



HAL
open science

Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le De rerum natura

Stéphane Marchand

► **To cite this version:**

Stéphane Marchand. Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le De rerum natura. Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle, 2020, 10, 10.4000/aitia.7686 . hal-03157290

HAL Id: hal-03157290

<https://hal.science/hal-03157290>

Submitted on 3 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Aitia

Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle

10 | 2020

Le *De rerum natura* de Lucrèce : perspectives philosophiques

Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura*

The De rerum natura on the Meaning and Function of Epicurean Theology

Il De rerum natura sul significato e sulla funzione della teologia epicurea

Stéphane Marchand



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/aitia/7686>

ISSN : 1775-4275

Éditeur

ENS Éditions

Ce document vous est offert par Bibliothèque Diderot de Lyon - ENS



Référence électronique

Stéphane Marchand, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », *Aitia* [En ligne], 10 | 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 03 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/aitia/7686>

© ENS Éditions



aitia

Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle

Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura**

Stéphane Marchand

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
Centre Gramata, UMR 7219 SPHERE

- 1 L'hypothèse, souvent répétée depuis l'Antiquité, selon laquelle Épicure aurait été athée constitue un symptôme éclairant de la nature particulière de la « théologie épicurienne¹ ». Cicéron nous apprend par exemple que, selon le stoïcien Posidonius, « pour Épicure les dieux n'existaient pas et que tous ses propos sur les dieux immortels visaient à écarter l'impopularité² ». Selon les adversaires d'Épicure, sa théologie semble si improbable qu'elle ne peut être qu'une stratégie d'écriture pour éviter la condamnation qui menace traditionnellement les philosophes athées. Plutôt que de soutenir une thèse dangereuse et impopulaire, Épicure aurait ainsi bricolé son discours théorique sur les dieux.
- 2 On retrouve des traces de cette accusation chez Lucrèce³, et il faut se demander sur quoi elle repose⁴. On remarquera qu'elle ne dit pas

* Je tiens à remercier l'ensemble des participants à la journée d'agrégation sur Lucrèce organisée par Laurent Lavaud à l'ENS de Lyon le 4 mai 2019, ainsi que Pierre-Marie Morel pour ses remarques sur une première version de ce texte.

1 Sur l'ambiguïté du terme voir P.-M. Morel, *Épicure : la nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, p. 89 ; par « théologie épicurienne » nous entendons le discours tenu par Épicure sur les dieux.

2 Cicéron, *De natura deorum*, I, 123, trad. C. Auvray-Assayas ; voir aussi Sextus Empiricus, *AM*, IX, 58. L'hypothèse de l'athéisme d'Épicure pourrait remonter à Carnéade selon l'hypothèse de D. Obbink, « The Atheism of Epicurus », *GRBS* 30, 2, 1989, p. 218.

3 « Mais ici j'éprouve une crainte : tu crois peut-être / apprendre les éléments d'une doctrine impie, / entrer dans la voie du crime quand au contraire / la religion enfanta crimes et sacrilèges » (*De rerum natura* [désormais *DRM*], I, 80-83) ; je cite la traduction de J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.

4 Dans le contexte de la philosophie ancienne, il semble que la qualification d'« athée » relève d'une accusation plutôt que d'une description, voir J.-B. Gourinat, « L'athéisme

qu'Épicure soutient explicitement une thèse athée : cette critique prend acte du fait qu'Épicure parle des dieux. La thèse de l'athéisme d'Épicure suppose donc une forme de dissimulation, ou de stratégie d'écriture, motivée par des raisons non directement philosophiques ou théoriques, mais essentiellement par prudence politique.

- 3 Cependant, si une telle thèse peut être soutenue, c'est aussi qu'il y a des éléments dans le système qui autorisent une telle hypothèse. Et de fait la théologie épicurienne occupe une place particulière dans le système épicurien ; elle n'a rien de fondamental : les dieux n'y sont pas des principes, ils n'y exercent aucune providence, ils n'organisent pas le monde. La théologie épicurienne est donc régionale, elle constitue une simple partie du discours sur la nature dont les dieux sont des éléments parmi d'autres, et en aucun cas des éléments premiers. En outre, la philosophie épicurienne remplit les deux conditions de possibilité d'un athéisme dans l'Antiquité, bien mises en valeur par David Sedley⁵ : l'athéisme suppose (1) une physique matérialiste qui puisse rendre compte de la nature et de la cosmologie sans faire appel à la causalité divine et (2) une anthropologie capable de rendre compte de l'existence de croyances sur les dieux. Tout cela fait que le système épicurien pourrait faire l'économie d'une théologie.
- 4 Et pourtant il y a bien une théologie d'Épicure, c'est-à-dire qu'il y a bien un discours épicurien sur les dieux, ce qu'ils sont et comment nous devons nous rapporter à eux. Ce n'est donc pas parce que les deux conditions de possibilité de l'athéisme sont remplies que la philosophie d'Épicure est nécessairement athée ; cependant le sens et la fonction de la théologie ne sont pas les mêmes que dans les autres philosophies antiques. En outre, on peut rappeler qu'Épicure critique les philosophes athées⁶ et qu'il a lui-même développé un discours sur les dieux, comme en témoigne Lucrèce :

Et cela d'autant plus qu'il fut dans sa coutume, / à propos justement des divins immortels, / de parler ample et bien, de manière divine, / ainsi que d'étaler au moyen de ses dires, / en sa totalité, la nature des choses (*DRN*, V, 52).
- 5 Lucrèce fait ici probablement référence au *Sur les Dieux* et au *Sur la piété* d'Épicure⁷. Malheureusement il ne reste pratiquement rien de ces livres ; le poème de Lucrèce donne cependant quelques indications sur ces principes et fait ressortir, sans véritable variation, les éléments de la *Lettre à Ménécée* (123-124) et de la première *Maxime Capitale* d'Épicure⁸ : les dieux sont des vivants immortels, bienheureux, qui ne vivent pas dans notre monde, qui n'ont aucun rapport aux hommes et ne les aident pas, qui ne sont pas sensibles à leurs prières. On voit combien cette théologie est singulière : les dieux sont absents de nos vies, ils sont transcendants, ils ne sont pas de notre monde, et ne jouent aucun rôle en notre faveur ou en notre défaveur. Contrairement à la plupart des théologies antiques, les dieux ne sont pas des principes, ce ne sont pas les premiers objets

antique, entre accusation et réalité », dans B. Colette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éds), *L'esprit critique dans l'Antiquité*. I, *Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 167-189.

⁵ D. Sedley, « The Atheist Underground », dans V. Harte et M. Lane (éds), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, CUP, 2013, p. 347.

⁶ Voir Philodème, *De la piété*, I, 19, 519-536 = LS 23H.

⁷ *Titi Lucreti Cari De rerum natura: libri sex*, ed. with Prolegomena, critical apparatus, transl., and commentary by C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 2017, *ad. loc.*

⁸ Voir notamment *DRN*, II, 646-652 cité ci-dessous.

de la physique, ils ne fondent rien, ne tiennent pas le monde et n'y sont pas investis. Pourtant ils existent et sont vivants ; ils appartiennent au règne de la nature et n'échappent pas à ses lois.

- 6 Les dieux épicuriens sont donc à la marge du système, au point que l'on pourrait les faire disparaître ; pourtant quelque chose en eux résiste. Mais alors comment parler de ces dieux-là ? Et surtout pourquoi faudrait-il en parler ? Il y a plusieurs réponses possibles à cette question, réponses qui permettent d'illustrer les différentes fonctions de la théologie épicurienne. On pourra en effet considérer trois fonctions possibles :
- 1 une fonction thérapeutique : la théologie épicurienne sert à dissiper le mal religieux et la superstition ;
 - 2 une fonction théorétique : les épicuriens parlent des dieux pour répondre aux questions et aux objections qu'on a pu leur faire ; il faut montrer que les dieux ne sont pas une infraction au système ;
 - 3 une fonction éthique : les épicuriens parlent des dieux parce que ceux-ci nous fournissent un véritable modèle de sagesse.
- 7 Ces fonctions ne sont nullement exclusives les unes des autres, il faudra les coordonner et se demander *in fine* si elles épuisent le sens de la théologie dans le poème de Lucrèce. Cette dernière question n'est pas anecdotique : en effet, la réflexion sur la théologie épicurienne amène à se demander dans quelle mesure une lecture pragmatique du discours épicurien – selon laquelle, en somme, le discours sur les dieux trouverait sa justification uniquement dans ses effets – rendrait totalement compte de la démarche d'Épicure.

Fonction thérapeutique de la religion épicurienne

- 8 De nombreux passages de Lucrèce présentent la destruction de la superstition et de la religion comme le but principal de son texte. On a souvent remarqué que c'était même une particularité du texte lucrétien que d'insister sur cette fonction de la philosophie épicurienne⁹. D'ailleurs les nombreuses mentions des dieux servent avant tout à présenter la fonction même du poème : il s'agit de « défaire les nœuds dont la religion nous entrave¹⁰ ».
- 9 Lucrèce présente la doctrine d'Épicure comme un événement qui a libéré la vie humaine qui « gisait écrasée sous le poids de la religion » (I, 63) en révélant « ce qui peut naître / ou non pourquoi enfin est assigné à chaque chose / un pouvoir limité, une borne immuable » (I, 75-77). La connaissance de la nature répond à une exigence d'utilité :
- Si nous n'étions troublés ni par nos inquiétudes relatives aux phénomènes célestes, ni par celles qui concernent la mort – à savoir qu'elle puisse être quelque chose pour nous –, ni par notre incapacité à apprécier les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions nul besoin de l'étude de la nature (*Maxime Capitale*, XI)¹¹.
- 10 À ce titre, la théologie épicurienne a sa place dans l'étude de la nature : dans le cadre de la philosophie hellénistique le discours théologique appartient

⁹ Voir par ex. l'analyse de l'usage de *religio* par Lucrèce, H. M. Howe, « The *Religio* of Lucretius », *CJ* 52, 7, 1957, p. 329-333 ; L. A. Springer, « The Role of *Religio*, *Solvo* and *Ratio* in Lucretius », *CW* 71, 1, 1977, p. 55-61.

¹⁰ I, 930-931 ; voir aussi IV, 8.

¹¹ Je cite la traduction de P.-M. Morel, *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion, 2011 ; voir aussi Épicure, *Pyth.*, 85.

à la physique ; certes, son objet ne fait pas connaître un principe premier, mais sa connaissance libère. Pour accomplir cette libération, il faut d'abord comprendre ce dont on souffre, donc décrire le phénomène de la religion et de la superstition. Il faut ensuite procéder à l'analyse des causes de la religion et de la superstition en les liant à une erreur de jugement. Enfin, il faut traiter le mal, donc changer l'opinion sur ce qui nous fait souffrir, remplacer l'erreur de jugement par une représentation correcte de la réalité : ainsi la théologie épicurienne nous apprend que les dieux ne sont pas à craindre, et l'étude de la nature nous donne une explication rationnelle des phénomènes célestes.

Description des symptômes

- 11 Parmi les nombreux passages du poème qui décrivent les maux de la religion et de la superstition, on trouve au livre V un texte important lorsque Lucrèce décrit la naissance de la religion dans les sociétés primitives pour expliquer les phénomènes célestes :

Le recours était donc de tout confier aux dieux / et de tout soumettre
au signe de leur tête. / Dans le ciel ils placèrent demeures et séjours
divins / parce que dans le ciel on voit rouler la nuit et la lune, /
la lune, le jour et les ténèbres, les astres sévères de la nuit, / les
flambeaux nocturnes du ciel, les flammes volantes, / les nues,
le soleil, les pluies, neige, vent, éclairs, et grêle, / les grondements
soudains et les grands murmures de menace. / Ô race infortunée
des hommes, dès lors qu'elle prêta / de tels pouvoirs aux dieux
et les dota d'un vif courroux ! (*DRN*, V, 1186-1195)¹²

- 12 Conformément au paragraphe 81 de la *Lettre à Hérodote*, c'est lorsque l'on se représente les dieux comme pourvus « des volontés, des actions et des responsabilités qui sont en contradiction avec les attributs [sc. des dieux, le fait d'être bienheureux et incorruptibles] » que commence la pensée religieuse qui interprète, faute de les comprendre, les phénomènes célestes comme des manifestations de la volonté des dieux. Alors on ne vit plus qu'obsédé par la peur des dieux, dans un état de trouble maximal, et l'on ne peut plus voir correctement ce que sont les dieux :

Si tu les imagines roulant de grands flots de colère, / tu n'aborderas
plus leurs temples d'un cœur paisible, / et ces images émises par
leurs corps sacrés, / annonçant à l'esprit humain la forme divine, /
tu ne pourras les accueillir dans une âme apaisée (*DRN*, VI, 74-78).

- 13 Ne plus voir les dieux calmement, c'est donc aussi ne pas pouvoir vivre calmement. La religion et la superstition nous rendent malades, paradoxalement elles nous accrochent à la vie par peur de la mort et du châtime divin, tout en nous rendant la vie impossible. La question est alors de comprendre pourquoi nous nous mettons dans cet état.

L'angoisse cosmologique

- 14 La genèse de la pensée religieuse proposée au livre V du *De rerum natura* répond à cette question. La religion apparaît après que les premières sociétés se sont formées et que les hommes ont pu se dégager du seul souci de survivre, lorsqu'ils lèvent la tête et s'étonnent en regardant le ciel ; ils sont alors pris dans ce que l'on pourrait appeler une « angoisse cosmologique » : avant ils vivaient solitaires, nus, dormaient à même la terre ; ils n'avaient pas peur du noir et :

¹² Voir aussi *DRN*, I, 81-101.

Accoutumés dès l'enfance à voir constamment / les ténèbres et le jour renaître tour à tour, / ils n'avaient aucune raison de s'en étonner (*non erat ut fieri posset mirari umquam*), / ni de craindre qu'à jamais la terre ne sombrât / dans la nuit, lumière du soleil pour toujours enfuie. / Leur souci était plutôt, malheureux hommes (*sed magis illud erat curae*), / les bêtes sauvages qui menaçaient leur sommeil : chassés de leurs abris de pierre, ils s'enfuyaient / devant un sanglier écumant, un lion féroce, au plus profond de la nuit ils cédaient épouvantés / à ces hôtes furieux leurs couches de feuillages (*DRN*, V, 977-983).

- 15 Même s'il est exempt de superstition, il est difficile d'imaginer cet état comme un idéal auquel on aspirerait à retourner. Ces hommes primitifs sont en somme trop occupés à survivre pour avoir des angoisses. Ce n'est qu'à un stade supérieur du développement de la civilisation que l'homme a le loisir de regarder le ciel et sera pris d'une véritable inquiétude :

Or, quand nous levons les yeux vers les régions célestes / du grand monde, l'éther clouté d'étoiles brillantes, / et que nous pensons au cours du soleil et de la lune, / une angoisse en nos cœurs sous d'autres maux étouffée (*tunc aliis oppressa malis in pectore cura*) / se réveille et commence à dresser la tête : n'y aurait-il face à nous un pouvoir immense et divin / entraînant les rondes variées des astres candides ? / L'ignorance de la cause assaille notre esprit de doutes (*temptat enim dubiam mentem rationis egestas*) : / le monde eut-il une origine, aura-t-il une fin, jusques à quand les murailles du monde pourront-elles / supporter la fatigue d'un mouvement inquiet / ou dotées par les dieux d'une vie éternelle, / glisseront-elles toujours sous la traction du temps, / bravant les violents assauts des siècles immenses ? (*DRN*, V, 1204-1225)

- 16 Cette angoisse est un sentiment complexe. Elle vient, d'une part, de la contemplation de l'ordre céleste. D'autre part, c'est le manque de raison qui va nous faire douter : on se rend compte que l'on est incapable de donner une explication rationnelle de l'ordre du monde. En quoi consiste ce doute ? Il s'agit d'abord d'un aveu d'ignorance : on reconnaît que l'on ne sait pas pourquoi le monde est comme il est. Contrairement à ce que pensent les sceptiques pyrrhoniens, le doute ne rend pas heureux¹³. Au contraire, il ronger nos certitudes et amène à prendre conscience que tout ce sur quoi l'on s'appuyait peut être remis en cause. L'homme primitif n'avait pas de doutes (V, 979 : *non erat ut fieri posset mirari umquam*). Il s'appuyait sur une certaine forme de confiance dans la régularité du monde fondée sur l'habitude et le manque de temps pour y penser. Le loisir donne le temps de réfléchir et fait entrevoir la fragilité du monde et de notre connaissance¹⁴.
- 17 Le doute donc ne rassure pas, au contraire il induit des pensées inquiétantes. L'angoisse cosmologique vient de ce que l'on pressent que le monde est un être comme les autres : pourquoi n'y aurait-il pas pour lui comme pour toute chose naissance, vie et mort ? Ces hommes angoissés approchent donc une vérité épicurienne : tout ce qui est né est voué à disparaître, thèse

¹³ La différence vient principalement du fait que, pour les pyrrhoniens, la reconnaissance de l'ignorance débouche sur la suspension du jugement ; tandis que, pour Lucrèce, la prise de conscience de l'ignorance débouche sur de nouvelles hypothèses théoriques explicatives.

¹⁴ Voir aussi *DRN*, I, 149-154.

fondamentale de l'épicurisme dont le poème de Lucrèce suit la logique de la première à la dernière ligne, de l'ode à Vénus à la peste. Mais cette vérité est trop violente, elle est découverte trop intuitivement, elle prend la forme d'un souci, et non d'une véritable compréhension. Pour cette raison on se réfugie dans l'idée que le monde est supporté par les dieux et doté d'immortalité.

- 18 Ainsi naît la pensée religieuse à laquelle participent tous les philosophes qui défendent la providence : toute manifestation des corps célestes, tout événement naturel est interprété comme une manifestation de la volonté des dieux : les orages, la foudre, etc., sont vus comme des messages envoyés par les dieux. La description de la croyance en la providence comme une sorte de réflexe primitif constitue une puissante critique, à la fois métaphysique et politique. Les philosophes (ceux qui suivent le *Timée*, les stoïciens...) sont doublement primitifs avec leur cosmologie providentielle : incapables de voir que la nature peut s'expliquer et s'organiser elle-même, ils projettent sur elle une représentation rudimentaire du pouvoir, celle d'une monarchie dont Rome s'est dé faite il y a bien longtemps.

Traitement

- 19 Comment sortir de la terreur religieuse ? par la doctrine d'Épicure. Il faut, d'une part, corriger nos représentations à partir d'une conception correcte de ce que sont les dieux, ce que fait livre V notamment. Il faut, d'autre part, corriger nos représentations sur les phénomènes naturels – en particulier les phénomènes célestes, les *μετέωρα* –, ce qui constitue la tâche du livre VI.
- 20 Ce traitement pose cependant une question : suffit-il de voir et de comprendre cette vérité épicurienne pour être guéri de la superstition ? Cette dernière n'est-elle pas plus profondément ancrée en nous, à la fois épistémologiquement et historiquement ? Épistémologiquement, parce que le mal ne vient peut-être pas d'une seule croyance mais d'un ensemble de croyances, voire d'attitudes, de dispositions, d'émotions liées entre elles¹⁵. Historiquement, parce que la superstition nous précède, elle nous est transmise en une tradition toujours vive.
- 21 Cette question, celle de l'intellectualisme épicurien, implique de réfléchir sur les liens qui nous attachent à nos croyances : celles-ci ont beau être « surajoutées », on y tient, elles informent notre relation aux choses. Ceci est vrai autant de la vérité épicurienne – croire que la vérité est dans la sensation fait voir les choses autrement, comme cet épicurien Timagoras qui ne voyait pas deux flammes quand il appuyait sur ses yeux¹⁶ – que de nos erreurs, donc de la religion et de la superstition :

Car, tout en sachant bien que les dieux n'ont aucun souci, / certains s'étonnent et se demandent par quel système / les phénomènes s'accomplissent (*si tamen interea mirantur qua ratione / quaeque geri possint*), surtout ceux qu'ils observent / au-dessus de leur tête dans les régions de l'éther ; ils reviennent alors aux vieilles religions, s'inventent des maîtres cruels tout-puissants, ô malheureux ! ignorant ce qui peut exister / ou non, pourquoi enfin est assigné à toute chose / un pouvoir limité, une borne immuable (*DRN*, V, 82-90).

¹⁵ Voir P.-M. Morel, « La peur, passion radicale », *Elenchos* 39, 2, 2018, p. 297-298 notamment.

¹⁶ Voir Cicéron, *Academiques*, II, XXV, 80.

- 22 La pensée religieuse, donc la tendance à inventer des dieux providentiels tout-puissants, revient dès que l'on s'interroge sur les phénomènes célestes : c'est l'étonnement (*mirantur*) lié à la vue des *mirabilia*, des choses étonnantes et qui paraissent exceptionnelles, qui ramène à l'ancienne religion (*antiquas religiones*). Pour se guérir, il faut donc non seulement une représentation correcte des dieux mais aussi, et peut être même surtout, une compréhension plus générale de la nature – non seulement de la nature des dieux mais aussi des phénomènes naturels. Donc tous les textes de « sciences naturelles » de Lucrèce, les détails sur les phénomènes astronomiques, physiques, etc., ne constituent pas un cabinet de curiosités pour désennuyer un public d'aristocrates désœuvrés étrangers à la doctrine, mais cherchent à répondre en épicurien à une angoisse réelle¹⁷.
- 23 Enfin, cette résistance des anciennes croyances permet d'insister sur la dimension complexe de la compréhension épicurienne du monde ; certes, il s'agit d'en revenir à ce que dit la nature, à corriger des opinions fausses, mais ces opinions peuvent avoir une certaine persistance en nous, et arriver à se représenter correctement les choses pour ne plus avoir peur n'est pas une démarche aisée. La pensée épicurienne reconnaît la force de nos conceptions erronées¹⁸. Et le projet de Lucrèce consiste à s'appuyer aussi sur des effets poétiques pour corriger nos fausses représentations.
- 24 Quoi qu'il en soit, le seul fait que les dieux nous obsèdent suffit pour justifier le discours théologique et sa fonction thérapeutique. Cependant, à partir du moment où ce discours vient corriger une fausse opinion, il se doit d'être fondé. Ce n'est pas parce que ce qui pousse à l'étude de la nature est la recherche de la paix de l'âme que le critère de validité de cette étude est seulement éthique. L'épicurisme n'est pas un pragmatisme au sens où serait vrai seulement ce qui est utile ; le critère de vérité, c'est bien plutôt la nature des choses telle qu'elle est attestée par la sensation. La théologie épicurienne a donc aussi une fonction théorétique ; on ne peut corriger une représentation fautive qu'en la remplaçant par une vraie. Il faut donc une théologie positive, une réponse à la question de savoir ce qu'ils sont, comment ils vivent, etc.¹⁹.

La fonction théorétique de la théologie épicurienne

La conception épicurienne des dieux

- 25 Au chant II, Lucrèce reprend les principaux éléments de la théologie épicurienne exposés dans la première *Maxime Capitale* et sa scholie²⁰, en ajoutant que les dieux vivent dans les intermondes²¹ :

¹⁷ Pace P. Vesperini, *Lucrèce : archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, 2017, p. 164, pour qui il est « très réducteur de définir le *De rerum natura* comme un poème épicurien ».

¹⁸ Peut-être s'agit-il là de ce dont parlait Épicure dans le paragraphe 81 de la *Lettre à Hérodoté* où il dit que la peur des dieux, la superstition peuvent venir « non pas de jugements, mais d'une disposition irrationnelle par laquelle, faute de définir ce qui est terrible, elles [les âmes] sont dans un trouble égal, voire dans un trouble plus intense que celui qu'elles auraient éprouvé si elles avaient formé des jugements sur ces sujets ».

¹⁹ Il est probable qu'il faille ici distinguer d'un côté les thèses d'Épicure sur les dieux qui se limitent au contenu de la prolepse que nous avons des dieux (le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux) et de l'autre les développements des épicuriens ultérieurs qui mirent en œuvre le programme de recherche défini par Épicure lui-même au § 123 de la *Lettre à Ménécée* : « ne lui ajoute rien d'étranger à son incorruptibilité, ni rien d'inapproprié à sa béatitude. En revanche, tout ce qui peut préserver en lui la béatitude qui accompagne l'incorruptibilité, juge que cela lui appartient » (E. Piergiacomì, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Rome, Sapienza Università Ed., 2017, p. 118-119).

²⁰ « L'être bienheureux et incorruptible n'a pas lui-même de préoccupations et n'en cause pas chez autrui, de sorte qu'il n'éprouve ni accès de colère ni complaisances. C'est en effet chez un être faible que l'on trouve tout cela. » [*En d'autres endroits il dit encore que les dieux sont visibles par la raison, non pas comme étant numériquement distincts, mais présentant une ressemblance de forme due à l'afflux continu de simulacres semblables en un même endroit, et qu'ils ont forme humaine*].

²¹ Voir aussi *DRN*, V, 146-154 ; Philodème, *Des dieux*, III, col. 8, 31 (*PHerc.* 152, col. 8) et le pseudo-Hippolyte (fr. Us. 359), voir E. Piergiacomì, *ouvr. cit.*, p. 162-167.

La nature absolue des dieux doit tout entière / jouir de l'immortalité dans la paix suprême, / à l'écart, bien loin des choses de notre monde : exempte de souffrance, exempte de périls, / forte de ses ressources, sans nul besoin de nous, elle est insensible aux faveurs, inaccessible à la colère (*DRN*, II, 646-652).

- 26 Cette description pose deux questions, l'une d'ordre épistémologique, l'autre d'ordre ontologique : d'une part, si les dieux sont absents, s'ils vivent à l'écart dans les intermondes, comment rendre raison de notre connaissance des dieux en contexte empirique ? D'autre part, une fois que l'on aura disposé d'un concept de dieu comme « un vivant éternel et bienheureux », comment concilier cette nature des dieux avec le système atomiste et notamment le principe que tout ce qui naît périt ?

L'origine de la connaissance des dieux

- 27 Là encore, il convient de se référer au livre V et à l'explication de la naissance des religions :

Dès ce temps, les mortels voyaient en effet des dieux / les figures merveilleuses quand leur esprit veillait, / et plus encore en rêve les corps à la taille étonnante. Ils leur attribuaient la sensibilité / parce qu'ils les voyaient se mouvoir, lancer des paroles / hautaines en accord avec leur beauté, leur grande force. / Ils leur prêtaient l'immortalité parce que leur visage / se présentait toujours et que sa forme demeurerait, mais aussi parce qu'ils étaient si vigoureux / qu'aucune force, pensaient-ils, ne pouvait les vaincre. / Ils pensaient aussi que leur sort était bien plus heureux parce que la peur de la mort point ne les tourmentait / et qu'ils les voyaient en songe accomplir mille et une / prouesses merveilleuses sans éprouver fatigue aucune (*DRN*, V, 1169-1182).

- 28 Cette description combine deux aspects. D'une part, l'explication historique de la constitution des premières religions : il s'agit de voir comment les hommes ont construit leurs propres images des dieux. D'autre part, le texte reconnaît que ces opinions ne construisent pas entièrement leur objet, mais s'ajoutent à l'expérience naturelle de la divinité. Car c'est la grande force de l'épicurisme d'être en mesure de rendre compte de la constitution des images à partir de la théorie des simulacres. Nos images mentales des dieux ne viennent pas de rien puisque nous les déformons en ajoutant des opinions ou des jugements. On peut ainsi aller de l'image du dieu à sa réalité et approcher l'expérience naturelle que les hommes primitifs ont des dieux. La présence en nous d'images des dieux permet d'aller de l'image à sa cause, les simulacres. Certaines images sont de nature telle qu'elles ne correspondent pas à une réalité visible à l'œil nu et proviennent pourtant d'objets qui existent tels qu'on les voit, ou plutôt ces images peuvent être composées d'éléments réels et permettre d'en inférer l'existence d'une cause de ces images. Comme le dit très justement Alain Gigandet, « pour croire aux dieux, il faut donc avant tout s'ouvrir à leur présence, les percevoir, et il ne s'agit plus alors de croyance mais de savoir²² ».

- 29 Mais comment remonter de la religion instituée à l'expérience naturelle que nous avons des dieux ? On peut dégager ce qui relève de l'une ou de l'autre en utilisant le critère suivant : ce qui relève de l'institution est particulier, secondaire, ajouté à l'expérience naturelle, et appartient à l'histoire ; ce qui relève de l'expérience naturelle est de l'ordre de la vision directe, d'un donné universel.

²² A. Gigandet, *Fama deum : Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin, 1998, p. 173.

La vision mentale des dieux : épistémologie

- 30 Les hommes primitifs voyaient les dieux dans leur vie éveillée et dans leurs rêves. Cela ne signifie pas pour autant que les épicuriens pensent que les dieux sont des hommes ou des héros ensuite divinisés. Le vers *animo facies vigilante videbant* (V, 1170) signifie que la vision dont il s'agit est une vision de l'esprit²³. Ce que confirme aussi le *De rerum natura*, V, 146-154 :
- Tu ne peux pas croire non plus que le séjour des dieux, / leurs saintes demeures, soit dans une partie du monde. / Subtile, en effet, bien éloignée des sens, / la nature des dieux est à peine vue par l'esprit. / Comme elle échappe au toucher, à l'emprise de nos mains, / elle ne peut rien atteindre de ce que nous touchons. / Le toucher en effet manque toujours à l'intangible. / Voilà pourquoi doivent aussi différer des nôtres / les demeures des dieux, subtiles comme leurs corps.
- 31 Donc, voir les dieux, ce n'est pas les voir comme nous voyons des objets en face de nous, mais c'est en avoir des images mentales. Les images des dieux nous proviennent de simulacres qui viennent des intermondes et que nous voyons quand nous pensons aux dieux, ou quand nous rêvons d'eux²⁴.
- 32 Nous sommes constamment irrigués de ces simulacres divins provenant des dieux, et quand nous pensons aux dieux nous voyons leurs images en nous. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de différence fondamentale entre la vision éveillée et la vision en rêve des dieux²⁵. Dans les deux cas il s'agit d'une image formée dans l'esprit qui ne correspond pas à une réalité sensible accessible à l'œil nu. Dans les deux cas c'est une projection de l'esprit, qui rassemble des simulacres. Voir les dieux, c'est prendre pour objet de pensée des réalités diffuses, évanescences parce que lointaines, mais qui n'en laissent pas moins des traces dans notre esprit.
- 33 Donc quand Lucrèce dit que les hommes des premières sociétés ont une vision des dieux même en veille, il n'attribue pas à ces hommes une faculté de vision particulière. De fait, selon Épicure, tous les hommes ont cette faculté de voir les dieux par une forme de vision mentale, c'est-à-dire de penser aux dieux et d'arriver par cette pensée à une conception des dieux à partir des simulacres reçus. Les hommes des premières sociétés ne sont pas plus proches des dieux que nous ; leurs demeures sont tout aussi lointaines et ils peuvent tout aussi peu les toucher.
- 34 Mais alors quelle est la particularité de la vision de ces hommes des premières sociétés ? Le texte ne semble pas affirmer qu'il y aurait un privilège, il dit juste que les hommes voyaient déjà les dieux ; cependant on peut supposer que, conformément à VI, 74-78, le privilège de l'homme des premières sociétés est de ne pas être encore contaminé par une vision incorrecte des dieux et donc de ne pas avoir encore peur des dieux, d'être capable en quelque sorte de les regarder en face. N'étant pas encore endoctrinés ou acculturés par la religion et la superstition, les hommes primitifs sont en ce sens plus proches des dieux²⁶ ; pourtant ce sont eux qui vont inventer la superstition.

²³ Cf. la scholie de la première *Maxime Capitale* (τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς) et le *De natura deorum* de Cicéron (par ex. I, 105).

²⁴ Voir J. Kany-Turpin, « Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure », *RPhilos* 176, 1, 1986, p. 39-58.

²⁵ Voir aussi Sextus Empiricus, *AM*, IX, 25. Sur la place du rêve, voir V. Tsouna, « Epicurean Preconceptions », *Phronesis* 61, 2, 2016, p. 251 ; V. Tsouna, « Epicurean Dreams », *Elenchos* 39, 2, 2018, p. 231-256.

²⁶ Voir A. Gigandet, *ouvr. cit.*, p. 175, qui rapporte deux hypothèses : on voit plus facilement les dieux en songe parce que les sens y sont silencieux, donc on peut se concentrer sur les simulacres divins ; d'autre part les hommes des premières sociétés ont l'esprit moins affairé et sont plus attentifs à l'immédiat, donc à la présence des simulacres.

- 35 Nous sommes donc constamment soumis à un flux de simulacres divins, et c'est à partir de cette expérience continue que nous formons le concept de dieu, ou plutôt la « notion commune » ou « préconception » des dieux dont parle la *Lettre à Ménécée* (123-124), laquelle nous permet de comprendre ce à quoi renvoie le syntagme même de « dieu », ou de reconnaître les dieux quand nous en avons les images.
- 36 La prolepse est présente chez tous les hommes, elle est naturelle ; et de fait cette conception des dieux correspond à la plupart des représentations des dieux, il y a selon les épicuriens un *consensus omnium* sur cette représentation des dieux. Le statut « naturel », « inné » ou « empiriquement acquis » de cette prolepse est un problème classique qui vient de l'interprétation d'un texte difficile de Cicéron (*DND*, I, XVII, 44). Malgré le latin *innatas*, elle peut difficilement être innée, c'est-à-dire être antérieure à l'expérience ; elle est bien plutôt constituée naturellement dans notre expérience, et c'est ce qui fait que tout le monde sait à quoi on fait référence, au moins sémantiquement, quand on parle de « dieu »²⁷.
- 37 Que fait-on alors quand on pense à un dieu ? L'esprit se tend ou se concentre vers un objet qui n'est pas saisissable par les sens en s'appuyant sur les images qu'il a et sa préconception : on retrouve ainsi un objet réel qui n'est pourtant pas directement saisissable empiriquement²⁸. Mais une fois que l'on a pour ainsi dire réglé la question épistémologique se pose la question ontologique : que sont ces dieux dont nous avons des images ?

De la nature des dieux : ontologie

- 38 Le texte de Lucrèce permet de faire la distinction entre ce que les hommes voient et ce qu'ils ajoutent à cette vision en pensée : penser que les dieux sont sensibles, s'imaginer leur vie éternelle comme des êtres forts, heureux..., tout cela constitue déjà des représentations ou des jugements sur ce que sont les dieux à partir du donné des simulacres divins : il s'agit d'extrapolations trop proches de notre propre expérience de la vie. Or la prolepse dit fondamentalement deux choses : les dieux sont bienheureux et incorruptibles ; le reste n'est qu'une conséquence de ces deux attributs : étant bienheureux et incorruptibles, ils sont vivants, ils ne se soucient pas des hommes et n'attendent rien d'eux.
- 39 Les hommes des premières sociétés voient que les dieux sont des vivants mais ils pensent les dieux comme des êtres qui agissent parce qu'ils plaquent sur leur vie le modèle de notre activité. Or les dieux certes sont vivants mais n'ont pas « des volontés, des actions et des responsabilités » comme nous²⁹. Donc les dieux sont des vivants, mais ils n'ont pas la vie que nous

²⁷ Voir la solution proposée par J. Brunschwig, « Recension de Kleve (Knut). GNOSIS THEON. », *REG* 77, 364, 1964, p. 352-356.

²⁸ Cette interprétation suppose de s'opposer à l'interprétation « idéaliste » ou « mentaliste » des dieux chez Épicure défendue notamment par D. Sedley, voir A. A. Long et D. Sedley (éds), *Les philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, 3 vol., p. 290 et suiv. ; J. Bollack, *La pensée du plaisir : Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 215-238 ; pour une critique de cette position, voir notamment J. Mansfeld, « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne* 46, 2, 1993, p. 172-210 ; J. Kany-Turpin, « Les dieux. Représentation mentale des dieux, piété et discours théologique », dans A. Gigandet et P.-M. Morel (dir.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 2007, p. 145-165. L'interprétation « mentaliste » suppose de distinguer la position d'Épicure de celle de ses successeurs puisque ces derniers (Philodème et Lucrèce notamment) considèrent sans aucun doute possible que les dieux existent en dehors de notre esprit.

²⁹ Voir *Lettre à Hérodote*, 81.

leur prêtres dans l'image forgée par les hommes des sociétés primitives qui en font des sortes de surhommes. L'erreur vient d'une anthropomorphisation des dieux ; même si les dieux ont forme humaine pour les épicuriens, ils ne vivent pas d'une vie similaire à celle des hommes.

- 40 En outre, les hommes des premières sociétés – et donc ensuite la pensée religieuse – conçoivent l'immortalité des dieux à partir de leur propre expérience de la vie comme une résistance à une mort certaine, comme une force opposée à la logique de la destruction. Donc les dieux sont immortels parce qu'on imagine que rien ne peut les détruire. Mais, précisément, pour les épicuriens tout est destructible, tout ce qui naît va périr. Et la construction de l'idéal d'un dieu immortel qui échapperait à la loi naturelle dit bien notre impuissance et notre incapacité à nous résoudre à cette loi de la nature.
- 41 Mais alors en quel sens les dieux sont-ils immortels ? Si l'on admet l'existence des dieux comme des vivants existants – et pas simplement comme des concepts – qui sont immortels et bienheureux, il faut expliquer que des assemblages d'atomes puissent être immortels alors que tout assemblage d'atomes est voué à périr. La question est d'autant plus pressante que, lorsque Lucrèce mentionne les cas de choses éternelles, comme le vide, il ne parle pas des dieux³⁰.
- 42 De fait, les dieux ne sont pas des assemblages atomiques comme les autres. Certes ils sont faits d'atomes, mais leurs corps résultent surtout d'un flux constant d'atomes similaires, comme l'expliquent la scholie à la *Maxime Capitale* 1 (« il dit encore que les dieux sont visibles par la raison, non pas comme étant numériquement distincts, mais présentant une ressemblance de forme due à l'afflux continu de simulacres semblables en un même endroit, et qu'ils ont forme humaine ») et les textes du livre I du *De natura deorum*. Les dieux ne sont pas des corps immortels qui résistent au temps, au contraire ils désignent un flux d'atomes de formes similaires, selon le phénomène de ἀνταναπλήρωσις (*Lettre à Hérodote*, 48), la « réparation perpétuelle » comme le dit Joseph Moreau³¹. Donc d'un côté, les dieux sont, comme tous les corps de la nature, des composés atomiques ; d'un autre côté, ils peuvent être immortels, parce que ce sont des composés atomiques qui se régénèrent tout le temps³².
- 43 Enfin, les hommes pensent que le sort des dieux est « bien plus heureux » parce qu'ils n'ont pas peur de la mort et qu'ils accomplissent des prodiges sans fatigue. Il s'agit là encore d'une projection de notre condition. Les hommes dont parle Lucrèce s'imaginent que les dieux agissent et font des miracles, qu'ils ont une belle vie, la même que la nôtre mais sans fatigue, sans résistance³³. Cette image fautive s'appuie cependant sur une donnée réelle : les dieux n'ont pas peur de la mort, ils sont heureux, ils vivent d'un bonheur et d'un plaisir qui viennent de ce qu'ils ne sont troublés par rien.
- 44 Que penser enfin de l'affirmation selon laquelle les dieux ont forme humaine ajoutée par la scholie ? Cicéron rend compte de nombreux arguments épi-

³⁰ Voir *DRN*, III, 806.

³¹ J. Moreau, « Épicure et la physique des Dieux », *REA* 70, 3, 1968, p. 290, qui commente les vers V, 1173-1175 : « C'est parce que leurs corps n'ont aucune solidité, parce que leur nature est inconsistante, qu'elle est indestructible, pourvu que la *suppeditatio*, par où leurs corps se renouvellent, ne fasse jamais défaut ».

³² Cicéron, *DND*, I, XIX-XX, 49.

³³ Cette étape de la « théologie primitive » doit donc être distinguée des projections ultérieures que font les hommes sur les dieux en leur prêtant « embarras, préoccupations, emportements et faveurs » (*Lettre à Hérodote*, 77).

curiens, notamment l'idée que les dieux ont forme humaine parce que c'est la plus belle des formes, ou que la forme humaine est la forme propre à porter le plus haut degré de rationalité³⁴. Mais dans notre texte Lucrèce ne parle pas tant de la forme humaine des dieux que de leur « figure merveilleuse », de leur beauté et de leur voix « hautaines ». Il est difficile de savoir exactement de quoi il s'agit, mais *a minima* ce texte témoigne de ce que la forme divine nous apparaît dans ces images, et ces images sont belles, donc d'une beauté humaine, qui exerce sur nous une forme de fascination. Ils réalisent ce qu'il y a de plus achevé en nous : la beauté liée à la forme humaine (le visage) et la possession du *logos* qui permet la voix.

- 45 L'explication anthropologique de la croyance religieuse n'exclut donc pas la production d'un discours sur les dieux : le système épicurien est capable de rendre compte à la fois de notre capacité à inventer de fausses explications et de la présence en nous d'une expérience des dieux dont on peut inférer une théologie, même minimale.
- 46 Pour revenir à la question des fonctions de la théologie, on peut dire que la fonction théorique de la théologie n'est pas une fonction première, mais elle apparaît en soutien de la fonction thérapeutique. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle ces sophistications sur la nature des dieux n'étaient pas essentielles pour Épicure et sont donc absentes des *Lettres*. Donner des précisions sur la vie des dieux, leur place dans les intermondes, la nature de leur corps... n'est pas essentiel pour se libérer de la superstition ; en revanche, il faut pouvoir répondre aux questions de ceux qui interrogent la cohérence du système, et montrer comment on connaît les dieux et ce qu'ils sont³⁵. Pour autant, ces deux fonctions n'épuisent pas encore la théologie épicurienne puisque les dieux épicuriens servent aussi de modèle éthique au sage.

La fonction éthique des dieux

Le modèle divin

- 47 Il ne s'agit là en aucune manière d'une originalité épicurienne : depuis le motif platonicien de « l'assimilation au dieu » du *Théétète* (176a), un grand nombre de discussions théologiques reposent précisément sur le sens éthique des dieux des philosophes (le demiurge artisan du *Timée*, le dieu immobile et pourtant moteur aristotélicien, le dieu laborieux, providentiel, partout présent des stoïciens)³⁶. La situation épicurienne à cet égard n'a donc rien d'original et constitue plutôt une façon de répondre à un problème commun.

³⁴ Voir notamment *DND*, I, 76-101.

³⁵ Sur les développements des épicuriens ultérieurs qui répondent à ces questions précises, voir notamment le *Des dieux* de Philodème, col. 13.20 : les dieux respirent-ils ? parlent-ils ? dorment-ils ? mangent-ils ? (col. 12 et 13). Sur ces questions, voir E. Piergiacomini, *ouvr. cit.*, chap. 3.

³⁶ Voir e.g. *DND*, I, 52. Pour le dieu aristotélicien et stoïcien, voir les travaux de T. Bénatouïl, « How Industrious Can Zeus Be?: The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism », dans R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, OUP, 2009, p. 23-45 ; T. Bénatouïl, « L'*aponia* divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée », dans C. Cerami (éd.), *Nature & Sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 365-385.

- 48 Selon la *Lettre à Ménécée*, il faut « vivre comme un dieu parmi les hommes » (§ 135)³⁷ : les dieux, leur ataraxie, leur béatitude faite de plaisir stable et sans variation (DL, X, 121a), constituent un modèle pour les hommes qu'il faut transposer dans la communauté humaine. Pour cette raison, vivre comme un dieu parmi les hommes ne signifie pas essayer de se diviniser mais bien rester dans la communauté humaine (« parmi les hommes ») en tentant d'imiter la vie des dieux, c'est-à-dire leur bonheur et leur capacité à n'être troublé par rien. Certes la *Maxime Vaticane* 33 dit que celui qui réalise la voix de la chair (« ne pas être affamé, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid ») peut « rivaliser avec Zeus » ; mais cela signifie qu'il peut s'en approcher, pas qu'il est son égal. Le sage constitue donc la réalisation dans notre monde et de manière humaine – donc mortelle – de ce que sont les dieux, ce qui reste une approximation. Mais cette approximation sert à nourrir l'idéal, à donner une image de la sagesse épicurienne. Pour cette raison aussi les dieux sont proches de nous tout en étant très loin : ils vivent ailleurs, ils ne nous regardent pas certes, mais ils sont anthropomorphes et ils ont le *logos*³⁸.
- 49 Cette fonction de modèle donne un nouveau sens à la piété : Épicure renverse le modèle platonicien qui faisait de la représentation des dieux comme indifférents aux hommes une forme d'impiété égale à l'athéisme³⁹ ; pour les épicuriens, la vraie piété consiste à arriver à penser les dieux tels qu'ils sont vraiment, donc à penser leur indifférence. Cette idée ramène au texte cardinal du livre VI (74-78) déjà cité et à sa dimension circulaire : Lucrèce dit en effet que, pour bien recevoir les images des dieux, il faut commencer par les imaginer correctement. Or, s'il faut bien se représenter les dieux, ce n'est pas pour ne pas les offenser ; il n'y a pas de sacrilège possible pour les épicuriens puisque les dieux sont indifférents à ce que nous pensons. Il faut bien se représenter les dieux parce que cela permet de vivre mieux, de ne pas avoir peur quand on passe à côté des autels ou des temples. Mais bien se représenter les dieux, c'est aussi se donner les moyens d'avoir une âme calme, de manière précisément à « bien accueillir la forme divine ».
- 50 Cette circularité permet de revenir sur la question de l'intellectualisme épicurien : il faut certes corriger des croyances, mais en même temps il y a un environnement, des dispositions personnelles qui sont des croyances sédimentées. Donc il faut aussi un travail sur l'imagination que réalise le poème : ne plus s'imaginer les dieux comme des êtres courroucés, ne plus nourrir la vision mythique des dieux, pour pouvoir revenir à la pré-conception des dieux en nous, et retrouver leur image.

La piété épicurienne

- 51 Reste cependant à répondre à deux questions. Tout d'abord, que faut-il penser de la divinisation d'Épicure ? Lucrèce insiste pour dire qu'Épicure est un dieu (voir V, 8 : il mérite ce nom plus que Bacchus dont on aurait pu se passer⁴⁰...). En quel sens peut-on dire qu'Épicure entre au panthéon des dieux ? Enfin, comment penser la piété épicurienne en relation avec les traditions et coutumes de leur communauté nationale : s'agit-il de créer un nouveau rite, une nouvelle communauté, une nouvelle religion ?

³⁷ Voir aussi Diogène d'Oenoanda, fr. 125.

³⁸ D. Obbink, art. cit., p. 199.

³⁹ Platon, *Lois*, X, 885b.

⁴⁰ Voir aussi V, 19 et 51.

Épicure est-il un dieu ?

- 52 En ce qui concerne la divinisation d'Épicure, deux hypothèses existent : soit on pense qu'Épicure devient un dieu défini dans les termes épicuriens – ce qui est possible dans une interprétation mentaliste des dieux⁴¹, il entre alors dans notre panthéon mental en quelque sorte –, soit on considère qu'Épicure n'est pas un dieu au sens propre mais plutôt qu'il est honoré à la manière des dieux épicuriens – on lui doit donc un culte comme libérateur, il a un statut spécial mais ce n'est pas au sens où il rejoindrait les dieux dans les intermondes.
- 53 De fait la *Sentence Vaticane* 32 dit que « la vénération à l'égard du sage est un grand bien pour celui qui le vénère » ; on voit bien comment le sage peut avoir en quelque sorte la même fonction qu'un dieu pour nous, faire l'objet d'un culte sans que pour autant on le considère réellement comme un dieu au sens épicurien du terme. Les dieux sont immortels ; les sages sont mortels. Les dieux vivent dans les intermondes ; les sages dont on parle sont morts. Tous restent présents à l'état de simulacres dans le monde, mais ils viennent d'endroits différents et ont des statuts différents. Honorer le sage épicurien ne signifie pas que l'on en fait un dieu au sens propre. Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut comprendre l'anecdote contée dans le *Contre Colotès* de Plutarque où Épicure refuse que Colotès se prosterne devant lui comme devant un dieu et montre par là que le désir de vénération du sage est « un désir qui ne relève pas de la *physiologia*⁴² ».

La piété épicurienne

- 54 En ce qui concerne le problème de la piété, il y a deux aspects à distinguer pour finir : la question de la définition d'une nouvelle piété, et la question de la relation aux cultes populaires.
- 55 On a vu d'une part que la bonne compréhension de la nature des dieux, donc la théologie épicurienne, permet une redéfinition de la piété : être pieux, c'est « tout regarder l'esprit tranquille » (V, 1203). Il y a donc comme une intériorisation de l'attitude pieuse, qui devient plus ou moins équivalente à l'attitude philosophique consistant à regarder les choses telles qu'elles sont dans l'ataraxie.
- 56 Cependant, il faut prendre en compte aussi le fait qu'Épicure et les épicuriens préconisent une certaine participation aux cultes publics. La découverte de la vérité d'Épicure n'amène pas à mépriser les autels et les temples ni à s'en détourner complètement ; elle conduit à les regarder autrement. Si, comme le dit le *DRN*, VI, 74-78, il faut aborder les temples d'un cœur paisible, c'est qu'il ne faut pas les détruire et qu'on peut même les fréquenter ! Cela est cohérent avec certains aspects de la doctrine épicurienne. On sait par exemple qu'Épicure était pieux (DL, X, 10) ; on sait aussi que des épicuriens ont eu des fonctions sacerdotales⁴³, ce qui signifie qu'un certain rapport au religieux est possible, purifié de toute superstition.
- 57 Cette piété implique une réforme du culte en accord avec la pensée épicurienne, ce dont témoigne le fragment 19 de Diogène d'Oenoanda :

⁴¹ Cf. *supra* n. 29.

⁴² Plutarque, *Contre Colotès*, 1117B-C.

⁴³ Voir F. Verde, *Epicuro*, Rome, Carocci ed., 2013, p. 154, et E. Piergiacomini, *ouvr. cit.*, p. 281.

Il faut au contraire faire les statues des dieux joyeuses et souriantes, afin que nous leur adressions des sourires en retour, au lieu de les craindre. Eh bien quoi, vous autres ! Révérons les dieux [comme il se doit], dans les fêtes sacrées comme dans les [lieux profanes], en public comme [en privé], et [préservons] les cultes ancestraux [dont nous les honorons]⁴⁴.

- 58 Mais même dans ce cadre réformateur, on cherche à préserver les cultes ancestraux. Cela signifie qu'il est possible de détacher certains cultes traditionnels de la représentation ou de l'opinion qui les accompagnent. Finalement la distinction entre la croyance intellectuelle et les actes cultuels que l'on trouve chez l'académicien Cotta trouve peut-être ici un équivalent⁴⁵. Si la piété est envisagée comme une orthopraxie plus qu'une orthodoxie et que les cultes peuvent être accomplis à partir de croyances différentes, alors les épicuriens peuvent suivre la piété populaire⁴⁶. De fait des textes donnent connaissance de certaines pratiques religieuses épicuriennes⁴⁷ : la compréhension du phénomène de la croyance et de la superstition permet d'accomplir les mêmes actes de piété que le commun en donnant à ces actes une autre valeur ; et même l'idée que les dieux peuvent faire du mal est expliquée comme la conséquence naturelle de l'impiété⁴⁸. Cette piété philosophique n'est donc pas suivie uniquement pour obéir aux lois mais repose, comme le dit Philodème, sur des « causes naturelles⁴⁹ », probablement la volonté de connaître la nature, et notamment celle des dieux⁵⁰.

Conclusion

- 59 Les fonctions de la théologie épicurienne ici décrites expliquent le sens des passages du *DRN* de Lucrèce où il est question des dieux. Pour autant, on peut se demander si l'énoncé de ces fonctions épuise la question de savoir pourquoi les épicuriens parlent des dieux.
- 60 En effet, en décrivant ces fonctions, on fait comme si la théologie épicurienne pouvait s'y réduire, comme si la raison de l'existence d'une théologie épicurienne était le fait qu'on est malade de la religion, qu'on doit répondre de la cohérence de la doctrine et qu'on doit produire un modèle éthique. Cela voudrait dire que la raison d'être de la théologie est *in fine* l'homme, ses troubles, son inquiétude et la possibilité d'être heureux⁵¹. Est-ce à dire que s'il n'y avait pas de superstition, et s'il y avait d'autres modèles à suivre que celui des dieux, nous pourrions nous passer de la théologie ?

⁴⁴ Trad. P.-M. Morel.

⁴⁵ Pour le rapprochement, voir E. Piergiacomini, ouvr. cit., p. 284. Cette distinction entre croyance privée et culte public est par ailleurs bien attestée dans la religion romaine selon les travaux de John Scheid, notamment *Religion et piété à Rome*, Paris, A. Michel, 2001.

⁴⁶ Pour les textes qui préconisent de suivre la piété populaire, voir Épicure, *Sur la piété et le culte populaire* (*Pap. Ox.* 215) ; Philodème, *De pietate*, I, p. 890-895 Obbink, cité par R. Koch, p. 206.

⁴⁷ D. Obbink, art. cit., p. 200-201 : « Numerous acts of worship by Epicurus and individual Epicureans are attested, including sacrifice, adoration of statues, dedication, mystery initiation, and participation in calendrical festivals and rites of private and ancestral cult ».

⁴⁸ Sur ce point, D. Obbink, ouvr. cit., cite Philodème, *De pietate* (*P.Herc.* 1428 XII) p. 22f. Henrichs.

⁴⁹ Voir Philodème, *De pietate*, *P.Herc.* 1098 col. 26 (l. 10-12).

⁵⁰ E. Piergiacomini, ouvr. cit., p. 269.

⁵¹ Voir par ex. P.-M. Morel, ouvr. cit., p. 89.

- 61 Imaginons cependant une humanité enfin libérée de ce que Lucrèce appelle la religion et la superstition, une humanité qui a remplacé ses temples et ses statues des dieux par des portraits d'Épicure (on a d'ailleurs retrouvé des portraits d'Épicure et d'épicuriens à Athènes non loin du Jardin⁵²), la religion n'aurait plus à assurer les fonctions décrites ; pour autant les dieux disparaîtraient-ils du système ?
- 62 Pas nécessairement. Au contraire, le caractère adventice de la théologie épicurienne constitue une preuve de l'existence des dieux pour les épicuriens. On a récemment avancé l'hypothèse que les dieux dans la philosophie antique constitueraient un « concept opératoire » plutôt qu'un concept d'objet⁵³. Les philosophes se doteraient de dieux à la mesure de leur projet rationnel ; dans ce modèle, les épicuriens constitueraient un véritable paradigme en abordant les dieux par le biais de leurs images. Mais l'épicurisme montre précisément comment l'objet « dieu » résiste parce que sa fonction ou son concept n'est jamais uniquement opératoire. En dernier recours, la théologie ne se réduit donc pas à une fonction, le philosophe épicurien ne produit pas uniquement la théorie de ce qui lui est utile. Si les dieux occupent une part du discours épicurien, cela permet certes de nous libérer de la peur alimentée par les sociétés religieuses dans lesquelles nous vivons, et ce n'est pas rien. Mais cette théologie répond aussi à une autre injonction – selon l'interprétation ici défendue –, celle de rendre compte du fait que les dieux se manifestent à nous malgré leur absence, parce que nous ne pouvons pas ne pas y penser ou ne pas les voir, parce que leurs simulacres sont là, semblent parfois inaperçus mais reviennent constamment.

⁵² R. Koch Piettre, *Comment peut-on être dieu ? : la secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005, p. 205.

⁵³ Voir S. Delcomminette, « Le dieu des philosophes », dans B. Colette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éds), *ouvr. cit.*, p. 144.