρομένων τῶν ἐν εἶδει... εἰ δ' αἰδίων ἄνθρωπος, βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός, ἀγέννητος δήπου και ὁ κόσμος, ὥστε ἀφθαρτος.

A comparer Lucr. II 77; 1122-1123; 1130; I 564, et le complexe d'idées ἐκτροφαί τε πάντων και ἀκμαὶ και φθίσεις (*De mundo* 399 a 28; cf. 399 a 30; 401 a 8; *De univ. nat.* 2-4); *De aet. mundi* 58: βαθμούς γὰρ τινὰς ἢ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαίνει και κάτεισιν ἄνθρωπος, ἀναβαίνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν; cf. aussi la citation d'Euripide χωρεῖ δ' ὀπίσω (Fr. 839, 8-14 N²) dans *De aet. mundi* 5; 30; 144, et Lucr. II 999 ssq.: *cedit item retro*.

⁴ Cf. J. P. MAGUIRE, *art. cit.*, 162.

Dans la première démonstration du chant I, les fonctions créatrices et nourricières de la matière sont indiquées entre autres par le terme de *mater* (cf. le jeu de mots *mater* / *materies* I 168; 171), et l'illustration la plus frappante de cette maternité, c'est la Terre-Mère. Lucrèce exalte la toute-puissance de la Terre-Mère à plusieurs reprises au cours des chants I et II. La série des tableaux empruntés à la vie biologique sur la terre, aux vers II 581-717, est même si longue que le poète se sent obligé de prévenir ses lecteurs que les lois de la nature qu'il a énoncées et démontrées valent non seulement pour les êtres animés, mais pour tous les objets (II 718-719). Les éloges des chants I et II du *De rerum natura* se retrouvent dans le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*¹, où, dans un style comparable, le monde de la croissance et du dépérissement est concrétisé par la terre, avec les animaux et les végétaux qui la peuplent et passent par les trois phases de la vie: croissance, *ἄκμῃ*, dépérissement. Le lieu commun des *laudes terrae* se retrouve également dans la tradition stoïcienne, où il illustre le caractère divin et accompli du monde². Chez Lucrèce, les louanges de la terre ont pour fonction d'étayer deux thèses, à savoir que la matière est éternelle et que tout objet est composé d'un mélange d'éléments divers.

L'utilisation par Lucrèce du lieu commun, d'origine péripatéticienne et stoïcienne, des *laudes terrae* a entraîné des contradictions à l'intérieur du *De rerum natura*. Plusieurs critiques ont signalé l'opposition qui existe entre les descriptions dites positives de la terre aux chants I et II (-1023) et les descriptions de caractère négatif des vers II 1144 sqq., V 195 sqq. et 826 sqq.

¹ *De mundo* 391 b 13 : ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζώων ἐστία τε οὔσα καὶ μήτηρ; 392 b 14; 397 a 24; 399 a 27; *De aet. mundi* 63-64; pour le style de ces panoramas, cf. H. STROHM, *art. cit.*, 144; Pease *ad Cic. Nat. deor.* II 39, 98; P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970), 261-262.

² Cf. Cic. *Nat. deor.* II 39, 98-99 avec Pease *ad loc.*; J. MANSFELD, *The pseudo-Hippocratic Tract Περὶ Ἐβδουμάδων, Ch. 1-11 and Greek Philosophy* (Assen 1971), 113-118.

La cause de cette opposition ne doit pas être cherchée dans des hypothèses touchant à la personnalité du poète, mais dans le fait que l'emploi éclectique, aux chants I et II, de motifs d'origine péripatéticienne et stoïcienne ne pouvait être intégré, en un ensemble cohérent, dans les doctrines épicuriennes traitées au chant V, à savoir que le monde n'est ni éternel, ni divin, ni achevé, et que le genre humain, qui n'est pas davantage éternel, a une origine terrestre. N'est-il pas symptomatique, à cet égard, que les écrits *De universi natura* et *De aeternitate mundi* renferment tous les deux une polémique contre la théorie de la naissance du genre humain hors de la terre, théorie commune au stoïcisme et à l'épicurisme ?¹ Lorsque Lucrèce parle de la Terre-Mère aux chants I et II, la terre est d'après sa représentation celle qui donne aussi bien la vie que leur nourriture aux végétaux. Pour ce qui est des animaux et des hommes, il restreint consciemment à la fonction nourricière la série d'idées associées à l'analogie Terre/Mère². A la catégorie des *animalia hic et nunc*, la terre ne donne la vie que d'une façon indirecte en ce sens que la nourriture terrestre est indispensable à la propagation et que Lucrèce a l'air de suivre la conception ancienne sur la semence des êtres vivants comme liée à la nutrition³. De toute évidence, la terre, qui a créé toutes les espèces, a peine maintenant à créer de petits animaux (II 1151), et la même terre, qui maintenant les

¹ *De univ. nat.* 38; *De aet. mundi* 55-69; Sext. Emp. *Adv. math.* IX 28; Cens. *De die natali* 4.

² Cf. W. KRANZ, « Zwei Euripideische Chorlieder in lateinischem Gewande », in *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Kleine Schriften (Heidelberg 1967), 350: « Die Verse 996-997 sind selbständige Zugabe des Epikureers Lukrez. Sie verwandeln den Euripideischen Hymnus auf den Ἰερὸς γάμος in eine rationalistische Lehre: nur dadurch, dass alle Lebewesen ihre Nahrung von der Erde erhalten, sollen sie deren Kinder sein. Diesen selben Gedanken bringen schon II 594 ff., ausführlicher noch im ersten Buch 250 ff. ».

³ L'influence de la théorie aristotélicienne sur le sperme comme *περίττωμα τῆς αἱματικῆς τροφῆς* (GA 726 b 9) expliquerait directement les rapports que Lucrèce établit entre la nutrition et la procréation. Cependant, sur ce point, la relation entre « die Pangenesislehre » (cf. IV 1041-1042) et « die hämatogene Zeugungslehre » n'est pas claire (pour la terminologie, cf. E. LESKY, *Embryologie*, in *RAC* 4 (1959), 1228-1229).

nourrit de sa substance, les a engendrés dans un passé lointain (II 1156). De cela, il résulte nécessairement que les éloges de la terre, qui servent aux chants I et II (-1023) à illustrer les forces créatrices de la matière atomique, sont suivis aux vers II 1144 sqq. et V 826 sqq. d'une théorie sur le dépérissement de cette même terre.

L'exposé de Lucrèce sur la genèse du genre humain hors de la terre (V 783-836) est également un exemple très clair de la façon dont le poète a l'habitude d'exploiter une métaphore de base. Nous avons démontré ailleurs que Lucrèce a transféré systématiquement au sujet primaire (la terre) les lieux communs liés à l'analogie secondaire (naissance et maternité chez les êtres vivants)¹. Nous nous bornerons à compléter notre analyse par une comparaison de la pensée lucrétienne avec la réfutation, d'inspiration péripatéticienne, de la théorie stoïcienne sur la naissance du genre humain hors de la terre, présentée par Philon d'Alexandrie dans son *De aeternitate mundi* 55-69 :

§ 66 "Ολωσ τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν Lucr. V 807-808
 ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς
 ἀνθρώπων σποράν;...

ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῆ Lucr. V 809-815
 φατέον ἠνίκα ἠνθρωπογόνοι προσγενέσ-
 θαι, τροφὴν ἔν' ἔχωσιν οἰκείαν οἱ πρῶτον
 ἀποκυηθέντες· ἀλλὰ γὰρ οὐ ποταμός, οὐ
 πηγὴ τις... ἀνθ' ὕδατος μνημονεύεται
 ποτε ὀμβροῆσαι γάλα.

§ 67 Πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὥσπερ γαλακτοτρο- Lucr. V 816-820
 φεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῆ
 δι' ἀμπεχόνης σκέπη χρῆσθαι διὰ τὰς
 ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους ἐγγινομένας
 τοῖς σώμασι ζημίας...

¹ In *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 345-361. Cette démarche analogique a été facilitée sans doute par les comparaisons traditionnelles établies entre les végétaux et les animaux et tirées des écrits embryologiques grecs (voir aussi G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 323).

Cf. aussi l'objection contre le mythe des

- | | |
|--|--|
| Σπαρτοί : | Lucr. V 808-816 |
| § 58 Αὐτίκα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ὠρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμούς χρόνων ἀυξήσεως. ¹ | uteri; <i>aetas infantum</i> ; <i>pueri</i> ; V 820; cf. I 184-189 |
| § 61 Τί δ' ἐμποδῶν ἦν ἀνθρώπους καθάπερ φασὶ πρότερον καὶ νῦν βλαστάνειν; οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρωῖσθαι δοκεῖν; | Lucr. V 826-836 |

Nous ne saurions discuter ici à fond le problème, difficile sinon impossible à résoudre, des rapports entre l'école péripatéticienne, Critolaus, Philon et Lucrèce². La qualité des parallèles que nous venons de signaler permet toutefois, nous semble-t-il, de supposer que Lucrèce, auteur éclectique de l'époque hellénistique tardive, a construit son œuvre composite en puisant dans le réservoir des thèmes philosophiques et scientifiques scolaires qui formaient le « Bildungsgut » de son temps. En tout cas, la suite des idées aux vers V 805 sqq. du *De rerum natura* et la critique péripatéticienne élaborée par Philon mettent en lumière la manière dont l'argumentation pour et contre la naissance du genre humain hors de la terre se développe à partir de la même métaphore de base, selon la même série de lieux communs associés, et possède un caractère traditionnel.

¹ Cf. aussi Lucr. I 77 *alte terminus haerens*, et *De aet. mundi* 59: νόμους φύσεως, θεσμούς ἀκινήτους ... [τῆς φύσεως] τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὄρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης. Dans son comm. *ad* V 808, W. A. Merrill a fait allusion à cet exposé de Philon, mais le renvoi a été ignoré par les commentateurs plus récents.

² Cf. W. THEILER, in *Gnomon* 2 (1926), 590 sqq., et F. WEHRLI (ed.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler* (Basel/Stuttgart² 1969), 65-66: « Die Anfangslosigkeit der Menschheit wird von Philo anschliessend an unseren Text in Form einer weitschweifigen Widerlegung mythologischer Erdgeburt (der Sparten) bewiesen, in freier Anlehnung an einen Peripatetiker, vielleicht sogar an K. [Kritolaos]. Sie ist nach Aristoteles (cf. zu *Dikaiarchos* fr. 47-48) peripatetisches Schuldogma geworden, eine Folgerung aus der Anfangslosigkeit der Erde... ».

La manière dont Lucrèce décrit les accouchements de la terre, au chant V, pourrait suggérer que la représentation de la Terre-Mère n'est plus chez lui une analogie à fonction explicative, mais possède un statut ontologique et se réfère à une maternité qui a vraiment existé. Cependant, Lucrèce n'attribue pas à la terre tous les lieux communs associés à la maternité animale: elle n'est pas et n'a jamais été, pour lui, un être vivant pourvu de sensibilité (*terra quidem vero caret omni tempore sensu* II 652). La digression sur la *Magna Mater* (II 600-660), dont fait partie le vers que nous venons de citer, a notamment pour fonction de mettre la représentation de la maternité prodigieuse de la terre à l'abri de l'implication non intentionnée (et désastreuse) de la maternité d'une divinité anthropomorphe. Les images et les narrations mythologiques, de même que les actes symboliques du culte, liés dans le passé à la métaphore de base Terre-Mère, constituent dans le fond une nouvelle série d'implications et d'associations transférées, par le truchement de l'interprétation allégorique, du sujet secondaire (*Magna Mater*) à certains *illustranda* physiques et éthiques. Or, une des fonctions de cette digression paraît consister à ne pas faire oublier que ce complexe d'idées mythiques élaborées autour de la Terre-Mère n'est qu'une façon de parler, non pas inutile¹, mais sans aucune référence à une existence physique objective. La concession conditionnellement formulée par Lucrèce à la fin de la digression (*concedamus ut hic terrarum dicitur orbem | esse deum matrem, dum vera re tamen ipse | religione animum turpi contingere parcat* II 658-660) est l'application de l'avertissement donné par le philosophe britannique Braithwaite: « The price of the employment of models is eternal vigilance »².

¹ Cf. notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 50-59.

² Cité par M. BLACK, *Models and Archetypes*, 235, qui signale « the ever-present and serious risk that the analogy will be used metaphysically, so that its consequences will be permanently insulated from empirical disproof; the more persuasive the analogy [nommé par Black 'archetype' = « a systematic repertoire of ideas by means of which a given thinker describes, by analogical extension, some domain

Aux vers 109 sqq. du chant II, Lucrèce remarque que par le spectacle des fines poussières on peut se figurer l'agitation éternelle des corps premiers dans le vide, pour autant, toutefois, qu'un petit fait (*parva res*) puisse nous fournir un modèle des plus grands (*rerum magnarum exemplare* II 123-124). Cette formule, qui n'est pas sans parallèle dans l'histoire de l'analogie chez les Grecs ¹, a trouvé une application spécifique chez Lucrèce dans le recours fréquent à l'analogie entre le microcosme et le macrocosme. Il convient, à cet égard, de faire, avec le D^r A. Meyer ², la distinction suivante: si l'homme constitue le point de départ, c'est-à-dire le sujet secondaire, et que des lieux communs associés au corps humain sont transférés à l'univers tout entier ou à certaines de ses parties, mieux vaut parler du monde représenté comme *makranthropos*. Ou bien les rôles sont inversés: le macrocosme est le point d'origine et des lieux communs associés au monde sont transférés à l'homme, qui constitue l'*illustrandum* primaire. La représentation de l'homme comme microcosme, au sens strict, se trouve une seule fois chez Lucrèce, à savoir dans la description qu'il donne d'une attaque d'épilepsie dans le cadre de l'argumentation qu'il développe à l'appui de sa thèse de la mortalité de l'âme (III 487-509). Après avoir énuméré d'une façon clinique les symptômes, le poète continue la description en ces termes: le malade s'épuise en mouvements convulsifs parce que, déchirée par la violence du mal à travers les membres, l'âme se soulève et écume, de même que sur la plaine des mers salées la violence déchaînée des vents fait

to which those ideas do not immediately and literally apply », 241], the greater the danger of its becoming a self-certifying myth » (242).

¹ Cf. Hdt. II 10; IV 99; Thuc. IV 36, 3; Hp. *Vict.* I 10 (VI 484 Littré): μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά; Arist. *Mete.* 366 b 29-30: τὸ αὐτὸ δεῖ νοεῖν γινόμενον καὶ ἐν τῇ γῆ, ὡς εἰκάσαι πρὸς μικρὸν μεῖζον.

² A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos* (Bern 1900); G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 252; J. MANSFELD, *op. cit.*, 104-105.

bouillonner les flots (III 491-494)¹. Or, pendant l'attaque d'épilepsie, présentée comme une sorte de calamité microcosmique, l'âme se trouve à l'abri dans le corps (cf. *per artus; corpore in ipso* III 492; 506). Lucrèce en tire la conclusion suivante: comment croire que, sans la protection du corps (*sine corpore* 508), à l'air libre, exposés à la violence des vents, l'âme et l'esprit puissent continuer à vivre? L'analogie traditionnelle entre microcosme et macrocosme est ainsi ingénieusement mise au service de la démonstration de la mortalité de l'âme.

Une des représentations les plus élaborées du cosmos comme *makranthropos* se rencontre chez Lucrèce aux vers II 1105 sqq., passage qui a été analysé de manière pénétrante par Solmsen dans son article « Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos »². Solmsen démontre qu'une théorie médico-biologique concernant la nutrition, la croissance et le dépérissement du corps humain est préalablement exposée, et que la conception qui en résulte, c'est-à-dire, selon notre terminologie, la série de lieux communs associés, est ensuite transférée au cosmos. De même, pour ce qui est de l'analogie particules-semences, le problème se pose de l'originalité de Lucrèce par rapport à Epicure. L'analogie entre l'être vivant (ζῷον) d'une part, le cosmos ou la terre de l'autre, ne se retrouve que deux fois chez Epicure: dans une notice doxographique et dans un fragment du livre XI du Περὶ φύσεως, et cela sous une forme très concise³.

¹ L'image de la mer paraît avoir été traditionnelle dans la littérature médicale grecque; cf. R. HEINZE, *ad loc.*, et Ch. SEGAL, « Lucretius, Epilepsy and the Hippocratic *On Breaths* », in *CPh* 65 (1970), 181-182. A la liste des similarités signalées par Segal entre Lucrèce et l'auteur du Περὶ φύσεων (*Flat.*), il faut en tout cas ajouter *Lucret. I 271-275* et *Flat. 3* (VI 94 Littré): ὅταν οὖν πολὺς ἀήρ ἰσχυρὸν τὸ ρεῦμα ποιήσῃ, τὰ τε δένδρεα ἀνασπαστὰ πρόρριζα γίνεται διὰ τὴν βίην τοῦ πνεύματος, τό τε πέλαγος κυμαίνεται, ὀλκάδες τε ἀπειροὶ τῷ μεγέθει ἐς ὕψος διαρρίπτεῦνται. Τοιαύτην μὲν οὖν ἐν τουτέοισιν ἔχει δύναμιν· ἀλλὰ μὴν ἐστὶ γε τῇ μὲν ὄψει ἀφανῆς, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός.

² In *AJPh* 74 (1953), 34-51, spéc. 38-39.

³ H. DIELS (ed.), *Doxographi Graeci*, 331 b 24 (= Fr. 305 Usener); G. ARRIGHETTI (ed.), *Epicuro. Opere* (Torino 1960), pp. 232-233; 542 *ad loc.*; cf. A. BARIGAZZI, « La μονή della terra nei frammenti ercolanesi del lib. XI del Περὶ φύσεως di Epicuro », in *SIFC* 24 (1950), 5.

De ces deux textes, on ne saurait, à notre avis, déduire que l'analogie du monde comme *makranthropos* occupe une place centrale chez Epicure. Il y a tout au plus, chez lui, l'indication de similarités potentielles, qu'il n'a pas développées, du moins à notre connaissance. Peut-être est-ce, comme l'a écrit Solmsen, parce que cette analogie renferme « a measure of arbitrariness inasmuch as in Epicurus' own view the Cosmos is not a living entity but an aggregation of dead matter »¹. Bien qu'à l'instar de Giussani, Solmsen admette que Lucrèce aurait pu élaborer indépendamment cette analogie aux vers II 1105 sqq., il déclare : « However, so far as I know, no evidence is found anywhere in his work that he was capable of such feats of philosophical originality and independence »². Nous ne saurions nous rallier à cette interprétation : ne trouve-t-on pas, dans le *De rerum natura*, les analogies longuement développées de la Terre-Mère et des particules / semences ? Comme nous tenterons de le démontrer par d'autres exemples dans la suite de cet exposé, l'exploitation détaillée des métaphores de base, qui sont presque toujours traditionnelles dans la pensée grecque en général, constitue une des caractéristiques du *De rerum natura* du point de vue philosophique et littéraire. En outre, dans son argumentation récente à l'appui d'une datation tardive, c'est-à-dire postérieure à Posidonius, du traité hippocratique *Περὶ ἑβδομάδων*, notre compatriote J. Mansfeld a signalé que la mise en évidence et l'élaboration détaillée de la représentation de la terre comme *makranthropos* ne se rencontrent qu'à l'époque hellénistique et gréco-romaine³. Cette constatation concorde avec le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, tel qu'il ressort des parallèles que nous avons relevés entre le *De rerum natura*, le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*. Le jeu éclectique et dialectique dans lequel des adversaires philosophiques s'empruntent les uns aux autres

¹ *Art. cit.*, 39.

² *Art. cit.*, 42 n. 32.

³ *Op. cit.*, 107.

des thèmes, des arguments, des façons de penser et aussi des métaphores de base, parfois pour les tourner contre l'école d'origine, est caractéristique de l'époque hellénistique tardive ¹.

Le recours fréquent à la représentation du monde ou de la terre comme *makranthropos* dans les chants V et VI du *De rerum natura* aboutit à une situation paradoxale. En effet, comme nous l'avons vu, les épicuriens, Lucrèce compris, nient catégoriquement que la terre soit un ζῷον et que le cosmos ait une âme. Il y aurait avantage à formuler ce paradoxe en d'autres termes et à dire que, de même que dans sa digression du chant II (600-660), le poète cherche à mettre la conception de la Terre-Mère, utilisée à plusieurs reprises dans son poème, à l'abri d'implications non intentionnées, de même il rejette explicitement la théorie de l'*anima mundi* aux vers V 124-145, avec l'intention de délimiter aussi bien que possible l'application de l'analogie du cosmos comme *makranthropos*, qu'il a déjà utilisée à la fin du chant II et dont il se servira plusieurs fois dans les chants V et VI. Une des applications les plus risquées de cette analogie se trouve aux vers V 534-563, où Lucrèce explique, à l'aide de trois arguments, comment la terre peut demeurer en repos au centre du monde sans être un fardeau écrasant pour l'air. La première analogie, tirée du corps humain, sert à étayer la thèse selon laquelle la terre et l'air sont liés l'un à l'autre dès l'origine du monde, de sorte que la première n'incommode pas le second, tout comme la tête n'est pas un fardeau pour le corps et le poids du corps n'en est pas un pour les pieds (V 540-542). Ce raisonnement se développe à partir de la conception du monde comme organisme et de ses parties (*partes*) comme membres (*membra*) ².

¹ Cf. par ex. la réfutation du concept *deus aedificator mundi* dans Cic. *Nat. deor.* I 8,19 et le débat sur la conception anthropomorphique des dieux, *ibid.* I 18, 49; 26, 74; 33, 92-94; pour l'influence de Carnéade sur le développement de la dialectique dans l'épicurisme, voir R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's Philosophische Schriften* I (Leipzig 1877), 175 sqq.; Ph. H. DE LACY, «Lucretius and the History of Epicureanism», in *TAPhA* 79 (1948), 17-19.

² Cf. A. S. PEASE, *ad Cic. Nat. deor.* II 34, 86.

Cette dernière équivalence s'inspire sans doute de la similarité des termes grecs μέρη / μέλη. Lucrèce s'est d'ailleurs déjà servi de l'analogie entre les *partes* du monde et les *membra* du corps pour expliquer comment il se fait que l'éther et la terre puissent demeurer en repos, tandis que le soleil et la lune se meuvent à l'intérieur du même ensemble du monde: *quod genus in nobis quaedam licet in statione | membra manere, tamen cum sint ea quae moveantur* (V 478-479).

La deuxième preuve, à l'appui de la thèse selon laquelle la terre est dès l'origine liée au domaine de l'air, est empruntée à un phénomène visible: la terre secouée par un violent coup de tonnerre ébranle à son tour tout ce qui se trouve au-dessus d'elle (V 550-555). C'est toutefois la troisième preuve qui est la plus paradoxale: l'union étroite entre la terre pesante et l'air léger est comparée à celle qui existe entre le corps et l'âme; or, la *tenuissima vis animai* est capable de soutenir et de soulever le poids énorme du corps (V 556-563), phénomène que Lucrèce explique aux vers 898-906 du chant IV et qui appartient d'ailleurs aux thèmes traditionnels de la psychologie ancienne¹. Le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, attesté ailleurs dans son poème, oblige à prendre au sérieux les observations faites par W. Lück, pour qui la conception de l'union harmonique entre certaines parties du cosmos dans le *De rerum natura* refléterait l'idée stoïcienne de la *συνπάθεια*, et Lucrèce aurait ainsi annexé la théorie de la Stoa sur le monde comme organisme vivant afin d'illustrer une doctrine particulière de sa cosmologie². Dans cet ordre d'idées, nous voudrions faire observer que la représentation des particules élémentaires comme des semences pourrait également s'inspirer de la pensée stoïcienne, dont le

¹ Cf. J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 8, 3.

² W. LÜCK, *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez* (Breslau 1932), 31; si nous admettons avec Diels (*Elementum*, 11-12) que l'éclectisme de Lucrèce s'inspire de la « polyhistorische Wirksamkeit » de Zénon et de Phèdre, il nous paraît impossible de déterminer jusqu'à quel degré le *De rerum natura* reflète l'enseignement ou les écrits des « Jungepikureer ».

développement, à partir du concept des σπέρματα, est remarquable.

On trouve une deuxième application de l'analogie du *makranthropos* dans l'argumentation des vers V 338-350. Lucrèce y déduit la mortalité du cosmos des maladies catastrophiques qui l'affectent: vagues de chaleur, convulsions de la terre, inondations. De même, dit-il, l'homme prend conscience du fait qu'il est mortel quand il constate qu'il est exposé aux maladies qui ont déjà retranché de la vie un si grand nombre d'autres hommes. C'est selon une analogie du même genre que le tremblement de terre provoqué par le vent qui se répand à travers les nombreux pores du sol est désigné par les termes *horror* et *tremor*, et comparé ensuite au frisson qui fait trembler notre corps lorsque le froid pénètre au fond de nos membres (VI 593-595)¹. Dans son explication des éruptions volcaniques de l'Etna, Lucrèce commence par souligner que notre ciel constitue une fraction infime de l'univers, au point qu'il représente moins dans cet ensemble qu'un seul homme par rapport à la terre tout entière (VI 647-652). Ainsi, dans la perspective de l'univers, l'éruption volcanique n'est pas plus étonnante que, par exemple, un accès de fièvre (*calido febrim fervore coortam* VI 656) ou qu'une éruption du feu sacré (l'érysipèle) répandue dans le corps humain (*sacer ignis* VI 660). Etant donné ce complexe d'analogies établies entre le cosmos et le corps humain, il est très révélateur que pour étayer le caractère bien fondé du principe de l'explication multiple à l'égard des phénomènes du ciel et d'autres *paradoxa*, Lucrèce décrive la situation d'un homme qui voit un cadavre humain gisant à quelque distance et qu'on obligerait à énumérer toutes les causes possibles de mort, pour qu'il dise celle qui, dans le nombre, l'a effectivement frappé (VI 703-711)². Les

¹ Cf. la discussion des sources chez P. RUSCH, *De Posidonio Lucreti Cari Auctore in Carmine De rerum natura VI* (Diss. Greifswald 1882), 9 sqq.; voir aussi L. ROBIN, *ad loc.*, et G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 362, sur la tradition aristotélicienne.

² Il est possible que cette analogie témoigne également des rapports entre l'épistémologie épicurienne et la médecine empirique.

comparaisons établies entre les phénomènes grandioses du cosmos et le corps humain d'une étendue minuscule ont pour conséquence psychologique que, grâce à ces parallèles, le caractère miraculeux et effrayant des *paradoxa* du monde est amoindri. La diminution, opérée dans la cosmologie lucrétienne, de l'importance des choses éprouvées ordinairement comme ayant de la grandeur trouve sa contrepartie dans l'agrandissement, par l'éthique épicurienne, des choses généralement considérées comme petites ¹.

Après avoir étudié jusqu'ici l'emploi de l'analogie dans les explications de deux grandes catégories des *ἀδελφα*, les atomes et les phénomènes cosmiques, aux chants I, II, V et VI, nous examinerons les théories relatives à l'âme, développées aux chants III et IV. Dans la première démonstration du chant III (94-135), Lucrèce affirme que l'esprit et l'âme sont une partie du corps, de même que la main, le pied et les yeux sont parties intégrantes de l'être vivant dans son ensemble (III 94-97). Pour le démontrer, il réfute l'affirmation opposée — en d'autres termes, il démolit l'analogie opposée, selon laquelle l'âme serait une harmonie du corps. Nous avons vu que, dans la polémique relative à la naissance du genre humain hors de la terre, la défense et la réfutation d'une thèse fondée sur une métaphore de base se développent selon une méthode consistant à montrer que les implications associées au sujet secondaire utilisé comme analogue sont respectivement vraies/possibles ou fausses/impossibles. Le concept de l'harmonie implique, chez les Anciens, qu'un mélange total des composants différents, voire opposés, a eu lieu, et que ce mélange résulte d'une contribution égale de toutes ses parties constituantes ². Or, Lucrèce va mettre en évidence le fait qu'il est impossible de transférer ces deux

¹ L'opposition entre l'infiniment grand et l'infiniment petit constitue un thème majeur dans la physique, l'éthique et l'esthétique lucrétiennes; cf. notre étude « Entre les deux infinis », in *Apophoreta ter ere van A. D. Leeman* (Univ. van Amsterdam, Vakgroep Klassiek Latijn 1977), 85-95.

² Cf. Arist. *De an.* 407 b 30-32; *De mundo* 396 b 15-17; Cic. *Tusc.* I 10, 19; 10, 21.

implications à l'âme en tant qu'harmonie du corps, harmonie qui serait comparable, comme le disent ses adversaires, à la bonne santé du corps, dont on parle souvent sans que pourtant la santé soit une partie spécifique du sujet bien portant (III 98-103). Il commence par constater que notre corps est parfois malade, tandis que notre âme est en joie, et vice versa. Il renforce cette première constatation par l'application de sa propre analogie de l'âme comme partie du corps: un malade peut souffrir du pied sans avoir aucune douleur dans la tête (III 110-111). On observera que, ce faisant, il réduit à néant la comparaison entre l'harmonie et la bonne santé du corps. En plus, dans le sommeil, le repos du corps privé de sentiments s'harmonise mal avec les agitations de l'esprit (dans les rêves, III 112-116). Pour finir, Lucrèce met en lumière le fait que les apports des parties constituantes de cette prétendue harmonie ne sont pas égaux (III 117-125). La réfutation de l'analogie opposée par le démenti de ses implications constitue en même temps la confirmation de sa propre analogie: par leur nature, l'esprit et l'âme sont des parties intégrantes du corps (III 130-131). Cette analogie peut ensuite remplir sa fonction heuristique dans la démonstration relative à la mortalité de l'âme: l'âme ne peut pas davantage exister sans le corps que la main, l'œil, le nez ne peuvent sentir ni même exister isolément (III 548-557) ¹.

A l'intérieur du cadre général du parallélisme entre l'esprit/l'âme et les autres parties du corps, on trouve deux analogies spécifiques qui ont influencé à plusieurs reprises l'*inventio* de Lucrèce, à savoir celle qui met en rapport l'esprit/les yeux et les mains, et celle qui met en rapport l'esprit et les yeux. En ce qui concerne la première analogie, nous espérons avoir démontré dans notre étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce ² que des expressions telles que *manifesta manu... ducunt* (II 867-869),

¹ Cf. R. HEINZE, *ad* III 548.

² 87-91; voir aussi K. KLEVE, « Zur epikureischen Terminologie », in *SO* 38 (1963), 25-31.

manibus manifesta suis emittere (IV 504), et certaines appréciations de Cicéron sur Epicure, dans le *De natura deorum* et les *Tusculanes*, découlent du fait que, pour la physique épicurienne, la perception sensorielle et mentale est réduite à la sensation tactile et que la main est l'organe mentionné par Lucrèce en rapport avec *tactus*. Dans cette étude, nous avons également suivi la suggestion faite par F. Merbach, pour qui le terme technique épicurien ἐπιβολαὶ εἴ τε διανοίας εἴ θ' ὅτου δὴ ποτε τῶν κριτηρίων dérive de la locution ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας. Ajoutons, à l'appui de cette suggestion, que la traduction *animi iniectus* (II 740; cf. *inice mentem* II 1080), créée par Lucrèce, a été fondée sur les expressions figées *iniectio manus* et *manum inicere* (cf. *iacere indu manus* V 102) ¹. Pour appuyer encore davantage ce rapprochement, nous voudrions signaler ici la présence de l'analogie établie entre l'esprit et la main dans le *De anima* d'Aristote, analogie qui est reprise dans les *Problemata* ². La création du terme technique ἐπιβολή, par analogie avec l'expression ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας, trouve probablement son meilleur parallèle dans l'anecdote sur Zénon le Stoïcien, qui expliquait le sens du nouveau terme technique épistémologique κατάληψις par le geste du poing fermé ³. L'analogie épicurienne entre l'esprit et la main a déterminé l'*inventio* de l'argumentation chez Lucrèce, aux vers II 737-747: contre ceux qui croient que des particules incolores sont impossibles à concevoir pour l'esprit (*si nullus tibi forte videtur | posse animi iniectus fieri...* II 739-740), il répond que les aveugles-nés savent reconnaître au toucher des corps sans couleur, tandis que nous-mêmes, quand, plongés

¹ Cf. *TbLL* VII 1, s.v. *iniectio, inicere*; J. H. WASZINK, ad Tert. *Anim.* 34, 3 *iniectioem*; en revanche, l'expression *animi iactus liber quo pervolet* (Lucr. II 1047) est à rapprocher du vers I 970 *iaciatque volatile telum*.

² *De an.* 432 a 1: ὥστε ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν; *Pr.* 955 b 24: ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρῆσόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὄργανοις, σῶματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν. Cf. aussi les textes cités par A. S. PEASE, ad Cic. *Nat. deor.* I 31, 88 (p. 436).

³ Cf. K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 124; sur les rapports existant entre l'épicurisme et la Stoa quant au vocabulaire épistémologique, voir F. H. SANDBACH, «Ennoia and Prolepsis», in *Problems in Stoicism* (London 1971), 32.

dans les ténèbres, nous touchons un objet, nous ne sentons pas quelle est sa couleur (II 741-747).

Le parallélisme établi entre l'esprit/l'âme et les parties du corps a suggéré l'exploitation plus poussée de l'analogie esprit/âme - yeux au chant III, 396-416. Lucrèce y démontre que pour le maintien de la vie le rôle de l'esprit est beaucoup plus important que celui de l'âme. Il observe que, sans l'esprit, l'âme ne peut pas séjourner, ne serait-ce qu'un instant, dans notre corps, tandis que l'homme, quand bien même il serait amputé de tous ses membres et privé ainsi d'une grande partie de son âme, demeure en vie aussi longtemps que l'esprit lui reste (III 398-407). Cette constatation est ensuite illustrée au moyen de la comparaison suivante: si la partie extérieure de l'œil est déchirée mais que la pupille reste intacte, la vue subsiste (*stat cernundi vivata potestas* III 409). Heinze a observé que l'expression remarquable *vivata potestas cernundi* a été choisie « da die Sehkraft das Leben des Auges ist ». En revanche, poursuit Lucrèce, si la partie centrale de l'œil se trouve endommagée, *occidit extemplo lumen tenebraeque secuntur* (III 414). A. Ernout, dans son commentaire, Bailey et Kenney supposent que l'expression *occidit lumen* se réfère au coucher du soleil, suivi par les ténèbres de la nuit. Toutefois, le contexte de la comparaison et sa fonction, qui est d'illustrer le rôle prédominant de l'esprit dans le maintien de la vie, nous incitent à penser que, par opposition à l'expression *stat cernundi vivata potestas*, le verbe *occidit* a le sens de mourir¹, et que le mot *tenebrae* renvoie aux ténèbres de la mort. L'analogie entre l'esprit/l'âme et les yeux est utilisée une deuxième fois aux vers III 558-565, à l'appui de l'affirmation selon laquelle l'âme et l'esprit sont incapables de rien faire par eux-mêmes, de même que l'œil isolé du corps ne peut distinguer aucun objet. On constate dans ces deux passages qu'à partir de l'expression métaphorique traditionnelle des yeux de l'esprit, Lucrèce développe un système d'implications très spécifiques pour étayer ses argumentations physiologiques.

¹ Cf. la traduction d'Ernout: « la lumière meurt ».

Dans le chant IV également, la métaphore traditionnelle des yeux de l'esprit fournit à Lucrèce l'occasion de développer ses arguments. Th. Gomperz a remarqué que la maxime ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτῃται, qu'on trouve pour la première fois dans le traité hippocratique *De arte*, est restée familière aux auteurs grecs, romains et modernes¹. On notera toutefois que des tournures lucrétiennes telles que *mente (animo) videre* (cf. V 149; I 143-145), et les expressions *oculi animi (mentis)*, *acies mentis (animi)*, utilisées à maintes reprises par Cicéron, semblent avoir été introduites en latin sur une grande échelle par ces auteurs². On en peut déduire qu'à l'époque de Lucrèce, les métaphores de ce genre étaient moins usées que par la suite. L'analogie de base esprit/yeux est utilisée par Lucrèce pour expliquer la perception mentale (IV 722-817)³. Du fait que la vision de l'esprit est semblable à celle des yeux, il conclut que le phénomène se passe de la même manière, à savoir à l'aide des simulacres, à ceci près que l'esprit distingue des images plus subtiles encore (IV 749-756). A la fin de son développement sur la perception mentale, il pousse encore plus loin l'analogie établie avec le mécanisme des yeux : à cause de la ténuité des simulacres, l'esprit ne peut les voir clairement que s'il est attentif; de même, les yeux ne sont capables de distinguer des objets minuscules que s'ils se tendent et s'appliquent; en outre, si l'on regarde distraitement des objets bien visibles, ils apparaissent comme s'ils étaient lointains (IV 802-815). Dans le chapitre intitulé « Antike Meinungen über die optische Anschauung » de son livre *Die antike Mnemotechnik*⁴, H. Blum a réuni un grand nombre de témoignages qui montrent à l'évidence que, pour les Anciens, la

¹ Cf. Th. GOMPERZ, *Apologie der Heilkunst* (Leipzig² 1910), 134; P. SHOREY, *ad Plat. Resp.* 519 b: τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 440-441; 496.

² Voir *TbLL*, s.v. *acies, mens, oculus* (I, col. 400,73; VIII, col. 721, 55; IX 2, col. 448, 35).

³ Cf. aussi notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 91 sqq.

⁴ Hildesheim 1969, 164 sqq.

pensée et la connaissance en général ne pouvaient se passer ni de représentations visuelles comme matériaux de base, ni de visualisations accompagnant les idées abstraites, et qu'ainsi la vue est mise en relation très étroite avec l'esprit. Il est possible que l'explication lucrétienne de la perception mentale ait été suggérée par des théories mnémotechniques, puisque c'est dans des écrits de ce genre que l'on rencontre des analogies comparables, établies entre le mécanisme de la pensée et celui de la vision ¹.

L'union d'une grande force d'intelligence analytique et de la vision aiguë de l'artiste se manifeste d'une façon impressionnante, chez le poète-philosophe Lucrèce, dans la sélection et l'élaboration de la série d'analogues au moyen desquels il illustre, dans la première partie du chant III, un certain nombre de propriétés et de facultés de l'âme. L'*illustrandum* primaire est constitué par l'âme, chaleur et souffle vital (*calor ac ventus vitalis* III 128) ², qui, au moment de la mort, se retire du corps. A titre d'analogues, Lucrèce utilise des objets dont l'exhalaison est bien sensible à nos sens: le bouquet du vin (III 221), l'odeur du parfum ou de l'encens (III 222; 327), la saveur et la chaleur d'un objet ou du corps humain (III 223; 266-267) ³, la fumée qui se dissipe dans l'air (III 436; 456; 583). Selon le contenu des *illustranda*, ces différents analogues sont exploités, variés et combinés d'autant plus facilement que les différentes exhalaisons s'expliquent au moyen de la même théorie physique des ἀπορροῖαι ⁴. On peut se demander si cette série d'analogues ne se serait pas imposée à l'esprit du poète grâce au trésor de la langue latine

¹ *Rhet. Her.* III 19, 32: *nam ut aspectus item cogitatio minus valet sive nimis procul removeris sive vehementer prope admoveris id quod oportet videri*; *Quint. Inst.* XI 2, 10: *nec dubium est quin plurimum in hac parte valeat mentis intentio et velut acies luminum a prospectu rerum, quas intuetur, non aversa.*

² Cf. E. ROHDE, *Psyche* (Tübingen ⁴1907), II 319; 331-333.

³ Pour la leçon *calor* (III 267), voir Bailey *ad loc.*; Heinze a préféré lire *color* bien que sa remarque (p. 86) était plutôt *calor*: « L. hat das an sich weniger nahe liegende *viscus* gewählt, um die Geltung der Seele als *pars corporis* wieder zu betonen ».

⁴ Cf. II 408 sqq.; IV 216 sqq., et J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle* (Oxford 1906), 163.

elle-même. On trouve en effet comme objet des verbes (*ex*) *spirare*, (*ex*)*halare*, d'une part l'âme ou l'esprit, d'autre part *vapor*, *odor*, *calor*, *nebula* ¹.

Lucrèce utilise les implications associées à ces analogues pour illustrer certaines parties de sa doctrine psychologique: la ténuité de l'âme (III 208-230), ses facultés en tant que propriétés multiples d'un seul corps (III 262-270) ², la destinée commune de l'âme et du corps (III 323-336). D'une manière qui caractérise la nature de son *inventio*, Lucrèce développe les implications physiques de la conception traditionnelle selon laquelle la substance de l'âme se dissipe dans les airs comme de la fumée ³: comme une fumée, elle s'échappe par tous les pores de l'objet qui la contient, elle se déchire, déjà dans le corps, et ne laisse derrière elle qu'une ruine (III 580 sqq.) ⁴. Là aussi, le poète est conscient des implications non intentionnées qui pourraient être associées à l'analogie. Ainsi, la chaleur: comme l'âme et le corps sont liés intimement dès le premier âge, leur divorce ne peut s'opérer sans ruine pour tous les deux; cette union est donc tout à fait différente des rapports entre l'eau et la vapeur chaude qui s'en répand, puisque la chaleur a été ajoutée et que sa disparition permet à l'eau de rester intacte (III 337-349) ⁵.

La représentation de l'âme comme une fumée met en évidence l'habitude qu'a Lucrèce de donner une application physiologique à des analogies qui sont traditionnelles dans la littérature antérieure à lui. Cette manière d'exploiter une métaphore traditionnelle se manifeste très clairement aussi dans l'expli-

¹ Voir *TbLL*, ss.vv.

² Pour la présence d'analogies comparables à l'appui de la thèse de l'unité de l'âme dans la philosophie stoïcienne (Chrysippe ?), cf. déjà R. HEINZE, *ad loc.*, et maintenant K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 144.

³ Cf. E. ROHDE, *Psyche* ⁴, II 332-333.

⁴ Cf. R. HEINZE, *ad III* 582.

⁵ Cf. R. HEINZE, *ad III* 339; pour le sens de *coniunctam* au vers III 349, cf. I 451-452: *coniunctum est id quod nusquam sine peritiali | discidio potis est seiungi seque gregari.*

cation qu'il fournit des rapports entre l'âme et le corps. Au vers III 440, le corps humain est représenté comme le vaisseau (*vas*) de l'âme. Il s'agit ici d'une image que l'on rencontre déjà dans les dialogues de Platon et plus tard chez Cicéron et Sénèque¹. C'est pourtant dans le cadre d'une conception dualiste de l'âme que chez ces trois penseurs, le corps est représenté comme le récipient sans valeur et périssable de l'âme immortelle. Dans la théorie moniste de l'âme, chez Epicure et Lucrèce, il ne saurait être question d'une dépréciation pareille. Néanmoins, Lucrèce se sert de cette métaphore de base pour développer un raisonnement qui aura ainsi une sorte d'effet de « boomerang » contre tout penseur dualiste attaché à l'image du vaisseau : de même que l'on voit d'un vase agité le liquide s'écouler en tout sens, ainsi le corps humain bouleversé ou devenu poreux ne peut plus contenir l'âme (III 434-444). L'image traditionnelle, d'inspiration dualiste, est ainsi utilisée dans un contexte physiologique et moniste. Pourtant, Lucrèce paraît redouter les implications dualistes attachées à cette analogie, car, après avoir conclu aux vers III 554-555 que l'âme ne peut exister toute seule sans le corps et sans l'homme lui-même, qui apparaît comme le vase qui la contient (*illius quasi quod vas esse videtur*), il ajoute que rien ne nous empêche d'imaginer un autre objet en liaison encore plus intime avec elle, puisqu'elle lui est attachée par une étroite combinaison (III 556-557).

Le chant III contient d'autres exemples de la manière dont Lucrèce exploite des images qui sont à l'origine liées à une théorie dualiste de l'âme. Aux vers III 576-579, il aboutit à la conclusion que la sensibilité de l'esprit doit se dissoudre après que s'est achevée la dissolution de l'enveloppe corporelle. L'expression de *tegmen* utilisée pour désigner la fonction protectrice du corps à l'égard de l'âme est répétée au vers 604, et l'argumentation se termine en ces termes : *quod si immortalis nostra*

¹ Voir Fr. HUSNER, *Leib und Seele in der Sprache Senecas* (Leipzig 1924), 77-84 ; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 467-468.

foret mens, | non tam se moriens dissolvi conquereretur, | sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis (III 612-614). Comme Heinze (*ad loc.*) l'a déjà remarqué, la représentation du corps comme vêtement de l'âme est traditionnelle¹. D'une façon ironique, Lucrèce indique qu'au moment de la mort, le comportement humain ne s'harmonise pas avec cette conception. Ce point est encore renforcé par l'allusion littéraire qui se cache à notre avis dans la brève comparaison finale *ut anguis*. Le renouvellement annuel de la peau du serpent est utilisé dans la littérature ancienne comme symbole du retour éternel de la jeunesse, et on y ajoute souvent la plainte que, hélas, ce rajeunissement n'est pas permis à l'homme². Les vers III 612-614 illustrent l'habitude que prend Lucrèce de terminer une argumentation par une remarque ironique inattendue.

Lucrèce donne l'impression d'avoir consciemment évité la représentation dualiste traditionnelle du corps en tant que demeure de l'âme³. L'absence, chez lui, de cette métaphore s'explique probablement par le fait que l'image de la maison était très populaire chez ceux qui avaient du monde une vision théologique et téléologique⁴, et que Lucrèce a jugé trop risqué l'emploi d'analogies tirées de l'ensemble des artefacts puisque, grâce à leurs implications téléologiques, elles risquaient d'être exploitées par les adversaires de l'épicurisme. C'est ce que l'histoire de la comparaison des *elementa* illustre bien. Une des variations physiologiques sur l'analogie de base corps / maison de l'âme se rencontre au chant III, 359-369. La thèse y est exposée selon laquelle les yeux ne peuvent rien voir par eux-mêmes : ils sont l'instrument dont l'esprit se sert pour regarder, comme à

¹ Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 84.

² Voir P. BRANDT, *ad Ov. Ars* III 77; K. F. SMITH, *ad Tib.* I 4,35: *crudeles divi, serpens novus exiit annos : | formae non ullam fata dedere moram.*

³ Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 60-66; noter toutefois l'image du bâtiment qui s'écroule, aux vers III 584 sqq.; IV 867-868; 942-943.

⁴ Cf. K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 166-167; 466; et G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 272 sur les « technological images ».

travers une porte ouverte (*ut foribus spectare reclusis* III 360) ¹. Lucrèce combat cette proposition selon la méthode que nous avons esquissée auparavant : en prolongeant l'analogie, il dévoile que ses implications sont insoutenables, voire absurdes. Les yeux se trouvent offusqués par une lumière trop vive. Rien de pareil pour une porte (III 363-364) ! En outre, si nos yeux jouent le rôle de portes, leur suppression devrait permettre à l'esprit de voir mieux encore, débarrassé qu'il serait de jambages gênants (*sublatis postibus ipsis* III 369). Voici un autre exemple de prolongement *ad absurdum*, par lequel s'achève de façon ironique une argumentation. Au demeurant, Lucrèce a très bien connu la représentation dualiste de l'âme immortelle habitant la demeure périssable du corps. C'est ce qui ressort de l'allusion ironique qu'il fait à la fin du passage III 741-775: *quidve foras sibi vult* [sc. *vis animi*] *membris exire senectis? | an metuit conclusa manere in corpore putri; | et domus aetatis spatio ne fessa vetusto | obruat? at non sunt inmortalis ulla pericla* (III 772-775) ².

L'image du corps habitacle de l'âme constitue une analogie de base qui s'est largement répandue sous des applications différentes dans la psychologie, l'éthique et la physiologie anciennes. L'image du navire a connu la même diffusion et la même popularité: représentation du monde comme un navire piloté par Dieu, qui se retrouve dans des visions téléologiques du monde, notamment chez les stoïciens; l'âme comme κυβερνήτης du corps dans le *Phèdre* de Platon; les rapports entre l'âme et le corps comparés à ceux qui existent entre pilote et navire, dans la psychologie d'Aristote et plus tard; la comparaison du corps à un navire, que l'on rencontre aussi bien dans la littérature médicale que dans des écrits éthiques ³. Lucrèce s'est également

¹ Cf., à côté des commentaires *ad loc.*, également J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 14, 5: «The comparison of the senses (especially the eyes) to doors or windows is extremely frequent in popular philosophy».

² Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 66.

³ Voir les exemples cités par Fr. HUSNER, *op. cit.*, 30; 37; 66 note 3; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 52, 4: *corporis navem... animae navigatio*; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 361 sqq.; 487.

servi de cette représentation populaire pour illustrer la façon dont le corps humain est mis en mouvement *ut ac navis velis ventoque feratur* (IV 897) et dont de si petits corpuscules de l'âme manœuvrent un corps aussi grand que le nôtre: *quippe etenim ventus subtili corpore tenuis | trudit agens magnam magno molimine navem | et manus una regit quantovis impete euntem | atque gubernaculum contorquet quolibet unum...* (IV 901-904). Lucrèce ayant ainsi coutume d'exploiter les traditions anciennes, il est à tous égards vraisemblable qu'aux vers II 257 sqq. l'image de l'âme cocher du corps¹ a contribué aussi bien au choix de l'exemple des chevaux (II 263-265) que, plus spécialement, à l'emploi métaphorique des verbes *refrenare/refrenari* et *residere* (II 276; 283) dans la description des rapports entre l'âme et le corps².

Nous espérons avoir démontré que l'exploitation d'une métaphore de base se trouve à l'origine d'un grand nombre d'argumentations dans le *De rerum natura*. Il est dès lors licite de parler d'un emploi rhétorique de l'analogie dans un double sens: le point de départ a dans la plupart des cas un caractère traditionnel; l'*inventio* de nombreuses argumentations consiste à explorer consciemment et systématiquement les implications des analogies, avec le but d'utiliser le système des lieux communs associés soit pour appuyer soit pour démolir une thèse. Nous espérons également avoir montré que le choix de certains analogues comme le procédé de l'élaboration systématique sont des indices du caractère éclectique du *De rerum natura*, poème datant de la période hellénistique tardive. A propos de la méthode qui consiste à réfuter la thèse d'un adversaire en prolongeant « son » analogie au delà de l'affirmation première, on pourrait dire, comme l'a fait Ch. Perelman dans *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*³, que, du point de vue moderne, une

¹ Voir Fr. HUSNER, *op. cit.*, 47; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 53, 3: *auriga corporis spiritus animalis*.

² Cf. aussi Fr. HUSNER, 40, sur l'élaboration métaphorique du concept de l'ἡγεμονικόν aux vers III 94; 136; 281; 396.

³ 520 sqq.

réfutation de ce genre n'est jamais contraignante, car on peut refuser d'admettre ce prolongement. Toutefois, la grande popularité de cette méthode chez Lucrèce est elle-même une indication de l'importance que le raisonnement par analogie a eue dans l'Antiquité comme preuve plausible, à la fois scientifique et rhétorique. En outre, certaines conceptions anciennes de la nature et du monde, qu'aujourd'hui nous serions enclins à qualifier de métaphores, détenaient dans l'Antiquité un statut ontologique ou métaphysique indépendant, de sorte qu'une réfutation par prolongement *ad absurdum* pouvait se justifier.

L'exploitation systématique des analogies de base se manifeste également dans le *De rerum natura* sous les formes suivantes : la même analogie est utilisée dans plusieurs contextes sous des applications différenciées ; les rôles de l'*illustrandum* et de l'illustration peuvent être entièrement inversés, par exemple dans les représentations du monde comme *makranthropos*, de l'homme comme microcosme, de la mort comme sommeil et du sommeil comme une mort à mi-chemin¹, de la terre comme femme et de la femme comme terre² ; l'*illustrandum* de l'argumentation X sert à illustrer l'argumentation Y³. Cette exploitation systématique s'accompagne nécessairement d'un contrôle rationnel très poussé de l'image. Le poète met ses propres analogies à l'abri des implications non voulues ; il démolit celles de ses adversaires par le prolongement *ad absurdum*. Il lui arrive, par exemple dans ses exposés sur la vitesse des atomes et des simulacres (II 142-164 ; IV 176-208) et sur la prééminence d'Epicure (V 1 sqq.), ainsi que dans ses représentations de la mort comme un sommeil (III 921-930) et de l'amour comme une sorte de faim et de soif (IV 1089-1096), de critiquer et de purifier lui-même les illustrations dont il s'est servi, et de souligner les différences

¹ Cf. notre étude « La pensée d'Epicure et de Lucrèce sur le sommeil », in *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1 (Lille 1976), 231-259.

² Cf. Lucr. IV 1107 ; 1272 ; et A. DIETERICH, *Mutter Erde* (Leipzig/Berlin³ 1925), 78 ; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 27, 8.

³ Cf. IV 898-900 et V 556-560.

qui existent à côté des similarités, afin de rendre justice aux dimensions des *illustranda* ¹.

Nous nous sommes surtout concentré sur les parties plus techniques du poème, qui ont en général trop peu retenu l'attention des commentateurs, les analyses modernes consacrées à l'*imagery* de Lucrèce s'occupant de préférence des passages moins techniques. A cela s'ajoute le fait que ces études modernes partent très souvent, d'une façon plus ou moins explicite, de l'autonomie de l'œuvre littéraire, ce qui a pour conséquence qu'elles ignorent délibérément la situation historique de Lucrèce et les rapports qui ont lié la littérature, la philosophie et les sciences justement dans le domaine de l'analogie et de la métaphore ². Remarquons d'ailleurs que dans les introductions aux six chants, on retrouve la même méthode consistant à exploiter un nombre restreint de métaphores traditionnelles comme, par exemple, les images de la lumière et des ténèbres, du chemin, de la mer, du combat, de la maladie et de la médecine.

A la fin de son article intitulé *Models and Archetypes*, Max Black souligne que les sciences aussi bien que la littérature s'inspirent de l'imagination et que toutes les activités intellectuelles, si différentes soient-elles dans leurs objectifs et leurs méthodes, se développent à partir de l'exploitation systématique de certaines analogies de base, nommées par lui des archétypes, qui jouent un rôle important dans des disciplines divergentes. Black remarque à ce propos que « those interested in excavating the presuppositions and latent archetypes of scientists may have

¹ La démarche est comparable à la technique dite « la correction d'images » chez Plotin (cf. E. BRÉHIER (éd.), Plotin. *Ennéades*, V (Paris 1931), notice p. 129, et Ch. PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, 510).

² Les métaphores de base dans l'histoire de la théorie littéraire ont été étudiées de manière exemplaire par M. H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford 1953; Norton Library 1958); voir aussi W. A. SHIBLES, *Metaphor. An Annotated Bibliography and History* (Madison, Wisconsin, 1971).

something to learn from the industry of literary critics »¹. En tant que critique littéraire, nous avons suivi à rebours le conseil modeste de Black, avec d'autant plus de conviction que dans le genre hybride auquel appartient le *De rerum natura*, les aspects scientifiques, philosophiques et littéraires s'unissent surtout sur le plan de l'utilisation de l'analogie. C'est la même façon de penser et de présenter qui est en jeu dans les parties techniques et moins techniques et qui se prête aux mêmes méthodes d'analyse. Il s'est avéré, à notre avis, que Lucrèce mérite pleinement la qualification attribuée par K. Reinhardt à Posidonius: « der grösste Augendenker der Antike ». Dans son emploi de l'analogie, Lucrèce s'inspire d'une part des axiomes de l'épistémologie sensualiste d'Epicure; d'autre part, il répond à la définition du poète comme étant « celui qui regarde », de l'artiste littéraire qui sait élargir, approfondir et surtout renouveler la perception de ses lecteurs. Ainsi, le *De rerum natura* témoigne de l'unité foncière qui peut exister dans les œuvres de l'imagination philosophique, scientifique et artistique de l'homme.

¹ *Models and Archetypes*, 242-243.

DISCUSSION

M. Gigon: Ich möchte einen allgemeinen und einen speziellen Punkt aufgreifen.

Der allgemeine Punkt ist die Charakterisierung des Lukrez als Eklektiker und damit zusammenhängend die Beanspruchung von Begriffen wie «*rhétorique*» und «*lieux communs*». Es wäre schlechterdings paradox, wenn Lukrez, der mit grösstem Nachdruck sich auf Epikur als den ersten und einzigen Lehrer der Wahrheit beruft und sich selber bedingungslos als seinen Schüler bezeichnet, faktisch seine Philosophie aus allen möglichen späthellenistischen Materialien sozusagen zusammengestellt hätte. Ich bestreite nicht, dass er zuweilen späte epikureische Kommentare und Erklärungsschriften zu den Texten Epikurs benutzt hat. Er hat auch Ennius benutzt, und ebenso geht er in seiner Kulturkritik (die man als «*Diatribes*» zu bezeichnen pflegt) über Epikur hinaus. Aber das alles reicht bei weitem nicht, um ihn als «*Eklektiker*» zu bezeichnen; die Basis seines Werkes ist Epikur und niemand sonst. — Weiterhin wäre es wohl gut zu sagen, was man im gegebenen Zusammenhang «*rhétorique*» und «*lieux communs*» nennen will. Wenn jeder Versuch, philosophische Gedanken in eine für den Adressaten anziehende Form zu bringen, Rhetorik sein soll, dann sind auch die Werke des Parmenides, Empedokles und Platon Rhetorik, und das Wort verliert seinen Sinn. Ebenso kann man mit dem Begriff «*lieu commun*» nicht vorsichtig genug sein. Dass ein Gedanke fünf bis zehn Mal belegt ist, genügt noch nicht, um ihn so zu charakterisieren; diese zehn Zitate können durchaus in einem besonders spezifischen Verhältnis zu einander stehen.

Der besondere Punkt gibt dem Begriff die Analogie. Ich halte es für ausserordentlich glücklich und fruchtbar, dem Gedanken der Analogie in der Argumentation des Lukrez nachzugehen. Aber einige der von Ihnen angeführten Fälle müssen wohl ausscheiden.

In I 149-264 ist der dauernde Hinweis auf die biologischen Prozesse keine Analogie. Denn das organische Werden und Vergehen ist ein qualifizierter Sonderfall von Werden und Vergehen überhaupt, und zwar der einzige Sonderfall, an dem sich nachweisen lässt, dass *alle* einzelnen Aspekte und Phasen *ὀρισμένως* ablaufen. An der anorganischen Natur wäre eine solche Determiniertheit (die an die stoischen Phasen erinnert) gar nicht zu demonstrieren gewesen. Übrigens darf man noch auf Arist. *Pb.* 196 a 24 ff. hinweisen, woraus hervorgeht, dass schon die alten Atomisten scharf zwischen den Himmelsphänomenen, die sich *ἀπὸ ταύτομάτου* abspielen, und dem Bereich der *ζῶα* und *φυτά*, wo nichts nach Zufall geschieht, sondern alles in determinierter Weise, unterschieden haben.

M. Schmid: Sicher darf das umbenannte Thema von Herrn Schrijvers als ein besonders fruchtbares gelten: Seine Behandlung «lag gewissermassen in der Luft»; im Problem der Verwendung der Analogie finden sich, wie Herr Schrijvers schon betont hat, der wissenschaftliche, philosophische und literarische Aspekt zur Einheit zusammen. Diese Fragestellung führt über das Nurliterarische hinaus und ist dem Lehrgedicht als solchem besonders angemessen. Die nicht geringe Bedeutung der von Herrn Schrijvers entwickelten Intuition anerkennen besagt natürlich nicht, in jedem Einzelfall, in dem eine Analogie statuiert und bestimmt wird, ihm zustimmen. Übrigens war es kein Geringerer als Goethe, der die Fragestellung in ihrer Bedeutung erkannt und ihre Behandlung empfohlen hat, ja er wollte selbst seinem Freunde Knebel die notwendigen Gesichtspunkte dafür an die Hand geben, wie erhaltene Exzerpte — ich glaube im 42. Band der Weimarer Ausgabe — zeigen können. Bedenkt man, dass das Prinzip *ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα* grundsätzlich schon der epikureischen Philosophie nicht fremd ist (wenn ich nicht irre, hat schon Demokrit die Atombewegung durch den Tanz der Staubkörnchen im Sonnenstrahl verdeutlicht), so zeigt sich, wie wertvoll das behandelte Thema auch insofern ist, als es der überholten Vorstellung vom starren Antagonismus zwischen Lukrez dem Anhänger der epikureischen Physik bzw.

Naturphilosophie und Lukrez dem Dichter entgegenzuwirken vermag. — Meine kurze Bemerkung möchte ich, wenn ich von dem Hinweis auf Goethe absehe, so zusammenfassen :

1) Die Erschliessung des Unsichtbaren aus den Phänomenen gab es durchaus bereits in der epikureischen Philosophie, es wären da entsprechende Formulierungen schon aus Schriften des Meisters zu nennen;

2) die in der epikureischen Philosophie angelegten Möglichkeiten wurden von Lukrez ins Poetische transponiert und beträchtlich gesteigert — wohlgemerkt, die Formulierung « angelegte Möglichkeiten » möchte ich allgemein verstanden wissen, nicht etwa so, als müsse einem konkreten Fall bei Epikur jeweils ein entsprechender Fall bei Lukrez korrespondiert haben.

M. Schrijvers: Il est tout à fait vrai que, comme l'a dit M. Schmid, le principe de ὅψις τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα n'est pas inconnu des épicuriens. Sur ce point je voudrais renvoyer aux textes *Ep. ad Hdt.* 40, 2; *ad Pyth.* 104, 4; [27. 25] 15 sqq. Arrighetti¹: καὶ οὐκ ἐπισταμένως τὰφανές διὰ τοῦ φαινομένου συλλογίζεσθαι; *Phld. Sign.* (ed. Ph. H. De Lacy, p. 66): ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰφανῆ μεταβῆση; *Diog. Laert.* X 32. La terminologie utilisée par Philodème exige déjà une étude à part, et le problème devient encore plus compliqué si l'on prend en considération les similitudes remarquables qui existent entre *Diog. Laert.* X 32 (καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν) et l'épistémologie stoïcienne (*Diog. Laert.* VII 52 = *SVF* II 87), similitudes déjà signalées par F. H. Sandbach à propos du terme περίπτωσις (*Problems in Stoicism* (London 1971), 26 et n. 15). Dans mon exposé, j'ai été obligé de me concentrer sur Lucrèce, mais j'espère revenir sur ces problèmes dans l'avenir.

M. Furley: Analogy is no doubt a useful heuristic method, but it is a weak form of argument. It is important to realize that the

argument in I 150-214 purporting to show *nullam rem e nilo gigni divinitus nunquam*, is not an argument from analogy.

Lucretius' method in arguing for the fundamental propositions of atomism wherever possible follows this pattern:

To prove p :

if not- p , then q (inference taken as self-evident);

but not q (from direct observation);

therefore not not- p ;

therefore p .

The pattern can be seen especially clearly in the proof of the existence of void at I 335-345: if there were no void, there would be no motion (self-evident—but supported by argument later); but there *is* motion (*at nunc... cernimus* 340-342); so there *is* void.

Similarly in I 150 ff., Lucretius argues thus: if things did come to be out of nothing, then they would come to be without proper seeds (self-evident); but (*at nunc* 169) they do not come to be without proper seeds (from observation); therefore, they do not come to be out of nothing. There is a difference between this argument and the argument for void, in that in the latter observation has to supply only a particular proposition to refute a universal negative, whereas in I 150 ff. observation has to supply a universal negative proposition ("there is no coming to be without proper seeds") to refute a particular positive. But neither argument uses analogy at any stage.

There are, of course, many analogical arguments elsewhere in *De rerum natura*, as your valuable paper shows.

M. Schrijvers: Du point de vue *formel*, la référence à I 150 sqq. n'est pas un argument par analogie. Cependant, il faut distinguer les arguments formels par analogie et l'exploitation systématique d'une analogie de base, qui peut être à l'origine de différents types d'arguments. Du point de vue *matériel*, l'*inventio* de Lucrèce paraît avoir été déterminée par la métaphore de base particules-semences, déjà annoncée au vers I 59. C'est ce qui est démontré par la fusion entre l'optique biologique et l'optique atomiste.

Je voudrais encore ajouter, à l'intention de M. Gigon, que tous les tableaux biologiques des chants I et II sont en même temps des *signa* visibles et des analogies par rapport au monde des atomes. Dans son livre *Lucrece et l'épicurisme* (p. 93), P. Boyancé a dit avec raison sur les vers I 271 sqq. que « les exemples analogues invoqués par Lucrece sont donc en réalité des cas particuliers de l'action exercée et des effets produits par les atomes ». L'expression « exemple analogue » réunit les deux optiques qui s'offrent dans l'analyse des rapports entre le monde biologique et le monde des atomes. Ce sont précisément les optiques dont Lucrece parle dans ses réflexions sur la comparaison des poussières (II 112 sqq.).

M. Müller: Die Beschreibung des *Magna-Mater*-Kultes im II. Buch mitsamt den aus ihm durch Allegorisierung gewonnenen Wahrheiten beurteile ich anders als Herr Schrijvers. Ich kann nicht glauben, dass der Dichter diese Beschreibung positiv verwenden will, sondern meine: er lehnt den Kult und ebenso seine allegorische Deutung radikal ab, weil solche Deutung nichts daran ändert, dass die Erde dabei Verehrung genießt und Fascination auf das Volk ausübt. Diese Ablehnung ist in II 644 f. eindeutig ausgesprochen und darf nicht abgeschwächt werden.

Schwierig bleibt an wichtiger Stelle (I 185) die Wendung *seminis ad coitum*. Mir ist nicht glaubhaft, dass *ad* « zum Zwecke von » bedeutet und dass die zum Wachstum erforderliche zusätzliche Materie gemeint ist. Der Gedanke ist doch: einer Entstehung aus dem Nichts widerspricht die Unentbehrlichkeit einer Zeitspanne zum Wachstum. Dann bleibt aber für *seminis ad coitum* (oder besser *coetum* ?) nur derselbe Sinn übrig, der in V. 176 f. durch *semina rerum/cum confluxerunt* ausgedrückt ist. Hatte also Munro nicht völlig recht mit seinem Verweis auf *ad ictum* (VI 316), wenigstens in dem Sinne, dass man verstehen darf: « gemäss der Zusammenfügung des Stoffes » ? Oder wäre es möglich, *ad coetum* zu verstehen als: « zu der Zusammenfügung hinzu » ? *Ad* ist in diesem Sinne zwar bei Lukrez nicht belegt, aber bei Cicero. Mit Sicherheit ist der *semen* nur die zur ursprünglichen Entstehung nötige Materie.

M. Grimal: M. Schrijvers a bien mis en lumière le rôle scientifique joué par l'analogie, et il est certain que le visible sert, chez Lucrèce, comme chez Epicure, à concevoir l'invisible. Il convient toutefois d'introduire certaines distinctions. L'analogie ne sert pas à découvrir la notion même d'atome; celle-ci est une réponse logique aux apories élatiques; l'atome est déjà cela pour Démocrite, et le reste pour Epicure et Lucrèce. Par conséquent les analogies que l'on trouvera dans les chants I et II, à propos de l'atome, du vide, etc., ne feront que démontrer la *possibilité* de la théorie atomique, son accord avec la réalité. A cet égard l'analogie n'est pas une invention, mais une justification, d'ailleurs non contraignante.

On peut, en revanche, parler d'une véritable méthode expérimentale lorsqu'on quitte le domaine de l'atome, insaisissable directement, pour remonter jusqu'au domaine du sensible, qui est celui des quatre éléments. L'analogie devient ici un procédé de démonstration, voire de recherche. Il en va de la sorte pour la théorie de l'âme, au chant III, où il n'est question que de substances accessibles aux sens, et non plus d'atomes.

M. Alfonsi: Riguardo alla rappresentazione della *Magna Mater* si fa presente che può trattarsi di un' ἔκφρασις poetica, dato che il tema, dall'*Attis* di Catullo alle *Eumenides* di Varrone, era di attualità. È certo difficile segnare una rigida linea di demarcazione tra allegoria (anche la *fortuna gubernans* di V 107, sia pure con ironico riferimento a Platone, *Leges* IV 709 b 7 sg.: θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τάνθρωπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα, può essere considerata un' allegoria!) e analogia: ma certo sono contigue. E si conferma il carattere, oltre e più che filosofico, retorico della struttura analogica (l'esempio tertulliano dove la *reductio ad absurdum*, non frequente negli antichi e presente in Lucrezio, è portata all'estremo, è chiaro indizio del carattere eminentemente retorico del processo). A che serve? L'allegoria e l'analogia servono come mezzo di esplicazione della fantasia, in un poema di impegno dottrinario: e tanto più l'analogia nel rendere concetti scientifici, di cui Lucrezio, poeta della scienza, è il primo diffusore in versi e di cui ammette la difficoltà

espressiva *propter egestatem linguae et rerum novitatem*. Anzi il passo di Quintiliano e quello stesso della *Rhet. ad Her.* mostrano la funzione letteraria dell'analogia.

Infine proprio i testi addotti dal pseudo-aristotelico *De mundo* e da Filone confermerebbero nell'ecllettismo lucreziano (sul quale certo non è d'uopo esagerare!) la presenza di idee posidoniane.

M. Kleve: Lukrez ist gewiss eine Art Eklektiker (vgl. Buch VI, wo er sich alle möglichen Theorien über die Natur zunutze macht). Eklektizismus ist aber nicht originell bei Lukrez. Schon Epikur räumt im XIV. Buch *Περὶ φύσεως* ein, dass er Gedanken aus anderen Philosophien benutzt, nachdem er sie gewürdigt hat (*Pap. Herc.* 1148, 15 III [29. 28] Arrighetti, ed. 1973). Vgl. Diog. Oen. der « nicht polemisiert um zu streiten, sondern um die Wahrheit zu bewahren » (Fr. 5 III Chilton).

Man darf nicht behaupten, dass der Atomismus in Lukrez biologische Implikationen hat, die sich in Epikur nicht gefunden haben. Epikurs Behandlung *Ep. ad Hdt.* 38 ist sehr knapp und für Fortgeschrittene bestimmt. Deshalb mag man vielleicht aus seinem Terminus *σπέρματα* herauslesen, dass auch die biologischen Implikationen bei ihm lebendig waren und von den Lesern augenblicklich mitverstanden wurden.

