



HAL
open science

Philosophie et médecine à la période hellénistique

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. Philosophie et médecine à la période hellénistique : La sensation, critère du vrai chez Epicure et Erasistrate. Cahiers de l'École Doctorale 139, 2006, Intersections philosophiques, 2005-2006. hal-01267431

HAL Id: hal-01267431

<https://hal.science/hal-01267431>

Submitted on 4 Feb 2016

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.

Philosophie et médecine à la période hellénistique : la sensation, critère du vrai chez Épicure et Érasistrate

Julie GIOVACCHINI

Le projet de cet article est de démontrer par l'exemple la fécondité d'une démarche comparatiste en histoire de la philosophie. Il est tentant de proposer une interprétation singulière des textes anciens, qui les maintienne dans un isolement splendide et les considère comme autant de miracles théoriques, descendus en majesté du ciel jusque sur la terre – et la tentation est d'autant plus forte que la doctrine étudiée est éloignée de nous dans le temps. Mais c'est oublier que ces doctrines ont émergé en réaction à d'autres thèses, et qu'elles se sont très souvent appuyées sur des concepts et des modèles méthodologiques empruntés à d'autres domaines du savoir, qui à leur tour ont pu puiser chez elles des états théoriques. Le philosophe antique est fort éloigné de l'image du penseur de cabinet ; c'est en public, et en prenant appui sur toutes les ressources intellectuelles de son époque, qu'elles soient de nature technique, esthétique ou scientifique, qu'il élabore son interprétation du réel. *L'elenchos* socratique s'inspire de la mise en place, par les sophistes de la période classique, de techniques dialogiques de vérité dont la première fonction n'était pas philosophique, mais juridique et même politique ; on sait aussi tout ce que la syllogistique aristotélicienne et la géométrie euclidienne se doivent mutuellement.

L'exemple que nous allons utiliser est celui de la définition épicurienne de la sensation comme premier critère du vrai. Après avoir très brièvement exposé les conditions dans lesquelles la question du critère de vérité a pu devenir une question cardinale à la période hellénistique, nous montrerons comment les problèmes liés à la position épicurienne se retrouvent, sous des formes assez proches, chez certains représentants de la médecine alexandrine – ce qui nous permettra de suggérer quelques hypothèses quant à la structure générale de ces paradoxes, qui tous tournent autour de la notion d'analogie.

I. La question du critère à la période hellénistique

La période hellénistique, dans laquelle se situe la fondation par Épicure du Jardin (vers 306 avt J.-C.), politiquement marquée par le recul du modèle de la *polis*, est un univers d'échange scientifique et de bouillonnement culturel. Le paysage intellectuel du monde méditerranéen est bouleversé par la fondation, entre 300 et 290, du Musée et de la Bibliothèque d'Alexandrie. Athènes cesse d'être le centre du monde savant, pour céder peu à peu la place à cette nouvelle capitale du savoir. Cet avènement d'Alexandrie est marqué par un certain nombre de bouleversements au sein même des disciplines, bouleversement favorisé par la vulgarisation progressive de l'aristotélisme au sein de la communauté scientifique. Les doctrines philosophiques qu'on rattache historiquement à ce moment hellénistique (à savoir principalement l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme de la Nouvelle Académie) sont marquées par ces différents changements.

Le plus important d'entre eux est sans doute la réduction progressive de l'espace public, que la démocratie athénienne avait construit autour des notions d'*isonomie* et d'*isègorie*. Il s'agit là d'un aspect déjà bien connu³⁰⁷, mais dont on prend encore mal la mesure concrète. Alors que la philosophie classique prétendait parler d'une seule voix, celle de la vérité, les doctrines hellénistiques réduisent d'elles-mêmes leur champ au petit groupe de ceux qui ont choisi de se ranger sous la bannière de tel ou tel penseur. C'est à cette période que la notion de *secte philosophique* (ou *airesis*) apparaît³⁰⁸.

La conséquence première de ce changement est une transformation profonde de l'idée même de vérité. Si l'espace au sein duquel chaque homme peut dire la vérité n'est plus, la révélation de celle-ci ne peut plus s'effectuer dans les mêmes conditions. L'*agora* démocratique garantissait l'expression du vrai, pourvu seulement que quelques conditions minimales soient réunies : honnêteté et franchise, rigueur de l'exposé, vérification des hypothèses proposées. La pluralité requise pour dialoguer était une condition nécessaire et suffisante à l'obtention dialectique du vrai. À partir du moment où la publicité du débat n'est plus garantie, elle ne peut elle-même suffire à valider le discours du philosophe. Il ne semble plus possible de faire confiance aux capacités logiques propres des individus pour se livrer

³⁰⁷ Cf. M. Détiéne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Agora, 1995.

³⁰⁸ On pourra renvoyer sur ce point à un texte déjà ancien, mais qui propose une mise au point tout à fait claire : A. Michel, « La philosophie en Grèce et à Rome de -130 à 250 », in *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la Philosophie*, 1969. Plus récemment, le petit ouvrage de C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Livre de Poche, 1997, propose dans son introduction un bref état de cette question.

à un examen rationnel devenu une affaire privée. S'opère alors un déplacement épistémologique important : la question « qu'est-ce que la connaissance », travaillée par Platon et Aristote, devient « y a-t-il une connaissance » ? Le fait même du savoir n'est plus considéré comme une évidence mais comme un problème. Un nouveau terme technique apparaît alors dans les sciences : celui de critère³⁰⁹.

Le critère est un instrument ou un moyen de juger ; il est l'outil d'évaluation privilégié des systèmes philosophiques qui font alors leur apparition ; l'enjeu de la plupart des polémiques est, soit de proposer le meilleur critère possible, soit d'invalider certains types, voire tous les types de critère. À l'époque hellénistique, la question du critère devient une question essentielle de la philosophie, et toutes les écoles dogmatiques cherchent à proposer un critère infaillible du vrai et du bien. Ainsi, dans le *Contre les logiciens*, Sextus peut-il définir la logique comme l'art qui s'occupe du critère et de la démonstration ; le critère étant ce qui sert à connaître ce qui est évident, par opposition avec les signes ou les démonstrations qui permettent de travailler sur ce qui n'est pas évident, en permettant de les déduire par inférence³¹⁰. Les différents types de critères que Sextus recense sont les sens, les instruments de mesure, et certains outils logiques. Mais ces trois critères peuvent être ramenés à leur tour à deux grandes catégories de critères : les critères qui renvoient aux facultés cognitives (raison, sens, mémoire, etc.), critères de premier degré ; et ceux qui renvoient aux objets mêmes produits par ces facultés (impressions sensibles, images mentales, affections, artefacts), critères de second degré. Dans le premier cas, l'évaluation se situe au moment même de la réception de l'information à évaluer ; dans le second cas, elle en est dissociée. Le contenu de vérité que signale le critère est ainsi tantôt évident, c'est-à-dire perceptible au moment même de la constitution de la proposition à tester ; tantôt caché, et perceptible seulement une fois que le critère a pu opérer son travail de clarification et d'analyse logique.

³⁰⁹ On trouvera quelques synthèses importantes sur la notion de critère dans la philosophie hellénistique dans les recueils suivants : J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique : actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Paris, Vrin, 1978 ; J. Allen, *Inferences from Signs*, Oxford, Oxford University press, 2001 ; M. Schofield, J. Barnes, M. Burnyeat (éds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon press, 1989 ; G. Striker, *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

³¹⁰ *Adv. Math.* VII (*Contre les Logiciens*), 24 l. 5 – 25 l. 9, éd. Mutschmann, Leipzig, Teubner, t. II p. 7, traduction personnelle.

II. La solution épicurienne

Au sein de ce débat épistémologique, les épicuriens vont comme toutes les autres sectes philosophiques prendre parti, et adopter une solution à première vue très simple. Pour les épicuriens, les choses sont telles qu'elles nous apparaissent, et il n'y a pas lieu de distinguer ce que la chose est réellement et ce qu'elle nous montre d'elle ; le premier critère du vrai, c'est la sensation³¹¹.

Pourquoi la sensation peut-elle être le premier critère du vrai ? Qu'est-ce qui justifie d'oublier la distinction de l'apparence et de la réalité, pourtant si naturelle ? M. Conche propose une première explication de cela lorsqu'il indique que pour Épicure, il existe une communauté de structure entre la sensation et l'objet perçu : « pour les Épicuriens, l'agréable et le désagréable, le plaisir et la douleur, nous dévoilent les caractères des choses mêmes, comme agents. Goûter le miel, le trouver agréable, est une opération de connaissance »³¹². Ce qui donne à la sensation son substrat ontique est constitué selon Épicure par des simulacres matériels qui établissent une relation directe entre le corps perçu et le corps de l'être percevant. Sentir, c'est absorber la structure atomique du senti et se l'approprier³¹³. Contrairement à ce qui se passe chez un conventionnaliste comme Démocrite, les sensations représentent des propriétés réelles du corps atomique, qui lui confèrent une identité sensible permanente³¹⁴.

Mais cette adéquation matérielle entre l'être réel et son apparence n'exclut pas la possibilité de l'illusion ; Épicure lui-même admet le caractère souvent fallacieux de la sensation. La difficulté rencontrée par l'épicurisme va être de parvenir à tenir compte du cas de l'illusion sensible, tout en évitant avec soin l'écueil du scepticisme, qui utilise le phénomène de l'illusion pour réduire l'être à une apparence indécidable, incapable de devenir le support d'une vérité. C'est pourquoi la réfutation systématique des arguments du scepticisme constitue la première conséquence directe de la thèse épistémologique selon laquelle la sensation est le premier critère du vrai.

³¹¹ Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, I, 203, 1-4, éd. Mutschmann, p. 48 et Diogène Laërce X, 32, Arrighetti [1], p. 23.

³¹² Épicure, *Lettres et Maximes*, Préface p. 26.

³¹³ Cf. *Lettre à Hérodote* 49-50.

³¹⁴ Cf. *Lettre à Hérodote* 69 et Sextus, *Ad. Math.* VIII, 9.

Cette réfutation apparaît sous une forme ramassée chez Épicure, dans la *Maxime Capitale* 24.

Si tu rejettes purement et simplement une sensation donnée, et si tu ne divises pas ce sur quoi l'on forme une opinion, en ce qui est attendu et ce qui est déjà présent selon la sensation, les affections et toute appréhension imaginative de la pensée, tu iras jeter le trouble jusque dans les autres sensations avec une opinion vaine, et cela t'amènera à rejeter en totalité le critère. Mais si tu établis fermement, dans les pensées qui aboutissent à une opinion, aussi bien tout ce qui est attendu que tout ce qui n'a pas de confirmation, tu ne renonceras pas à l'erreur, si bien que tu auras supprimé toute possibilité de discuter ainsi que tout jugement sur ce qui est correct et incorrect.

La stratégie d'Épicure est claire, et peut être résumée en peu de mots : la mise en doute de la valeur de vérité des sensations aboutit nécessairement au rejet de tout critère. C'est-à-dire que la non-reconnaissance de la sensation comme premier critère du vrai a pour conséquence logique l'impossibilité de construire un nouveau critère, quel qu'il soit. En d'autres termes, la priorité critériale de la sensation n'est pas seulement pour Épicure d'ordre ontologique, mais axiologique. La sensation est le premier critère de fait, car elle constitue notre premier rapport au monde, et le mode immédiat par lequel l'être des choses nous est donné ; mais elle l'est également de droit, car c'est à son image et selon sa juridiction que se constituent tous les autres critères éventuels. On remarquera ainsi dans cette maxime le fait qu'Épicure souhaite utiliser le même argument dans tous les cas possibles de jugement – qu'il s'agisse d'exercer sa réflexion sur un contenu empirique qui se présente directement, ou sur des énoncés encore à éprouver empiriquement (« ce qui est attendu ») ou qui ne peuvent être éprouvés empiriquement (« ce qui n'a pas de confirmation »). Refuser donc la vérité aux sensations, c'est se rendre incapable de déterminer toute espèce de vérité et sombrer dans l'épochè sceptique. C'est la même argumentation que Lucrèce reprend et développe au livre IV du *De Rerum Natura*³¹⁵. Avant même de justifier le choix de la sensation comme premier critère du vrai, il s'agit pour Lucrèce de montrer la nécessité générale d'un critère.

Mais enfin, celui qui pense qu'on ne sait rien, cela même,
il ne sait pas plus s'il peut le savoir, puisqu'il a dit ne rien savoir.
Je ne perdrai donc pas mon temps à redresser
celui qui se plaît à marcher sur la tête, et à reculons.

³¹⁵ IV, 469-506.

Le sceptique est prisonnier d'un paradoxe ; s'il ne sait rien, il ignore même qu'il ne sait rien. C'est là un argument de facture classique, qui associe le savoir en son premier temps à une prise de conscience de sa propre ignorance. Le scepticisme radical est présenté comme une formule creuse et intenable réellement.

Et quand bien même je lui accorderai qu'il sait seulement cela,
à lui en ce cas de me répondre : puisqu'il n'a rien vu auparavant qui soit vrai,
d'où sait-il seulement ce que c'est que savoir et ignorer,
d'où tire-t-il la notion du vrai et du faux,
d'où distingue-t-il le douteux du certain ?

Même si l'on accorde au scepticisme une réduction *a minima* de sa position, on est ramené au problème précédent ; l'indistinction entre savoir et ignorance demeure, cette fois-ci au niveau des contenus de connaissance. La position du sceptique elle-même réclame un critère du vrai, c'est-à-dire qu'on puisse faire usage des notions de « vrai » et de « faux » en leur donnant un contenu ; et ce contenu ne peut selon Lucrèce être tiré d'autre chose que de la reconnaissance préalable d'un « vrai » et d'un « faux » réels, c'est à dire extérieurs à l'esprit qui les conçoit. Il faut un critère ; et ce critère doit procéder d'une identification du vrai et du faux – ce qui suppose que le vrai et le faux ne soient pas des constructions mentales, des produits fantasmagoriques d'un esprit isolé.

Si l'on suit jusqu'au bout le raisonnement des épicuriens, doit être considéré comme vrai ce qui nous donne le meilleur critère du vrai. Les sens nous donnent un critère du vrai bien plus efficace que la raison, qui leur reste subordonnée ; il faut donc bien admettre la vérité des sens, car il serait de mauvaise logique de réfuter le plus fiable par le moins fiable. Derrière son apparente simplicité, cet argument est très étrange :

- s'agit-il d'une déduction de type syllogistique ? En ce cas elle serait plus dialectique que scientifique, puisqu'à ce stade de la démonstration il n'est pas du tout prouvé que la raison procède uniquement des sens. Ce raisonnement n'a donc en réalité rien de déductif au sens classique de la chose.
- s'agit-il, comme on serait tenté de le supposer, d'une pétition de principe ? Épicure et Lucrèce veulent-ils simplement dire que « les sens sont fiables parce qu'ils sont fiables » ? Ce qui signifierait que la crédibilité des sens serait une conséquence de leur statut de critère, et non une condition de ce statut. Si c'est bien le cas, alors en bonne logique, l'argument est irrecevable...

Il l'est d'autant plus que les épicuriens admettent sans difficulté que les sens semblent bien se tromper ! Le cas paradigmatique étant celui de l'illusion d'optique, repris sous la forme de l'exemple de la tour vue ronde de loin et carrée de près. Et la raison ne peut expliquer cette contradiction : les sens sont toujours vrais mais parfois se trompent³¹⁶. Épicure ne résout pas d'emblée la contradiction, mais propose une solution d'inspiration visiblement pragmatique : il vaut mieux « se tromper », c'est-à-dire proposer une explication erronée mais qui sauve le témoignage des sens – la tour change de forme – que renoncer à la fiabilité des sens.

L'apparente circularité de cette argumentation nous indique que, derrière sa trompeuse simplicité, la nature critériale de la sensation représente comme le point aveugle de l'épistémologie épicurienne. Justifier ce statut est impossible en utilisant les ressources habituelles de la logique, car la logique elle-même, la « raison », puise son fondement dans la vérité des sens. C'est justement sur les problématiques ouvertes par ce « point aveugle » que nous aimerions ici nous pencher brièvement, en montrant en particulier comment on les retrouve, sous une forme très proche, dans les préoccupations méthodologiques des médecins de la période alexandrine.

III. Le traitement médical de la question du critère

Durant la période hellénistique, la médecine est également touchée par la « révolution alexandrine ». Cette révolution se traduit en particulier dans son cas par l'émergence de pratiques techniques nouvelles. La plus frappante est l'ouverture et la dissection de cadavres. Cette pratique, qui constitue une réelle avancée, s'est mise au service d'une question devenue alors centrale : celle de l'étiologie. La science alexandrine se révèle en cela digne héritière d'Aristote, qui a fait de l'étiologie la question cardinale de sa physique, en définissant comme scientifique un discours qui répond à la question pourquoi³¹⁷. En médecine la recherche de causes considérées comme cachées

³¹⁶ En réalité, ce ne sont pas les sens qui trompent, mais le jugement ajouté à la sensation, qui constitue un point d'arrêt dans le mouvement continu de la sensation et qui en isole un aspect sous la forme d'un instant. La sensation est toujours vraie, c'est-à-dire vraie à chaque instant ; mais d'un instant à l'autre, la vérité change de nature. L'épicurisme propose une conception de la vérité comme épousant le mouvement de la nature, la stabilisation de ce mouvement étant potentiellement à l'origine de l'erreur.

³¹⁷ *Physique I*, 184 a 10-15 et aussi *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b9.

par nature a pris la première place, et cette recherche doit passer par l'observation directe de l'anatomie.

La médecine alexandrine va profiter, pour l'exploration de cette problématique nouvelle, des acquis considérables de la biologie d'Aristote, bien plus rigoureuse et détaillée que la rudimentaire biologie hippocratique. Il faut ici signaler l'influence considérable du médecin Hérophile, personnage remarquable qui va sur le plan théorique bouleverser la médecine antique. Hérophile a ainsi progressivement abandonné une physiologie hippocratique encore tributaire d'une physique élémentaire proche de la physique ionienne, pour s'appuyer de plus en plus franchement sur "l'évidence anatomique", pour reprendre une expression de M. Vegetti³¹⁸. Selon M. Vegetti, Hérophile est ainsi un des premiers "techniciens" à tenir compte de la distinction aristotélicienne entre philosophie de la nature et médecine, entre une science fondée sur l'hypothèse et une science fondée sur l'observation empirique, et à chercher, selon le programme même d'Aristote, à les enrichir mutuellement³¹⁹. Hérophile propose également des instruments nouveaux pour mesurer ces observations et les rendre plus précises³²⁰. Son contemporain Érasistrate quant à lui propose une distinction entre l'anatomophysiologie qui propose un savoir certain (*epistèmonikon*), et la clinique qui s'appuie sur une sémiotique expérimentale non apodictique (*stochasikon*). Lui aussi en cela suit des indications données par Aristote.

Néanmoins, la thérapeutique elle-même ne va pas véritablement exploiter ces pistes théoriques nouvelles, qui vont être traitées uniquement comme des hypothèses en attente de confirmation. La clinique alexandrine se limite

³¹⁸ « Entre le savoir et la pratique : la médecine hellénistique », in M. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, Paris, Éd. du Seuil, 1995 ; du même auteur, on pourra également consulter « L'épistémologie d'Érasistrate et la technologie hellénistique », in Ph. van der Eijk, H.F.J. Horstmanshoff, and P.H. Schrijvers (éds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

³¹⁹ Cf. *Parva Naturalia*, « De la sensation et des sensibles » (436 a 16-20) : « Il appartient encore au naturaliste de considérer les premiers principes à la fois de la santé et de la maladie : c'est que ni la santé ni la maladie ne peuvent exister chez des êtres privés de vie. C'est pourquoi presque tous ceux qui s'occupent de la nature, et, parmi les médecins, ceux qui s'attachent à leur art d'une manière suffisamment philosophique, les premiers en arrivent à l'étude de la médecine, tandis que les autres commencent leurs études médicales par l'étude de la nature. »

³²⁰ Il serait ainsi l'inventeur d'une clepsydre portative qui représente le premier thermomètre de l'histoire...

à des approximations expérimentales encore tout à fait tributaires de la thérapeutique hippocratique. L'essentiel des débats qui animent la communauté médicale porte plutôt sur les moyens à employer pour procéder à ces indispensables investigations théoriques sur les "causes cachées".

Deux modèles concurrents émergent progressivement : le modèle dit "dogmatique", qui adopte des procédures dialectiques classiques, et le modèle "empirique", qui cherche à faire l'économie de tout raisonnement, et à n'appuyer la pratique médicale que sur l'expérience, comprise comme observation et comparaison des phénomènes entre eux. L'alternative est toujours la même : faut-il considérer le phénomène comme un premier niveau de la connaissance, suffisamment fiable pour que l'on puisse inférer à partir de lui ce que nous n'avons pas sous les yeux ? Ou bien cette inférence n'est-elle jamais légitime, dans la mesure où elle s'appuie sur le résultat douteux de ce que nos sens nous indiquent ? Appliquée au domaine médical, nous retrouvons la polémique relevée chez Épictète contre les positions sceptiques ; nous sommes visiblement condamnés, ou bien à nous fier aveuglément aux sens, ou bien à n'avoir rien sur quoi nous puissions fonder notre raisonnement. Cette controverse aboutit de fait à un durcissement spectaculaire, lorsqu'est fondée, par un Hérophiléen dissident, Philénos de Cos, l'école médicale des Empiriques. Ceux-ci se constituent en secte contre ceux qu'ils appellent « dogmatiques ». Leur posture théorique se distingue par un refus radical de prise en compte des causes, même évidentes. Sérapion d'Alexandrie, au III^{ème} siècle avt J.-C. condamne tout usage du raisonnement ; Héraclide de Tarente deux siècles plus tard introduit dans la méthodologie médicale un mode d'inférence non déductif, appelé « épilogisme » ; Ménodote, au premier siècle de notre ère, réduit la raison à un usage strictement inductif.

Les médecins empiriques adoptent une posture qui ressemble fort à celle du sceptique qu'Épictète tentait de réfuter. Ils refusent ce que Galien appelle "indication" (*endeixis*), c'est-à-dire une procédure méthodologique de raisonnement par analogie, faisant usage de signes renvoyant aux choses dites "obscurées par nature". Celles-ci, ne pouvant jamais être observées directement, ne peuvent pour les dogmatiques être connues que par le biais de l'indication ; tandis que les choses obscurées par accident – par exemple un feu dissimulé par un talus – se prêtent à une autre procédure appelée « commémoration » ; il sera en effet toujours possible dans ce cas de confronter ce qui est observé immédiatement à un souvenir d'observation passée, puis de vérifier l'inférence effectuée au moyen d'observations futures – par exemple en contournant le talus. Le refus méthodologique de

l'indication chez les médecins empiriques peut donc indiquer, soit qu'ils refusent l'existence des choses cachées par nature, soit qu'ils considèrent qu'on peut les connaître autrement, soit enfin qu'ils ne s'en préoccupent pas dans le cadre de la pratique médicale. Les textes de Galien proposent une réponse qui tient à la fois des deux dernières hypothèses : les empiriques refusent l'indication parce qu'ils pensent que c'est une mauvaise méthode, mais aussi parce que les choses véritablement cachées par nature ne nous sont d'aucun secours dans l'art médical – ce qui revient au même, car elles sont inutiles du fait d'être inconnaissables ; il n'y a aucun moyen de « signaler » correctement une chose véritablement cachée par nature³²¹. L'expérience sensible ne peut donc renvoyer à rien d'autre qu'elle-même ; il est impossible de l'utiliser comme critère, puisqu'elle ne peut être juge de ce qui dépasse ses limites.

Ainsi, la dissection, dont nous avons dit plus haut qu'elle constituait pour Hérophile, qui en fait un usage systématique, et pour tous les dogmatiques à sa suite, un soutien fondamental à la théorie, est refusée par les médecins empiriques pour des raisons scientifiques : dans le cas de la dissection pratiquée sur cadavre, ces médecins supposaient que l'investigation d'un corps mort ne pouvait en aucun cas renseigner sur la disposition du corps vivant, corps vivant et cadavre se trouvant par nature strictement opposés³²². Pour les empiriques, le savoir doit coïncider de façon stricte avec l'expérience qui le fonde, et ne s'en éloigner sous aucun prétexte, ce qui abolit toute possibilité d'inférence vers ce qui n'a pas été, à un moment ou à un autre, sous les yeux ; l'évidence est réduite à ce qui peut être réellement perçu. L'enjeu de la querelle des empiriques et des dogmatiques est de déterminer s'il est, ou non possible de sortir de s'éloigner de l'expérience directe, ou si cette dernière borne de façon définitive l'horizon de ce que la médecine peut espérer apprendre.

³²¹ « Ils n'acceptent pas du tout l'existence de l'indication, ni qu'une chose puisse être connue à partir d'une chose différente – car toutes les choses doivent être connues à partir d'elles-mêmes -, ni qu'il existe le moindre signe d'aucune chose cachée par nature », *Des Sectes*, V, Helmreich p. 10 (ed. KÜHN p. 77), traduction P. Pellegrin.

³²² Les raisons de ce refus sont aussi d'ordre éthique : ce qui est appelé « dissection » se pratiquait également sur des condamnés à mort, sous forme de vivisection. Le *Proemium* du *De Medicina* de Celse en fait état (Cf. 40 sq.). À consulter sur cette question : R. Mandressi, *Le regard de l'anatomiste : dissections et inventions du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003, et J. Pigeaud, « Un médecin humaniste : Celse », *Les Études classiques*, 40, 1972. On trouve également des évocations de cette question dans M. Grmek, *Le chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997, ch. 8.

IV. Les postulats d'Érasistrate et d'Épicure : comment déduire empiriquement de principes inobservables ?

La question que l'on retrouve donc, aussi bien chez les épicuriens que chez les médecins de la période alexandrine, est celle de la valeur de vérité que l'on peut accorder à des fondements empiriques, et des principes méthodologiques que doivent entraîner le choix de tels fondements. C'est toujours la cohérence de la méthodologie scientifique choisie qui est questionnée. Médecins et épicuriens se trouvent confrontés aux conséquences de la décision qu'ils ont prise de fonder leur savoir sur l'expérience ; derrière la controverse qui oppose dogmatiques et empiriques, ou épicuriens et sceptiques, ce sont deux conceptions de l'empirisme qui s'affrontent.

Ainsi, dans le cas d'Épicure, si le premier critère de vérité est la sensation, on doit se demander dans quelle mesure les fondements du système scientifique épicurien, qui sont le vide et les atomes, sont valides, puisque eux-mêmes restent inaccessibles aux sens. Le problème essentiel de l'épicurisme consiste à aménager ce paradoxe fondateur, grâce aux deux règles épistémologiques formulées au tout début de la *Lettre à Hérodote* (§ 37-38)³²³ : avoir des concepts empiriques (trouver ce qu'il y a sous les mots), et des données empiriques. C'est alors que la question du critère prend tout son sens ; pour que l'empirisme épicurien soit cohérent, il est nécessaire que l'on puisse s'assurer une fois pour toute de la fiabilité de ce que nos sens nous montrent ; cette fiabilité ne pouvant être garantie par une remontée réelle aux principes de la nature, elle doit pouvoir s'appuyer sur une procédure d'une autre nature ; je dois, au sein de mon expérience, trouver des garanties pour ce qui échappe à mon expérience de façon nécessaire.

Il faut donc, aussi bien dans le cas de la doctrine épicurienne que dans celui de la médecine alexandrine, que la nature en elle-même soit capable de suggérer la vérité, mais également de souligner sa suggestion de façon assez forte pour qu'elle ne puisse pas être mise en doute. Ce qui implique de distinguer avec beaucoup de soin ce qui est inobservable, mais néanmoins accessible par inférence, et ce qui ne peut en aucun cas faire l'objet d'investigations quelles qu'elles soient, faute de sombrer dans le charlatanisme ou la superstition. On aura ainsi remarqué comment, dans la Maxime 25, Épicure laisse une place, à côté de la sensation, à "ce qui attend

³²³ On trouvera une formulation très claire de ces deux impératifs dans l'ouvrage d'E. Asmis, *Epicurus' scientific method*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1984.

confirmation” ; le *prosménon* dont il est question correspond à ces entités insensibles au moment où elles sont postulées, mais qui ne sont pas de droit inatteignables et pour lesquelles l’analogie peut être utilisée ; il s’oppose au *to mèn tèn epimarturèsin*, ce sur quoi il ne pourra jamais y avoir de témoignage, et qui doit donc être laissé de côté – on pourra considérer que les dogmes religieux correspondent parfaitement à cette dernière catégorie. Les empiriques quant à eux, qui représentent sur cette question un pôle de radicalité, choisissent de ne jamais distinguer l’inobservable de droit de l’inobservable de fait ; ce qui m’est caché ne peut en aucun cas être atteint, même par inférence empirique ; seule l’évidence telle qu’elle m’est livrée par mes sens constitue un fond suffisamment solide. Ce qui aboutit à une posture résolument sceptique, car faute de pouvoir s’appuyer sur autre chose que sur la sensation pure, le médecin empirique est amené à rejeter la majeure partie des généralisations qui sont la conséquence habituelle des déductions menées par les dogmatiques ; il ne peut pas davantage faire usage des hypothèses physiques héritées d’Aristote, dans la mesure où ces hypothèses sont pour la plupart invérifiables.

La position d’Érasistrate de Céos, antérieure à l’émergence de la secte empirique, est plus nuancée, et correspond à une application intéressante du *prosménon* épicurien. Érasistrate utilise la notion de “concept théoriquement observable” (*logos theoreton*), c’est à dire des postulats nécessaires pour lesquels Érasistrate s’inspire du modèle euclidien³²⁴. Il propose une axiomatisation s’appuyant sur des éléments premiers inobservables en fait, mais observables en droit. Érasistrate postule en particulier deux entités anatomiques, le *pneuma*, souffle vital transporté dans les artères, et la *triplokia*, “tresse” ou réseau emmêlé de veines, de nerfs et d’artères composant les parois des nerfs, veines et artères observables, qu’il va véritablement utiliser à la manière de postulats destinés à recevoir une confirmation empirique. De même que les postulats euclidiens sont en quelque sorte démontrés par la possibilité de construire grâce à eux les objets définis sous forme d’hypothèses, de même les postulats d’Érasistrate doivent être confirmés par le rôle qu’il joue dans la restitution de phénomènes physiologiques considérés comme incompréhensibles sans eux. C’est bien le cas en ce qui concerne la *triplokia*, qui permet d’expliquer comment les artères et les nerfs, qui ne contiennent selon Érasistrate pas de

³²⁴ L’expression est attribuée plusieurs fois à Erasistrate par Galien. M. Vegetti suggère qu’elle peut marquer chez Erasistrate la présence d’une influence directe de l’épistémologie épicurienne (cf. « L’épistémologie d’Erasistrate », *art. cit.*, n. 4.)

sang, peuvent néanmoins recevoir les principes nutritifs véhiculés par le sang.

Et il dit qu'une tunique est tressée à partir des veines, des artères et des nerfs, qui constitue les artères elles-mêmes et toutes les parties du vivant en général et que chacune est nourrie à partir des veines qu'elle contient. Elle est générale³²⁵ et à observer par l'esprit³²⁶.

L'idée de principe "à observer par l'esprit" est explicitement présente à trois reprises chez Épicure, dans la *Lettre à Hérodote* et dans la scholie de la première Maxime Capitale ; l'expression est à chaque fois employée à propos de principes inobservables sur lesquels on se permet néanmoins d'élaborer des hypothèses considérées comme indispensables pour sauvegarder la cohérence générale du système. Aux paragraphes 47 de la *Lettre à Hérodote*, il est ainsi question de "temps" ou de "durées" perçus par la raison, faute de pouvoir l'être par les sens – il s'agit en particulier de la vitesse de déplacement des atomes, si vive que seule la pensée peut la saisir³²⁷. Dans le cas de la scholie de la première Maxime Capitale, c'est la connaissance de la forme des dieux, qui est le produit d'un *logos theoreton* : « ailleurs, il est dit que les dieux sont visibles par la raison, existant d'une part numériquement, d'autre part selon l'identité de forme, à partir d'un écoulement continu de simulacres semblables qui ont été constitués en une identité, de forme humaine ».

On voit bien quel est le problème que pose cette démarche par "postulat empirique" ; ce qui fonctionne extrêmement bien dans les *Éléments* d'Euclide, du fait de la clôture du système hypothético-déductif, ne peut être appliqué tel quel dans une physique. Ainsi, chez Érasistrate, l'observation des phénomènes, qui devait être éclaircie par le postulat, va régulièrement contredire le dit postulat – il n'est pas difficile de constater que les artères contiennent du sang aussi bien que les veines ! Le postulat, s'il n'est pas étayé par l'expérience, ne peut être une méthode satisfaisante pour une science qui se veut empirique ; faute d'une telle assise, il se transforme en hypothèse *ad hoc*. Le problème d'ordre général auquel on se heurte ici est bien connu ; il procède de la nécessité, pour quiconque veut réfléchir sur ce

³²⁵ La traduction de *aplôs* pose ici problème, dans la mesure où la *triplokia* peut difficilement être considérée comme une réalité de nature "simple". Nous supposons que Galien donne à la *triplokia* la valeur d'un principe général d'explication.

³²⁶ Galien, *De usu partium*, VII, 8 (Kühn 538)

³²⁷ cf. A. Macé, « La vitesse de la pensée ; sur la pensée épicurienne de la co-affectation », *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 15, Printemps 2003.

qui lui est caché à partir de ce qui lui est empiriquement connu, de recourir à une procédure méthodologique jugée dangereuse : l'analogie – en l'occurrence, chez Érasistrate, la comparaison de la structure des tissus à une "tresse", ou encore à la trame d'un vêtement. La décision de faire usage de l'analogie distingue en vérité du sceptique l'empiriste désireux de faire des hypothèses.

Pour Épicure, le *logon theoreton* n'est valide que dans la mesure où la pensée est bien un genre de perception qui a lieu en l'absence de l'objet perçu. La mémoire des perceptions passées, emmagasinée par l'esprit, joue dans ce mécanisme un rôle fondamental. Lucrèce reprend cette idée aux vers 750-751 du livre III du *De Rerum Natura* :

La vue de l'esprit étant semblable à celle des yeux,
elle naît forcément d'une cause semblable.

Lucrèce réinvestit ici la métaphore classique de l'esprit comme œil intérieur, que l'on retrouve aussi bien chez Platon que chez Aristote. Mais la différence est que le rapport entre pensée et vision ne doit pas être pris chez Lucrèce comme une métaphore : l'*animus* a la même relation à ses objets que l'œil aux siens. C'est là un point fondamental ; en effet, l'identification permanente dans les textes d'Épicure lui-même entre regard et pensée doit être lue comme une identification véritable et non rhétorique³²⁸.

L'analogie qu'entraîne la vision théorique sert à passer d'un concept à un autre en faisant usage des rapports de similitude qui sont supposés induire des identités réelles. On trouve chez Lucrèce deux exemples célèbres de ce type d'analogie : la comparaison des atomes avec les grains de poussière (II, 112-124) ; la comparaison de l'action invisible des principes avec le vent (I, 265-297)³²⁹.

³²⁸ Cf. *Her.* 35-36 par exemple. Cette analogie classique dans l'épicurisme a été travaillée de façon intéressante par P. H. Schrijvers, dans *Lucrèce et les sciences de la vie*, ch. 11, « Le regard sur l'invisible » ; Schrijvers en fait un des exemples privilégiés d'analogie lucrétienne. Il relève l'usage très personnel que Lucrèce fait de cette métaphore classique qu'il utilise à son profit et détourne pour étayer ses propres thèses (p. 205 sq.) : « à partir de l'expression métaphorique traditionnelle des yeux de l'esprit, Lucrèce développe un système d'implications très spécifiques pour étayer ses argumentations physiologiques. »

³²⁹ Dans le second cas, l'analogie fonctionne en quelque sorte de façon négative : ce n'est pas parce qu'un corps est invisible qu'il n'existe pas et n'a aucun pouvoir d'agir ; le vent est analogue aux corps premiers en ce que sa puissance extrême est sans rapport aucun avec sa visibilité ; en d'autres termes, l'efficace d'un corps ne dépend pas de sa masse, de sa densité, de son épaisseur ni d'aucune qualité qui le rende sensible. L'analogie ne me permet donc pas comme telle de construire la notion de corps invisible ; mais elle m'indique ce que la notion de corps invisible ne

L'analogie est une perception ; mais la différence avec la perception au sens premier est que l'analogie est une perception non pas donnée, mais construite ; l'analogie construit un simulacre de *l'illustrandum* par un transfert effectué à partir de *l'illustrans*. Ce transfert n'étant opératoire qu'à partir du point précis que l'analogie choisit de mettre en exergue, le concept fourni par l'analogie n'est en même temps qu'un « exemple », c'est-à-dire un concept partiel – le grain de poussière est analogue à l'atome en tant qu'il est atome dans le vide. Ainsi, ce qui est vu par la pensée, c'est-à-dire en réalité reconstruit par l'analogie, doit être considéré sur le même plan de certitude que ce qui est vu par l'oeil, et en tant que postulat a la même valeur que n'importe quelle hypothèse entraînée par une observation directe.

Chez Érasistrate, M. Vegetti a pu suggérer l'existence, dans les productions technologiques de son époque, d'un "arrière-fond métaphorique" permettant de donner un contenu empirique réel aux postulats proposés. Les innovations mécaniques liées au développement des armes de jet ont pu ainsi inspirer la *triplokia* et lui donner un "domaine de visibilité métaphorique". L'hypothèse est intéressante, mais il nous semble qu'elle n'exploite pas suffisamment le rapprochement que M. Vegetti lui-même suggère avec le *logos theoreton* épicurien. Si ce rapprochement s'avère pertinent, alors il faut bien admettre que, comme pour Épicure, Érasistrate a pu considérer qu'il n'y avait pas lieu d'établir de distinction essentielle entre les perceptions sensibles directes et les perceptions indirectes, mentalement construites ; et en ce cas, le modèle technologique n'a pas joué chez lui un rôle métaphorique, mais bien analogique³³⁰.

Les analogies permettent donc de « concevoir » les principes premiers – par définitions insensibles. Mais on voit bien les limites de ce type de connaissance : l'analogie sert à penser une facette de l'entité à conceptualiser, elle n'en fournit justement pas un concept, une formule complète. L'analogie donne une connaissance fragmentaire, en perspective, selon différents points de vue. La similitude qui la fonde met en évidence l'existence d'un point commun saillant et évident entre les réalités qui sont mises en rapport. Nous n'avons de fait aucune raison de penser que le rapprochement de l'atome

doit pas m'interdire de postuler sur l'essence de ces mêmes corps – en l'occurrence, une certaine potentialité causale.

³³⁰ Mais on peut également relever la fréquence, dans le corpus épicurien, des références à la technique. Certaines machines sont régulièrement utilisées par les épicuriens pour décrire et expliquer des phénomènes difficiles à saisir directement ; ainsi le miroir est-il pour Lucrèce un modèle intéressant permettant de comprendre certains mécanismes d'inversion dans la réception des simulacres visuels.

avec le rayon de poussière est réellement pertinent, dans la mesure où rien ne nous indique (puisque justement nous ne le voyons pas !) que la pulvérisation soit réellement une caractéristique « essentielle » de l'atome – en d'autres termes, la notion produite par l'analogie n'offre aucune garantie quant à sa valeur de vérité. L'analogie est une fiction qui met en rapport dans une structure de comparaison plusieurs données hétérogènes pour construire un concept – le concept étant le résultat de cet « agrégat gnoséologique ».

L'enjeu propre de toute méthodologie empiriste va donc être de donner des règles à ce saut problématique du visible à l'invisible, saut nécessaire si l'on veut pouvoir travailler à partir de concepts qui ne soient pas de simple reproductions de l'évidence, mais qui tentent également de désigner ce qui échappe directement à la perception sensorielle. En d'autres termes, ce passage effectué par l'analogie n'est légitime que dans la mesure où il ne contrevient pas aux règles empiristes sous-entendues par le choix de la sensation comme fondement et pierre de touche du savoir. La procédure analogique se révèle ainsi, chez Épicure comme chez Érasistrate, à la fois indispensable pour éviter l'écueil du principe inobservable, et dangereuse, dans la mesure où elle ne peut entièrement compenser la carence de l'inobservabilité des principes. Ainsi, par la comparaison de deux corpus en apparence très éloignés l'un de l'autre, nous avons pu dégager, derrière l'emploi commun de procédures analogiques, une préoccupation fondamentale qui traverse la totalité des discours épistémologiques de la période hellénistique : comment garantir, quand il n'existe pas de possibilité de vérification directe, la vérité de ce que l'on postule.