

Lucrèce dans l'histoire de l'Epicurisme. Quelques réflexions

Dans le vaste ensemble des problèmes relatifs à la place de Lucrèce dans l'histoire de l'Epicurisme, il est difficile d'ignorer celui de son choix de la forme poétique comme un moyen pour transmettre un message philosophique; habituellement, et dans le programme de l'école épicurienne, cette fonction était assignée à la prose. Par conséquent, c'est avec ce problème que je juge bon de commencer les réflexions qui vont suivre.

Pour ne pas susciter ni de malentendus ni d'appréhensions, il est peut-être opportun de souligner que cela ne signifie pas que j'irai à la recherche des raisons pour lesquelles Lucrèce a composé un poème; à ce propos, j'estime satisfaisante l'explication proposée il y a plus de quarante ans par Jan Waszink: Lucrèce avait 'the inborn gift of poetry'.¹ Et personne n'accepte plus de réduire la question du choix de la poésie par Lucrèce aux termes d'une alternative entre orthodoxie et hérésie.² En revanche, nous n'avons pas encore obtenu pleine satisfaction dans la recherche des raisons pour lesquelles Lucrèce se sentait autorisé à utiliser la poésie et pouvait, sans dissensions, concilier ce choix avec son affirmation de fidélité absolue aux enseignements d'Epicure. En d'autres termes, si, quand il composait son poème, Lucrèce était sûr de sa fidélité à Epicure, cela veut dire que, pour des raisons qu'il nous faut rechercher, celui-ci se jugeait libre de l'obligation de respecter l'interdit d'Epicure; pour expliquer ce contraste, il est donc nécessaire de comprendre aussi bien les raisons qui avaient animé le maître que celles auxquelles obéissait l'élève. La complexité du problème du *De rerum natura* est accrue par le fait que, jusqu'à présent du moins, l'espoir de trouver dans les études de poétique des épicuriens quelque légitimation que ce soit de la poésie doctrinale de Lucrèce est demeuré vain; rien ne nous a été offert, dans ce sens, par la connaissance toujours plus approfondie que nous avons, depuis quelques dizaines d'années, des travaux de Philodème, et cette attente déçue semble accentuer les traits d'un Lucrèce solitaire et isolé.

C'est sur cette particularité que s'appuie le deuxième problème que j'ai l'intention d'affronter, c'est-à-dire celui des rapports entre le poème de Lucrèce et l'activité

¹ Cf. Waszink (1954) 257.

² Et la sensation de satiété que peut provoquer la perspective d'en parler encore se justifie pleinement: cf. Clay (1995) 4; il convient cependant d'avoir à l'esprit les paroles sensées d'Erler (1994) 439, en conclusion du paragraphe sur Lucrèce en tant que poète épicurien: 'wird man also von einem Widerspruch zur Orthodoxie nicht sprechen wollen, so bleiben Philodems Bedenken gegenüber didaktischer Dichtung bemerkenswert.'

spéculative des épicuriens en Italie au Ier siècle av. J.-C.; il s'agit là d'un problème qui mérite d'être reconsidéré non seulement pour son importance intrinsèque, mais aussi parce que, comme chacun sait, on a eu récemment la preuve de la présence d'un exemplaire du *De rerum natura* dans la bibliothèque de la Villa des papyrus.³ Cette découverte est apparue comme l'argument définitif en faveur de l'existence de contacts entre Lucrèce et l'Epicurisme campanien. Mais tout le monde n'a pas été convaincu du sens qu'il convient d'y attribuer et, face à la diversité apparemment inconciliable entre le philosophe de Gadara et le poète romain, on a émis l'hypothèse que la copie du poème pourrait être entrée dans la bibliothèque de la Villa des papyrus après la mort de Philodème.⁴ Aucune des deux hypothèses n'est à rejeter en soi, mais le fait qu'on les accepte ou non n'a guère d'intérêt: même si le *De rerum natura* n'avait pas été retrouvé à Herculaneum, cela ne saurait nous faire exclure la possibilité que Philodème l'ait connu; et quand bien même il l'aurait connu, il n'est pas dit qu'il devait le mentionner dans ses ouvrages ou montrer qu'il en avait tenu compte dans son activité de philosophe. Ce n'est par une comparaison entre l'œuvre de Lucrèce et celle de Philodème que l'on pourra éventuellement aboutir à une meilleure compréhension de la place qu'occupe le poète latin par rapport aux autres épicuriens de son temps.

Le dernier des problèmes que je voudrais aborder est celui des modèles littéraires auxquels s'est conformé Lucrèce dans son poème. Il n'existait pas, dans la tradition de l'école épicurienne, de précédents poétiques dignes de Lucrèce,⁵ mais comme chacun sait, les Anciens déjà (Cicéron, dans sa fameuse lettre *ad Quint. fr.* II.9.4,⁶ puis Quintilien I.4.4 et Diomède, *G.L.* I.482,31-483,3 Keil) montraient qu'ils étaient conscients des liens entre le *De rerum natura* et Empédocle. C'est en se rapportant précisément à ces données de l'érudition antique que Franz Jobst, dans sa dissertation d'Erlangen en 1907,⁷ affrontait de façon systématique le problème du rapport entre Lucrèce et Empédocle. Depuis lors, cette voie a été empruntée à maintes reprises et avec succès, et nos connaissances actuelles sur le lien qui unit le poète épicurien et son modèle grec sont beaucoup plus vastes et approfondies. Mais, pour certains éléments particuliers au moins, je crois qu'il peut être utile d'apporter quelques précisions à un cadre qui demeure cependant tout à fait valable dans ses lignes essentielles. Est-il besoin d'ajouter que pour aucun des problèmes proposés je ne dispose d'une solution définitive? Mon objectif est de mettre en lumière certaines données qui ont, à mes yeux, quelque utilité.

Venons-en au premier problème. Au sujet des enseignements sur la poésie qu'avait dispensés Epicure, Diogène Laërce écrit (X.120 = fr. 569, 568 Us.): μόνον τε τὸν

³ Cf. Kleve (1989).

⁴ Cf. Wigodsky (1995) 58. Lorsqu'on a retrouvé un exemplaire du poème lucrétien dans les papyrus d'Herculaneum, Kleve (cf. note préc.) a observé qu'à l'issue de cette découverte, 'theories building on the assumption that Lucretius had no contact with contemporary Epicureanism, suffer a serious set-back' (p. 5); cf. aussi Gigante (1993) 114; il est évident que la découverte en question n'a, en soi, d'autre valeur que celle de démontrer que l'on connaissait Lucrèce à Herculaneum, et rien de plus.

⁵ Certaines données relatives aux poètes épicuriens figurent dans Sider (1995) 37.

⁶ Pour une évaluation précise du point de vue de Cicéron, cf. Pöhlmann (1973) 824-825.

⁷ Jobst (1907); les recherches antérieures sont mentionnées chez Jobst à la p. 9 n. 1. Le précédent que constitue Cicéron, Quintilien et Diomède a aussi été pris en considération dans des travaux postérieurs: cf., par exemple, Kranz (1944) 70; Sedley (1989c) 269-270.

σοφὸν ὀρθῶς ἂν περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι, ποιήματα δὲ ἐνεργεῖα οὐκ ἂν ποιῆσαι.

Les propositions d'interprétation de ces mots ont été pour la plupart conditionnées par la tentative de trouver une conciliation avec le fait que l'Épicurisme avait recueilli l'adhésion de personnages tels que Philodème et Lucrèce, et l'on a donc toujours cherché d'atténuer la portée de ce qui se présente comme une nette interdiction de composer de la poésie.⁸ Dans la dernière étude que je connaisse sur la question, celle d'Elizabeth Asmis, qui figure dans un ouvrage utile et important, l'attention a été portée, dans le contexte du passage tel qu'il apparaît chez Diogène Laërce, sur le sens du mot ἐνεργεῖα (qui est le fruit d'une conjecture d'Usener sur la forme ἐνεργεῖν des manuscrits) et, en s'appuyant sur la considération qu'il aurait été absurde qu'Épicure ait voulu interdire de composer des poésies, même pour le plaisir personnel, on a proposé d'interpréter ἐνεργεῖν (ou bien ἐνεργεῖα)⁹ comme 'being busy at', ou bien 'making a practice of', ou encore 'practicing energetically',¹⁰ en sorte qu'Épicure n'aurait interdit l'activité poétique que lorsque celle-ci était pratiquée à des fins professionnelles et donc dans une mesure telle, qu'elle eût trop sollicité l'attention et les énergies, éloignant celui qui la cultive de la recherche du vrai savoir, celui de la philosophie.¹¹

On a avancé, par le passé mais de nos jours aussi, d'autres interprétations, qui partent du présupposé que l'interdiction de faire de la poésie aurait été motivée par la crainte des dangers que cette activité pouvait comporter pour la solidité de la doctrine épicurienne; on a pensé, par exemple, que pour Épicure la poésie, avec ses contenus, proposait des enseignements en contraste avec ce que l'école préconisait au regard des dieux et de la religion.¹² Mais toutes les hypothèses de ce genre suscitent des perplexités. En premier lieu, on peut se demander quel pouvait être le nombre des

⁸ A cette façon de voir les choses se rattache aussi la recherche d'Asmis (1995a) 21 ss.; 32 ss.; Sider (1995) 35 ss. se déclare du même avis, en observant que, parmi les préceptes conservés dans cette section (X.120) de la vie d'Épicure de Diogène Laërce, la validité de certains est proposée 'sub conditione': pour ce qui concerne le mariage et le respect à l'égard des puissants, cf., par ex., respectivement les fr. 19 et 577 Us.; il est donc possible que ce soit le cas également pour les préceptes sur la poésie dans les passages originaux, amples et organiques, absents chez Diogène Laërce.

⁹ Avec le sens d'une glose de ποιῆσαι insérée dans le texte: cf. Asmis (1995a) 22 et 32.

¹⁰ Cette façon d'interpréter ἐνεργεῖα n'est guère convaincante: dans les autres occurrences de ce mot qu'il m'est donné de connaître chez Épicure, comme dans le fragment du Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν (fr. 7 Arr.), il ne semble pas qu'on l'emploie avec un sens différent de celui que nous avons si fréquemment chez Aristote, où il est opposé à δύναμις, quand le mot n'est pas employé dans son acception commune d'activité: cf. Usener (1977) s.v. Le cas que cite Asmis (1995a) 32, Περὶ μουσικῆς 4 XXXVII 36-39, où l'on dit que le κῆθαρίζειν ἐνεργῶς peut priver du temps libre pour jouer de la compagnie des autres, a évidemment un autre sens; et puis, à quel poète pourrait-on jamais reprocher que le fait de cultiver la poésie le prive de la compagnie des autres? Toute activité, si elle est pratiquée trop intensément, peut avoir les mêmes effets et nous pourrions nous attendre, dès lors, à ce que l'on fournisse des préceptes spécifiques pour chacune d'elles.

¹¹ Cf. Asmis (1995a) 22: 'Epicurus might have justified this absolute prohibition on the ground that the toil of learning the poetic craft outweighs the enjoinder of practicing it; or he might have held that the wise man will have nothing to do with an inherently deceptive mode of expression.'

¹² Cf. le témoignage d'Héraclite dans *Quaest. Hom.* 4 (fr. 229 Us.) et, pour notre époque, par exemple, Waszink (1954) 10 (dans la même recherche, p. 2, Waszink avait proposé une autre explication de l'aversion d'Épicure pour la poésie, le fait qu'il la considérait comme 'something thoroughly unimportant'); Schrijvers (1970) 332.

disciples d'Epicure, les σοφοί dont parle le texte de Diogène Laërce, qui étaient pourvus d'une inspiration poétique et tentés donc de composer des poésies, pour que le maître ait cru nécessaire d'émettre une interdiction précise, à laquelle il attribuait un tel niveau de dignité qu'on pouvait la placer au même rang que l'ensemble des préceptes fondamentaux utiles pour une vie heureuse du savant? En outre, les genres de poésie pratiqués par les élèves d'Epicure avaient-ils nécessairement des contenus contrastant avec la doctrine de l'école? Enfin, pour reprendre le problème du rapport entre poésie composée pour le plaisir et poésie considérée comme une activité spécialisée: jusqu'à quel point peut-on croire que, pour Epicure, un genre d'activité poétique comme celui qui produisait les épigrammes raffinés de Philodème exige un niveau d'engagement si inférieur à celui de Lucrèce, pour que le premier puisse être considéré comme respectueux du précepte d'Epicure, et non le second? Et l'on ne surmonte guère la difficulté en supposant que Philodème n'avait pas connu la poésie de Lucrèce, car, si ce n'avait pas été le cas, il aurait changé d'opinion sur la fonctionnalité et sur l'utilité de la poésie doctrinale et, comme l'observe Elizabeth Asmis, 'he would have welcomed Lucretius as an associate in his own effort to spread Epicureanism in Rome;'¹³ la même hypothèse pourrait s'appliquer à Epicure et nous aboutirions ainsi à l'absurde. Des propositions de ce genre font venir à l'esprit celle qu'avancent ceux qui, pour expliquer le silence à l'égard de Thucydide de la part de Platon et d'Aristote et la maigre considération de ce dernier pour l'histoire, pensent que l'œuvre de l'historien leur était inconnue.

Ces quelques considérations — auxquelles pourraient s'ajouter d'autres encore — imposent que l'on emprunte une voie différente pour comprendre la pensée d'Epicure en matière de poésie, et il est peut-être utile, comme je l'ai déjà dit, d'essayer de projeter plus de lumière sur le sens précis du précepte d'Epicure sur la poésie conservé par Diogène Laërce, ainsi que sur les raisons qui avaient poussé le philosophe à dicter ce précepte.

On n'a peut-être pas eu toujours présent à l'esprit toute la signification du fait que l'interdiction de composer des poésies s'adresse au savant, c'est-à-dire au savant épicurien; cela veut dire que l'interdiction ne pouvait être dictée par le souci d'éviter les troubles et les fausses opinions que peut susciter la poésie, parce qu'il s'agissait de dangers contre lesquels le savant, en tant que tel précisément, était suffisamment prémuni; cela est d'autant plus vrai, que dans le même passage de Diogène Laërce, on affirme que seul le savant pourra juger à bon escient de la poésie, qu'il pourra donc la connaître et éviter aussi les dangers qu'elle comporte. La preuve qu'Epicure n'interdisait pas tout contact avec la poésie réside dans le fait que lui-même ne dédaignait pas, comme on l'a observé,¹⁴ de recourir à des citations poétiques. Et Philodème — sur lequel ne pèsent pas de soupçons d'hérésie, pas même en ce qui concerne sa façon de considérer la poésie —¹⁵ démontrait, dans le *Περὶ εὐσεβείας*, comment le

¹³ Cf. Asmis (1995a) 34.

¹⁴ Cf. Clay (1995) 5 et, auparavant, Clay (1983b) 16 n. 12; 78 n. 58, avec d'autres références bibliographiques; Asmis (1995a) 17; Sider (1995) 37 ss. Il est possible que Zénon de Sidon ait même dû consacrer un écrit, *Περὶ ποιημάτων χρήσεως*, pour démontrer la légitimité du recours d'Epicure aux citations poétiques: cf. Angeli-Colaizzo (1979) 99 ss.

¹⁵ Cf. Mangoni (1988) et, en particulier, les écrits de Philodème (*Περὶ ποιημάτων*, coll. IV et XXXII Mangoni) auxquels se réfère aussi Asmis (1995a) 26-30.

savant épicurien était parfaitement en mesure de juger les faussetés contenues dans la poésie en matière de croyance dans les dieux ou de religion.¹⁶ C'est pour cela peut-être qu'il n'est pas juste de situer l'interdiction dans l'ensemble des raisons de la polémique d'Epicure contre la 'paideia' traditionnelle,¹⁷ dont nous avons tant de témoignages si célèbres; une polémique dans laquelle était, certes, impliquée aussi la poésie, mais en ce que la tradition établissait qu'on s'y réfère comme à la source de la formation culturelle, contenant les modèles de toute sagesse et de tout savoir.¹⁸ Les dangers contre lesquels Epicure mettait en garde n'étaient donc pas liés à l'activité de composition de la poésie, mais à l'influence négative que la poésie déjà composée pouvait continuer d'exercer sur celui qui n'était pas savant, comme le démontraient des siècles d'histoire de la *paideia* des Grecs.

Par conséquent, si, pour le savant, l'interdiction en matière de composition de poésie ne pouvait être dictée par l'influence corruptrice de celle-ci et ne pouvait donc constituer un danger au point de compromettre sa sérénité et si, comme le démontre Philodème, la composition de poésies n'était pas en soi interdite toujours et de quelque façon que ce soit, quelle pouvait être la raison de cette interdiction? Il reste, à mon avis, l'emploi de la poésie comme moyen pour donner une forme et une expression aux résultats de la recherche philosophique:¹⁹ ce n'est que de cette façon que l'on a une justification légitime et satisfaisante du fait que l'interdit concerne, précisément, le σοφός dans son activité de composition d'œuvres philosophiques. Si cette conclusion est juste, ce dont témoigne Epicure n'est qu'une phase, la dernière peut-être, dans l'évolution du rapport difficile entre la philosophie et la poésie: nous en avons le plus célèbre écho, mais il ne s'agit certainement pas du premier, chez Platon (*R.* 607b5), qui en avait abondamment parlé dans le *Ion* et dans les livres III et X de la *République*, en attribuant le différend à des raisons d'ordre pédagogique et gnoséologique, car les contenus de la poésie ne sont en mesure d'enseigner quoi que ce soit et peuvent être corrupteurs.²⁰ Une autre étape avait été franchie par Aristote qui, dans la *Métaphysique* (1000a9 s.), ne rangeait pas un auteur comme Hésiode dans la catégorie des poètes, mais définissait celui-ci comme un théologues; puis, dans la *Poétique* (1447b17-20), comparant Empédocle à Homère, il théorisait la différence entre un poète et un physiologue: 'il n'y a rien de commun entre Homère et Empédocle, excepté le mètre; c'est pourquoi il est juste de qualifier l'un de poète, et l'autre plutôt de physiologue que de poète'; il décrétait, de cette façon, l'incompatibilité entre la vraie poésie et l'exposition doctrinale et philosophique. La raison en

¹⁶ Cf. Obbink (1995b).

¹⁷ A titre d'exemple pour cette distinction imprécise, voir Boyancé (1970) 69 ss.

¹⁸ La tradition dont témoigne Apollodore l'épicurien (*ap.* D.L. X.2) conservait la nouvelle qu'Epicure s'était donné à la philosophie parce qu'il avait été déçu que son maître n'ait pas su lui expliquer le passage d'Hésiode relatif au chaos: cette anecdote est significative; cf., à ce propos, Obbink (1995b) 189 ss.

¹⁹ Il faut dire qu'Asmis (1995a) 21 envisage aussi la possibilité que la raison de l'interdiction réside dans le fait que la poésie n'est pas un moyen approprié pour exprimer et transmettre la pensée philosophique, mais elle néglige ensuite d'approfondir le problème.

²⁰ Comme chacun sait, Platon était même allé plus loin, en parvenant à déclarer, dans *Phdr.* 275c5-278d6 et dans *Ep.* VII.341b1-d8, qu'il doutait de la possibilité de transmettre le savoir sous quelque forme écrite que ce soit.

était qu'Aristote, comme son maître, partait du présupposé que la valeur et l'essence de la poésie résident dans les contenus, dans les $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\iota$, et que son statut est celui d'imiter les faits; c'est pourquoi il parvenait à la conclusion que les genres qui, contrairement à l'épos et à la tragédie, ne possédaient pas de $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, comme précisément la poésie didascalique d'Hésiode et la poésie physiologique d'Empédocle, et qui ne pouvaient être $\mu\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\iota$ de quoi que ce soit, n'étaient pas de la véritable poésie et n'avaient rien de commun avec celle-ci, si ce n'est le mètre. Pour Epicure, en accord sur ce point avec les idées soutenues par Aristote, à en juger par ce que nous révèlent les travaux de poétique de Philodème, le rapport entre la poésie et la philosophie, traditionnellement difficile, confirmait l'impossibilité d'une coexistence, car la forme poétique ne peut jamais répondre aux exigences de clarté et d'efficacité articulées dans l'argumentation que la prose seule permet. Il suffit que nous ayons à l'esprit le $\Pi\epsilon\rho\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ et il nous sera aisé de comprendre que si, pour Epicure, la façon la plus appropriée de donner une forme écrite à la recherche était celle qu'il avait adoptée dans son ouvrage majeur, il en découlait avec une parfaite cohérence aussi bien l'interdiction de composer des poésies philosophiques qu'en même temps la permission d'écrire des traités en prose, des $\sigma\upsilon\gamma\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$ (fr. 563 Us.).

Si nous avons vu juste, le champ d'application de l'interdiction de composer des poésies se référait donc au choix le plus approprié et fonctionnel pour transmettre la recherche, et cet interdit n'entraîne pas dans la catégorie des critères fondamentaux pour une vie heureuse; par conséquent, le choix de la poésie de la part de Lucrèce perd beaucoup de son caractère dramatique et apparaît moins déchirant par rapport à la tradition de l'école et à la fidélité au maître.

Voilà pour ce qui est du champ de l'interdiction épicurienne de composer des poésies, qui se révèle beaucoup moins vaste et contraignant qu'on ne le croit; il s'agit à présent de rechercher les raisons qui peuvent avoir poussé Lucrèce à composer un poème sur l'épicurisme. Il nous semble que celles-ci sont de deux ordres:

- (i) celles qui sont liées au type de message que Lucrèce entendait transmettre, un message tout à fait particulier, par rapport à ce que nous savons de la production épicurienne contemporaine; et c'est là le deuxième des problèmes que nous nous sommes proposé de considérer;
- (ii) celles qui sont liées au rapport avec la riche et ancienne tradition dans laquelle trouvait place, en tant que genre littéraire, le *DRN*; et ce sera là le troisième problème.

Par commodité, nous reprendrons certaines données connues et acceptées de tous concernant aussi bien la production de l'école épicurienne en général que le *DRN* en particulier. Un des caractères fondamentaux du poème lucrétien réside dans le fait qu'il s'agit non pas d'un ouvrage de recherche, mais d'un ouvrage de propagande, une sorte d'exhortation. La critique a mis clairement en lumière l'abondance des artifices rhétoriques et psychagogiques, ainsi que l'art avec lequel Lucrèce savait en user pour conquérir son destinataire.²¹ Mais le *DRN* n'est pas le premier exemple

²¹ Cf. Classen (1968); Schrijvers (1969), tous deux républiés dans Classen (1986) 331-373 et 375-381.

d'ouvrage à intention exhortative dans la tradition de l'école: nous connaissons la *Lettre* d'Epicure à Ménécée,²² formellement élaborée et contenant aussi une citation poétique (126: Théognis, 425-427). Mais, bien que ce ne soit pas avec des caractéristiques exhortatives aussi marquées sur le plan formel, la tradition de l'école connaissait également d'autres œuvres composées dans le but d'atteindre plus directement le destinataire et de lui présenter avec plus de facilité les contenus de la doctrine: les deux autres lettres d'Epicure à Hérodote et à Pythoclès, par exemple, qui proposaient les principes généraux de la doctrine sous une forme simple, condensée.²³ Il y avait, enfin, l'ensemble des lettres envoyées aux personnes et aux communautés, celles où la sollicitude d'Epicure envers ses élèves se manifestait de façon plus directe et qui avaient pour but de perpétuer chez le destinataire la sensation de la proximité vigilante du maître. De cette production se distinguait le *Περὶ φύσεως*, auquel était confiée la tâche de témoigner du patient et astreignant parcours de la recherche quotidienne.

Dans la plus ancienne tradition de l'Epicurisme, on trouvait donc les précédents des deux genres de production qu'à la façon d'Aristote, nous pouvons qualifier, avec quelque approximation, d'exotérique et d'ésotérique.²⁴ Eh bien, si les témoignages qui nous sont parvenus grâce aux papyrus d'Herculanum ne constituent un exemple ni trop partial ni trompeur de la production épicurienne du Ier s. av. J.-C., nous pourrions dire que l'on assiste, entre Lucrèce et Philodème, comme à une répartition raisonnée des tâches: si, par rapport à la culture et à la société de son temps, l'Epicurisme romain avait pour but de démontrer que l'accusation d'inculture et de grossièreté était injustifiée,²⁵ Lucrèce semble assumer la tâche de propagande, qui s'adressait à un vaste public de non philosophes à convaincre et à conquérir, mais capable d'apprécier les qualités d'une poésie de très haut niveau, aux contenus riches de culture littéraire et visant à présenter la doctrine de l'école comme le seul moyen de salut pour l'homme;²⁶ à Philodème le travail plus spécialisé de confrontation serrée avec les autres écoles philosophiques, de discussion et d'approfondissement bourré de polémiques et caractérisé par l'effort constant d'adaptation du système aux exigences d'une culture plus spécialisée.²⁷ Voilà, à mon avis, la raison pour laquelle, au-delà de la croyance commune dans les principes fondamentaux, il n'est guère

²² Pour ces caractères de la lettre, que tout le monde connaît, on pourra trouver les données essentielles et les références bibliographiques dans Erler (1994) 52 et 79.

²³ Sur le caractère personnel des Lettres à Hérodote et à Pythoclès, cf. Kranz (1944) 73.

²⁴ Clay (1983b) 8 ss. attire l'attention sur les caractères fortement spécialisés du *Περὶ φύσεως*, par rapport aussi au *DRN*. La distinction, dans les écrits d'Epicure, entre œuvres de genre ésotérique et exotérique remonte, comme on sait, à Usener (*Praef.* XLIII); cf. aussi Clay (1973) 253 n. 2.

²⁵ Cf., sur la question, Angeli (1988) 46 ss.

²⁶ Cf. Kleve (1979) 83: 'Lucretius states in many places that his poem is intended for beginners.' Dans l'œuvre de Lucrèce, la composante de l'intention salvatrice est, selon Classen (1968) 117, tellement accentuée qu'elle le pousse à affirmer: 'Lucretius first loyalty was not to Epicurus, but to the mission, and in fulfilling this he used all available means;' en outre: 'Lucretius is neither primarily an Epicurean nor a poet, but engaged in a self-assumed mission: and in this light one has to understand (...) his use of poetry.'

²⁷ Pour une excellente mise au point sur cet effort poursuivi par Philodème, cf. Erler (1992); pour une sérieuse réflexion sur la variété de la production de Philodème, dans le but de donner une pleine dignité culturelle au patrimoine doctrinal de l'école, cf. Gigante (1990) chap. II, 19-62.

facile de trouver des points de contact significatifs entre les modes de production philosophique de Philodème et le poème lucrétien; chez ce dernier, le moins que l'on puisse dire est que l'on n'y a pas aussi en évidence les traces des discussions et des polémiques, de ces adaptations et approfondissements quotidiens que le système doctrinal de l'école était précisément en train de subir, aussi et surtout par volonté de Philodème.²⁸

Qu'il soit bien clair que nous ne croyons pas, de là, qu'il serait légitime de conclure que Lucrèce occupait une place isolée par rapport aux épicuriens de son époque: tout comme il était *poeta doctus*, il était également *philosophus doctus*²⁹ et, surtout, il l'aura été pour tout ce qui concernait son credo philosophique; mais les contenus doctrinaux qui étaient nécessaires pour donner une substance à son message de salut, ainsi que l'exemple du ton chaud et passionné avec lequel il fallait le proposer, Lucrèce les avait déjà à disposition chez Epicure; il se donnait pour tâche de les sublimer avec son 'inborn gift of poetry'.

A en juger par ce qu'il affirme lui-même, Lucrèce estime que la forme poétique est parfaitement en mesure de transmettre son message, car il est sûr d'ajouter à la capacité d'attraction de la poésie la clarté et l'efficacité de l'exposition; en d'autres termes, contrairement à Philodème, il a confiance dans le genre de la poésie didascalique. Le fait que ce genre ait joui d'une faveur particulière dans la Rome du Ier s. av. J.-C., a déjà été parfaitement mis en lumière, dans son rapport aussi avec le choix poétique de Lucrèce;³⁰ c'est pourquoi ce choix aussi revêt, en soi, la signification d'un des nombreux éléments qui prouvent le profond enracinement du poème lucrétien dans la culture littéraire romaine.³¹ Et ce n'est pas tout. Dans le classement des genres littéraires, on a observé que la culture romaine ne respectait apparemment pas (ou ne les connaissait peut-être pas suffisamment bien au Ier siècle av. J.-C.)³² les

²⁸ Il suffit de faire une comparaison, même superficielle, entre la *DRN* et la production de Philodème pour remarquer la différence, sans compter que, parmi les travaux de Philodème retrouvés à Herculaneum, il en est peut-être beaucoup qui n'étaient pas destinés à une large diffusion: cf. Sedley (1989b) 103-105. Mais il est superflu d'insister sur ce point. Sur les polémiques de Lucrèce, cf. Kleve (1978). Furley se refuse à voir des témoignages de polémiques antistoi-ciennes dans le *DRN*, et s'est exprimé dans ce sens à maintes reprises: cf. Furley (1966); l'intervention lors de la Discussion qui a suivi la relation de Kleve (1978) 74 ss.; Sedley (1989c) 281 n. 39 se déclare du même avis. Sur la figure d'Héraclès dans *DRN* VI. 19-21 qu'il ne faut pas interpréter comme un motif de polémique antistoi-cienne, cf. Frischer (1982) 224 ss.

²⁹ Cf. Schmid (1978) 156 (= *Ausgewählte philologische Schriften*, 316). Ce travail très important de Schmid met en relief la composante du *DRN* constituée par l'exposition des problèmes éthiques.

³⁰ Cf., par exemple, Boyancé (1970) 72 ss. et l'exposition, vaste et bien documentée, de Pöhlmann (1973), en particulier 848-854.

³¹ On trouvera une mise au point documentée sur le fait que le *DRN* était fortement imprégné de la réalité romaine dans Fowler (1989).

³² Si, comme je le crois, la tradition relative aux vicissitudes de la bibliothèque d'Aristote correspond à la réalité, il est évident que l'on peut également supposer que *Po.*, ainsi que tout le corpus aristotélicien, n'était pas universellement connu au Ier s. av. J.-C., au moment de sa publication par Andronicus de Rhodes. Par ailleurs, il est vrai aussi que la philologie alexandrine semble ne pas avoir ignoré les idées d'Aristote sur les théories littéraires; la critique est en train de parvenir à des résultats toujours plus convaincants sur le sujet; c'est cette conviction qui a inspiré l'ensemble des relations qui ont été présentées aux Entretiens sur l'antiquité classique, Tome 40, de 1994, intitulés *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Quant à Philodème, Janko (1991) a soutenu d'une manière convaincante que la polémique anti-aristotélicienne du *Περὶ ποιημάτων* vise le dialogue *Περὶ ποιητῶν*; ses opinions en matière de poésie ont dû se refaire directement sur Epicure et sur des épicuriens comme

critères adoptés et théorisés dans la *Poétique* d'Aristote, et l'on a proposé d'expliquer cette situation en recomposant une ligne qui proviendrait de la Sophistique,³³ et qui serait passée ensuite chez Aristophane de Byzance et Aristarque de Samothrace,³⁴ pour être attestée chez Cicéron³⁵ et enfin parvenue à fournir l'élément central des idées de Quintilien, qui considérait de plein droit comme poésie toute création littéraire qui eût une forme métrique, en faisant abstraction des contenus.³⁶ Eh bien, même si l'on peut avoir des doutes quant à la reconstruction de l'origine et du développement de cette ligne historico-culturelle, il semble certain que la description de la réalité factuelle soit digne de foi et il est, par conséquent, facilement envisageable que Lucrèce ait trouvé également dans ces conceptions de la théorie littéraire une pleine justification à sa poésie doctrinale.

Une fois que l'on a situé son poème dans le genre de la poésie didascalique de forme hexamétrique, il apparaît cohérent que Lucrèce ait trouvé naturel de rendre hommage aux modèles les plus fameux et les plus influents — en commençant par celui qu'il sentait, pour de nombreuses raisons, plus proche de lui, Empédocle — qui s'étaient succédé à travers les siècles dans ce genre.³⁷ D'autres raisons, plus spécifiques, poussaient Lucrèce à privilégier des modèles plus anciens, comme celui d'Empédocle, précisément, par rapport aux plus récents modèles hellénistiques, qui jouissaient d'un prestige plus grand à Rome au Ier siècle av. J.-C. Ainsi, par exemple, dans la poésie didascalique alexandrine, la composante polémique, et plus précisément la composante personnelle, était devenue obsolète, alors que Lucrèce allait s'en réapproprier, parce qu'elle s'adaptait parfaitement aux intentions de son poème; eh bien, en tant que caractéristique constante, il retrouvait cette composante dans la tradition de la poésie didascalique et doctrinale de l'époque archaïque tardive et classique;³⁸ ce qui est mieux, à la force des modèles littéraires s'ajoutait — et représentait en quelque sorte sa légitimation — celle qui était constituée par les caractères de la production épistolaire du fondateur de l'école.

Ainsi, avec ce renvoi à la poésie didascalique grecque, nous entrons dans le dernier des problèmes que nous nous proposons d'affronter, celui des modèles littéraires.

Zénon (cf. *Περὶ ποιημάτων* 5 XXIX 19-23 Mangoni et, à ce propos, le commentaire de Mangoni (1993) 300); c'est de ces sources que Philodème a dû tirer son aversion pour la poésie doctrinale didascalique.

³³ La raison principale de ce renvoi à la Sophistique réside dans la fameuse définition de la poésie donnée par Gorgias (DK 82 B 11, 9): τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον.

³⁴ A cette conclusion aboutit Steinmetz (1964) 457-460.

³⁵ Cf. Pöhlmann (1973) 821-825 et les textes de références qui y sont reportés.

³⁶ Cf. Pöhlmann (1973) 821-825.

³⁷ Kenney (1970) 369 avait déjà bien montré comment, pour Lucrèce, le choix de la forme poétique hexamétrique comportait l'acceptation de la longue tradition qui avait commencé par Hésiode et qui s'était poursuivie avec Empédocle et Parménide; évidemment, cette réalité des faits n'est pas toujours présente à l'esprit; en s'appuyant sur elle, je crois qu'il est possible d'expliquer aussi les transgressions évidentes que le poète commet à l'égard de la doctrine de l'école, en premier lieu celle qui consiste à invoquer Vénus au début du poème comme une dispensatrice de paix, alors que les dieux ne devraient pas s'occuper des choses de ce monde: cf., par exemple, Sedley (1989c) 281 ss.; ce sont là des cas où se manifestait la force de la tradition littéraire qui imposait au début du poème l'invocation à la divinité protectrice.

³⁸ Pour les références aux textes, voir Pöhlmann (1973) 854 n. 253.

'*Doctus Lucretius*' s'intitulait un important essai d'Edward Kenney de 1970,³⁹ qui voulait mettre en lumière, en même temps que les éléments qui témoignent du rapport entre Lucrèce et Empédocle, les liens entre le *DRN* et la poésie hellénistique. Mais, quant à la culture littéraire grecque, la recherche met toujours mieux en lumière la présence dans le *DRN* d'idées et d'éléments qui ne sont pas reconductibles seulement à Empédocle et qui nous révèlent un Lucrèce *doctus* non seulement de littérature hellénistique et de poésie physiologique empédocléenne, mais aussi de la production poétique grecque archaïque et classique.⁴⁰ Des témoignages allant dans ce sens affleurent aussi dans la figure de Vénus du proème et dans l'invocation à Calliope dans VI.92-95.

Dans la Vénus du proème du *DRN* se trouve condensé un ensemble vraiment imposant d'éléments symboliques, de significations et de métaphores, et cela explique aisément la quantité d'énergie que la critique a déployée pour mettre en lumière tour à tour l'une ou l'autre de ces composantes.⁴¹ Dans le contexte de l'hymne que Lucrèce adresse à la déesse, il y a la requête du *lepos* pour ses vers, et l'on a bien montré l'insistance avec laquelle ce motif est répété⁴² et sa parfaite concordance avec la conception épicurienne fondamentale du plaisir et, enfin, sa fonctionnalité comme instrument psychagogique. Tout cela est parfaitement vrai, mais il convient aussi de rappeler que Lucrèce adaptait ici à son credo philosophique et utilisait aux fins de son poème un principe essentiel de la poésie archaïque grecque, selon lequel la poésie doit posséder une grâce envoûtante pour mieux exercer un de ses pouvoirs primordiaux, le pouvoir de la pacification. Chez Homère déjà, en effet, la poésie est définie comme un *θελκτήριον*, un charme qui fascine les hommes (*Od.* 1.337) et dont on peut jouir surtout aux banquets, c'est-à-dire dans les moments de paix par excellence. Mais c'est Hésiode qui accomplit le pas décisif, en attribuant directement au chant de l'aède le pouvoir qu'il juge le plus élevé et le plus noble, celui d'exercer activement un rôle pacificateur, tout autant que la parole des rois, quand ils sont, comme les poètes, protégés et aimés par la plus importante des Muses, Calliope (*Th.* 80-103).⁴³ La parole, donc, la parole de la poésie qui vient des Muses est, dans la tradition, l'instrument qui insuffle la paix, et ce n'est peut-être pas un hasard si Lucrèce demande à

³⁹ Cf. *supra* n. 37.

⁴⁰ Ainsi, par exemple, je trouve parfaitement convaincante la démonstration de l'influence du modèle du héros homérique dans le passage consacré à Epicure dans I.62 ss., telle que la propose Conte (1994) 1-4; de même, toutes les considérations présentes dans la partie lucretienne du volume sont en général largement instructives.

⁴¹ Il est impossible de tenter seulement de proposer une bibliographie sur la figure de Vénus dans le *DRN*, d'autant plus que la fonction de la présence de la déesse se rapporte aux problèmes plus vastes du proème; les travaux suivants me semblent particulièrement utiles: Friedländer (1932), qui donnait une solution définitive au problème des v. 44-49; Wistrand (1943), qui levait l'ambiguïté apparente de l'invocation à la paix aux v. 29-43 (cf. Fowler (1989) 128); Kleve (1966); Furley (1970); Sedley (1989c). L'ouvrage de F. Giaccotti, *Il preludio di Lucrezio* (Messina-Firenze 1978), contient beaucoup de discussions sur la bibliographie précédente aussi. Pour un bon exposé des nombreux éléments à caractère traditionnel qui convergent dans la description lucretienne, cf. Ackermann (1979) 181-193.

⁴² Cf., par exemple, Boyancé (1970) 79; Classen (1968) 100-105 (= Classen (1986) 354-359); Pasoli (1970) 370 ss. (= Classen (1986) 312 ss.).

⁴³ Au début de *Pyth.* I de Pindare, le pouvoir pacificateur de l'art (dans ce cas, la poésie, dont il est question aux v. 12-14, se joint à la musique, v. 1-4) qui agit aussi sur le monde divin, est superbement décrit par Pindare.

Vénus qu'elle apaise Mars avec sa parole: *suavis ex ore loquellas / funde petens placidam Romanis, incluta, pacem* (I.39 s.). Dans le texte d'Hésiode, c'est peu avant les vers en question (*Th.* 64) qu'apparaît également l'idée d'un lien entre les Muses, c'est-à-dire la poésie, et les Charites et Himéros, c'est-à-dire la beauté et le charme: 'les Grâces et Désir près d'elles [des Muses] ont leur séjour.' Dans la lyrique archaïque tardive de Pindare, cette composante de la poésie constituée par la beauté et par la grâce est directement personnifiée par Aphrodite: le *Péan* VI pour les Delphiens commence par: 'au nom du Zeus Olympien, je te supplie, ô Pythô la dorée, illustre par tes prophètes, de me recevoir avec les Charites et avec Aphrodite, en ce temps solennel; reçois l'interprète fameux des Pierides' (v. 1-6).⁴⁴ Ainsi dès le proème — c'est-à-dire dès l'endroit qui a traditionnellement pour fonction de fournir les indications les plus importantes au sujet de l'œuvre poétique — Lucrèce laisse apparaître son intention de démontrer comment le poème est solidement enraciné dans la tradition, qui voulait que la poésie fût porteuse de paix, et en même temps un manifeste de la doctrine épicurienne, dispensatrice de l'ἡδονή; c'est à l'un et à l'autre de ces buts que sert, savamment employée, l'invocation de la déesse.

Passons à Calliope à présent. Dans le sixième livre, aux vers 91-95, apparaît la fameuse invocation: *callida musa / Calliope, requies hominum divomque voluptas*, qui reprend l'invocation à Vénus en ouverture du poème (I.1-2): *Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas*. Le fait que de telles demandes d'aide aux Muses recourent aussi chez Empédocle, parfois à l'attention explicite de Calliope (DK 31 B 131, 3), parfois de façon plus générique à celle de la Muse (DK 31 B 3, 3), a fait penser à un lien entre ces vers de Lucrèce et Empédocle.⁴⁵ Ce lien pourrait se charger d'une autre signification encore, car Platon aussi, dans *Phèdre* 259d4-5, mentionne Calliope comme la Muse qui exerce une protection particulière sur ceux qui cultivent la philosophie; aussi bien Platon que Lucrèce tireraient donc d'Empédocle la caractérisation de Calliope comme une Muse en quelque sorte philosophique.⁴⁶

Evidemment, pour ce qui concerne Lucrèce, le lien avec Empédocle n'est pas à exclure, même si l'on ne doit peut-être pas considérer ce lien aussi direct et simple. Je crois qu'il convient d'avoir des doutes plus substantiels à l'égard de Platon. Mais procédons par ordre. Il a été très justement observé que lorsque Lucrèce définit Calliope comme une *callida Musa*, plus que prodiguer une louange à Calliope, celui-ci veut proposer une étymologie qui rende significatif le nom de la Muse en latin, suivant en cela l'exemple d'Hésiode, qui avait procédé à la même opération en grec, en étymologisant Καλλιόπη avec ὀπί καλή (*Th.* 68).⁴⁷ Il faut cependant avoir également présent à l'esprit le fait que nous avons, dans ce cas, un exemple de ce que

⁴⁴ Pour la démonstration que les mots Χαρίτεσσι τε καὶ σὺν Ἀφροδίτῃ doivent être rapportés au poète (v. 5 με), cf. Radt (1958) 103 ss.

⁴⁵ La présence commune de l'invocation à Calliope chez Lucrèce et chez Empédocle est mentionnée par Jobst (1907) 14, mais aucune signification particulière ne lui est accordée; il en est de même chez Kranz (1944) 103. D'autres considèrent qu'il s'agit là d'une référence délibérée à Empédocle de la part de Lucrèce: cf., par exemple, Classen (1968) 103 (= Classen (1986) 357); Clay (1983b) 251-257; Sedley (1989c) 289, et en général tous les commentaires à Lucrèce.

⁴⁶ Le lien avec Platon est établi par Clay (1983b) 342 n. 210.

⁴⁷ Cf. Clay (1983b) 255.

Giorgio Pasquali définissait comme un ‘arte allusiva’,⁴⁸ un moyen par lequel un auteur, en se référant à un prédécesseur, établit un lien avec celui-ci et veut, et suppose qu’il sera compris et apprécié comme une opération de doctrine élégante. Lucrèce ‘fait allusion’ ici à Hésiode, et cela nous est prouvé par d’autres faits. Tout d’abord, l’invocation à Calliope et non à une autre Muse ou aux neuf Muses ensemble.⁴⁹ Hésiode (*Th.* 79), en la plaçant la dernière dans sa liste des Muses, reconnaît à Calliope une place prééminente et la définit comme *προφερεστάτη ἀπασέων* (*sc.* τῶν Μουσῶν) ‘la première de toutes (*sc.* les Muses),’ ce qui laisse entendre, comme on l’a remarqué, que là où Hésiode parle d’elle, Calliope peut aussi représenter les neuf Muses à la fois et c’est à elle que l’on attribue les compétences spécifiques de toutes les Muses et inversement. En outre, dans les vers suivants, Hésiode nous dit d’elle qu’elle protège les bons rois, qui sont tels parce que, par leur parole, ils sont capables d’apaiser les querelles entre les hommes (v. 81-93), de la même façon que le poète, lui aussi protégé par les Muses, fait oublier aux hommes leurs angoisses (v. 98-103). Cela confirme ce qui est dit au v. 55, à savoir que les Muses sont ‘oubli des malheurs ... trêve aux soucis.’ On comprend ainsi que pour Lucrèce aussi, le fait d’invoquer Calliope revient à invoquer les neuf Muses, mais seule la référence à Hésiode rend compte de ce que Calliope puisse être définie comme *requies hominum*. Le fait qu’on puisse l’appeler aussi *divomque voluptas* nous est expliqué par la longue description que nous fournit encore Hésiode de l’atmosphère joyeuse de l’Olympe égayé par le chant des Muses (*Th.* 36-42). Enfin, le choix aussi de placer cette invocation à Calliope au début du sixième livre⁵⁰ trouve sa motivation dans la caractérisation qu’avait prise la Muse dans la tradition d’Hésiode, en tant que personnification de la poésie et de la paix que sait apporter la poésie. C’est ici, en particulier, que Calliope doit exercer sa capacité d’être *requies hominum*, puisque les sujets qui seront traités, les grands et terribles phénomènes du ciel et de la terre, les maladies et la peste d’Athènes, sont tels que pour la compréhension sereine des causes qu’en propose le poète, il est nécessaire de disposer de la paix de l’esprit et de l’âme que Calliope est en mesure de fournir.

Pour ce qui est d’Empédocle, nous voyons que celui-ci invoque Calliope ou, de façon générique, les Muses aussi, mais à bien y regarder, sans présupposer chez ces divinités ni vouloir leur attribuer aucun trait particulièrement philosophique ni aucune compétence autre que les compétences traditionnelles. Dans le DK 31 B 3 (où apparaît l’expression ‘Muse aux blancs bras’) comme dans le DK 31 B 131 (où l’on évoque le souvenir de Calliope), le poète demande l’aide de la divinité inspiratrice selon les formules consacrées par la tradition, en commençant par l’épique hexamétrique: dans le premier fragment, la Muse est priée d’assister le poète en venant à son secours avec son char, selon une image qui, à partir de Sapho, était chère aussi bien à la lyrique monodique qu’à la lyrique chorale, et l’image est aussi présente dans la poésie doctrinale de Parménide.⁵¹ Chez le second, nous avons le cas typique

⁴⁸ Cf. Pasquali (1994); le sujet a été repris, enrichi et approfondi par Conte (1974) 5-14.

⁴⁹ Schrijvers (1970) a bien mis en lumière la prédilection de Lucrèce pour les Muses Héliconiennes par rapport à la *agrestis Musa*.

⁵⁰ Ce problème avait déjà rappelé l’attention de Clay (1983b) 255 ss.

⁵¹ Sur les implications que revêtent chez Parménide l’image du char, cf. Tulli (1994), en particulier 42 ss.

de l'ὕμνος κλητικός prononcé, à la façon d'Homère, avant d'affronter un sujet particulièrement difficile, comme c'est le cas ici pour les θεοὶ μάκαρες.⁵² Evidemment, le fait qu'Empédocle invoque indifféremment la Muse et Calliope prouve qu'il évolue dans une dimension hésiodienne. Si nous avons donc vu juste, l'invocation à Calliope de Lucrèce VI.91-95 ne manifeste aucune dépendance par rapport à Empédocle, mais aussi bien Lucrèce qu'Empédocle ont selon toute probabilité à l'esprit Hésiode.

Et enfin Platon. Dans *Phèdre* 259d4-5, il est dit de ceux qui cultivent la philosophie qu'ils sont protégés par Calliope, mais cela ne témoigne pas nécessairement d'une influence d'Empédocle. Il convient, en effet, de considérer, en premier lieu, que Calliope est défini par Platon comme πρεσβυτάτη, et le fait que l'adjectif reprenne en quelque sorte le προφερεστάτη d'Hésiode de *Th.* 79 pour désigner la supériorité de celle-ci sur les autres Muses est prouvé par la forte allusion à Hésiode dans tout le passage: ainsi, par exemple, quand on évoque les Muses, celles-ci apparaissent dans le même ordre que dans *Th.* 78-79: Terpsicore, Erato, Calliope avec sa sœur 'cadette' (τῆ μετ' αὐτήν) Urania. La grande nouveauté qu'introduit Platon — mais il s'agit précisément de sa nouveauté à lui — est le privilège, pour la philosophie, de jouir de la protection de la Muse⁵³ principale, une protection spéciale par rapport à celle dont jouissent les autres activités de l'esprit; mais cela est dû au fait que la philosophie représente la forme d'art la plus élevée, c'est la μεγίστη μουσική, comme on peut le lire dans *Phd.* 61a3-4. En d'autres termes, Platon ne témoigne pas d'une sorte de changement de la τιμή de Calliope, passant de la poésie à la philosophie, qui aurait été introduite par Empédocle, mais il confirme plutôt le respect de la tradition, parce qu'en attribuant à la philosophie le statut de forme d'art la plus élevée, de μουσική, il lui semblait naturel et tout à fait cohérent qu'elle soit placée sous la protection de celle qui était la plus illustre parmi les Muses, Calliope précisément.⁵⁴

⁵² Tout cela a été bien relevé par les spécialistes d'Empédocle: cf., par exemple, Wright (1981) 158-159, où figurent d'autres indications bibliographiques.

⁵³ On doit cette observation à Clay (1983b) 255.

⁵⁴ Cf. Heitsch (1994) 126.

