

LUCRÈCE - *DE NATURA RERUM*, II v.1 à 33

COMMENTAIRE

INTRODUCTION

Lucrèce est un philosophe romain du I^{er} siècle avant J.C. qui reprend la philosophie d'Épicure qu'il développe dans son *De natura rerum*, vaste poème didactique en six chants incomplets ou inachevés. Comme Épicure dont il fait plusieurs fois l'éloge, il développe une philosophie matérialisme, fondée sur un certain atomisme et sur la déclinaison des atomes (le *clinamen*), qui doit amener le lecteur à écarter de lui ce qui peut lui causer du déplaisir d'une part, et à écarter d'autre part toute crainte infondée, notamment celle propagée par la religion. L'œuvre se divise ainsi en trois moments : les deux premiers chants développent les théories atomistes qui président au fonctionnement de l'univers ; les chants III et IV évoquent l'âme et la vie psychique de l'homme ; enfin les deux derniers chants traitent des événements du monde, entre histoire et observation scientifique.

Notre extrait ouvre le chant II et se situe en marge des théories sur les atomes. En effet, Lucrèce fait des ouvertures de ses chants des moments charnières où il fait souvent l'éloge de la philosophie épicurienne. Ici, le poète fait l'éloge de la vie philosophique, et en définit le cadre par rapport à la société contemporaine.

LECTURE – MISE EN VOIX

On sera particulièrement attentif à la nature poétique du texte à lire : il s'agit à la fois de rendre la variation de ton selon l'émotion que cherche à faire passer Lucrèce (douceur, mépris, solennité, critique du monde contemporain), tout en évitant la lecture du vers latin avec un arrêt systématique à la fin de chaque vers ; par ailleurs, la nature poétique du texte doit rendre particulièrement vigilant sur la prononciation pour faire ressortir le travail du poète sur les sonorités.

ANALYSE D'ENSEMBLE DU TEXTE

Quelle sensation est associée à la vie du philosophe pour Lucrèce dans ce texte ?

La sensation qui est associée à la vie du philosophe pour Lucrèce est la douceur. Cette douceur de la vie philosophique est annoncée dès le premier mot du texte « **Suave** » qui est ensuite repris dans une anaphore qui renforce l'impression de joie dans le texte.

Cette joie du philosophe est-elle une joie solitaire ?

Non, cette douceur et cette joie se retrouve à la fin de notre extrait dans l'évocation de la communauté des philosophes dans la nature : « **inter se prostrati in gramnie molli** ». Le texte semble évoluer de la joie dans une forme de solitude à une joie collective.

Comment le philosophe et ses semblables se positionnent-ils vis-à-vis du reste de la société humaine ?

Le philosophe et ses semblables se tiennent à l'écart de l'agitation des hommes : « **despicere unde queas alios passimque videre / errare** » et des activités sociales qui sont en vogue à l'époque : « **lumina nocturnis epulis ut suppeditentur** ».

Puisque le philosophe dénonce l'artificialité des activités humaines de son temps, sur quoi fait-il reposer son bonheur ?

Le philosophe, en opposition à l'artificialité des activités humaines de son temps, choisit de suivre la nature, ce qui fonde sa joie et son bonheur : « **Gratius interdum neque natura ipsa requirit** »

Le recours à la poésie pour faire de la philosophie n'est-il pas alors contradictoire ? Le travail artistique ne risque-t-il pas de placer le philosophe dans une certaine artificialité ?

Non, au contraire, le philosophe et le poète se situent en marge de la société, ce qui leur permet de sentir et de comprendre les vérités supérieures de la nature et de les traduire dans un langage qui s'adresse à la fois au sentiment et à la raison.

ANALYSE DE DÉTAIL DU TEXTE

Le philosophe à l'écart de l'agitation humaine

En quoi peut-on dire que Lucrèce brosse un tableau pathétique de l'agitation humaine dans cet extrait ?

Lucrèce dans cet extrait brosse un tableau pathétique de l'espèce humaine.

Tout d'abord la métaphore initiale compare les hommes à des naufragés dans la tourmente: « **alterius spectare laborem** ».

Cette métaphore est relayée par une variation dans la description des attitudes humaines dont l'énumération signifie la vacuité, et renvoie le tout à une agitation vaine: « **belli certamina magna** », « **passimque errare** », « **atque viam palantis quaerere vitae, / certare ingenio, contendere nobilitate, / noctes atque dies niti praestante labore / ad summas emergere opes rerumque potiri** ».

A cette énumération fait suite une exclamation pathétique: « **O miseras hominum mentes, o pectora caeca !** ». Le lyrisme poétique ici avec les apostrophes d'une part et le vocabulaire poétique (« **pectore caeca** ») d'autre part renforce le constat pathétique fait par Lucrèce.

Enfin, au-delà de l'agitation précédemment décrite, le philosophe semble faire une critique de la recherche de luxe dans la vie humaine, en lien avec son époque: « **aurea simulacra / lampada igniferas manibus retinentia dextris** », « **nocturnis epulis** », « **domus argento fulget auroque renidet** », « **laqueata aurataque templa** ».

Il y a donc une vision de la société humaine, obsédée par l'envie d'avoir plutôt que concernée par le souci de l'être.

Quel positionnement adopte le philosophe face à ce tableau ?

De manière assez logique le sage tel qu'il est décrit par Lucrèce s'oppose à cette agitation. Il se caractérise ainsi par sa position de retrait : « **e terra** », « **Sed nil dulcius est bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena** » ; de plus à la fin de l'extrait le philosophe est retiré sur le gazon « **in gramine molli** ».

Ce retrait-il n'est-il que géographique ?

Non, ce retrait n'est pas seulement géographique, il est aussi psychologique : « **corpore seiunctus dolor absit** », « **jucundo sensu cura semota metuque** ». Il s'agit en effet pour le philosophe à la fois de se tenir à l'écart des hommes, et se tenir à l'écart des passions mauvaises, qui apportent douleur et crainte. Il y a une interaction réelle entre ces deux éléments puisque les hommes sont ainsi tenus à l'écart en tant qu'ils sont soumis à ces passions mauvaises.

Peut-on dire alors que le philosophe recherche toujours la solitude ?

Non, le sage ne recherche pas la solitude en tant que telle. Il recherche avant tout un cadre qui lui permette de ne pas être exposé à la tourmente des passions. On constate d'ailleurs qu'il y a une évolution au cours du texte, qui vient nuancer l'apparent pessimisme de Lucrèce sur la nature humaine : la solitude initiale est remplacée à la fin du texte par la communauté des philosophes : « **inter se prostrati in gramine molli** ».

Comment le philosophe construit-t-il ce lien avec autrui ?

Au début, le philosophe semble seul face au reste des hommes : « **alterius** » semble dégager une dualité qui oppose le narrateur d'une part et le reste du monde d'autre part - cette idée est relayée par « **alios** » par la suite. Cependant la situation est en réalité plus complexe.

En effet dès le début de l'extrait il crée un lien avec un interlocuteur relativement abstrait : on notera la présence de la seconde personne: « **ipse careas** », « **tua sine parte** », « **queas** » ; seconde personne qui est ambiguë en tant qu'elle peut représenter effectivement une seconde présence au côté du philosophe ou bien renvoyer à une forme indéfinie qui engloberait avant tout la personne seule du philosophe.

Par la suite, ce lien ambigu se concrétise explicitement à la fin du texte avec la réunion des philosophes en extérieur: « **inter se prostrati in gramine molli** » (le pluriel ici ne fait plus de doute). En conséquence, une forme de lien de sociabilité est possible pour le philosophe, c'est-à-dire envisagé comme garantissant le bonheur.

La philosophie comme douceur de vivre

Pourquoi la sociabilité des philosophes, par opposition à l'agitation humaine, permet-elle d'accéder au bonheur ?

Cette sociabilité particulière permet aux philosophes d'accéder à un bonheur qui garantit la douceur et l'absence de douleur.

Comment se caractérise cette douceur dans cet extrait ?

Cette douceur se trouve notamment exprimée dans l'anaphore initiale du « **suave** » (repris trois fois), et dans le « **jucunda voluptas** ». Ce terme de « **jucundus** » est repris par la suite dans le « **jucundo sensu** ». Puis on passe à « **delicias** » dans « **delicias quoque uti multas substernere possint** »; enfin ce plaisir, cette joie, cette douceur se retrouve dans la description du cadre final avec l'adjectif « **molli** » par exemple ou encore l'expression « **tempestas adridet** » et l'adverbe « **jucunde** ».

Comment Lucrèce oppose-t-il cette idée de douceur à l'idée de douleur ?

Cette idée de douceur interagit nécessairement pour le philosophe avec une idée d'absence de douleur. Cette idée est exprimée à deux reprises: « **mensque fruatur / jucundo sensu cura semota metuque** » et surtout « **Ergo corpoream ad naturam pauca videmus / esse opus omnino, quae demant cumque dolorem, / delicias quoque uti multas substernere possint.** » Par ailleurs cette idée de douleur, (« **dolor** » est un terme évoqué dans « **nisi utqui / corpore sejunctus dolor absit** ») jalonne le début du texte : « **laborem** », « **vexari** », « **malis** » d'abord, puis tous les termes qui évoquent une lutte un effort « **belli certamina magna** », « **pericli** », « **certare** », « **contendere** », « **noctes atque dies niti praestante labore** ».

Pourquoi cette opposition entre la douceur et la douleur est-elle fondamentale pour le philosophe ?

Si la question de la douleur et de la douceur est si fondamentale dans ce texte, c'est que le philosophe fait de nos sens un élément décisif de ce qui est souhaitable et de ce qui ne l'est pas: d'où l'importance de « **sensu** ». Ce rapport aux sensations est induit par la nature qui nous interpelle sur ce point « **Nonne videre nil aliud sibi naturam latrare** ».

Quel rôle tient le corps si les sens sont un élément fondamental dans la recherche du bonheur ?

Le corps est un élément déterminant dans la recherche du bonheur : en effet le corps (« **corpore** ») interagit avec l'esprit (« **mens** ») et il n'est alors plus étonnant que les philosophes à la fin du texte soient caractérisés par une position du corps « **prostrati** », corps mentionné avec « **non magnis opibus jucunde corpora curant** ».

L'attention portée aux sens vaut-elle en elle-même ou bien doit-elle être mise en relation avec une attention portée au sens de l'activité humaine ?

L'attention aux sens n'est pas une fin en soi pour le philosophe, mais elle doit faire sens, c'est-à-dire toucher à une forme de signification de l'existence humaine. En effet, à l'opposé des philosophes qui travaillent sur leurs sens, le reste des hommes semble plongé dans un certain non-sens, dans une absence de signification qui rend leur vie vaine: « **viam palantis quaerere vitae** », et « **in tenebris vitae** ». Les hommes sont ainsi plongés dans une certaine nuit (relayée par les « **nocturnis epulis** » dans la suite du texte), qui ne leur permet pas d'atteindre à la lumière : ils sont ainsi symboliquement privés du sens de la vue.

Peut-on dire alors que le sage est celui qui est « éclairé » ?

Oui, contrairement aux autres hommes maintenus dans les ténèbres, le philosophe atteint une certaine lumière, symboliquement : ce dernier est en effet en surplomb comme l'indique le terme à double entente « **despicere** », regarder d'en haut/regarder de haut, hauteur symboliquement présente aussi dans l'allusion à la grandeur de l'arbre à la fin « **sub ramis arboris altae** ». Cette idée de lumière et d'élévation du philosophe est classique dans la philosophie antique, notamment depuis le mythe de la caverne de Platon dans la *République*.

Le charme de la philosophie, ou la question du recours à la poésie

Cette position du philosophe en surplomb qui accède à des vérités supérieures ne se rapproche-t-elle pas de celle du poète inspiré ?

Chez Lucrèce effectivement philosophie et poésie se mêle. Dans cette posture poétique, Lucrèce adopte une position particulière, différente même de celle d'Epicure qui réfutait l'usage des vers pour exprimer la philosophie. Cette posture poétique rapproche le philosophe de la figure de l'oracle, de la personne sacrée, en position de surplomb par rapport aux hommes, qui connaît des vérités supérieures. (On retrouve cette idée dans les vers « **O miseris hominum mentes, o pectora caeca ! / Qualibus in tenebris vitae quantisque periculis / degitur hoc aevi quodcumque !** »). Cette perspective accentue l'écart entre le philosophe et les autres hommes, et la démarche poétique construit elle aussi une image du philosophe en marge de la société.

Le recours à la poésie ne vaut-il que pour construire une image du philosophe en marge de la société ?

Non, Lucrèce choisit cette démarche poétique parce qu'elle fait sens pour lui. En effet les vers ici sont des hexamètres dactyliques (vers composés de 6 pieds où l'on trouve des enchaînements de dactyles (_ u u ou de spondées _ _). Ce type de vers est employé notamment dans la poésie didactique, qui permet d'exprimer une vérité universelle dont il faut se rappeler.

Le choix de la forme versifiée correspond donc à l'inscription dans un genre traditionnel chez Lucrèce ?

Pas seulement. En effet ce rôle traditionnel est chez Lucrèce complété par l'idée que la poésie donne aux problèmes et aux concepts philosophiques un « goût » moins âpre, moins amer. La poésie rend plus doux l'apprentissage de la philosophie, en facilite l'accès. Or cette douceur nous renvoie aux enjeux de notre texte, en ce que les vers s'adressent au sens. La poésie philosophique de Lucrèce s'adresse donc à la fois au corps et à l'esprit. Elle procède d'une synthèse qui s'intègre au processus de la connaissance chez les épicuriens.

Comment la démarche poétique de Lucrèce nous fait-elle rentrer dans le processus de la connaissance ?

On peut remarquer dans notre texte l'importance de procédés littéraires et artistiques qui rentrent dans cette logique d'apprentissage. La métaphore initiale de la tempête et du rivage

« **mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra** », avec par ailleurs la visualisation (marquée ici par « **spectare** »,) marque le début du processus de la connaissance. Cette importance de la vision explique l'enchaînement des petits tableaux qui jalonnent le texte : la tempête, la course effrénée des hommes, les orgies nocturnes, les philosophes au pied de l'arbre. Il s'agit de renvoyer à un concret pour être capable par la suite d'en tirer des leçons.

La vision est-elle le seul sens convoqué dans cette logique d'apprentissage ?

Non, la vision n'est pas le seul sens convoqué : l'ouïe, par les effets de versifications et notamment de césures, occupe une place centrale dans le système de la connaissance. La césure hepthémimère souligne le terme « **naturam** » par exemple dans « **nil aliud sibi naturam latrare** », et en fait un terme de toute première importance.

Le philosophe et la nature

En quoi la nature tient-elle un rôle important dans ce texte de Lucrèce ?

La nature est un élément central du texte. Tout d'abord, il faut rappeler que le titre de l'œuvre de Lucrèce fait de la nature l'élément central de l'œuvre : *De natura rerum*. La « **natura** » désigne à la fois le cadre de la nature, mais aussi l'organisation des règles physiques de l'univers et même l'idée de création, de naissance, de génération des choses.

Dans notre extrait, on retrouve un champ lexical de la nature important : « **mari** », « **aequora** », « **ventis** », « **terra** », « **campos** », « **naturam** », « **natura** », « **gramine** », « **aquae** », « **rivom** », « **arboris** », « **floribus** », « **herbas** ».

Comment interpréter l'abondance de ces termes ?

Cette abondance montre à la fois l'importance de la visualisation et de manière plus générale des sensations, et invite aussi à abstraire la notion de nature, dans les deux termes centraux de « **naturam** » et « **natura** », tous les deux en position de sujet, dans une forme de prosopopée : « **naturam latrare** », « **natura requirit** ».

Cette abondance du champ lexical de la nature se retrouve-t-elle uniformément dans le texte ? Pourquoi ?

Non, on peut constater que la distribution de ce champ lexical suit une logique toute particulière. En effet, il se trouve majoritairement en début et en fin de notre extrait. Il y a là une forme de composition circulaire, d'encadrement, et en même temps d'opposition. La nature tourmentée du début a fait place à une nature apaisée, dans une sorte de paysage état d'âme où la nature tourmentée du début pourrait renvoyer aux angoisses des hommes qui ne sont pas philosophes, alors que la nature propice de la fin pourrait renvoyer à l'ataraxie des philosophes épicuriens.

La nature est donc présente au début et à la fin du texte, mais pourtant elle évolue ?

Oui, et l'un des éléments les plus visibles de cette évolution et de cette circularité, est le rôle dévolu à l'eau. En effet, dans les deux cas on retrouve une position sur une rive face à un élément liquide. Mais cet élément liquide change de nature.

En quoi l'élément liquide change-t-il de nature dans le texte ? En quoi permet-il de mettre en évidence la construction circulaire du texte ?

Au début du texte, l'élément liquide présent, c'est « **mari magno** », et « **aequora** », alors que par la suite il s'agit d'un cours d'eau « **aquae** ». On peut dégager des symboles autour de ces deux idées : la vision de la mer correspond à une forme d'élément contenu, presque stagnant, enfermement propice à l'agitation, alors que le ruisseau pourrait rappeler le cours d'eau d'Héraclite dans lequel on ne se baigne jamais deux fois, et qui serait à même d'indiquer une certaine circularité, une certaine adaptabilité de l'homme philosophe selon la nature et ses changements (chez Lucrèce en effet, en raison du *clinamen* des atomes, la nature est en perpétuelle évolution).

Peut-on dire alors qu'il y a une correspondance entre la nature et le philosophe ?

Il est possible en effet de considérer qu'il y a une correspondance entre le spectacle de la nature et le philosophe, entre ce qui est vu et celui qui voit : la nature devient en effet une forme de spectacle dans lequel le sage trouve une leçon (c'est le cas du début du texte) ou un apaisement (c'est le cas plutôt de la fin du texte). La nature ainsi touche allégoriquement à l'intellect et aux sens, et il s'agit pour le philosophe, pour ces deux raisons, de conceptualiser l'idée que le philosophe doit suivre la nature. Les deux verbes « **latrare** » et « **requirit** » qui désigne l'action de la nature dans la prosopopée vont dans ce sens : il s'agit de pousser l'homme dans la bonne direction. Cette idée s'oppose à l'errance aveugle des hommes (contrairement aux hommes dont le cœur est aveugle « **caeca** », le philosophe est capable de voir « **videre** » et de regarder « **spectare** »).

Le rejet de l'artificiel

Si le philosophe s'attache à suivre la nature, peut-on dire que ce que recherchent les autres hommes relèvent de l'artificiel ?

Oui, pour Lucrèce évidemment cette philosophie naturelle s'oppose à tout ce que l'homme peut chercher par ailleurs d'artificiel. Ainsi, Lucrèce critique la recherche de la gloire et du pouvoir, et d'un certain point de vue condamne en partie l'idée d'une philosophie politique : « **certare ingenio, contendere nobilitate, / noctes atque dies niti praestante labore / ad summas emergere opes rerumque potiri.** »

Cette critique touche-t-elle d'autres domaines que la gloire et le pouvoir ?

Oui, à cette critique de la gloire et du pouvoir s'ajoute une critique du luxe. C'est l'idée qui ressort le plus de la description des orgies nocturnes. On retrouve de nombreuses précisions sur les matières « **aurea simulacra** », « **argento** », « **auro** », « **aurata** » qui viennent cibler la recherche excessive de luxe. Mais on retrouve aussi une critique de l'art employé dans une forme de vaine gloire, ou d'un divertissement social : la statuaire « **aurea simulacra / lampadas igniferas manibus retientia dextris** » ou la musique « **citharae reboant** ».

Puisque les lieux naturels étaient symboliques, peut-on penser que les lieux de l'artificialité le sont aussi ?

Effectivement, on peut se demander si cette artificialité ne trouve pas comme lieu privilégié un lieu clos et peu éclairé, ou du moins éclairé par une lumière artificielle (« **lampadas** »). Dans son contraste avec la suite où le philosophe est à l'air libre et de jour, on peut se demander s'il ne s'agit pas en quelque sorte d'un souvenir de la caverne platonicienne, où les hommes ne percevaient que des ombres projetées sur le mur d'une caverne en raison d'une lumière artificielle, un feu, en surplomb. Ainsi, le philosophe est celui qui a su sortir des banquets nocturnes de la même manière que celui qui a su s'extraire de la caverne, pour aller à l'air libre dans les deux cas, dans un mouvement d'élévation vers une lumière naturelle présent dans les deux textes. On peut se demander même si le terme de « **simulacra** », statues, par ailleurs présent dans la théorie de la connaissance chez Lucrèce, n'invite pas effectivement à considérer que ces banquets nocturnes artificiels sont le lieu des « simulacres ».

Cette critique de Lucrèce peut-elle aussi se comprendre en raison d'évolutions dans la société romaine à cette époque ?

Oui, cette critique de la recherche de la gloire, du pouvoir et du luxe prend un sens tout particulier à l'époque de Lucrèce. En effet, Lucrèce vit à un moment de la République où les guerres civiles s'intensifient et se sont développées sur les enrichissements personnels des *imperatores*, notamment après le sac de Corinthe en 146 av. J.C., et sur le développement d'un clientélisme de plus en plus fort et l'envie croissante de pouvoir et d'influence en résultant. Lucrèce donc arrive à mêler dans ce texte une réflexion générale, mais aussi une critique de la société de son temps.

La pratique de la philosophie : vers une nouvelle sociabilité ?

Puisque le philosophe se met en position de retrait vis-à-vis de ses contemporains, quel lien avec autrui cherche-t-il à construire ?

On peut noter que le rapport entre le philosophe et autrui transcende le temps chez Lucrèce. En effet, le philosophe se sent lié à la communauté des philosophes qui l'ont précédé. Ainsi dans le *De natura rerum* Lucrèce fait souvent l'éloge d'Epicure et se positionne dans sa continuité. Cette idée est implicitement exprimée dans notre extrait avec : « **edita doctrina sapientum templa serena** ». Le philosophe n'est pas dans une pure solitude, mais il est lié aux autres sages qui l'ont précédé. Le lien ainsi conçu semble plutôt sacré « **templa** » que politique en tant que tel.

Ce lien avec les philosophes du passé exclut-il toute sociabilité au présent ?

Non, à cette sociabilité dans le temps, indirecte, s'ajoute une sociabilité directe : celle des amis. Il s'agit d'un cercle, d'un entre soi « **inter se** », marqué par une attitude commune « **prostrati** ». On note que cette sociabilité se fait dans un cadre naturel, et donc en dehors d'un cadre politique. Il s'agit ici d'une forme de dépassement de l'opposition entre la solitude d'un côté et la politique de l'autre. Les épicuriens voient la possibilité d'un échange entre les hommes, mais ce n'est pas la cité qui permet cet échange, c'est la philosophie. Il y a donc ici une vraie philosophie de l'amitié.

Cette philosophie épicurienne de l'amitié s'est-elle traduite dans les faits ?

Oui, cette philosophie de l'amitié et les allusions au cadre naturel peuvent nous faire penser au Jardin d'Epicure, c'est à dire au cadre dans lequel Epicure dispensait son enseignement à Athènes. Ce fait était connu dans l'antiquité, et l'idée de communauté des philosophes particulièrement attachée à la philosophie épicurienne.

Ce thème de l'amitié est-il spécifique à la philosophie de Lucrèce ?

Non, le thème de l'amitié est un thème important de la philosophie antique, aussi bien grecque avec la réflexion sur l'amitié dans le cadre de la politique chez Aristote ou Epicure, que latine avec le *De amicitia* de Cicéron, contemporain de Lucrèce. Par ailleurs, la mention du ruisseau et du haut arbre sous lequel les philosophes sont, ainsi que le « **gramine molli** », peut nettement faire penser au début du Phèdre de Platon, où Socrate s'écarte précisément de la cité avec Phèdre pour entamer un dialogue qui portera sur l'amour et l'amitié. Lucrèce donc dans ce texte se fait le catalyseur de plusieurs traditions qui se retrouvent sur la notion d'amitié et qui explicitent la possibilité d'un lien social qui permet au philosophe de dépasser sa solitude et son état de surplomb initial.

Cette amitié philosophique est-elle un état de fait pour Lucrèce ou bien s'agit-il de la construire ?

Lucrèce ne se contente pas de dépeindre l'amitié entre philosophes, mais il cherche aussi à la construire dans ce texte. En effet, le poète joue implicitement sur l'énonciation en utilisant la seconde personne du singulier « **careas** », « **tua sina parte** », « **queas** », « **videre** », et le philosophe créé ainsi un lien avec son lecteur. La lecture est le lieu en quelque sorte du dépassement de la solitude pour rejoindre une forme de communauté. Ainsi le « **videmus** » à la première personne du pluriel rend effectif ce lien en cours de formation. On peut se demander si la lecture n'est pas psychologiquement le lieu d'un *clinamen* qui amène le lecteur à s'agréger à la penser épicurienne.

Cette démarche peut-elle se rapprocher d'une pratique dans l'Antiquité ?

Oui, effectivement, le lien entre l'auteur et le lecteur se tisse selon des codes rhétoriques et philosophiques consacrés, à savoir celui du protreptique où le philosophe essaie de convaincre son auditeur de changer de vie. Au-delà de l'usage de l'énonciation, les exclamations et interrogations rhétoriques relèvent de ce genre littéraire assumé ici.

PROPOSITION DE PROBLÉMATIQUE

On peut se demander en quoi pour Lucrèce la nature fournit au sage un cadre référentiel qui seul lui permet de mener une vie de douceur à l'abri des douleurs de l'existence.

PROPOSITION DE PLAN

I. Le philosophe à l'écart de l'agitation humaine

- A) La mise à l'écart
- B) La philosophie comme douceur de vivre
- C) Le charme de la philosophie: la question de la marginalité du recours à la poésie

Transition : La nature semble jouer un rôle central dans ce texte dans ces conditions : quel est-il précisément ?

II. Le philosophe et la nature

- A) Le cadre naturel comme cadre référentiel
- B) Le rejet de l'artificiel

Transition : Dans ce climat de guerre civile, comment penser la politique et le lien social pour le philosophe ? Toute sociabilité est-elle vouée à l'échec et la philosophie condamnée à une forme de solitude ?

III. La pratique de la philosophie : vers une nouvelle sociabilité ?

- A) Une sociabilité diachronique : les sages qui nous ont précédés
- B) Une sociabilité synchronique : les amis
- C) Une sociabilité en construction : la question du lecteur

CONCLUSION

Dans cet extrait, Lucrèce invite le lecteur à une vie philosophique, c'est-à-dire une vie qui suit la nature, qui recherche la douceur et évite la douleur, et qui s'écarte des illusions de l'artificialité. Mais cette vie philosophique n'est pas nécessairement en correspondance avec une vie politique. Au contraire, la politique pour Lucrèce peut être le lieu des illusions et de la vacuité. Pour autant, le philosophe ne rejette pas tout lien social : il procède à un dépassement de la solitude dans le cadre de l'amitié entre philosophe, qui seule est à même de tisser un lien de vérité entre les hommes.