

L'interprétation des mythes comme lieu et enjeu de la polémique philosophique dans le *De rerum natura*

Plusieurs passages du poème de Lucrèce proposent une interprétation symbolique de séquences ou figures mythiques: II.600-660, consacré à l'image de la déesse Cybèle et quelques traits caractéristiques de son culte; III.978-1023, avec la liste des grands suppliciés aux enfers; V.114-121, qui fait allusion à la Gigantomachie; V.396-410, évoquant la course tragique de Phaéton — pour ne mentionner que les plus remarquables. L'objet même de ces textes, l'intention qui les anime, la fonction qu'ils assument dans leur contexte font problème. On trouve de nombreuses traces de cet embarras dans les commentaires classiques et dans les discussions auxquels ils ont donné lieu.

Une difficulté de principe tient à l'idée même d'interprétation. Lucrèce se livre dans le *DRN* à une entreprise assez méthodique de réduction rationnelle des récits mythiques, contestant leurs sources (poètes et devins), démontrant l'inanité de leur principe (une nature livrée à l'intervention capricieuse des dieux) et l'impossibilité des figures (êtres composites, ombres et spectres) et événements (métamorphoses) qu'ils mettent en scène. Il complète cette réfutation par une explication physique de la genèse de ces représentations et des circonstances qui nous y font adhérer.¹ Or s'il est tentant de rattacher à cette entreprise les passages interprétatifs, qui représentent bien une sorte de 'rationalisation' du mythe, cela s'avère en définitive délicat. Dans la lecture symbolique, en effet, la mise à distance critique de la lettre du récit apparaît solidaire d'une relégitimation de la fable, rendue dépositaire d'une vérité latente, oblique. Ce que nous savons de l'origine grecque de la pratique de *l'ὑπόνοια*, devenue plus tard *ἀλληγορία*, témoigne bien de cette volonté de prémunir les récits de la tradition, en particulier homérique, contre les attaques des premiers 'rationalistes'.²

Or il paraît possible de clarifier ces difficultés si l'on met en avant l'intention *polémique* qui anime ces passages du *DRN*. Lucrèce doit prendre en compte la tradition allégorique et ses pratiques, parce que celle-ci, scellant en quelque sorte le destin philosophique du mythe, pèse inévitablement sur la réfutation à laquelle il se livre par ailleurs. S'y référer lui permet de nouer ensemble critique antireligieuse et polémique philosophique. Il le fait sur plusieurs plans simultanément.

¹ Voir Ackermann (1980), Melis (1984), Schrijvers (1983), Gale (1994), Gigandet (1997).

² Sur cette question, consulter les ouvrages classiques de Decharme (1904), Buffière (1956), Pépin (1958), ainsi que les analyses de Détienne (1981) 123-154, et, pour l'allégorie proprement stoïcienne, Rolke (1975).

1. Le lecteur du *DRN* ne peut ignorer la signification polémique des passages qui nous intéressent. Ceux qui concernent Cybèle, le déluge ou Phaéton se concluent par une mise en garde: les récits rapportés et interprétés sont fautifs, *longe a vera ratione repulsa*. Quant aux supplices infernaux ou à la Gigantomachie, c'est plutôt une remarque préalable qui avertit de ne pas prendre les choses comme on les rapporte. Mais quels éléments précis de la citation mythologique visent ces avertissements? Quel est au juste l'objet de la polémique?

Le cas le plus difficile semble bien celui de la course tragique de Phaéton et de l'allusion au déluge qui l'accompagne.

– L'épisode est explicitement convoqué pour illustrer une thèse cosmologique, en conclusion d'une longue démonstration de la mortalité du monde: ce dernier n'a pas une assiette fixe, et son état d'apparente stabilité n'est que l'effet provisoire, toujours précaire, de l'antagonisme entre ses grandes parties constituantes (*magnae partes, maxima membra*), ici l'eau et le feu. Le contexte semble donc imposer la valeur allégorique du mythe au point de vue physique.

– Toutefois au récit sont jointes les formules de défiance familières au lecteur du *DRN*, qui visent aussi bien la tradition (*ut fama est*, V.395) que ses agents (*scilicet ut veteres Graium cecinere poetae*, V.405). En quoi le mythe, dans un premier temps allégué, doit-il être finalement rejeté ou au moins corrigé, raturé? Les vers 407-410 paraissent soulever deux objections:

le feu, assurément, peut triompher quand ses atomes
surgissent plus nombreux de l'espace infini,
puis ses forces retombent, vaincues par une cause,
ou le monde périt dans les souffles brûlants,

(1) aux causes divines doit être substitué le mouvement aveugle des atomes (V.407-408); (2) la puissance providentielle (*pater omnipotens*), censée veiller à la pérennité du monde et à l'équilibre des forces qui s'y affrontent (quitte à tout faire renaître de ses cendres) doit s'effacer devant une cause physique (*aliqua ratione revictae*, V.409). Quelques vers plus bas, à propos du déluge, la question de la cause est à nouveau mise en avant (*aliqua ratione*, V.413).

– Que reste-t-il alors de l'allégorie? L'argument principal des vers 407-410 laisse soupçonner qu'en fait Lucrèce ne la prend pas à son compte, mais qu'il la mentionne de manière distanciée, dans une intention critique.

Déjà la traduction de l'instabilité du monde en termes empédocléens, voire héraclitéens (V.280) d'affrontement des grands éléments peut difficilement être prise au pied de la lettre. Mais ici, Lucrèce met en cause de manière précise la théorie des catastrophes périodiques, que suggère l'interprétation du mythe de Phaéton (un peu plus haut, en 338-350, cette thèse était introduite dans le cadre d'une argumentation *a fortiori*). Il semble bien poursuivre de manière oblique la réfutation de la divination platonicienne et péripatéticienne du cosmos entamée au vers 91 (l'ensemble 91-415 fait bloc). On s'explique mieux ainsi le *pio nequaquam concita bello* du vers 381, assez injustifiable d'un point de vue épicurien, mais qui, dans un contexte polémique, prend le sens d'une allusion ironique aux contradictions de l'adversaire. Mais pourquoi alors ce détour par le mythe? Peut-être pour suggérer la complicité suspecte

entre les thèses attaquées et les fables divines. C'est un procédé dont on trouve plusieurs exemples chez Lucrèce, qui montre par là comment les adversaires réintroduisent clandestinement le *mythos* dans le *logos*.

Mais il y a plus. L'exégèse cosmologique du récit de Phaéton évoque inévitablement un autre cataclysme, l'*ekpyrôsis* stoïcienne. Or, que le Portique ait exploité le mythe dans ce sens semble bien attesté, en particulier par un passage de Dion Chrysostome.³ La réfutation de Lucrèce serait alors organisée par couches ou niveaux successifs, du plus explicite au plus allusif:

- Polémique contre le récit mythique qui dépossède la nature de la *vis materialis* et remet arbitrairement aux dieux la responsabilité de ce qui est et de ce qui arrive.
- Polémique contre les cosmologies philosophiques providentialistes, autour du thème des cataclysmes périodiques et de la régénération du monde qui leur est liée (idée de la 'grande année')⁴ et, de façon plus ciblée, contre la thèse stoïcienne de l'embrasement purificateur du monde par le feu créateur de Zeus.
- Mise en question implicite, de ce fait, de la méthode de lecture allégorique des mythes chère aux Stoïciens. Après avoir fourni le *topos*, le lieu de la polémique philosophique, l'interprétation en devient elle-même l'enjeu. L'ordre du sens doit être ramené, mesuré à celui de la vérité.

2. Il faut insister. Pourquoi Lucrèce procède-t-il de manière aussi indirecte et équivoque dans ce texte du chant V? On fera l'hypothèse suivante: c'est qu'il a donné auparavant dans son poème la clef de sa position sur l'allégorisation des mythes. Je propose de chercher celle-ci dans le rapport qui s'établit entre le passage consacré à la déesse Cybèle au milieu du chant II, et l'interprétation des mythes infernaux à la fin du chant III.

(a) Comment situer l'épisode de Cybèle au sein de cette problématique?

- L'interprétation y est explicite: l'exposé joint systématiquement à l'énumération des attributs de la déesse et des éléments de son culte une traduction allégorique élément par élément: le sous-entendu, le sens caché, commandent la compréhension des données de la représentation et du rite.⁵ Mais cette interprétation est tout aussi explicitement rapportée, citée, que le sont les mythèmes. Son origine, pour rester indéterminée, n'en est pas moins clairement marquée comme non épicurienne (*docentes*, V.602; *significare volunt*, V.616; *referunt*, V.633; *feruntur*, V.634; *significant*, V.641). Diverses considérations dont Boyancé a fait la synthèse,⁶ ainsi qu'une comparaison avec le *Compendium* de Cornutus et les commentaires de Servius sur l'*Enéide*⁷ montrent qu'on est en présence d'une exégèse stoïcienne.
- Ainsi faut-il entendre la réfutation des vers 644 ss comme à double tranchant: le mythe fait de la terre un dieu, donc un vivant, ce qui est physiquement exclu (on peut

³ *Orat.* XXXVI. 42 s.

⁴ Voir Plato *Tim.* 22c et suiv.; *Criti.* 110b-113b; *Lg.* III.677a et suiv.

⁵ Le caractère étiologique de l'exégèse a été bien relevé par Perret (1935).

⁶ Voir Boyancé (1941) et (1962) 123.

⁷ Cornutus *Theologiae graecae compendium* p. 6.1.3. et 1.4.; Servius *In Aen.* 113.

y voir aussi un argument plus technique dirigé contre la thèse stoïcienne des degrés de constitution des choses — corps bruts, végétaux, animaux — par le *pneuma* dérivant du feu et de l'air: V.652-654); mais l'interprétation redouble l'erreur sur le plan théologique, en présupposant un souci divin pour les affaires humaines (V.646-651), une providence qui s'exerce dans l'ordre de la culture : économie, mœurs, droit et politique. Le fait que Lucrèce commence par l'argument théologique montre à mon sens la priorité qu'il accorde à la polémique philosophique.

– Or que cette dernière porte non seulement sur les contenus, mais sur la pratique même de l'interprétation allégorique et sur ses fondements, semble ressortir de l'angle même d'analyse qui est proposé au lecteur dans l'ensemble du passage. La figure de Cybèle surgit au vers 598 par le biais d'une métaphore: l'universelle fécondité de la terre (qui contient toutes les variétés d'atomes), impose le nom de *Mater*, le qualificatif *genetrix*. *Quare* signale la valeur explicative de cette remarque: c'est le premier degré, celui de la formation de la représentation mythique-religieuse, qui s'enracine comme il se doit dans une expérience originare. Vient ensuite la tradition, liée à la diffusion du culte chez 'les peuples fidèles au rite ancien' et 'parmi les grandes cités.' Les agents désignés en sont les poètes anciens: le discours poétique file la métaphore, renchérit sur le glissement de sens qui marque l'origine de la figure divine. Troisième degré enfin, avec l'interprétation allégorique proposée par les mythologues, poètes savants, puis philosophes, qui redouble le jeu de la signification par le truchement du symbole. Sous la lettre du récit, derrière la mise en scène du rituel, elle définit un espace de sens où prétend se déchiffrer la raison du mythe. L'élaboration d'une telle sémantique permet à Lucrèce, subtilement, d'agréger la logique de l'allégorie à celle du mythe qu'elle prend pour objet, ce que marque le refus exprimé dans les vers 644-645, qui englobe traits rituels et mythiques, et exégèses.⁸ La remarque finale concernant la règle qui doit présider à l'usage poétique des antonomases divines prend alors tout son sens.

– Cette dimension de la polémique touche, me semble-t-il, un point critique du débat entre épicurisme et stoïcisme. Le privilège accordé par les penseurs du Portique à l'interprétation allégorique des récits mythiques, des noms des dieux, de leurs figures, s'appuie sur un concept-clé de leur épistémologie, celui de *phantasia*. Les travaux contemporains ont montré, à la suite de Panofsky, comment la singularité de ce concept stoïcien tient à ce qu'il rassemble toutes les représentations susceptibles de donner lieu à un discours, ouvrant ainsi un champ à la jonction du visible et du discursif.⁹ A cet axe s'ordonnent une problématique logique, qui articule figures, signes et énoncés; une théorie cosmologique qui assigne à l'homme le rôle d'exégète de la signification divine du monde ('Mais (Dieu) introduit dans le monde l'homme, spectateur de Dieu et de ses œuvres, non seulement leur spectateur mais leur exégète')¹⁰; une vision esthétique, enfin, qui présente la beauté comme énigme provoquant à l'interprétation des signes. C'est cette ontologie expressive, strictement incompatible avec le mécanisme épicurien et la cosmologie afférente, qui prolonge les thèmes finalistes et enveloppe

⁸ *Quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa.*

⁹ Panofsky (1983); Imbert (1992).

¹⁰ Epict. *Entretiens* I VI 19.

aussi bien une certaine conception des rapports entre philosophie et religion, que la critique lucrétienne rejette en bloc avec une rare lucidité.

(b) Si l'enjeu de cette polémique est bien *le statut théorique du sens*, le développement sur la *Magna Mater* laisse le lecteur en attente d'une solution positive du problème, conforme aux principes épicuriens. Je propose de la lire dans l'interprétation des châtiments infernaux qui, à ce titre, forme comme le pendant positif de l'allégorie de Cybèle. Car le propre de cette interprétation, que Lucrèce cette fois prend très explicitement à son compte, c'est, quoiqu'on en ait dit (et à l'exception notable de G. Müller),¹¹ de mettre en œuvre une méthode tout à fait étrangère à celle de l'allégorie.

Comment Lucrèce, en effet, mène-t-il ici l'analyse?

– Il commence, avec l'exemple de Tityos, par une réfutation précise de la lettre des récits: le géant est un corps impossible dans un lieu impossible; son supplice implique également une impossible durée. Par là, il ouvre la possibilité de l'interprétation en rappelant d'abord que la vérité ne peut se situer là où l'assigne le mythe; ensuite en désignant le lieu propre de cette vérité: non pas un espace infernal fictif et contradictoire, mais la vie des hommes ici et maintenant, telle qu'un discours de théorie, une physique, une psychologie etc. peuvent en rendre compte.

– Lucrèce pose ensuite que les châtiments de Tantale, Tityos, Sisyphe ou des Danaïdes figurent en fait les souffrances *hic et nunc* de l'âme livrée à la peur de la mort et au tourment des passions d'amour, d'ambition, d'avidité. Il rompt ainsi avec le procédé du décalage herméneutique, qui tout en proposant une traduction du sens en assigne l'origine au mythe lui-même (idée d'un dévoilement solidaire d'une conception expressive de l'être). Jamais en effet le texte du chant III n'affirme que le récit 'signifie', 'veut dire' quelque chose: il procède plutôt à un déplacement qui le renvoie à ses causes, aux conditions psychologiques, sociales, voire politiques de sa genèse. Le récit mythique apparaît alors comme le produit historique d'un mécanisme 'objectif' de projection et de figuration de la maladie de l'âme. Dire qu'il ne fait pas sens au lieu où il prétend le faire et de la façon dont il le fait, ce n'est donc nullement présupposer qu'il renferme une vérité autre, latente, mais consiste simplement à le renvoyer à sa genèse, qui est celle d'une illusion. L'allégorique stoïcienne, en postulant un sens sous le sens, conçoit celui-ci comme 'adressé' à un sujet qui en est responsable, et les représentations traditionnelles nous éveillent à cette vérité en attente d'un déchiffrement. Lucrèce, quant à lui, propose de traiter figures et récits mythiques comme autant de symptômes, réductibles comme tels à un effet de méconnaissance que seule la philosophie peut dissiper en rompant avec la logique religieuse, et pas en lui accordant une légitimité dérivée. Tout un terrain de recherches touchant aux mécanismes de la croyance et de l'illusion dans le champ du symbole est ainsi ouvert à la réflexion philosophique.

Dans cette perspective, le texte du chant III acquiert valeur exemplaire, puisque au-delà de la polémique, il propose à partir d'un cas particulier une sorte de règle de ce que serait une méthode matérialiste de lecture et de traitement du sens du mythe.

¹¹ Müller (1959) 43 ss.

