



**HAL**  
open science

## La méthode épicurienne et son modèle médical

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. La méthode épicurienne et son modèle médical. Etudes classiques. Université Paris X - Nanterre, 2007. Français. NNT: . tel-01425661

**HAL Id: tel-01425661**

**<https://hal.science/tel-01425661>**

Submitted on 3 Jan 2017

**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.

## Résumé

Cette thèse a pour objet de comparer les méthodologies scientifiques épicuriennes et médicales. La première partie montre comment l'épicurisme comme la médecine antique partagent une conception commune du savoir comme *technè*, dont l'orientation est essentiellement de nature pratique. Les aspects techniques des méthodologies épicuriennes et médicales se révèlent par conséquent très proches. Ainsi, dans la canonique, le choix de l'*aisthesis* comme premier critère du vrai, et le caractère empiriste de la science épicurienne, sont des présupposés communs à l'épicurisme et à la médecine antique. Mais ces similitudes ne doivent pas masquer d'importantes différences, présentées en deuxième partie, entre ces deux ensembles doctrinaux. Le présupposé empiriste d'Epicure est lié à un dogmatisme et un sensualisme systématiques, tandis que les doctrines médicales sont conduites petit à petit à adopter un scepticisme modéré, du fait de l'acceptation du caractère incertain d'un savoir de type empiriste. Confrontés au même problème, les philosophes épicuriens et les médecins dits Empiriques adoptent une solution semblable : la pratique de la *seméiosis*, ou inférence par signes. La troisième partie examine de façon plus générale comment les méthodes épicuriennes et médicales s'opposent à la conception aristotélicienne du savoir scientifique, exposée dans les *Seconds Analytiques*. La position épicurienne conduit à une définition particulière de ce qu'est la forme adéquate d'un discours scientifique, et à une conception nouvelle du langage et de la science. La conséquence de ces redéfinitions est une appréhension spécifique de l'étiologie, qui fait usage de schémas explicatifs complexes attribuant une pluralité de causes à un même événement.

## The Epicurean method and its medical model

The aim of this Ph.D. Thesis, is to produce an comparison between Epicurean and medical scientific methodologies. The first part expose how Epicureanism and ancient medicine deal with a similar conception of knowledge as a *technè*, whose orientation is essentially a practical one. Consequently, the technical elements of Epicurean and medical methodologies are in many cases very close to each other. Thus in the canonic, the choice of *aisthesis* as the first criterium of truth, and therefore the empiricist nature of Epicurean science, can be considered as a presupposition common to Epicureanism and ancient medicine. But through this correspondences, we can also point out in the second part the very difference between Epicureanism and Ancient Medicine. The empiricist presupposition of Epicurus is linked with a fundamental dogmatism, a systematic sensualism, whereas the ancient medical doctrines are step by step led to a reasonable skepticism, by the correlative acceptance of the uncertainty of the empiricist way of knowledge. Confronted to a common issue, Epicurean philosophers and Empiric physicians choose a common way of solution : the practice of *semeiosis*, the inference from signs. The third part examine more generally how the methods of Epicureanism and Ancient Medicine are in opposition with the Aristotelian conception of science, as exposed in *Posterior Analytics*. The Epicurean conception of true knowledge requires to conceive a new way of understanding what is the adequate form for scientific speech. This conception of language and of science leads to a peculiar conception of etiology, as the underscoring of patterns in which several causes can be attributed to one single event.

## Discipline

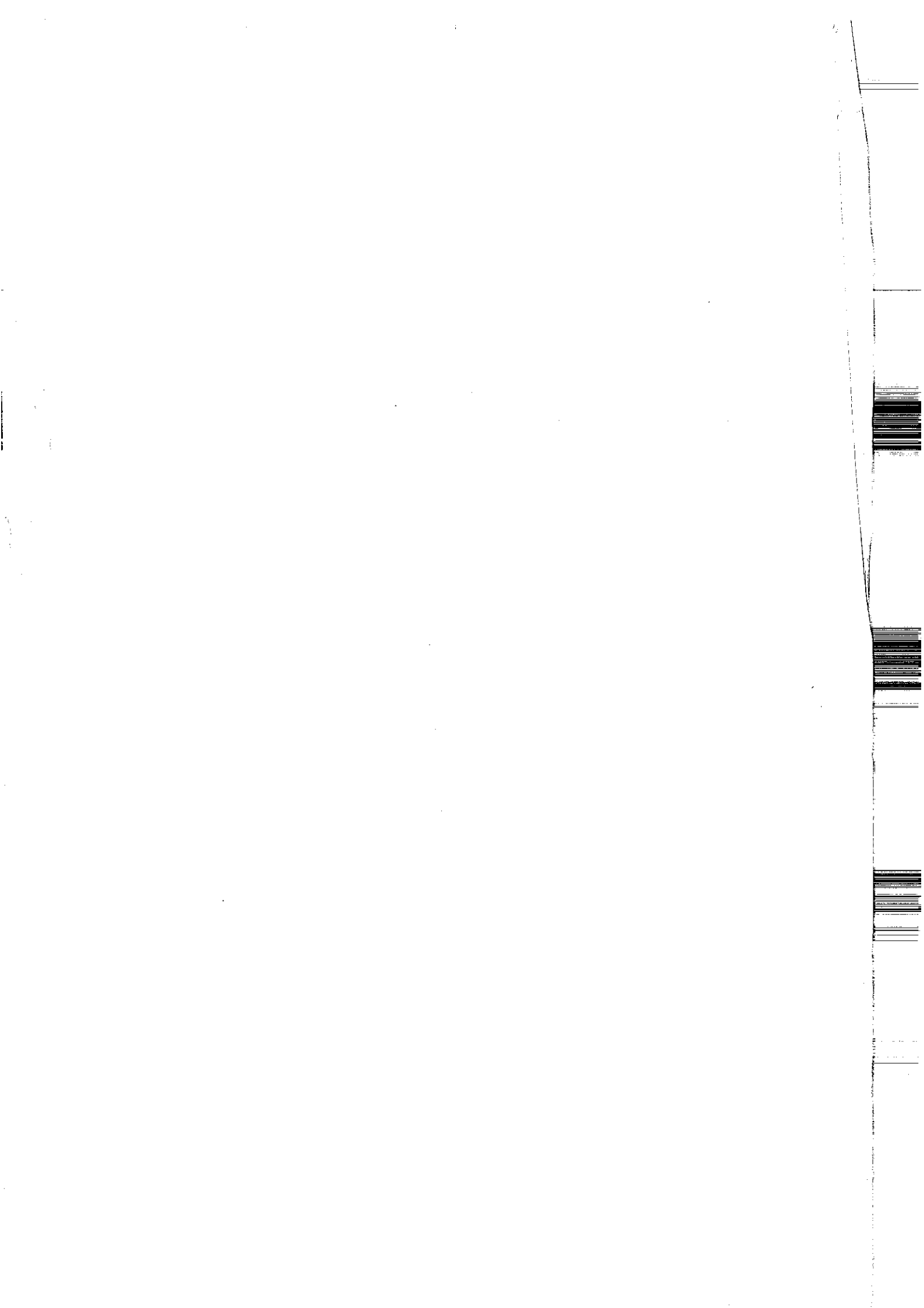
Philosophie

## Mots-clés

Epicurisme, Médecine antique, Empirisme, Canonique, Méthode, Inférence, Dialectique, Etiologie.

## Intitulé et adresse de l'UFR et du laboratoire

Ecole Doctorale Connaissance, Langage et Modélisation  
UFR de Littérature, Langues et Philosophie  
Centre de recherche sur les philosophies anciennes et leur postérité  
Université Paris X – Nanterre, 200 avenue de la République, 92 001 Nanterre Cedex



**Université Paris X – Nanterre**  
**Centre de recherche sur les philosophies anciennes et leur postérité**  
**Ecole doctorale : Connaissance, Langage et Modélisation**

Thèse présentée pour obtenir le grade de  
Docteur de l'Université Paris X

Philosophie

Présentée et soutenue publiquement le  
10 mars 2007

par  
Julie GIOVACCHINI

## **La méthode épicurienne et son modèle médical**

Directeur de la thèse : Francis WOLFF

Jury

M. Jean-François BALAUDÉ

M. Carlos LÉVY

M. Jackie PIGEAUD

M. David SEDLEY



## **La méthode épicurienne et son modèle médical**



## SOMMAIRE

Introduction.....	2
Première partie. Le canon d'Epicure et les règles de la médecine : les fondements méthodologiques de deux arts de guérir.....	16
Chapitre 1. Technè médicale et technè épicurienne : art de guérir et thérapie empirique, une communauté d'intention.....	17
Chapitre 2. La Canonique et les critères du vrai : sensations, prolepses et affections dans l'épicurisme et la médecine antique.....	41
Chapitre 3. Les présupposés d'une méthodologie empiriste : nature de la sensation et nature de l'esprit.....	111
Chapitre 4. La constitution des notions : la gnoséologie comme histoire de l'esprit.....	134
Deuxième partie. Anticipation et inférence par signes : les paradoxes nécessaires de l'empirisme épicurien et médical.....	172
Chapitre 1. Analogie et anticipation : la sémèiosis.....	173
Chapitre 2. Les paradoxes de l'empirisme et leur résolution.....	206
Troisième Partie. Physiologia et médecine : un modèle physique du savoir.....	238
Chapitre 1. Méthode géométrique contre méthode physique.....	238
Chapitre 2. L'anti-dialectique épicurienne et médicale.....	280
Chapitre 3. De la déduction à la causalité : étiologie épicurienne et étiologies médicales .....	323
Conclusion.....	378
Bibliographie.....	387
Annexe.....	421



## Introduction

ἀκολουθεῖν δεῖ τὸν παρὰ τῶν ἄλλων ἔπαινον αὐτόματον,  
ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἰατρείαν<sup>1</sup>.

« Elle doit suivre spontanément, la louange des autres, mais nous, nous devons nous attacher à nous soigner nous-mêmes. »

L'épicurisme est une médecine de l'âme. Cette expression, lorsqu'elle est envisagée sur le plan de la métaphore, n'apporte pas grand-chose à la compréhension de la doctrine épicurienne. Ou plus exactement, elle semble renvoyer à des exégèses bien connues de l'épicurisme et de sa fin première, son Souverain Bien, son *telos*. Car la définition thérapeutique de la philosophie épicurienne est revendiquée dès sa naissance, et par la suite assumée par tous les successeurs d'Epicure à la tête du Jardin<sup>2</sup>.

Nous prendrons le parti d'éviter un tel affadissement, et de considérer qu'Epicure parle ici d'une guérison véritable ; en d'autres termes, que la référence à la médecine n'est pas utilisée comme comparaison pour penser sa propre pratique philosophique, mais bien comme référence à un modèle épistémologique fondamental, au niveau méthodologique comme au niveau axiologique. M. GIGANTE<sup>3</sup>, un des premiers à avoir pris au sérieux cette intervention du modèle médical dans la définition du *telos* épicurien, a pu démontrer qu'elle n'est pas absolument originale dans l'histoire de la philosophie antique ; de fait, sa présence a été bien étudiée chez Platon, Aristote ou encore dans la doctrine stoïcienne. L'originalité d'Epicure tient plutôt à ce qu'il ne fait pas ici usage d'un modèle au sens analogique du terme ;

<sup>1</sup> Epicure, *Sent. Vat.* 64, ed. ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Turin, 1982, [6], p. 153, traduction J-F. BALAUDÉ, *Epicure, Lettres, maximes, sentences*, Livre de Poche, Paris, 1994, p. 217.

<sup>2</sup> J. SALEM a pu ainsi parler de philosophie « analgésique » (Cf. *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Vrin, Paris, 1989, p. 19). On pourra aussi se reporter aux différentes synthèses de F. WOLFF sur cette question : « Etre disciple d'Epicure » in *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, Paris, 2000, p. 253-289, et surtout « Maîtres et disciples », in *Magazine Littéraire*, 425, novembre 2003, p. 36-39. Sans proposer un relevé systématique d'occurrences qui n'offre que peu d'intérêt vu le faible état de transmission de l'œuvre écrite d'Epicure, on relève des apparitions de termes désignant la médecine et la pratique médicale en *Men.* 122 et 128, en *Sent. Vat.* 54, chez Diogène d'Oenoanda, chez Porphyre (*Lettre à Marcella*, 31 par ex.), et surtout chez Philodème, chez qui M. GIGANTE relève une présence littérale de la médecine dans plusieurs traités, comme le *De Signis* (XXV 34), le traité *Sur la Liberté de parole* et le traité *Sur la colère* (Cf. « *Philosophia medicans* » in *Filodemo* », in *Cronachè Ercolanesi* 5/1975, p. 53-63.)

<sup>3</sup> Article déjà cité, « « *Philosophia medicans* » in *Filodemo* ». J. SALEM remarque aussi dans *Tel un dieu... que* « la comparaison de la philosophie avec la médecine et l'assimilation du non-sage à un homme malade furent d'une extrême fréquence dans le monde antique », p. 11.

il ne s'agit pas pour lui de dire que la philosophie fonctionne comme une médecine, mais de faire de la philosophie une médecine ; il n'y a pas comparaison entre deux savoirs distincts mais insertion de ces deux savoirs dans un genre commun, cette insertion impliquant une communauté de fin et de méthode.

Cette présence du modèle médical dans l'épicurisme peut être abordée de deux façons. La première consiste à n'envisager cette insertion qu'en fonction de ses conséquences sur le plan éthique. La seconde cherche à évaluer l'impact de cette insertion sur le plan de l'épistémologie. La première de ces deux voies a été jusqu'à présent la plus généralement suivie. On a fait usage de la médecine comme clef herméneutique pour répondre à des questions portant sur la définition épicurienne de la vertu, du plaisir, du bonheur et des moyens de l'obtenir. L'application à l'éthique épicurienne du modèle médical apporte ainsi à sa compréhension, dans la mesure où elle permet de donner un contenu dense sur le plan conceptuel à certains termes récurrents autrement difficiles à interpréter philosophiquement – c'est le cas par exemple du terme de « guérison »<sup>4</sup>. On a ainsi pu, dans cette perspective, en venir à rapprocher le plaisir dans son versant catastématique d'un état apaisé et stable du corps, tout à fait proche de la santé. La doctrine d'Epicure est en effet un *pharmakos*, élaboré dans le but de se débarrasser de ce qui, dans l'âme, s'oppose au bonheur, ce dernier étant défini comme apaisement et délivrance des troubles. C'est à la description de ce traitement qu'est ainsi consacrée la fin de la *Lettre à Ménécée*, sous la forme du *tetrapharmakos*, « quadruple remède » qui consiste en un rappel bref et mémorable des quatre piliers de la thérapie éthique : la mort ni les dieux ne sont à craindre, la douleur est aisée à supporter et le plaisir facile à conquérir. La guérison que propose l'épicurisme vise à étouffer toute angoisse à sa source même, en offrant au malade la possibilité de conserver en mémoire une représentation apaisante de la vraie nature des choses, incompatible avec les mythes terrifiants qui conditionnent les représentations nocives. Il s'agit bien d'une médecine, au sens où c'est la disposition, la *diathesis* réelle du malade qui demande à être modifiée<sup>5</sup>. Ce qui implique que des moyens concrets soient mis en oeuvre pour aboutir à cette modification de la *diathesis* – en d'autres termes qu'un dispositif de nature thérapeutique soit élaboré, à même d'agir directement sur l'interlocuteur considéré comme effectivement malade.

La deuxième voie possible, à savoir l'étude des influences du modèle médical sur l'épistémologie épicurienne, a été pour sa part peu abordée. Presqu'aucun concept médical n'a

<sup>4</sup> Cf. par exemple J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 20-21, sur le type de guérison « psychiatrique » proposé par la philosophie.

<sup>5</sup> Sur la pratique épicurienne de la méditation comme assimilation, cf. J. SALEM, *Tel un dieu...* p. 15-17.

ainsi été utilisé pour résoudre des questions portant sur le statut de la connaissance, sur l'acquisition du savoir, sur la constitution d'une représentation positive de la nature. On sait cependant qu'un trait commun à toutes les philosophies hellénistiques est l'extrême cohérence qu'elles revendiquent toutes, et l'absence de cloisonnement entre les différentes parties de chaque doctrine, souvent divisées en physique, logique et éthique. Bien sûr, cette tripartition du savoir ne peut être appliquée sans nuance à l'épicurisme ; nous savons que la question de la présence explicite d'une « logique » au sein de la doctrine épicurienne est l'objet de débats dès l'antiquité – le témoignage de Sextus Empiricus est sans équivoque à cet égard ; et que la « canonique » rapportée par Diogène Laërce se veut justement autre chose qu'une simple logique – et une partie importante de notre travail aura pour objet la détermination de la nature de cet « autre chose ». Mais si l'éthique épicurienne relève bel et bien d'une médecine, il est impossible que cela n'ait aucune conséquence quant à la physique et à la canonique épicuriennes, quant au savoir de la nature et aux modalités de ce savoir<sup>6</sup>. De fait, les parallèles à faire sont là aussi nombreux, même s'ils sont moins évidents ; ce qui est souligné par la fréquence, dans des textes qui ne relèvent pas directement de l'éthique, de termes relatifs à l'art médical. L'exploration de cette seconde voie, à laquelle est consacré le présent travail, nous semble donc indispensable à la saisie rigoureuse de ce qu'est réellement l'épicurisme – à savoir non pas seulement une disposition éthique, mais bien une explication rationnelle du monde, qui prend la forme d'un diagnostic.

Cette lacune des études épicuriennes vient peut-être d'un préjugé tenace, qui veut que la doctrine épicurienne de la science, empiriste jusqu'à l'absurde et fort éloignée de toute espèce de formalisme logique, ne soit pas un sujet d'étude épistémologiquement correct. Elle s'explique sans doute aussi par une connaissance encore insuffisante du détail des doctrines médicales de l'antiquité – et sur ce point, la masse de textes à étudier reste considérable<sup>7</sup>. On

<sup>6</sup> Depuis la rédaction de l'article de M. GIGANTE cité ci-dessus, quelques pas ont été faits en ce sens (cf. en particulier les travaux de P. H. SCHRIJVERS et J. PIGEAUD cités plus loin), mais l'investigation systématique de ce thème manque encore. On relèvera également la tentative de A.J. VOELKE (*La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf /Académie de Fribourg, 1993), qui analyse, à la lumière de cette définition thérapeutique de la philosophie, les différentes théories du langage proposées par les doctrines hellénistiques. Cette approche nous a beaucoup intéressée ; mais elle s'arrête pour ainsi dire en chemin, dans la mesure où, comme nous le montrerons, il est très difficile dans le cas de l'épicurisme de réduire la fondation scientifique que propose cette doctrine à une simple refonte du langage, ce dernier n'ayant ni le même statut ni le même usage dans le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme.

<sup>7</sup> A titre d'exemple, on peut ainsi souligner l'attitude curieuse de J. SALEM qui, dans *Tel un dieu...* relève dans un article de F. LONGO AURICCHIO et A. TEPEDINO GUERRA (« Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane », *Sic. Gymn.* XXXIII, 1980, p. 467-477) une hypothèse faisant état d'une filiation épistémologique directe entre la Collection Hippocratique et Epicure, par l'intermédiaire de l'éventuelle rédaction par Nausiphane de deux traités hippocratiques – entre autre le traité dit des *Préceptes* dont il sera question dans notre travail, même si nous ne retenons pas à son propos l'attribution directe à Nausiphane. L'hypothèse en question n'est cependant même pas examinée par l'auteur qui la considère comme de toute façon douteuse.

ignore d'autant mieux l'influence d'un modèle qu'on ne connaît pas les structures conceptuelles du modèle en question. Supposer que c'est dans sa pratique scientifique même que l'épicurisme se définit comme médecine, c'est s'obliger à rechercher au sein des textes épicuriens des traces des structures méthodologiques très élaborées de la médecine hippocratique, puis de leurs survivances dans les sectes hellénistiques. A part quelques exceptions notables<sup>8</sup>, ce sont jusqu'à présent surtout les études épicuriennes anglo-saxonnes qui sont allées dans cette direction : les travaux d' E. ASMIS, de D. SEDLEY, de J. BARNES, et de M. NUSSBAUM nous ont particulièrement inspirée<sup>9</sup>. Notre première ambition est ainsi de systématiser ces résultats récents, et de montrer comment cette approche épistémologique du modèle médical peut enrichir et compléter avec succès notre compréhension de l'épicurisme antique. Comprendre la thérapie épicurienne de l'âme comme une thérapie au sens strict, rend en effet possible une appréhension beaucoup plus fine de ce qui se joue exactement au niveau des pratiques concrètes de la méthodologie épicurienne – et par là, ouvre la voie à une lecture plus rigoureuse des textes épicuriens dans lesquels il est fait allusion à ces pratiques méthodologiques.

Dans la mesure où ce que l'on propose ici se veut une clef de lecture efficace, le souci des textes eux-mêmes doit rester la préoccupation la plus constante. Ce sont les formules épicuriennes qui ont dirigé l'orientation de ce travail, par une étude approfondie de la lettre des traités, lettres et recueils de fragments. La lecture d'un *corpus* étendu nous a ainsi révélé de nombreuses convergences avec au moins trois courants de l'histoire de la pensée médicale : la médecine hippocratique dans sa tradition coaque, la transition alexandrine représentée par les figures majeures d'Hérophile et d'Erasistrate, et, plus tardivement, l'école médicale dite Empirique<sup>10</sup> de la période hellénistique, dont le fondateur supposé semble d'ailleurs avoir été hérophiléen. Il s'agit, soit de termes communs, soit de concepts communs, soit de pratiques proches. Ces convergences jouent donc à plusieurs niveaux, et, en plus de

<sup>8</sup> Les travaux de J. PIGEAUD sont une de ces exceptions, et nous leur sommes très redevable. Nous avons également pu faire usage de la traduction récente de J.F. BALAUDÉ des textes d'Epicure et de Diogène Laërce, que nous avons choisie comme traduction de référence du fait de sa précision et de sa rigueur. Enfin, nous ne pouvons cacher que notre méthode de lecture doit beaucoup à la fréquentation des textes de J. BRUNSCHWIG, dont les travaux, s'ils ne se penchent pas spécifiquement sur la problématique que nous avons choisie, nous ont permis d'éprouver la pertinence d'une approche à la fois analytique et comparée des textes anciens.

<sup>9</sup> La lecture de l'ouvrage fondateur d'E. ASMIS, *Epicurus's Scientific Method*, a en particulier influencé de façon décisive aussi bien l'orientation scientifique que la méthode de cette recherche. Notre dette à son égard est immense, tant ce texte a pu modifier notre approche des thèses épicuriennes, et de la philosophie hellénistique en général.

<sup>10</sup> Tout au long de notre travail, nous avons choisi de réserver l'usage du terme « empirique » à la secte médicale hellénistique du même nom ; « empiriste » quant à lui désigne de façon plus générale les types de méthodologies fonctionnant par inférence à partir du sensible, dont nous avons essayé de dégager les traits distinctifs.

leur établissement, la difficulté reste de parvenir à les organiser de façon rigoureuse, sans surestimer leur importance ponctuelle, mais sans non plus négliger leur incidence réelle sur les constitutions parallèles de ces deux ensembles doctrinaux. « Se précipiter tout de suite, à propos d'un texte médical, par exemple, sur des concepts, les relier immédiatement à d'autres concepts, pris à certaines philosophies, c'est penser que le texte est n'importe quoi ; c'est refuser sa spécificité. L'échange d'un concept n'est jamais gratuit. Le fait même de l'insérer dans une pratique différente a de fortes chances de gauchir le concept, de le transformer en l'assimilant<sup>11</sup>. »

La méthode que nous avons adoptée pour mener à bien cette étude a tenté de tenir compte de cette double difficulté. C'est à partir de la doctrine d'Epicure et de son détail que ces différentes convergences ont été introduites ; notre souci étant à chaque fois de ne pas nous cantonner à une simple comparaison – exercice toujours dangereux et peu fructueux – mais de voir dans quelle mesure la convergence repérée éclaircissait bien les textes au lieu de les obscurcir, et quels étaient les changements éventuels induits par le passage d'un ensemble doctrinal à un autre – évitant donc d'atténuer les distinctions pour ne plus voir que les similitudes. Nous souhaitons ainsi éviter un écueil qui nous semble commun à beaucoup des critiques qui se sont intéressés à cet aspect « syncrétique » de l'épicurisme : l'écueil de la rhapsodie. P. H. SCHRIJVERS lui-même, pourtant pionnier en ce domaine, ne peut s'empêcher d'écrire en conclusion d'un article fondateur sur cette question<sup>12</sup> : « Cette analyse de la théorie épicurienne du sommeil confirme la fécondité de la démarche qui consiste à confronter Lucrèce et Epicure avec les sciences anciennes de la vie. [...] Les trois exposés de Lucrèce que nous avons étudiés<sup>13</sup> donnent tous l'impression de ce que nous avons appelé ailleurs « un travail de bricolage scientifique ». Vis-à-vis, par exemple, des théories d'Hippocrate, d'Aristote ou d'Asclépiade, Lucrèce se montre clairement éclectique. Il a l'air d'utiliser pêle-mêle idées, analogies, images et termes empruntés aux sciences physiologiques, psychologiques et médicales antérieures, quand il s'efforce de donner par l'intégration ou par

<sup>11</sup> J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme - Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles-Lettres, Paris, 1989, p. 24.

<sup>12</sup> Cf. « La pensée d'Epicure et de Lucrèce sur le sommeil », in J. BOLLACK, A. LAKS, *Etudes sur l'épicurisme antique, Cahiers de philologie I*, Presses Universitaires de Lille, 1976, p. 229-259.

<sup>13</sup> Cf. en particulier l'article : « La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage » paru dans *Mnemosyne*, 27, 1974, p. 337-364. Le travail comparatiste de SCHRIJVERS sur les influences médicales dans l'œuvre de Lucrèce est présenté de façon plus transversale dans un ouvrage intitulé *Lucrèce et les sciences de la vie*, Brill, Leiden, 1999. On peut également se reporter au recueil *Lucretius and his Intellectual Background, Proceedings of the Colloquium of Amsterdam, 26-28 June 1996*, ed. ALGRA, KOENEN ET SCHRIJVERS, North-Holland, Oxford, 1997.

le rejet d'observations et de conceptions plus ou moins communément reçues ou connues une base aussi scientifique que possible à ses propres exposés atomistes... ». Mais qui pratique ici le « bricolage scientifique » ? N'est-ce pas plutôt le critique qui, emporté par son érudition, se laisse prendre au jeu des ressemblances et ne parvient plus à repérer les lignes directrices qui organisent dans le texte cet apparent désordre ? L'obstacle le plus difficile a bien été pour nous ce piège du détail, la tentation de dissoudre le texte à expliquer dans un foisonnement de références.

Sur un plan très général, notre analyse tentera de montrer deux choses :

- si, du point de vue des apports doctrinaux, la position épicurienne peut sembler indifféremment éclectique, néanmoins, en ce qui concerne la médecine, les apports sont tout à fait assumés, rationnels, et convergent vers une conception commune de la nature du savoir et de sa pratique.
- d'autre part, la question n'étant pas de justifier *a posteriori* l'atomisme en l'appuyant de démonstrations empruntées à d'autres domaines, c'est bien dans sa définition première, et en tant que physique épicurienne, que la physique atomiste suit un modèle médical.

L'examen de ces points constitue l'essentiel de la thèse que nous présentons. Mais cette démonstration s'accompagne également d'une tentative, la plus prudente possible, de reconstitution de la cartographie historique de cette circulation conceptuelle et méthodologique de la *physiologie* à la médecine, par l'introduction dans cet univers intellectuel d'autres postures scientifiques ou philosophiques possibles – en essayant en particulier de statuer sur la position des courants sceptiques tout au long de ce mouvement.

Tel est, dans sa juste définition, le cadre méthodologique que nous avons tenté de donner à notre réflexion, et que nous espérons ne pas avoir franchi. Mais il nous faut encore, avant d'aborder notre sujet, poser quelques prolégomènes indispensables.

Tout d'abord, comment avons-nous déterminé le corpus à partir duquel nous avons mené notre investigation ? En ce qui concerne la doctrine épicurienne, notre analyse s'appuie pour l'essentiel, du point de vue des sources directes, sur les textes d'Epicure transmis par Diogène Laërce, sur Diogène d'Oenoanda, sur Lucrèce, sur Philodème, Hermarque et Polystrate ; et pour les sources indirectes, sur Sextus Empiricus, Cicéron et Plutarque<sup>14</sup>. Notre

<sup>14</sup> Nous avons volontairement isolé dans un premier temps l'épicurisme des autres doctrines atomistes de l'antiquité, afin de pouvoir considérer en particulier le rapport d'Epicure à Démocrite comme un rapport

travail a pu profiter des avancées considérables de la recherche philologique sur les papyri d'Herculanum au cours des trente dernières années. Nous avons ainsi pu intégrer à nos analyses la lecture de textes tirés du *Peri Phuseos*, ainsi que de plusieurs passages du livre de Philodème *Sur l'inférence par signes*. En ce qui concerne le *Peri Phuseos*, la restitution du livre XXVIII proposée par David Sedley dans les *Cronachè Ercolanesi* nous a été d'une aide précieuse. Pour Philodème, nous avons utilisé l'édition de Philip de Lacy. Mais nous n'avons pu de fait étudier dans leur totalité l'immense ensemble de fragments édités à ce jour par les papyrologues travaillant sur ces textes miraculeusement préservés<sup>15</sup>. Nous avons ainsi faute de temps laissé de côté, à quelques exceptions près, les autres livres ou commentaires de Philodème – et nul doute que notre travail souffre sur ce plan de lacunes importantes, qui auraient sans doute pu être en partie comblées par une lecture plus attentive des livres *Sur la Rhétorique* ou *Sur la musique*, pour ne citer qu'eux<sup>16</sup>.

En ce qui concerne les auteurs médicaux, qui constituent en quelque sorte notre second objet, le choix du corpus a été beaucoup plus délicat. Notre thèse n'étant pas à proprement parler une thèse d'histoire de la médecine, nous avons préféré faire porter notre effort sur quelques textes fondamentaux, qui nous ont semblé assez emblématiques pour

---

essentiellement polémique. Néanmoins, nous n'avons pas ignoré le lien « généalogique » de l'atomisme épicurien avec celui de Démocrite. Sur cette question, l'ouvrage de C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, (Clarendon press, Oxford, 1928) reste une référence incontournable. Un peu plus récemment, des hypothèses intéressantes ont été présentées par P. Huby, dans « Epicurus' Attitude to Democritus », in *Phronesis*, 23, 1978, p. 80-86.

<sup>15</sup> Pour ne pas nous égarer dans le labyrinthe des études philodémiennes, nous avons abondamment utilisé les ouvrages de M. GIGANTE, maître d'oeuvre de la papyrologie épicurienne, en particulier : *Ricerche filodemee* (G. Macchiaroli, Naples, 1969), qui constitue la première présentation systématique de l'état des éditions, et *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, co-écrit avec P. GRIMAL, Belles-Lettres, Paris, 1987. Un autre instrument de travail très précieux nous a permis de mieux comprendre la composition exacte du corpus épicurien retrouvé à Herculanum : il s'agit de la revue *Cronachè Ercolanesi*, qui présente une fois par an l'état d'avancement des recherches papyrologiques sur le site, et les éditions des fragments déchiffrés du *Peri Phuseos*. Nous avons principalement consulté les articles suivants : D. SEDLEY, « The structure of Epicurus' On nature », *CErc.* 4, 1974, p. 89-92 ; D. SEDLEY, « Epicurus On Nature, XXVIII », in *CErc.*, 3, 1973, p. 5-83 ; G. LEONE, « Epicuro, Della Natura, libro XIV », *CErc.* 14, 1984, p. 17-107. Une présentation générale des fragments du *Peri Phuseos* est proposée par D. SEDLEY, "The Character of Epicurus' On Nature", *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia, 19-26 mai 1983*, Bibliopolis, Naples, 1984, p. 381-387. Enfin, D. DELATTRE a régulièrement accepté, avec une immense bienveillance, de répondre à nos questions et nous a éclairé sur beaucoup d'aspects techniques de la papyrologie, ainsi que sur la composition de certains livres de Philodème – en particulier en ce qui concerne le *De Signis*.

<sup>16</sup> Nous avons tout au long de ce travail considéré l'épicurisme de Philodème de Gadara comme un épicurisme orthodoxe, comme peut l'être celui de Lucrèce ; de fait, nous n'avons pas soulevé la question des éventuelles modifications apportées par les épicuriens romains à la première doctrine du Jardin. Quelques premiers éclaircissements sur cette question peuvent être apportés par l'article d'E. ASMS, « Philodemus' Epicureanism », in *ANRW*, 36.4, 1990, p. 2369-2406. En ce qui concerne l'épicurisme de Lucrèce, la bibliographie est très vaste. Nous avons pour notre part principalement utilisé P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, PUF, Paris, 1963 ; H. B. GOTTSCHALK, « Philosophical Innovation in Lucretius ? », in *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, K. ALGRA, P. VAN DER HORST, D. RUNIA, Brill, Leiden, 1996, p. 231-242.

pouvoir représenter, sinon l'ensemble des doctrines médicales grecques, du moins les courants les plus importants et les plus influents. La période hellénistique offrait en ce sens peu de difficultés ; notre socle de base a été constitué assez rapidement par les traités de Galien présentant les différentes sectes médicales de cette période (*Des Sectes à l'usage des débutants, Esquisse empirique, De l'Expérience médicale*) ainsi que par quelques traités plus généraux présentant les grands concepts thérapeutiques que nous souhaitons aborder (*De Methodo medendi, De Causis procatarteticis, Du Pronostic*). Ce premier ensemble était avantageusement complété par le *Pro Medicina* de Celse, dont le célèbre *Prooemium* nous a permis en première partie de poser clairement les termes du débat entre théoriciens et praticiens, et par le traité de Caelius Aurelianus, *Des Maladies Aiguës*, qui constitue presque l'essentiel de nos connaissances sur Asclépiade de Bythinie, fondateur présumé de la secte appelée Méthodisme. Enfin, nous avons pu remonter aux origines mêmes de l'empirisme médical en exploitant les fragments des deux rénovateurs de la période alexandrine, Hérophile et Erasistrate, grâce en particulier aux travaux d'édition de H. VON STADEN et I. GAROFALO. La période classique était d'un abord plus complexe, du fait de l'hétérogénéité du grand ensemble appelé *Collection Hippocratique*, dont on sait qu'il regroupe des traités d'inspiration et d'origine tout à fait diverses. Cette question nous a été imposée par l'état des recherches historiques sur cette même médecine hippocratique, recherche qui achoppe encore précisément sur la question de l'unité théorique de cette médecine. Une querelle encore très vive oppose les érudits sur l'hypothèse de l'existence de deux écoles hippocratiques rivales, celle de Cnide et celle de Cos. Nous aimerions, sans entrer dans le détail, faire néanmoins ici le point quant à notre position sur cette question fort débattue.

La collection hippocratique regroupe des traités issus de deux courants distincts ; l'école de Cos et l'école de Cnide<sup>17</sup>. Parmi ces deux courants, le plus mal connu est le courant Cnidien, qui ne se voit attribuer que quelques traités sur le grand ensemble de la collection hippocratique. Ce qui conduit J. JOUANNA à qualifier ces écrits cnidiens de « vestiges fragmentaires d'un archétype perdu »<sup>18</sup>. Selon le même JOUANNA, l'école Cnidienne

<sup>17</sup> Sur la question de la différence entre ces deux courants, la bibliographie est immense. Nous conseillons, en plus des ouvrages cités ci-dessous, la lecture des essais suivants, qui nous ont aidée à ne pas nous égarer dans ce labyrinthe philologique : K. DEICHGRÄBER, *Kos und Knidos. Zwei programme medizinischen Wissens*, in *Geistige Arbeit* II, 22, 1935, L. EDELSTEIN, *The Hippocratic Oath : text, translation and interpretation*, in *Supplements to the Bulletin of the History of Medicine*, I, 1943, repris dans *Ancient Medicine*, Johns Hopkins press, Baltimore, 1967, I.M. LONIE, *The Cnidian Treatises of the "Corpus Hippocraticum"*, in *Classical Quaterly*, LIX, 1965, C. VINCENTELLI, « Pour une unité de la médecine hippocratique, Airs, eaux lieux et Maladies I », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 12, 1990, 249-259, A. THIVEL, *Cnide et Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Paris, Belles Lettres, 1981.

<sup>18</sup> J. JOUANNA, *Hippocrate – Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris, Belles Lettres, 1974, p. 3.



représenterait le versant empiriste et pour tout dire assez artisanal de la médecine hippocratique, dont la méthodologie reposerait en grande partie sur l'observation et la répétition de routines thérapeutiques. Commentant ainsi les seules doxographies attestées sur l'école Cnidienn<sup>19</sup>, il en tire les conclusions suivantes :

« Voici ce que ces doxographies nous apprennent sur les *Sentences Cnidiennes*. C'était une œuvre collective qui, pour chaque maladie, décrivait les symptômes, donnait parfois des indications sur le pronostic et indiquait le traitement. Mais si la description des symptômes était faite avec exactitude et si les indications sur le pronostic étaient parfois justes, la thérapeutique devait être sommaire : le nombre de remèdes prescrits était restreint et la médication, excepté pour les maladies aiguës, se résumait, nous dit l'auteur du *Régime dans les maladies aiguës* qui reprend avec humour les termes mêmes des *Sentences Cnidiennes*, à donner des médicaments évacuants et à faire boire du petit-lait et du lait pendant la saison<sup>20</sup>. » Nuançant cependant son propos, JOUANNA porte au crédit de cette école l'ajout capital à ce triptyque méthodologique (description, pronostic, thérapeutique) d'un quatrième élément : une étiologie. Cet ajout serait postérieur aux sentences dites « cnidiennes », dont le traité intitulé *Maladies II* porterait une trace. Cette étiologie serait elle-même fondée sur une théorie humorale développée également tardivement.

Cette difficulté à statuer sur la nature exacte de la doctrine Cnidienn montre qu'il est impossible sur cette question de se contenter de critères philologiques. Quant aux critères proprement épistémologiques, ils ne proposent que des divergences fort vagues, et décuplent la difficulté au lieu de la résoudre. L'étude des travaux de J. JOUANNA fournit quelques pistes de résolution ; une hypothèse herméneutique qu'il suggère, et que reprend et développe P. PELLEGRIN, interprète cette distinction comme l'émergence, derrière l'école de Cos, d'une pratique publique de la médecine, favorisée par le modèle iségorique de la *polis*, face à une conception traditionnelle, dynastique et ésotérique de la médecine, incarnée par l'école de Cnide<sup>21</sup>. Ainsi, selon PELLEGRIN, « la médecine hippocratique est le résultat d'un compromis<sup>22</sup> » entre les bénéfices d'une argumentation rationnelle, accessible à tous et livrée sur l'espace public structuré par les règles démocratiques de l'isègorie et de l'isonomie, et la tentation de

---

<sup>19</sup> A savoir, une polémique présente dans le traité *Du régime dans les maladies aiguës*, ainsi que le commentaire de Galien à ce même traité.

<sup>20</sup> J. JOUANNA, *Hippocrate – Pour une archéologie de l'école de Cnide*, p. 132.

<sup>21</sup> Comme le fait remarquer J. JOUANNA, s'appuyant sur un *Commentaire au Serment* attribué à Galien, la rédaction du fameux *Serment* a certainement été dictée par les nécessités nouvelles introduites par cette sortie hors des familles des secrets de l'art médical ; « le *Serment* est étroitement lié à cette révolution que constitue l'ouverture de l'école médicale primitivement réservée à une famille. » in *Hippocrate*, p. 74.

<sup>22</sup> *De l'Art médical*, Préface, « Médecine et Philosophie », Livre de Poche, Paris, 1994, p. 39.

perpétuer une tradition privée, mystérieuse, et pour tout dire assez réactionnaire. La rivalité entre Cnide et Cos ne ferait ainsi que traduire cette ambivalence, qui ne sera résolue qu'à la période hellénistique, lorsque la médecine alexandrine favorisera la constitution de sectes scolaires ordonnées autour de la personnalité intellectuelle d'un « maître ».

Pour finir sur cette question, nous nous sommes également inspiré, pour guider notre démarche, de certaines conclusions des travaux de A. THIVEL, qui souligne « qu'il ne [faut] pas exagérer l'importance de la polémique d'Hippocrate contre les Cnidiens, et qu'il [faut] replacer ce débat en son temps, tout en considérant que les groupes de médecins discutaient entre eux sur des points particuliers d'étiologie ou de thérapeutique, comme il est naturel, mais sans que cela corresponde à de profondes divergences des doctrines. <sup>23</sup>» Prenant acte des difficultés rencontrées par d'éminents philologues comme H. DILLER ou W. JAEGER pour la datation de traités aussi fondamentaux que le traité *Sur l'Ancienne médecine* ou le traité *De l'Art*, THIVEL tente de renouveler l'appréhension des rapports entre les thèses exposées dans ces traités et l'appareil conceptuel développé par Platon et Aristote<sup>24</sup>. Quoi que nous puissions penser des hypothèses parfois audacieuse de A. THIVEL, l'orientation générale de son travail sur cette question d'attribution historique des traités, nous semble féconde. Elle a en tout cas en partie guidé notre démarche, puisque le choix des traités étudiés n'a pas été dicté par l'examen de leur nature Coaque ou Cnidienne, mais plutôt par leur importance conceptuelle et épistémologique par rapport aux questions que nous souhaitons aborder. A côté de traités très généraux comme *De l'Ancienne médecine*, *De la Nature de l'homme*, *De l'Art*, *Airs-Eaux-Lieux*, *De la Maladie sacrée* et *Du Pronostic*, notre attention a ainsi été ponctuellement attirée par des traités mineurs (*Préceptes*, *De L'officine du médecin*) ou par des descriptions de maladies ou de « constitutions », comme celles des *Epidémies* par exemple.

Pour achever cette introduction, nous souhaiterions à présent exposer brièvement le cadre épistémologique qui a guidé notre réflexion. Toutes les procédures méthodologiques

<sup>23</sup> A. THIVEL, *Cnide et Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 9.

<sup>24</sup> THIVEL suppose ainsi que la distinction disciplinaire revendiquée par ces philosophes entre médecine et philosophie est déjà à l'oeuvre au sein même des traités théoriques de la *Collection Hippocratique*, ce qui semble quelque peu incertain sur le plan de la simple chronologie. Sur ce point nous nous éloignons de la position de THIVEL, qui reste quant à lui fortement convaincu de l'influence sur la constitution de la médecine comme science, de ce qu'il appelle l'émergence d'une « philosophie du concept ». (p. 32).

communes à l'épicurisme et à la médecine antique entretiennent, aussi bien dans leur pratique que dans leur définition, des rapports étroits avec la notion philosophique d'*empirisme*, c'est à dire avec l'idée que toute connaissance procède de l'expérience, celle-ci étant comprise avant tout comme expérience sensible – notion dont nous tenterons de montrer tout au long de ce travail qu'elle recouvre dans la philosophie ancienne une décision à la fois scientifique et éthique<sup>25</sup>.

L'examen des présupposés engagés par l'irruption permanente de cette notion d'empirisme nous a conduit à aborder la notion d'« art », et à la considérer comme centrale pour l'ensemble de notre propos. Si l'épicurisme utilise bien la *technè iatrikè* comme paradigme pour penser sa propre activité philosophique, comment les spécialistes de cette même *technè iatrikè* déterminent-ils quant à eux l'exercice de leur « art » ? On peut le comprendre en rappelant quels sont les deux problèmes épistémologiques que résout de façon originale la *technè iatrikè* : le problème de la validation d'un art, et le problème de son origine.

Comment valide-t-on une *technè* ? C'est le point qu'aborde le traité hippocratique *De l'Art*, qui démontre que l'art médical s'éprouve de façon privilégiée (y compris dans son existence même) par son efficacité pratique.

Τὰ γὰρ τῷ ὠφελῆσθαι καὶ τὰ τῷ βεβλάφθαι ὠρισμένα, οὐ πᾶς ἰκανὸς γινῶναι. Εἰ τοίνυν ἐπιστήσεται ἢ ἐπαινεῖν ἢ ψέγειν ὁ νοσήσας τῶν διαιτημάτων τι οἷσιν ὑγιάνθη, πάντα ταῦτα τῆς ἰητρικῆς ἐστὶ. Καὶ ἐστὶν οὐδὲν ἦσσον τὰ ἀμαρτηθέντα τῶν ὠφελησάντων μαρτύρια τῇ τέχνῃ ἐς τὸ εἶναι.

« Car la connaissance du domaine délimité par le bienfait ou du domaine délimité par le dommage n'est pas à la portée de tout un chacun. Si donc le malade est en mesure de savoir louer ou critiquer telle partie du régime qui l'a conduit à la guérison, tout cela est du domaine de la médecine. Et les

<sup>25</sup> Qu'on nous permette, pour illustrer ce point, de citer à nouveau J. PIGEAUD : « Dans son étude, *Ancient Philosophy and Medicine*, L. EDELSTEIN affirme que l'influence de la médecine sur la philosophie de l'Antiquité fut assez négligeable et que c'est surtout la réflexion sur la maladie et la préservation de la santé qui, en fournissant une analogie, servit à renforcer la validité de la philosophie. Il ajoute, que quant à la question de savoir quelles sont les raisons de cette prédilection particulière que les philosophes ont montrée pour l'analogie médicale, personne n'y a trouvé d'explication satisfaisante. [...] La notion de maladie de l'âme a contribué à donner un contenu technique à la moralité, mais aussi la médecine n'a jamais été coupée de l'éthique. Elle n'en est pas séparée ; elle éclaire l'âme par une réflexion sur le corps, pour parler un langage ancien ; nous la verrons sans cesse reconnaître le domaine de la philosophie morale, et finalement accepter de lui être subordonnée. La médecine et l'éthique ne se sont pas développées comme deux techniques indépendantes, elles sont liées profondément par une certaine conception de l'homme. » Cf. *La Maladie de l'âme*, p. 27.

fautes ne sont pas moins que les bienfaits des témoignages de l'existence de l'art<sup>26</sup>. »

Quelle est ensuite la raison de cette *technè* ? L'art médical ne procède pas d'une ambition scientifique théorique, mais naît de l'appréhension d'un besoin ; c'est la souffrance des hommes livrés à la maladie qui engendre la médecine, ce que l'on voit expliqué en particulier dans *De l'Ancienne médecine* :

Τὴν γὰρ ἀρχὴν οὐτ' ἂν εὐρέθη ἡ τέχνη ἢ ἰητρικὴ οὐτ' ἂν ἐζητήθη - οὐδὲν γὰρ αὐτῆς ἔδει - εἰ τοῖσι κάμνουσι τῶν ἀνθρώπων τὰ αὐτὰ διαιτωμένοισί τε καὶ προσφερομένοισιν ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίουσί τε καὶ πίνουσι καὶ τάλλα διαιτέονται συνέφερον καὶ μὴ ἦν ἕτερα τούτων βελτίω.

« A l'origine, l'art de la médecine n'aurait été ni découvert, ni cherché - car le besoin ne s'en serait point fait sentir - s'il avait été profitable aux gens souffrants d'user, dans leur régime et dans leur alimentation, des mêmes aliments, des mêmes boissons, et, en général, du même régime que les gens bien portants, et s'il n'y avait pas eu d'autres choses meilleures que celles-là<sup>27</sup>. »

Telles sont les questions posées dès l'origine à l'art médical ; telles sont, très rapidement, les voies qu'il adopte pour les résoudre. Ce que nous allons constater, c'est que ces « méthodes », pour prendre le mot en son sens premier, ces chemins de résolution impliquent la mise en place d'une combinatoire élaborée, et rapidement circulaire, qui met en relation ces deux processus de validation et d'invention, et qui les associe de façon étroite ; en d'autres termes, un certain empirisme méthodologique va toujours de pair avec un horizon clairement pragmatique.

Plus précisément, le traité hippocratique *De l'Ancienne médecine* nous explique que l'on apprend la médecine en améliorant et en modifiant le donné fourni par la nature. Aucune hypothèse générale n'inaugure le discours médical, mais il est fondé sur l'observation et l'analyse d'un fait originel : les hommes souffrent. A partir d'une observation raisonnée qui indique que certains aliments sont digérés par les malades et les soignent, l'homme a l'idée d'une médecine, c'est-à-dire d'un moyen d'améliorer la santé par l'usage du régime. Or les conditions même d'élaboration de cette invention fournissent le moyen le plus efficace de la valider : la médecine qui naît pour soulager par le régime n'est valide que si elle soulage effectivement par le régime. Par cette intrication de l'empirisme et de pragmatisme, la notion d'art semble alors s'opposer à celle de philosophie, au sens où la technique utile s'oppose au

<sup>26</sup> *De L'Art*, V, 6-11, ed. et traduction J. JOUANNA, Belles Lettres, Paris, 1988, p. 230

<sup>27</sup> *Ancienne Médecine*, III, 1, ed. et traduction J. JOUANNA, Belles Lettres, Paris, 1990, p. 120

savoir gratuit. Selon une définition classique, la philosophie est autotélique, tandis que l'art a toujours sa fin en dehors de lui-même. Le paradoxe naît lorsqu'un philosophe, face à cette conception « libérale » de la philosophie, prétend faire de sa doctrine un art, suivre le modèle archaïque de la technique, et qu'il renonce ainsi à la gratuité de la science. Ce philosophe, c'est Epicure, qui baptise sa pensée physique *physiologia*, discours sur la nature ; un discours raisonné, qui mérite tout autant l'appellation de science, pour sa prétention systématique et absolue, que d'art ; mais qui adopte de lui-même, comme nous tenterons de le montrer, toutes les caractéristiques de l'art médical tel qu'il est conçu par les médecins eux-mêmes ; et qui de ce fait devra affronter une circularité semblable entre invention et validation de sa propre méthode thérapeutique.

L'examen de ce paradoxe et de ses conséquences occupera le premier temps de notre réflexion. Elle suivra ensuite l'itinéraire inspiré par Epicure lui-même dans la présentation qu'il propose de sa méthodologie scientifique, au § 37 de la *Lettre à Hérodote* :

Πρώτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις [...] δεῖ εἰληφέναι<sup>28</sup>.

« Au commencement, chercher ce qu'il y a sous les mots »

Dissociant ainsi, comme le philosophe le suggère, l'étude de l'épistémologie de l'étude de la théorie du langage qu'elle implique, on s'attachera à montrer que la méthodologie scientifique épicurienne, qui est une technique de validation des savoirs fondée sur une définition particulière du « critère de la vérité », s'appuie sur une noétique spécifique. Selon cette noétique, les critères invoqués pour évaluer les hypothèses physiques dépendent directement de la nature de l'esprit qui les conçoit. La structure et le « comportement » de l'esprit ont des incidences sur la structure et le « comportement » des « entités mentales » qui composent le savoir physique. Nous sommes donc face à une méthodologie dont le fondement est quasi-organique. Or, cette méthodologie s'appuie sur certains présupposés que l'on retrouve à l'identique dans la science médicale telle qu'elle se constitue dans le corpus hippocratique, et telle qu'en héritent ensuite les sectes de la période hellénistique. La confrontation de ces présupposés va permettre d'étayer le parallèle que nous souhaitons établir à un niveau d'abord très général, en relevant ponctuellement les points de

<sup>28</sup> *Her.*, 37, ARRIGHETTI [2], traduction J-F. BALAUDÉ, in *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. GOULET-CAZÉ, Livre de Poche, Paris, 1999, p. 1266.

convergences que nous pourrons établir de façon certaine, sans tenter dès le début de les systématiser.

La suite sera consacrée à l'étude non plus des techniques de validation réduites au seul critère de la vérité, mais des techniques dites d'inférence par signe, c'est-à-dire finalement à l'autre versant du *Canon* selon la doxographie de Sextus Empiricus : à savoir les pratiques de la *démonstration*, qui succèdent aux pratiques du *critère*. Ce deuxième moment nous permettra d'envisager dans la troisième partie l'ensemble de la doctrine épicurienne selon un angle plus synthétique, selon la définition qu'elle-même prétend donner de sa propre activité réflexive ; nous pourrons par là même tenter une première approche systématique des convergences relevées ponctuellement en première et deuxième partie entre l'épistémologie médicale grecque et la *physiologia* des épicuriens.

Un long moment de cette troisième partie sera consacré à l'étude de certains aspects de la théorie épicurienne du langage, qui, de façon très originale n'est pas considérée par Epicure comme un fondement de sa méthodologie, mais au contraire comme une de ses dérivations. Cette subordination des *dicta* aux *realia*, des mots au *subjectum* empirique qu'ils désignent, est une caractéristique essentielle, commune à l'épicurisme et à la médecine antique, et est présentée une condition indispensable à l'exercice de la thérapie. Nous verrons également comment elle permet indirectement à ces deux ensembles doctrinaux d'introduire une conception originale de la causalité, dont l'étude constituera le dernier chapitre de notre travail.

## PREMIÈRE PARTIE. LE CANON D'ÉPICURE ET LES RÈGLES DE LA MÉDECINE : LES FONDEMENTS MÉTHODOLOGIQUES DE DEUX ARTS DE GUÉRIR

Cette première partie est consacrée à l'étude des présupposés communs aux pratiques scientifiques épïcuriennes et médicales. On comparera d'abord ces pratiques du point de vue de la définition qu'elles se donnent d'elles-mêmes, et de leur identification commune à des *technai*, c'est-à-dire à des savoirs orientés vers une fin extérieure à eux-mêmes et s'appuyant sur l'expérience. La fin en question est dans les deux cas la guérison ; quant à la nature de l'expérience invoquée, elle est envisagée comme l'acquisition empirique de connaissances. Si l'on s'aventure ensuite au-delà du champ de la simple définition, pour aborder la réalité concrète des pratiques, dans le cas de la médecine comme dans celui de l'épicurisme, les « règles de l'art » vont être dictées par une compréhension spécifique de la nature et du fonctionnement de l'esprit. On pourra dire ainsi que l'épicurisme partage avec la médecine une conception du savoir qui le représente comme *technè*, et qui adopte une doctrine méthodologique fondée sur la confiance en l'évidence de la sensation. Cependant cette question de l'évidence de la sensation va soulever un problème majeur, dans la mesure où la nature de cette évidence ne sera pas nécessairement interprétée de la même façon par les épïcuriens et les médecins. Comment fonder sur l'empiricité une méthode de connaissance qui ne dérive pas vers le scepticisme ? Et n'y a-t-il pas là un point de désaccord fondamental entre les méthodes épïcuriennes et médicales ?

## Chapitre 1. *Technè* médicale et *technè* épicurienne : art de guérir et thérapie empirique, une communauté d'intention.

### 1. Les définitions épicuriennes de la philosophie comme « art » : le *telos*, la thérapie de l'âme

La définition du savoir philosophique dans l'épicurisme se fait toujours en fonction de la détermination de certaines fins, dont l'atteinte ou au contraire l'éloignement suffisent à qualifier un savoir de bon ou de mauvais. Le savoir est bon lorsqu'il est utile, mauvais quand il est nuisible ; le nuisible et l'utile s'évaluant eux-mêmes selon des normes spécifiques à l'épicurisme, qui recourent la définition du *telos* que l'on peut trouver dans la *Lettre à Ménécée*<sup>1</sup>. En ce sens, la détermination du bon savoir est systématiquement accompagnée d'un rejet des mauvais ; c'est ainsi qu'il faut comprendre les attaques répétées des épicuriens contre la *paideia*, la culture générale qui fait une part considérable aux arts et aux connaissances spécialisées<sup>2</sup>.

On lit ainsi dans la *Sentence Vaticane* 45 :

Οὐ κομποῦς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικὸς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροῦς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονούντας.

« Elle ne forme ni des vantards, ni des fabricants de formules, ni des individus exhibant la culture convoitée du grand nombre, l'étude de la nature, mais des hommes vifs, qui se suffisent, et fiers des biens qui leur sont propres, non des biens d'occasion<sup>3</sup>. »

Les épicuriens, dans leur définition de ce que doit être un savoir profitable, adoptent deux thèses qui peuvent être chacune considérée comme surprenante :

<sup>1</sup> Cf. *Men.* 131.

<sup>2</sup> Sextus Empiricus fait état de ces attaques de façon détaillée au début du *Contre les Professeurs* (*Adv. Math.* I-VI) expliquant en particulier en quoi ces reproches diffèrent des reproches sceptiques adressés aux mêmes disciplines, malgré leur proximité apparente. Sur cette question on trouve des précisions intéressantes dans l'introduction de D. BLANK à sa traduction du *Contre les grammairiens* (*Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, Clarendon press, Oxford, 1998), ainsi que dans un article de J. BARNES, « Scepticism and the Arts », in R.J. HANKINSON (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics*, volume spécial de la revue *Apeiron*, XXI, 2, p. 53-77.

<sup>3</sup> *Sent. Vat.* 45, ed. ARRIGHETTI, [6], p. 149, traduction de J-F. BALAUDÉ in *Epicure, Lettres, Maximes, Sentences*, Paris, Livre de poche, 1994, p. 215.



- il y a des savoirs inutiles, et donc – si la valeur d'un savoir s'évalue par son utilité - nuisibles ; toute connaissance n'est donc pas bonne en elle-même et n'améliore pas nécessairement l'état de celui qui se la procure<sup>4</sup>
- la philosophie, c'est à dire le savoir du philosophe, identifié par Epicure dans son versant physique à la *physiologia*, n'est pas un savoir contemplatif caractérisé par son autotélicité, mais bien un savoir pratique, qui vise à la constitution d'une *technè tou biou*, c'est à dire à l'obtention de certains résultats effectifs sur l'individu qui le détient<sup>5</sup>. Une autotélicité considérée comme illusoire est remplacée par l'autarcie réelle du sage épicurien, dont l'indépendance absolue garantit de l'angoisse et du malheur.

Cette véritable raison du savoir philosophique est ainsi résumée par Sextus :

Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονια βίον περιποιῶσαν.

« Epicure disait que la philosophie est une activité qui, par des raisonnements et des discussions<sup>6</sup>, produit la vie heureuse<sup>7</sup>. »

L'ambition des épicuriens peut paraître démesurée ; en effet, la *physiologia* ne doit rien moins que sauver l'humanité des angoisses et de la souffrance. Cet « héroïsme » épicurien<sup>8</sup> apparente ainsi chez Lucrèce le fondateur du Jardin à un personnage d'épopée, voire à un dieu – le projet de l'éthique épicurienne n'est-il d'ailleurs pas de faire du disciple d'Epicure, « un dieu parmi les hommes »<sup>9</sup> ?

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest  
Non radii solis neque lucida tela diei*

<sup>4</sup> Cf. sur ce point le témoignage de Sextus, *Adv. Math.* I, 8, 1.

<sup>5</sup> Pour A. GRILLI, (*Vita Contemplativa, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Paideia, 2002), ces deux aspects ne sont pas contradictoires, dans la mesure où le refus épicurien de la *paideia* va de pair avec un attachement à un *otium* philosophique dédié à une contemplation menant l'âme à une béatitude apaisée selon l'idéal de l'ataraxie (cf. p. 58-59). La lecture de GRILLI est sérieusement argumentée, mais nous semble affadir la position épicurienne, dans la mesure où, comme nous essaierons de le montrer, le choix épicurien d'identifier la philosophie à une *technè* nous semble bien plus lourd de conséquences quant à la nature « contemplative » de ce savoir.

<sup>6</sup> La traduction de *dialogismos* est ici assez délicate. Il s'agit d'un terme que l'on retrouve dans un fragment très commenté, la *Lettre à Idoménée*, qui représente le « testament spirituel » d'Epicure, et aussi au début de la *Lettre à Pythoclès*, dans laquelle les *dialogismois eis makarion bion* désignent explicitement les « arguments qui tendent à la vie heureuse », et non les « conversations » comme tendrait à le faire penser une traduction plus classique du terme. Nous remercions à ce propos D. DELATTRE qui le premier a attiré notre attention sur ce point de traduction.

<sup>7</sup> *Adv. Math.* XI, 169 (*Contre les Moralistes*) – Us. 219, Teubner, Leipzig, MUTSCHMANN, p.410 ; traduction de LONG ET SEDLEY revue par BRUNSCHWIG ET PELLEGRIN, *Les philosophes hellénistiques*, Garnier Flammarion, Paris, 2001, t. I, p. 309.

<sup>8</sup> Cf. J.-F. BALAUDÉ, « Le masque de Nietzsche », *Magazine Littéraire*, novembre 2003, n° 425, p. 53-56.

<sup>9</sup> Cf. *Men.* 135

*Discutiant, sed naturae species ratioque.*

« Ces terreurs, ces ténèbres de l'âme, il faut les dissiper.  
Le soleil ni l'éclat du jour ne les transperceront,  
Mais la vue et l'explication de la nature<sup>10</sup>. »

L'explication de la nature, c'est d'abord le discours dont l'efficace quasi-miraculeuse vient calmer les angoisses de l'être humain<sup>11</sup>. La définition de la philosophie comme *technè tou biou*, expression traduite par *ars vivendi* chez Cicéron<sup>12</sup>, la caractérise comme une activité (*energeia*) permettant de guérir les maladies de l'âme que sont les craintes vides et les désirs sans objet. Le mode de guérison invoqué permet de définir la « santé » engendrée par cette *energeia* de façon à la fois négative – l'apaisement, l'étouffement du « cri de la chair »<sup>13</sup> – et positive – la joie provenant de la pleine conscience de sa libération<sup>14</sup>.

Chercher les raisons des choses, c'est alors trouver la voie de sa propre raison. Plus exactement, la recherche des raisons a aussi sa raison – le besoin où se trouve l'homme de découvrir une appréhension du monde qui n'engendre en lui aucune souffrance<sup>15</sup>.

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ  
θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἢ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς  
ὄρους τῶν ἀληθῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἄν προσεδεόμεθα  
φυσιολογίας.

<sup>10</sup> *De Rerum Natura*, I, 146-149 ; ed. et traduction de J. KANY-TURPIN, Garnier-Flammarion, Paris, 1998, p. 60-61.

<sup>11</sup> Dans une acception moins « héroïque », c'est là une définition de la *physiologia* qu'on peut faire remonter à Démocrite lui-même, qui déjà identifiait la science de la nature à une thérapie de l'âme visant à restaurer en elle l'*euthymia*, que J. PIGEAUD définit comme « le comportement d'un être réconcilié et apaisé. » cf. *La Maladie de l'âme*, p. 441 et seq.

<sup>12</sup> *De Fin.* I, 21, 72. Il est tentant de comparer cette conception de l'activité philosophique aux positions nietzschéennes sur la « grande santé » du philosophe. J.-F. BALAUDÉ (in « Le masque de Nietzsche », déjà cité) explique que si la position de Nietzsche s'inspire certainement de la philosophie du Jardin, elle la considère néanmoins comme une étape vers la véritable santé, non comme son achèvement. L'apaisement serein que promet l'épicurisme n'est qu'un avant-goût de la joyeuse acceptation nietzschéenne du monde.

<sup>13</sup> Cf. *Sent. Vat.* 33.

<sup>14</sup> Une expression remarquable de cette « joie » : le début du chant II du *De Rerum Natura* (le célèbre « *Suave mari magno* »). La contemplation sereine du naufrage auquel on échappe réjouit l'âme de celui qui s'y livre ; on est là très éloigné d'une simple apathie. Cette dichotomie (santé négative / santé positive) pourrait peut-être recouvrir en partie la distinction complexe entre les plaisirs cinétiques et les plaisirs catastématiques, sur laquelle J. SALEM a proposé une mise au point assez complète dans *Tel un dieu...*, p. 122-127, en insistant à la suite de C. DIANO sur la relation du plaisir à l'*eustatheia* ou équilibre.

<sup>15</sup> Cf. J. PIGEAUD, *La Maladie de l'âme*, p. 240 : « La parole d'Epicure crée une faille qui correspond à l'avènement de la culture, du droit, du langage ; il est onomathète et nomothète ; cela sans rien créer, mais en illuminant les choses (inventor rerum), il leur donne leur sens, en les sanctionnant. Alors il faut lire cette peste [la peste d'Athènes décrite au chant VI du *De Rerum Natura*] dans un temps historique, celui de l'événement, dans un temps linéaire qui va vers Epicure, dont nous savons qu'il a donné le bon usage des maladies, ou plutôt le moyen de lutter contre elles, la tétra-pharmacie, le quadruple remède. »

« Si les doutes sur les réalités célestes ne nous perturbaient pas du tout, ni ceux qui ont trait à la mort, dont on redoute qu'elle soit jamais quelque chose en rapport avec nous, ou encore le fait de ne pas bien comprendre les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature<sup>16</sup>. »

Toute philosophie qui ne remplit pas ce but, qui ne constitue pas le point d'accomplissement parfait du *telos* épicurien, est ainsi renvoyée à une inanité qui l'apparente aux savoirs nocifs de la *paideia*. La culture libérale est un repoussoir ; au contraire, le modèle du savoir efficace et bienfaisant, de la *technè tou biou* recherchée, sera un « art » mis en exergue de façon récurrente, et qui va jouer dans les textes épicuriens le rôle de paradigme de la bonne science : la médecine<sup>17</sup>.

Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὕφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. Ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος < εἰ > μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.

« Vides sont les mots de ces philosophes qui n'offrent de remèdes pour aucune des souffrances humaines. Car de même qu'il n'y a aucune utilité dans l'art médical s'il ne donne pas de traitements pour les maux du corps, de même il n'y en a aucune dans la philosophie si elle n'expulse pas la souffrance de l'âme<sup>18</sup>. »

De même que la médecine, la « purge » philosophique est ainsi décrite comme directement efficace. Mais comment se produit concrètement cet apaisement philosophique recherché ? Sur le plan de la pratique même de la *physiologia*, le modèle médical joue encore à plein, que ce soit explicitement ou implicitement, comme dans ce passage des *Maximes* :

ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθείσιν ὁ καρπὸς ἐρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν. Οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

« Pour les autres occupations, après maturation, le fruit vient péniblement, mais pour la philosophie, l'agrément se rencontre avec la connaissance ; car

<sup>16</sup> *Max. Cap. 11*, ARRIGHETTI [5], p. 125, traduction J. F. BALAUDÉ, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Livre de Poche 1999, p. 1319.

<sup>17</sup> SALEM : « Lactance ne croyait donc pas si bien dire lorsqu'il raillait cette « philosophie de valétudinaires » dont le « souverain bien... est octroyé par le médecin ». Car en travaillant à supprimer la douleur que causent en nous les opinions de la foule, le philosophe épicurien n'est jamais qu'un iatrosophiste : sa science est psychothérapie ». *Tel un dieu...* p. 21.

<sup>18</sup> Porphyre, *Lettre à Marcella*, 31 (Us. 221) ; édition et traduction LONG ET SEDLEY revue par BRUNSCHWIG et PELLEGRIN, p. 160, Cambridge, t. II, et Garnier-Flammarion, p. 307, t. I.

la jouissance ne vient pas après l'apprentissage, mais apprentissage et jouissance vont de pair<sup>19</sup>. »

Comme le fait judicieusement remarquer la note de l'anthologie de Long et Sedley sur ce texte<sup>20</sup>, qui compare ce texte à la *Lettre à Idoménée*, la « joie » provoquée par l'activité philosophique est en elle-même un plaisir qui n'est pas inférieur à celui sur lequel elle débouche. La pratique de la philosophie débarrasse des douleurs à venir par la cure qu'elle propose ; mais elle est également capable de provoquer par elle-même des plaisirs qui libèrent des douleurs actuelles et améliorent le « confort » mental du malade, avant même d'avoir atteint la guérison définitive. Nous pensons donc avec eux, que l'allusion à la médecine en ce cas compare « l'étude de la philosophie non pas tant à la chirurgie, ou au fait de boire un médicament, qu'à l'activité hygiénique exercée durant toute une vie<sup>21</sup>. » De même que le médecin ne doit pas hésiter à recourir à des traitements violents pour secourir le malade, mais doit aussi se soucier de son confort actuel et lui proposer certains principes de vie garantissant le maintien de la bonne santé, de même la médecine épicurienne s'adresse aussi bien aux maux à venir qu'elle doit prévenir, qu'aux douleurs actuelles qu'elle doit soulager<sup>22</sup>.

Cette approche générale du *telos* épicurien dépasse les interprétations qui assimilent la philosophie à un genre de vie, même si elle ne les invalide pas. Le genre de vie épicurien n'est pas heureux parce que philosophique, mais bien philosophique pour être heureux. La philosophie ne joue donc pas dans une hypothétique échelle des savoirs le rôle d'étalon de mesure ; mais le plaisir de la vie apaisée est ce à partir de quoi s'évalue le caractère philosophique d'une vie épicurienne. Cette inversion nous permet dès à présent de mesurer la portée du geste épicurien, transformant l'investigation de la nature et ses conséquences éthiques en art de vivre au sens propre.

<sup>19</sup> *Sent. Vat.* 27, ARRIGHETTI [6] p. 145, traduction J.F. BALAUDÉ, p. 212.

<sup>20</sup> Cf. dans l'édition Garnier Flammarion, 2001, t. I, p. 310.

<sup>21</sup> M. GIGANTE (in « *Philosophia medicans* »...) relève que Philodème, dans le traité *Sur la liberté de parole*, propose une description de la thérapeutique épicurienne qui mêle chirurgie et soin général du corps et qui propose un usage du *sêmèiosthai* comme diagnostic, tous ces traits étant considérés comme d'inspiration tout à fait hippocratique.

<sup>22</sup> A mettre en parallèle avec les incitations récurrentes à philosopher qui postulent qu'il n'y a pas d'âge pour philosopher. Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique* de Pierre Hadot, Gallimard, Paris, 1995, p. 178 et G. RODIS-LEWIS, *Epicure et son école*, Gallimard, Paris, 1975, p. 361 et seq. en particulier.

## 2. La fin de la médecine chez Celse et dans la *Collection Hippocratique*

C'est ce même critère de l'efficacité thérapeutique qui est souvent utilisé pour évaluer la réalité de la médecine dans les grands traités fondamentaux qui sont consacrés à cet art. C'est ce qu'indique de façon générale la préface du *De Medicina* de Celse, texte tardif, qui synthétise quelques débats importants d'une médecine antique alors encore proche de son apogée : comment définir mieux la médecine qu'en fonction des fins qu'elle poursuit ? Après avoir indiqué que « dans une première étape, l'art de guérir fut considéré comme une partie de la philosophie<sup>23</sup> » - et Celse de citer les noms de Pythagore, Empédocle et Démocrite -, et que c'est Hippocrate de Cos qui le premier en fit une discipline distincte, Celse va à son tour chercher à distinguer la médecine qu'il défend de celle fondée par Hippocrate. Or, au-delà de la querelle des théoriciens et des praticiens que Celse présente de façon très détaillée<sup>24</sup>, ce qui distingue un médecin d'un non-médecin, c'est son projet : le médecin veut soulager et guérir<sup>25</sup>. Celse cherche en fait à établir dans le contexte latin un compromis entre les thèses respectives des écoles médicales hellénistiques rivales, Empiriques et Dogmatiques<sup>26</sup> ; mais ce faisant il accorde néanmoins une préférence marquée aux méthodes prônées par les Empiriques en médecine. En effet les Empiriques sont bien les seuls qui envisagent la médecine pour ce qu'elle est véritablement : un art de guérir. Car pour Celse, l'intérêt porté par les grands médecins aux disciplines théoriques (physique, biologie, astronomie), est clairement subordonné à leur vocation thérapeutique<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Préface 6-7 ; ed. et traduction de PH. MUDRY, Droz, Genève, 1982.

<sup>24</sup> « Il existe une divergence d'opinion, les uns prétendant que seule la connaissance des faits d'expérience leur est nécessaire, les autres que la pratique n'est pas suffisante sans la connaissance préalable des organismes individuels et de la nature... » 12.

<sup>25</sup> A rapprocher du problème platonicien de la distinction entre sophiste et philosophe, distinction qui ne repose pas tant sur des différences formelles de pratique ou de contenu doctrinal, que sur des différences d'aspiration - ce qui explique que dans l'*Euthydème* et le *Sophiste*, ces deux « personnages » soient si difficiles à distinguer (cf. M. NARCY, *Le philosophe et son double*, Vrin, Paris, 1984). Une remarque similaire est faite par Aristote, mais concernant cette fois la différence entre sophiste et éristique (*Réfutations Sophistiques XI*, 171b30-35) : « les amoureux de la lutte et les sophistes usent des mêmes arguments, mais ils n'ont pas les mêmes visées ; et le même argument sera sophistique et éristique, mais non du même point de vue : il sera éristique dans la mesure où son objectif est une victoire apparente, et sophistique dans la mesure où il poursuit un savoir apparent. » traduction L.-A. DORION, Vrin, Paris, 1995, p. 148.

<sup>26</sup> Nous reviendrons à de très nombreuses reprises sur ces différentes sectes et sur les raisons de leurs rivalités.

<sup>27</sup> Le débat évoqué ici par Celse peut être également repéré chez Aristote. Cf. *Parva Naturalia*, « *De la sensation et des sensibles* » : « 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. » 436 a 16-20

*Itaque ista quoque naturae rerum contemplatio, quamvis non faciat medicum, aptiorem tamen medicinae reddit. Verique simile est et Hippocratem et Erasistratum et quicumque alii, non contenti [sint] febres et ulcera agitare, rerum quoque naturam aliqua parte scrutati sunt, non ideo quidem medicos fuisse, verum ideo quoque majores medicos extitisse.*

« Voilà pourquoi cette étude de la nature aussi, bien qu'elle ne fasse pas le médecin, rend cependant plus apte à l'exercice de la médecine. Il est vraisemblable qu'Hippocrate, Erasistrate et les autres, quels qu'ils soient, qui ne se sont pas limités à traiter fièvres et plaies, mais ont cherché également à connaître tel ou tel aspect de la nature, n'ont pas été médecins pour cela, mais pour cela ont été des médecins plus grands<sup>28</sup>. »

Celse met ainsi dans la bouche des Empiriques des sarcasmes qui ont sans doute pour lui une portée plus vaste :

*Etiam sapientiae studiosos maximos medicos esse si ratiocinatio hoc faceret. Nunc illis verba superesse, deesse medendi scientiam.*

« Il faudrait considérer que les philosophes sont les plus grands médecins, si c'était la spéculation qui faisait le médecin. Or, en réalité, ces gens regorgent de mots, tandis que l'art de guérir leur fait défaut<sup>29</sup>. »

Mais le texte de Celse est une synthèse tardive d'éléments doctrinaux déjà présents dans les traités majeurs de la collection hippocratique<sup>30</sup>. Ainsi *De l'Art* traite-t-il de façon détaillée de questions proches. L'auteur du traité se situe lui-même au sein d'une polémique importante qui porte sur l'existence même de la médecine en tant qu'art – la question de ses spécificités techniques n'étant abordée que dans un second temps, comme une dérivation de la première question.

La définition la plus intéressante de l'art médical pour notre propos se trouve dans un autre traité hippocratique, *De l'Ancienne Médecine*. La polémique sur la nature de la médecine et son rapport avec les autres arts est toujours présente, mais formulée quelque peu différemment<sup>31</sup>. Il s'agit en effet de déterminer ce qui va donner à la médecine sa légitimité technique, et l'empêcher de devenir une doctrine creuse, un « verbalisme ». La question posée n'est donc pas seulement celle de l'existence de la médecine, mais aussi celle de son efficacité – ce qui indique bien que dans la collection hippocratique, la définition de la

<sup>28</sup> Préface 47.

<sup>29</sup> Préface 29

<sup>30</sup> Cf. sur cette question la préface de MUDRY à son édition du texte, ainsi que TEMKIN, « Celsus' On medicine and the ancient medical sects », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 3, Baltimore, 1935.

<sup>31</sup> Sur le débat dans *Ancienne médecine*, cf. A. THIVEL, *Cnide et Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Belles-Lettres, Paris, 1981, p. 329 et seq. ; Thivel souligne les hésitations des traductions les plus célèbres (en particulier celles d'EDELSTEIN, KÜHN, FESTUGIÈRE, ERMERINS et DUCATILLON).

médecine ne renvoie pas seulement à la compréhension de pratiques et de méthodes, mais également à la pertinence de ces pratiques et de ces méthodes vis-à-vis du but qu'elles cherchent à remplir. L'art médical n'est pas seulement une forme du savoir, mais surtout un moyen d'arriver à des fins. Le traité *De l'Ancienne médecine* refuse donc non seulement la subordination de la médecine aux sciences théoriques, mais inverse même la hiérarchie traditionnelle qui faisait dépendre le savoir médical de la connaissance de la physiologie.

Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἶη δυνατόν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τιμὴ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἤσσον νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναι τι σαφές οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς.

« Certains médecins et certains savants déclarent qu'il n'est pas possible de connaître la médecine si l'on ne connaît pas ce qu'est l'homme, mais que c'est ce savoir que doit parfaitement acquérir celui qui a l'intention de soigner correctement les hommes. Et le discours de ces gens-là va dans le sens de la philosophie, comme celui d'Empédocle ou d'autres qui, à propos de la nature, ont écrit en remontant à l'origine ce qu'est l'homme, comment il s'est formé au début et de quels éléments il s'est constitué. Mais moi, j'estime que tout ce qui a été dit ou écrit sur la nature par tel savant ou tel médecin a moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art de la peinture, et j'estime que pour avoir quelques connaissances précises sur la nature, il n'existe aucune source autre que la médecine.<sup>32</sup> »

Qui est attaqué ? Ce sont les physiologues ioniens qui sont ici visés, rivaux directs empiétant sur les terres de la médecine, qui comme Empédocle rédigent de longs poèmes sur la Nature dont les conclusions sont tirées d'hypothèses impossibles à vérifier, et qui ce faisant ne produisent rien d'autre que des mythes<sup>33</sup>. A ces récits de songe-creux, l'auteur oppose

<sup>32</sup> *Anc. Méd.* XX, 1-2, ed. et traduction de J. JOUANNA.

<sup>33</sup> Comment comprendre l'allusion faite ici à l'art « de la peinture » ou du « dessin » ? Il s'agit là d'une difficulté connue, qui a soulevé des questions non encore définitivement tranchées. Le terme désigne-t-il ici dans un sens large l'écriture – excluant de la médecine toute pratique discursive ? Ou bien simplement la rédaction de traités ? Ou encore le dessin – une façon ironique en ce cas de rabaisser l'activité des adversaires de la médecine défendue par l'auteur du traité, à de simples « gribouillages » ? Nous nous contenterons de relever deux choses : d'abord que le terme est pour l'auteur utilisé en un sens visiblement très péjoratif ; il n'y a sur ce point aucune ambiguïté. *Graphain* ne peut donc désigner l'écriture en un sens très général, car en ce cas l'auteur d'*Ancienne Médecine* critiquerait cela même qu'il est en train de faire - à savoir rédiger un traité sur la définition de la médecine ; ensuite qu'il y a bel et bien une ambiguïté dans l'usage historique en grec de *graphain*, ambiguïté qui est sans nul doute exploitée par l'auteur d'*Ancienne Médecine* ; il désigne donc certains types d'écrits qui selon lui sont plus proches de la figuration imagée et trompeuse, (si l'on rapproche ce *graphain* du refus précédant d'utiliser des « hypothèses ») que de l'écrit au sens propre. Il n'est sans doute pas impossible ici de lire, comme le propose THIVEL, une attaque à peine déguisée contre certains écrits philosophiques rapprochés de peintures au sens quasi platonicien d'art trompeur.

l'empiricité absolue du discours médical, qui fonde sa légitimité dans ce qui est à la fois sa finalité et son critère : l'apaisement de la douleur, raison d'être et mesure irréductible de la pratique médicale. La médecine apparaît en effet selon l'auteur du traité parce que l'humanité souffre, du fait de n'avoir aucun régime qui lui soit approprié ; seuls les plus résistants survivent à l'ingestion d'aliments crus et violents. La nature n'est pas pour l'homme un milieu immédiatement favorable, mais l'amélioration des conditions de vie suppose un aménagement du milieu, et une progression des techniques – progression qui ne peut venir que de l'effort propre de l'humanité, dans le cadre d'une nature aveugle et non téléologiquement orientée. La première médecine, qui vise à adapter le régime à la constitution de l'homme moyen, est ainsi identifiée à une diététique : la découverte de la cuisson et de l'accommodement des mets, la mise en relation entre nourriture et santé, sont les inventions qui fondent l'art médical.

Si donc médecine et science épicurienne de la nature apparaissent bien comme différentes si l'on considère à la fois le détail des pratiques et le contenu doctrinal en lui-même – et le projet d'Epicure correspondrait assez bien à la description péjorative que *De l'Ancienne Médecine* fait du contenu des classiques « traités sur la nature » -, nous constatons néanmoins que la définition que ces deux savoirs distincts donnent respectivement d'eux-mêmes est plus ou moins la même : un savoir méthodique et élaboré visant une fin extérieure à lui-même – le soulagement de la souffrance ; et comment caractériser un tel savoir, sinon en reconnaissant en lui ce qu'on appelle communément un « art », une *technè*<sup>34</sup> ?

### 3. Thérapeutique épicurienne et thérapeutique médicale : les grands principes

---

<sup>34</sup> Cf. W. A. HEIDEL, *Hippocratic Medicine*, Arno Press, New York, 1981, p. 118 : "As a science proceeds on certain presuppositions and lays down general principles, so an art also is subject to general rules ; but an art lays special emphasis on the application of these rules or general conceptions to particular cases, conditions, and circumstances." (De même qu'une science s'appuie sur certains présupposés et repose sur des principes généraux, de même un art aussi est soumis à des règles générales ; mais l'art insiste sur l'application aux cas particuliers, aux conditions particulières et aux circonstances singulières, de ces règles ou de ces conceptions générales.)



Si l'on se réfère aux définitions qu'Aristote propose, la différence entre art et science ne porte pas sur la vérité, la rigueur ou la méthode du savoir recherché, mais sur l'absence ou non de fin, que cette fin soit strictement utilitaire, ou « d'agrément » :

Τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὁποιοῦν εὐρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφερόντα τῶν ἄλλων · πλειόνων δ' εὐρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τὰναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, αἰεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρήσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. Ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὐπερ ἐσχόλασαν.

« C'est à bon droit que celui qui, le premier, inventa un art quelconque, dégagé des sensations communes, excita l'admiration des hommes ; ce ne fut pas seulement à raison de l'utilité de ses découvertes, mais pour sa sagesse et pour sa supériorité sur les autres. Puis les arts se multiplièrent, ayant pour objet, les uns, les nécessités, les autres, l'agrément ; toujours les inventeurs de ces derniers furent considérés comme plus sages que ceux des autres, parce que leurs sciences n'étaient pas dirigées vers l'utile. Aussi tous les différents arts étaient déjà constitués, quand on découvrit enfin ces sciences qui ne s'appliquent ni aux plaisirs, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les pays où régnait le loisir<sup>35</sup>. »

L'utilité trace une première frontière entre les genres de savoir techniques orientés vers la nécessité vitale, et ceux qui choisissent comme objet le plaisir. Ces derniers, plus détachés des contingences matérielles, conduisent progressivement ceux qui les inventent vers les sciences véritables. On passe ici de l'art à la science, au moment où le savoir se retrouve sans objet extérieur à lui-même sur lequel il puisse s'appliquer – que cet objet soit nécessaire ou plus superficiel. Cette évolution apparemment sans solution de continuité va par la suite entraîner l'apparition de méthodes d'investigations nouvelles, propres à assumer ces divergences – sur le plan théorique, Aristote va décrire la voie démonstrative comme une méthode privilégiée de la science, alors que l'art valorisera plutôt l'usage de l'induction. Il y a donc, comme nous essaierons de le montrer, une cohérence tout à fait remarquable dans l'épicurisme entre l'abandon d'un certain type de formalisme dans l'exposition et l'investigation philosophique, et plus en amont l'appréhension de la philosophie comme une *technè* structurellement identique à la *technè* médicale par ses intentions<sup>36</sup> - cette

<sup>35</sup> *Méta.* A, 1, 981 b 13-24, t. I. (trad. TRICOT p. 5), ed. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924

<sup>36</sup> Cette interprétation malgré son apparente évidence soulève néanmoins un certain nombre de difficultés, qui sont entre autres relevées par M. ISNARDI-PARENTE (cf. *Technè, momenti del pensiero greco da Platone ad*

appréhension étant elle-même en opposition avec la définition de la philosophie que propose Aristote<sup>37</sup>.

Ces considérations très générales ne valent que si elles nous permettent d'approcher avec davantage de précision la notion même de *technè*, telle qu'elle est abordée dans les textes médicaux et dans le corpus épicurien. Dans le traité le plus directement concerné, *De l'art*, la *technè* est pensée comme une force coercitive modérée, exercée sur la nature<sup>38</sup>. Coercitive, car la guérison résulte de l'infléchissement volontaire de certains processus ;

---

*Epicuro*, Nuova Italia, Florence, 1966, p. 395-397). Celle-ci indique bien que pour Aristote, le passage de la *technè* à l'*épistémè* correspond non seulement à une transformation dans la nature du savoir, mais également à un saut qualitatif : on a toujours une activité méthodiquement réglée, mais qui est débarrassée de la *chreia*, du besoin qui la limite et qui la transforme en activité servile. Seule la spéculation théorique, débarrassée d'impératifs de ce genre, constituera le type noble du savoir. Mais pour Epicure la distinction entre science et *technè*, si elle existe, ne peut pas se faire en ces termes ; en effet rien ne peut être supérieur à la *chreia* qui est la matrice de tout savoir. C'est là selon l'auteur un point commun entre Epicure et Démocrite. Mais Démocrite serait encore prisonnier du modèle de l'art imitant la nature, qui elle-même est *technikè*, artisanale ; or selon Isnardi, cette unité n'a plus de sens pour Epicure qui n'a pas conservé l'harmonie structurelle relevée par Démocrite entre homme et nature, fondée sur la communauté de leurs modes d'action. L'insertion de l'homme dans la nature serait au contraire pour Epicure un « drame ». La nature est imparfaite et est *atechnos*, sans aucun art. Les inventions techniques – habitations, vêtements, outils, langage – viennent apporter aux hommes un confort physique et moral qui leur est au début refusé. La *physiologia* est ainsi élaborée à l'issue du grand mouvement de progrès qui parcourt l'anthropologie épicurienne, comme l'art total capable au plus haut degré d'améliorer le sort de l'humanité (sur toute cette question, cf. aussi L. EDELSTEIN, *The Idea of progress in classical antiquity*, John Hopkins press, Baltimore, 1967). Ce faisant, le choix épicurien de construire une philosophie « technique » pour sauver l'homme de la nature, entrerait en contradiction avec le reste de la doctrine épicurienne, qui fait de la nature la norme absolue et immédiate de toute activité, y compris intellectuelle. Isnardi cite ici pour appuyer sa lecture un texte de Lucrèce V, 196-199 : la preuve que la nature n'est pas le produit d'un art, c'est qu'elle n'est pas faite par les dieux. Il nous semble que le problème qu'elle soulève alors – n'y a-t-il pas dans l'épicurisme une contradiction entre la prééminence accordée à la nature dont il faut suivre la méthode, et son incapacité technique – repose sur une légère confusion entre deux sens de « sans art » ; ce qui n'est pas le produit d'une attention / ce qui ne produit pas selon des fins. Ce n'est parce que la nature n'est pas produite par un démiurge rationnel, que les processus naturels sont pour autant anarchiques. Ainsi, pour Isnardi-Parente, dans les récits anthropologiques le raisonnement vient modifier et corriger la nature. p. 404 : « mais dans cette élévation de la raison au dessus de la nature et dans un certain sens contre la nature, il y a chez Epicure un point d'achoppement. Il y a chez ce penseur une composante cynique, qui le rattache à une compréhension de la nature comme norme et mesure interne de l'action et de l'exigence ou de la nécessité humaine, comme critère discriminant... » (On lui accorde quand même que contrairement à BIGNONE, qu'elle cite en note p. 406, elle ne se contente pas de voir là un écueil de la doctrine due à des polémiques distinctes dans l'épicurisme et qui ne se recouperaient jamais. ) Mais, comme nous le montrerons plus loin, le raisonnement pour Epicure est déjà un produit de la nature, et la nature elle-même suit des voies méthodiques. Donc là où ISNARDI-PARENTE voit une contradiction, nous n'en voyons pas. Selon nous au contraire, si la nature est hostile, la technique ne la transforme pas, mais elle l'imite bien pour la rendre habitable ; et d'ailleurs, ce qu'elle ne relève pas, c'est que les premiers hommes sont bien habitués à cette hostilité, et que le progrès technique pour Lucrèce les amollit et, au tout début, les rend plus faibles qu'ils ne l'étaient. Mais nous demeurons, malgré ce petit écueil, en accord avec les conclusions de l'analyse d'ISNARDI-PARENTE, qui rejoignent notre propos d'ensemble : qu'il y ait ou non contradiction dans les rapports de la nature au *logismos* et à la *technè*, la seule vraie *technè* qui remplisse son but – améliorer le sort de l'humanité et diminuer ses maux – c'est bien pour Epicure la *physiologia*.

<sup>37</sup> Nous suivons donc ici la thèse d'E. BIGNONE, qui lit les textes épicuriens portant sur la nature de la *physiologia* comme autant d'attaques dirigées contre le *Protreptique* attribué à Aristote. Cf. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 650 : « Qu'Epicure, lorsqu'il répond ainsi à ses adversaires, ait précisément en vue le programme philosophique de l'école platonico-péripatéticienne, est une chose certaine, non seulement parce que le sien est en opposition évidente avec le programme philosophique

modérée, car cet infléchissement se fait selon des règles qui en établissent la force et qui éventuellement interdisent la mise en œuvre de certaines pratiques – en particulier ce qu'on appellerait aujourd'hui l'acharnement thérapeutique.

Dans *De l'Ancienne médecine*, on retrouve des éléments proches utilisés pour défendre la « réalité » de l'art médical ; cette réalité se fonde sur l'usage d'une méthode spécifique et rigoureuse, qui garantit au médecin une expertise dans son domaine d'exercice. Ce qui pour l'auteur permet d'opposer de façon stricte l'art au hasard ; les malades guéris par le médecin le sont bien du fait de l'application de méthodes déterminées, ils ne guérissent pas du fait du hasard.

Εἰ δὲ μὴ τέχνη αὕτη νομίζεται εἶναι, οὐκ ἀπεικοῦς, ἥς γὰρ μηδεὶς ἔστιν ἰδιώτης ἀλλὰ πάντες ἐπιστήμονες διὰ τὴν χρῆσιν τε καὶ ἀνάγκην, οὐ προσήκει ταύτης οὐδένα τεχνίτην καλεῖσθαι. Ἐπεὶ τό γε εὖρημα μέγα τε καὶ πολλῆς σκέψιός τε καὶ τέχνης.

« Si cela ne passe pas communément pour un art, ce n'est pas sans raison ; car dans un domaine où personne n'est profane, mais où tout le monde est savant par le fait de l'usage et de la nécessité, dans un tel domaine personne ne mérite le titre de « spécialiste de l'art ». Pourtant ce fut une grande découverte, fruit de beaucoup d'observation et de beaucoup d'art<sup>39</sup>. »

L'auteur du traité soutient que l'art médical n'a rien d'hasardeux – et en fait même la définition de cet art comme tel ; est « technique » ce qui n'est pas « chaotique », ce qui suit un chemin ordonné selon des règles strictes<sup>40</sup>. En ce sens, le traité *De l'ancienne médecine* oppose avec limpidité l'*archè* de la médecine à sa méthode de constitution ; si le principe ne peut être trouvé que dans les conditions historiques de survie des premiers hommes, et ne dépendre ainsi que de la nécessité des besoins – c'est-à-dire des choses telles qu'elles se présentent, telles qu'elles tombent sous le sens -, la méthode, elle, s'appuie sur ce principe spontané pour constituer une structure de raisonnement fixe et vouée à être répétée. A l'inverse, les médecins rivaux auxquels s'oppose notre auteur, tenant d'une fondation non pas

---

du *Protreptique* d'Aristote, (cf. p. 115 seq. ; p. 104 seq.), mais aussi parce qu'il emprunte sa première argumentation, et les exemples précis du médecin et du pilote (à partir desquels on définit l'intention et la valeur d'un art) à la *République* de Platon (I, 341c, seq. ; cf. Epicure, USENER 504). » Nous pensons néanmoins que l'abondance extrême de références à la médecine dans le corpus épicurien, opposée à la rareté de la référence au pilote, qui n'est citée que par Cicéron, justifie notre lecture et la mise en exergue du paradigme médical comme paradigme privilégié pour penser la philosophie épicurienne.

<sup>38</sup>Cf. ISNARDI-PARENTE, *Technè*, p. 163. On pourra aussi utiliser le lexique de RUDOLF LÖBL, *Technè – Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles. T. I : Von Homer bis zu Sophisten*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997-. Les citations les plus importantes relevées par l'auteur dans la collection hippocratique concernent *Aphorismes* I, *Regim.* I, 11, I, 2, *Epid.* I, 11, III, 16, *Progn.* I

<sup>39</sup>IV, 1-2 ed. et traduction JOUANNA.

<sup>40</sup> L'importance de la référence au « hasard » dans la constitution de l'art médical sera traitée de façon indépendante plus loin.

empiriste mais théorique de la médecine, semblent tirer le hasard du côté non plus du principe mais de la méthode elle-même – ce qui constitue le point de divergence le plus important entre les deux médecines envisagées par l’auteur<sup>41</sup>.

Le corpus épicurien quant à lui est beaucoup moins disert sur la nature de la *technè iatrikè* qu’il invoque si fréquemment. Le mot lui-même de *technè* apparaît très peu. Il y a à cette quasi-absence une raison : le fait que depuis le début de la période hellénistique, la *technè* renvoie le plus souvent aux *technai*, aux arts constitués en domaines et objets distincts, constituant la *paideia* comprise en un sens étendu, et qui sont, comme on l’a vu ci-dessus<sup>42</sup>, rejetés par les épicuriens comme des savoirs inutiles, et par les sceptiques comme des savoirs aussi inexistantes que les savoirs contemplatifs. Ainsi, les seules occurrences de *technè* se trouvent la plupart du temps dans les ouvrages de Philodème consacrés à certaines de ces *technai* : le traité *Sur la Musique*, mais surtout la *Rhétorique*<sup>43</sup>. On lit ainsi en *Rhét.* I, 121, 8 que « la philosophie d’Épicure ne procure aucune technique » au sens justement d’aucune compétence spéciale, « mais seulement une purification éthique ». Mais, comme le fait remarquer avec justesse ISNARDI-PARENTE<sup>44</sup>, cette apparente absence du mot *technè* ne doit pas nous aveugler et nous faire supposer que là où le mot n’apparaît pas, le concept ne saurait être présent : « Épicure et ses successeurs se sont posé le problème de la distinction entre une activité méthodique, procédant à partir de règles sûres, et une activité libérée des règles et de la méthode, entre *technè* et *tribè* au sens – devenu classique – de ces termes ». Il n’y a donc aucune contradiction *a priori* entre l’absence de textes thématiques autour de la notion explicite de *technè*, la faible fréquence de ce terme, et l’interprétation épicurienne de la philosophie comme art orienté vers la thérapie de l’humanité. Ce qui est illustré par la seule occurrence positive de *technè* que nous possédions pour le corpus épicurien, à savoir une scolie de Denys de Thrace :

τέχνη ἐστὶ μέθοδος ἐνεργοῦσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον.

« L’art est la méthode qui produit l’utile pour la vie »<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> ISNARDI-PARENTE (*Technè* p. 169-170) utilise ce texte en écho à Aristote, qui dans *Eth. Nic.* propose une définition de l’art selon son usage du *kairos*, privilégiant ainsi un modèle stochastique de l’art (cf. aussi W. JAEGER, « Aristotle’s Use of Medicine as Model in his Ethics », in *Journal of Hellenistic Studies*, London, 1957.)

<sup>42</sup> Cf. p. 18

<sup>43</sup> *Rhétorique* I, 8, p. 288 ; II, 1, 1-2 ; cf. ISNARDI-PARENTE, *Technè* p. 368.

<sup>44</sup> Cf. *Technè*. p. 385

<sup>45</sup> BECKER, *Anecd.*, p. 649, 26 = Us. fr. 227 b. Selon ISNARDI-PARENTE (*Technè* p. 392), on peut reconnaître dans cette définition une référence aux doctrines stoïciennes qui apparentent la philosophie à un exercice systématique. Ce rapprochement est possible, mais ne nous semble pas indispensable pour comprendre ici le

Si l'on rapproche cette phrase de la définition proposée par Sextus de la philosophie comme d'une « activité qui, par des raisonnements et des discussions, produit la vie heureuse <sup>46</sup> » alors, derrière ce qui est « le plus utile pour la vie », nous pouvons reconnaître une des définitions de la « science de la nature », qui est véritablement l'art le plus à rechercher. On peut alors supposer que l'absence du terme *technè* s'explique essentiellement par la substitution qu'opère Epicure entre les arts inutiles qui font obstacle au bonheur, et le seul art véritable qui reste la *physiologia*.

#### 4. L'héritage d'Aristote et la « révolution hérophiléenne »

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, c'est bien Aristote qui fournit au monde savant le modèle épistémologique le plus abouti pour penser la science et la distinguer de l'art. Mais il serait à la fois anachronique et trompeur d'appliquer de façon univoque les définitions aristotéliennes au Corpus Hippocratique, et plus encore peut-être de s'imaginer que le débat, lisible dans *De l'Art* et *De l'Ancienne Médecine*, entre technique thérapeutique et science théorique, se transmet tel quel aux sectes hellénistiques, sans avoir été lui-même modifié par l'apport conceptuel aristotélien. La transition entre le moment hippocratique et le moment hellénistique est sur cette question d'une grande importance ; elle s'articule autour de la figure d'Hérophile de Chalcédoine, qui enseigne et pratique la médecine à Alexandrie dans la première moitié du III<sup>ème</sup> siècle avant J-C. Hérophile, tributaire de la biologie d'Aristote, a l'ambition de placer la médecine au même niveau que la science de la nature, et d'en faire une véritable physique du corps. L'utilisation de nouveaux adjuvants – en particulier la dissection et la vivisection, pratiques sur lesquelles nous reviendrons – va permettre à Hérophile et à son contemporain Erasistrate de faire progresser de façon considérable les connaissances anatomiques, et de prolonger certaines pistes aristotéliennes<sup>47</sup>. M. VEGETTI cite ainsi les problèmes laissés en suspens par le cardiocentrisme d'Aristote, qui sera progressivement mis en doute, et par l'hypothèse d'un *pneuma*, « mystérieuse « vapeur » cardiaque », « support somatique impossible à observer

---

sens de la définition proposée par Denys.

<sup>46</sup> *Adv. Math.* XI, 169

<sup>47</sup> Dans certains cas, il s'agit même de corriger des erreurs du Stagirite ; on peut ainsi citer la distinction des artères et des veines, ainsi que des tendons et des nerfs, rendue possible par la précision des observations d'Hérophile, qui prolonge et améliore les premières inflexions apportées par Dioclès de Caryste et Praxagore, dont Hérophile fut l'élève.

mais nécessaire à l'explication des fonctions psychiques supérieures qui se situent à l'interface âme/corps<sup>48</sup> ».

Il est toutefois remarquable de constater que, dans ce climat de frénésie scientifique qui caractérise la période alexandrine, et malgré ce recours devenu systématique à l'épistémologie d'Aristote, le modèle technique de la médecine va se révéler impossible à abandonner. On peut relever chez Hérophile trois éléments qui prouvent la persistance d'une conception technique de la médecine, et les limites de la normalisation scientifique qu'il tente d'imposer. Le premier de ces éléments est constitué par l'aspect limité des innovations proprement médicales introduites par Hérophile. Si les connaissances anatomiques progressent grâce à lui de façon significative, cela ne se traduit pas sur des avancées notables sur le plan de la thérapeutique. Ainsi, les investigations étiologiques complexes menées par Hérophile ne le conduisent pas à abandonner la théorie humorale et l'appareil de soin qui accompagne ce schéma dans la collection hippocratique – à savoir, principalement la maîtrise du régime et la recherche, par l'administration de purgatifs et de décoctions diverses, d'un équilibre entre éléments internes et externes favorable à l'*eukrasis*<sup>49</sup>.

Une deuxième source de difficulté vient de ce que les progrès réalisés sont conditionnés par l'observation directe du corps, et en particulier de sa structure interne, que les médecins hippocratiques répugnaient à explorer. Cette pratique de la dissection, emblématique de la révolution alexandrine, va soulever des obstacles importants qui mettent directement en cause la question du statut de l'art médical. H. VON STADEN remarque ainsi que cette volonté de fonder la médecine sur une observation minutieuse du corps, mise en avant dans le but de consolider son assise théorique, est ce qui va paradoxalement mener certains hérophiléens, derrière Philénos de Cos, à opter pour un empirisme fortement sceptique. En revanche, alors même que certains aspects du travail de Hérophile devraient le ranger lui-même du côté de l'empirisme, ses revendications théoriques l'en éloignent fortement ; ce qui conduit H. VON STADEN à distinguer, en faisant usage des termes que l'on trouve chez Aristote au début de la *Métaphysique*, l'*empeiria* des Empiriques, observation et mémorisation du singulier, de la *technè* dont Hérophile demeure le garant, qui suppose une généralisation, même minime, donc un raisonnement<sup>50</sup>. La nuance proposée par H. VON STADEN n'est valable

<sup>48</sup> "Entre le savoir et la pratique : la médecine hellénistique", in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, M. GRMEK (ed.), Paris, Éd. du Seuil, 1995, p. 72

<sup>49</sup> Cf. Sur cette question, VEGETTI, « Entre le savoir et la pratique », *op. cit.* p. 82 ; certains éléments sont repris à VON STADEN, *Herophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>50</sup> Cf. *Herophilus, op. cit.* p. 122.

que dans la mesure où l'on souhaite justement appliquer aux Empiriques un vocabulaire aristotélicien – alors même que ces derniers opèrent parfois certains glissements sémantiques qui les conduisent, comme nous le verrons plus loin, à ne pas récuser le terme de *technè* pour qualifier leur activité, sans pour autant se plier aux attendus de la terminologie aristotélicienne. Mais H. VON STADEN souligne avec pertinence à quel point Hérophile, dans sa pratique personnelle de la médecine, reste tributaire d'une conception de la médecine qui ne peut faire entièrement abstraction du matériau empirique et de ses incertitudes et qui, pour cette raison, demeure fort éloignée de l'*épistémè* aristotélicienne.

Enfin, Hérophile semble être demeuré, dans la lignée des médecins hippocratiques, extrêmement méfiant vis à vis des dialecticiens qui prétendent justement proposer pour la science un modèle de raisonnement pur, débarrassé des contraintes de l'expérience sensible. L'anecdote présentée par Sextus Empiricus, dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*, en offre un exemple :

Φέρεται δὲ καὶ Ἡροφίλου τοῦ ἰατροῦ χαρίεν  
 <τι> ἀπομημόνευμα · συνεχρόνισε γὰρ οὗτος  
 Διοδώρῳ, ὅς ἐναπειροκαλῶν τῇ διαλεκτικῇ λόγους  
 διεξήκει σοφιστικούς κατὰ τε ἄλλων πολλῶν καὶ τῆς  
 κινήσεως. Ὡς οὖν ἐκβαλὼν ποτε ὦμον ὁ Διόδωρος ἦκε  
 θεραπευθησόμενος ὡς τὸν Ἡρόφιλον, ἐχαριεντίσατο  
 ἐκεῖνος πρὸς αὐτὸν λέγων « ἦτοι ἐν ᾧ ἦν τόπῳ ὁ  
 ὦμος ὢν ἐκπέπτωκεν, ἢ ἐν ᾧ οὐκ ἦν · οὔτε δὲ ἐν ᾧ  
 ἦν οὔτε ἐν ᾧ οὐκ ἦν · οὐκ ἄρα ἐκπέπτωκεν », ὡς  
 τὸν σοφιστὴν λιπαρεῖν ἔαν μὲν τοὺς τοιοῦτους  
 λόγους, τὴν δὲ ἐξ ἰατρικῆς ἀρμόζουσαν αὐτῷ  
 προσάγειν θεραπείαν.

« On rapporte aussi une plaisante anecdote sur le médecin Hérophile : il était contemporain de Diodore qui, usant de la dialectique d'une manière grossière, exposait des raisonnements sophistiques sur beaucoup de sujets variés et notamment sur le mouvement. Un jour que Diodore, s'étant démis l'épaule, se rendit auprès d' Hérophile pour se faire soigner, celui-ci lui dit en plaisantant : « l'épaule a été déboîtée soit dans un lieu où elle se trouvait, soit dans un lieu où elle ne se trouvait pas ; mais ce n'est ni là où elle était ni là

où elle n'était pas ; donc elle n'est pas déboîtée », de sorte que le sophiste le supplia de laisser de côté les raisonnements de ce genre et d'entreprendre le traitement que la médecine prescrivait comme adapté à son cas<sup>51</sup>. »

Le récit de Sextus est complété par une petite conclusion, qui insiste avec humour sur la supériorité de l'expérience sur le dogme théorique. On constate que ce sont bien ici les observations de bon sens et les *prolepses* communes de l'empirique qui sont opposées aux raisonnements dogmatiques. Ce qui tendrait à montrer que Hérophile n'est pas, selon Sextus, à mettre au rang des théoriciens, mais que la doctrine médicale qu'il propose, fondée sur des observations quotidiennes peu généralisées, est tout à fait proche de l'empirisme médical. Certes, on peut douter de l'authenticité du témoignage de Sextus sur ce point. Mais il reste que c'est cet aspect que la tradition doxographique semble avoir retenu du personnage d'Hérophile.

Ἄρκει γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπίρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.

« Il est en effet suffisant, je pense, de vivre suivant l'expérience, sans opinions, selon les observations et les préconceptions communes, suspendant notre assentiment sur les assertions provenant des superfluités dogmatiques qui sont tout à fait en dehors des besoins de la vie. »

Le modèle de la *technè*, tel que nous l'avons décrit dans les chapitres précédents, sort donc renforcé de la période alexandrine, alors même que l'héritage d'Aristote semblait avoir pour conséquence directe son extinction, aux profits d'une physique et d'une biologie théoriques importées au sein du discours médical. Pourtant la philosophie du Stagirite a sans nul doute donné une ambition nouvelle aux savants alexandrins, et son ombre plane sur tous les textes de cette période ; mais si l'emprunt de définitions, de concepts et de pistes de

<sup>51</sup> E.P. II, 22, 245 ; traduction PELLEGRIN.



recherche a été massif, cela n'a pas suffi à modifier une conception de la médecine comme « art de guérir ». La structure demeure donc, alors que le fond conceptuel a notablement changé ; le plus grand apport d'Aristote se joue en effet dans une nouvelle façon de concevoir le discours scientifique, dans le traitement nouveau des données issues de l'observation, précisées et encadrées par un *logos* bien mieux maîtrisé ; si la médecine reste un art, elle profite au même titre que la physique de cette logicisation de l'expérience sensible. L'expérience sur laquelle se fonde l'art médical est devenue un support rationnel. Reste alors à distinguer, au sein même de cette expérience, ce qui est rationalisable de ce qui ne l'est pas – ce que le *logos* pourra domestiquer, et ce qui restera de façon irrémédiable obscurci par les hasards de la sensibilité et de la matière.

### 5. *Technè, tribè, empeiria*

En effet l'expérience, ou du moins ce que nous appelons indifféremment « expérience », n'est pas une donnée univoque. La langue philosophique grecque, sensible à ce genre de nuances, désigne cette donnée selon deux termes qui ne se recouvrent pas : *tribè* et *empeiria*.

Selon une formule tardive de Galien, ce que désigne à proprement parler l'*empeiria*, c'est « l'expérience comme auto-constitution par la sensation propre du savoir » (*Esquisse empirique*). Il s'agit donc d'un terme technique qui ne peut être confondu avec l'expérience au sens commun et vague que désigne la *tribè*. Cette conceptualisation prend racine dans des usages anciens relativement repérables, dans la mesure où les deux termes sont chacun d'un emploi assez rare.

*Tribè* désigne l'expérience de façon très péjorative, comme routine. *Empeiria* est d'un usage un peu plus rare<sup>52</sup> et fait référence à l'empiricité régulée et rendue intelligible par l'usage sur elle d'un certain type de savoir, qui sera justement le savoir technique opposé au simple savoir-faire, au tour de main. La *technè* opposée à la *tribè* est donc définie comme une sagesse de l'expérience, au sens où elle va donner au chaos des impressions la forme ordonnée de l'*empeiria*.

L'art est ainsi associé à l'*empeiria* comme à son objet, mais aussi comme à son terrain d'exercice. L'expérience bien comprise est à la fois ce qui détermine la pratique d'un savoir,

---

<sup>52</sup> On en trouve des occurrences nombreuses chez Aristote, en *Métaphysique* A 1, 980 b 25.

et ce qui entraîne la définition de ce savoir comme savoir technique. En effet l'expérience en tant qu'objet oriente le choix des procédures méthodologiques employées, et leur usage, ce que nous appelons la pratique du savoir ; mais en tant que lieu d'exercice elle constitue ces procédures comme procédures d'un certain type de savoir.

Sextus offre dans le *Contre les grammairiens* un témoignage particulièrement intéressant quant à l'usage du terme *d'empeiria* au sein du Jardin. Le problème posé est celui de la définition de la grammaire (la première définition, à partir de laquelle va être menée l'analyse étant d'ailleurs comprise, selon une reprise explicite du vocabulaire épicurien, comme une « *prolepsis* sans laquelle il est impossible de commencer une enquête ou de trouver une aporie »). La grammaire est définie d'habitude comme une *empeiria*, traduite par l'expression « connaissance d'expérience » ; plus loin Sextus propose une définition, attribuée à Ptolémée, de ce que peut être une connaissance d'expérience :

αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ ἐμπειρία τριβὴ τίς ἐστι καὶ ἐργάτις ἀτεχνός τε καὶ ἀλογος, ἐν ψιλῇ παρατηρήσει καὶ συγγυμνασίᾳ κείμενη, ἡ δὲ γραμματικὴ τέχνη καθέστηκεν, οὐ συνορῶν ὅτι τάττεται μὲν καὶ ἐπὶ τέχνης τὸ ὄνομα, καθὼς ἐν τοῖς ἐμπειρικοῖς ὑπομνήμασιν ἐδιδάξαμεν, ἀδιαφόρως τοῦ βίου τοὺς αὐτοὺς ἐμπείρους τε καὶ τεχνίτας καλοῦντος, ἀφ' ἧσπερ ἐννοίας καὶ ὁ Μητροδῶρος ἔφη μηδεμίαν ἄλλην πραγμάτων ἐμπειρίαν τὸ ἑαυτῆς τέλος συνορᾶν ἢ φιλοσοφίαν, τουτέστι μηδεμίαν τέχνην.

« c'est une sorte de savoir-faire qui opère en dehors de l'art et de la raison, et qui consiste dans la seule observation et l'entraînement collectif, alors que la grammaire a le statut d'art. Mais [Ptolémée] ne voit pas que l'expression « connaissance d'expérience » s'applique aussi à l'art comme nous l'avons fait voir dans nos *Traitéts empiriques*. Dans la langue courante, on dit indifféremment des mêmes personnes qu'elles sont expérimentées ou expertes. A partir de ce contenu notionnel de l'expression « connaissance d'expérience », Métrodore affirmait lui aussi qu'aucune connaissance d'expérience des réalités – c'est-à-dire aucun art – n'a conscience de son propre but sinon la philosophie<sup>53</sup>. »

S'il s'agit bien ici, comme semble le supposer C. DALIMIER, du disciple et ami d'Epicure Métrodore de Lampsaque, ce texte indique que des épicuriens ont thématiqué avec précision les notions d'art et d'expérience en les associant à une appréhension pratique du savoir, lui-même constitué d'une accumulation de connaissances issues de l'observation. Ils ont alors vraisemblablement assimilé les deux, et ont bien rangé la philosophie elle-même dans la catégorie des arts. Sextus semble indiquer que le vocabulaire lui-même n'est pas fixé

<sup>53</sup> *Adv. Math.*, 1, 61, 1-27, ed. J. MAU, Teubner, Leipzig, p. 16 t. III. Traduction C. DALIMIER.

très fermement par ces épicuriens : *tribè* désigne visiblement, sans que la connotation péjorative soit ici évidente, une catégorie très générale et vague, au sein de laquelle prend place l'*empeiria*. Le vrai point de rupture semble être entre *technè* et *empeiria* ; les épicuriens semblent, avec Sextus, les mettre dans la même catégorie de savoir, tandis que d'autres écoles semblent les distinguer<sup>54</sup>. Le point de polémique relevé par Sextus porte sur la détermination de champs de savoir selon leurs méthodes d'exercice. Les épicuriens semblent avoir fait partie d'un camp distinct dans cette polémique, qui ne considère pas qu'il y a une contradiction entre l'usage de l'*empeiria* et la prétention à constituer un art.

On va également retrouver une trace de ces concepts dans la collection hippocratique. Beaucoup de commentateurs tardifs, Galien le premier, vont appliquer à tort ou à raison ces catégories à la pratique médicale de l'époque classique. En effet, commentant le traité *De l'officine du médecin*, Galien écrit :

ἔωθεν ἐκάλεσεν ἐκεῖνόν τε τὸν ἰατρὸν αὐτὸν καὶ τινὰς ἄλλους δὴ τῶν ἀλόγῳ τριβῆ τὴν τέχνην μεταχειριζόντων.

On peut appeler médecin cet homme-là et ces autres qui exercent leur art selon une pratique routinière et irrationnelle<sup>55</sup>.

Galien applique clairement ici la *tribè* à un traité qu'il estime peu, car il fournit des rudiments de chirurgie sans appareil systématique qui les accompagne. Il s'agit pour Galien d'un texte où l'auteur ne se soucie absolument pas de proposer un contenu systématique théorique, mais indique simplement une bonne méthode pour pratiquer certaines manipulations avec succès. Le commentaire de Galien, très critique, se situe clairement du côté de la polémique qui interdit à l'« expérience » de pouvoir constituer une assise suffisante pour une pratique technique rigoureuse. Il prolonge ainsi un débat sur la nature de l'art – expérience raisonnée ou application théorique systématique – qui avait déjà dicté sans doute la rédaction du traité en question.

Que l'application de la notion de *tribè* à cette méthode trahisse ou non les intentions de l'auteur du traité que commente ici Galien, nous constatons que *De l'Officine du médecin*

<sup>54</sup> On trouve l'exemple d'une position proche de celle attribuée à Métrodore dans la terminologie stoïcienne. Cf. Chrysippe, SVF, *Fragmenta logica et physica*, 94, l. 2. Là encore on sent une proximité conceptuelle entre *technè* et *empeiria* : on relève que l'un sert à définir l'autre. On retrouve aussi l'idée d'entraînement commun : ce qui fonde la *technè* c'est une convergence des pratiques – qui est sans doute le seul moyen d'universaliser dans une certaine mesure ce qui est toujours *pros ti*, dépendant de l'usage, des circonstances ou des individus.

<sup>55</sup> Galien, *Hippocratis de medici officina liber et Galeni in eum commentarius*, I,I, [6] ed. KÜHN, p. 641 l. 18, nous traduisons.

renonce avec audace à tout étayage « théorique » et débute par une confiance très ferme dans les pouvoirs de la simple expérience directe ; il propose en ce sens la première version d'une méthode qui va devenir à la période hellénistique le fer de lance de l'école médicale Empirique - qui tire son nom de la notion même d'*empeiria*.

Les Empiriques soutiennent en effet une thèse dont nous verrons qu'elle était partagée par l'épicurisme et par certains traités hippocratiques : à savoir que les notions générales adviennent dans l'esprit par la synthèse, effectuée par la mémoire, de perceptions sensibles<sup>56</sup>. Pour Galien, cette thèse est contestable dans la mesure où, du fait de l'absence de raisonnement qui accompagne son observation, l'empirique est incapable de la mener efficacement – donc de construire un principe général, de repérer un enchaînement causal, puisqu'il ignore la nature des phénomènes observés. Cette position radicale semble remonter au fondateur même de la doctrine, Philénos de Cos, élève dissident de Hérophile ; elle est relayée par Sérapion d'Alexandrie, et ne semble avoir été remise en question que de façon légère, par Héraclide de Tarente puis Ménodote, qui tentent d'introduire un usage inductif très léger du raisonnement dans les pratiques de la secte. Pour Galien, cette position doctrinale est absurde ; aucune des notions générales indispensables à n'importe quelle pratique un tant soit peu méthodique ne peut donc prétendre être construite sans recours permanent au *logismos*. Galien en conclut que l'accès à un « théorème technique » leur est impossible.

« Et que nul ne croie que je me sers du raisonnement de Platon selon lequel une activité quelconque qui permet de connaître la nature de la matière dont il s'occupe est un art, sinon c'est quelque chose de pratique et d'empirique, mais pas un art<sup>57</sup>, « car, dit-il, je n'appelle pas art quelque chose qui serait une affaire irrationnelle » ; je ne m'en sers pas non pas parce qu'il n'est pas vrai – je serais fou de le prétendre -, mais parce que, dans leur imprudence, les Empiriques l'avancent aussi, et ils conviendront que peu leur importe que, à cause de ce raisonnement, nous n'appelions pas leur pratique un art mais quelque chose d'autre<sup>58</sup>. »

<sup>56</sup> Cf. Galien, *De l'expérience médicale*, VII, réfutation des Empiriques. L'écart temporel entre les deux séries de texte (épicurienne et empirique) est relativement peu important. En effet, alors que D. SEDLEY suppose que les notions épicuriennes majeures d'épilogisme et de prolepse sont élaborées par Epicure aux alentours de 290 avant J-C, (hypothèse présentée dans « Epicurus, *On Nature*, book XXVIII », *Cronache Ercolanesi*, 3 (1973), p. 5-83), la secte empirique est fondée aux alentours de 270 avant J-C. Tous les rapprochements qui suivront dans ce travail vont dans le sens d'une telle datation, et supposent la possibilité d'échanges conceptuels entre ces deux groupes.

<sup>57</sup> *Gorgias*, 465a.

<sup>58</sup> Galien, *De l'expérience médicale*, VII, [2], traduction P. PELLEGRIN, Garnier-Flammarion, Paris, 1998, p. 139. Le traité *De l'expérience médicale* ne nous est parvenu que dans sa traduction arabe, établie elle-même à partir du syriaque. La traduction de P. PELLEGRIN est établie à partir de la traduction anglaise de WALZER, éditeur du texte arabe (Oxford, 1944).

L'incapacité technique de l'empirique tient à l'impossibilité où il se trouve d'élaborer une formule générale, ce qui est une condition d'exercice de tout savoir technique légitime pour Galien. Galien cite ici une distinction platonicienne entre art et *tribè kai empeiria*, l'art étant une activité rationnelle alors que la *tribè* ou l'*empeiria* est « sans raison ». Galien refuse néanmoins ce genre d'argument car il ne porte que sur une appellation (« art ») à laquelle les Empiriques eux-mêmes ne sont pas attachés – les Empiriques acceptent donc de voir qualifier de *tribè* leur pratique, même si leur terme privilégié est bien *empeiria* qui est moins négativement connoté<sup>59</sup>. Mais c'est à la méthode elle-même, non à son nom quel qu'il soit, que Galien veut appliquer sa réfutation. Cette réfutation est de type dialectique ; Galien construit en effet un argument logique de type soritique, en s'appuyant sur un énoncé qu'il attribue aux Empiriques eux-mêmes : « on appelle expérience ce qui a été vu plusieurs fois de la même façon » – le sorite portant sur le « plusieurs fois » : combien de fois ? Combien d'observations vont suffire à constituer une expérience<sup>60</sup> ?

Comment ceux qui choisissent des procédures empiriques, qu'ils soient philosophes ou médecins, peuvent-ils résoudre cette difficulté ? Quelle solution suffira à garantir la suffisance technique de l'*empeiria* ? La question est d'importance ; elle touche en effet le point par lequel médecine et *physiologie* épicurienne peuvent s'éloigner le plus l'une de l'autre. Car si toute articulation de la *technè* à l'*empeiria* peut faire le lit des réfutations dialectiques, comment éviter un glissement quasi certain de la posture empirique à une posture sceptique plus ou moins radicale ? De fait, certaines thèses de l'école médicale empirique, comme nous le verrons à de nombreuses reprises, peuvent être considérées comme des thèses sceptiques – ce que les thèses épicurienne, elles, ne sont pas<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> C'est bien pourquoi, comme nous le faisons remarquer plus haut (cf. p. 33), l'argumentation de H. VON STADEN qui distingue la *technè* Hérophiléenne de l'*empeiria* des Empiriques n'est pas entièrement fondée. Les Empiriques n'ont pas abandonné l'idée d'art en voulant recourir à l'expérience ; ils infléchissent volontairement le sens de ces différents termes, dans le but de revenir sur des distinctions traditionnellement établies par la terminologie classique.

<sup>60</sup> Cf. J. BARNES « Medicine, Experience and Logic », in *Science and Speculation : Studies in Hellenistic Theory and Practice*, BARNES, BRUNSCHWIG, BURNYEAT, SCHOFIELD [ed.], Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1982. Voir aussi STADEN, "Experiment and Experience in Hellenistic Medicine", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 22, 1975. J. BARNES montre dans son étude de ce texte que, si Galien construit ce sorite grâce à l'utilisation du prédicat « quelques » (few), en réalité tout prédicat est potentiellement « soritique », y compris ceux qui ne désignent pas immédiatement une quantité.

<sup>61</sup> GIGANTE est sans doute le premier à avoir relevé ce problème épineux et à l'avoir traité avec toute l'importance qu'il mérite (A. BARIGAZZI, dans "Epicure et le scepticisme", (*Actes du VIIIème congrès Guillaume Budé*, Paris, 1968), se contente de relever les points d'affrontement entre les doctrines épicurienne et sceptiques et son analyse reste très superficielle). Dans l'article « « Philosophia medicans » in Filodemo » déjà cité, il indique que l'autre école philosophique qui s'est fortement inspirée de la tradition médicale est justement le scepticisme pyrrhonien, qui utilise l'exemple de l'annulation mutuelle de deux remèdes de type purgatif pour illustrer le trope de l'élimination réciproque de deux jugements opposés. La difficulté est reprise et développée dans

Il semblerait qu'une autre secte médicale ait prolongé cette réflexion dans une direction moins radicale ; il s'agit de la secte des méthodistes, que nous connaissons fort mal, pour l'essentiel grâce au témoignage de Caelius Aurelien, auteur d'une doxographie concernant un membre éminent de cette école, Asclépiade de Bythinie<sup>62</sup>. Cette école s'est posé la question du rapport entre *ratio* et *experimenta*, et semble adopter le refus empirique du raisonnement, tout en cherchant à maintenir un usage positif de la *ratio*. Selon la lecture de P. VAN DER EJK, qui nous semble pertinente, ce que les méthodistes refusent, c'est une interférence du raisonnement au sein de la pratique thérapeutique, qui ne peut lui être que préjudiciable ; la thérapie doit se prémunir du raisonnement, ce qui n'exclut pas un domaine d'application parallèle de la *ratio*, purement théorique. Les méthodistes ont-ils tenté de constituer un empirisme cohérent, qui réconcilie raison et expérience ? Si tel est le cas, n'ont-ils pas sacrifié, par ce compromis pragmatique, l'audace épistémologique de la position empirique ? Est-il véritablement possible de rattacher la *technè* à l'*empeiria* tout en évitant l'écueil de l'irrationnalisme sceptique ?

Nous nous trouvons, à l'issue de cette première confrontation générale entre épicurisme et médecine, face à deux constatations, toutes deux problématiques. Certes, il ressort bien de l'examen rapide de quelques textes-clefs que, sur le plan de la définition de leur pratique, épicuriens et médecins se rejoignent en ce qu'ils considèrent chacun que leur activité, finalisée et méthodiquement appuyée sur l'expérience, est un « art », c'est à dire un

---

plusieurs articles et ouvrages, dont les plus importants nous semblent être : "Quelques précisions sur le scepticisme et l'épicurisme", in *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systématiques, Actes du colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1-3 juin 1988*, A. J. VOELKE (ed.), Cahiers de la revue de Théologie et de philosophie, Lausanne, 1990, p. 69-83 ; *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Naples, 1981. La question du rapport entre l'antiscepticisme d'Epicure et la polémique qu'il mène contre Démocrite est abordée de façon frontale par M. ISNARDI-PARENTE, dans « "I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro (Ratae sententiae XXIII-XXIV)" », in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi in onore di Mario dal Pra*, Angeli, Milan, 1984, p. 106-121 ; on pourra également consulter sur ce point l'article plus ancien de PH. DE LACY, "Colotes' First Criticism of Democritus" in *Isonomia, Studien zur Gleichheitvorstellung im griechischen Denken*, J. Mau et E.G. Schmidt (ed.), Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 67-78, ainsi que celui de P. VANDER WAERDT, "Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 1989, p. 225-267.

<sup>62</sup> La secte empirique semble avoir été fondée par Philéno de Cos, vers 250 avant J-C ; le méthodisme quant à lui remonte sans doute au 1er siècle après J-C, et aux travaux de Thémison de Laodicée. Asclépiade exerce et enseigne lui aussi au 1er siècle après J-C ; sa doxographie par Caelius Aurelien remonte au Vème siècle ap. J-C. Un laps de temps important sépare donc ces deux écoles, et explique peut-être l'aspect syncrétique du méthodisme. On pourra consulter l'article de Ph. VAN DER EJK, « The Methodism of Caelius Aurelianus : some epistemological issues », in *Actes du colloque hippocratique de Lausanne*, 1996, p. 47-83 ; ce texte est également disponible dans un recueil récent de textes de VAN DER EJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity – Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, 2005, p. 299-328. Cf. aussi plus loin, p. 133, notre partie consacrée au travail d'Asclépiade.

savoir de nature technique. Cependant, premièrement, faire de l'art une pratique scientifique appuyée sur l'expérience, est une thèse polémique ; elle implique une compréhension spécifique de ce que doit être l'expérience, et de la nature exacte des procédures capables d'éclaircir son obscurité et de la rendre « rationnelle », sans pour autant s'en éloigner outre mesure. Deuxièmement, la position de tels arts vis-à-vis des autres champs du savoir sera nécessairement ambiguë ; puisqu'une telle définition de la *technè* sera présente aussi bien chez les épicuriens, physiciens cherchant à construire un système général de la nature, que chez les médecins Empiriques et avant eux, chez ceux des médecins hippocratiques qui semblent refuser d'inclure dans leur art des connaissances physiques généralistes, du fait même de leur conception de l' *empeiria*.

La cohérence de la notion de *technè* n'est-elle alors sauvegardée que dans la mesure où l'on peut repérer dans ces deux corps doctrinaux une communauté d'intention : le projet de soigner l'humanité ? Cette cohérence serait alors bien mince. Ce refuge ne serait obligatoire que dans la mesure où la revendication d'une méthode empiriste aboutirait nécessairement au refus de toute systématisation et de toute prétention dogmatique. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, qui peut être réfutée ; l'empirisme médical n'exclut pas définitivement la possibilité de faire de la *technè iatrikè* un savoir positif menant de façon rationnelle à la guérison souhaitée.

Ce point est en partie démontré par la résolution que les Empiriques proposent du sorite dialectique exposé plus haut et utilisé contre eux par Galien<sup>63</sup>. Selon les Empiriques, le sorite produit par Galien est en contradiction évidente avec ce qu'enseignent les sens et la vie quotidienne ; cette simple contradiction suffit à l'invalider, et il n'est pas besoin de perdre son temps à le réfuter. Pour consolider ce refus les Empiriques font appel à une nouvelle notion, qui va structurer davantage le concept d'*empeiria*, et que J. BARNES appelle l'*indéterminable*<sup>64</sup>. La constitution d'une expérience se fait nécessairement dans une durée qui ne peut être déterminée avec beaucoup de précision ; et de nombreuses choses sont telles qu'elles sont indéterminables par une « mesure » précise. L'*empeiria* conserve de façon irréductible une part d'obscurité et de confusion ; mais cette obscurité n'autorise pas à la nier comme telle. La méthode de l'empirique cherche ainsi toujours à se fonder sur une appréhension fine et nuancée de la réalité, en se constituant par degrés, et non d'un bloc ; cette « logique du vague » s'oppose au formalisme orthodoxe qui envisage les pratiques

---

<sup>63</sup> Cf. p. 39

<sup>64</sup> Cf. Galien, *De l'expérience médicale*, ch. 17 § 7.

techniques et la méthode qui les régle comme le fruit d'une intuition complète et instantanée ; les Empiriques choisissent une voie d'élaboration beaucoup plus complexe, progressive, graduelle, par synthèses successives de données sensorielles. La suite de notre travail nous permettra d'aborder d'autres exemples allant dans le même sens, qui nous permettront de considérer avec beaucoup de prudence le « scepticisme » de l'école Empirique, scepticisme porté non pas tant sur la valeur de vérité des résultats obtenus par l'art, que sur l'extension dans l'espace et dans le temps, donc sur la mesure exacte, de ces résultats.

Mais notre démarche devra également faire valoir que, de son côté, le dogmatisme épicurien est fortement tempéré par l'empirisme revendiqué de la *physiologia*. La question d'une tendance sceptique de la pensée épicurienne mériterait à elle seule un examen approfondi, que nous ne pourrions mener à bout dans le cadre de ce travail ; nous chercherons néanmoins à en poser quelques jalons, en montrant en particulier comment l'épicurisme affronte les paradoxes liés naturellement à son empirisme méthodologique, et comment la résolution de ces paradoxes ne satisfait aux critères du « dogmatisme » que par une redéfinition originale du rapport entretenu par le contenu doctrinal avec sa finalité thérapeutique.

## **Chapitre 2. La Canonique et les critères du vrai : sensations, prolepses et affections dans l'épicurisme et la médecine antique.**

Le détail de la doctrine épicurienne de la science peut être abordé par l'étude systématique du Canon, qui est l'instrument d'exercice de la *technè*, l'ensemble des règles qui déterminent une pratique rationnelle du savoir en vue de produire des énoncés vrais. Ces règles aboutissent dans l'épicurisme à la recension de quatre critères de vérité : les sensations, les prolepses, les affections et les *épiholai tès dianoias* que nous associerons dans notre analyse aux prolepses. Il est possible de retrouver une trace de plusieurs de ces critères ou de leurs avatars dans la littérature médicale, dans des contextes polémiques ou épistémologiques qui sembleront tous familiers aux lecteurs d'Epicure. Mais là encore, ces ressemblances vont atterrir sur la question du scepticisme, dans la mesure où les textes médicaux de la période hellénistique semblent progressivement traduire, sous la forme d'une tension entre croyance et



certitude, l'impératif empiriste qu'ils ont en commun avec l'épicurisme. Cette tension découle directement des présupposés épistémologiques lourds qui accompagnent la notion de « critère de vérité », présupposés que nous commencerons par rappeler brièvement avant de nous aventurer dans l'étude des textes épicuriens et médicaux qui les appliquent. Dans ce chapitre, c'est donc la portée réelle du dogmatisme épicurien qui va être déterminée, et comparée aux « engagements ontologiques » bien moindres des doctrines médicales.

## 1. Fonctions générales du critère

Comme l'explique G. STRIKER<sup>65</sup>, à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle avant J-C s'opère un déplacement épistémologique important : la question « qu'est-ce que la connaissance », travaillée en profondeur 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 critère<sup>66</sup>. Le critère est un instrument ou un moyen de juger<sup>67</sup> ; 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. A 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

<sup>65</sup> *The Problem of the Criterion*, in EVERSON, *Epistemology, Companions to ancient thought 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

<sup>66</sup> Quelques synthèses importantes sur la notion de critère dans la philosophie hellénistique : *Les Stoïciens et leur logique : actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, ed. J. BRUNSCHWIG, Vrin, Paris, 1978 ; ALLEN, *Inferences from Signs*, Oxford University press, Oxford, 2001 ; *Doubt and Dogmatism*, ed. SCHOFIELD, BARNES, BURNYEAT, Clarendon press, Oxford, 1989.

<sup>67</sup> Nous nous concentrons ici sur le critère tel que les épicuriens l'envisagent ; les stoïciens, comme le montrent J. BRUNSCHWIG ou G. STRIKER par exemple, en ont un concept un peu différent. Citons BRUNSCHWIG : « chez Epicure, l'usage prédominant de la notion repose principalement sur une analogie entre *kritèrion* et *kanon*. Un *kanon*, règle ou équerre, est paradigmatiquement droit ; il permet de tester si une ligne est véritablement droite, ou si un angle est véritablement droit. De même, un *kritèrion* de vérité est un fournisseur de vérités, immédiatement évidentes par elles-mêmes, qui peut être utilisé pour tester la valeur de vérité d'opinions (ou de théories, ou d'hypothèses) qui portent sur des états de choses non perceptibles ou non immédiatement connues et qui par le fait ne sont ni clairement vraies ni clairement fausses. [...] en revanche, l'usage de cette notion qui prédomine chez les stoïciens n'est plus déterminé par le modèle du *kanon*. La *phantasia katalèptikè* est présentée comme un *kritèrion*, non parce qu'elle permet de tester quelque chose d'autre que ce qu'elle « présente » elle-même, mais parce qu'elle permet d'affirmer que quelque chose est le cas, qui est l'état de choses même qui est « présenté » par elle ». In « Sextus Empiricus et la notion de *Kritèrion* », *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1995, p. 316-317.

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 inférence.

“Ο δέ γε λογικός τόπος τήν περί τῶν κριτηρίων καί τῶν ἀποδείξεων θεωρίαν περιεῖχειν. Ἀπό τούτου ἄρα ποιητέον ἐστίν ἡμῖν τήν ἀρχήν. Καί ἵνα εὐέφοδος γένηται πρὸς τοὺς δογματικούς ἢ ζήτησις, ἐπεὶ τὰ μὲν ἐναργῆ διὰ κριτηρίου τινὸς αὐτόθεν γνωρίζεσθαι δοκεῖ, τὰ δὲ ἄδηλα διὰ σημείων καί ἀποδείξεων κατὰ τήν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν ἐξιχνεύεσθαι, τάξει σκεπτώμεθα πρῶτον περί τοῦ εἰ ἔστι τι κριτήριον τῶν αὐτόθεν κατ' αἴσθησιν ἢ διάνοιαν προσπιπτόντων, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο περί τοῦ εἰ ἔστι σημειωτικός ἢ ἀποδεικτικός τῶν ἀδήλων τρόπος.

« La partie logique de la philosophie est celle qui traite de la théorie des critères et des démonstrations<sup>68</sup> ; c'est donc par là qu'il nous faut commencer. Et pour rendre notre enquête critique sur les philosophes dogmatiques plus aisée, puisqu'il semble que les choses évidentes soient connues par quelque critère, et les choses cachées par signes et par démonstrations, par transfert à partir des évidentes, nous devons d'abord examiner dans cet ordre s'il existe un critère des choses perçues directement par la sensation ou par le raisonnement, ensuite s'il existe une méthode de désignation ou de démonstration des choses cachées<sup>69</sup>. »

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 à ce qui est produit 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

<sup>68</sup> Ce point de définition lui-même est sujet à débats et présenté par la suite de façon ambiguë par Sextus. C'est ce que montre BRUNSCHWIG dans l'article cité plus haut : il distingue chez Sextus deux usages concurrents de la notion de critère, selon que ce dernier est défini comme un critère prodèlique ou adèlique ; le critère prodèlique identifie « le savoir par kriterion et le savoir immédiat » (« Sextus Empiricus et la notion de Kriterion », p. 299) ; le critère adèlique répond plutôt à l'acception plus classique du sens de ce terme, et rend possible un savoir médiat portant sur ce qui n'est justement pas immédiatement connaissable. BRUNSCHWIG souligne que Sextus semble mélanger ces deux conceptions pourtant totalement opposées du critère, ce qu'il met sur le compte de l'héritage conceptuel lui-même très embrouillé qui est exploité dans les textes de Sextus. D'un point de vue strictement épicurien, le critère semble pouvoir être considéré comme à la fois adèlique et prodèlique ; en d'autres termes, les deux usages possibles du critère sont présents dans la méthodologie épicurienne. De ce fait, il ne nous semble pas impossible que la confusion réelle analysée par BRUNSCHWIG puisse être mise sur le compte d'un usage massif par Sextus de la doxographie épicurienne sur cette question, doxographie qui elle s'appuie sur ce double usage possible du critère. Nous fondons cette hypothèse sur le fait que le texte le plus long consacré chez Sextus aux critères se trouve dans la première partie du *Contre les Logiciens*, traité dont on a pu remarquer qu'il montrait à plusieurs reprises les indices d'une influence épicurienne notable.

<sup>69</sup> *Adv. Math.* VII (*Contre les Logiciens*), 24 l. 5 – 25 l. 9, MUTSCHMANN, Teubner, Leipzig, t. II p. 7, traduction personnelle.

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.

Au sein de ce débat sur la nature du ou des critères de vérité, quelle sera la position des épicuriens ? Même si ce n'est pas là l'aspect le moins connu de la doctrine épicurienne, il est nécessaire de revenir sur ce que l'on peut considérer comme certain à ce sujet, avant d'introduire notre propre lecture des textes.

## 2. La sensation comme premier critère

L'application de la thèse épistémologique du critère se traduit dans l'épicurisme par l'affirmation, rapportée par Sextus et par Diogène Laërce, selon laquelle le premier critère du vrai est la sensation – affirmation matricielle dont la conséquence directe est le postulat de la vérité de toute sensation.

Sextus Empiricus :

Ἐπίκουρος, [...] τούτων τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν.

« De la *phantasia*, qu'il appelle aussi « évidence », Epicure soutient qu'elle est toujours vraie<sup>70</sup>. »

Diogène Laërce :

καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφ'εστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. Ὑφέστηκε δὲ τό τε ὄραν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν, ὡσπερ τὸ ἀλγεῖν.

« Que les impressions sensibles existent accrédite la vérité des sensations ; car pour nous le fait de voir et d'entendre existe de la même manière que le fait de souffrir<sup>71</sup>. »

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 ; c'est à première vue ce que voudrait dire Epicure lorsqu'il déclare que le premier critère du vrai, c'est la sensation.

<sup>70</sup> *Adv. Math.* VII, I, 203, 1-4, MUTSCHMAN p. 48 (Us. 247). Traduction personnelle.

<sup>71</sup> Diogène Laërce X, 32, ARRIGHETTI [1] p. 23 (Us. 36), traduction BALAUDÉ p. 1261.

Comment la sensation peut-elle être le premier critère du vrai ? Qu'est-ce qui justifie dans le cas présent 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 Epicure, il existe une communauté de structure entre la sensation et l'objet perçu ; « pour les Epicuriens, 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 »<sup>72</sup>. Ce qui donne à la sensation son substrat ontique est constitué selon Epicure 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'approprier<sup>73</sup>. 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 permanente<sup>74</sup>.

Mais cette adéquation matérielle entre l'être réel et son apparence n'exclut pas la possibilité de l'illusion ; Epicure lui-même admet sans difficulté 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 constituera, comme nous le verrons plus loin, la première conséquence directe de la thèse épistémologique selon laquelle la sensation est le premier critère du vrai, et de son corrélat : toutes les sensations sont vraies.

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

Εἰ τιν' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἰσθησιν καὶ μὴ  
 διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον  
 καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἰσθησιν καὶ τὰ  
 πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς  
 διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς  
 αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξει, ὥστε τὸ κριτήριον

<sup>72</sup>Epicure, *Lettres et Maximes*, Préface p. 26

<sup>73</sup>Cf. Her. 49-50

<sup>74</sup>Cf. Her. 69 et Sextus, *Adv. Math.* VIII, 9

ἅπαν ἐκβαλεῖς. Εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ  
προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις  
καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν, οὐκ ἐκλείψεις τὸ  
διεψευσμένον, ὡς τετηρηκῶς ἔση πᾶσαν  
ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ  
μὴ ὀρθῶς.

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'Epicure 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 Epicure 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'Epicure 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, que 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. Comme l'indique la maxime, reconnaître cette vérité ne peut se faire

qu'après un soigneux travail de discrimination, par lequel on va distinguer ce qui est réellement de l'ordre de la sensation, de ce qui, en tant qu'il appartient à l' « opinion », doit au contraire être suspecté, et ne peut être admis sans vérification. La délimitation claire de la sensation aboutit ainsi nécessairement à l'assentiment vis à vis cette sensation.

Sextus fournit des développements précis sur cette question, en particulier en ce qui concerne le nombre et le nom des différents critères épicuriens. Son témoignage est précieux en ce qu'il nous permet d'articuler avec rigueur la question de la vérité de la sensation, et celle de la nature de l'évidence qui l'accompagne, en nous donnant quelques indications sur le mode de fonctionnement des critères épicuriens et la validation ou l'invalidation des opinions.

Οὐκοῦν τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς, ἀληθεῖς μὲν αἱ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἱ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας. Ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις διὰ ἐναργείας τοῦ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὅποιόν ποτε ἐδοξάζετο, [...] οὐκ ἀντιμαρτύρησις δὲ ἐστὶν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ [...] ἢ μέντοι ἀντιμαρτύρησις μαχόμενόν τί ἐστὶ τῇ οὐκ ἀντιμαρτυρήσει, ἣν γὰρ συνανασκευὴ τοῦ φαινομένου τῷ ὑποσταθέντι ἀδήλῳ [...] ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις ἀντίξους ἐστὶ τῇ ἐπιμαρτυρήσει. Ἦν γὰρ ὑπόπτωσις διὰ ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον μὴ εἶναι τοιοῦτον ὅποιον περ ἐδοξάζετο [...] ὅθεν ἡ μὲν ἐπιμαρτύρησις καὶ οὐκ ἀντιμαρτύρησις τοῦ ἀληθὲς εἶναι τι ἐστὶ κριτήριον, ἡ δὲ οὐκ ἐπιμαρτύρησις καὶ ἀντιμαρτύρησις τοῦ ψεῦδος εἶναι. Πάντων δὲ κρηπίς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια.

« Parmi les opinions, selon Epicure, certaines sont vraies, et certaines fausses. Sont vraies celles qui sont attestées par l'évidence et celles qui sont non contestées par elle ; fausses, celles qui sont contestées par l'évidence et celles qui sont non attestées par elle. L'attestation<sup>75</sup> est la perception, par le biais d'une impression évidente de soi, du fait que l'objet de l'opinion est tel qu'on croyait qu'il était. [...] La non-contestation est le fait que la chose non évidente que l'on suppose et que l'on croit suit de ce qui est manifeste. [...] La contestation, en revanche, est quelque chose qui est en conflit avec la non-contestation ; car c'est l'élimination de ce qui est manifeste par la chose non évidente qui est supposée. [...] De même encore, la non-attestation fait pendant à l'attestation ; elle est en effet l'appréhension, par le biais de l'évidence, du fait que l'objet de l'opinion n'est pas tel qu'on croyait qu'il était. [...] Ainsi, attestation et non-contestation sont le critère de ce que quelque chose est vrai, tandis que non-attestation et contestation sont celui de ce que quelque chose est faux. Le socle et le fondement de toutes choses, c'est l'évidence<sup>76</sup>. »

<sup>75</sup> Selon une note des traducteurs anglais (LONG ET SEDLEY) reprise dans l'édition française, les termes « attestation » et « contestation » renvoient plus clairement à l'idée de témoignage que la traduction habituelle par confirmation, infirmation et leurs négations.

<sup>76</sup> *Adv. Math.* VII, 211-216, MUTSCHMANN, Teubner, Leipzig, t. II p. 51-52 (Us. 247), traduction française par J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN, cf. LONG ET SEDLEY, Garnier-Flammarion t. I, p. 187-188.

Ce que Sextus appelle ici attestation ou contestation, ainsi que leurs négatifs, sont des procédures de vérification dérivés de la sensation, qui procèdent à une validation ou une réfutation de certaines propositions selon la réception et l'interprétation de perceptions immédiates ou médiates. Sextus ne rajoute donc pas des éléments à la liste de critères proposée par Diogène Laërce. L'attestation, la contestation ne peuvent être considérés comme de nouveaux critères. Nous les considérerons de fait comme des reformulations logiques étendues du premier critère de la sensation – ce qui explique qu'ils n'apparaissent pas comme tel dans la liste proposée par Diogène Laërce. Ce que Sextus appelle attestation, contestation, non-attestation ou non-contestation n'est qu'une application discursive du principe même qui sous-tend la formulation « 0 » du premier critère épicurien, formulation qu'il rappelle d'ailleurs dans la première phrase de ce texte.

La dernière phrase quant à elle mobilise le concept fondamental qui vient ici étayer la définition épicurienne du critère : à savoir le concept d'évidence<sup>77</sup>. L'évaluation par le critère de la sensation consiste en une confrontation analogique de l'opinion avec les « impressions manifestes », l'évidence de ces impressions correspondant au caractère par lequel elles peuvent s'imposer à l'esprit. L'évidence est donc le garant de la véracité de la sensation – ce qui revient à donner un rôle épistémologique important à l'immédiateté naturelle par laquelle la sensation s'impose au sujet qui la reçoit ; ainsi, si « le fondement de toute chose » est l'évidence, ce fondement ne peut jouer que dans la mesure où il repose sur le socle d'une nature qui nous désigne toujours le vrai. Ce n'est donc pas par l'exercice d'une faculté indépendante s'appliquant sur elle que la sensation devient premier critère ; mais c'est dans sa structure même que la sensation, évidente, indique le vrai<sup>78</sup>. C'est pourquoi Cicéron critiquera la liste épicurienne des critères en utilisant comme argument l'absence d'articulation réelle entre la notion d'évidence et la gnoséologie décrite par la physique, le recours à la nature étant un refuge commode évitant d'entrer trop précisément dans les arcanes de la doctrine<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> « Evidence » est un latinisme traduisant *enargeia* et s'inspirant d'une proposition de Cicéron qui, aux prises avec un lexique philosophique ne possédant pas d'équivalents véritables en latin, préféra un terme plus complexe au *clarus* habituel. Sur cette question on pourra consulter en particulier l'article de C. AUVRAY-ASSAYAS, « L'évidence de la sensation épicurienne : le témoignage de Cicéron », in *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, textes réunis par C. LÉVY et L. PERNOT, L'Harmattan, Paris, 1997.

<sup>78</sup> On voit ici que si la sensation est critère c'est grâce à sa nature non propositionnelle. Cf. G. STRIKER, « Epicurus on the Truth of Sense Impressions », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977.

<sup>79</sup> Ce reproche, relevé par C. AUVRAY-ASSAYAS, n'est pas si fondé que cela, dans la mesure où la nature peut être comprise non seulement comme désignant l'immédiateté de la certitude sensible, mais aussi l'ensemble de *foedera* par lesquelles cette certitude est acquise – la gnoséologie faisant partie intégrante de ces *foedera*. Les épicuriens contemporains de Cicéron ne sont donc pas laxistes ; ils ne font que construire un concept à partir

On retrouve dans le traité hippocratique *De l'Ancienne Médecine* la thèse selon laquelle le premier critère du vrai peut être identifié à la sensation.

Διότι πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλείονος ἀκριβείης ἐστί. Δεῖ γὰρ μέτρον τινὸς στοχάσασθαι, μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὖροις ἄλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν.

C'est pourquoi les tâches (du médecin) sont bien plus diversifiées et requièrent une exactitude bien plus grande. Il faut en effet viser à une mesure ; or il n'y a pas de mesure – pas plus du reste qu'un nombre ni qu'un poids -, à quoi l'on puisse se référer pour connaître ce qui est exact, si ce n'est la sensation du corps<sup>80</sup>.

Le fil du raisonnement est assez simple à reconstituer. Dans la mesure où la médecine naît elle-même de la sensation – c'est-à-dire des impressions de souffrance qui engendrent le besoin d'un soulagement -, c'est cette sensation qui devra fournir la mesure de l'efficacité de la pratique médicale – donc la mesure de la validité des connaissances sur lesquelles elle s'appuie. L'auteur du traité oppose ainsi, d'une façon que ne désavouerait certainement pas un épicurien<sup>81</sup>, les mesures théoriques et plus exactement quantitatives que proposent les sciences qui n'ont pas cette vocation pratique, aux mesures sensibles – et donc par définition inexactes, car non quantitatives – sur lesquelles se fondera l'art médical. Si l'on admet qu'il s'agit bien ici, derrière le terme de « mesure », de procédures de validation par l'évidence sensible<sup>82</sup>, alors la convergence entre les conceptions épicuriennes et hippocratiques du critère est ici tout à fait remarquable.

---

d'une ambiguïté lexicale qui a déjà été relevée et expliquée par Epicure lui-même.

<sup>80</sup> *Ancienne Médecine* IX, 3. JOUANNA fait remarquer qu'il s'agit de « la phrase du traité qui a donné lieu aux commentaires les plus longs et aux discussions les plus nombreuses... » (note p. 173). Il distingue deux grandes catégories herméneutiques, celle des « philologues », qui interprètent « la sensation du corps » comme celle « du malade face au régime qu'il ingère », et celle « des médecins et des historiens des sciences », qui l'interprètent comme « la sensation du médecin face au corps du malade ». Notre lecture cherche en vérité à concilier ces deux interprétations, dans la mesure où la sensation critique du médecin qui cherche à identifier le symptôme derrière les signes du corps du malade, doit pour indiquer le vrai ne pas entrer en contradiction avec celle du malade lui-même.

<sup>81</sup> Cf. la référence à Diogène Laërce plus haut, p. 46

<sup>82</sup> La référence aux poids et aux chiffres pourrait aller en ce sens, dans la mesure où elle rappelle l'allusion que fait Sextus aux critères non logiques comme les instruments de mesure. On pourra consulter à ce propos G. BRATESCU, « Le problème de la mesure dans la Collection hippocratiques », *Formes de pensée dans la collection hippocratique. Actes du colloque hippocratique de Lausanne*, ed. F. LASSERRE et Ph. MUDRY, Genève, Droz, 1983, p. 137-144, ainsi que L. DEAN-JONES, « *Autopsia, Historia and what women know : the Authority of Women in Hippocratic Gynaecology* », *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge university press, Cambridge, 1995.



Mais l'examen de cette question reste prématuré. Restons-en pour le moment à l'examen préparatoire des critères épicuriens du vrai. Cette étude doit nécessairement aborder, si elle prétend être complète, les possibilités secondes offertes par l'épicurisme au sage soucieux de s'assurer de la vérité de son discours. Parmi ces autres critères, qui puisent dans la sensation la source de leur valeur probatoire, mais qui s'en distinguent de façon notable, la *prolepse* est sans conteste celui qui soulève le plus de difficultés. Une part importante de ces difficultés vient du rapport difficile à établir entre les *prolepses* et la sensation, au sein de la liste des différents critères. Si la *prolepse* n'est pas une sensation, d'où peut-elle tirer sa valeur de vérité ? Dans quelle condition peut-elle se substituer à la sensation ?

La *prolepse* représente le moment où l'on passe du niveau de la sensation immédiate à celui du concept. Selon Lucrèce<sup>83</sup>, si la sensation est vraie, la « notion » du vrai, utilisée par l'esprit pour juger, se présente à lui, non sous la forme d'une sensation, mais d'une *notitia*. Le jugement pour Epicure utilise pour évaluer ce que lui présentent les sensations, non pas d'autres sensations, c'est à dire des impacts organiques immédiats et ponctuels, mais un matériel mental complexe et organisé appelé *prolepse*. Nous étudierons en détail la nature de ces *prolepses* et les problèmes qu'elles soulèvent dans l'économie de la méthodologie épicurienne<sup>84</sup>. Mais nous aimerions dès à présent indiquer brièvement comment les *prolepses* peuvent jouer leur rôle de critère, et ce qui distingue ce critère second du critère premier de la sensation.

La *prolepse* rend possible le jugement, elle correspond à la notion vraie qui guide l'exercice de la raison ; lorsqu'une *prolepse* est utilisée, ce n'est donc pas la raison qui discrimine les sensations, mais la discrimination correcte des sensations qui conditionne l'exercice de la raison – ce que laissait déjà entendre la Maxime 24<sup>85</sup>. Si ce qui est susceptible de vérité ou d'erreur, c'est le jugement, et non la sensation, alors bien juger implique de savoir distinguer son propre acte de jugement de la réception passive des sensations. Une *prolepse*, en tant qu'elle est une synthèse de sensations, emprunte à ces sensations leur valeur de vérité. L'addition ordonnée de sensations vraies ne saurait aboutir à un ensemble faux. Cependant, cette explication est insuffisante ; ce n'est pas parce que du point de vue du contenu, la

<sup>83</sup>IV, 479

<sup>84</sup> Cf. p. 76 et seq.

<sup>85</sup> Cf. p. 47. Rousseau reprend habilement cette idée dans un passage célèbre de *l'Emile* ; seule une distinction correcte de la sensation et du jugement garantit l'esprit de l'erreur, comme le montre l'exemple du désarroi de l'enfant face au bâton brisé.

*prolepse* ne contient rien de faux, qu'elle peut me permettre de juger du vrai. Des combinaisons de simulacres peuvent constituer des monstres, centaures, chimères, etc. Toute synthèse de sensation ne peut jouer le rôle d'une *prolepse*.

Ce qui distingue la *prolepse* de n'importe quelle autre espèce de représentation mentale, c'est qu'elle est une synthèse active et réfléchie – en d'autres termes, qu'elle se présente déjà à l'esprit sous la forme d'un proto-jugement. « Callias s'avance vers moi » ; la représentation mentale de Callias qui constitue sa *prolepse* n'est pas extérieure au jugement qu'elle permet de formuler ; elle l'accompagne et l'étaie, elle lui donne son contenu et sa valeur de vérité. La sensation est vraie parce que dénuée de jugement ; la *prolepse* quant à elle est vraie parce que constituant une matrice de jugement – mais jugement fondé sur un corpus de sensations vraies et justement combinées. La *prolepse* est donc à la fois le contenu « imaginaire » du concept (l'image mentale de Callias), et le mouvement de l'esprit qui associe ce contenu à Callias, en considérant qu'il lui est adéquat (le fait que le Callias qui s'avance vers moi corresponde réellement à l'image mentale qui me vient à l'esprit).

Dans un ouvrage important, V. GOLDSCHMIDT fait remarquer que les exemples proposés par Diogène Laërce dans le livre X pour décrire la prénotion pourraient nous induire en erreur, en nous laissant croire que « la prénotion, ayant une origine sensible, ne [pourrait] s'appliquer qu'à des choses concrètes [...]. Mais ce ne sont, justement, que des exemples, et une telle conclusion serait manifestement prématurée<sup>86</sup>. » En réalité, la *prolepse* intervient également pour constituer des concepts se rattachant à des réalités non sensibles ; ce qui prouve qu'elle n'est pas seulement un résidu de sensations, mais bien un mouvement d'abstraction faisant intervenir le jugement. Selon V. GOLDSCHMIDT, ce mouvement est spontané – et c'est cette spontanéité, cette aisance et cette sûreté impossible à mettre en doute, qui donnent à la *prolepse* sa valeur de vérité<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup>Cf. *La doctrine d'Epicure et le droit*, p. 29

<sup>87</sup> Nous verrons plus loin que ceci pose un léger problème, dans la mesure où la stabilisation à laquelle procède tout jugement est préjudiciable à la vérité de l'énoncé. On suggèrera donc, que la *prolepse* constitue une bonne stabilisation, garantie par le respect de certaines règles que nous détaillerons dans la suite de ce travail, qui s'opposera à la stabilisation abusive du langage. Ainsi dans un cas étudié par V. GOLDSCHMIDT, si la lettre des lois peut changer, la *prolepse* nous donne une règle permanente du juste, suffisamment souple pour pouvoir accompagner sans le déformer le mouvement de la nature. « L'opposition s'établit entre, d'une part, la multiplicité des choses sensibles et concrètes, seules réelles et susceptibles d'une explication causale, et, d'autre part, la *prolepse* qui ramasse dans la mémoire et comme sous forme d'abrégé ce qu'il y a de commun entre ces choses, pour en faire un *typos*. » Op. cit. p. 138. On pourra en voir une application dans les *Maximes Capitales* XXXVII et XXXVIII, qui ont été commentées également en ce sens par A. MANUWALD (*Die Prolepsislehre Epikurus*, 1972, Bonn, p. 79 et seq.)

Dans le cas de la sensation comme dans le cas de la *prolepse*, nous verrons qu'il s'agit en fait toujours du même argument : c'est l'efficacité sur le plan pratique de ces deux critères qui leur donne leur valeur de critère. Si l'on appelle critère le « canon » ou la « règle » permettant de mesurer, le bon critère doit être choisi en fonction de l'aptitude à mesurer qu'il manifeste. Une règle courbe ne peut me permettre de tirer des traits droits. La *prolepse* est un bon critère, dans la mesure où elle me permet réellement d'identifier Callias s'avançant vers moi. Il faudra bien admettre que la valeur critériale de la *prolepse* ne saurait être affirmée grâce à une démonstration rigoureuse ; elle découle empiriquement de l'exercice naturel de l'esprit, qui choisit spontanément les procédures les plus commodes et les plus efficaces, et qui les valide par leur usage même.

### **3. Le scepticisme et la réfutation des sensations : polémiques autour du relativisme sceptique**

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, et comme le montre clairement la Maxime 24, si la sensation, dans toutes ses acceptions, est bien le premier critère du vrai chez les épicuriens comme chez les médecins, le corrélat nécessaire de ce choix méthodologique – à savoir la véracité de toutes les sensations, qui seule garantit leur évidence – sera nécessairement également commun à ces deux ensembles doctrinaux. Mais en ce cas, on peut supposer que s'y adjoindra également un anti-scepticisme radical, structurellement semblable à celui qui se dessine dans cette même Maxime 24 ; si nous pouvons montrer que cet anti-scepticisme est bien une constante commune aux deux corpus qui nous intéressent, cette convergence des critères pourra être considérée comme correctement fondée. Le cas échéant, notre hypothèse devra être revue à la baisse.

La question de l'anti-scepticisme est un point central de la canonique épicurienne ; la réfutation des thèses sceptiques en est une partie, au même titre que la liste des critères ou l'étude des prolepses. De fait, pour les sceptiques, la notion même de critère est paradoxale – *a fortiori* l'idée d'utiliser la sensation comme critère. Le sceptique refuse en effet de relier la « chose apparente » (*ta phainomena*) et la « vérité » prise au sens de jugement quant à la réalité de ce qui apparaît.

Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων. Τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὡς καὶ ἐμπροσθεν ἐλέγομεν. Ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα. Ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δὲ οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. Τοῦτο δὲ διαφέρει τοῦ ζητεῖν περὶ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου. Οἷον < ὄτι μὲν > φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι (τοῦτο συγχωροῦμεν, γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς), εἰ δὲ καὶ γλυκὸν ἐστὶν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν. Ὁ οὐκ ἐστὶ τὸ φαινόμενον ἀλλὰ < τὸ > περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον.

« Ceux qui disent que les sceptiques rejettent les choses apparentes me semblent ne pas avoir écouté ce que nous disons. Ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous le voulions conformément à une impression passive, nous ne le refusons pas, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Or c'est cela les choses apparentes. Mais quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. Or cela est différent du fait de faire une recherche sur ce qui apparaît lui-même. Par exemple, le miel nous apparaît avoir une action adoucissante. De cela nous sommes d'accord, car nous subissons cette action adoucissante par nos sens. Mais, de plus, s'il est doux, pour autant que cela découle de l'argument précédent, nous continuons de le chercher : ce n'est pas la chose apparente, mais quelque chose qui est dit de la chose apparente<sup>88</sup>. »

Selon Sextus donc, le sceptique accepte l'impression comme telle, le fait de ressentir telle ou telle impression – c'est-à-dire ce que nous avons déjà rencontré sous le concept d'évidence - mais ne lui ajoute aucune opinion. Or, en donnant à la sensation le statut de critère de la vérité, c'est précisément ce que prétend faire Epicure. L'opinion que rajoute l'épicurien à la sensation est : je sens cela et cela est tel que je le sens.

Cette position est défendue négativement par Lucrèce au chant IV du *De Rerum Natura*, par la destruction radicale des arguments sceptiques qui interdisent justement ce passage de l'impression à l'opinion<sup>89</sup>. Essayons pour le moment, sans entrer véritablement dans les détails de cette argumentation, d'en restituer les étapes essentielles.

### **Pourquoi la position du sceptique se révèle-t-elle intenable ? De la nécessité d'un critère du vrai**

<sup>88</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes.*, I, 19-20, MUTSCHMANN-MAU, Teubner, Leipzig, p. 9, traduction de P. PELLEGRIN.

<sup>89</sup> IV, 469-506

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, et pour cela, de fonder sur l'évidence les notions de « vrai » et de « faux », dont les sceptiques eux-mêmes ont besoin pour nier l'existence des critères.

*Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit  
an sciri possit, quoniam nil scire fatetur.*

*Hunc igitur contra mittam contendere causam,  
qui capite ipse sua in statuit vestigia sese.*

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.

Le sceptique est prisonnier d'un paradoxe ; s'il ne sait rien, il ignore même qu'il ne sait rien, puisque les notions de vérité et de fausseté n'ont pas de sens à ses yeux. 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 tamen, hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum  
quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,  
unde sciat quid sit scire et nescire vicissim,  
notitiam veri quae res falsique creavit,  
et dubium certo quae res differre probarit.*

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. On note l'apparition dans ces lignes de la *notitia*, traduction choisie par Cicéron pour le terme technique *prolepsis*<sup>90</sup>. 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.

### **-Pourquoi les sens sont-ils fiables ? Le premier critère est la sensation**

*Invenies primis ab sensibus esse creatam  
notitiam veri, neque sensus posse refelli.  
Nam majore fide debet reperiri illud  
sponte sua veris quod possit vincere falsa.  
Quid maiore fide porro quam sensus haberi  
debet ? An ab sensu falso ratio orta valebit  
dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est ?  
Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.*

Tu trouveras que les premières notions du vrai sont  
produites par les sens, et que les sens ne peuvent être mis en défaut.  
Car une plus grande confiance doit être accordée  
à ce qui, de soi-même, peut faire l'emporter le vrai sur le faux.  
En ce cas, quoi de plus digne de confiance que les sens ?  
Mais la raison, née d'une sensation trompeuse,  
pourra-t-elle les contredire, elle qui a en eux toute son origine ?  
Si les sens ne sont point vrais, la raison aussi devient fausse en totalité.

Ces notions du « vrai » et du « faux » sont produites en nous par l'évidence sensible ;  
c'est par confrontation avec cette évidence sensible première que nous faisons ensuite usage

<sup>90</sup>Cf. *Innds Académiques* II, 30

de ces notions. Mais la conséquence qu'en tire Lucrèce peut nous paraître quelque peu étrange ; si l'on suit en effet le raisonnement de Lucrèce, les sens produisant, sur le plan génétique, la première notion du vrai, sont par là-même les seuls à en produire une notion infaillible. Les sens, de part leur primauté ontologique, 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, c'est à dire, en l'occurrence, ce qui est vrai par soi et de façon évidente, de ce qui n'est vrai que de façon seconde et dérivée.

Derrière son apparente simplicité, cet argument est curieux :

- 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 ? Lucrèce veut-il 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...

Sans aller jusque là, Lucrèce nous demande visiblement à ce stade du poème d'admettre comme un axiome la nature critériale de la sensation ; elle est indémontrable, car elle est première, car elle est de l'ordre de l'évidence, et on ne démontre pas une évidence.

*An poterunt oculos aures reprehendere, an auris  
tactus ? An hunc porro tactum sapor arguet oris,  
an confutabunt nares oculive revincent ?  
Non, ut opinor, ita est. Nam sorsum cuique potestas  
divisast, sua vis cuiquest, ideoque necessest  
et quod molle sit et gelidum fervensue seorsum  
et sorsum varios rerum sensstire colores,  
et quaecumque coloribu sint conjuncta videre.  
Sorsus item sapor oris habet vim, sorsus odores  
nascuntur, sorsus sonitus. Ideoque necessest  
non possint alios alii convincere sensus.  
Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese*

*aequa fides quoniam debebit semper haberi.*

*Proinde quod in quoque his visum tempore, verumst.*

« ou bien les oreilles pourront-elles corriger les yeux,  
ou le toucher les oreilles ? Ce toucher à son tour sera-t-il réfuté par le goût,  
confondu par les narines, vaincu par les yeux ?

Je ne pense pas qu'il puisse en être ainsi. Car à chacun revient un pouvoir  
distinct,

et sa force lui est propre, et c'est pourquoi il faut bien

que le mou, le chaud, le froid,

et les diverses couleurs,

et tout ce qui va de pair avec celles-ci,

soient senti séparément.

Le goût a séparément sa force propre, séparément naissent les odeurs,

séparément les sons. C'est pourquoi il faut bien que les sens

ne puissent se réfuter mutuellement.

Ils ne pourront pas davantage se corriger d'eux-mêmes,

car la même confiance devra toujours leur être accordée.

On peut en conclure que ce qui est perçu par les sens, au moment où cela  
est perçu, est vrai. »

Lucrèce anticipe alors une objection ; si la raison ne peut réfuter les sens, puisque c'est d'eux qu'elle tire l'idée même de vérité, en revanche un sens pourrait en réfuter un autre, et en ce cas les sens ne seraient plus fiables. Il s'agit d'une objection intéressante, car sa réfutation permettrait de refonder à nouveaux frais les prémisses de l'argument – en particulier la thèse selon laquelle les sens, en tant que critères, ne peuvent avoir leur étalon de mesure hors d'eux-mêmes.

Pour montrer que les sens ne peuvent se réfuter eux-mêmes, Lucrèce enchaîne alors deux arguments.

Le premier argument est fondé sur la singularité de chaque sensation. Chaque sens a une *vis* qui lui est propre, il ne peut en sortir. Donc, les sens ne peuvent se réfuter mutuellement, car ils n'ont à proprement parler rien en commun. L'argument repose sur une thèse implicite, selon laquelle pour que X puisse réfuter Y, il faut qu'ils aient un point commun minimal, à savoir le même objet.



Le deuxième argument, qui prolonge et développe le premier, suppose qu'un sens ne peut non plus se corriger lui-même. De fait, l'« axiome » précédent a montré que les sens sont fiables. S'ils pouvaient se corriger, ils seraient moins fiables ; ils ne peuvent donc se corriger – seul ce qui se trompe admet des corrections. On retrouve une structure circulaire, qui laisse à nouveau planer ici le soupçon de la pétition de principe.

La conclusion corrige en partie ce soupçon : « ce qui est perçu par les sens, au moment où cela est perçu, est vrai. » Pourquoi cette précision sur le temps de la sensation ? Lucrèce réduit la perception à un point temporel, un moment qui limite la portée du critère et la spécifie. C'est au point d'impact de la sensation que celle-ci peut être considérée comme vraie, avant toute interprétation par le jugement. Ce qui est une façon implicite d'insister sur la singularité de la sensation, singularité qui va nécessairement de pair avec sa ponctualité. C'est sur cette singularité et cette ponctualité que repose son « évidence » - et là encore, la vérité de la sensation semble présenter des similitudes avec celle d'un axiome.

### **Pourquoi les erreurs des sens ne suffisent-elles pas à réfuter la fiabilité des sens ?**

*Et si non poterit ratio dissolvere causam  
cur ea quae fuerint iuxtim quadrata procul sint  
visa rutunda, tamen praestat rationis egentem  
reddere mendose causas utriusque figurae,  
quam manibus manifesta suis emittere quoquam,  
et violare fidem primam, et convellere tota  
fundamenta quibus nixatur vita salusque.*

Et si la raison ne peut rendre claire la cause par laquelle  
ce qui de près semblait carré, est de loin perçu comme rond,  
il vaut mieux se passer de la raison  
et se tromper en expliquant ces deux figures,  
plutôt que laisser l'évidence nous glisser des mains,  
et trahir notre première confiance, et saper la totalité  
des fondements sur lesquels reposent notre vie et notre salut.

Et pourtant les sens semblent bien se tromper ! Le cas paradigmatique étant ici 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 trompent<sup>91</sup>. Lucrèce 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 de Lucrèce nous indique que 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 », c'est à dire la discursivité, puise son fondement dans la vérité évidente et ponctuelle des sens. Nous verrons par la suite que c'est justement dans les problématiques ouvertes par ce « point aveugle » que les spécificités de la méthodologie épicurienne se manifestent sans doute de la façon la plus vive – et que l'emprunt à l'empirisme médical, qui offre de nouvelles ressources, non dialectiques, pour la validation et la réfutation, est peut-être le plus intéressant aspect de cette méthodologie.

Une question historiographique intéressante a été soulevée à propos de l'attribution de cette polémique ; si la source de la réfutation que propose Lucrèce est très vraisemblablement épicurienne, cette réfutation vise en revanche, dans une autre partie du chant IV, des arguments d'origine sceptique précis qui ressemblent fort, s'ils ne s'y réduisent pas, aux fameux « modes d'Enésidème » (cités et analysés par Sextus en *Esquisses Pyrrhoniennes* I, 36 et suivant)<sup>92</sup>. Les modes sont les différents outils argumentatifs qui permettent au sceptique de parvenir à la suspension du jugement<sup>93</sup>. Les modes d'Enésidème procèdent par mise en

---

<sup>91</sup> 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, comme nous l'indiquons plus haut en note (p. 53).

<sup>92</sup> Cf. M. GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo* ; SCHRIJVERS, « Philosophie et paraphrase : Lucrèce et les sceptiques », *La langue latine, langue de la philosophie*, 1992, p. 125-140 (Ecole française de Rome) ; C. LÉVY, « Lucrèce avait-il lu Enésidème ? », in *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997. Il y a une polémique à ce sujet, soulevée entre autre par D. SEDLEY qui maintient quand à lui la thèse d'un Lucrèce « fondamentaliste », ne puisant ses sources que dans Epicure lui-même sans se référer à aucun auteur plus récent. (Cf. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998, p. 89). Les arguments de D. SEDLEY pour rejeter toute réutilisation par Lucrèce d'un bagage non strictement épicurien s'appuient sur le caractère populaire, « traditionnel » depuis Héraclite, des tropes analysés par Enésidème. Un point plus gênant est la controverse au sujet des dates – Enésidème est-il contemporain ou légèrement postérieur à la rédaction du *De Rerum Natura* ? A ce sujet on pourra aussi consulter F. D. CAZZI, « Aenesidemus and the Academy », *Classical Quarterly* NS 42, 1992, p. 176-189. Les arguments de CAZZI favorables à une datation tardive des écrits d'Enésidème sont mis en doute par C. LÉVY dans l'article déjà cité.

<sup>93</sup> Cf. J. ANNAS, J. BARNES, *The modes of scepticism*, Cambridge, 1985, J. BARNES, *The toils of scepticism*, Cambridge, 1990 et l'édition des *Esquisses Pyrrhoniennes* par P. PELLEGRIN.

opposition des choses, en exploitant la figure logique du relatif (*pros ti*), qui permet de faire jouer dans la sensation le point de vue.

Quelle relation directe ou indirecte peut donc exister entre les modes d'Enésidème, élaborés postérieurement à la fondation du Jardin, et les arguments développés par Lucrèce dans la polémique anti-sceptique ? Sans entrer dans le détail de cette question, nous remarquerons qu'au-delà de ces considérations de sources, le rapprochement entre Enésidème et Lucrèce peut prendre sens au plan philosophique, si l'on considère l'orientation générale de la liste des modes que Sextus attribue à Enésidème<sup>94</sup>.

En effet, tous les modes énumérés « se ramènent à celui du relatif, de sorte que le relatif est le genre le plus haut, dont les trois nommés sont des espèces, auxquelles sont subordonnés les dix<sup>95</sup>. » Les modes d'Enésidème mettent en évidence l'impossibilité de fixer un point de vue fixe et privilégié – aussi bien au niveau de la chose perçue qu'au niveau du percevant. Toutes choses sont relatives à celui qui les appréhende mais également les unes par rapport aux autres ; de ce fait, la position du dogmatique, qui prétend pouvoir établir entre les choses des hiérarchies, selon qu'elles apparaissent de façon plus ou moins obvie, est dénuée de sens.

Τῶν τε ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀνωτάτω γένη κατὰ τοὺς  
δογματικούς, τὰ δὲ ἔσχατα εἶδη, τὰ δὲ γένη καὶ εἶδη. Πάντα δὲ  
ταῦτα ἐστὶ πρὸς τι. Πάντα ἄρα ἐστὶ πρὸς τι. Ἐτι τῶν ὄντων τὰ  
μὲν ἐστὶ πρόδηλα, τὰ δὲ ἀδηλα, ὡς αὐτοὶ φασιν, καὶ σημαίνοντα  
μὲν τὰ φαινόμενα, σημαίνόμενα δὲ ὑπὸ τῶν φαινόμενων τὰ ἀδηλα.  
"Ὅψις γὰρ κατ' αὐτοὺς τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Τὸ δὲ  
σημαῖνον καὶ τὸ σημαίνομενον ἐστὶ πρὸς τι, πρὸς τι ἄρα ἐστὶ  
πάντα.

« Selon les dogmatiques, parmi les étants certains sont les genres les plus généraux, d'autres les espèces dernières, d'autres à la fois genres et

<sup>94</sup> Nous rejoignons ici la conclusion de C. LÉVY sur cette question, qui nous semble éviter de façon élégante l'embourbement dans des questions de filiation quasi indécidables : « l'intérêt de Lucrèce pour le scepticisme doit bien être considéré comme une preuve de sa modernité, c'est-à-dire de son insertion dans une histoire vivante de la culture et de la philosophie. Les ressemblances incontestables et toujours partielles entre le poème lucrétien et ce que nous savons d'Enésidème ne prouvent selon moi aucune dépendance de l'un par rapport à l'autre, mais me paraissent caractéristiques de cette philosophie hellénistique et romaine, dans laquelle des écoles opposées recouraient souvent à des matériaux et à un langage communs, sans pour cela estimer qu'elles risquaient d'y perdre la spécificité de leur pensée. » p. 124. Nous adopterons tout au long de notre travail une attitude similaire, dans la mesure où nous considérerons Lucrèce comme un épicurien orthodoxe, soucieux de retranscrire la doctrine sans inflexion notable telle qu'elle a été livrée par le fondateur du Jardin – mais non pas « fondamentaliste » au sens que D. SEDLEY donne à ce mot, c'est-à-dire entièrement étranger aux débats philosophiques de son temps et ne faisant aucune allusion, même très implicite, à des adversaires plus récents non combattus par Epicure lui-même.

<sup>95</sup> Πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι ἀνάγονται εἰς τὸν πρὸς τι, ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα. *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 39, MUTSCHMANN-MAU, Teubner, Leipzig, p. 13, traduction P. PELLEGRIN.

espèces ; mais tous ces étants sont relatifs ; donc toutes choses sont relatives. Ou aussi, parmi les étants les uns sont obviés, les autres obscurs, comme ils le disent eux-mêmes, et les choses apparentes sont signifiantes, alors que les choses obscures sont signifiées par les choses apparentes ; car selon eux, « les choses apparentes sont la vision des choses obscures ». Mais le signifiant et le signifié sont relatifs. Donc toutes choses sont relatives<sup>96</sup>. »

La figure du relatif n'est pas étrangère aux épicuriens ; le problème est soulevé dans un texte de Polystrate, épicurien successeur d'Hermaque à la tête du Jardin, qui pose directement la question du statut de ce qu'il appelle les relatifs – qui correspondent semble-t-il à ces attributs connus par dérivation analogique à partir des substrats auxquels ils appartiennent. Polystrate construit une argumentation dialectique visiblement dirigée contre des écoles sceptiques qui déduisent, de l'irréalité des relatifs, l'irréalité de toute chose.

Ούτε γὰρ ὑγιεινὰ ταῦτὰ πᾶσιν ὑπάρχει οὔτε θρεπτικὰ ἢ φθαρτικὰ οὔτε τὰ τούτοις ἐναντία, ἀλλὰ ταῦτὰ τοὺς μὲν ὑγιάζει καὶ τρέφει, τοὺς δ' ἐκ τῶν ἐναντίων διατίθησιν. Ὡστε ἢ καὶ ταῦτα πάντα φατέον ψευδῆ εἶναι, ἃ περιφανῶς ἕκαστος θεωρεῖ ὃ ἐργάζεται, ἢ, μὴ βουλόμενον ἀναισχυνεῖν καὶ μάχεσθαι τοῖς φανεροῖς, οὐδὲ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ ἀρτέον ὡς ψευδῶς νομιζόμενα, ὅτι οὐ πᾶσι ταῦτὰ ἐστὶν ὡσπερ λίθος ἢ χρυσός.

« En effet, ce qui soigne n'est pas le même pour tous, ce qui nourrit ou ce qui détruit non plus, et les contraires de ces choses ne sont pas <non plus> identiques pour tous ; mais les mêmes choses soignent et nourrissent les uns et mettent les autres dans une disposition contraire. De sorte qu'il faut, soit dire que toutes ces choses sont fausses, alors que chacun observe clairement leur efficacité, soit, si l'on ne veut pas se couvrir de honte et entrer en conflit avec les évidences, s'abstenir de récuser le beau et le honteux sous prétexte qu'ils sont faux car non identiques pour tous, au contraire de la pierre ou de l'or...<sup>97</sup> »

Polystrate mène sa réfutation en soutenant l'hypothèse opposée de la réalité des relatifs ; si les relatifs sont bien réels, a fortiori les substrats auxquels ils appartiennent le seront. Cependant Polystrate ne s'explique à aucun moment sur la nature de ce genre de réalité ; il semble la placer au même niveau que celle du substrat, tout en indiquant qu'elle ne se dit pas dans le même sens.

[Ὅτι τ]ὰ προ[ς τ]ι κατηγο[ροῦ]μενα οὐ τ[ῆ]ν αὐτὴν [χ]ώραν ἔχει τοῖς κατὰ τ[ῆ]ν ἰδίαν φύσιν λεγ[ο]μένοις [καὶ μὴ πρὸς τι, οὐδὲ

<sup>96</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 138, MUTSCHMANN-MAU, p. 36, traduction P. Pellegrin.

<sup>97</sup> Polystrate, *De Contemptu*, § 7, XIV, 24 – XV 15. ed. et traduction italienne de G. INDELLI, Bibliopolis, Naples, 1978, p. 123-124. La traduction proposée ici est extraite d'une traduction complète du *De Contemptu* élaborée par C. BEGORRE-BRET, T. BENATOUIL, J. GIOVACCHINI et J. LEMAIRE, à paraître.

τὰ μὲν ἀληθῶς ὑπάρχει, τὰ δ' οὐ. Ὡστε τὸ ἀξιῶν ταῦτα τοῦτοις  
συμβεβηκέναι εὐθες, ἢ τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μή.

« <Car> les attributs relatifs n'ont pas la même place que ceux qui sont  
attribués selon la nature propre <de la chose> et non relativement, sans que  
<parmi ces attributs> les uns existent et les autres pas. De sorte qu'il est sot  
de juger que les uns et les autres ont les mêmes caractéristiques<sup>98</sup>. »

Pour revenir à Lucrèce, et avec lui à un texte épicurien dont la lettre est plus certaine,  
l'on remarque que dans le passage du *De Rerum Natura* qui précède immédiatement la  
polémique contre les sceptiques, Lucrèce s'est justement intéressé à la relativité des  
sensations visuelles selon la situation soit du percevant, soit de l'objet perçu.<sup>99</sup> Si allusions  
aux modes d'Enésidème il y a dans le *De Rerum Natura*, c'est bien ici qu'elles doivent se  
trouver, et non dans l'attaque directe qui va suivre contre ceux « qui marchent sur la tête ».  
Ce texte présente, dans un apparent désordre, une série de difficultés liées à des situations  
d'hallucinations ou d'illusions de la vision. On y trouve en particulier l'exemple très célèbre  
de la tour perçue ronde de loin et carrée de près<sup>100</sup>. Lucrèce se penche aussi entre autres sur la  
nature des ombres :

*Umbra videtur item nobis in sole moveri,  
Et vestigia nostra sequi gestumque imitari ;  
Aera si credis privatum lumine posse  
Indugredi, motus hominum gestumque sequentem :  
Nam nihil esse potest aliud nisi lumine cassus  
Aer id quod nos umbram perhibere suemus.  
Nimirum quia terra locis ex ordine certis  
Lumine privatur solis quacumque meantes  
Officimus, repletur item quod liquimus eius,  
Propterea fit uti videatur, quae fuit umbra  
Corporis, e regione eadem nos usque secuta.  
Semper enim nova se radiorum lumina fundunt,  
Primaque dispereunt, quasi in ignem lana trahatur.*

« Notre ombre nous paraît se mouvoir au soleil,  
coller à nos semelles, copier tous nos gestes,  
si du moins tu crois que l'air privé de lumière  
peut marcher et suivre les mouvements d'un homme,  
car ce que d'ordinaire nous appelons une ombre  
n'est rien d'autre que l'air, de lumière endeuillé.  
Oui, de place en place, au gré de notre marche,  
Le sol perd la lumière que nous interceptons  
Et la capte à nouveau quand nous la libérons.  
Ainsi la même ombre, l'ombre de notre corps,

<sup>98</sup> §7, XV 17-25.

<sup>99</sup> IV, 323-468

<sup>100</sup> IV, 353-363

Semble-t-elle partout nous suivre en droite ligne.  
Or toujours affluent de nouveaux rayons lumineux  
Et meurent les anciens comme laine au feu dévidée<sup>101</sup>. »

Il est très étonnant que Lucrèce n'évoque pas ici la déformation de l'ombre – ce qui montre bien qu'il a en vue quelque chose de plus précis que la simple hallucination en général. Lucrèce s'intéresse à un type d'erreur visuelle tout à fait spécifique, qui consiste en un mauvais découpage du réel à partir des sensations. Il cherche ici à montrer que l'ombre n'est pas un être distinct de nous, un autre nous-même, une substance séparée, mais qu'elle se constitue d'un flux ininterrompu de simulacres toujours nouveaux, sans aucune densité ontologique propre. L'illusion consiste ici à prendre quelque chose qui dépend d'une réalité pour une réalité autonome. L'ombre n'est pas une sensation fautive ; c'est une sensation illusoire dans la mesure où les yeux ont tendance à faire, à mauvais escient, de ce qu'ils voient un objet. L'illusion repose sur une mauvaise attribution de la qualité d'être séparé à certains phénomènes : on met de l'identité là où il n'y a qu'une juxtaposition continue de sensations identiques. Or toutes les illusions précédentes à partir du v. 353 fonctionnent également à partir d'une erreur de découpage de ce type, c'est-à-dire du fait d'une mauvaise évaluation des contours de l'objet : ce sont des illusions de discernement<sup>102</sup>. Cette partie du texte nous semble synthétisée au v. 384 par l'usage du verbe *discernere*, qui renvoie au travail logique qui doit être fait sur la sensation pour éviter de telles erreurs :

*Hoc animi demum ratio discernere debet,  
Nec possunt oculi naturam noscere rerum.*

« A la raison enfin de faire la différence,  
l'œil ne peut connaître la nature des choses. »

<sup>101</sup> *De Rerum Natura*, IV, 363-376. Edition et traduction J. KANY-TURPIN.

<sup>102</sup> Sur l'importance de ce point dans l'économie générale de l'épistémologie épicurienne, cf. E. ASMIS, *Epicurus's Scientific Method*, p. 130-131, où elle commente aux vers, IV 256-268, le texte dans lequel Lucrèce explique comment la réception d'une série de simulacres provoque la perception des « choses elles-mêmes. » « The [...] point, which is of fundamental importance for Epicurus' epistemology, is that successive compacting results in the perception of objects as existing outside and independently of ourselves – of « things themselves », as Lucretius calls them. Lucretius shows clearly that what we perceive is not a sense datum or any interior mental object at all, but an object that we view as existing in the external world. It is important to note that this external object is given directly by perception : we do not infer that what we perceive is external to ourselves, but we have an immediate awareness of the object as being external to ourselves. » (L' [...] idée, qui est d'une importance fondamentale du point de vue de l'épistémologie épicurienne, est que ces impacts successifs ont pour conséquence la perception des objets comme existant au dehors, indépendamment de nous-mêmes – perception des « choses elles-mêmes », comme Lucrèce les appelle. Lucrèce montre clairement que ce que nous percevons n'est pas un « sense datum » ou quelque objet mental interne, mais un objet que nous voyons exister dans le monde extérieur. Il est important de relever que cet objet extérieur est directement donné par la perception : nous n'inférons pas que ce que nous percevons nous est extérieur, mais nous sommes immédiatement avertis de l'existence extérieure et séparée de l'objet.)

Le texte à partir des v. 384-385 rebondit alors et enchaîne sur une nouvelle série d'illusions qui ne sont plus des illusions de discernement, mais des illusions de séparation<sup>103</sup>. Il ne s'agit plus ici de distinguer des niveaux de réalité dans ce qui est observé, mais de distinguer entre celui qui observe et celui qui est observé. Ainsi la tour ronde *de loin* est perçue de cette façon uniquement par rapport à la tour carrée *de près* ; les colonnes de l'atrium semblent danser aux yeux des enfants qui tournent de façon effrénée<sup>104</sup>. Ce texte manifeste ainsi une sensibilité aiguë, au moins chez Lucrèce, à l'existence réelle d'impressions relatives tantôt au perçu, tantôt au percevant. Dans les deux cas, elle repose ainsi sur une absence de séparation entre les deux processus de la sensation et du jugement (d'où les schèmes complémentaires du *discernere* et du *secernere* évoqués par Lucrèce ; il faut poser d'un côté la sensation, de l'autre le jugement et ne pas les mélanger, comme dans une pesée où l'on distingue les poids des ingrédients pesés). Le cas des jugements relatifs est un cas exemplaire dans la mesure où il illustre bien pour Lucrèce que l'erreur ne vient pas de la sensation elle-même, mais de l'attribution à cette sensation, par le jugement, de qualités qu'elle ne possède pas. L'illusion advient lorsque le travail synthétique du jugement intervient de façon voilée, la situation de relativité ayant été mal identifiée.

Ainsi, la stratégie lucrétienne est en effet inversée par rapport à la stratégie sceptique. En effet elle démontre pour chaque cas que la relativité n'est pas une raison pour refuser la sensation, mais plutôt pour réévaluer notre jugement esthétique. *Le pros ti* pour le sceptique doit mettre les sens en contradiction avec eux-mêmes ; tout l'enjeu de l'épicurisme est bien d'éviter cette contradiction, par un usage non sceptique du mode du relatif. Pour un épicurien, la tour est ronde de loin, carrée de près et cela ne pose aucun problème... Ce qui amène plus loin et sans contradiction Lucrèce à postuler, comme une conséquence de la position épicurienne :

<sup>103</sup> Comme semble l'indiquer à la fin de ce second passage l'usage de *secernere*, séparer, trier, mettre à part, v. 467.

<sup>104</sup> Nous ne prétendons pas que la distinction soit absolument fidèlement respectée tout au long de cette énumération très longue ; mais l'usage alterné de *discernere* et de *secernere* peut être compris comme faisant signe vers ce genre de distinction. Lucrèce insiste ainsi de façon remarquable dans la deuxième partie sur les illusions provoquées par des phénomènes de mouvements relatifs, mettant en parallèle l'illusion du mouvement et du repos avec l'illusion du grand et du petit ; la vision est présentée comme déformant aussi bien le temps que l'espace (on voit trop / trop longtemps, trop peu / trop peu de temps) ; l'énumération se clôt finalement sur le cas paradigmatique de la relativité veille / sommeil. Ce cas est exemplaire dans la mesure où il permet de définir une relativité des impressions non plus graduelle, évaluée selon du plus et du moins, mais absolue : la veille et le sommeil oppose des sensations dérivées de réalités existantes, à des sensations dérivées de réalités non-existantes.

*Proinde quod in quoque his visum tempore, verumst.*

« Leur (aux sens) perception de chaque instant est donc vraie ». (IV, 499).

La polémique lucrétienne avec les sceptiques semble se clore sur cette thèse radicale<sup>105</sup>. On peut alors récapituler, en la formalisant de la façon suivante, la thèse épicurienne générale que Lucrèce a restituée dans le Chant IV :

- a. les notions de vrai et de faux dérivent en premier lieu, et de façon évidente, de la sensation ;
- b. la raison elle-même s'appuie sur cette évidence première et en dérive ;
- c. toutes les sensations sont également crédibles ;
- d. les erreurs des sens ne suffisent pas à détruire la fiabilité des sensations, qui repose sur leur évidence ;
- e. nous devons, soit renoncer à toute connaissance, soit tenir toutes les sensations pour vraies<sup>106</sup>;
- f. Les sensations sont donc nécessairement vraies.

#### 4. Les controverses autour de la notion d'évidence dans le contexte médical

Retrouve-t-on un schéma argumentatif semblable dans la littérature médicale ? A première vue, et sous une forme aussi précise, non. Cependant, on peut retrouver l'essentiel de la thèse épicurienne sous une forme ramassée dans le traité *Sur l'Ancienne médecine* ; surtout, point de comparaison plus intéressant, cette thèse y est présentée sous une forme négative, comme étant le résultat d'une argumentation dialectique fonctionnant par élimination de la position adverse.

Le passage le plus intéressant en ce sens est le suivant :

Διὸ οὐκ ἤξιουν αὐτὴν ἔγωγε καινῆς ὑποθέσεως δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα · περὶ ὧν ἀνάγκη ἦν τις ἐπιχειρῆ τι

<sup>105</sup> Nous reviendrons plus loin sur cette partie du chant IV puisque nous nous pencherons, au sein de cette polémique anti-sceptique, sur l'usage que fait Lucrèce de l'argument dialectique de l'auto-réfutativité. Nous verrons alors pourquoi les épicuriens font spécifiquement le choix de ce trope argumentatif comme trope dialectique privilégié, pas seulement pour défendre le critère, mais aussi pour soutenir d'autres thèses fondamentales de la doctrine épicurienne.

<sup>106</sup> Ce dernier point est également formulé ainsi par Sextus, *Adv Math* VIII, 63



λέγειν ὑποθέσει χρῆσθαι, οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν·  
ἀ εἴ τις λέγει καὶ γινώσκει ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι  
οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δηλαδὴ ἂν εἴη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μὴ· οὐ  
γάρ ἐστὶ πρὸς ὃ τι χρῆ ἐπανενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

« C'est pourquoi j'ai estimé, pour ma part, qu'elle [la médecine] n'a pas besoin d'innover en posant un postulat, comme on le fait pour les choses invisibles et douteuses ; car pour ces choses-là, il est nécessaire, si l'on entreprend d'en dire quoi que ce soit, de recourir à un postulat, comme c'est le cas pour les choses qui sont au ciel ou sous la terre : quand bien même quelqu'un les exposerait et les concevrait comme elles sont, ni celui qui expose lui-même ni ceux qui l'écoutent ne verraient clairement s'il est dans le vrai ou non ; car il n'y a pas de critère auquel on puisse se référer pour avoir une connaissance exacte<sup>107</sup>. »

Pour les sciences qui ne peuvent s'appuyer sur un critère évident, comme l'est celui de la sensation, un passage par le « postulat » - c'est-à-dire par la médiation discursive de la démonstration – doit tenir lieu de méthode ; mais la médecine dispose d'un tel critère ; elle peut donc se fier à l'évidence des perceptions pour se passer de l'hypothèse. La démonstration dialectique de l'auteur est circulaire : la médecine ne pose aucune hypothèse car son contenu est nécessairement vrai ; cette véracité est garantie par le recours au critère, qui dégage le médecin de l'obligation démonstrative imposée à celui qui se penche sur des domaines de savoir moins certains. Ce passage est ainsi pour l'auteur du traité une façon à la fois d'imposer la vérité absolue du critère choisi, mais aussi comme nous le verrons plus spécifiquement en seconde partie, de suggérer une méthode d'investigation faisant l'économie de l'appareillage déductif.

Un autre témoignage en ce sens peut être trouvé au début du traité *De l'Art*.

Ἄλλὰ τὰ μὲν ἔοντα αἰεὶ ὁράται τε καὶ γινώσκειται, τὰ δὲ μὴ  
ἔοντα οὔτε ὁράται οὔτε γινώσκειται. Γινώσκειται τοίνυν  
δεδιδασκόμενων ἤδη τῶν τεχνέων καὶ οὐδεμία ἐστὶν ἢ γε ἔκ τινος  
εἶδεος οὐχ ὁράται.

« Ce qui existe se voit et se conçoit toujours, ce qui n'existe pas ni ne se voit, ni ne se conçoit. Or on conçoit dans le cas des arts, du moment qu'ils sont enseignés, et il n'est aucun art qui ne se voie à partir d'une certaine forme<sup>108</sup>. »

Dans son introduction à son édition du traité, J. JOUANNA fait remarquer que ce passage peut être interprété dans deux sens bien différents, et rend possible le rattachement de l'auteur

<sup>107</sup> *Ancienne Médecine* I, 3, JOUANNA p. 119.

<sup>108</sup> *De l'Art*, II, 2, JOUANNA, p. 225-226.

soit aux doctrines Eléatiques sur l'être<sup>109</sup>, soit aux adversaires de ces mêmes Eléates<sup>110</sup>. JOUANNA se garde de trancher entre ces deux propositions<sup>111</sup>. Pour notre part, nous aimerions attirer l'attention sur le fait que vision et conception ne sont pas ici mises dos à dos, mais bien associées ; il nous semble en revanche que dans un contexte Eléatique, la vision qui représente la connaissance sensible sera plutôt opposée à la connaissance par concept, rationnelle qui atteint les réalités intelligibles. A moins de considérer ici que la vision dont il est question est déjà une vision intellectuelle ; mais cela rend l'argument absurde, puisqu'il repose justement sur l'idée que la réalité de l'art est évidente du fait de son apparition, c'est à dire de la possibilité d'en avoir une connaissance, que celle-ci soit sensible ou intelligible<sup>112</sup>. Si l'on accepte cette interprétation de l'argument liminaire, alors le contexte épistémologique auquel se réfère l'auteur du traité devient un contexte nettement empiriste, dans lequel une confiance résolue est placée dans la sensation. Ce qui est confirmée plus loin :

λητρική δέ, τοῦτο μὲν τῶν ἐμπύων τοῦτο δὲ τῶν τὸ ἦπαρ ἢ τοὺς νεφροὺς, τοῦτο δὲ τῶν συμπάντων τῶν ἐν τῇ νηδυί νοσεύντων ἀπεστερημένη τι ἰδεῖν ὄψει ἢ τὰ πάντα πάντες ἰκανωτάτως ὀρώσιν, ὅμως ἄλλας εὐπορίας συνεργοὺς εὔρε. Φωνῆς τε γὰρ λαμπρότητι καὶ τρηχύτητι καὶ πνεύματος ταχυτήτι καὶ βραδυτήτι, καὶ βρυμάτων, ἃ διαρρεῖν εἴωθεν ἐκάστοισι διὰ ὧν ἔξοδοι δέδονται [ὧν] τα μὲν ὀδμησι τὰ δὲ χρῶσιν τὰ δὲ λεπτότητι καὶ παχύτητι διασταθμωμένη τεκμαίρεται ὧν τε σημεῖα ταῦτα ἃ τε πεπονηθῶν ἃ τε παθεῖν δυναμένων. Ὅταν δὲ ταῦτα τὰ μηνύοντα μηδ' αὐτῇ ἢ φύσις ἀζήμιος βιασθεῖσα μεθήσιν, ἀνεθείσα δὲ δηλοῖ τοῖσι τὰ τῆς τέχνης εἰδόσιν ἃ ποιητέα.

« De son côté la médecine, que ce soit dans les empyèmes, dans les affections du foie ou des reins, ou dans toutes les maladies de la cavité, ne pouvant rien voir de cette vue qui permet à tous de tout voir très

<sup>109</sup> Cf. A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911.

<sup>110</sup> Cf. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, Berlin, 1890.

<sup>111</sup> « La position de l'auteur de l'Art est en fait ambiguë : il s'inspire de certains principes de l'éléatisme, mais les adapte à son réalisme dans sa polémique contre les négateurs de l'art. » p. 176

<sup>112</sup> S'il est sans doute impossible de rattacher les polémiques ici visées à un courant philosophique précis de l'antiquité, il nous semble que deux candidats au moins sont bien plus pertinents que les Eléates dans le camp des inspireurs de l'auteur : les sophistes et Démocrite ; les sophistes, parce qu'une telle dichotomie, qui introduit une pluralité de modes d'investigation possibles sans les hiérarchiser, est dans les fragments que nous possédons une introduction courante sur ces questions très générales ; Démocrite, parce que de nombreux témoignages font état d'une distinction de ce genre entre connaissance par les sens et connaissance par la raison, distinction qui détermine des niveaux mais qui n'en exclut aucun. Un autre argument serait l'irruption dans la suite du texte de références aux théories conventionnalistes sur le langage. Une telle référence rend sans doute plus lisible la suite du traité, qui est proprement incompréhensible si l'auteur est rattaché aux Eléates. En effet, cette force de coercition qu'exerce l'art sur la nature ne porte pas seulement sur l'entrave apportée aux maladies elles-mêmes, mais sur le corps dans son ensemble, et rend possible, avant la thérapie, la pratique même de la méthode sémiotique qui est la méthode privilégiée du médecin. Or l'exercice de la sémiologie implique une confiance dans les sens qui est absolument étrangère aux Eléates, et qui au contraire caractérise les courants philosophiques – atomisme et sophistique – que nous venons de relever. Le cas de Démocrite pourrait poser problème, bien sûr ; mais si la connaissance sensible est bien pour l'abdéritain douteuse quand il s'agit de percevoir la nature même des choses, elle reste une voie de compréhension tout à fait satisfaisante dans le domaine technique qui nous intéresse ici.

convenablement, a découvert cependant d'autres ressources auxiliaires. En effet, prenant comme critère d'évaluation<sup>113</sup> la clarté ou la raucité de la voix, la rapidité ou la lenteur du souffle, et, dans le cas des flux qui ont l'habitude de s'écouler chez chacun par les voies où l'issue leur est offerte, tantôt leur odeur, tantôt leur couleur, tantôt leur ténuité ou leur épaisseur, le médecin juge de quelles parties du corps ces phénomènes sont signes, quels maux elles ont subi et quels maux elles peuvent subir. Et quand la nature se refuse même à livrer de son plein gré ces sources de renseignements, l'art a trouvé des moyens de contrainte par lesquels la nature violentée sans dommage les laisse échapper ; puis, libérée, elle dévoile à ceux qui connaissent les choses de l'art ce qu'il faut faire<sup>114</sup>. »

Le critère permettant au médecin d'exercer son art restera toujours la sensation – l'usage des signes permettant de pallier les insuffisances de la perception humaine et établissant un rapport de continuité fiable entre le visible et l'invisible.

Il y a ainsi une circularité remarquable entre les modes d'exercice de l'art et ses modes d'apparition ; c'est son empiricité qui le manifeste comme réel – l'art existe parce qu'il se voit et que ses résultats s'éprouvent dans la chair même du malade ; c'est cette même empiricité qui caractérise le lieu d'exercice de l'art médical compris comme interprétation des signes visibles que fournit le corps, et qui dévoilent l'origine invisible du mal.

En ce sens, on pourrait considérer que la pratique de la dissection, qui émerge à Alexandrie au III<sup>ème</sup> siècle avant J-C, est une conséquence naturelle de cette attention portée par le médecin à ce que montre le corps du malade. Cependant, si c'était le cas, la dissection aurait été acceptée universellement par tous les praticiens, et son usage se serait répandu sans difficulté. Or, si l'on en croit les témoignages à notre disposition, il semble que ce mode d'investigation ait été très loin de faire l'unanimité ; on peut même dire qu'il donna lieu à une controverse ardente, dont l'intensité n'a rien à envier aux polémiques philosophiques que nous venons de rapporter, et dans laquelle nous allons retrouver des arguments tout à fait proches de ceux échangés entre épicuriens et sceptiques.

Comme nous l'avons brièvement indiqué dans la partie précédente, on attribue à Hérophile l'initiative des premières dissections humaines ; il fut rapidement imité par son contemporain Erasistrate, mais il semble que cette pratique n'ait pas survécu aux deux hommes, et qu'elle n'excéda pas une cinquantaine d'années. La brièveté de ce laps de temps, longtemps attribuée à l'influence d'interdits moraux et religieux, montre que cette activité n'a

<sup>113</sup> La traduction de JOUANNA nous semble ici excellente, dans la mesure où il s'agit bien pour le médecin d'utiliser les manifestations corporelles comme autant d'éléments d'appréciation objectifs de son état réel.

<sup>114</sup> *De l'Art*, XII, 1-3, JOUANNA, *Belles Lettres*, p. 240

pu survivre au rejet qu'elle a suscité. Or il semble bien que ce rejet n'ait pas été simplement le fait d'observateurs extérieurs choqués par la supposée barbarie de la dissection, mais qu'il soit également venu de la communauté savante elle-même, peu convaincue de l'intérêt scientifique d'une telle méthode de travail. La condamnation chrétienne des dissections au Moyen-Age n'a pu vraisemblablement intervenir que dans un contexte dans lequel elle était déjà délaissée depuis longtemps, au profit d'une clinique plus traditionnelle. Les raisons de ce dédain viennent probablement de l'inadéquation fondamentale de la dissection avec l'ensemble du socle épistémologique qui a été progressivement privilégié par le savoir médical occidental. Comme le fait remarquer R. MANDRESSI, « si pendant de longs siècles il n'y a pas eu de dissections, c'est surtout parce qu'elles n'ont pas été jugées indispensables afin d'obtenir ou de parfaire un savoir sur le corps<sup>115</sup>. »

Le geste audacieux d'Hérophile intervient dans un contexte que nous avons déjà décrit: floraison intellectuelle, soutien du gouvernement relativement libéral des premiers Ptolémée, et surtout, apports massifs des textes d'Aristote, abondamment commentés et déjà bien vulgarisés. Nous avons indiqué, dans le chapitre précédent, à quel point la considération de l'*empeiria*, comme support possible d'un discours rationnel, a pu tirer bénéfice des acquis aristotéliens. Les traités biologiques d'Aristote, merveilles de précision dans la description et d'attention aux variations du matériau sensible, s'appuient de fait sur une observation minutieuse des corps, et s'intéressent au premier chef à l'anatomie des espèces observées. Il nous semble naturel qu'Hérophile puis Erasistrate aient été tentés de prolonger ces avancées biologiques incontestables en appliquant ces méthodes d'investigation anatomique au corps humain lui-même.

Il est plus surprenant de constater que, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, cette pratique de la dissection n'a été réellement effective que durant une période relativement réduite. Elle n'a visiblement pas survécu à une réprobation alimentée par des arguments non seulement moraux, stigmatisant la cruauté des expériences de vivisection menées par Hérophile, mais également méthodologiques. Dans la mesure où ces seconds arguments portent justement sur la question du crédit à apporter aux sensations et sur le statut de l'évidence, il est pour nous important de saisir les enjeux d'une polémique que nous connaissons assez bien grâce au témoignage de Celse.

---

<sup>115</sup> R. MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste : dissections et invention du corps en Occident*, Seuil, Paris, 2003, p. 56. On pourra également consulter l'article de H. VON STADEN, « The Discovery of the body : human dissection and its cultural contexts in Ancient Greece » in *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 65, 1992, p 223-241

Celse indique, dans un développement de son *Prooemium* consacré à cette querelle, que les critiques les plus acérées eurent pour origine la secte des Empiriques. Ceux-ci refusèrent l'usage de la dissection parmi un ensemble de méthodes considérées comme néfastes et inutiles, regroupées sous l'appellation de « méthode » ou « science rationnelle ».

*Serapion primus omnium nihil hanc rationalem disciplinam pertinere ad medicinam professus, in usu tantum et experimentis eam posuit.*

Sérapion le premier affirma que cette science rationnelle n'avait rien à voir avec la médecine, qu'il mit seulement dans l'usage et les choses expérimentées<sup>116</sup>.

On peut déjà relever que d'après ce témoignage, qui oppose la méthode rationnelle à une voie plus empirique, Sérapion fait sortir la dissection du champ de l'expérience ; ce qui confirme que, selon qu'on appartienne à l'école Empirique ou à l'école Dogmatique, la notion d'expérience n'a pas exactement la même signification.

Après ce préambule de portée générale, Celse, avant de reprendre les arguments critiques des Empiriques, décrit avec minutie la pratique concrète de la dissection par Hérophile et Erasistrate ; il l'associe immédiatement à l'objectif avéré des Dogmatiques, à savoir la recherche des « causes cachées » (*abditarum causarum*) à l'oeuvre au sein du corps malade. Cette description d'une longueur remarquable, puisqu'elle occupe pas loin de trois paragraphes complets<sup>117</sup>, souligne avec force la relation qu'Hérophile semble avoir établi à chaque fois entre observation et geste thérapeutique. La dissection – ou plutôt, en l'occurrence, la vivisection d'un condamné à mort – ne relève pas d'une simple démarche théorique, mais elle conduit nécessairement à l'élaboration d'une prescription pour les malades à venir. Ainsi on devine que les « causes cachées » qu'elle révèle ne sont pas cachées par nature, mais en attente d'être dévoilées par le regard intrusif du médecin-anatomiste. On comprend également rapidement que pour Hérophile comme pour Erasistrate, l'observation des organes est nécessairement guidée par le souci thérapeutique. Ainsi, ce qui est observé à l'état normal sera comparé à l'aune de l'état pathologique – on reconnaît là une esquisse de la démarche de la médecine moderne, qui identifie la

---

<sup>116</sup> § 10, l. 1

<sup>117</sup> § 23-26

physiologie du corps malade à celle du corps sain, moyennant certaines différences purement quantitatives<sup>118</sup>.

C'est justement ce raisonnement que les Empiriques récuse. Hérophile suppose que la dissection révèle un état normal du corps, qui permettra par défaut d'identifier dans le corps malade le lieu sur lequel devra s'exercer l'art du médecin. Pour l'Empirique, il y a là un cercle vicieux, car la vision du corps, d'elle-même, ne révèle rien sur une pratique « à venir ».

*saepe etiam causas apparere, ut puta lippitudinis, vulneris, neque ex his patere medicinam. Quod si scientiam hanc non subiciat evidens causa, multo minus eam posse subicere quae in dubio est.*

Souvent aussi les causes sont visibles, comme dans le cas des lippitudes, des blessures, et pourtant on ne peut déduire d'elles un remède. Et si une cause évidente ne donne pas cette connaissance, ce sera encore moins possible dans le cas d'une cause douteuse<sup>119</sup>.

Seuls des gestes thérapeutiques qui ont prouvé leur efficacité sont valables – ce qui implique que l'expérience est un champ clos, qu'il ne faut pas chercher à élargir, mais qui va toujours du même au même ; d'où une remarque étonnante au § 37 :

*primo tamen remedia exploranda summa cura fuisse ; nunc vero jam explorata esse ; neque ad nova genera morborum reperiri, aut novam desiderari medicinam.*

Au tout début on chercha des remèdes avec le plus grand soin ; à présent ces remèdes ont été trouvés ; il n'y a plus de nouveau genre de maladies à rechercher, ni de nouvelle thérapeutique à souhaiter.

---

<sup>118</sup> Il serait sans doute intéressant de comparer les termes de cette querelle de la dissection avec ceux d'une controverse bien plus tardive, rapportée et analysée par G. CANGUILHEM dans *Le Normal et le pathologique*, et ayant pour foyer la pathologie expérimentale de Cl. BERNARD. Lorsque ce dernier déclare que « si nous ne pouvons pas aujourd'hui expliquer tous les phénomènes des maladies, c'est que la physiologie n'est pas encore assez avancée et qu'il y a encore une foule de fonctions normales qui nous sont inconnues » (*Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale*, cité par Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 34), il semble reprendre, après plusieurs siècles, les termes mêmes du débat antique sous une forme quasi inchangée.

<sup>119</sup> § 31

Intervient ensuite un second argument, de portée considérable : la méfiance à avoir envers l'observation elle-même. Argument déroutant, si l'on garde bien à l'esprit que ce sont les Empiriques qui mènent cette critique de la dissection. On retrouve alors une utilisation du trope sceptique du relatif, utilisé pour desservir l'observation sur laquelle les Empiriques fondent pourtant leur pratique médicale. Dès son ouverture, le corps s'est modifié ; l'analogie indispensable entre le corps observé et le corps à l'état normal, qui conditionne l'aboutissement médical de la méthode héréophiléenne, est donc illégitime et impossible. Le corps disséqué, celui-là même qui devait être utilisé par comparaison comme modèle et critère du corps sain, est au moment où on l'observe un corps dénaturé par l'ouverture barbare et cruelle, souillé, déformé, inutilisable.

L'argumentation des Empiriques est donc en deux temps ; après avoir jeté le doute sur la méthode générale d'inférence du connu au caché, le geste révolutionnaire des héréophiléens est déprécié et accusé de détruire le support qu'il prétend vouloir observer. Dans cette controverse, les Empiriques ont bien joué un rôle tout à fait proche de celui des sceptiques opposés aux épicuriens, qui cherchaient à détruire à la fois le principe même du critère, et son application à la sensation comme support de l'évidence.

Mais la situation des Empiriques au sein de cette polémique s'obscurcit singulièrement si l'on tient compte à présent du fait que l'on trouve chez Galien des témoignages de la lutte des Empiriques contre « ceux qui refusent l'évidence » - et qui sont assimilés à des sophistes.

Οὔτε πειράσεται λύειν λόγους ἐναντίον τι φαινομένου δεικνύναι τοῖς ἐναργέσιν, οὐς λόγους καλοῦσι σοφίσματα, ἀλλὰ καταφρονήσιν αὐτῶν καὶ πάντων τῶν ἄλλων λόγων ὅσοι εἰσὶ περὶ ἀδήλων πραγμάτων ἀποστήσεται σκεπτόμενος ὡς ἕκαστον τῶν σοφισμάτων οὕτως ἔχει τὰς πίστει ἀνεξελέγκτους ὥστε μαδὲ τοῖς διαλεκτικοῖς προχείρους εἶναι τὰς αὐτῶν λύσεις.

« Pas plus n'essayera-t-il [ l'empirique ] de résoudre ces arguments qui semblent démontrer quelque chose de contraire à ce qui est évident, arguments qu'ils appellent sophismes. Au contraire, <l'empirique> reste à l'écart de ces raisonnements et renonce à tous les autres qui concernent les choses non manifestes, considérant qu'un seul de ces sophismes a des pouvoirs de persuasion tels que même les dialecticiens n'en trouvent pas facilement la solution<sup>120</sup>. »

<sup>120</sup> *Esquisse Empirique*, XI, 62, 10-20, ed. DEICHGRÄBER p. 82. On retrouvera ce texte en troisième partie quand nous étudierons la position des médecins Empiriques vis-à-vis de la dialectique.

La méthode empirique, s'appuyant sur les choses apparentes qu'elle analyse entre autre par l'emploi de la sémiologie<sup>121</sup>, semble dans un premier temps adopter une position semblable aux positions non sceptiques que nous venons d'étudier. Mais cette impression est immédiatement réfutée par la suite du texte.

Καὶ μὴν οὔτε πολυλόγος οὔτε μακρολόγος ἔσται ὁ ἐμπειρικός.  
'Αλλὰ ὀλίγα φθέγγεται καὶ σπάνια καθάπερ καὶ Πυρρῶν ὁ σκεπτικός, ὃς τὴν ἀλήθειαν ζητῶν καὶ οὐχ εὐρίσκων ἠπόρει περὶ πάντων τῶν ἀδήλων, ἐν ταῖς καθ' ἡμέραν πράξεσιν ἐπόμενος τοῖς ἐναργέσιν, περὶ πάντων δὲ τῶν ἔξω τούτων ἀπορών. Οἷος δ' ἔστι καθ' ὅλον τὸν βίον ὁ σκεπτικός, τοιοῦτός ἐστι περὶ τὴν ἰατρικὴν ὁ ἐμπειρικός.

« Ainsi l'empirique ne fera de discours ni nombreux ni longs, mais ses propos seront courts et rares, comme c'était le cas de Pyrrhon le sceptique, qui, recherchant la vérité et ne la trouvant pas, restait dans l'incertitude sur toutes les choses non manifestes et qui, dans ses actions de tous les jours, suivait l'évidence, alors qu'il restait dans l'incertitude pour tout le reste. L'attitude du sceptique face à la totalité de la vie, telle est l'attitude de l'empirique concernant la médecine<sup>122</sup>. »

Nous nous trouvons donc confrontés à deux difficultés :

- il ne semble apparemment pas contradictoire pour les empiristes de se rapprocher du scepticisme alors même qu'ils sont supposés travailler à partir de l'évidence ;
- la désignation des adversaires opposés à l'apparence comme des « sophistes » doit ainsi être prise au sérieux, et fait apparaître un nouveau terme dans le débat qui nous intéresse.

Plusieurs hypothèses s'offrent alors à nous. On peut d'une part considérer que l'évidence dont il est question n'a rien à voir avec celle que défendent les épicuriens ; ce qui permet de l'attribuer sans difficulté à une doctrine sceptique, mais nous interdit par là-même la poursuite de notre enquête sur une convergence éventuelle entre les méthodologies de ces deux doctrines, empirique et épicurienne. On peut aussi considérer que la distinction entre « sophistes » et « sceptique » ne s'applique pas à des ensembles réellement distincts, mais qu'elle recouvre une distinction polémique – et qu'elle ne différencie pas des individus ou des écoles précis mais plutôt des postures. Le sceptique refusant l'évidence ne peut le faire que par l'usage d'arguments fallacieux – et ce faisant il n'est alors qu'un sophiste, dont les démonstrations ne sont que des systèmes dialectiques illusoire qu'il s'agit de démonter.

<sup>121</sup> Nous ne faisons ici que citer cette procédure méthodologique qui sera l'objet explicite de la seconde partie.

<sup>122</sup> Galien, *Esquisse Empirique*, XI, 62, 20-31, ed. DEICHGRÄBER p. 82.



On peut enfin considérer que ce concept d'évidence, s'il est dans sa définition première commun aux épicuriens, aux sceptiques et aux empiristes, se voit attribué dans ces différentes écoles des usages épistémologiques très différents – et revenir ainsi au témoignage de Sextus qui définit bien l'évidence comme ce qui apparaît vrai<sup>123</sup> ; Sextus admet ainsi la vérité de l'impression, mais fait porter le doute sur le jugement qui accompagne cette évidence – refusant ainsi d'associer de façon nécessaire la vérité de l'impression à la réalité de l'objet. En d'autres termes, ce n'est pas que l'évidence change de signification d'une école à l'autre ; mais elle ne sera pas exploitée de la même façon. Elle reste ce qui s'impose à moi comme immédiatement vrai ; néanmoins, alors que pour l'épicurisme ce qui est évident est toujours vrai – ce qui explique que l'on puisse formuler un jugement vrai à partir d'une impression évidente même passée -, pour le sceptique l'évidence ne vaut qu'au moment même de son apparition, et en tant qu'apparition seulement ; le jugement de vérité qui l'accompagne est donc par essence éphémère et relatif au moment, au lieu, à l'état de celui qui le formule.

Mais il n'en reste pas moins que la position empirique soulève ici un problème de cohérence très important. Les Empiriques ont la réputation d'appliquer à l'art de la médecine la posture philosophique générale du scepticisme. Cependant, la pratique médicale, si elle impose effectivement une prise en compte du *kairos*, c'est-à-dire des circonstances variables de l'apparition de la maladie, nécessite également l'acceptation d'une certaine continuité de l'évidence sur laquelle elle s'appuie. D'une part en effet pour construire une thérapeutique le médecin a besoin de postuler une certaine répétitivité de la nature – ce qui guérit une inflammation peut en guérir une autre semblable – et d'autre part la procédure sémiologique utilisée ne peut exister sans une persistance dans le temps de l'impression de vérité qui accompagne l'évidence. L'idée d'une médecine utilisant l'évidence d'une façon sceptique soulève donc des difficultés très importantes, et peut-être rédhibitoires, dans la mesure où il semble bien que la pratique même d'une méthodologie empiriste implique un usage de l'expérience faisant fond sur une continuité minimale de celle-ci, continuité qui garantit la validité des inférences analogiques qu'elle se trouve obligée de construire. Cette continuité ne semble pas pour le moment garantie dans la pratique médicale des Empiriques. Elle est au contraire, comme nous allons le voir à présent, introduite explicitement dans le Canon épicurien, par le biais du second critère du vrai : la *prolepsis* ou prolepse.

---

<sup>123</sup> Cf. texte des *Esquisses* cité plus haut p. 55.

## 5. Nature et fonction des prolepses

Si la sensation est bien le premier des critères<sup>124</sup>, il en existe d'autres, cités par Diogène Laërce, qui méritent d'attirer notre attention, à savoir :

προλήψεις καὶ τὰ πάθη, [...] καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς  
διανοίας.

« les prénotions, les affections, [...] les appréhensions imaginatives de la  
pensée. » (X, 32)

La série de modes de validation qu'énumère Diogène Laërce pose une difficulté : d'un mode direct, la sensation, (qu'elle soit esthétique ou pathétique), c'est-à-dire le contact immédiat avec la réalité telle qu'elle se donne dans l'environnement du sujet percevant, on passe par dérivations à un mode plus indirect, à savoir la prolepse ou prénotion. Le critère de la sensation reste bien le critère premier, le plus fondamental, et tous les autres se comprennent nécessairement à partir de lui. Néanmoins, la prolepse, ainsi que les « appréhensions imaginatives de la pensée », se distinguent de la sensation : premièrement elles ne se contentent pas de saisir un donné, mais en proposent une synthèse complexe ; deuxièmement elles introduisent pour la première fois une dimension explicitement linguistique dans la méthodologie épicurienne. La prolepse, comme nous le verrons, est en effet présentée par Diogène Laërce comme un contenu mental, non seulement toujours vrai, mais surtout explicitement lié à une certaine formulation. Nous trouvons ainsi dans le texte de Diogène Laërce sur la prolepse un des seuls textes épicuriens suivis qui puisse être rapporté à une véritable théorie du langage.

Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἷονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ  
ἐννοίαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ  
πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος. Ἄμα  
γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ  
νοεῖται προηγομένων τῶν αἰσθήσεων. Παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως  
ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. Καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ  
ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό. Οἷον τὸ πόρρω  
ἐστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς ; Δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνώκειναι  
ποτὲ ἵππους καὶ βοῦς μορφήν. Οὐδ' ἂν ὠνομάσαμεν τι μὴ  
πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν  
εἰσὶν αἱ προλήψεις.

<sup>124</sup> Cf. C. TAYLOR, « All perceptions are true » in *Doubt & Dogmatism*. Cf. Sextus *Adv. Math.* VII, (*Contre les logiciens*) I, 216 : « la base et le fondement de tout est l'évidence sensible ».

« Quant à la prénotion, ils disent qu'elle est comme une perception, ou une opinion droite, ou une notion, ou une conception générale que nous avons en réserve en nous, c'est-à-dire la mémoire de ce qui nous est souvent apparu en provenance du dehors, par exemple quand on dit que « telle sorte de chose est un homme ». En effet, en même temps que l'on prononce « homme », aussitôt par la prénotion on pense à une image (*tupos*) de l'homme, du fait que les sensations précèdent. Et donc, pour tout nom, ce qui en premier est mis à ses côtés est clair. Et nous n'aurions pas entrepris de chercher ce que nous recherchons, si nous ne l'avions pas connu auparavant, comme lorsqu'on dit : « ce qui se trouve là-bas est un cheval ou un bœuf » ; car il faut par la prénotion avoir connu un jour la forme du cheval ou du bœuf. Et nous n'aurions pas non plus donné un nom à quelque chose si auparavant nous n'avions pas connu son image par la prénotion. Les prénotions sont donc claires<sup>125</sup>. »

Ce texte constitue quasiment le seul témoignage direct que nous ayons sur la *prolepse* épicurienne. La raison en est selon D. SEDLEY que la *prolepse* n'apparaît qu'assez tardivement dans le vocabulaire technique d'Epicure. Selon D. SEDLEY<sup>126</sup>, le terme technique de *prolepse* est de formation tardive, et le concept auquel il renvoie n'est pas présent dans la *Lettre à Hérodote*, dont la rédaction serait antérieure à celle du traité *Peri Phuseos* qui, lui, le thématiserait. L'apparition du mot au § 72 de la *Lettre à Hérodote* serait ainsi pour SEDLEY le signe que ce texte constitue un ajout postérieur à la première rédaction de la *Lettre à Hérodote*. E. ASMIS quant à elle<sup>127</sup> récuse cette interprétation, en s'appuyant sur une lecture assez radicale des premiers paragraphes de la *Lettre à Hérodote* qui exposent les règles méthodologiques de la physiologie ; elle trouve une allusion à la *prolepse* dans l'usage du verbe *eilèphénai*, saisir par la pensée.

Pour notre part, nous ne pouvons prétendre trancher entre ces deux positions, au vu du peu de textes que nous possédons sur la *prolepse* qui soient de la main même d'Epicure. L'hypothèse de D. SEDLEY est séduisante mais ne nous aide pas véritablement à comprendre de quoi il est question lorsqu'on parle de *prolepsis*. L'hypothèse d'E. ASMIS souffre d'un défaut majeur dans la mesure où, en identifiant systématiquement toute constitution conceptuelle empirique à un critère, elle nous interdit de comprendre pourquoi les épicuriens ont dissocié soigneusement le traitement des questions de gnoséologie de celui des questions de sémiotique et de dialectique. Mais dans l'absolu, E. ASMIS a raison : saisir ce qu'il y a sous les mots en le ramenant à son origine empirique, c'est bien en substance la nature d'une *prolepse*.

<sup>125</sup> ARRIGHETTI [1] Cf. Diogène Laërce X, 33

<sup>126</sup> « Epicurus On Nature XXVIII », *Cronachè Ercolanesi*, 3, 1973, p. 14-15 in.

<sup>127</sup> *Epicurus scientific method*, p. 22

Dans quelle mesure le rapprochement effectué par E. ASMIS entre *Lettre à Hérodote* 37 et Diogène Laërce X 33 peut-il donc, malgré nos réserves, nous éclairer sur ce que sont les prolepses ? Si le terme même de *prolepsis* n'apparaît pas dans la *Lettre à Hérodote*, et si le verbe *eilèphénai* nous semble trop vague pour pouvoir y renvoyer directement, en revanche on y trouve à plusieurs reprises le terme d'*epibolè* qui semble désigner quelque chose d'assez proche. Si l'on se réfère à la liste des critères proposée par Diogène Laërce, on pourra supposer que ce que les épicuriens appellent *epibolai tès dianoias* est lié de façon tout à fait importante à la *prolepsis*. Cependant il y a aussi chez Epicure, et en particulier dans la *Lettre à Hérodote*, un usage très général d'*epibolè* qui signifie alors simplement « conception générale ». Ce qui compte ici, c'est la précision apportée par le texte de Diogène Laërce X, 33 : *epibolai tès dianoias*. *Epibolai tès dianoias* est sans doute une périphrase désignant quelque chose de proche de la prolepse mais qui s'en distingue de par sa nature entièrement intellectuelle. Le terme d'*epibolè* peut être traduit par « attention » ou « projection »<sup>128</sup>, et désigne un mouvement de l'esprit qui appréhende certaines choses et s'attarde dessus. Ainsi en *Her.* 51, est fait allusion à ce qu'Epicure appelle l' *epibolè phantastikè*, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la possibilité de l'erreur : l'erreur vient toujours d'un mouvement de l'esprit parallèle qui se surajoute à la simple appréhension – c'est à dire au premier mouvement de la représentation, engendrée par la synthèse mentale de la perception. Mais l'*epibolè* est une désignation générale de ce mouvement de focalisation de l'esprit sur la représentation, tandis que les *epibolai tès dianoias* et la *prolepsis* en sont deux déterminations plus précises, qui servent à la fois à caractériser le mouvement lui-même et son résultat : une image mentale d'une nature particulière, soit constituée à partir d'une appréhension de nature sensorielle, soit à partir d'une appréhension « imaginative » - c'est à dire ne renvoyant qu'à un simulacre mental produit en l'absence de tout substrat empirique identifiable - qui va prendre la valeur d'un concept. C'est l'interprétation d'E. ASMIS que nous suivons ici, qui s'appuie sur une lecture très précise des occurrences de l'expression dans la *Lettre à Hérodote*<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> D'où la traduction lucrétienne d'*epibolai tès dianoias* : *injectus animi*.

<sup>129</sup> ASMIS p. 87-88. Cette interprétation est également celle de GOLDSCHMIDT, qui choisit de traduire l'expression par "intuition", à l'occasion de l'étude de la *Max. Cap.* 24. "On peut donc se demander si prénotions et intuitions ne sont pas équivalentes ; la dualité d'expression expliquerait alors pourquoi certains "Epicuriens" ont cru devoir compter l'intuition comme quatrième critère." *La doctrine d'Epicure et le droit*, p. 237. La proposition de traduction par le terme d'intuition est sans doute un peu malheureuse, car elle ne se distingue pas assez strictement d'une simple sensation ; mais l'hypothèse historique nous semble pertinente.

Cependant, comme souvent chez Epicure ces distinctions terminologiques ne doivent pas être appliquées avec trop de fermeté ; l'usage de ce lexique technique est en fait assez imprécis, et les épicuriens comme les doxographes antiques privilégient tous l'usage du terme de « *prolepse* » ou prénotion, en lui faisant désigner aussi bien les *prolepseis* au sens propre que les appréhensions imaginatives de la pensée<sup>130</sup>. Les épicuriens romains, et ceux comme Cicéron qui cherchent à adapter la langue latine aux concepts des écoles hellénistiques, font souvent quant à eux usage de *notitia* comme d'une traduction de *prolepsis*. C'est en particulier ce que feront les épicuriens à qui Cicéron donne la parole pour défendre les positions du Jardin, dans le *De Finibus* et le *De natura deorum*, lorsqu'ils ne reprennent pas carrément le terme de *prolepsis* en le translittérant. C'est aussi la position que, pour plus de commodité, nous adopterons, en utilisant *prolepsis* pour désigner de façon générale la procédure par laquelle l'esprit, synthétisant des données empiriques ou imaginatives, produit ce contenu mental très particulier qu'est la prolepse.

Nous allons tenter de montrer que la prolepse, comme l'indique le suffixe en -sis de *prolepsis*, est à la fois le résultat d'un processus – la synthèse d'une série d'images mentales, d'une nature suffisamment générale pour jouer le rôle d'un concept, ce qui est la définition propre du *tupos*, esquisse – et le point de départ d'un nouveau mouvement de l'esprit, mouvement d'appréhension par l'esprit des similitudes entre l'esquisse construite et les nouvelles réalités perçues. Dans le cas de la prolepse, ces deux mouvements sont en quelque sorte décalés ; la prolepse se présente bien comme la sédimentation de perceptions passées, mais le mouvement synthétique actif qui la constitue va en quelque sorte se prolonger au-delà de cette constitution, pour faire de la prolepse une anticipation. Cette démonstration nous permettra de mettre en exergue le rôle fondamental de la mémoire dans le fonctionnement de la rationalité empiriste, aussi bien dans l'épicurisme que dans l'empirisme médical.

<sup>130</sup> ASMIS p. 88 : « since the followers of Epicurus were generally scrupulous not to make any revisions in Epicurus' own doctrine except insofar as they regarded these as clarifications of his own position, there is some initial reason to suppose that their addition of the « presentational applications of the mind » as a fourth criterion was not intended to exceed Epicurus' own three criteria, but rather to make explicit what was already implicit in them. » ( Si les successeurs d'Epicure étaient généralement soucieux de n'apporter aucun infléchissement à la doctrine propre d'Epicure, sauf dans la mesure où ils considéraient ces infléchissements comme des clarifications de sa position réelle, il y a quelque raison de commencer par supposer que leur ajout des « projections présentatives de l'esprit » comme quatrième critère n'était pas supposé prendre le pas sur les trois critères d'Epicure mais plutôt expliciter leur contenu réel.) On note une occurrence de la liste complète des quatre critères chez Philodème, *De Signis* fr. 1 éd. DE LACY.

Si l'on analyse le texte de Diogène Laërce X, 33, on peut résumer ainsi ces deux fonctions de la prolepse :

- Une fonction de généralisation des impressions produite par l'expérience en une image synthétique (ou « type », ou « esquisse ») ; cette image joue le rôle d'un concept au sens kantien, c'est à dire « une représentation générale ou réfléchi »<sup>131</sup>, permettant de subsumer sous un même terme générique une pluralité phénoménale ; le point de divergence étant bien sûr que Kant envisage la possibilité de concepts « purs », ce qui n'a pas lieu d'être dans un système épicurien qui considère le dit concept comme une synthèse elle-même sensible (puisque c'est une image) d'intuitions sensibles répétées<sup>132</sup>. Ainsi décrite, la prolepse se distingue dans un premier temps assez mal – voire même pas du tout – de n'importe quel type de notion générale – dans la mesure où comme nous le montrerons par la suite, pour Epicure toutes les notions présentes dans l'esprit sont bien le fruit soit d'une rencontre empirique directe, soit d'une recombinaison analogique à partir de rencontres empiriques directes.
- Une fonction proprement linguistique de reformulation dans un langage des données empiriques ainsi synthétisées ; les exemples que propose Diogène Laërce pour comprendre le fonctionnement de la prolepse sont des exemples où l'usage de la prolepse se fait dans des situations d'énonciation ; la prolepse est là pour justifier certains énoncés du type : « Ceci est un X », X étant un concept identifié à une

<sup>131</sup> *Logique*, Vrin, Paris, p. 99.

<sup>132</sup> Dans la *Critique de la Raison Pure*, Kant fait d'ailleurs état de cette distinction à propos de la *prolepse*, qu'il définit en tant qu'anticipation, comme l'outil propre de la connaissance empirique ayant pour matière la sensation elle-même, qui ne peut quant à elle jamais être l'objet d'une « anticipation ». « On peut appeler anticipation toute connaissance par laquelle je puis connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique, et tel est sans doute le sens dans lequel Epicure employait son expression de *prolepsis*. Mais comme il y a dans les phénomènes quelque chose qui n'est jamais connu *a priori* et qui constitue ainsi la différence propre entre l'empirique et la connaissance *a priori*, à savoir la sensation (comme matière de la perception), il suit que la sensation est proprement ce qui ne peut pas être anticipé. Au contraire, les déterminations pures dans l'espace et dans le temps, aussi bien sous le rapport de la figure que sous celui de la grandeur, nous pourrions les appeler anticipations des phénomènes, parce qu'elles représentent *a priori* ce qui peut toujours être donné *a posteriori* dans l'expérience. Mais supposé qu'il se trouve pourtant quelque chose qu'on puisse connaître *a priori* dans chaque sensation, comme sensation en général (sans qu'une sensation particulière soit donnée), cela mériterait d'être appelé anticipation dans un sens exceptionnel, parce qu'il semble étranger d'anticiper sur l'expérience en cela même qui constitue justement sa matière, que l'on ne peut puiser qu'en elle. » *Critique de la Raison Pure*, Analytique transcendentale, II. Analytique des principes, Anticipations de la perception, Gallimard, Paris, 1980, traduction J. DELAMARRE et F. MARTY, p. 212. Kant a visiblement très bien cerné ce que doit être au sens propre une prolepse ; à savoir une anticipation empirique, c'est à dire selon les termes de sa propre méthodologie, un cercle carré. La conception de la prolepse qu'il propose cherche alors à concilier les impératifs d'Epicure avec les siens propres, ce qui aboutit à une appréhension quasi « structuraliste » de la prolepse, comme schéma *a priori* de l'*a posteriori*. La lecture kantienne de la prolepse est évoquée par V. GOLDSCHMIDT (« remarques sur l'origine de la prénotion ») et par P. AUBENQUE (« Kant et l'épicurisme ») in *Actes du VIIIème congrès Guillaume Budé*, 5-10 avril 1968, Paris, Belles Lettres, 1969 p. 293-304.

sensation. Si l'on suit le texte de Diogène Laërce, il semblerait que cette fonction linguistique seule distingue la prolepse comme telle des *epinoiai*. Nous verrons que de fait la présentation de Diogène Laërce prête à confusion, et qu'il y a bien une différence de statut importante entre prolepses et notions qui interdit de les confondre.

Ces deux fonctions invitent J. ANNAS à rapprocher la prolepse des « idées » des empiristes anglais<sup>133</sup>. Et de fait les points de jonction sont importants, en ce qui concerne en particulier la structure de ces idées et leur mode de formation. Il suffit de comparer le texte de Diogène Laërce avec ce que l'on peut lire chez Locke, par exemple dans l'extrait suivant :

« Grâce aux contacts répétés qu'ils ont avec certains objets, les sens découvrent que certaines de ces idées simples se présentent toujours ensemble ; aussi l'entendement les considère-t-il comme relevant d'une même chose et c'est pourquoi, les mots succédant à nos appréhensions, elles reçoivent un nom unique, et ceci en raison de leur union en un seul sujet<sup>134</sup>. »

Locke décrit dans ce bref extrait la constitution de l'idée de substance par la répétition d'impressions semblables : il y a dans l'espace des objets qui constituent des unités séparées, et auxquels on peut rapporter, comme leur appartenant, des qualités distinctes. Si l'on fait abstraction de l'usage par Locke du terme de « substance », fort peu épicurien, on retrouve dans ce texte un processus d'engendrement proche de ce que décrit Diogène Laërce à propos de la prolepse. Cette impression de familiarité peut également se produire dans certains textes

---

<sup>133</sup> Cf. *Hellenistic Philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley, 1992. Ce rapprochement est également effectué par D. FURLEY (*Two studies...* p. 137) et par V. GOLDSCHMIDT (*La doctrine d'Epicure et le droit*, p. 216-218).

<sup>134</sup> J. Locke, *Première esquisse de l'essai philosophique concernant l'entendement humain* (Vrin 1974 traduction Delbourg-Delphis p. 36)

de Hume<sup>135</sup>. Hume va ainsi jusqu'à reprendre, à propos du problème de la constitution des idées, un adjectif, *innatus* qu'on trouve déjà chez Cicéron à propos de la prolepse<sup>136</sup>.

« Probablement, ceux qui niaient les idées innées ne voulaient rien dire de plus que toutes les idées sont des copies de nos impressions ; il faut pourtant confesser que les termes qu'ils employaient n'étaient pas choisis avec assez de prudence, ni assez exactement définis pour prévenir toute erreur sur leur doctrine. Car, que signifie inné ? Si inné équivaut à naturel, alors il faut accorder que toutes les perceptions et toutes les idées de l'esprit sont innées ou naturelles en quelque sens que nous prenions ce dernier mot, que ce soit en l'opposant à peu commun, à artificiel ou à miraculeux. Si, par inné, on signifie contemporain de notre naissance, la discussion semble frivole ; cela ne vaut pas la peine de rechercher à quel moment commence la pensée, avant, après, ou à notre naissance<sup>137</sup>. »

Ce passage aborde un point très problématique de l'empirisme. Si l'idée, si la représentation mentale que nous associons à un certain contenu logique significatif, est née d'impressions sensibles répétées, la question se pose de savoir s'il serait possible d'envisager l'esprit vide, avant que toute idée se soit constituée. Le processus d'engendrement de l'idée a une durée, un début et une fin – donc un avant et un après. En ce sens il n'est pas stupide d'imaginer qu'il y a un moment dans l'histoire de l'esprit dans lequel il n'y a pas encore

<sup>135</sup> Cf DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Presses universitaires de France, Paris, 1993 : « mais qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions. » p. 92 Ou encore MALHERBE, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Vrin, Paris 1980 : « Toute apparence contient une synopsis du divers, dans une vue qui déborde infiniment le toucher (sens primitif atomique), puisqu'elle assemble le multiple dans la coexistence ou dans la succession. » cf. p. 48. Si par exemple on compare la constitution de l'idée de temps chez Hume et dans la *Lettre à Hérodote* :

- *Her. 72* : « en outre, il faut méditer avec force le point suivant : il n'y a certainement pas à mener la recherche sur le temps comme sur le reste, c'est-à-dire tout ce que nous cherchons en un substrat, et que nous rapportons aux prénotions considérées en nous-mêmes, mais nous devons, par analogie, nous référer à l'évidence même, suivant laquelle nous parlons d'un temps long ou court, parce que nous la portons tout en nous, congénitalement. »
- *Traité de la nature humaine* 36, 104 : « L'idée de temps n'est pas dérivée d'une idée particulière mêlée aux autres et qui en soit clairement discernable ; mais elle naît tout entière de la manière dont les impressions apparaissent à l'esprit, sans correspondre à l'une d'entre elles en particulier ».

Les raisons qui interdisent à Epicure de considérer qu'il y a une prolepse du temps sont que le temps ne correspond pas à une entité séparée ; de même chez Hume, le temps ne peut être considéré comme une idée distincte de la série d'impressions qui, amalgamées, conditionnent l'émergence d'un sentiment du temps ; la notion du temps chez Epicure et chez Hume est seconde, dérivée par rapport aux réalités séparées qui en sont l'occasion. Or ce qui caractérise à la fois la constitution de la prolepse et celle de l'idée, c'est que chacune distingue des réalités premières dont elle opère la synthèse grâce au raisonnement soutenu par la mémoire. Ces réalités auxquelles ramènent les prolepses et les idées des empiristes sont des entités distinctes – ce qui explique la primauté de l'idée de substance dans l'extrait de Locke que nous avons lu tout à l'heure.

<sup>136</sup> Nous ne voulons évidemment pas laisser croire que Hume s'inspire réellement du compte-rendu cicéronien sur la prolepse ; mais il nous semble intéressant de souligner que cette convergence, voulue ou accidentelle, de vocabulaire à travers l'emploi de l'adjectif "inné", est accompagnée d'une convergence de problèmes ; l'emploi par Cicéron de l'adjectif « inné » ayant soulevé sur la prolepse exactement la même polémique que celle qui est rapportée par Hume à propos des idées.

<sup>137</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction LEROY, Garnier Flammarion, Paris, 1983.



d'idée – c'est-à-dire aucune conception générale qui soit capable de jouer les deux rôles assignés par Locke et Hume à l'idée : constituer des substances – donner un contenu au langage. Ce problème n'est pas propre à l'empirisme anglais ; il se retrouve formulé tel quel, par Cicéron, à propos des prolepses. Un esprit sans aucune idée, est-ce concevable ? On a plutôt tendance d'ordinaire à considérer que certaines idées ne peuvent avoir eu un commencement, qu'elles sont consubstantielles à l'esprit humain. Epicure lui-même semble tenir un tel raisonnement à propos du plaisir : c'est ce que J. BRUNSCHWIG appelle « l'argument des berceaux », selon lequel les petits enfants savent très bien, et ce de façon « spontanée » que le plaisir est préférable à la douleur. Ils sont capables de donner un contenu signifiant aux concepts de plaisir et de douleur dès leur âge le plus tendre. Ce jugement ne repose-t-il donc pas sur une prolepse innée<sup>138</sup> ?

Dans le *De Natura Deorum* de Cicéron, le problème est explicitement posé à propos des prolepses des dieux qui sont dites communes à tous les hommes et donc nécessairement *innatas*<sup>139</sup>.

*« Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intellegi necesse est esse deos quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus ; de quo autem omnium natura consentit id verum esse necesse est ; esse igitur deos confitendum est. »*

« Puisqu'en effet cette opinion n'a été constituée ni par une quelconque institution, ni par les mœurs, ni par les lois et qu'elle demeure pour tout un chacun en un ferme consensus, il faut nécessairement en déduire qu'il y a des dieux puisque nous avons leur notion imprimée en nous, ou plutôt même possédée de façon innée ; ce au sujet de quoi la nature de tous consent, cela doit être nécessairement vrai ; il faut donc croire fermement qu'il y a des dieux<sup>140</sup>. »

<sup>138</sup> « La caractéristique la plus remarquable et la plus visible de la description épicurienne est l'accent mis sur l'aspect précoce de l'hédonisme affectif et pratique de l'enfant : il apparaît « dès la naissance », et c'est important non parce que cette période est la première de toutes et que les impressions que nous ressentons alors se fixent pour toujours, influençant tout le reste de notre existence (Epicure ne présente pas la poursuite du plaisir chez l'adulte comme un héritage de son enfance), mais parce que cette découverte permet à l'adulte d'affirmer le caractère purement « naturel » de cette tendance. Sans recourir au pédantisme de la méthode étymologique, Epicure identifie ce qui est naturel avec ce qui est natif, ce qui apparaît avant toute expérience du monde extérieur, avant toute influence de la famille ou de la société prise dans son ensemble » (« L'argument des berceaux dans l'épicurisme et le stoïcisme », *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1995, p. 77)

<sup>139</sup> Le texte de Cicéron n'utilise que très peu le terme « prolepse », et désigne la notion des dieux de façon assez vague. Nous avons choisi d'interpréter ce texte selon l'hypothèse qu'il s'agit bel et bien de prolepse – et nous espérons que notre analyse se révélera sur ce point convaincante.

<sup>140</sup> *De Natura Deorum*, I, 17 (44), ed. W. Ax, Teubner, Leipzig, 1980, p. 18. Traduction personnelle.

Ce texte de Cicéron a donné lieu à beaucoup de perplexité. Car si certaines prolepses sont innées, comment se sont-elles constituées ? D'où viennent-elles ?

En fait il nous semble qu'on peut résoudre le problème de deux façons. A la façon de Hume tout d'abord, en posant qu'il s'agit là d'une fausse question. Ce n'est pas parce que l'origine d'une chose est difficile à situer qu'elle n'en a pas. Selon Hume, dans ce débat tout le monde a raison, parce qu'il n'y a aucun intérêt à chercher à dater un processus qui commence avant même la naissance – si on considère comme Lucrèce que le fœtus éprouve déjà des sensations *in utero*. Mais si l'on regarde plus attentivement le texte cicéronien et le texte de Hume, l'opposition ne se fait pas entre inné et acquis, mais plutôt entre artificiel (ou conventionnel) et naturel. Ce qui est important pour Velleius, l'interlocuteur épicurien dans le *De Natura Deorum*, c'est de montrer que la prolepse des dieux est naturelle ; c'est une image sans sculpteur et sans peintre. L'identification entre natif et naturel ne fonctionne pas seulement avec l'argument des berceaux, en ce qui concerne la nature du bien ; mais elle fonctionne dans tous les autres domaines<sup>141</sup>, et tend à éclairer non pas une question de genèse, mais une question de normalisation – la nature étant considérée comme le lieu d'expression le plus adéquat des normes. La croyance en l'existence des dieux est une croyance normative, non pas pour Velleius au sens traditionnel où elle conditionnerait à la fois le pacte social et le respect de certaines valeurs – piété, pudeur, etc, mais au sens où les dieux symbolisent naturellement, et de façon imagée la perfection de la vie du sage, dont l'ataraxie le rend semblable à « un dieu parmi les hommes ».

Le texte du *De Natura Deorum* joue par ailleurs avec le paradigme technique, en insistant à la fois sur cette naturalité de la prolepse des dieux, et sur sa matérialité – qui introduit toute une série de métaphores faisant appel au registre des arts figuratifs. Citons deux exemples flagrants :

*« Solus enim vidit primum esse deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. [...] quam appellat προληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem sine quae nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest »*<sup>142</sup>.

Car il a seul perçu tout d'abord l'existence des dieux du fait de l'impression de leur notion dans l'esprit de tous par la nature elle-même. [...] Ce qu'Epicure appelle « prolepse », c'est une sorte de figuration anticipative

<sup>141</sup> BRUNSCHWIG montre plus loin ce que la position épicurienne peut avoir de choquant puisqu'elle rattache l'acmé de l'homme, le moment de son plein épanouissement, non pas à l'âge adulte comme chez Aristote, mais à son enfance. (p. 80)

<sup>142</sup> *De Natura Deorum*, I, 16-17 (43-44), Ed. W. Ax, p. 18. traduction personnelle.

d'une chose par l'esprit, sans laquelle on ne peut rien saisir, rien chercher, rien discuter.

L'emploi du mot *informatio* renvoie au vocabulaire technique de la représentation picturale, puisque *l'informatio* désigne au sens propre le dessin ou l'esquisse ; les sens d'idée, de conception, de représentation d'une idée par l'image d'un mot en sont dérivés. Plus loin, l'allusion au contexte de la représentation matérielle est encore plus évidente :

« *quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus.*<sup>143</sup> »

Puisqu'en effet la nature qui nous a donné une figuration des dieux eux-mêmes, a sculpté nos esprits pour qu'ils les considèrent éternels et heureux.

En constituant les prolepses des dieux, la nature elle-même façonne les esprits par les chocs répétés des simulacres – l'art ne peut donc offrir qu'une comparaison inadéquate, d'autant plus que la nature propose une sculpture sans artiste pour la signer. Ce processus est lent et ne peut être daté comme le serait un apprentissage ordinaire. En effet un apprentissage a lieu alors que l'élève possède déjà des prolepses, c'est à dire des notions premières communes à tous les hommes et qui rendent justement un apprentissage possible ; c'est pourquoi il a conscience de cet apprentissage et peut en situer le début et la fin. La constitution des prolepses est bien antérieure à tous les autres apprentissages, non seulement chronologiquement mais aussi axiologiquement. Comment évaluer un commencement lorsqu'on n'a pas encore l'idée même de commencement<sup>144</sup> ?

<sup>143</sup> *De Natura Deorum*, I, 17 (45), Ed. W. Ax, p. 19. traduction personnelle.

<sup>144</sup> En ce sens G. STRIKER et E. ASMIS ont pu dire que la prolepse résout le « paradoxe du Ménon » - c'est-à-dire la question, soulevée par Socrate et résolue en partie par l'hypothèse de la réminiscence, de la nature et du mode d'appréhension du savoir minimal nécessairement préalable à l'acquisition même de n'importe quel savoir - de façon radicale. Le début de l'apprentissage c'est la sensation ; le début de tout savoir c'est une prolepse, une sensation intériorisée et synthétisée qui peut constituer un début satisfaisant à toute recherche et à toute investigation scientifique. De ce fait, la question de la constitution temporelle des prolepses n'est pas une question qui doit arrêter l'empiriste ; chercher à la résoudre, c'est en effet chercher à remonter au-delà du moment où la formulation même de la question peut avoir un sens pour nous. Dès que nous nous posons la question de l'origine des idées, nous y avons dans un sens déjà répondu – puisque nous possédons les idées nécessaires pour poser la dite question. En d'autres termes, avant la prolepse, il n'y a pas d'esprit ; la prolepse constitue de façon naturelle la structure réelle, matérielle de l'esprit. Le vrai problème n'est ainsi pas tant de dater l'apparition des prolepses, que de comprendre comment nous pouvons les composer naturellement, sans l'intervention d'aucune instance transcendante. C'est en ce sens que V. GOLDSCHMIDT, étudiant cette même similitude entre le problème de la prolepse et le paradoxe du Ménon, critique l'exégèse de DE WITT (*La doctrine d'Epicure et le droit*, p. 228 et seq.) qui platonise à outrance Epicure en négligeant la dimension matérielle de « l'anamnèse » provoquée par la prolepse. Cette analyse est reprise dans l'article « Remarques sur l'origine de la prénotion » : « la nouveauté n'est (...) pas de résoudre le sophisme du Ménon, mais de le résoudre en faisant l'économie de tout présupposé métaphysique ». (p. 156).

La prolepse comme l'idée sont donc engendrées par la répétition de sensations, répétition qui produit dans l'esprit des images stabilisées. En fait il serait plus exact de dire que c'est la nature de l'esprit elle-même qui se modifie lors de la constitution des prolepses. Selon la doctrine d'Epicure, le flux incessant de simulacres rend le corps de l'homme poreux et prépare la voie pour les simulacres à venir – ce qui explique les rêves et en général les anticipations<sup>145</sup>. La répétition modifie nécessairement ce sur quoi elle s'exerce – du fait du présupposé matérialiste<sup>146</sup>. On est là très proche de la comparaison qu'effectue Hume entre l'impression des idées dans l'esprit et celle des signes sur une tablette de cire qui est creusée et déformée par les marques du stylet<sup>147</sup>.

Le cas de la prolepse des dieux est également intrigant pour une autre raison, dans la mesure où la notion de dieu est constituée par une prolepse pour laquelle nous n'avons aucune appréhension directe de l'objet à aucun moment de notre expérience. Les dieux ont forme humaine, ce qui est à la fois donné par les sens et confirmé par le raisonnement. Mais dans le *De Natura Deorum* il est précisé qu'ils n'ont qu'un quasi-sang et un quasi-corps – ce qui est important pour qu'ils soient immortels. L'explication méthodologique de ce fait curieux suit :

*« Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo viderat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatu nec soliditate quadem nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem steremnia appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum series ex innumerabilibus individuis existat et ad eos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna. »*

« Mais Epicure, qui a non seulement vu de l'œil de l'esprit des choses obscures et profondément enfouies, mais qui les a comme extirpées de la

<sup>145</sup> Cf Lucrèce mais aussi Diogène d'Oenoanda ; « notre nature est devenue poreuse », fragment 9. Par usure, des canaux se creusent, selon la figure des simulacres qui les forment ; par la suite, la matière de l'esprit ainsi préparée recevra avec plus de facilité les « types » semblables à ceux qui l'ont déjà traversé ; de là l'impression de familiarité éprouvée.

<sup>146</sup> Lucrèce à la fin du chant IV utilise ainsi l'image du galet creusé par l'eau pour décrire l'effet de la vie commune sur le couple, à la fin de la diatribe sur l'amour.

<sup>147</sup> Cette idée selon laquelle toute information correspond à une déformation se retrouve dans un texte très intéressant des *Epidémies* VI (§1) qui décrit la nature elle-même comme une méthode de guérison au sens propre, qui doit inspirer le geste du médecin. « La nature elle-même et pour elle-même trouve les méthodes, sans le recours au raisonnement. » Les voies trouvées par la nature sont décrites de façon très matérielle ; la nature perfore le corps du malade, y creuse des sillons par lesquels s'écoulent les fluides dont l'accumulation serait nocive : larmes, cérumen, morve, salive, sang menstruel, urine. Elle le fait de façon spontanée. Ce rapprochement sur lequel nous reviendrons peut laisser supposer qu'une conception semblable de l'action de la nature comme action de déformation peut être trouvée dans les textes épicuriens et dans la collection hippocratique.

main, enseigne que, ce qu'est la puissance et la nature des dieux, n'est pas perçu d'abord par les sens mais par l'esprit, et non pas comme quelque chose de matériel ou de singulier, comme les réalités que lui-même appelle, à cause de leur matérialité, des *solides* ; mais selon des images que nous percevons comme semblables et continues – puisque des séries infinies d'images absolument semblables émanent des innombrables atomes et affluent vers eux – notre intelligence ayant fixé son regard sur leur image avec la plus grande volupté qui soit, comprend ce qu'ils sont et que leur nature est heureuse et immortelle<sup>148</sup>. »

La prolepse des dieux est obtenue grâce à une multitude innombrable d'impressions. Nous avons visiblement ici à appliquer au mécanisme de formation de la prolepse le principe d'isonomie<sup>149</sup> : l'infinité des impressions des dieux doit être en équilibre avec une autre infinité qui est celle des impressions des mortels. C'est cet équilibre qui permet de garantir la véracité de la prolepse des dieux, alors que nous ne possédons pas le garant sensible permettant de l'évaluer. Nous ne sentons des dieux que leur image et nous sommes obligés de les penser sur le modèle de cette image. Mais ce modèle est correct pour deux raisons : parce

<sup>148</sup> *De Natura Deorum*, I, 19 (49), ed. W. Ax, p. 20. Traduction personnelle. Ce texte soulève une difficulté importante ; la conservation de la leçon la plus commune aboutit à un sens aberrant ; plutôt que « vers eux », le bon sens exige de supposer que c'est bien « vers nous » qu'affluent les images composant les dieux. Nous n'avons pas la prétention de résoudre par cette simple remarque une difficulté philologique si importante, qui a donné lieu, lors d'une séance de séminaire, à des échanges passionnants avec J. BARNES et F. WOLFF. On trouvera dans une note de l'édition très riche de A. S. PEASE, quelques considérations sur les conséquences épistémologiques et physiques des différentes leçons possibles pour ce texte (*De Nat. Deor.* t. I, Brill, Leiden, 1955, p. 321).

<sup>149</sup> Nous appellerons tout le long de cette étude *isonomie* la règle d'égalité revendiquée par les épicuriens, dont certains ont montré qu'elle est un topos de la pensée physiologique classique. L'espace dans lequel s'exerce cette isonomie, s'il n'est pas euclidien, a néanmoins une caractéristique commune avec ce dernier, qui est l'équivalence absolue de tous ses points. Les épicuriens refusent toute idée de « niveaux métaphysiques », c'est-à-dire de niveaux de réalité distincts. Or, s'il n'y a aucune raison de privilégier une portion de l'espace en considérant qu'elle suit des règles distinctes d'une autre, il semble qu'il n'y en ait pas davantage qui permette d'isoler de la même façon un moment dans la série des événements naturels. Cf. Ph. De LACY, « Colotes' first Criticism of Democritus », tiré du recueil *Isonomia, Studien zur Gleichheitvorstellung im griechischen Denken*, J. MAU et E. G. SCHMIDT (ed), Akademie-Verlag, Berlin, 1964. Cette isonomie a pour De LACY des applications au sein de la nature, en ce qui concerne la place du composé humain : « man has no special status in the world of phenomena. The soul or self, like all else (void only excepted), acts and is acted upon, and its existence and properties are known to the extent that it is an object of perception and feeling. For that reason an attack on perception and feeling as criteria makes it as difficult to know what man is as to know the nature of the external world. The soul, like everything else, is known empirically. » (l'homme n'a pas de statut particulier dans le monde des phénomènes. L'âme ou le moi, comme tout le reste (à la seule exception du vide) agit et subit, et son existence et ses propriétés sont connues dans la mesure où il est objet de perceptions et de sentiments. Pour cette raison, toute attaque portant sur la dimension critériale de la perception ou du sentiment rend aussi problématique la connaissance de ce qu'est l'homme, que celle de la nature du monde extérieur. L'âme, comme tout le reste, est connue de façon empirique.) Or si l'âme ne peut être connue qu'empiriquement, c'est qu'elle même n'a aucune raison d'être placée en dehors de la stricte empiricité. (Sur l'origine du concept d'isonomie, cf. la thèse de G. VLASTOS, in « *Isonomia politikè* »). Ce point n'est pas en contradiction avec la thèse, défendue par D. SEDLEY, d'un anti-réductionnisme épicurien. Car si la nature admet bien des effets d'échelles, tels que certains phénomènes n'apparaissent par exemple qu'à un niveau macroscopique (comme les sensations), cela ne signifie en rien qu'un des seuils ainsi distingué ait plus ou moins de réalité que les autres ; sur le plan ontologique, ces niveaux sont strictement équivalents. Cette position difficile a suscité un certain nombre de critiques, en particulier d'origine sceptique ; cf. sur ce point K. KLEVE, "The epicurean isonomia and its sceptical refutation", in *Symbolae Osloenses*, LIV, 1979, p. 27-35

qu'il est constitué par un nombre suffisant d'impressions sensibles, et parce que le plaisir que cette vision des simulacres divins procure est en soi un signe important de la justesse de ces simulacres.

Jusqu'ici, il n'y a aucune différence entre la prolepse ainsi décrite, et n'importe quelle notion. Et pourtant, la différence existe, et elle est absolument fondamentale. Là où la prolepse se distingue fondamentalement des idées des empiristes anglais, comme des notions dont la constitution est décrite en X 32 par Diogène Laërce, c'est dans la mesure où elle prend place au sein de la liste des critères du vrai<sup>150</sup>. C'est par là que la prolepse se distingue fondamentalement de l'*epinoia* et qu'elle franchit un degré par rapport à la simple constitution de concept. Ou, plus exactement, si l'on se réfère aux textes vus jusqu'à présent, la prolepse semble être un certain type de concept dont on va décider de faire un usage particulier. Dans la mesure où la prolepse est appréhendée comme un concept, elle est formée exactement comme les autres ; sa spécificité ne portera donc pas sur sa genèse. En revanche, si on l'aborde du point de vue de son emploi, on va se rendre compte que la divergence est énorme – et qu'elle peut même nous amener à rectifier notre première appréhension ; la prolepse n'étant pas du tout utilisée comme une notion, n'en est finalement peut-être pas véritablement une – et par extension, le terme de *prolepsis* va désigner bien davantage le mouvement de l'esprit effectuant la procédure de validation, que le corrélat mental réel qui correspond à ce mouvement.

La prolepse épicurienne dans son mode de fonctionnement paraît en première approche assez voisine de l'*ennoia* stoïcienne ou notion commune. De fait, pour les stoïciens, la différence entre prolepse et notion porte sur leur genèse respective, non sur leur statut ni sur leur emploi. Nous lisons ainsi chez Aetius :

Τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους  
τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη διὰ ἡμετέρας διδασκαλίας  
καὶ ἐπιμελείας. Αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ  
καὶ προλήψεις.

<sup>150</sup> L'idée des empiristes anglais, du fait de sa constitution à partir du sensible, ouvre la voie à des doctrines sceptiques comme celle de Hume. Et c'est, semble-t-il, la voie la plus logique. La décision épicurienne de faire de la sensation un critère du vrai, comme nous l'avons vu, n'a de fondement logique que dérivé ; en revanche elle a un fondement éthique principal qui est d'assurer la prééminence du plaisir comme souverain bien.

« Parmi les notions, certaines se forment de façon naturelle, selon les modalités qui viennent d'être mentionnées, et sans intervention artificielle ; d'autres, par le biais de nos propres méthodes d'enseignement et d'application. Ces dernières s'appellent simplement « notions » (*ennoiai*), les premières s'appellent aussi « préconceptions » (*prolepseis*). »<sup>151</sup>

Ce qui, pour les stoïciens, distingue la prolepse de la notion, c'est son origine strictement empirique. Mais prolepse et notion sont toutes deux des *phantasiai*, c'est à dire des représentations ou encore des impressions. Or comme le font remarquer LONG et SEDLEY (p. 183) « une impression n'est pas une croyance. Avoir une impression, c'est simplement avoir une idée, sans qu'il soit aucunement impliqué qu'on y adhère. [...] Ce qui constitue la croyance, c'est la réaction positive de l'esprit à une impression, son « assentiment » à cette impression (voir la célèbre comparaison de la main chez Zénon<sup>152</sup>). »

« Pour les stoïciens toutes les représentations chez l'homme sont des *phantasiai logikai*, c'est à dire [...] qu'il est possible d'exprimer par une proposition leur contenu<sup>153</sup>. » La représentation, comme les mots, est porteuse d'un *lekton*. Le *judicium* est l'assentiment à ce *lekton*. Au contraire, rappelons que pour les épicuriens la sensation est *alogos*. Ce qui va faire de la prolepse – ou de *l'ennoia*, si l'on considère qu'il s'agit à chaque fois d'impressions universalisables du même type – une représentation, une sensation accompagnée de jugement, c'est un mouvement de l'esprit qui l'accompagne nécessairement et qui invite à associer à cette impression unique une multitude d'autres impressions, emmagasinées dans la mémoire.

Il semble donc que les épicuriens appliquent bien à la prolepse certaines caractéristiques de la *phantasia logika* stoïcienne (sachant que ce qu'ils appellent eux-mêmes *phantasia* désigne simplement l'image sensible, dont la permanence dans la mémoire est appelée *phantasma* ; la prolepse est une synthèse générale, accompagnée d'un certain type de jugement, de *phantasmai* divers). Ce faisant ils parviennent à transformer la prolepse en

<sup>151</sup> SVF II, 83, cité par LONG ET SEDLEY, t. II, p. 179 de l'édition G-F. Cf. Pour le commentaire de ce texte F.H. SANDBACH, "Ennoia and prolepsis" dans A.A. LONG, *Problems in stoicism* (1971) ; R.B. TODD, "The Stoic common notions", *Symbolae Osloenses* 48 (1973).

<sup>152</sup> « Zénon avait l'habitude de concrétiser en un geste la possession par le sage seul du savoir scientifique. Il étendait les doigts de l'une de ses mains et montrait sa paume ouverte, en disant « Une impression ressemble à cela ». puis il refermait un peu ses doigts et disait : « l'assentiment ressemble à cela. » Ensuite, resserrant complètement ses doigts et fermant le poing, il disait que c'était là la cognition (à partir de cette illustration, il donna à cet état mental le nom de katalèpsis, qu'il n'avait pas eu auparavant). Enfin, il rapprochait sa main gauche de son poing droit et l'agrippait étroitement et fortement, en disant que le savoir scientifique ressemblait à cela, et n'appartenait à personne sinon au sage. » Cicéron, *Académiques II*, 145 (SVF I, 66). Traduction française de la traduction LONG ET SEDLEY, Garnier Flammarion, t. II, p. 211

<sup>153</sup> Cf. C. LEVY, *Cicero Academicus : recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, De Boccard, Paris, 1992, ch. « La phantasia » (p. 215)

critère<sup>154</sup> ; c'est donc cet usage comme critère qui distingue la prolepse de la simple *epinoia* ou de l'*ennoëma*, qui se présentent aussi comme des synthèses « typiques » d'images mentales<sup>155</sup>.

Selon A. LONG, qui cite à ce propos Clément d'Alexandrie, le rapprochement entre *prolepsis* et "notion commune" est d'ailleurs tout à fait suffisant pour comprendre ce que peut être une prolepse :

*"Prolèpseis are not arbitrary concepts but concepts formed from repeated "clear views" of the same thing or the same kind of thing. Clement of Alexandria gives the following definition of Epicurean prolepsis : "an act of attention to something clear, to the clear concept (epinoia) of a thing", cf. Stom. 2, 4, Us 255<sup>156</sup> ; « Les prolepses ne sont pas des concepts arbitraires, mais des concepts formés à partir de « perceptions évidentes<sup>157</sup> » de la même chose ou de la même sorte de chose. Clément d'Alexandrie donne la définition suivante de la prolepse épicurienne : « un acte d'attention dirigé vers quelque chose d'évident, vers un concept (epinoia) évident de la chose. »*

Il nous semble néanmoins que la citation même de Clément d'Alexandrie indique que ce rapprochement ne suffit pas. Clément d'Alexandrie n'identifie pas en effet la prolepse au concept – puisque ce dernier est désigné par un autre mot, *epinoia* – mais au mouvement de l'esprit vers ce type de concept. C'est donc que la *prolepsis* épicurienne, pour être un critère, a besoin de quelque chose de plus que la notion commune. Nous avons vu plus haut que le rapprochement entre prolepse et *épiholè* suggérerait déjà une nature de ce genre pour la prolepse ; mais il nous faut à présent, pour fonder la distinction entre prolepse et *ennoia*, fonder cette thèse de façon beaucoup plus solide, en y apportant, du moins nous l'espérons, des arguments nouveaux.

<sup>154</sup> Sur le rapport entre prolepse épicurienne et stoïcienne, cf V. GOLDSCHMIDT, « Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion », *Les stoïciens et leur logique, actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Vrin, Paris, 1978.

<sup>155</sup> E. ASMIS p. 29 : Selon Sextus, Adv math VIII 337, « the epicureans refuse to distinguish between an « apprehension » (*katalèpsis*), which implies the reality of what is thought of, and a "presumption" (*prolèpsis*), which is a "mere movement of the mind" and does not imply reality." (les épicuriens refusent de distinguer entre les "appréhensions", qui impliquent la réalité de ce qui est pensé, et la "présomption", qui est un "pur mouvement de l'esprit", et n'implique aucune réalité.) Or il nous semble que c'est justement cette double dimension qui rend possible le rôle de critère pour la prolepse, et qui la distingue de la simple *epinoia*. Sur la différence entre *ennoia*, *ennoëma* et *noësis* nous pensons comme E. ASMIS p. 63 qu'elle est assez négligeable, beaucoup plus en tout cas que celle entre *epinoia*, *ennoia* etc et *prolèpsis*.

<sup>156</sup> Cf. A. LONG, "Aisthêsis, Prolepsis and Linguistic theory in Epicurus", *Bulletin of the Institute of Classical studies* 18, 1971, p. 114-133.

<sup>157</sup> Nous utilisons ici « évident » comme un équivalent du *clarus* latin ; l'adjectif « clair » ne nous semble pas suffisant pour traduire le sens du *clear* anglais, ici proche de l'idée cartésienne d'idée « claire et distincte ».



Que disent à ce sujet les textes ? Les auteurs le plus souvent cités pour caractériser la prolepse sont peu bavards sur ce point, et semblent tous négliger cet aspect de la prolepse. Diogène Laërce, comme on l'a vu, propose un exemple très simple d'usage de la prolepse : l'identification d'un objet à distance. On a alors vraiment l'impression que la prolepse correspond à un contenu emmagasiné dans l'esprit, permettant par comparaison de mettre en relation des impressions distinctes dans le temps et dans l'espace. Sextus, dans le *Contre les Grammairiens*, propose un emploi plus élaboré et qui surtout s'inscrit davantage dans le contexte d'une recherche scientifique ; mais l'usage semble tout à fait semblable.

Ἐπεὶ οὐτε ζητεῖν οὐτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἀνευ προλήψεως, εὖ ἂν ἔχοι πρὸ τῶν ὄλων σκέψασθαι τί τ' ἐστὶν ἡ γραμματικὴ, καὶ εἰ κατὰ τὴν ἀποδιδομένην ὑπὸ τῶν γραμματικῶν ἔννοιαν δύναται συστατὸν τι καὶ ὑπαρκτὸν νοεῖσθαι μάθημα.

« Puisque, selon le sage Epicure, sans une prolepse il n'est possible ni de mener une enquête ni de rencontrer une aporie, il serait bon avant tout d'examiner ce qu'est la grammaire et s'il est possible, d'après la notion traditionnelle qu'en donnent les grammairiens, de la concevoir comme une étude cohérente et réelle<sup>158</sup>. »

Pour savoir si la grammaire est un savoir, il faut comparer sa notion avec celle des autres savoirs. La prolepse de la grammaire ici c'est avant tout la notion commune de la grammaire – ce que tout un chacun comprend quand on prononce devant lui le mot « grammaire ». En ce sens la grammaire du grammairien est critère pour décider de ce qu'est une grammaire ; il n'est pas question de vérifier cette notion commune elle-même – c'est à dire de proposer une meilleure définition de la grammaire – mais de comparer cette notion commune avec celle du savoir, du *mathèma*, pour évaluer la similitude entre la grammaire et un savoir.

On lit plus loin :

Ἄλλὰ παρέντες τὸ περὶ τῶν τοιούτων λεπτολογεῖν σκοπῶμεν, ὡς ὑπεσχόμεθα, εἰ δύναται τέλος, ὅσον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἐννοίᾳ, ὑποστῆναι ἡ γραμματικὴ.

« Mais laissons de côté ce genre d'arguties et examinons, comme nous nous y étions engagés, si finalement, la grammaire peut exister en nous appuyant sur ce contenu notionnel du mot<sup>159</sup>. »

<sup>158</sup> *Adv. Math.* I (*Contre les grammairiens*), 57, l. 1-5 (Us. 255), ed. MAU, Teubner, Leipzig, t. III, p. 16, traduction C. DALMIER. La suite de ce texte a déjà fait l'objet d'un examen plus haut, p. 36.

<sup>159</sup> *Adv. Math.* I, 65, l. 5-7, ed. MAU, Teubner, Leipzig, t. III, p. 18, traduction C. DALMIER.

La question a un peu changé ; *ennoia* n'est plus rapproché explicitement de prolepse – en fait Sextus est en train d'émettre un doute sur le fait que l'idée de grammaire soit une prolepse, c'est à dire pour lui un concept vrai.

Si, comme semble l'indiquer Sextus, la prolepse est une *ennoia* qui a pour particularité de constituer un point de départ dans l'investigation rationnelle, alors A. LONG a raison de rapprocher la *prolepsis* d'une *periptosis*, et d'expliquer par ce rapprochement l'occurrence de ce terme rare dans la doxographie épicurienne de Diogène Laërce<sup>160</sup>.

*"We are told that "all concepts (epinoiai) arise from sensations, either by direct experience (kata periptôsin) or analogy or resemblance or combination, with some contribution by reason" (DL x 32). I regard it as virtually certain that prolepseis are the first class of concepts named here and that other concepts are derived from them in the ways specified. For instance, the concept of Centaur could be taken as something compounded of prolepseis of man and horse, though Epicurus would also admit the existence of eidôla by which some such notions are produced immediately. Prolepseis are not confined to concepts of sensory origin since men have a prolepsis of the gods (Cic. N.D. i 43-45). This extension of the term to certain purely mental concepts is confusing, notwithstanding Epicurus' premise that belief in gods (visions of divine eidola) is characteristic of mankind as a whole."* "On nous dit que "tous les concepts naissent des sensations, soit par expérience directe, soit par analogie, soit par ressemblance, soit par combinaison, avec une certaine contribution de la raison. (DL X 32). Je considère comme pratiquement certain que les prolepses représentent la première catégorie de concepts nommée ici, et que les autres concepts dérivent d'elle selon les modes exposés. Par exemple, le concept de Centaure pourrait être considéré comme un composé de prolepses d'homme et de cheval, bien qu'Epicure admette également l'existence d'*eidola* par lesquels de telles notions sont produites de façon immédiate. Les prolepses ne se réduisent pas aux concepts qui ont une origine sensible, puisque les hommes ont des prolepses des dieux. (Cic. *Nat. Deor.* I, 43-45). Cette extension du terme à certains concepts purement mentaux prête à confusion, malgré le présupposé d'Epicure, selon lequel la croyance en des dieux (la vision de simulacres de dieux) caractérise l'humanité dans sa totalité."

---

<sup>160</sup> « Aisthêsis, Prolepsis and linguistic theory in Epicurus », *Bulletin of the institute of Classical studies* 18, 1971.

Si l'on suit A. LONG, il faudra poser que la prolepse est le résultat commun à tous et pouvant donc être utilisé comme critère<sup>161</sup> d'une *periptosis*, c'est à dire d'une occurrence empirique hasardeuse, recomposée ou transférée par analogie. Cette interprétation, tout comme celle que A. LONG propose de la citation de Clément d'Alexandrie, a le grand inconvénient d'identifier de façon définitive la prolepse à une notion commune.

C'est l'examen du rôle de la mémoire qui va alors nous permettre de distinguer définitivement la prolepse des notions. Lorsque je pense, je « travaille » à partir de choses que j'ai déjà, et que je dois agencer de manière diverse. Je ne peux pas faire autrement, et c'est ce qu'indique le texte de Diogène Laërce qui reprend un argument tout à fait important dans la méthodologie épicurienne : il faut un modèle à l'activité mentale, comme à n'importe quel autre type d'activité. Chez Lucrèce, on retrouvera cet argument lorsqu'il s'agira de dénier aux dieux la capacité d'avoir pu créer le monde.

*Exemplum porro gignundis rebus, et ipsa  
notities divis hominum unde est insita primum,  
quid vellent facere ut scirent animoque viderent,  
quove modost umquam vis cognita principiorum,  
quidque inter sese permutato ordine possent,  
si non ipsa dedit speciem natura creandi ?*

« Le modèle du monde, la notion même des hommes,  
d'où vinrent-ils s'inscrire pour que les dieux connaissent  
et voient en leur esprit ce qu'ils voulaient faire ?  
Comment ont-ils jamais connu la force des atomes,  
Les possibilités qu'offrent leurs transpositions  
Si la nature n'a pas fourni l'exemple de la création ? » V, 181-186

En ce sens, la fonction intellectuelle la plus importante ne sera pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le *logismos* – faculté de synthèse – mais la mémoire qui sous-tend ce *logismos* et lui donne une matière sur laquelle travailler. Le *logismos* ne peut pas tourner à vide, sinon il ne produit que des fantasmes, des images vides qui ne correspondent pas à un substrat réel ; et l'interdiction de travailler sur de telles images vides est bien explicitement énoncée au début de la *Lettre à Hérodote* comme une règle de la *physiologia*. Or la prolepse est justement critère au sens où elle permet de vérifier que le *logismos* ne tourne pas à vide.

Comment le peut-elle ? On peut aborder la question à partir d'un énoncé surprenant d'Epicure sur la remémoration des plaisirs. Ce texte, transmis par Diogène Laërce (X, 22) est

---

<sup>161</sup> On peut donc supposer que les notions des fous, bien que vraies, ne pourront pas servir de critère, car elles ne satisfont pas à l'obligation d'être communes à tous ; de ce fait, ce ne sont pas des prolepses.

un extrait d'une lettre à Idoménee, rédigée au moment de sa mort – mort très douloureuse puisque causée par une rétention d'urine due à la gravelle :

Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. Στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάτετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.

« Je t'ai écrit ceci en ce jour bienheureux de ma vie qui est aussi le dernier. La strangurie et la dysenterie se sont installées avec la plus grande intensité dont elles soient capables. Mais la joie de mon âme et le souvenir de nos conversations passées étaient un contrepoids suffisant<sup>162</sup>. »

La mémoire rend présent le plaisir passé jusqu'à en faire un plaisir présent tout aussi sensible, capable de contrebalancer la douleur actuelle et réelle que subit le corps ; la mémoire a donc visiblement pour Epicure une puissance de « re-sensibilisation » de l'idée.

Cette interprétation peut être renforcée par l'examen d'un autre texte, un passage du *Peri Phuseos* reconstitué par G. ARRIGHETTI ([34-20]), cité par J. ANNAS dans *Epicurus on agency*<sup>163</sup> :

πάθος ἀνάλογον ὧν ἔδει μᾶλλον ἐνεγείνεται, πρὸς τὸ ὠρισμένον καὶ τὰ πάντα ἐξελέγχον τῆς ἀναφορᾶς γινομένης, καὶ οὐ πρὸς ἀόριστα καὶ κρίσεως προσδεόμενα. Αὕτη δ' αὖ πάλιν ἢ τούτου μνήμη ἢ ἀνάλογος μνήμη κίνησις τὰ μὲν συνεγεγείνητο εἶθους, τὰ δ' ἠϋξητο, τὴν [ἀρχ]ὴν ἔχουσα καὶ τὴν αἰτίαν, [ἦι μὲν] τῆ πρώτῃ συστάσει [τῶν] τε ἀτόμων ἅμα καὶ τοῦ [ἀπ]ογεννηθέντος, ἦι δὲ τῆ ἐ[παυ]ξομένη.

Si se produisait une affection semblable à ce dont on a le plus besoin, on aura réfuté aussi tout ce qui engendre des confusions à partir de quelque chose de défini, et non à partir de quelque chose d'indéfini et nécessitant d'être réexaminé. La mémoire même de cela ou un mouvement analogue à la mémoire associe à son tour directement certaines choses, en augmente d'autres, contenant le principe et la cause<sup>164</sup>, selon une certaine constitution fondamentale des atomes en même temps que ce qui a été développé, ou bien selon leur augmentation<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> Diogène Laërce X, 22, ARRIGHETTI n. [52] p. 427 (Us. 138), traduction française par BRUNSCHWIG et PELLEGRIN, *Les philosophes hellénistiques*, t. 1, p. 299.

<sup>163</sup> p. 53-71 in *Studies in Hellenistic philosophy of mind, proceedings of the fifth symposium hellenisticum*, ed. J. BRUNSCHWIG et M. NUSSBAUM, Cambridge, 1993. J. ANNAS propose un texte légèrement différent de celui que nous citons ; nous reprenons quant à nous le texte proposé par G. ARRIGHETTI, mais les différences ne sont pas significatives du point de vue du sens.

<sup>164</sup> Il nous semble qu'Epicure ici veut dire que la mémoire utilise pour les compositions qu'elle élabore les mêmes mécanismes que ce qui se passe au niveau des constitutions atomiques fondamentales ; la mémoire imite au sens propre, reproduit le mouvement des atomes à l'origine des objets de la nature.

<sup>165</sup> *Deperditorum librorum reliquiae*, ARRIGHETTI p. 335-336.

La première phrase de ce fragment fait référence à un usage critériel des affections, dans un contexte peu clair. L'intervention de la mémoire joue un rôle important dans l'application critériale de ces affections. La seconde partie du fragment décrit le fonctionnement de cette mémoire, en insistant sur son soubassement corporel. Le commentaire de J. ANNAS à ce passage nous semble aller dans le sens d'une identification de la mémoire à un mouvement de re-sensibilisation : « *the developing self just is the atomic structure in one of its aspects. The contrast in the case of memory lies not between the atoms and what has already developed (these have the same constitution) but between both of these together and the constitution when it has been "increased". While this is mysterious, it clearly applies to a further change to which the distinction between the developing self and the atoms is not relevant.* » “Le moi en train de se développer ne se confond avec la structure atomique que dans un de ses aspects. Le contraste, dans le cas de la mémoire, ne réside pas entre les atomes et ce qui s'est déjà développé – ils ont la même constitution – mais entre eux et cette constitution une fois qu'elle a été “augmentée”. Bien que ce point soit mystérieux, il renvoie clairement à une modification à venir, pour laquelle la distinction entre le moi en train de se développer et les atomes n'est pas pertinente.”

On relèvera pour notre part que non seulement effectivement Epicure ne hiérarchise pas entre le niveau atomique et le niveau « athroïstique » dans le cas de l'action (volontaire ou non ; il ne précise pas), mais que la mémoire est ici présentée comme contenant ces deux niveaux. C'est cette double structure qui rend possible la fonction de re-sensibilisation de la mémoire ; en suscitant des images – c'est à dire des composés – la mémoire organise des structures atomiques réelles<sup>166</sup>.

Un autre texte peut être mobilisé sur cette question, qui va lui aussi nous permettre de lier cette fonction de re-sensibilisation de la mémoire à un usage critériel. Lucrèce, alors qu'il commente les illusions composées par les simulacres pendant le sommeil ou certains états de veille particuliers – la folie, par exemple -, indique comme en passant :

*Hoc ideo fieri cogit natura, quod omnes  
corporis affecti sensus per membra quiescunt  
nec possunt falsum veris convincere rebus.  
Praeterea meminisse jacet languetque sopore,  
nec dissentit eum mortis letique potitum  
jam pridem, quem mens vivom se cernere credit.*

<sup>166</sup> C'est donc une nuance nouvelle à apporter à l'anti-réductionnisme d'Epicure tel que le conçoit D. SEDLEY ; même si il y a bien des effets d'échelle très importants, néanmoins le substrat atomique est toujours présent et joue un rôle à tous les niveaux du réel, même les plus élaborés.

« Voici pourquoi la nature produit ces illusions :  
tous les sens dans le corps entravés se reposent  
et ne peuvent donc pas vaincre le faux par le vrai.  
En outre, la mémoire gît alanguie de sommeil  
Et ne proteste pas qu'en son pouvoir la mort détient  
Depuis longtemps celui que l'esprit pense voir vivant<sup>167</sup>. »

La mémoire est ici envisagée comme une fonction qui a valeur de détermination du vrai et du faux – c'est-à-dire bel et bien comme une fonction critériale, qui est capable de confronter une représentation à une autre – un homme mort à un homme vivant – de façon active, et pas simplement comme un réceptacle d'impressions passées. Il semble bien que ce que Lucrèce appelle ici mémoire soit une façon de désigner l'activité de la prolepse elle-même<sup>168</sup>. La prolepse serait donc à la fois une notion composée à partir de souvenirs – donc un objet – et un mouvement de l'esprit qui associe une image à un concept complet : « telle sorte de chose est un homme qui m'est présenté comme vivant mais dont je sais qu'il est mort » ; il faut qu'il y ait cette association du concept et de la chose pour qu'il y ait prolepse, et cette association est rendue possible par la mémoire comprise comme faculté de resuscitation active et volontaire des impressions passées.

Un dernier texte peut apporter du poids à notre interprétation. Il s'agit d'un passage du commentaire de Damascius sur le *Phédon*. Citant les *Propos de table* de Plutarque, Damascius s'attarde sur le cas de ceux qui sont tellement effrayés par certains objets que leur seule vue déclenche la fuite et la perte de contrôle. « La cause de cela, c'est le ressouvenir des anticipations vécues », ὧν αἰτίαν εἶναι τὴν ἀναμνήσιν τῆς προπαθείας (*In Phaedonem*, 285, 7)<sup>169</sup>. Cet argument est présenté par Damascius comme confirmant la thèse épicurienne de la prolepse. Il nous présente en fait la remémoration que rend possible la prolepse comme un souvenir de nature affective : je re-éprouve par la prolepse les *pathè* que j'ai déjà éprouvés. La prolepse est ainsi pour Damascius un critère parce qu'elle est une dérivation, une prolongation dans le temps du premier critère, la sensation – qui est le critère fondamental à partir duquel tous les autres doivent être compris et pensés.

<sup>167</sup> IV, 762-767, ed. et trad. KANY-TURPIN.

<sup>168</sup> De fait, la traduction KANY-TURPIN est ici trompeuse, dans la mesure où elle traduit par « mémoire », c'est à dire par un substantif, ce qui est en latin exprimé par « meminisse », un verbe à l'infinitif désignant une activité. B. PAUTRAT commet la même imprécision.

<sup>169</sup> On notera simplement sans nous y attarder l'usage par Damascius d'*anamnèsis*, réminiscence ; il s'agit peut-être d'un gauchissement platonisant, sinon de la doctrine épicurienne, du moins de sa terminologie.

Cette hypothèse est lourde de conséquences quant à la conception épicurienne de la nature de l'esprit. Elle conduit à l'attribution à la mémoire d'un rôle actif et non simplement passif dans l'activité intellectuelle, aussi bien au niveau de la constitution des concepts qu'au niveau de la validation des énoncés. Ce postulat, pour être original, n'en est pas pour autant unique dans l'histoire de la pensée antique. Il en existe au moins un avatar, intéressant pour nous : la secte médicale des mémoristes, mal connue, mais dont les thèses méthodologiques pourraient apporter un éclairage nouveau à nos hypothèses. Les mémoristes attribuent à la mémoire toutes les fonctions du *logos*. Galien fait allusion aux mémoristes au moment où, distinguant, parmi les sectes médicales, les Empiristes et les Dogmatiques ou « logiciens », il se penche sur les présupposés épistémologiques de ces différentes positions.

Καὶ ὀνόματά γε ταῖς αἰρέσεσιν ἔθεντο, ἐμπειρικὴν τε καὶ λογικὴν. Καλεῖν δὲ εἰσιν εἰθισμένοι, τὴν μὲν ἐμπειρικὴν τηρητικὴν τε καὶ μνημονευτικὴν, τὴν δὲ λογικὴν, δογματικὴν τε καὶ ἀναλογιστικὴν.

« On a aussi donné à ces sectes les noms d'empirique et de rationaliste, et on a pris l'habitude d'appeler la secte empirique « observatrice » et « mémorisatrice », et la secte rationaliste « dogmatique » et « analogiste ». <sup>170</sup>»

La position empirique, dont nous avons déjà envisagé la difficulté<sup>171</sup>, et que Galien attaque fréquemment, ne tient que si l'on attribue à la mémoire certaines fonctions attribuées d'ordinaire à la raison ; par exemple la fonction de généralisation empirique, qui implique la faculté de procéder à des inférences<sup>172</sup>. Selon M. FREDE, qui leur consacre un article<sup>173</sup>, c'est là la position des mémoristes, qui diffère de celle des Empiriques en ce que ces derniers accordent néanmoins à la raison comme instance distincte de la mémoire un rôle minimal dans la connaissance. Cependant il ne s'agit là que du développement d'une tendance déjà clairement lisible dans les présupposés théoriques de l'école Empirique. Ainsi le concept de « théorème » décrit par Galien<sup>174</sup>, qui renvoie non pas à une procédure dialectique, mais bien à une procédure mentale très proche de la prolepse telle que nous venons de la définir.

<sup>170</sup> Cf. *Des Sectes* ch. I, HELMREICH, p. 2 (ed. KÜHN p. 65) t. I, traduction P. PELLEGRIN.

<sup>171</sup> Cf. p. 38 en particulier.

<sup>172</sup> Cf. *Esquisse empirique* ch. XII 86-87 ; *Expérience médicale* Ch. III 1-6 ; *Des Sectes* ch. II 3.

<sup>173</sup> Cf. M. FREDE, « An Empiricist view of Knowledge : Memorism » in *Epistemology*, EVERSON (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1990.

<sup>174</sup> Cf. p. 38, sur l'usage polémique de cette notion dans l'*Esquisse Empirique* à propos de la définition d'un « art ».

Ἄλλα καὶ τρίτον τῆς ἐμπειρίας εἶδος ἐστὶ τὸ μιμητικόν, ὅταν τῶν ὠφελισάντων ἢ βλαψιάντων ὀτιοῦν ἢ φύσει, ἢ τύχῃ ἢ αὐτοσχεδίως ἐπὶ τῶν αὐτῶν παθῶν ἀθθῖς, εἰς πείραν ἄγῃται, καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ μάλιστα τὴν τέχνην αὐτῶν συστησάμενον. Οὐ γὰρ δὶς μόνον, ἢ τρίς, ἀλλὰ καὶ πλειστάκις μιμησάμενοι τὸ πρόσθεν ὠφελίσαν, εἴτ' ἐπὶ τῶν αὐτῶν παθῶν τὸ αὐτὸ ποιοῦν εὐρίσκοντες, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὴν τοιαύτην μνήμην θεώρημα καλέσαντες ἤδη πιστὸν ἡγοῦνται καὶ μέρος τῆς τέχνης.

« Il y a une troisième espèce d'expérimentation, l'imitative : c'est quand une chose quelconque parmi celles qui produisent secours ou dommage, par nature, par hasard ou de manière improvisée est à nouveau expérimentée sur des affections semblables ; et c'est cette espèce qui est le constituant principal de leur art, car quand ils eurent imité, non pas deux ou trois fois mais un grand nombre de fois, ce qui s'était révélé auparavant secourable, puis qu'ils découvrirent que cela a la plupart du temps le même effet sur des affections semblables, appelant théorème un souvenir de cette sorte, ils pensèrent qu'ils avaient là quelque chose de crédible, c'est-à-dire une partie de l'art<sup>175</sup>. »

Les mémoristes sont en quelque sorte des empiriques radicaux. Ce que les mémoristes rejettent c'est une certaine vision de ce qu'est la raison ; ils se rattachent ainsi selon M. FREDE à une longue tradition qui a accordé à la mémoire tout ou partie de ce que classiquement on accorde à la raison. Notre idée est que dans cette tradition on peut sans difficulté inclure les épicuriens. Car, même si, comme le postule M. FREDE, les épicuriens supposent l'existence d'une entité distincte de la raison qui permette d'aller au-delà des impressions sensibles – on interprétera ainsi les usages de *dianoia* et *logismos*, mais aussi de *phronēsis*, terme qui apparaît souvent dans les textes éthiques - cette faculté elle-même est néanmoins proche dans son fonctionnement de la mémoire<sup>176</sup>.

L'examen du rôle de la mémoire vis-à-vis de la prolepse nous a éloigné de la première présentation que nous en avons proposé. Si, d'une certaine façon, on peut rattacher la prolepse à une *ennoia* sur le plan de sa constitution, son usage quant à lui nous oblige à revoir

<sup>175</sup> *Des Sectes II*, HELMREICH p. 3 (ed. KÜHN p. 67), traduction P. PELLEGRIN ; on trouve une autre définition du théorème dans l'*Esquisse Empirique* ch. II, § 46 ; P. PELLEGRIN indique qu'il faut « enlever toute connotation théorique » à ce terme de théorème « pour ne retenir que sa signification originare de « ce que l'on voit » ». Nous pensons qu'il faut également être sensible, derrière l'emploi de ce mot, à une ironie manifeste indiquant, au travers de ce détournement d'un terme dialectique technique, le déplacement des fonctions logiques du raisonnement à la perception et à la mémoire.

<sup>176</sup> On pourrait être tenté de comparer cette conception de la mémoire comme un genre de *logos* avec la doctrine platonicienne de la réminiscence ; le mémorisme ne serait qu'une façon de remplacer la réminiscence par la mémoire. Selon le *Peri Mnēmēs* d'Aristote, on peut en effet distinguer la mémoire de la réminiscence en posant que la mémoire est le souvenir d'impressions sensibles, et la réminiscence d'impressions non-sensibles. Si l'on supprime l'idée qu'il pourrait y avoir des impressions non-sensibles, le mémorisme pourra aussi être compris comme une interprétation singulière de l'expression platonicienne selon laquelle apprendre, c'est se ressouvenir. Mais la comparaison devra bien évidemment s'arrêter là, et la similitude entre ces doctrines n'est qu'apparente. Le mémorisme situe en effet les impressions premières, qui donnent à la mémoire un contenu, dans le temps et non dans l'éternité : il y a un début à la connaissance, un avant et un après.



cette identification et à l'atténuer assez fortement. Réduire la prolepse à une notion, même commune, c'est s'interdire de rendre compte de son aspect actif. La prolepse n'est pas simplement un contenu positif qui puisse servir d'étalon de mesure à un autre contenu. Elle n'est pas un schème d'impressions passées qui peut être rapporté à une impression actuelle ; elle est également ce mouvement même de mise en rapport, de même que la mémoire qui la conditionne n'est pas simplement une collection d'informations, mais une faculté intellectuelle de re-suscitation volontaire de ces informations. La prolepse s'éloigne donc de la notion au sens où, si elle s'élabore à partir du matériau composé physiquement par les constitutions successives de concepts dans l'esprit, elle propose également dans son versant actif une ré-élaboration de ce matériau conceptuel.

## 6. La prolepse a-t-elle une fonction linguistique ?

Comme nous l'avons brièvement indiqué en citant le texte de Diogène Laërce sur la prolepse, celle-ci n'est pas simplement présentée comme un outil permettant la validation de contenus notionnels ; mais elle prétend également valider la pertinence des mots que j'utilise lorsque j'ai à l'esprit certaines réalités que je désire signifier. Nous devons à présent nous assurer que cet aspect important de la prolepse n'ouvre pas la voie à des apories fâcheuses, et ne vient pas contredire nos premières conclusions.

Or ce point est loin d'être acquis, dans la mesure où les lectures classiques de la prolepse, qui insistent moins sur ce qui a attiré jusqu'ici notre attention – la nature comportementale de la prolepse et ses rapports avec les thèses empiristes sur la mémoire comme raisonnement –, tirent de l'examen du texte de Diogène Laërce des hypothèses qui ne peuvent s'accorder avec ce que nous venons de suggérer.

A.A. LONG<sup>177</sup> analysant ce même texte de Diogène Laërce résume (et adopte) l'explication classique de ce point de la façon suivante :

*"Epicurus, I suggest, is arguing that a speaker must have a preconception (px) of that which he intends to express (x), and a belief that his words will call to mind a similar preconception in the audience. [...] Both writers [Diogène Laërce et Sextus dans le Contre les Logiciens] observe that there is nothing in Epicureanism corresponding to the stoic lekton, i.e. the*

<sup>177</sup> « Aisthesis, Prolepsis and linguistic theory in Epicurus », *Bulletin of the institute of Classical studies* 18, 1971. Article déjà cité p. 93.

*meaning of a predicate, or a proposition, where meaning (or proposition) is an incorporeal "something" (ti) intermediate between words and their (external) reference. In being incorporeal and in not being images, lekta differ sharply from Epicurean prolepseis. But prolepseis do mediate between words and things in a manner which is analogous to the function of lekta in Stoic linguistic theory.*" Epicure, selon ma suggestion, suppose qu'un locuteur doit avoir une préconception (px) de ce qu'il cherche à exprimer (x), et croire que ses mots vont susciter une préconception similaire chez son allocutaire. [...] Ces deux auteurs observent qu'il n'y a rien dans l'épicurisme qui corresponde au *lekton* stoïcien, c'est à dire à la signification d'un prédicat, ou d'une proposition, où la signification (ou la proposition) est un quelque chose (ti), incorporel, intermédiaire entre les mots et leur référence externe. C'est précisément dans la mesure où ils sont incorporels, et où ils ne sont pas des images, que les *lekta* diffèrent des prolepses épicuriennes. Mais les prolepses établissent entre les mots et les choses une médiation analogue à la fonction remplie par les *lekta* dans la théorie linguistique des stoïciens."

A. A. LONG rejoint ainsi l'interprétation la plus courante de la nature de la prolepse, et les sources critiques auxquelles il renvoie son lecteur soutiennent toutes cette même conception<sup>178</sup>.

L'argument qui sous-tend cette interprétation est le suivant : si la prolepse ne joue pas le rôle du *lekton*, les épicuriens soutiendraient une thèse intenable, celle de l'absence de tout intermédiaire entre le mot et la chose ; selon LONG, dans ce cas ils ne pourraient pas énoncer la phrase : « les dieux sont malveillants » en lui attribuant un sens. Or Epicure reconnaît que pour beaucoup d'hommes, elle a un sens. Il faut donc considérer que la prolepse doit, pour les épicuriens, jouer un rôle similaire à celui du *lekton* dans la sémantique stoïcienne – c'est-à-dire d'un intermédiaire faisant émerger le sens entre le signifiant et le signifié, pour utiliser une terminologie anachronique, intermédiaire qui justifierait la possibilité d'un décalage dans le langage entre ce qui est dit et ce qui doit être considéré comme vrai – le vrai pouvant être défini comme ce qui est adéquat à la chose dont on veut parler. La seule différence réelle entre prolepse et *lekton* serait que, alors que le *lekton* est incorporel, la prolepse a une dimension matérielle dans la mesure où elle est toujours accompagnée d'une représentation mentale – qui pour un épicurien ne peut pas être immatérielle.

<sup>178</sup> BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford university press, Oxford, 1928 ; DE LACY, "The Epicurean analysis of language", *American Journal of Philology*, 60 1939 ; FURLEY, *Two Studies in the Greek atomists*, Princeton, 1967.

Cette interprétation a un défaut majeur qui selon nous pourrait suffire à l'invalider : elle perd de vue que pour Epicure la phrase : « les dieux sont malveillants » est fautive, en ce qu'elle correspond à une opinion vide, et que celui qui chercherait à lui en donner un commettrait, non seulement une faute logique mais une faute morale. Si les hommes qui l'utilisent croient à ce que veut dire cette phrase, à cause de l'insertion de la prolepse entre ce qu'ils disent et les choses qu'ils désignent, alors la prolepse n'est plus un critère puisqu'elle peut entraîner de fausses croyances. Le problème du *lekton*, c'est que justement il n'est pas un critère, puisqu'il résout la question du sens et non celle de la vérité ; la prolepse, qui a une fonction de plus que le *lekton*, est en ce sens plus proche comme nous l'avons vu des *ennoia* que des *lekta* chez les stoïciens. La prolepse, si elle est un concept, ne peut être qu'un concept vrai de la chose, dans la mesure où elle correspond à une appréhension répétée et donc confirmée par l'expérience ; encore une fois la prolepse doit être rattachée à une proposition complète du type : X est Y, où il est prouvé par expérience que X appartient bien à Y. Une proposition du type « les dieux sont malveillants » n'a justement aucune prolepse qui lui corresponde, mais simplement une image fautive, c'est à dire qui ne peut trouver un objet dont elle émane réellement ; c'est un mélange hasardeux de simulacres.

Ce que LONG n'a pas vu, c'est que la nature même de la prolepse permet en fait à Epicure de fonder ce que nous appellerons une sémantique directe, c'est-à-dire une conception purement référentielle de la signification. J. BARNES a montré qu'une telle conception de la signification ne pouvait pas être considérée comme entièrement stupide – ce que semble justement sous-entendre LONG<sup>179</sup>.

Suivons ici l'argumentation de J. BARNES, qui nous semble particulièrement lumineuse. Selon Sextus<sup>180</sup>, comme Aristote, les épicuriens rejettent les *lekta* ; Aristote les remplace par les passions de l'âme ; Epicure ne les remplace par rien. C'est également ce qu'on peut lire chez Plutarque<sup>181</sup>. La position épicurienne semble éliminer de ce fait toute possibilité de fonder la signification des mots. Pourtant Epicure lui-même semble dire que les sons qui ont du sens renvoient à des concepts<sup>182</sup> ; et Diogène Laërce indique bien que les prolepses correspondent à ce que BARNES appelle les significations (*meanings*) des mots. Plutarque et Sextus se sont-ils donc trompés ?

<sup>179</sup>BARNES, "Epicurus : meaning and thinking" in *Epicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale Napoli 19-26 mai 1993*, a cura di Gabriele Giannantoni e Marcello Gigante, Bibliopolis, Naples, 1995, p. 197-220.

<sup>180</sup>*Adv. Math.* VIII, 258, et VIII, 13 (Us. 259)

<sup>181</sup>*Contre Colotès* 1119 f (Us. 259)

<sup>182</sup>*Her.* 37

BARNES retourne alors la question : dire que les mots signifient directement les choses, est-ce si absurde ? Non, si on reformule le problème de la façon suivante, en respectant au plus près les conséquences des hypothèses épicuriennes.

Soit la proposition : W est vrai de X ssi X est F. L'évaluation de la vérité de W passe par une vérification de l'attribution correcte de F à X ; pour procéder à cette dernière, une détermination stricte de F est nécessaire.

En *Lettre à Hérodote 37* Epicure énumère les quatre impératifs que doit respecter tout homme menant une recherche, et qui vont donner un contenu déterminé à F :

- il faut avoir un concept de la chose ;
- la recherche doit être rapportée à ce concept ;
- ce concept doit être vrai ;
- il doit être premier ou évident ;

Un mot est « vide » si rien n'est « collecté dessous », c'est à dire s'il ne signifie rien. Pour qu'un mot signifie, il faut donc que le son prononcé soit référé à un concept approprié selon les quatre impératifs susdits. La situation d'énonciation compte ainsi autant que ce qui est énoncé pour que le mot prononcé ait une signification. Attribuer F à X de façon à ce que cette attribution nous renseigne correctement sur W, implique que la signification de F, ainsi définie, soit claire. Cette signification semble bien renvoyer à une prolepse,, dont elle adopte toutes les caractéristiques, sans être pour autant un « intermédiaire » quelconque entre le mot et la chose.

Cette solution montre que l'on peut très bien justifier la position épicurienne sans être obligé de ramener la prolepse à un avatar du *lekton*. Mais elle pose problème. D'abord, dans le passage de *Lettre à Hérodote 37* que cite BARNES il n'est pas fait mention explicitement de la *prolepsis* (ce que lui-même remarque). Peut-on donc adapter ce que suggère BARNES à l'usage des prolepses, ou s'agit-il d'un problème différent ? L'article de BARNES ne permet pas de trancher ce point. BARNES n'interroge pas la relation réelle du mot et de la prolepse, et considère comme acquise l'identification de la prolepse au *meaning* du mot. Or ce point nous semble loin d'être évident, et pour tout dire en contradiction avec nos conclusions précédentes quant à la nature de la prolepse. G. GIANNANTONI<sup>183</sup> tombe dans la même difficulté lorsqu'il indique comme un point avéré que pour Epicure *le sens des mots* est naturel. Au contraire sans doute, parler de « sens des mots » - et a fortiori le qualifier de

<sup>183</sup> « Epicurei e stoici sul linguaggio » in *Epicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale Napoli 19-26 mai 1993*, a cura di Gabriele Giannantoni e Marcello Gigante, Bibliopolis, Naples, 1995, p. 249-271,

« naturel » - pose problème dans l'épicurisme. Nous suivons ici D. SEDLEY qui considère que l'épicurisme, à l'opposé de tous ses adversaires, donne pour la première fois au langage une origine entièrement matérielle, et par là change totalement la nature de ce qu'on doit appeler « signification ». GIANNANTONI tente de sortir de la difficulté en se rapportant à un passage de Lucrèce IV 722-748 qui explique la vision de monstres qui n'existent pas par le mélange de simulacres au sein de l'air ; ce que GIANNANTONI interprète comme la nécessité à un moment de se débarrasser du « carcan empirique rigide » qui pourrait interdire de parler de centaures en disant quelque chose de compréhensible<sup>184</sup>. Ce que GIANNANTONI appelle se débarrasser du carcan empirique ne doit cependant surtout pas signifier réintroduire de l'immatériel dans le langage, c'est à dire ne plus se soucier de ce qu'il y a sous les mots, mais d'y mettre du vide, d'y mettre quelque chose qui n'est pas - et l'interprétation de GIANNANTONI nous semble perdre de vue cette exigence fondamentale de l'épicurisme. La prolepse permet à Epicure de très bien se passer de *lekton* parce qu'elle considère qu'il n'y a aucune raison de parler de ce qui est à partir d'autre chose que ce qui est. De ce que l'on n'a jamais senti, on ne peut absolument rien dire.

Cette intuition, si elle n'est pas exploitée jusqu'au bout par SEDLEY, qui malgré son affirmation considère néanmoins bien la prolepse comme un outil sémantique semblable à ceux qu'emploient les stoïciens pour traiter de la question de la signification - et donc retombe dans les apories signalées - , est en revanche remarquablement traitée par D. K. GLIDDEN qui, dans « Epicurean Semantics », remarque pour commencer qu'il est dangereux d'appliquer aux thèses épicuriennes une terminologie stoïcienne qui lui sera très souvent

---

<sup>184</sup> Cf. J.M.E. MORAVCSIK, « How do words get their meaning », *Journal of philosophy*, LXXVIII (1981).

postérieure<sup>185</sup> – et qui postule que les difficultés à rendre compte de la fonction linguistique exacte de la prolepse viennent d’abord de ce genre de rapprochements lexicaux injustifiés<sup>186</sup>. Mais au-delà de ces confusions terminologiques, le problème commun à toutes ces interprétations est qu’elles assument implicitement la thèse d’une affinité première entre langage et pensée et qu’elles ne l’interrogent pas. GLIDDEN nous semble, là aussi, le seul interprète sensible à cette difficulté.

GLIDDEN veut en fait réhabiliter la lettre des doxographies de Sextus et Plutarque et critiquer la lecture classique qui fait de la prolepse un “véhicule du sens”. Son idée est que les épicuriens s’intéressent assez peu à la façon dont les mots acquièrent leur sens ou décrivent le monde ; Epicure se demande plutôt comment des actes de langage peuvent être utilisés pour décrire des états physiques. Plutôt qu’une théorie du langage, c’est une théorie du comportement que cherchent à fonder les épicuriens.

GLIDDEN propose ainsi une lecture très « matérialiste » du début de la *Lettre à Hérodote*, dans laquelle les notions premières auxquelles Epicure fait alors référence ne sont pas des prolepses mais renvoient à des états physiques. Les *proton ennoëma* sont les premières informations issues de l’observation auxquelles renvoie chaque son – et non pas

---

<sup>185</sup> “If Epicurean linguistics leaves only voiced sounds and actual states of affairs, leaving out intermediary interpretants – descriptive elements which signify how it is that those voiced sounds designate the world’s features as they do – then, Plutarch argues, Epicurean linguistics leaves out all the key conceptual devices employed by the stoics, including prolepsis. This consequence has proven too embarrassing to sustain such an interpretation of Epicurus. Not only are epicurean and stoics prolepseis thought to be the same sort of device, most scholars understand Epicurean prolepsis itself as a semantic tool, the conceptual interpretant of at least some voiced sounds, although scholars do differ on the exact nature of these prolepseis, whether they be the meanings for all general terms or conceptual definitions or even a fixed range of apriori propositions. In short, Epicurean prolepsis, not to mention plain commonsense, seems to require the existence of an Epicurean theory of meaning, the testimonies of Sextus and Plutarch notwithstanding”. “ Si la linguistique épicurienne conserve seulement les sons articulés et les états de chose actuels, en abandonnant les médiations d’interprétation – les éléments descriptifs qui expliquent comment il se fait que ces sons articulés désignent les aspects du monde comme ils le font – alors, explique Plutarque, la linguistique épicurienne abandonne tous les outils conceptuels essentiels qu’emploient les stoïciens, dont les prolepses. Cette conclusion s’est révélée trop gênante pour étayer une telle interprétation d’Epicure. Les prolepses épicuriennes et stoïciennes ne sont pas seulement considérées comme la même espèce d’outil ; mais les interprètes comprennent la prolepse épicurienne comme étant elle-même un outil sémantique, un interprétant conceptuel au moins pour quelques sons articulés, bien que ces mêmes interprètes se distinguent quant à l’exacte nature de ces prolepses ; sont-elles les significations de tous les termes généraux, ou bien des définitions conceptuelles, ou bien même une classe déterminée de propositions a priori ? Bref, les prolepse épicurienne, sans même s’arrêter au sens commun le plus plat, semble exiger l’existence d’une théorie épicurienne de la signification, malgré les témoignages de Sextus et Plutarque.” Cf. “Epicurean semantics” in *SYZETESIS, studi sull’epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Naples, 1983, t. I p. 186.

<sup>186</sup> Cf. aussi une remarque chez E. ASMSIS, p. 62 : “In keeping with the trend toward a standard conceptual framework, the epicureans point out various correspondences between their notion of presumption and notions used by other philosophers. At the same time, the Epicureans show the distinctiveness of their position by pointing out that presumptions are memories of appearances obtained from outside.”

chaque mot, comme l'indique le choix du terme *phtongos*— c'est-à-dire chaque acte de langage.

C'est une clef herméneutique radicale. On lit ainsi en note : « *the awkwardness of the expression ennoëma may account for Epicurus' giving it up, in contrast to Locke's « idea », but if we take Epicurean materialism seriously, the ennoëmata as an organic episode (an act of attention) or, in its primary use, as referring to what it is, is attending to surely cannot be something mental, neither a mental act (i.e. non-physical) nor a mental object. And if we are to take Epicurus' injunction "to proton ennoëma kat'ekaston phtongon blepesthai" as urging us to observe the "brain state" correlated with every utterance, then it would seem that every utterance concerns ourselves alone (specifically our physiology). It is far more likely that what we are to observe is what that "brain state" is attending to in the world* »<sup>187</sup>. « La maladresse du terme d'*ennoëma* pourrait être comprise, en opposition avec l'"*idea*" de Locke, comme un abandon de la part d'Epicure ; mais si nous prenons au sérieux le matérialisme d'Epicure, les *ennoëmata* en tant qu'épisode organique (acte d'attention) ou bien, selon un usage primitif, en tant qu'ils renvoient à ce qui est, reviennent à quelque chose qui ne peut certainement pas être quelque chose de mental, que ce soit un acte mental – c'est à dire non-physique-, ou un objet mental. Et si nous comprenons l'injonction d'Epicure, de "regarder d'abord ce qui est sous les mots", comme nous pressant d'examiner "l'état du cerveau" en relation avec chaque énonciation, alors il apparaîtrait que chaque prononciation ne met en jeu que nous-mêmes – plus particulièrement notre physiologie. On dirait plutôt que ce qui doit être examiné, c'est ce à quoi cet "état du cerveau" renvoie dans le monde".

Ce qui pourrait nous sembler ici *awkward*, maladroit, c'est justement de considérer que *ennoëmata* est employé maladroitement, dans la mesure où il nous semble qu'Epicure considère bien qu'il y a là du rationnel ; mais GLIDDEN a sans doute raison dans la mesure où la conception qu'Epicure a de ce qu'est le rationnel ne peut en aucun cas être identifiée à ce que les stoïciens par exemple appellent rationnel. De fait, si nous ne suivons pas GLIDDEN jusqu'au bout dans sa lecture de la méthodologie épicurienne, du fait de son réductionnisme un peu trop violent, nous suivons tout à fait sa position sur la nature réelle de la prolepse.

Pour GLIDDEN une telle sémantique, qui ne passe pas par les *meanings*, mais qui repose uniquement sur l'indexation, a bien un point faible : elle suppose que les hommes se comprennent parce qu'ils parlent bien des mêmes objets ; la question de la communication

---

<sup>187</sup>Cf. p. 197

n'est pas résolue, sinon par un respect de la convention<sup>188</sup>. Ce point faible indique en négatif ce que sera le rôle véritable de la prolepse : pallier cette faiblesse inhérente à toute tentative de sémantique directe. La lecture traditionnelle de la prolepse, qui pour GLIDDEN ne tient pas assez compte entre autre de *Peri Phuseos* XXVIII<sup>189</sup>, oublie ainsi que pour la méthodologie épicurienne les erreurs doivent être résolues par un appel à l'empiricité.

Qu'est-ce alors qu'une prolepse si ce n'est pas un *vehicle for meaning*? GLIDDEN s'appuie pour le comprendre sur la distinction que les linguistes font entre « *count nouns* » (Socrate) et « *mass terms* » (être humain) ; une *prolepsis* fonctionnerait comme référence à un « *mass term* » - non comme le *mass term* lui-même. Cette thèse résout en partie les apories classiques, en identifiant volontairement la prolepse, non pas à un contenu mental, mais à une procédure mettant en relation des contenus. En ce sens, sa fonction linguistique est réduite, puisqu'elle n'est pas directement associée au mot, mais qu'elle est plutôt un préalable comportemental à l'usage de mots. En d'autres termes, la prolepse n'est pas une étape entre le mot et la chose ; mais elle est la mise en relation du mot et de la chose – cette mise en relation n'impliquant en aucune manière que la prolepse soit elle-même de nature linguistique ou substantielle ; elle n'est ni un mot, ni une série de mots, ni une chose, ni même un concept séparé, sans pour autant cesser d'être une réalité, c'est à dire avant tout un mouvement réel de l'esprit soutenu par des images.

« *If there are no meanings attached to words in Epicurean theory, the prolepseis must designate some portion of reality the way appearances do, pointing to what it is our utterances are to signal.* » “Si aucune signification n'est rattachée aux mots dans la théorie épicurienne, les prolepses doivent renvoyer à quelque portion de la réalité à la manière des apparences, en soulignant ce à quoi précisément nos énonciations doivent renvoyer”.

La lecture de GLIDDEN est la seule qui questionne véritablement le rapport de la prolepse au langage, sans le rabattre sur ce que proposent d'autres doctrines plus connues et plus familières. Mais elle reste insuffisante. GLIDDEN lui-même ne s'en cache pas et prétend n'avoir pas cherché à proposer une thèse alternative clairement déterminée.

<sup>188</sup> Cf. *Peri Phuseos* XXVIII, 31, 13, 23-14, 12 (cité par LONG ET SEDLEY édition GF, trad. BRUNSCHWIG ET PELLEGRIN, t. I p. 204) : « Mais peut-être n'est-ce pas le moment de prolonger la discussion en citant ces cas ? Tout à fait d'accord, Métrodore. Je pense en effet que tu pourrais citer beaucoup de cas, d'après tes propres observations passées, où certains ont pris les mots en divers sens ridicules, et même en n'importe quel sens, plutôt que dans leur signification linguistique actuelle. En revanche, notre propre usage des mots ne transgresse pas les conventions linguistiques, et nous ne changeons pas les noms à l'égard des choses évidentes ».

<sup>189</sup> Le passage le plus important de PP XXVIII sur cette question sera analysé de façon détaillée dans la troisième partie.



Nous proposerons pour notre part de compléter la lecture de GLIDDEN en utilisant les acquis de notre précédente démonstration. Nous supposerons que la prolepse n'est liée au langage que de façon accidentelle, de part la nature même de la pensée pour Epicure. Elle n'est critère de ce qui est dit que de façon seconde, elle est avant tout critère de ce qui est pensé.

E. ASMS indique une piste allant en ce sens<sup>190</sup> à partir de l'exemple du temps : dans le § 72 de la *Lettre à Hérodote*, où il s'agit d'évaluer non seulement la façon d'appréhender la nature du temps, mais aussi les expressions mêmes qui s'y rapportent, le fait qu'Epicure évacue à propos du temps la *prolepse*, sans que cette évacuation l'empêche de poser – et de résoudre – des questions qui sont de nature physique *et* linguistique<sup>191</sup>, indique bien que la prolepse n'a aucun rapport privilégié avec le langage<sup>192</sup>. Mais on peut aller encore plus loin, et remarquer que dans le § 73, le mouvement de l'esprit qui va du mot au concept de temps, et qui justifie le premier par le second, consiste non pas à poser ces deux niveaux - réel et logique – comme deux niveaux parallèles, mais à naviguer de ce que dit le langage à ce qui est éprouvé en réalité.

Καὶ γὰρ τούτο οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται ἀλλ' ἐπιλογισοῦ, ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν, καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις, καὶ κινήσει καὶ στάσεσιν ἴδιόν τι σύμπτωμα, περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καθὼς χρόνον ὀνομάζομεν.

Celui-ci en effet ne requiert pas une démonstration mais un raisonnement précis, du fait que nous le lions aux jours et aux nuits et à leurs parties, tout comme aux affections et aux non-affections, aux mouvements et aux repos, concevant en retour que ceci même, par quoi nous désignons le temps, est un certain accident particulier, qui a rapport à ces choses<sup>193</sup>.

Ce qui est pensé ne l'est pas par l'intermédiaire de mots mais par une appréhension empirique de la nature du temps. Si Epicure fait bien ici, comme l'indique GLIDDEN, un usage purement conventionnaliste du langage, c'est parce que le langage ne peut pas refléter la

<sup>190</sup> p. 24-34

<sup>191</sup> trad. BRUNSCHWIG ET PELLEGRIN : « Il ne faut pas adopter une terminologie de rechange sous prétexte qu'elle serait meilleure – nous devons utiliser à son propos les termes existants –... » in LONG ET SEDLEY G.F. t. I, p. 79.

<sup>192</sup> Par quoi est donc remplacée la prolepse dans le cas du temps ? Nous aborderons cette question plus loin, à l'occasion de l'étude de l'épilogisme épicurien auquel il est fait explicitement allusion dans ce même paragraphe de *Her.*

<sup>193</sup> *Her.* 73, ARRIGHETTI [2], 1-5, p. 65, traduction BALAUDÉ p. 1283-1284. Nous ne citons pas la Scholie qui clôt ce paragraphe, même si ARRIGHETTI choisit de l'inclure dans le cours du texte, dans la mesure où elle n'apporte aucune information supplémentaire sur la nature du temps.

réalité. Le langage fonctionne simplement comme un signal de ce qui est pensé. Si la prolepse, en tant que processus actif dépassant la simple image mentale, est déjà de l'ordre du raisonnement – dans la mesure où le raisonnement est lui-même, quelque chose comme une mémoire –, elle est néanmoins étrangère au langage – puisque le langage n'a rien à voir ni avec la réalité ni avec le raisonnement<sup>194</sup>. La prolepse n'est pas un contenu signifiant associé à une sensation, elle est une élaboration complexe de sensations, une sédimentation élaborée. Elle n'est plus de l'ordre de la sensation pure même si elle en dérive, puisqu'elle est une mise en réseau active de sensations, mais elle n'est pas de l'ordre d'un concept pur, signification fixée abstraitement et détachée du sensible, et encore moins de l'ordre du langage.

Que pouvons-nous provisoirement conclure de cette exploration de la prolepse épicurienne ?

Premièrement, que le rôle critériel de la prolepse interdit de réduire cette dernière à une simple notion. S'il semble qu'il y ait des points de convergence importants entre la genèse des notions et celle des prolepses, la prolepse, contrairement à la notion ne peut être explicitée simplement par son mode d'apparition dans l'esprit. La prolepse, parce qu'elle est un critère, correspond également à un mouvement de l'esprit ; elle est un processus en plus d'être un contenu, elle est une accumulation dynamique d'impressions.

Deuxièmement, que la nature même de la prolepse interdit de la rattacher à une théorie du langage qui l'identifierait au contenu significatif des mots. La prolepse n'est pas un avatar épicurien du *lekton*, quand bien même on proposerait une interprétation de la signification compatible avec un principe de référence directe, comme tente de le faire J. BARNES. Sa double nature de contenu et de processus, fondée sur une conception de la mémoire comme faculté de re-suscitation, interdit tout rapprochement simpliste entre prolepse, signification et langage. Si la prolepse permet un bon usage des mots, sa nature propre n'est donc pas « logique ».

Le premier point nous interdit d'identifier la prolepse à une chose ; le second l'éloigne à la fois d'un mot, et d'un concept compris en un sens « pur ». La prolepse correspond à la mise en présence par l'esprit d'un mot et d'une chose, par l'intermédiaire de sensations

---

<sup>194</sup> Et ce, pour des raisons propres à la structure du langage pour les épicuriens, raisons que nous exposerons en troisième partie.

passées, emmagasinées sous forme d'un *typos* de nature sensible et réactualisées par la mémoire.

Nous pouvons en conclure que la prolepse est structurée par un double mouvement de l'esprit, à la fois actif et passif ; double mouvement qui, pour être correctement compris, doit être envisagé comme un mouvement situé dans le temps, tantôt régressif – j'identifie la nature d'un objet par comparaison avec l'esquisse déposée dans mon esprit par les rencontres multiples -, tantôt « progressif » - j'appréhende les futures rencontres d'objets semblables en leur attribuant par avance les caractéristiques que j'ai pu associer aux précédents. Dans les deux cas, on constate qu'il s'agit d'un même genre de validation de nature empirique – ce que je dis s'accorde-t-il avec ce qui se passe dans la nature et qui peut être éprouvé par mes sens aussi bien dans le passé que dans l'avenir ? - et non logique. Le critère qu'est la prolepse est alors justifié par sa double efficacité régressive et progressive ; tant que j'arrive à mes fins grâce à lui, c'est à dire à ramener de l'inconnu à du connu pour progresser dans mes connaissances, il est valable. En d'autres termes, et c'est bien ce qu'indique le terme même de *prolepsis*, tant qu'il me permet de faire un certain nombre de réflexions et d'anticipations, grâce auxquelles je peux véritablement vivre, agir et comprendre.

## 7. Les affections comme critères ; enjeux éthiques de la canonique

Dans la liste des critères recensés par Diogène Laërce, seuls restent à déterminer les *pathè*. Il n'est pas forcément évident de comprendre dans quelle mesure les affections doivent être considérées comme des critères au même titre que les sensations et les prolepses, alors même qu'ils semblent appartenir, non pas au domaine épistémologique, mais bien au champ éthique. Cependant la liste de Diogène Laërce est ici clairement confirmée par Sextus lui-même, qui dans son compte-rendu de la canonique épicurienne<sup>195</sup>, n'opère aucune distinction entre le classique critère « esthétique », provenant de la sensation, et le critère affectif. Au contraire même, la thèse de la vérité des sensations est bien pour Sextus dérivée des postulats éthiques de l'épicurisme. Les *pathè* sont critères du vrai au sens où c'est par inférence à partir de ce que nous estimons spontanément bon ou mauvais, que nous décidons de ce qui sera vrai ou faux. L'agréable est critère du bien, en ce qu'il détermine pour tout être humain laissé en son état naturel ce qu'il va rechercher ou fuir. Mais si la dérivation est à ce point évidente,

<sup>195</sup> *Adv. Math.* VII (*Contre les Logiciens*) 203 (Us. 247).

pourquoi Diogène Laërce prend-il soin de distinguer ces deux types de critères ? Il n'y a en ce cas plus de raison de différencier autrement que de façon purement verbale les sensations et les affections. Sans doute Diogène a-t-il sous les yeux, au moment où il écrit, un modèle épicurien dans lequel une différence reste établie entre les deux. Mais on peut également relever que par cette distinction, il inscrit la canonique épicurienne dans une tradition plus ancienne. L'affirmation selon laquelle les *pathè* sont des critères n'est pas une invention épicurienne ; elle remonte en fait aux propositions des *Canons* de Démocrite, si l'on en croit à ce sujet le témoignage de Sextus.

Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια, τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα - ὅψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ ; ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν - περὶ παντὸς γὰρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἶδέναι περὶ ὅτου ἔστιν ἡ ζήτησις - αἰρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη, τὸ μὲν γὰρ ᾧ προσοικειούμεθα, τοῦτο αἰρετόν ἐστιν, τὸ δὲ ᾧ προσαλλοτριούμεθα, τοῦτο φευκτόν ἐστιν.

« Diotime disait que selon Démocrite il y a trois critères – à savoir, le critère de l'appréhension des réalités non-évidentes, qui est constitué par les choses apparentes ; puisque, comme le dit Anaxagore (et Démocrite le loue pour cela), les choses apparentes sont la vision des choses non-évidentes ; le critère de l'investigation, qui consiste en la conception préalable – « puisque en chaque cas, mon enfant, le seul point de départ est de savoir ce qu'est le sujet de la recherche<sup>196</sup> » ; et le critère de ce qui est à rechercher et à éviter, qui est constitué par les affects – puisque ce que nous éprouvons comme nous étant congénitalement approprié doit être recherché, et ce que nous éprouvons comme étranger doit être évité<sup>197</sup>. »

Nous voyons que chez Démocrite, la série des différents critères est organisée en fonction des différents objets à connaître. A chaque critère correspond un type de réalité spécifique que le critère doit déterminer. Le critère de l'appréhension peut sans doute être identifié au critère de la sensation, selon une interprétation strictement inférentielle : les impressions sensibles ne sont critères que dans la mesure où elles permettent d'établir un passage continu entre ce qui est perçu et ce qui ne peut pas être perçu. Le critère dit de l'investigation est mis en rapport par Sextus avec la technique dialectique de Socrate, qui nécessite pour toute recherche de nature philosophique un point de départ clairement déterminé. La fonction critériale du concept est assez peu claire ; on peut sans doute l'interpréter comme la nécessité de postuler des définitions initiales suffisamment exactes

<sup>196</sup> Citation approximative du *Phèdre*, 237 b.

<sup>197</sup> *Adv. Math.* VII, 140, MUTSCHMANN, Teubner, Leipzig, t. II., p. 35, traduction personnelle.

pour que puisse être menée à bien l'enquête scientifique<sup>198</sup>. Mais on peut aussi se demander si dans ce cas l'usage de la notion de critère ne déborde pas ici ce que Sextus désigne d'habitude par ce terme – puisque le propre d'un point de départ est, dans la démarche socratique, de pouvoir être réfuté au cours de la confrontation dialectique, et de s'affiner pour se rapprocher le plus possible d'un énoncé vrai.

Le troisième type de critère renvoie directement au principe du choix éthique. Démocrite semble avoir, bien avant Epicure, formulé une thèse selon laquelle les normes éthiques peuvent avoir la même fonction de validation que les normes dialectiques. Ce témoignage est extrêmement précieux, dans la mesure où il est relativement plus précis que le texte de Diogène Laërce sur ce qui dans l'affect conditionne sa capacité à être critère. On peut alors supposer que les normes éthiques vont bénéficier d'une antériorité axiologique – voire comme on l'a vu déjà dans des contextes anthropologiques, chronologique – déterminante. Si l'on considère que les épicuriens admettent cette antériorité chronologique de formation des critères éthiques par rapport aux critères logiques, on peut alors supposer qu'une certaine primauté du critère éthique va se fonder sur cette antériorité<sup>199</sup>. On trouve déjà dans le traité *De l'Ancienne Médecine* cité plus haut<sup>200</sup>, bien plus que la simple identification commune de la sensation comme critère du vrai, la thèse bien plus précise et audacieuse selon laquelle le critère de la sensation n'est valable méthodologiquement que si sa formulation logique dérive d'une formulation éthique en terme d'affects<sup>201</sup>.

Nous avons à présent une vision cohérente de l'ensemble de la canonique épicurienne, à partir de l'examen des différents types de critères proposés par l'épicurisme. Nous avons pu ponctuellement relever quelques convergences ponctuelles avec des pratiques médicales similaires, qui cherchent également à fonder le savoir sur lequel elles s'appuient en établissant systématiquement l'assise empirique de ce savoir, et en ramenant chaque proposition à une sensation ou à un affect qui puisse la fonder. Dans les deux cas, pour les épicuriens comme pour les médecins, le postulat d'un critère sensible de la vérité est utilisé dans le but de valider

---

<sup>198</sup> Ce que semble indiquer la citation du *Phèdre*, que Sextus inclut dans son résumé.

<sup>199</sup> Il est en ce sens tout à fait révélateur que *Her. 75* sur la formation du langage laisse dans le résumé du processus une place non négligeable aux *pathè* qui jouent bien là un rôle critique décisif, puisqu'ils ne se contentent pas de susciter les noms comme des réactions comportementales aux affects, mais qu'ils permettent également de les sélectionner selon leur appropriation précise à tel ou tel affect dans la seconde partie du processus. Cf. notre analyse en troisième partie...

<sup>200</sup> Cf. p. 50

<sup>201</sup> Cf. F. SOLMSEN, "Aisthesis in Aristotelian and Epicurean thought" in F. SOLMSEN, *Kleine Schriften* (Hidelsheim, 1968-1982).

considérable : l'idée qu'à toute notion correspond une sensation initiale qui en conditionne l'apparition<sup>202</sup>, et donc qu'a lieu une véritable genèse empirique des idées.

La définition épicurienne peut-être la plus commentée de la sensation se trouve inscrite dans le résumé du *Canon* que propose Diogène Laërce :

πάσα γάρ, φησίν, αἰσθησις ἀλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικὴ. Οὐτε γὰρ ὑφ' ἑτέρου κινήθεισα δύναται τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν.

Toute sensation [...] est dénuée de raison<sup>203</sup> et totalement dépourvue de mémoire ; en effet, elle n'est pas mue par cette dernière, et lorsque quelque autre chose la meut, elle n'est pas capable d'y ajouter ou d'en retrancher quoi que ce soit<sup>204</sup>.

A quoi sert-il ici pour Epicure de poser que la sensation est « sans raison » ? Il s'agit tout d'abord de déterminer négativement la sensation, comme acte immédiat et intuitif qui n'obéit à aucune espèce de discursivité ; cette limitation de la sensation, réduite à une indication purement phénoménale, loin d'en diminuer la fonction, est ce qui au contraire permettra d'en faire un critère<sup>205</sup>. En ce sens, comme on peut le lire dans l'édition d'A. LONG et D. SEDLEY, la sensation est irrationnelle « non en ce qu'elle est contraire à la raison, mais en ce sens que la raison n'intervient pas dans sa genèse ». Mais il s'agit aussi, en négatif, de proposer une appréhension du pouvoir spécifique de la raison ; la raison est ce que n'est pas la sensation ; à savoir pouvoir d'ajouter et de retrancher, pouvoir synthétique qui peut modifier le contenu de la sensation ; ce qui lui est rendu possible par l'adjonction d'une troisième puissance citée discrètement ici par Diogène Laërce : la mémoire. Mais il serait tout à fait erroné de considérer à partir de ce témoignage que, si la sensation est sans raison, la raison est elle-même totalement indépendante de la sensation. Sensation et raison ne sont pas

<sup>202</sup> Nous avons déjà en partie introduit la dimension gnoséologique de la méthodologie épicurienne, au moment où nous avons abordé la question de la genèse des prolepses. Cf. en particulier p. 81 et seq.

<sup>203</sup> J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN reprenant la traduction anglaise de l'anthologie de A. LONG ET D. SEDLEY proposent une traduction par « irrationnelle » ; on relèvera simplement ici qu'aucun commentateur à notre connaissance ne suggère ici de considérer *logos* dans son seul sens de « langage » ; il ne s'agit pas seulement pour Epicure de faire l'hypothèse d'une non-discursivité de la sensation, mais on trouve ici l'énoncé d'une véritable thèse gnoséologique quant à la valeur épistémologique de la dite sensation. Ce point de vue critique quasi unanime nous semble parfaitement justifié dans la mesure où, comme nous le verrons à l'occasion de l'étude de la prolepse, le langage est dans l'épicurisme une instance purement véhiculatoire, débarrassée de toute influence réelle quant à la valeur de vérité de ce qu'elle véhicule.

<sup>204</sup> Diogène Laërce, X, 31, ARRIGHETTI [1] p. 23, traduction J.F. BALAUDÉ, p. 1260.

<sup>205</sup> Le commentaire de l'anthologie de LONG ET SEDLEY fait ainsi judicieusement remarquer (p. 175 du tome I de l'édition GF) que cette conception de la sensation comme *a-logos* la différencie de la représentation stoïcienne, toujours associée à un contenu propositionnel ; la sensation est un événement, elle n'est pas un énoncé sur le monde. Mais sa nature d'événement qui l'éloigne de toute possibilité d'erreur, l'erreur étant justement définie comme ce qui s'ajoute indûment à la sensation du fait d'une initiative du sujet.

deux facultés distinctes, mais deux dispositions possibles d'un même esprit. En effet la raison dans l'épicurisme est comme nous allons le montrer une sensation d'un certain genre, une façon de sentir<sup>206</sup>. En d'autres termes la distinction entre raison et sensation est celle de deux actes de l'esprit, de deux expressions possibles, l'une non-discursive, l'autre discursive, de cette disposition interne qu'est la sensibilité.

Epicure résume au paragraphe 49 de la *Lettre à Hérodote* le noyau dur de sa théorie de la sensation, en exposant la thèse physique du simulacre qui en est l'étai matériel :

Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ ἔξωθεν τὰς μορφὰς  
ὄραν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι.

« Et il faut aussi considérer que nous voyons les formes et les discernons par la pensée lorsque, depuis les réalités extérieures, quelque chose s'introduit en nous<sup>207</sup>. »

Le mouvement ici décrit, qui va du perçu au percevant, est le mouvement inverse de celui que décrivent d'autres théories de la sensation, qui connaissent un succès certain à la période hellénistique, en particulier celles portant sur la nature de la vision<sup>208</sup>. Elles supposent en effet au contraire que le mouvement va du percevant au perçu – ce qui alimente une méfiance légitime envers le résultat d'un tel mouvement, méfiance qui viendra étayer le soupçon sceptique : sentir, c'est avant tout déformer.

Une théorie très répandue, celle du rayon visuel, suppose une émanation de l'œil qui rend possible la vue<sup>209</sup>. Une image célèbre du mathématicien Hipparche compare les rayons

<sup>206</sup> On retrouve cette idée chez L. BOURGEY, « La doctrine épicurienne sur le rôle de la sensation dans la connaissance et la tradition grecque » in *Actes du VIIIème congrès de l'association Guillaume Budé*, Belles Lettres, Paris, 1969 : « le travail de la raison s'articule autour de la connaissance sensible (...), l'effort pour prouver aboutit à mettre en présence d'une évidence sensible de même que l'on passe par analogie de ce qui est visible à ce qui est invisible ». Pour BOURGEY, la sensation est ainsi première au sens où elle est à la fois la source et la norme de la connaissance. Cependant cette thèse est nuancée dans la mesure où l'épicurisme selon BOURGEY ne réduit pas la connaissance à un simple phénoménisme ; il « affirme à la fois la primauté absolue de l'expérience sensible et l'impérieuse nécessité d'une présence de la réflexion pour dégager les conséquences de cette expérience ». Nous pensons pour notre part que, contrairement à ce que semble entendre ici BOURGEY, il serait dommageable d'induire de la distinction entre actes esthétiques et actes réflexifs, la distinction réelle de deux entités distinctes qui seraient, sous forme de facultés, la sensation et la raison.

<sup>207</sup> *Hér.* 49, ARRIGHETTI [2], p. 45, traduction J.-F. BALAUDÉ, p. 1272.

<sup>208</sup> L'intérêt que nous portons ici à la vision par rapport aux autres sensations est due au fait que *aisthēsis*, que nous traduisons par sensation ou perception, se rapporte d'abord en grec dans une large mesure à la sensation visuelle qui est en quelque sorte considérée comme la sensation primitive à partir de laquelle on comprend les autres, et qui va avoir le rôle noétique le plus important. Le remplacement de ce privilège par le toucher chez les épicuriens est ainsi un renversement remarquable. Cf. Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Paris, Klincksieck, 1964, article *aisthēsis* p. 17.

<sup>209</sup> « Entre les anciens géomètres et nous, la différence ne porte pas seulement sur le sens de propagation du rayonnement qui permet de voir, émis par l'œil au lieu d'être reçu par lui. Si on lit les textes avec un peu

visuels (qui ne sont pas des rayons lumineux) à des mains qui s'emparent de l'objet et le transmettent à celui qui voit<sup>210</sup>. Empédocle décrivait déjà les yeux comme des lanternes dont la flamme est isolée des agressions de l'air ambiant par l'eau que contient la membrane de l'oeil<sup>211</sup>. L'hypothèse de l'émission du rayon visuel est relayée à l'époque hellénistique par le *pneuma* des stoïciens<sup>212</sup> et plus tard par l'école galénique<sup>213</sup> qui reprend l'idée selon laquelle quelque chose va de l'œil vers l'objet, parent de la lumière mais non identique à elle. C'est cette intuition d'ailleurs qui a pu permettre aux stoïciens de définir la sensation comme une *katalèpsis*, une saisie de l'impression par les sens.

On lit ainsi dans Diogène Laërce :

Αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τό τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διήκον καὶ ἢ δι' αὐτῶν κατάληψις καὶ ἢ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή, καθ' ἣν τινες πηροὶ γίνονται.

« Est appelée sensation, selon les stoïciens, le souffle qui s'étend de la partie directrice (de l'âme) jusqu'aux sens, ainsi que l'appréhension que ces sens assurent et la constitution relative aux organes sensoriels, selon laquelle certains hommes sont infirmes<sup>214</sup>. »

d'attention, on s'aperçoit que la lumière n'est *jamais* le protagoniste d'une théorie de la vision, même si elle est normalement (mais pas toujours) l'une des conditions requises pour que celle-ci s'actualise. » SIMON, p. 25. L'article de David E. Hahm, « Early Hellenistic theories of vision and the perception of colour », in Machamer, Turnbull, *Studies in perception : interrelations in the history of philosophy and science* (Ohio State University press, Columbus, 1978) fait remarquer qu'il est possible d'envisager comme un des acquis de l'épicurisme vis-à-vis de l'atomisme démocritéen l'émergence d'une nouvelle fonction de la lumière dans la vision des couleurs (p. 76).

<sup>210</sup> Aët., 4, 13, 9.

<sup>211</sup> Cf. *Parva Naturalia, De la sensation et des sensibles*, 437 b 25 – 438 a 5. Mais Aristote souligne dans le même passage qu'Empédocle est un cas à part puisqu'il soutient une théorie « mixte » selon laquelle s'adjoint à ce rayon optique des effluves qui émanent des corps perçus. R. TATON souligne cette apparente incohérence en lui redonnant sa juste place dans le système d'Empédocle : « En réalité l'optique d'Empédocle s'intègre très logiquement dans la réciprocity générale, dans la structure « complémentaire » de sa physique, où tous les phénomènes, même la naissance et la mort des organismes, sont « doubles », suivant l'expression du penseur. » *La science antique et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 249.

<sup>212</sup> Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Second livre sur l'âme*, 130, 14 (= SVF, II, 864), cité par G. SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Seuil, Paris, 1988, p. 31 : « Certains disent que la vision est produite par la mise en tension de l'air. Frappé en effet par la vue, l'air touchant à la pupille prend la forme d'un cône. Quand celui-ci est comme marqué à sa base par les objets visibles, la sensation se produit de la même façon que pour le toucher à l'aide de bâtons ». On retrouve ici attribuée à Chrysippe une analogie dont la fortune est extrême dans toute l'optique géométrique – même si, comme le souligne SIMON, la nature du rayon visuel est un schème propre à la pensée antique qui semble interdire de projeter dessus les acquis de l'optique moderne.

<sup>213</sup> Galien, comme Platon, suppose néanmoins une distinction essentielle entre la vue et les autres sens, qui repose sur le fait que la vue est le seul sens (avec l'ouïe) qui s'exerce à distance. « Le goût, pareil en cela aux autres sens, attend que le sensible lui parvienne sur le corps de l'animal. La vue au contraire s'étend à travers l'air intermédiaire jusqu'au corps coloré. » Cité par SIMON, p. 34, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VII, 5, l. 34.

<sup>214</sup> Diogène Laërce, VII, 52, traduction R. GOULET



Le mouvement qui conditionne la vision est dans ce texte rapproché de ce que nous pourrions appeler un mouvement intentionnel, conditionné par la disposition du corps, qui l'oriente vers ce qui doit être vu.

Le rayon visuel procure une image des choses qui se doit de respecter certaines règles géométriques précises, ce qui constitue l'embryon d'une optique qui trouvera son expression la plus achevée chez Euclide et Ptolémée<sup>215</sup>. G. SIMON explique ainsi que « pour que le visible se laisse calculer, il faut que corresponde à un point de la chose un élément unique du regard, selon une règle bien définie permettant une construction mathématique »<sup>216</sup>. La vision est considérée comme l'appréhension simultanée, dans un espace mesuré par l'ouverture de l'oeil, de tous les points constituant l'objet. Euclide traduit géométriquement l'hypothèse du rayon visuel sous la forme d'un cône visuel. Son optique est présentée de façon hypothético-déductive à partir de sept postulats initiaux qui permettent une déduction géométrique des phénomènes liés à la vision. Ces formulations géométriques sont contemporaines de l'épicurisme, et l'on peut penser que la thèse physique des simulacres correspond à une tentative de la part des épicuriens de lutter contre ces modèles géométriques qui tentent une mathématisation du réel qui leur faisait particulièrement horreur.

Paradoxalement, le philosophe qui semble se rapprocher le plus de la position épicurienne est Platon. Pour celui-ci, qui dans le *Timée* nomme les yeux les « porteurs de lumière », la vue est rendue possible par l'émission d'un rayon lumineux qui éclaire l'objet en partant de l'œil<sup>217</sup>. Cependant la considération, toujours dans le *Timée*, de la description des autres sens nuance fortement la position platonicienne ; en effet il semble que Platon suppose

<sup>215</sup> *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1988, p. 26.

<sup>216</sup> On reprochera justement à la thèse des simulacres de rendre impossible une telle correspondance terme à terme. L'exemple classique de cette impossibilité est celui du simulacre de la montagne, trop grand pour pouvoir même pénétrer dans l'oeil. Cet exemple est analysé par J. BARNES dans un article original, « The size of the sun in Antiquity », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis*, Debrecen, 1989.

<sup>217</sup> Cf. *Timée* 45c et 67c. Cependant cette apparente proximité doit immédiatement être sérieusement nuancée. Le cas de la vision, sens à part parce qu'indépendant du contact direct avec les corps, mais aussi à part quant à sa fonction méthodologique – car la vue est sens de la connaissance par excellence – est un cas exemplaire dans lequel la vision platonicienne de ce que doit être l'*aisthesis* est parfaitement explicite. L'*aisthesis* ramenée à son essence même est en effet pour Platon ce que l'on pourrait appeler une fonction herméneutique du corps, par laquelle le sujet sentant interprète ses relations avec son milieu selon ses propres orientations et inclinations. Nous reviendrons au moment de nous intéresser au critère sur l'importance de la distinction entre sensation et sentiment. On peut citer sur cette question l'article de SOLMSEN, « Aisthesis in Aristotelian and Epicurean thought » in F. SOLMSEN *Kleine Schriften* (Hidelsheim, 1968-1982) : cette distinction est mise en place par Platon, puis orientée différemment par Aristote puis Epicure : l'*aisthesis* se détache du simple enregistrement neutre de données perceptives et se définit de plus en plus en fonction de la nature de l'affect provoqué – ce qui rend possible chez Epicure de faire de la sensation un critère. Une telle solution de continuité de l'affect de douleur ou de plaisir à la perception neutre des données sensibles est rendue possible, comme nous le verrons, par l'identification première du plaisir à l'absence de douleur. On verra à ce propos qu'on retrouve déjà dans *De l'Ancienne médecine* cette idée que la nature de l'*aisthesis* doit être comprise en la ramenant à l'affect de plaisir ou de peine – et là encore, c'est ce qui rend possible sa nature de critère.

déjà que la sensation est bien produite par une rencontre bilatérale et directe entre les corps — ou plus exactement les éléments géométriques qui composent les corps - et les organes des sens. Cette rencontre s'effectue sur un mode tactile qui n'est pas sans rappeler les pages de Lucrèce énonçant le privilège absolu du toucher, sens par excellence contenant la clef épistémologique de tous les autres sens<sup>218</sup>.

Quel est, dans le cadre que nous venons d'esquisser, l'enjeu de la thèse épicurienne du simulacre, cette membrane qui se détache de l'objet pour aller heurter les organes sensoriels ? Ce qu'Epicure veut sauvegarder, c'est la légitimité souveraine de la sensation ; il suppose donc à la sensation un substrat physique, *l'eidolôn*, que Lucrèce va traduire par *simulacrum*. Lucrèce fait ainsi choix d'un mot ambigu, qui signifie de façon très vague et générale « représentation », pour traduire une réalité physique précise qui n'est pas quant à elle une représentation : en effet le simulacre n'est ni la chose, ni une représentation ou une image de la chose (autrement Epicure aurait sans doute utilisé pour le désigner un dérivé de *phantasia*), mais le simulacre « figure » la chose de manière si réelle qu'en la percevant, on perçoit la chose même, ce qui permet de se fier au témoignage des sens<sup>219</sup>.

Une remarque de G. DELEUZE dans *Logique du sens* peut nous éclairer sur la fonction du simulacre : l'importance du simulacre réside dans ce qu'il permet à celui qui le reçoit de

---

<sup>218</sup> On pourra ainsi comparer Lucrèce *De Rerum Natura*, II, 434-441 et Platon, *Timée*, 61 c -68 d. Cf. SOLMSEN (« Aisthêsis in Aristotelian and Epicurean thought ») : « *The other senses receive their impressions through particles coming from outside and touching the organ of sense. All perceptions being thus understood as "touch"...* » « Les autres sens reçoivent leurs impressions de particules qui viennent du dehors et heurtent les organes des sens. Toutes les perceptions étant ainsi comprises comme « toucher »... » p. 612-613 ; génétiquement, en quelque sorte, toute sensation peut être réduite à un toucher, même si sur le plan épistémique, comme nous le verrons plus loin, le modèle visuel joue encore de façon importante à rebours.

<sup>219</sup> On notera deux points qui accentuent l'ambiguïté du terme :

- Lucrèce emploie parfois sans distinction *imago* et *simulacrum*

- *De Rerum Natura* I, 123 : le simulacre désigne les fantômes ; donc le simulacre peut lui aussi être trompeur. Ambiguïté qui se trouve déjà à peu près dans les mêmes termes dans le mot grec que Lucrèce traduit par simulacre, *eidolon*, et qui est relevée par MUGLER (*Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Klincksieck, 1964, article *eidolon*, p. 117) qui distingue ainsi deux sens à *eidolon* : « 1° l'image réelle, matérialisée, d'un objet ou d'un être. [...] 2° L'image virtuelle, le reflet d'un objet sur une surface réfléchissante. ». A noter l'hypothèse audacieuse de G. SIMON qui commente cet article du dictionnaire de MUGLER et qui propose une solution de continuité entre les deux significations, due au statut ontologique particulier de l'image : « le domaine couvert va de la réalité du double à la méprise du leurre, mais le fait majeur commun est la *présence de l'apparence*. En tant que double, fantôme ou fantasme, l'image n'a pas ontologiquement partie liée avec la lumière. Cette dernière ne la crée pas, elle permet seulement à son être latent de devenir manifeste dans le cas particulier du regard. » p. 41, *op. cit.* MUGLER et SIMON sont en fait victimes d'une illusion due à une mauvaise compréhension du critère de la sensation. Poser que toute sensation est vraie ne signifie pas que les fantômes existent. Ce qui est toujours vrai, c'est le phénomène même de la vision : quelque chose arrive dans mon œil qui provoque en moi une certaine sensation. Le fantôme est « faux » dans la mesure où on le confond avec un vivant ; mais la vision même du fantôme est toujours réelle. Le simulacre ne désigne pas la sensation, mais l'objet qui provoque la sensation comme un événement dans l'esprit.

garder toujours, à travers lui, un rapport avec l'objet qui l'émet<sup>220</sup>. La réduction épicurienne de toute sensation à un toucher est une manière de conserver dans chaque sensation un rapport direct, quasi de contiguïté avec l'objet perçu. Il n'y a donc aucune rupture dans le mécanisme de la sensation. La théorie du simulacre vient fonder la confiance primordiale envers les sens, principe de toute la canonique épicurienne. Cet enjeu invisible se dessine dans la logique même du texte lucrétien, derrière l'articulation qui peut sembler aléatoire du chant IV avec le chant III – mais que pourtant Lucrèce souligne lui-même, indiquant que cette thèse des simulacres est liée *vehementer* avec tout ce qui précède. Le simulacre se démontre chronologiquement après III, c'est-à-dire après l'explicitation de la nature de l'union de l'âme et du corps, qui rend possible le mécanisme de la sensation ; mais ontologiquement, ou axiologiquement, on peut dire qu'il prend place parmi les principes mêmes qui fondent méthodologiquement le système épicurien<sup>221</sup>.

Si l'on veut décrire ce qu'est un simulacre, on pourra l'appréhender de façon assez exacte comme une pellicule atomique qui se détache de tout composé, du fait de la déperdition constante provoquée par la vibration interne perpétuelle des atomes. Ces pellicules, qui émanent en série continue soit de la surface, soit de la profondeur des agrégats,

---

<sup>220</sup> « C'est pourquoi l'objet est toujours perçu tel qu'il doit être perçu, en fonction de l'état des simulacres et émissions, de la distance qu'ils ont à franchir, des obstacles qu'ils rencontrent, des déformations qu'ils subissent ou des éclatements dont ils sont le siège : à l'issue d'un long parcours les enveloppes visuelles ne nous frappent plus avec la même vigueur, les éclats de voix perdent leur distinction. *Mais toujours subsiste la propriété d'être rapporté à un objet* ; et, dans le cas du toucher, le seul sens qui saisisse l'objet sans intermédiaire, la donnée de surface est rapportée à la profondeur, et ce qu'on appréhende sur l'objet perçu comme résidant en son fond. » *Logique du sens*, « Lucrèce et le simulacre », Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 371.

<sup>221</sup> Cependant il faut noter dès maintenant que cette fonction méthodologique du simulacre n'a rien d'évident. Dans la polémique autour de la valeur de vérité de la sensation, l'épicurisme choisit de se battre avec une arme utilisée auparavant par Démocrite qui pourtant lui refusait cette même valeur de vérité. Alors qu'ils ont la même théorie atomiste et la même théorie de la perception par le simulacre, les épicuriens tentent de défendre une thèse – la vérité de toute sensation – qui a été combattue avec beaucoup d'âpreté par Démocrite et les atomistes dits pré-socratiques. On consultera à ce propos un article de D. FURLEY, "Democritus and Epicurus on sensible qualities" in *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, ed. BRUNSCHWIG et NUSSBAUM, Cambridge University press, Cambridge, 1993, p. 72-94. A travers une étude très détaillée de textes de Lucrèce, Théophraste et Plutarque, FURLEY conclut qu'il s'agit là d'une question d'ontologie. « *The objects of perception (ta aistheta) are not to be found among the realities of the external world according to Democritus ; they are real properties both of eidola and of the parent solid objects according to Epicurus* » ; "Les objets de la perception (*ta aistheta*) ne feront pas, pour Démocrite, partie des réalités du monde extérieur ; ils sont, pour Epicure, des propriétés réelles, à la fois des *eidola* et des objets matériels qui leur sont apparentés." Démocrite hérite donc en fait des Eléates, en particulier de Melissos, alors qu'Epicure intervenant après Aristote n'a plus de raison de nier la réalité des changements au niveau des composés.

sont présentes partout<sup>222</sup> et déclenchent les sensations en heurtant les organes sensoriels<sup>223</sup>. Toute sensation procède donc d'un choc, et peut ainsi être ramenée à un tact – ce que nous indiquions précédemment en faisant allusion au « privilège du toucher »<sup>224</sup>. La réception des simulacres met en jeu plusieurs parties contiguës du corps qui vont communiquer par un phénomène complexe de réaction en chaîne. Ce phénomène lui-même n'est compréhensible que par la mise en jeu d'une structure physiologique de co-affection des parties du corps entre elles, structure évoquée dans le corpus épicurien sous le nom de *sumpatheia*.

La notion de *sumpatheia* intervient premièrement à l'intérieur du simulacre, comme force de cohésion appropriant par la synthèse qu'elle provoque le simulacre à l'organe sensoriel qui le reçoit<sup>225</sup>. Mais elle joue également à un second niveau, au moment de la réception du dit simulacre et de sa transformation en contenu sensible par l'organisme sentant. Elle est en effet utilisée par Epicure pour décrire, au sein du mécanisme physiologique de la sensation, l'union de l'âme et du corps qui rend possible cette sensation<sup>226</sup>. Lorsque le simulacre heurte le composé âme-corps au niveau de l'organe

<sup>222</sup> Selon une plaisante expression de J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Belles Lettres, Paris, 1987, p. 114 : « l'homme est assailli de simulacres », Cf. aussi Cicéron *De Fin.* I, VI, 21.

<sup>223</sup> La thèse est loin d'être aussi simple que notre présentation peut le laisser entendre. Les simulacres soulèvent de nombreuses questions qui ne trouvent pas de résolution dans le corpus épicurien lui-même. On peut en citer une, particulièrement intéressante, liée à une « sottise » (expression de D. SEDLEY) célèbre de la physique épicurienne : la question de la taille du soleil, qui est dit nous apparaître exactement comme il est. Ce problème, comme le montre J. BARNES, est en fait lié à la question de savoir comment les épicuriens conçoivent la perception des mesures, et l'évaluation de la taille des corps, ce qui est une question extraordinairement complexe. La vision d'une montagne implique-t-elle l'appréhension d'un simulacre aussi grand qu'une montagne ? Si oui, comment peut-il entrer dans l'œil ? Sinon, comment effectue-t-on la « correction » ? La question est loin d'être anecdotique ; l'épicurisme est un empirisme qui semble s'être doté d'une théorie bien peu satisfaisante de la sensation qui se révèle incapable d'expliquer de façon simple et suffisante la perception – à la différence des sceptiques dont l'esthétique est en ce sens bien plus satisfaisante. Ce point sera traité plus loin et nous tenterons d'approfondir cette question en la reliant à des préoccupations scientifiques plus fondamentales.

<sup>224</sup> Ainsi, la vérité de toute sensation peut-elle être définie par RIST comme un énoncé réinterprétant en termes logiques l'assimilation de la sensation à un toucher (J.M. RIST, *Epicurus, an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 19.)

<sup>225</sup> Le cas remarquable de l'audition (*Her.* § 52-53) peut nous permettre de mettre en relation le fonctionnement du simulacre et le phénomène de *sumpatheia*. Comme pour la vision, l'audition provient d'un impact avec un flot qui vient de l'objet et qui produit la stimulation auditive. La *sumpatheia* est ici présentée comme ce qui unit dans le flux sonore les parties du son (qu'on peut, à la suite de E. N. LEE, identifier aux éléments fondamentaux de la voix comme les phonèmes ou du son) et qui permet donc de constituer l'unité du flux – ce qui atteste que les simulacres proviennent tous d'une seule et même source. La capacité à isoler un son dans la cacophonie qui nous entoure est rendue possible par cette *sumpatheia* des éléments du son entre eux. L'attention à la source sonore identifiée comme une est appelée *epaisthesis*. Cet exemple nous permet de saisir comment il y a dans la structure même de la série des simulacres quelque chose – ici la co-affection des parties, une certaine forme de similarité qui permet de les rattacher toutes à une même source – qui constitue en une unité signifiante ce qui pourrait n'être perçu que comme une série désordonnée d'impacts sans aucune espèce de cohésion. Cf. E. N. LEE, « The sense of an object : Epicurus on seeing and hearing » (étude de *Her.* 46-53) in *Studies in perception, Interrelations in the history of philosophy and science*, ed. P. MACAHMER et R. TURNBULL, Ohio State University press, Columbus, 1978.

<sup>226</sup> *Her.* § 63-64 ; voir aussi Lucrèce, *De Rerum Natura*, III, v. 157-160.

sensoriel adéquat, se produit ainsi la réaction en chaîne précédemment évoquée, rendue possible par cette *sumpatheia* au second degré au sein même du composé. Le corps transmet le simulacre à l'âme, et l'âme elle-même à ses diverses parties, et c'est cette transmission bien ordonnée qui constitue au sens propre la perception. Le mécanisme joue également en sens inverse, lorsque c'est l'âme qui transmet une impression ou un sentiment au composé. Cette remarquable homologie de structure entre le simulacre et le composé âme-corps est une autre façon pour les épicuriens de consolider la fonction méthodologique du simulacre. La similarité entre le perçu et le percevant rend possible l'idée d'une adéquation de droit entre la sensation et la vérité même des choses, qui ne sera pas déformée par celui qui reçoit le simulacre<sup>227</sup>.

## 2. Le *sensus animi* : de la sensation à la notion.

Cette corrélation étroite, et soulignée dans les textes épicuriens portant sur la nature de la sensation, entre les phénomènes physiologiques, tels qu'ils sont subis par le corps, et la capacité pour l'homme qui les subit de continuer à exercer son jugement de façon correcte, est un point fondamental de l'esthétique épicurienne. Ce phénomène qui intéressait déjà Démocrite met en exergue le lien qui existe, chez les tenants d'une théorie matérialiste de la sensation comme celles que nous venons d'évoquer, entre fonctions sensorielles et fonctions intellectuelles ; et c'est ce lien qui va à présent nous intéresser, dans la mesure où il va nous permettre d'étayer notre hypothèse d'une convergence entre les gnoséologies épicuriennes et empirico-médicales.

La première difficulté que rencontre quiconque veut affronter les textes épicuriens, c'est l'obligation qui est faite de s'immerger dans une philosophie radicalement matérialiste.

<sup>227</sup> Nous ne pouvons suivre ici l'interprétation de SOLMSEN (« Aisthesis in Aristotelian and Epicurean thought », in *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1968-1982) qui déclare p. 628 : « *Peripatetics and Stoics treated aisthesis = perception as a manifestation of the soul. Epicurus regards aisthesis = feeling as a characteristic attribute of soul (in fact of both parts of the soul) and thought of it as originating in the soul but shared by the soul with the body so that the latter too can be said to "sentire" as long as soul is present in it ; as for the perceptions, they are for him activities of the sense organs in which the soul has no share.* » ; « Les Péripatéticiens et les Stoïciens considéraient l'*aisthesis* au sens de *sentiment* comme un attribut caractéristique de l'âme (en fait, de deux parties de l'âme), et le comprenaient comme prenant sa source dans l'âme, mais partagé ensuite par l'âme et par le corps, de sorte que ce dernier puisse également être dit *sentire*, aussi longtemps que l'âme est présente en lui ; tandis que pour les perceptions, il s'agit d'activités relevant des organes des sens, où l'âme n'a aucune part. » Nous soutenons pour notre part que toute sensation pour un épicurien ne peut que procéder d'une collaboration étroite du corps et de l'âme. L'idée même d'une sensation du corps qui ne ferait pas intervenir l'âme invaliderait toute la stratégie argumentative du chant III qui consiste à supposer la *sumpatheia* pour en faire un argument validant le fait que « la mort n'est rien pour nous » ; supposer que le corps puisse sentir sans l'âme rend possible des hypothèses comme celle de la souffrance du cadavre après la mort – hypothèse que rejette catégoriquement Lucrèce de façon tout à fait explicite.

Et le point de doctrine au sujet duquel ce matérialisme radical soulève le plus de difficultés, est assurément la noétique épicurienne, qui propose une explication singulière dans l'histoire des idées du fonctionnement de l'esprit. Cette situation matérialiste de l'épicurisme oblige en effet à considérer l'activité intellectuelle comme une manifestation parmi d'autres des mécanismes de la sensibilité sur lesquels nous venons de nous attarder.

En d'autres termes, dire de l'épicurisme qu'il est un matérialisme, c'est le définir avant tout comme un système d'explication du monde pour lequel les phénomènes mentaux sont des phénomènes corporels. Ce que nous appelons la pensée, c'est-à-dire l'activité mentale – ou pour utiliser un lexique épicurien, la réception et l'usage des simulacres mentaux – peut être expliquée par les mêmes principes que le reste de la nature – à savoir par le vide et les atomes. Sans pour autant parler à ce sujet de réductionnisme<sup>228</sup>, on constate que l'épicurisme, au lieu de considérer la pensée comme un phénomène particulier, à partir duquel seront pensés et compris un certain nombre d'autres phénomènes, opère une analogie inverse ; la pensée se pense à partir d'un autre qu'elle-même – en l'occurrence, à partir de la

<sup>228</sup> Cf D. SEDLEY, « Epicurean anti-reductionism », in *Matter and metaphysics*, ed. J. BARNES ET M. MIGNUCCI, Bibliopolis, Naples, 1988, traduit en français dans le recueil *L'épicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, printemps 2003, n° 15, p. 321-359. D. SEDLEY dans ce texte devenu « canonique » sur la question soutient que la physique épicurienne se construit justement comme une physique non-réductionniste, par opposition avec le déterminisme démocratéen qui n'accorde de réalité qu'aux seules configurations atomiques, et laisse donc peser un doute sceptique sur ce qu'on appellerait aujourd'hui les qualités secondes des corps – propriétés sensibles par exemple. Nous suivons cette lecture jusqu'à un certain point ; la précédente sous-partie a de fait montré quelles étaient les conséquences de l'anti-réductionnisme épicurien entendu en ce sens sur le plan de la canonique – choix de la sensation comme critère du vrai, par exemple. Là où nous ne suivons pas D. SEDLEY, c'est lorsqu'il applique aux états mentaux les conséquences de ce non-réductionnisme, écrivant ainsi (nous citons la traduction française) : « [Epicure] affirme que la matière, dans certains états complexes, acquiert des propriétés entièrement nouvelles, non-physiques, n'étant pas régies par les lois de la physique. [...] Les pouvoirs autonomes dont nous sommes instinctivement conscients ne sont pas simplement les aspects d'un mécanisme trop compliqué pour que nous puissions le comprendre, mais précisément ils sont ce qu'ils semblent être : ces aptitudes à maîtriser la matière d'un corps, et ce d'une façon authentiquement indépendante d'une causalité mécanique antécédente. » (p. 352). Cette thèse nous gêne pour plusieurs raisons :

- elle est surtout étayée par la lecture de fragments restitués du *Peri Phuseos* et par l'interprétation de certains passages du *De Rerum Natura* portant sur la volition ; cependant comme nous allons tenter de le montrer, beaucoup d'autres textes de la main même d'Epicure font valoir de véritables mécanismes physiques à l'œuvre dans l'activité mentale ;
- elle conduit à faire du *clinamen* un évènement non physique ; ce point précis nous semble également très discutable. Certes, cette double causalité, ascendante et descendante, que suppose D. SEDLEY, existe bien réellement dans l'épicurisme ; cependant on ne peut les opposer comme une causalité mécanique et une autre, d'ordre « métaphysique » ; ces deux causalités obéissent chacune à des lois strictement physiques, et sont bien parallèles sans pour autant obliger à supposer deux forces contraires au sein d'une même nature.

Nous allons donc tenter de soutenir, contre D. SEDLEY, que les propriétés mentales sont bien explicables chez Epicure en terme de configurations atomiques. Nous voyons bel et bien dans l'épicurisme une philosophie « matérialiste ». Cependant cela ne peut signifier pour nous que les représentations n'ont aucun sens en dehors de leur nature atomique ; il n'y a pas réduction du composé à l'élément – puisque le passage au niveau ontologique du composé implique justement de ne plus le considérer comme une simple sommation d'éléments – ; mais la compréhension de la nature du composé et des transformations qu'il peut subir implique, du point de vue épistémologique, un retour réflexif à sa configuration élémentaire.

sensation. Nous montrerons donc comment Epicure parvient à rendre compte de la naissance des notions, c'est-à-dire de l'opération intellectuelle la plus fondamentale, en respectant absolument les principes de l'atomisme, et leurs corrélats empiristes.

Dans le poème de Lucrèce, on relève au chant III, vers v 94-105, une expression étrange, *sensus animi* qui va nous servir de point de départ pour démontrer ce point de la gnoséologie épicurienne.

*Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus,  
In quo consilium vitae regimenque locatum est,  
Esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes  
Atque oculi partes animantis totius extant.  
[...]  
Sic animi sensum non certa parte reponunt ;  
Magno opere in quo mi diversi errare videntur.*

Tout d'abord je dis que l'*animus*, que nous appelons souvent esprit, en qui réside le conseil et le gouvernement de la vie, est une partie de l'homme, pas moins que la main ou le pied ou les yeux sont des parties du vivant tout entier. [...] Ainsi ils [les autres philosophes] font à tort du sens de l'*animus* une chose à part ; ils me semblent énormément se tromper.

Si l'on suit la démonstration lucrétienne, qui à ce moment du poème s'intéresse à la question de la distinction entre l'âme (désignée tantôt par *anima* lorsqu'il est question du principe vital lui-même, tantôt par *animus* lorsqu'il est fait référence au pouvoir propre de l'esprit) et le corps, il serait grave et fautif de mettre l'esprit « à part », et ce, paradoxalement, en refusant d'en faire une « partie » ; ce qui revient à dire que la distinction des fonctions du corps en autant de lieux, loin de faire éclater et d'éparpiller ce même corps, lui confère une unité plus grande encore en le sauvant de toute tentation dualiste. Mettre l'esprit à part, c'est le distinguer essentiellement des autres parties du corps, là où la seule distinction valable ne peut être que d'ordre topologique. L'équivalence de valeur des différents points de l'espace corporel n'a pas pour résultat leur identification, mais sauvegarde la distinction de leurs diverses puissances ; ce qui est évité en revanche, c'est une hiérarchisation des lieux sur le mode platonicien<sup>229</sup>, qui placerait les facultés dans des ordres différents, et rendrait finalement impossible l'union réelle de l'âme et du corps<sup>230</sup>. Or, fixer les règles de cette union et en faire

<sup>229</sup> Cf. *République II*.

<sup>230</sup> La terminologie elle-même est ici trompeuse ; Lucrèce se réapproprie la distinction classique entre « âme » et « corps » pour mieux la dissoudre, et lui donne une toute autre portée. Il faut toujours garder à l'esprit que

valoir la nécessité, c'est bien là l'objet du chant III du *De Rerum Natura*, qui ne distingue ces deux entités que pour mieux insister sur leurs rapports d'intrication – ce qu'Epicure appelle comme nous l'avons vu plus haut leur *sumpatheia* ; car c'est cette union qui rend possible la sensation, c'est-à-dire le seul rapport au monde qui soit jamais possible, et qui conditionne la survie du vivant.

*Nec sibi quaeque sine alterius vi posse videtur  
corporis atque animi seorsum sentire potestas,  
sed communibus inter eas conflatur utrimque  
motibus accensus nobis per viscera sensus*<sup>231</sup>.

Ni l'âme ni le corps sans le pouvoir de l'autre  
n'ont la faculté de sentir isolément,  
mais leurs mouvements réciproques en notre chair  
allument et attisent la flamme de la sensation.

Comment dans ce contexte comprendre l'expression de *sensus animi* ? L'*animus* est le lieu d'une sensation, au sens où, partie du corps, il est l'un des deux éléments nécessaires à l'émergence de toute sensation possible ; mais l'*animus* est lieu d'une sensation également au sens où son fonctionnement spécifique est bien un fonctionnement sensitif. L'activité de l'esprit est alors définie comme la faculté de percevoir des images mentales ; elle est une vue particulièrement perçante qui s'exerce sur des simulacres particuliers<sup>232</sup>. L'emploi du terme *sensum* est ici lourd de signification ; penser à quelque chose, cela revient à être touché par un certain type de simulacre, de la même façon que sentir un parfum ou caresser une fourrure. Deux choses distinguent néanmoins ces simulacres de ceux qui frappent les autres organes sensoriels : premièrement ils sont plus fins ; deuxièmement ils ne sont pas directement liés à l'objet dont ils émanent (ce qui explique que, à la différence des autres types de perception, il suffise d'un simulacre isolé, au lieu d'une série, pour provoquer une image mentale<sup>233</sup>). Si l'on rapproche maintenant cette description de la remarque précédemment faite sur le rôle fondateur du simulacre dans la canonique épicurienne en ce qui concerne le choix de la sensation comme critère de vérité, on constate que les simulacres mentaux présentent un cas très particulier de simulacres perçus en l'absence de l'objet qui les produit ; c'est ce qui fait

---

l'*animus* comme l'*anima* sont bel et bien des corps, des composés atomiques qui consistent en l'agencement de particules insécables. Cf. G. KERFERD, "Epicurus' doctrine of the soul", in *Phronesis*, XVI, 1971, p. 80-96

<sup>231</sup> III, 333-336

<sup>232</sup> Cf. IV, 722-731 en particulier ASMIS dans *Epicurus' scientific method*, Ithaca, Cornell, 1984, p. 105, compare ce passage avec *Her.* 49-53. Elle remarque dans ces textes une identification semblable établie entre la *dianoia* et l'*opsis*, c'est à dire entre la faculté de penser et la faculté de voir.

<sup>233</sup> Cf. IV, 745-748.



qu'il n'est pas possible d'accorder à tous les simulacres mentaux la fiabilité que l'on doit accorder aux autres genres de simulacres<sup>234</sup>. En effet, ce qui garantit que la tour que je vois ronde ou carrée est bien telle ou telle, c'est la possibilité de rejoindre la tour elle-même et d'en faire le tour, afin de vérifier l'information que m'apportent les simulacres<sup>235</sup> ; ce qu'il est impossible de faire avec les simulacres mentaux, qui sont transportés par les airs et qui peuvent frapper mon esprit très longtemps après avoir été émis.

Ces deux distinctions (nature propre des simulacres mentaux, absence de l'objet qui les émet) ne permettent pourtant pas de faire de la sensation de l'esprit une sensation d'une nature distincte des autres ; Lucrèce le confirme aux vers 750-751 :

*Quatenus hoc similest illi quod mente videmus  
Atque oculis, simili fieri ratione necessest.*

La vue de l'esprit étant semblable à celle des yeux,  
elle naît forcément d'une cause semblable<sup>236</sup>.

B. PAUTRAT propose pour ces vers une traduction légèrement différente :

Qu'une chose soit vue par les yeux ou l'esprit,  
elle apparaît semblable, et l'on peut en conclure  
qu'il faut dans les deux cas une raison semblable<sup>237</sup>.

Cet argument peut surprendre, et nous souhaiterions nous y attarder, car il nous semble particulièrement suggestif pour saisir la conception épicurienne du rapport de la pensée avec les autres types de sensation. Si on détaille analytiquement l'argument, la séquence est la suivante :

---

<sup>234</sup> Pour cette raison sans doute, G. DELEUZE choisit de les qualifier de « phantasmes » et de réduire leur emploi à « trois variétés principales : théologique, onirique, érotique ». (« Lucrèce et le simulacre », *op. cit.* p. 372) Il nous semble que ce faisant il déforme quelque peu le texte de Lucrèce – et surtout, sa position ne permet absolument pas de comprendre comment la vision mentale non illusoire reste envisageable dans l'épicurisme. Il est donc en contradiction avec la lettre même du texte épicurien, extrêmement explicite à ce sujet : « et il faut aussi considérer que nous voyons et discernons par la pensée les formes, lorsque, depuis les réalités extérieures, quelque chose s'introduit en nous. » *Her.* § 49

<sup>235</sup> Notre formulation ne doit pas ici prêter à confusion. Lucrèce insiste à de nombreuses reprises sur le fait que ce qui est perçu par le simulacre sensoriel, c'est l'objet lui-même ; il est impossible d'isoler un simulacre sensoriel de sa source, en d'autres termes, de distinguer à la fois l'objet et le simulacre qu'il émet comme deux entités séparées.

<sup>236</sup> Traduction KANY-TURPIN, p. 285.

<sup>237</sup> Traduction PAUTRAT, p. 419.

- nous voyons de la même façon – ou plus exactement si l'on suit le texte latin (et la traduction de B. PAUTRAT le souligne davantage) nous voyons le même genre d'images par les yeux et par l'esprit ;
- nous avons montré comment voyaient les yeux ;
- nous savons donc comment voit l'esprit ;

La structure logique d'un tel argument est étonnante, mais tout à fait épicurienne ; nous avons là l'exemple dans la première prémisses d'une application du critère de la sensation au fonctionnement même de l'esprit – ce qui est au second degré encore une façon, circulaire, d'assimiler logiquement l'esprit à un sens. Je sens bien (et si ma sensation me l'indique, c'est donc que c'est vrai) que mon esprit contient des images ; je ne peux pas me représenter les productions de mon esprit d'une autre façon ; c'est donc que ce sont bien des images, qui comme toutes les images sont en fait des simulacres que je perçois et qui émanent de composés atomiques qui les ont perdus. On notera que Lucrèce réinvestit ici la métaphore classique de l'esprit comme œil intérieur. Mais la différence est que le rapport entre pensée et vision doit être pris chez Lucrèce, non comme une métaphore, mais comme une véritable analogie : *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'Epicure lui-même entre regard et pensée doit être lue comme une identification véritable et non rhétorique<sup>238</sup>.

Si l'on s'intéresse à présent aux détails du mécanisme, on voit que Lucrèce insiste particulièrement sur l'extrême mobilité des simulacres mentaux. Ces simulacres doivent en effet parvenir à atteindre l'âme de l'âme, la quatrième substance innommée qui est proprement le siège du pouvoir synthétique de *l'animus* ; elle détermine la fonction intellectuelle de *l'animus* comme siège de la conceptualisation et de la décision. La subtilité des simulacres mentaux est ce qui permet de les déterminer comme seuls objets de *l'animus*. Ce dernier point est important pour la théorie épicurienne de la sensation : un sens a un seul type d'objet, donc un seul type de simulacre peut l'éveiller<sup>239</sup>. Ceci est expliqué en particulier

<sup>238</sup> Cf *Her.* 35-36 par exemple. Ce point nous permet d'infléchir légèrement ce qui a été dit plus haut sur le privilège du toucher ; nous voyons bien ici comment, sur le plan épistémique, le modèle de la vision reste bien le meilleur moyen pour Epicure lui-même de comprendre le rapport de l'esprit à la sensation. Cette analogie a été travaillée de façon intéressante par 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 : « 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. » p. 205 et seq.

<sup>239</sup> Cf SEDLEY, « Epicurus on the common sensibles », in HUBY and NEAL, *The criterion of truth*, Liverpool University press, Liverpool, 1989 ; voir aussi LEE, « The sense of an object : Epicurus on seeing and hearing »,

par Lucrèce<sup>240</sup> et par Diogène Laërce<sup>241</sup>, mais surtout dans un extrait d'un papyrus restauré d'Herculanum, Ph 19/698 :

τὴν μέ[ν] γ[ὰ]ρ [ὄ]ψιν ὁρατὰ κατα[λ]αμβ[ά]νειν ἡγούμεθ[α], τὴν δὲ ἀφῆν ἀπτά, κα[ὶ] τὴν μὲν χρώματις, τὴν δὲ σώματος, καὶ [τ]ὴν ἑτέραν τοῦ τῆς ἑτέρας [κρ]ίμα[τος] μηθὲν π[ολ]υπραγμ[ο]νεῖν. Ἐπειδήπερ εἰ συ[ν]έβαινε τὴν ὄψιν σώματος μέγεθος καὶ σχῆμα κ[α]ταλαμβάνειν, π[ολυ] π[ρο]ότερον ἂν καὶ σῶμα κ[ατ]ελάμβανεν.

« Nous soutenons que la vision perçoit les choses visibles, et le toucher les choses tangibles, que celle-là est vision de la couleur, celui-ci toucher du corps, et qu'aucun des deux n'interfère jamais dans la sphère de discrimination de l'autre. Car s'il arrivait que la vision percevait la taille et la forme du corps, elle percevrait bien auparavant le corps lui-même<sup>242</sup> ».

D. SEDLEY souligne que la question de savoir si les sens peuvent se réfuter mutuellement, et à partir de là si chaque sens a un sensible propre, est un problème depuis le Vème siècle<sup>243</sup>, qui ne laisse pas les épicuriens indifférents, et qu'ils résolvent par la thèse d'une appropriation stricte de l'organe sensitif au simulacre perçu<sup>244</sup>. Cet argument nous intéresse en ce qu'il fonde la possibilité d'un mécanisme de réception propre aux simulacres mentaux. C'est ce que montre également le fr 43 de l'inscription de Diogène d'Oenoanda :

τὰ οὖν εἶδωλ[α]  
[τ]αῦτα αἰσθάνετα[ι οὐ]-  
[δ]ὲν οὐδαμῶς, ὡς [ὑπο]-  
[λαμ]βάνει Δημόκριτ[ος],

dans MACHAMER, TURNBULL, *Studies in perception*, 1978 ; GLIDDEN, "Epicurus on self-perception" *American philosophical quarterly* 16, 1979 ; GLIDDEN, "Sensus and sense perception in the De rerum Natura", *California studies in classical antiquity* 12, 1981 ; FURLEY, "Democritus and Epicurus on sensible qualities", *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*. Le passage correspondant chez Lucrèce est en partie commenté par K. WELLESLEY, "Lucretius I, 469-470", in *Classical Review*, 13, 1963, p. 16-17.

<sup>240</sup> IV, 469-521

<sup>241</sup> X, 31

<sup>242</sup> Cf. LONG ET SEDLEY, t. II, 16 C, *Anonymous Epicurean treatise on the senses (P. Herc. 19/698)*, cols. 17, fr. 21 ; traduction française BRUNSCHWIG ET PELLEGRIN, t. I, GF.

<sup>243</sup> Cf. D. SEDLEY, « Epicurus on the common sensibles », in HUBY and NEAL, *The criterion of truth*, Liverpool University press, Liverpool, 1989. La thèse est évoquée chez Sextus, *E.P.* 1, 40-128. Cette thèse épicurienne a déjà été abordée plus haut (cf. p. 58). D. SEDLEY montre comment le débat se concentre dans l'épicurisme autour du rapport de la vue et du toucher. Le toucher est un sens à part, et selon D. SEDLEY il a la particularité de ne relever d'aucune qualité sensible ; en effet son seul objet est le corps lui-même. Ce faisant les qualités que, par le toucher, nous pensons pouvoir attribuer au corps sont en fait des qualités propres à notre chair ; lorsque nous disons d'un objet qu'il est chaud c'est en fait « nous » qui avons chaud ; le toucher est donc un sens interne. La vue au contraire se concentre sur les couleurs et non sur les corps. Donc, dans le cas de la tour ronde de loin et carré de près il n'y a effectivement aucun conflit entre les sens, puisque la vue et le toucher n'ont pas le même objet, et que ces différents objets sont au mieux dans un simple rapport d'analogie, mais en aucun cas d'identité.

<sup>244</sup> Cette appropriation a néanmoins une limite, due à la suprématie du toucher sur tous les autres sens. C'est pour cette raison que Lucrèce peut utiliser l'exemple du cube reconnu dans l'obscurité par le seul toucher, comme preuve que toute sensation résulte d'un contact entre le simulacre et l'organe sensoriel. Cf. IV, v. 230-236.

[ἄτ' ἄ]π' ἀτόμων ἐπιλέ[πτων]  
[ῶκο]δομημένα καὶ [τῆ]  
[διαν]οία μόνη θεωρ[ητα]  
[ῶ]ντα.

« Ces simulacres ne sont d'aucune manière perçus par la sensation, comme le suppose Démocrite [il faut comprendre qu'ils ne sont pas perçus par les organes des cinq sens], car ils sont composés d'atomes très fins et saisissables seulement par la pensée.<sup>245</sup> »

Le mode de réception de ces simulacres mentaux est en apparence semblable à celui qui concerne les autres simulacres ; il y a là encore réaction en chaîne, succession ordonnée de chocs qui commandent de façon mécanique l'apparition de la perception mentale. Un texte du *De Rerum Natura* (IV, 877-891) décrit ce mécanisme, et permet de cerner ce qui le distingue des autres types de réception sensorielle. Nous y retrouvons tous les éléments du premier mécanisme - chocs successifs, réciprocity, co-affection qui conditionne l'ensemble du processus – mais la symétrie n'est pas absolument parfaite ; en effet, contrairement à ce qui se passe dans le cas de la sensation simple, la « sensation mentale » peut être provoquée par l'esprit lui-même – alors que dans le premier cas il ne pouvait susciter qu'un sentiment, non une véritable « image ». Ce déséquilibre est dû au fait que l'esprit, capable, contrairement au corps, de décision, peut susciter des simulacres en plus de les recevoir<sup>246</sup>. Si on peut donc interpréter la réception des simulacres comme un mouvement mettant en branle une chaîne ordonnée de réactions physiologiques, Epicure ouvre également la possibilité d'un mouvement contraire qui pourra dégager potentiellement l'esprit de sa simple fonction d'enregistrement.

Ce double mouvement est décrit explicitement dans la *Lettre à Hérodote* comme intervenant à la manière d'une sensation, mais dans des circonstances différentes – et avec des conséquences différentes.

Καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφὴ ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεμίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου.

<sup>245</sup> Fr. 43, I, 12- II, 5, édition de M. F. SMITH, Bibliopolis, Naples, 1993, p. 225-226.

<sup>246</sup> Mais la *voluntas* elle-même dépend-elle ou non des représentations ? Ce n'est pas notre propos que d'étudier en détail une telle question, puisque pour le moment nous ne nous intéressons pas aux implications éthiques directes de la noétique épicurienne. Néanmoins on notera l'intéressante thèse de BOBZIEN : la volonté dépend d'abord de la réception des images mentales ; la volonté enclenche un mouvement mais dépend elle-même d'autres mouvements. (Cf. « Did Epicurus discover the free will problem ? » *Oxford Studies*, 19, 2000). Cf. aussi l'article de J. ANNAS, « Epicurus on agency », in *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*.

Τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἔστιν < ἐπὶ τοῦ προσμένοντος > ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρομένου < ἢ ἀντιμαρτυρομένου > κατὰ τινα κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεταί.

« Et l'image, que nous saisissons par une appréhension de la pensée ou par les organes des sens, soit de la forme soit de ses caractères concomitants, est la forme même du solide, qui se constitue selon la succession compacte du simulacre ou selon ce qui en reste.

Le faux et l'erreur tiennent à chaque fois dans le fait d'ajouter l'opinion que cela va être confirmé ou non infirmé, tandis qu'ensuite cela n'est pas confirmé, en raison d'un certain mouvement en nous-mêmes lié à une appréhension imaginative<sup>247</sup>, mais qui s'en distingue ; et par ce mouvement se produit le faux<sup>248</sup>. »<sup>249</sup>

Après avoir distingué entre les images perçues par l'esprit et celles perçues par l'agrégat tout entier, en insistant sur la similarité des processus, Epicure va affirmer que ce nouveau mouvement de l'esprit, mouvement qui suscite le simulacre au lieu de simplement le recevoir, est un mouvement non plus perceptif mais conceptuel – c'est-à-dire faisant intervenir un jugement « synthétique » pour emprunter une terminologie kantienne. Reste alors à savoir ce qui rend possible dans les structures mentales elles-mêmes un tel passage de la pure réception à la synthèse.

<sup>247</sup> Nous suivons ici l'interprétation de J-F. BALAUDÉ, qui conçoit « l'appréhension imaginative » comme ramenant au « corrélat mental de la sensation » : « il ne semble y avoir, entre l'objet de la sensation et l'objet de la représentation, aucune différence, et l'un est aussi vrai que l'autre. » Cf. *Le vocabulaire d'Epicure* p. 32. Au-delà des conséquences épistémologiques de cette interprétation vis-à-vis de la notion de critère, nous supposons avec J-F. BALAUDÉ qu'il n'y a aucun besoin de gonfler outre-mesure le sens technique de cette expression, qui peut susciter effectivement une certaine perplexité – du fait entre autres de sa position dans la liste des critères exposée par Diogène Laërce : l'appréhension imaginative de la pensée renvoie ainsi simplement aux représentations mentales émanant de ce mouvement libre de l'esprit, capable de produire ses propres simulacres. Nous nous écartons donc ici de l'interprétation proposée par l'édition de A. LONG et D. SEDLEY (Garnier-Flammarion t. I p. 186-187), qui s'appuie sur une traduction qui nous semble contestable de l'expression : « les focalisations de la pensée sur une impression. » Nous notons par ailleurs que le passage sur lequel nous appuyons notre propre interprétation (*Her.* 50) n'est pas repris intégralement par l'édition LONG et SEDLEY qui saute dans son édition la phrase qui nous intéresse ici (cf. p. 154), alors même que son commentaire de ce passage justifie notre position, en faisant état « des processus mentaux internes dans lesquels, de propos délibéré, nous combinons ou modifions de quelque autre manière nos impressions. » (cf. p. 163)

<sup>248</sup> *Her.* 50, ARRIGHETTI [2] p. 47, traduction BALAUDÉ p. 1273.

<sup>249</sup> C'est cette existence d'une réaction de l'organisme aux simulacres mentaux symétrique à la réaction aux simulacres perceptifs qui incite RIST à faire des *épibolai tas dianois* un type de perception. (*Epicurus, an introduction*, Cambridge, 1972, p. 32-37). Cette interprétation nous convient, si l'on prend garde de distinguer soigneusement la perception simple, ou sensation, des perceptions complexes que sont les *épibolai tas dianois* ou les prolepses, qui selon nous renvoient davantage à des synthèses conceptuelles élaborées qu'à de pures réceptions mentales ponctuelles. Nous étudierons ce point en détail plus loin.

### 3. Les « simulacres » d'Asclépiade de Bythinie : trace d'une médecine épicurienne ?

On trouve dans la littérature médicale une trace intéressante de cette doctrine des simulacres, qui constituera un parallèle d'un type nouveau dans le tableau des convergences que nous dressons ; en effet pour la première fois nous nous trouvons face à une similitude à la fois historiquement repérable, et dont l'origine peut être précisée. Chez le médecin Asclépiade de Bithynie<sup>250</sup>, dont on situe la mort autour de 50 avant J.-C., et dont on se demande s'il n'a pas suivi un enseignement au sein du Jardin<sup>251</sup>, on trouve en effet des indices d'une possible influence de la physique épicurienne, en particulier en ce qui concerne les théories de la sensation. Il semblerait, si l'on en croit la doxographie de Caelius Aurélien<sup>252</sup> qu'Asclépiade ait défini une maladie souvent décrite par les hippocratiques, le *phénitis* ou *phrénitis*, comme une forme de folie découlant d'une maladie de la perception. Par maladie de la perception, on entend ici une mauvaise interprétation de certaines représentations, due à une réception défaillante des sensations ; cette hypothèse suppose alors sur le plan physique une théorie de la sensation qui la conçoit également comme allant du perçu au percevant, et sur le plan noétique une intrication entre les mécanismes sensoriels et intellectuels.

Le (ou la) *phrénitis* est une maladie psycho-somatique comme on en trouve beaucoup dans la médecine dès les débuts de l'hippocratisme, qui associe à des troubles mentaux – délire, hallucinations, perte de conscience – des affections clairement corporelles – fièvre, infections, etc<sup>253</sup>. On trouve une description très détaillée d'un cas de *phrénitis* en *Epidémies*, III, 3 (*quatorzième malade*) :

<sup>250</sup> Cf. J. VALLANCE, *The lost theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

<sup>251</sup> Ce passage est redevable à la brillante étude de J. PIGEAUD dans *La maladie de l'âme – Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Belles-Lettres, Paris, 1989. Si nous ne reprenons pas toutes ses conclusions quant à l'épicurisme d'Asclépiade, dont l'orthodoxie doctrinale ne nous semble pas si assurée que cela, nous penchons néanmoins nous aussi pour l'hypothèse d'une influence très importante, et qui a sans doute eu des conséquences non négligeables dans l'histoire de la médecine hellénistique. Selon J. PIGEAUD, Asclépiade, menant à son terme l'anti-vitalisme épicurien, construit une médecine fondée sur une *physis* purement mécaniste, au sein d'une nature vidée de toute orientation et de tout finalisme et faisant de la maladie un artefact créé par le médecin dans le but de faciliter l'exploration rationnelle des manifestations phénoménales qui font la matière de l'art médical. Il nous semble que cette analyse grossit légèrement le rationalisme d'Asclépiade, et ne considère pas assez les difficultés engendrées par le témoignage de Sextus qui, comme nous le verrons, peut assouplir de façon assez importante cette hypothèse d'un dogmatisme rationaliste absolu d'Asclépiade.

<sup>252</sup> La doxographie d'Asclépiade se trouve dans le premier chapitre des *Maladies Aiguës*. Nous renvoyons à l'édition et à la traduction allemande des œuvres complètes de Caelius Aurélien de G. BENDZ, Berlin, 1990.

<sup>253</sup> Cf. A. SAKAI, « Phrenitis, inflammation of the mind and body », in *History of psychiatry* 2 (2), n° 6, juin 1991, p. 193-205.

Ἐν Κυζίκῳ γυναικὶ θυγατέρας τεκούση διδύμους, καὶ δυστοκησάση, καὶ οὐ πάνυ καθαρθείση, τὸ μὲν πρῶτον ἐπῆλθε πυρετὸς φρικώδης, ὀξύς. Κεφαλῆς καὶ τραχήλου βάρος μετ' ὀδύνης · ἄγρυπνος ἐξ ἀρχῆς, σιγῶσα δὲ καὶ σκυθρωπὴ καὶ οὐ πειθομένη · οὖρα λεπτὰ καὶ ἄχροα · διψώδης, ἀσώδης τὸ πολὺ κοιλίη πεπλανημένως, ταραχώδης, καὶ πάλιν ξυλισταμένη. Ἑκτῆ, ἐς νύκτα πολλὰ παρέλεγεν · οὐδὲν ἐκοιμήθη. Περὶ δὲ ἑνδεκάτην ἐοῦσα, ἐξεμάνη, καὶ πάλιν κατενόει · οὖρα μέλανα, λεπτὰ, καὶ πάλιν διαλείποντα, ἐλαιώδεα · καὶ κοιλίη πολλοῖσι, λεπτοῖσι, ταραχώδεσιν. Τεσσαρεσκαιδεκάτη, σπασμοὶ πολλοί · ἄκρεα ψυχρά · οὐδὲν ἔτι κατενόει · οὖρα ἐπέστη. Ἑκκαιδεκάτη, ἄφωνος. Ἑπτακαιδεκάτη, ἀπέθανεν. Φρενίτις.

« A Cysique, une femme, ayant mis au monde deux filles jumelles après un accouchement laborieux, et les purgations n'ayant pas été complètes, fut prise d'abord d'une fièvre tremblante et vive ; pesanteur, avec douleur, dans la tête et le col. Dès le début, elle eut de l'insomnie ; en même temps, elle était taciturne, renfrognée, et n'obéissait à aucune recommandation ; urine ténue et incolore ; soif ; nausées la plupart du temps ; le ventre était irrégulier, il se relâchait, puis derechef se resserrait. Le sixième jour, dans la nuit, elle eut beaucoup de délire ; elle ne dort nullement. Vers le onzième jour, elle eut un transport, puis revint à elle ; urine noire, ténue et, par intervalles, huileuse ; les évacuations alvines étaient abondantes, ténues et troublées. Quatorzième jour, convulsions fréquentes ; extrémités froides ; nul retour de raison ; l'urine se supprima. Seizième jour, perte de la voix. Dix-septième jour, mort. *Phrénitis*.<sup>254</sup> »

On sera sensible dans cette description à la diversité des symptômes, qui ne semblent converger vers aucune pathologie précise. Le *phrénitis*, tout comme le *causus*, autre forme d'affection psycho-somatique fébrile, semble plutôt se définir comme un complexe pathologique (ou syndrome) que comme une « maladie » au sens courant du terme. L'auteur des *Epidémies* n'insiste pas réellement sur l'aspect psychiatrique de cette affection dans ce texte ; les troubles mentaux sont des signes parmi d'autres. En revanche d'autres textes sont beaucoup plus précis sur ce point, et permettent d'associer sans trop de risque le *phrénitis* des médecins hippocratiques à une forme très grave de pathologie mentale, associée à des symptômes organiques. Ce mélange de manifestations organiques et psychiques s'explique si, pour reprendre une formulation de J. SALEM à propos de cette « médecine psychosomatique », on saisit que pour les médecins hippocratiques, les phénomènes psychologiques « ne forment pas un monde séparé »<sup>255</sup> ; les maux de l'esprit et de l'âme se co-affectent en des relations réciproques, du fait d'un présupposé fondamental de la médecine hippocratique : l'exclusion hors du corps du surnaturel – ce qui est le principe même qui fonde la légitimité de l'entreprise médicale<sup>256</sup>. On trouve trace de cette extirpation dans le célèbre traité *Sur la Maladie sacrée*, qui insiste dans son introduction sur la nécessité d'assigner une cause

<sup>254</sup> *Epidémies* III, IV, ed. et trad. Littré t. III p. 140-143.

<sup>255</sup> J. SALEM, *Connaître, soigner, aimer*, Seuil, 1999, p. 97.

physique à l'épilepsie – à savoir une malformation congénitale du cerveau, qui entrave la libre circulation des fluides au sein du corps.

Pour en revenir à Asclépiade de Bithynie, ce médecin que Galien décrit à de nombreuses reprises comme résolument « matérialiste », très influencé par la *physiologia* épicurienne<sup>257</sup>, propose une interprétation des manifestations psychiques du *phrénitis* – délire, hallucinations, propos incohérents – comme le résultat d'une modification des fonctions sensibles du corps ; les facultés mentales s'apparentent pour lui à des dispositions particulières du corps, c'est à dire à des modes particuliers du percevoir. A partir de principes proches des principes épicuriens<sup>258</sup>, Asclépiade propose donc une étiologie matérialiste du *phrénitis*. Comme n'importe quelle autre maladie, il est provoqué par une obstruction des canaux par lesquels circulent au sein du corps les fluides vitaux. Ainsi, si le *phrénitis* associe des symptômes de déficience mentale et physique, c'est parce qu'au départ il n'y a pas de différence de nature entre l'étiologie des phénomènes mentaux et celle des phénomènes physiques.

*Fieri etiam vias ex complexione corpusculorum intellectu sensas, magnitudine atque schemate differentes, per quas sucorum ductus solito meatu percurrunt si nullo fuerit impedimento retentus, sanitas maneat, impeditus vero statione corpusculorum morbos efficiat.*

L'entrecroisement des corpuscules constitue des canaux, saisissables par la raison, qui sont divers en taille et en forme ; si les fleuves de sève vitale peuvent les traverser, sans être gênés dans leur cours habituel, alors la santé se maintient ; mais s'ils sont entravés par des corpuscules coincés en travers, alors <leur engorgement> provoque les maladies<sup>259</sup>.

Un autre témoignage converge vers cette hypothèse, et complète la citation de Caelius Aurélien. Il va nous permettre d'associer à cette étiologie une appropriation par Asclépiade du modèle du simulacre épicurien. Il se trouve au début du *Contre les Géomètres* de Sextus Empiricus :

Οὕτω γοῦν τρισὶν ὑποθέσεσι κεχρησθαί φαμεν τὸν Ἀσκληπιάδην εἰς κατασκευὴν τῆς τὸν πυρετὸν ἐμπολοῦσης ἐνστάσεως, μὴ μὲν

<sup>256</sup> Cf. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque*, Champs Flammarion, 1979, « Guérison et guérisseurs à l'époque classique », p. 51 à 61. Pline quant à lui propose une analyse historique inverse, en considérant la magie comme une intrusion du charlatanisme au sein d'une médecine déjà constituée (cf. *Histoires Naturelles* XXX, I, 2.)

<sup>257</sup> Asclépiade propose en particulier une conception anti-humorale du corps, résolument discontinuiste, qui fait état d'une succession au sein du corps d'espaces vides et d'éléments solides (les *ogchoi*).

<sup>258</sup> Cf. Caelius Aurélien, *Acut. Morb.* I, 105 (ch. 14) : « *primordia namque corporis prima constituerat atomos, secunda corpuscula intellectu sensa, sine ulla qualitate solita, atque ex initio concitata, aeternum moventia...* »

<sup>259</sup> *Acu. Morb.* I, 106 (ch. XIV), BENDZ, Pape, Berlin, 1990, p. 82, traduction personnelle.



ὅτι νοητοί τινές εἰσιν ἐν ἡμῖν πόροι, μεγέθει διαφέροντες ἀλλήλων, δευτέρα δὲ ὅτι πάντοθεν ὑγροῦ μέρη καὶ πνεύματος ἐκ λόγῳ θεωρητῶν ὄγκων συνηράνισται διὰ αἰῶνος ἀνηρεμῆτων, τρίτη δὲ ὅτι ἀδιάλειπτοι τινες εἰς τὸ ἔκτος ἐξ ἡμῶν ἀποφοραὶ γίνονται, ποτὲ μὲν πλείους ποτὲ δὲ ἐλάττους πρὸς τὴν ἐνεστηκυῖαν περίστασιν.

« Asclépiade a utilisé trois hypothèses pour établir que c'est l'obstruction qui produit la fièvre : la première est qu'il y a en nous des pores, perceptibles par l'intellect, qui diffèrent les uns des autres par la taille ; la deuxième est que des parties d'humidité et de souffle ont concouru de tous côtés, provenant de masses, concevables par la raison, qui sont perpétuellement privées de repos ; la troisième est que des effluves émanent de nous vers l'extérieur sans discontinuer, plus ou moins nombreux en fonction de la situation du moment<sup>260</sup>. »

Il est tout à fait remarquable que le nom d'Asclépiade apparaisse ici comme celui d'un médecin pratiquant l'hypothèse, et c'est un point qu'il nous faudra garder à l'esprit lorsque, plus loin dans ce travail, nous nous concentrerons sur la fonction étiologique de la médecine ; nous verrons alors comment le problème de la formulation des causes rencontre, chez les épicuriens et les médecins du courant empirico-médical, des difficultés semblables qui seront résolues de façon similaire<sup>261</sup>. Mais le point qui ici nous intéresse surtout est cette évocation de l'hypothèse des simulacres. Il y a bien entendu des divergences entre la physiologie épicurienne et les hypothèses ici attribuées à Asclépiade. Et le texte est trop elliptique pour en tirer beaucoup de conclusions. On sera néanmoins sensible à la formule, épicurienne dans l'esprit, de la troisième hypothèse, qui décrit ce passage des « effluves » de l'extérieur vers l'intérieur de l'individu ; ce mouvement, tout à fait proche du mouvement de réception des simulacres, semble lui aussi prendre place au sein d'une physiologie qui considère le corps non pas selon des organes distingués par leurs puissances ou facultés, mais selon une répartition ordonnée de creux et de pleins, d'espaces libres et de pics de densité. De fait, on compare avec raison les *poroi* et *ongkoi* (canaux et éléments qui y circulent) décrits dans les fragments physiologiques d'Asclépiade, aux éléments (vide et atomes) des physiciens atomistes. Le terme ici employé d' « obstruction » rapproche cependant également Asclépiade d'une secte médicale hellénistique un peu plus tardive que celle des empiristes : l'école méthodique, dont Asclépiade est dit être l'un des fondateurs<sup>262</sup> - Thémison lui ayant emprunté

<sup>260</sup> *Adv. Math.* III, 5, 1-7, J. MAU, Teubner, p. 107-108 t. III, traduction J. et D. DELATTRE.

<sup>261</sup> Pline offre un autre témoignage en ce sens dans ses *Histoires naturelles* (XXVI, 7, 3), témoignage relevé par J. PIGEAUD qui en conclut qu'Asclépiade fait de la médecine un art conjectural (p. 170 et seq.) Nous verrons en deuxième partie qu'il est sans doute abusif de prêter à Asclépiade la primeur de ce geste ; néanmoins, la fréquence d'apparition de son nom dans des textes portant sur ce point prêche évidemment à réflexion.

<sup>262</sup> Cf. J. VALLANCE, « The Medical system of Asclepiades of Bithynia », *A.N.R.W.* 37, 1, 1993, p. 693-727. Sur l'école méthodiste, cf. FREDE, « The Method of the so-called Methodical School of Medicine », in J. BARNES, J. BRUNSCHWIG, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD, *Science and speculation*, p. 1-23 ; PIGEAUD, « Les fondements du

le concept de construction (*strictura*) qui est un concept-clef de la doctrine méthodiste<sup>263</sup>. En fondant cette école, Asclépiade aurait voulu proposer une voie moyenne entre la rigueur dogmatique et le scepticisme empirique, afin d'introduire dans la pratique médicale la possibilité d'une combinaison de la raison et de l'expérience<sup>264</sup>. C'est en tout cas ce que suggère Galien, qui lui donne comme inspirateur direct Héraclide du Pont<sup>265</sup>, dont les thèses physiologiques mécanistes s'éloignent des principes hippocratiques fondamentaux (à savoir la sympathie des différentes parties du corps, l'intentionnalité de la nature, la doctrine humorale, pour les citer brièvement ici).

Il est très délicat, pour ne pas dire impossible en l'état actuel des choses, de tenter de reconstituer les liens complexes de filiation qui peuvent exister entre l'épicurisme et la pratique asclépiadienne de la médecine. En plus de la convergence gnoséologique relevée, un autre point pourrait jouer en faveur de cette hypothèse. Galien explique ainsi au chapitre VI du traité *Des Sectes à l'usage des débutants* que l'esprit qui gouverne la fondation du méthodisme est gouverné par la recherche d'une simplification de l'art médical.

Καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τῆς μεθοδικῆς αἰρέσεώς φασι καὶ σεμνύνονται γε διὰ τοῦτὸ καὶ θαυμάζεσθαι δικαιοῦσι καὶ τῷ γε βραχὺν [εἶναι] τὸν βίον εἰπόντι, τὴν δὲ τέχνην μακρὰν, ἐπιτιμῶσι· τοῦναντίον γὰρ ἅπαν, αὐτὴν μὲν βραχεῖαν εἶναι, τὸν δὲ βίον μακρόν. Ἀφαιρεθέντων γὰρ ἁπάντων τῶν ψευδῶς ὑπειλημμένων τὴν τέχνην ὠφελεῖν, καὶ πρὸς μόναν τὰς κοινότητος ἀποβλεπόντων ἡμῶν οὔτε μακρὰν ἔτι τὴν λατρικὴν, οὔτε χαλεπὴν εἶναι, ῥάστην δὲ καὶ σαφῆ καὶ μησὶν ἐξ ὅλην [τάχιστα] γνωσθῆναι δυναμένην.

« Et tel est, disent-ils, le plus grand bienfait de la secte méthodique, et pour cela ils la vénèrent et la jugent digne d'admiration, et à celui qui a dit que la vie est courte et l'art long, ils lui en font reproche, car, bien au contraire, selon eux, celui-ci est court alors que la vie est longue. Une fois, en effet, qu'on a enlevé tout ce qui a été faussement conçu comme aidant l'art médical et que l'on ne porte son regard que sur les seules communautés, la médecine n'est plus ni longue, ni difficile, mais très facile, claire, et susceptible d'être connue tout entière, très rapidement, en six mois<sup>266</sup>. »

méthodisme”, in P. MUDRY et J. PIGEAUD, *Les Ecoles médicales à Rome*, Droz, Genève, 1991 ; E. RAUSSON, “The life and death of Asclepiades of Bithynia”, *Classical Quarterly* 32, 1982. Cf. plus haut p. 40, notre première approche des thèses de cette secte.

<sup>263</sup> Cf. Galien, *Des Sectes* ch. VI.

<sup>264</sup> Cette partie du témoignage doit être utilisée avec prudence ; Galien fait ce reproche majeur aux Empiriques de refuser la raison ; or, cette vision de l'école Empirique est au mieux partielle – pour ne pas dire fausse. La description d'un méthodisme à mi-chemin de l'expérience et de la raison est ainsi elle-même réductrice, car ni les empiristes ni les dogmatiques ne prétendent à aucun moment faire absolument fi de l'une comme de l'autre – de fait, un tel refus serait, dans un cas comme dans l'autre, absurde.

<sup>265</sup> Qu'il ne faut pas confondre avec le fondateur de l'empirisme médical Héraclide de Tarente.

<sup>266</sup> Galien, *De Sectis ad eos qui introducuntur*, *Des Sectes à l'usage des débutants*, ch. VI, édition G. HELMREICH, in *Claudi Galeni Pergameni, Scripta minora*, Teubner, Leipzig, p. 14-15 [KÜHN 82-83], traduction P. PELLEGRIN.

Si l'on compare ce texte, d'une part avec les reproches formulés par Cicéron à l'encontre de l'épicurisme du fait de cette même facilité, et d'autre part avec les appels récurrents des épicuriens à philosopher « rapidement » - l'usage de l'*épitomè* sous forme de lettres ou de maximes venant servir cette rapidité – on ne peut que constater une ressemblance impressionnante<sup>267</sup>. Mais cette question de filiation nous paraît néanmoins d'autant plus délicate à confirmer que Sextus Empiricus considère quant à lui la secte méthodique comme la plus proche de la posture sceptique qu'il décrit dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*<sup>268</sup>. Cette déclaration semble difficilement conciliable avec la thèse d'une Asclépiade épicurien convaincu, si l'on admet que ce dernier est bien le fondateur de l'école méthodique. De façon fort cohérente, Sextus pour sa part rapproche dans l'histoire des doctrines la « physique » asclépiadienne de celle de Démocrite avant celle d'Epicure<sup>269</sup>. Si Asclépiade subit donc des influences philosophiques précises, elles ne sont pas seulement épicuriennes. A la vérité, Empiriques et Méthodistes<sup>270</sup> représentent simplement deux voies d'application distinctes de principes bien plus généraux qui sont ceux de l'empirisme méthodologique ; les Empiriques conservent la stratégie globale consistant à s'appuyer sur la nature pour construire et valider les connaissances, mais en appliquant cette stratégie de façon radicale, dérivent irrémédiablement vers le scepticisme<sup>271</sup> ; le méthodisme, s'inspirant d'un schéma physiologique plus directement atomiste, et revalorisant le rôle de la spéculation théorique par rapport à celui de la simple enquête, aboutit à une dissolution progressive du concept d'expérience et par extension de celui de nature. C'est à ce titre que la physiologie atomiste, et en particulier la théorie épicurienne de la sensation comprise comme réception et assimilation par le corps de corps étrangers – les simulacres –, ainsi que l'idée d'une interdépendance des fonctions sensibles et intellectuelles, a sans doute été reprise et modifiée, par certains médecins dont Asclépiade peut être considéré comme le représentant.

<sup>267</sup> Il y a quand même une nuance importante ; si les fondements de l'épicurisme sont simples et brefs, Epicure ne réduit pas la doctrine à ces mêmes fondements ; et la connaissance de la totalité de la physique peut occuper une vie entière sans difficulté. Alors que le méthodisme ne semble pas ainsi distinguer entre la rapidité de l'apprentissage des fondements, et le nécessaire travail continu sur les détails et les développements théoriques à partir de ces fondements. Une telle distinction existe peut-être ailleurs que chez Galien – qui est évidemment très critique vis-à-vis de cette façon désinvolte de concevoir la médecine, et qui pour cette raison, la caricature sans doute.

<sup>268</sup> *E.P.*, I, 34.

<sup>269</sup> Cf. *Adv. Math.* IX, 363 et X, 318 ; *E.P.* III, 32.

<sup>270</sup> Dans la mesure évidemment où l'on tient pour acquis que le méthodisme est bien un avatar de la doctrine d'Asclépiade.

<sup>271</sup> Comme l'indique P. PELLEGRIN (p. 72) dans sa traduction de *Des Sectes*, Galien attribue au ch. V à l'empirisme médical une formule d'inspiration très carnéadienne fondée sur la distinction du « vraisemblable » et du « vrai » ; se pose alors la question de l'origine historique du scepticisme empirique. S'agit-il d'un néo-pyrrhonisme comme celui d'Enésidème, ou bien d'un avatar du doute académique ?

## **Chapitre 4. La constitution des notions : la gnoséologie comme histoire de l'esprit**

Le résultat le plus remarquable de cette conception originale de la sensation apparaît dans le domaine de la gnoséologie, lorsqu'il s'agit d'expliquer comment se produit la constitution des notions. Cette constitution, comme nous allons le voir, peut s'effectuer pour les épicuriens selon différents modes qui sont énumérés par Diogène Laërce dans l'ordre suivant : la rencontre, l'analogie, la composition. Cette liste est une liste doxographique que l'on retrouve sous une forme quasi semblable chez les stoïciens et dans certains textes sceptiques ; les textes médicaux que nous allons invoquer quant à eux ne conservent que la première et la deuxième occurrence – rencontre et analogie. Comment expliquer cette récurrence ? Comment comprendre également le transfert de certains des concepts évoqués dans ces textes gnoséologiques, qu'ils soient épicuriens ou médicaux, au sein de problématiques anthropologiques plus générales, portant par exemple sur l'histoire des techniques ? Enfin, comment interpréter les glissements, d'un corpus à l'autre, autour de la signification et des usages pratiques du mode central de l'analogie ? La constitution d'analogies conditionne la possibilité de circuler du visible à l'invisible, en garantissant l'absence de solution de continuité entre les concepts invoqués et leur soubassement empirique. C'est au niveau du degré de certitude induit par ce type de procédures que s'effectue la distinction entre épicuriens et médecins empiristes. Comprendre ce qui confère une telle portée à la figure de l'analogie dans les méthodologies empiristes, c'est également saisir pourquoi l'empirisme médical a choisi l'abandon du dogmatisme au profit du scepticisme, et pourquoi l'épicurisme n'a quant à lui pas suivi une telle direction.

### **1. La constitution des notions : le rôle de la *periptosis* dans les traditions épicuriennes et empirico-médicales**

La fonction conceptuelle de l'esprit entretient un rapport d'identité étroit avec la fonction sensitive – puisque c'est à partir d'une analyse de la sensation qu'Epicure la fait intervenir, comme une modalité possible du processus sensitif. Il nous reste donc à élucider, dans le mécanisme même de l'invention conceptuelle que nous allons à présent aborder, ce

qu'apporte cette parenté fondamentale – mais également jauger ses limites et montrer dans quelle mesure le concept pour Epicure ne se réduit pas strictement à une sensation<sup>272</sup>.

C'est à partir de ce mécanisme premier du *sensus animi*, que l'épicurisme rend compte de l'apparition des notions, c'est-à-dire des idées générales permettant l'effectuation d'opérations intellectuelles volontaires plus complexes que le rêve ou l'association d'idées<sup>273</sup>. Les notions sont indispensables pour l'effectuation de jugements, de calculs et de tout type de raisonnement. Leur apparition constitue donc une étape importante de la noétique épicurienne, qui doit dépasser la pure réception sensible. Néanmoins l'identification première entre sensibilité et pensée détermine dans une certaine mesure cette même noétique épicurienne ; on va en effet penser la formation des concepts selon le modèle de l'appréhension des simulacres. Ce qui suppose comme condition minimale d'apparition de la notion une origine extérieure à l'esprit d'où provienne, sous une forme ou sous une autre, la dite notion.

Καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαί πάσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γέγονασι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.

« Toutes les pensées supplémentaires tirent leur origine des sensations, aussi bien par la rencontre, l'analogie, la ressemblance, la composition, ce à quoi le raisonnement apporte aussi sa contribution<sup>274</sup>. »

Le terme de notion (*epinoia*) qui est ici utilisé, a un sens extrêmement général dans l'épicurisme ; on le retrouve par exemple dans la *Lettre à Hérodote* :

<sup>272</sup> E. ASMIS suppose quant à elle que les épicuriens font bien une distinction entre les perceptions du corps et de l'esprit, et que ce faisant ils font un usage tout à fait classique du terme *d'aisthesis* (cf. p. 88-89). Cependant, cette lecture, fondée sur quelques passages chez Lucrèce (III 626, IV 486-88, V 149), et sur le paragraphe 50 de *Hér.* (texte qu'elle qualifie elle-même de « very doubtful ») nous semble quelque peu forcer le sens naturel et évident des textes. De fait, ASMIS nuance aussitôt sa propre position, en faisant des *epibolai tas dianoiias* des perceptions. Les difficultés que rencontre ASMIS viennent à notre avis de ce que son étude ne distingue pas suffisamment dans le corpus épicurien les usages gnoseologiques et les usages logiques de la sensation. Il nous semble, et cette hypothèse fonde en partie l'orientation de notre travail, que ce n'est pas par redondance que Diogène Laërce distingue une série de modes sur la constitution des notions à partir de la sensation, et une série de critères de vérité ; si les réalités qui sont désignées dans ces deux séries sont sans doute les mêmes, leur usage est tout à fait distinct. Il nous semble donc peu efficace, si l'on veut distinguer comme les épicuriens l'ont fait ces deux usages de la sensation, et comprendre les raisons de cette distinction, d'utiliser la liste des critères dans la partie intitulée : « sense perception and mental perception. »

<sup>273</sup> Une des difficultés de notre recherche tient au fait que dans le chant IV du *De Rerum Natura*, le texte le plus long et le plus détaillé sur le fonctionnement de cette « vision de l'esprit », Lucrèce ne se penche que sur ce type de simulacres mentaux (rêve et libre association), et ne s'intéresse à aucun moment à l'élaboration des concepts.

<sup>274</sup> Diogène Laërce, X 32, ARRIGHETTI [1] p. 23, traduction BALAUDÉ p. 1262.

ἡ τοσαύτη δὴ φωνὴ τούτων πάντων μνημονευομένων τὸν ἱκανὸν τύπον ὑποβάλλει τῆς τῶν ὄντων φύσεως ἐπινοίας.

« Une formule de cette force, si l'on se souvient de tous les points abordés, livre l'esquisse suffisante d'une réflexion appliquée à la nature de ce qui est<sup>275</sup>. »

L'*epinoia* correspond au contenu conceptuel de l'exposé qui précède et qui porte sur la nature des principes de la physique (atomes et vide). Cet exposé, explicitement présenté dans le premier paragraphe de la lettre comme un résumé, vise donc à susciter dans l'esprit un certain type de représentation quant à la nature des choses, représentation qui sera tout aussi fidèlement transmise par une esquisse (*tupos*) elliptique, ne faisant surgir que les traits saillants de la vérité à transmettre, que dans une formulation complète rendant compte du détail des arguments et des thèses. On a rencontré dans le chapitre deux un champ sémantique tout à fait proche dans la description de la prolepse ; là encore une dissémination de termes comme *tupos*, *epinoia*, *epibolè* peut donner à penser que ces différents mots construisaient un réseau de signification permettant d'approcher la représentation vraie comme par des cercles concentriques successifs. Le lexique technique d'Épicure en général se caractérise par la préférence accordée à un réseau de termes plutôt qu'à un seul terme très spécifique pour désigner une réalité de nature complexe.

Dans la *Lettre à Hérodote* on trouve ainsi un usage de *epibolè*<sup>276</sup> qui complète l'usage qui vient d'être explicité pour *epinoia* :

τοιαῦτα γὰρ ἐστίν, ὥστε καὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη ἐξακριβοῦντας ἱκανῶς ἢ καὶ τελείως, εἰς τὰς τοιαύτας ἀναλύοντας ἐπιβολὰς τὰς πλείστας τῶν περιοδειῶν ὑπὲρ τῆς ὅλης φύσεως ποιείσθαι

« En effet < ces éléments > sont tels que ceux qui ont déjà mené, avec une précision suffisante ou complète, des études particulières, peuvent, en ramenant à des appréhensions de ce genre, faire porter la plupart de leurs parcours sur la nature dans son ensemble<sup>277</sup>. »

Si l'on suit ce texte, la *Lettre à Hérodote* toute entière est une *epibolè*, une interprétation exacte de la nature des choses qui une fois forgée est déposée et installée dans l'esprit par la mémoire à des fins rappelées en 82 : atteindre l'ataraxie et la vie heureuse. La différence d'emploi entre *epinoia* et *epibolè* consiste sans doute en l'insistance plus ou moins

<sup>275</sup> *Hér.* 45, ARRIGHETTI [2] p. 43, traduction BALAUDÉ p. 1270.

<sup>276</sup> Nous avons déjà évoqué l'usage courant de ce mot dans les textes d'Épicure p. 78.

<sup>277</sup> *Hér.* 83, ARRIGHETTI [2] p. 73, traduction BALAUDÉ p. 1290.

marquée sur la nature de l'état mental qui accompagne cette interprétation ; *epinoia* insistant sur l'idée de synthèse conceptuelle, *epibolè* évoquant plutôt le mouvement même de l'esprit effectuant le va et vient nécessaire entre les images mentales et leur *subjectum* réel.

La première parmi les sources possibles des *epinoiai* selon Diogène Laërce est la *periptosis*, ou rencontre<sup>278</sup>. Ce terme assez rare en grec semble avoir été l'objet d'une technicisation qui l'a visiblement éloigné de son sens classique, à l'origine équivalent banal du *casus* latin<sup>279</sup>. Cet emploi technique se rencontre dans les deux domaines qui nous intéressent, à savoir la méthodologie médicale et la gnoséologie. On trouve une occurrence intéressante qui réunit ces deux contextes chez Galien, dans le traité *Des Sectes à l'usage des débutants*. Galien note au § 2 que l'observation des médecins empirique peut prendre quatre formes distincte :

- conjoncturelle (*periptosis*), soit naturellement soit aléatoirement ;
- improvisée ;
- imitative ;
- exercée, qui corrobore une hypothèse.

Le but de ces diverses façons d'observer est toujours de parvenir à une accumulation (*athroisma*) des observations – accumulation qui va constituer l'expérience comme telle.

La *periptosis* selon ce tableau semble renvoyer à un processus d'investigation scientifique tout à fait similaire à ce qu'envisage Aristote lorsqu'il déclare, dans les *Seconds Analytiques* que savoir si la chose est constituée le point de départ de toute recherche. Mais Aristote accompagne cette remarque de la thèse selon laquelle l'existence, contrairement à l'essence, peut et doit se démontrer, alors même que la *periptosis* évoque un processus d'indexation plutôt qu'une démonstration<sup>280</sup>.

En ce qui concerne la gnoséologie à proprement parler, on trouve des exemples de cet emploi technique chez Sextus, chez qui le terme apparaît fréquemment. Une première occurrence dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* semble se rapprocher beaucoup de l'emploi usuel : on considère la rencontre comme étant non pas déjà initiatrice de concepts, mais simplement initiatrice d'impressions.

---

<sup>278</sup> p. 93 et seq. nous avons expliqué pourquoi l'interprétation de A. LONG, qui rapproche la *periptosis* de la prolepse, ne pouvait nous satisfaire.

<sup>279</sup> On trouve un exemple de ce sens « mou » chez Platon : « L'homme bon peut devenir mauvais dans certaines circonstances, par l'effet du temps, de la fatigue, de la maladie ou de quelque autre cause accidentelle. » *Protagoras* 345 b.

<sup>280</sup> Cf. *IInds Anal.* II, 7, 92 b 4-18.

Ἐπεὶ οὖν τὰ αὐτὰ πράγματα παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους περιπτώσεις ὅτε μὲν ἐκπληκτικὰ ἢ τίμια, ὅτε δὲ οὐ τοιαῦτα εἶναι δοκεῖ, ἐπιλογιζόμεθα ὅτι ὁποῖον μὲν φαίνεται τούτων ἕκαστον μετὰ λέγειν, ψιλῶς δὲ ὁποῖον ἔστιν ἕκαστον τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων οὐκ ἐσμὲν δυνατοὶ φάσκειν. Καὶ διὰ τοῦτον οὖν τὸν τρόπον περὶ αὐτῶν ἐπέχομεν.

« Puisque les mêmes choses selon le caractère continu ou rare de leur rencontre nous semblent donc tantôt frappantes ou de valeur, tantôt ne pas avoir ces propriétés, nous en inférons que nous sommes peut-être capables de dire comment paraît être chaque chose en tenant compte du caractère continu ou rare de sa rencontre, mais nous ne serons pas capables de dire simplement ce qu'est chacun des objets extérieurs. Et du fait de ce mode lui aussi, nous suspendons donc notre assentiment à leur propos<sup>281</sup>. »

Mais Sextus va également projeter cet emploi sur la formation même des concepts dans le cadre d'une gnoséologie.

Καθόλου τε πᾶν τὸ νοούμενον κατὰ δύο τοὺς πρώτους ἐπινοεῖται τρόπους, ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν, καὶ ταύτην τρισσῆν, ἢ γὰρ ὁμοιωτικῶς ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς.

« En général, tout ce qui est conçu se conçoit selon deux modes principaux : soit selon une rencontre évidente, soit selon le transfert à partir des choses évidentes, lequel à son tour est triple : il se fait en effet soit par ressemblance, soit par composition, soit par analogie<sup>282</sup>. »

On remarquera que Sextus ne distingue pas ici différents sens du terme qui varieraient en fonction des différentes écoles auxquelles il fait allusion. Mais Diogène Laërce lui-même ne réserve pas l'emploi de la *periptosis* à la seule doxographie épicurienne, puisqu'il l'utilise également pour rendre compte de la doctrine stoïcienne des sensations et de la conception des choses sensibles. Et de fait, la lettre du texte de Sextus est ici proche des passages correspondant chez Diogène Laërce.

Τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοίτητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, <τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν>, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν.

« parmi les concepts les uns sont connus par rencontre, d'autres par similitude, d'autres par analogie, d'autres par transfert, d'autres par composition, d'autres par opposition<sup>283</sup>. »

<sup>281</sup> *E. P.*, 1, 144 (exposé du neuvième mode d'Enésidème), MUTSCHMANN et MAU, Teubner, t. I, p. 37, traduction P. PELLEGRIN.

<sup>282</sup> *Adv. Math.* III, 40, 1. 1-5 (*Contre les géomètres*), MAU, Teubner, t. III, p. 115-116, traduction J. et D. DELATTRE.

<sup>283</sup> Diogène Laërce, VII, 52, 17, traduction R. GOULET, Livre de Poche, Paris, 1999, p. 824.



κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά. Καθ' ὁμοιότητα δὲ τὰ ἀπὸ τίνος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνος.

« par contact donc sont conçues les choses sensibles. Par similitude, les choses conçues à partir d'un objet voisin, comme Socrate à partir de son image<sup>284</sup>. »

On retrouve ainsi, chez Diogène Laërce et chez Sextus, une série convergente commune aux épicuriens et aux stoïciens, qui cite dans un ordre proche et selon un nombre proche les divers modes de constitution des concepts, et qui situe toujours la *periptosis* en première position. Une comparaison rapide de ces occurrences laisse penser que la *periptosis* est une façon classique de désigner dans plusieurs écoles de pensée le premier mode de constitution des concepts ; premier car il est le plus immédiat – la rencontre est préalable à tout ce qui suit – et aussi le plus simple. La rencontre désigne simplement l'appréhension directe d'une réalité, quelle que soit sa forme, sans qu'aucun travail d'appropriation ou de transformation soit effectué par l'instance qui éprouve cette rencontre. La rencontre correspond ainsi au degré 0 de la conception. En ce qui concerne les stoïciens, on comparera ainsi la série relevée par Diogène Laërce au livre VII avec ce texte d'Aetius<sup>285</sup> :

[Οἱ Στωικοὶ φασιν] ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν. Εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐνοιῶν ἐναπογράφεται. Πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων. Αἰσθόμενοι γὰρ τίνος οἶον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν. Ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλὰ μνήμαι γένωνται, τότε φάμεν ἔχειν ἐμπειρίαν. Ἐμπειρίαν γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν φάτασιῶν πλῆθος.

« Quand un homme naît, [disent les stoïciens], la partie directrice de son âme est comme une feuille de papier prête pour que l'on écrive dessus ; il y inscrit chacune de ses notions. La première méthode d'inscription est celle qui s'effectue par le canal des sens. En effet, quand on perçoit quelque chose, par exemple du blanc, il en reste un souvenir quand il a disparu ; et quand beaucoup de souvenirs de même type sont apparus, nous disons alors que nous avons une expérience ; car l'expérience, c'est une pluralité d'impressions de même type<sup>286</sup>. »

Aetius insiste sur la priorité logique et chronologique des perceptions sensibles qui sont à l'origine de toutes les impressions cognitives plus complexes. Le processus qu'il décrit

<sup>284</sup> Diogène Laërce, VII, 53, 1, traduction R. GOULET p. 824.

<sup>285</sup> Nous citons un passage qui suit cette partie du texte d'Aetius plus haut, p. 89, puis à nouveau p. 153.

<sup>286</sup> LONG ET SEDLEY 39 E, t. II, p. 240 Cambridge ; traduction p. 179

s'apparente visiblement à celui qu'envisagent les séries convergentes que nous avons relevées. La position épicurienne rapportée par Diogène Laërce serait-elle donc un *topos* ? Le terme de *periptosis* renvoie-t-il ou non à un concept gnoséologique spécifiquement épicurien ?

Il existe un texte dans lequel on retrouve un développement conséquent à propos de cette question ; il s'agit d'un passage d'un traité tardif de la collection hippocratique, plus exactement du § 1 des *Préceptes*, qui, par un hasard curieux, reprend justement à son compte certaines thèses d'inspiration explicitement épicurienne. Nous y assistons à la fusion de trois contextes distincts dans lesquels la *periptosis* joue un rôle : les contextes médicaux et gnoséologiques, déjà relevés, et le contexte anthropologique, qui fait ici une première apparition et qui va prendre une importance capitale.

Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρὸς, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς ἄσκεσις χρόνω, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῷ. Δεῖ γε μὴν ταῦτα εἰδῶτα μὴ λογισμῷ πρότερον πιθανῷ προσέχοντα ἰητρεύειν, ἀλλὰ τριβῇ μετὰ λόγου. Ὁ γὰρ λογισμὸς μνήμη τίς ἐστὶ ξυμβατική τῶν μετ' αἰσθήσιος ληφθέντων ἔφαντασιώθη γὰρ ἐναργέως ἢ αἰσθησις προπαθῆς καὶ ἀναπομπὸς ἐοῦσα εἰς διάνοιαν τῶν ὑποκειμένων ἢ δὲ παραδεξαμένη πολλάκις, οἷς, ὅτε, ὁκοίως τηρήσασα, καὶ ἐς ἐωυτὴν καταθεμένη, ἐμνημόνευσει. Ξυγκαταινέω μὲν οὖν καὶ τὸν λογισμὸν, ἥνπερ ἐκ περιπτώσιος ποιῆται τὴν ἀρχὴν, καὶ τὴν καταφορὴν ἐκ τῶν φαινομένων μεθοδεύη ἢ ἐκ τῶν ἐναργέως ἐπιτελεομένων ἢ τὴν ἀρχὴν ποιήσεται ὁ λογισμὸς, ἐν διανοίῃς δυνάμει ὑπάρχων εὐρίσκεται, παραδεχομένης αὐτῆς ἕκαστα παρ' ἄλλων. Ὑποληπτέον οὖν τὴν φύσιν ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ παντοίων πρηγμάτων κινηθῆναι τε καὶ διδαχθῆναι, βίης ὑπεούσης ἢ δὲ διάνοια παρ' αὐτῆς λαβοῦσα, ὡς προείπον, ὕστερον εἰς ἀληθείην ἡγαγεν ἢ εἰ δὲ μὴ ἐξ ἐναργέως ἐφόδου, ἐκ δὲ πιθανῆς ἀναπλάσιος λόγου, πολλάκις βαρείην καὶ ἀνηρὴν ἐπήνεγκε διάθεσιν.

Le temps est ce dans quoi se trouve l'occasion, et l'occasion est ce dans quoi le temps est bref<sup>287</sup> ; la guérison qui se fait par le temps, se fait aussi chaque

<sup>287</sup> Dans son édition du texte, LITTRÉ cite en note (note 1 p. 249 t. IX) les différentes interprétations qui ont pu être données de ce passage. Nous comprenons pour notre part *chronos* et *kairos* comme des unités très générales de mesure du temps, *chronos* correspondant à une durée au sein de laquelle se détache des « moments » plus ou moins opportuns selon l'activité engagée et le but qu'elle vise. Il ne s'agit pas nécessairement ici du temps de la maladie, et cette sentence liminaire fait irrésistiblement songer au premier aphorisme d'Hippocrate qui présente exactement les mêmes difficultés d'interprétation.

fois par l'occasion<sup>288</sup>. Il faut donc, sachant cela, ne pas soigner en suivant un raisonnement persuasif, mais une expérience rationnelle. Car le raisonnement est une sorte de mémoire synthétique de ce qui a été déposé par la sensibilité ; en effet la sensation se représente les choses selon l'évidence, elle qui ressent<sup>289</sup> et projette vers l'intelligence ce qu'elle a reçu des substrats ; celle-ci, qui a été plusieurs fois renseignée, qui a été dirigée vers le « par quoi », le « quand » et le « comment », et qui a conservé en elle-même < ces informations >, se remémore. Je suis donc aussi le raisonnement, s'il débute par une rencontre, et remonte à partir des phénomènes de façon méthodique ; car si le raisonnement débute par cette obligation de l'évidence, il engage son investigation d'une façon appropriée<sup>290</sup> à l'intelligence, qui reçoit chacun de ses éléments d'autre chose qu'elle même. Il faut bien saisir que la nature a été modifiée et instruite par des faits nombreux et variés, qu'elle a été soumise à une force ; puis l'intelligence empruntant d'elle ses éléments, comme je viens de le dire, s'est ensuite portée vers la vérité<sup>291</sup> ; mais si on ne progresse pas à partir de l'évident, mais à partir d'une reconstruction rationnelle persuasive, la plupart du temps on s'aventure vers une disposition <mentale> laborieuse et d'issue incertaine<sup>292</sup>. »

Le titre *Précepte* a été attribué à un petit traité déontologique appartenant à la collection hippocratique, que sa datation tardive rend suspect aux yeux des spécialistes de ce corpus. La dernière phrase citée dans cet extrait est une reprise quasiment mot à mot d'une phrase tirée du paragraphe 75 de la *Lettre à Hérodote*, reprise qui a curieusement assez peu inspiré la critique. Depuis LITTRÉ, on a pu remarquer à son propos l'émergence d'une sorte de consensus philologique, selon lequel ce texte serait, sinon de la main d'un véritable disciple d'Épicure, du moins de celle d'un médecin imprégné de philosophie épicurienne. FLEISCHER, suivant en cela DEICHGRÄBER, va légèrement plus loin, en supposant que les *Préceptes* et la *Lettre à Hérodote* pourraient bien citer tous les deux le *Peri Phuseos*. Mais il n'évoque cette possibilité qu'à titre d'hypothèse, et se contente d'affirmer qu'avec certitude, les *Préceptes* et la *Lettre à Hérodote* ont une source épicurienne commune<sup>293</sup>.

<sup>288</sup> Notre traduction s'éloigne ici assez sensiblement de la traduction d'E. LITTRÉ qui propose « la guérison est dans le temps, et parfois aussi dans l'occasion. » Nous comprenons ici qu'il s'agit justement pour l'auteur du traité de postuler que les différents moments de la maladie ne sont pas équivalents du point de vue de l'efficacité thérapeutique ; la traduction de *hènika* par « parfois » laisse supposer à tort qu'il ne s'agit par d'une observation systématique ; mais alors la distinction du *chronos* et du *kairos* de la maladie n'a alors plus de sens. De plus, il s'agit là d'un sens plus usuel de l'adverbe.

<sup>289</sup> La traduction de *propatheia* est ici assez problématique ; il est difficile de déterminer si l'auteur a ici en tête un mécanisme de pure réception sensorielle ou s'il introduit déjà avec l'usage de ce concept l'idée d'anticipation que nous aborderons plus loin et qui a une grande importance dans la pratique médicale d'inspiration empiriste.

<sup>290</sup> Nous traduisons ainsi *dunamei* qui est délicat.

<sup>291</sup> Il n'y a pas lieu ici de préciser « nous a mené », le mouvement décrit n'a pas de sujet déterminé.

<sup>292</sup> *Préceptes*, I, ed. LITTRÉ t. IX p. 249-252, traduction personnelle. Très peu d'éditions de ce texte existent ; nous nous rapportons à celle de LITTRÉ pour des raisons de commodité.

<sup>293</sup> Nous ne nous attarderons pas ici sur cette question de l'attribution des *Préceptes*. Seule la convergence, quelle que soit sa direction, entre les idées exprimées dans ces deux textes (*Préceptes* et *Lettre à Hérodote*) peut

La méthode d'élaboration des concepts que suggère l'auteur des *Préceptes* s'appuie sur le principe suivant : toute connaissance n'est jamais autre chose que la réorganisation de données collectées par les sens et emmagasinées dans la mémoire ; le raisonnement est l'instance qui redistribue et dispose de façon diverse ce qui a été au préalable donné dans les rencontres phénoménales. L'irruption dans ce contexte de la *periptosis* permet à l'auteur du traité d'insister sur le caractère occasionnel de ces rencontres – ce qui est en fait une façon de revenir sur le *kairos* qui inaugure le texte. Il ne s'agit pas de proposer une méthode qui soit elle-même hasardeuse, mais plutôt de montrer dans quelle mesure l'art médical consiste à faire intervenir la mesure et le calcul au sein d'une pluralité de phénomènes qui, eux, ne peuvent apparaître que de façon accidentelle. Nous commençons toujours par apprendre par hasard ce que l'esprit aura ensuite à charge de systématiser<sup>294</sup>.

Si l'on se penche maintenant plus spécifiquement sur le rôle du raisonnement dans cette naissance des notions, aussi bien dans le § 1 des *Préceptes* qu'en *Lettre à Hérodote 75*, on repère une distribution dans l'esprit entre pouvoir actif et pouvoir passif, déjà observée à propos de la prolepse ; le pouvoir passif se situant paradoxalement davantage du côté du raisonnement qui reçoit ce que lui apporte la sensation<sup>295</sup>. La rencontre originelle, dont dépend l'activité seconde du *logos*, est en effet envisagée comme ce qui ne dépend pas de nous – ce qui veut dire que le concept ne naît pas du fait de mon initiative mais du fait d'une série aléatoire d'événements qui l'engendrent. Dans la mesure où le raisonnement commence par se voir attribuer un rôle passif – il reçoit ce que lui apporte la sensation -, nous sommes ici dans une situation noétique très originale. Mais le raisonnement se voit aussi dévolu un

---

ici nous servir. La convergence proprement textuelle ne fera donc ici que l'objet de brèves remarques, même si sa présence était notre lecture de façon assez importante.

<sup>294</sup> Cf. M. TRÉDÉ, *Kairos - L'à-propos et l'occasion*, Klincksieck, Paris, 1992, ch. 3. Nous avons cité p. 29 certains textes bien plus orthodoxes de la Collection Hippocratique que les *Préceptes*, qui mettaient déjà en avant la place du hasard dans l'art médical.

<sup>295</sup> Pour revenir à une remarque faite plus haut, à propos de l'expression de Diogène Laërce sur l'alogicité de la sensation, nous voyons bien ici dans quelle mesure Epicure peut, sans paradoxe, soutenir dans un même mouvement que la pensée consiste en la réception de certains types de simulacres – donc en une sensation d'un certain genre -, et que le raisonnement, ou *logismos*, est l'instance réflexive qui a pour tâche de synthétiser ces perceptions mentales. De fait, Epicure distingue sous deux facultés ce qui est souvent identifié, à savoir l'instance de la *dianoia* et celle du *logismos* qui, lui, ne peut être ramené à une perception. Notre interprétation suit directement celle d'E. ASMIS, p. 106 : « The term *dianoia*, generally translated as « mind », refers to the activity or faculty of thinking (*dianoieisthai*), just as the term *opsis*, « sight », refers to the activity or faculty of seeing (*oran*.) In both cases, the activity consists in having images. *Dianoia*, therefore, does not imply the use of reason. The images that accour in thought may be rationally organized by *logismos*, « calculation », but thought includes also such irrational processes as dreaming, daydreaming and hallucinating. » « Le terme «*dianoia*», généralement traduit par «esprit», renvoie à l'activité ou à la faculté de penser (*dianoieisthai*), exactement comme le terme «*opsis*», «vue», revoie à l'activité ou à la faculté de voir (*oran*). Dans les deux cas, l'activité consiste en la réception d'images. La «*dianoia*», donc, n'implique pas l'usage de la raison. Les images qui viennent à l'esprit peuvent être rationnellement organisées par le «*logismos*», le «calcul», mais la pensée implique aussi des processus irrationnels comme le rêve, le rêve éveillé ou l'hallucination.»

genre d'activité, puisqu'il est présenté comme une faculté qui pose des questions au réel ainsi emmagasiné. Le raisonnement est mémoire synthétique au sens où il rassemble des informations et progresse à partir de ce rassemblement, tout à fait selon le modèle physique épïcürien qui procède par accumulations successives d'atomes pour composer un rassemblement (*athroisma*) qui sera à la fois la même chose et autre chose que les atomes dont il est constitué.

Si l'on compare cette conception du raisonnement avec un passage du *Peri Mnèmès* d'Aristote, on peut alors montrer comment l'auteur des *Préceptes* inverse un rapport traditionnel, qui n'est pas propre à Aristote, entre mémoire et raisonnement - et nous retrouvons alors une conception de la mémoire semblable à celle que nous avons dégagée à l'occasion de l'étude de la prolepse :

διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμνησθεσθαι οὐ μόνον κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζώων μετέχει πολλά, τοῦ δὲ ἀναμνησθεσθαι οὐδὲν ὡς εἰπεῖν τῶν γνωριζομένων ζώων, πλὴν ἀνθρώπου. Αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμνησθεσθαι ἐστὶν οἷον συλλογισμὸς τις· ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἐστὶν οἷον ζήτησις τις. Τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμὸς τις ἐστὶν.

« La mémoire diffère de la réminiscence, non seulement en ce qui concerne le temps, mais parce que, parmi les animaux autres que l'homme, beaucoup ont de la mémoire, tandis qu'aucun des animaux connus, pour ainsi dire, ne possède la réminiscence, à l'exception de l'homme. La cause de ce privilège est que la réminiscence est une sorte de syllogisme. En effet celui qui a une réminiscence fait ce raisonnement qu'auparavant il a vu ou entendu quelque chose ou éprouvé quelque impression, et c'est comme une espèce de recherche. Mais cela n'arrive naturellement qu'aux seuls êtres qui possèdent la faculté de vouloir, car la volition est une espèce de raisonnement<sup>296</sup>. »

La mémoire est une fonction intellectuelle qu'Aristote distingue soigneusement de la sensation et de l'intellection. Par réminiscence, Aristote entend la faculté de se souvenir de façon intentionnelle, de retrouver en soi quelque chose qui y est déjà. Le texte pose que cette réminiscence s'effectue de façon raisonnée, et non spontanée. Le raisonnement en question, puisqu'il s'appuie sur du déjà vu, du déjà senti, doit vraisemblablement être de la famille de l'induction<sup>297</sup>.

<sup>296</sup> *Peri Mnèmès*, 453 a 9-15, I. BEKKER, Berlin, Reimerum, 1831, p. 453, traduction MUNIER, Belles-Lettres, Paris, 1965. Nous avons fait une première allusion aux thèses d'Aristote p. 90, en note.

<sup>297</sup> « Quant à l'induction, elle consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels ; par exemple, s'il est vrai que le meilleur pilote est celui qui s'y connaît, et qu'il en va de même du meilleur cocher, alors, d'une façon générale, le meilleur en tout domaine est celui qui s'y connaît ». *Topiques* 1, 12 105 a 10 et

Pour Aristote, ce n'est pas le raisonnement qui est une mémoire synthétique ; c'est plutôt la mémoire qui fonctionne à la manière d'un raisonnement, puisque le processus de la réminiscence, qui est une des formes possibles, propres à l'homme, de la faculté de se souvenir, est semblable à un syllogisme. Aristote construit l'analogie en sens inverse, tout simplement parce qu'il hiérarchise de façon également inverse les facultés intellectuelles. La proximité même de la mémoire et de la sensation interdit pour Aristote de comparer la raisonnement à la mémoire – ce serait une façon de diminuer le prestige du premier vis-à-vis du second. C'est pour Aristote le raisonnement qui constitue la faculté « noble », le terme qui peut servir de point de comparaison. A l'inverse, l'auteur des *Préceptes* semble postuler une prééminence de la mémoire vis-à-vis du raisonnement, qui conduit à attribuer à ce dernier un fonctionnement pensé selon le modèle de la mémoire comprise comme faculté intellectuelle fondamentale.

Pourquoi l'auteur des *Préceptes*, qui écrit à destination des médecins, a-t-il intérêt à proposer une telle définition du raisonnement ? Et surtout, pourquoi rejoint-il, par l'usage de la *periptosis*, une tradition philosophique qui conçoit les notions comme des entités qui dérivent de perceptions sensibles fondamentales ?

L'art médical semble, dans certains textes de la collection hippocratique, se fonder dans sa totalité sur les perceptions sensibles. On pourrait même, de façon un peu radicale, le définir comme l'art d'avoir des perceptions correctes, c'est-à-dire des perceptions les plus fines, les plus précises possibles.

Ἡ ὅμοια ἢ ἀνόμοια ἐξ ἀρχῆς · ἀπὸ τῶν μεγίστων, ἀπὸ τῶν ῥηίστων, ἀπὸ τῶν πάντη πάντως γινωσκομένων. Ἄ καὶ ἰδεῖν, καὶ θιγεῖν, καὶ ἀκοῦσαι ἔστιν · ἃ καὶ τῇ ὄψει, καὶ τῇ ἀφῆι, καὶ τῇ ἀκοῇ, καὶ τῇ ῥίπῃ, καὶ τῇ γλώσσει, καὶ τῇ γνώμῃ ἔστιν αἰσθέσθαι · ἃ, οἷς γινώσκουμεν ἅπασιν, ἔστι γινῶναι.

« Examiner dès le début les ressemblances et les dissemblances avec l'état de santé, les plus considérables par leurs effets, les plus faciles à reconnaître, et celles que fournissent tous les moyens d'observation ; rechercher ce qui peut se voir, se toucher, s'entendre ; ce qu'on peut percevoir en regardant, en touchant, en écoutant, en flairant, en goûtant, et en appliquant l'intelligence ; enfin ce qui peut se connaître par tous nos moyens de connaissance<sup>298</sup>. » *De l'officine du médecin*, 1.

seq.

<sup>298</sup> *De l'officine du médecin*, 1, 1-14, LITTRÉ, Baillière, Paris, 1841, p. 17-18, t. III.

Nous voyons ici que l'intelligence n'est invoquée qu'en dernier. On ne doit y faire appel que lorsque les ressources de la sensation ont toutes été épuisées.

Ces ressources propres à l'intelligence sont décrites plus précisément dans *Des Maladies* :

ὀρθῶς δὲ ἐν αὐτῇ καὶ οὐκ ὀρθῶς τὰ τοιάδε · οὐκ ὀρθῶς μὲν, τὴν τε νοῦσον ἐτέρην ἐοῦσαν ἐτέρην φάναι εἶναι, καὶ μεγάλην ἐοῦσαν μικρὴν φάναι εἶναι, καὶ μικρὴν ἐοῦσαν, μεγάλην, καὶ περιεσομένον μὴ φάναι περιέσεσθαι, καὶ μέλλοντα ἀπολείσθαι μὴ φάναι ἀπολείσθαι, καὶ ἔμπυον ἐόντα μὴ γινώσκειν, μὴδε, νοῦσου μεγάλης τρεφομένης ἐν τῷ σώματι, γινώσκειν, καὶ φαρμάκου δεόμενον ὁκοιοῦν δὴ μὴ γινώσκειν · καὶ τὰ δυνατὰ μὴ ἐξιῆσθαι, καὶ τὰ ἀδύνατα φάναι ἐξιῆσεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν ἐστὶ κατὰ γνώμην οὐκ ὀρθῶς. [...] καὶ ταῦτα μὲν οὐκ ὀρθῶς · ὀρθῶς δὲ, τὰ τε νοσήματα γινώσκειν ἃ τέ ἐστὶ καὶ ἀφ' ὅτων, καὶ τὰ μακρὰ αὐτῶν καὶ τὰ βραχέα, καὶ τὰ θανάσιμα, καὶ τὰ μὴ θανάσιμα, καὶ τὰ μεταπίπτοντα καὶ τὰ αὐξανόμενα καὶ τὰ μαραινόμενα, καὶ τα, μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ, καὶ θεραπεύοντα τὰ μὲν ἀνυστὰ ἐκθεραπεύειν, τὰ δὲ μὴ ἀνυστὰ εἰδέναι, διότι οὐκ ἀνυστὰ, καὶ θεραπεύοντα τοὺς τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ὠφελείην ἀπὸ τῆς θεραπείης ἐς τὸ ἀνυστόν.

« Ce qui est droit ou de travers en médecine, le voici : de travers, c'est, la maladie étant ceci, dire qu'elle est cela, étant grande dire qu'elle est petite, étant petite dire qu'elle est grande, c'est ne pas déclarer qu'un malade qui doit guérir guérira, qui doit succomber succombera, c'est ne pas reconnaître un empyème, c'est, une maladie considérable se nourrissant dans le corps, ne pas s'en apercevoir, c'est, besoin étant d'un remède quelconque, ne pas le savoir, c'est ne pas promettre de guérir le possible et promettre de guérir l'impossible. En cela l'intelligence agit de travers. [...] Cela est de travers, mais ceci est droit : connaître les maladies, ce qu'elles sont, d'où elles proviennent, quelles sont longues, courtes, mortelles, non mortelles, sujettes à permutation, s'augmentant, décroissant, grandes, petites, amener à bien dans le traitement les choses faisables, discerner celles qui ne le sont pas et pourquoi elles ne le sont pas, et en ces cas procurer aux patients toute l'amélioration compatible avec la lésion qu'ils portent<sup>299</sup>. »

Le rôle de l'intelligence est un rôle de discernement. Le bon médecin n'est pas celui qui raisonne sur les maladies, c'est celui qui est d'abord capable de les identifier et de tirer les conséquences de ce qu'il voit – on notera dans ce passage l'extrême abondance de verbes liés à la vision. Le travail médical correspond donc bien à une élaboration qui se fait à partir d'un matériau sensible initial qui est absolument fondamental.

En ce sens, l'intérêt d'une gnoséologie telle que la propose le texte des *Préceptes* est évident, puisqu'elle fonde une adéquation entre la structure de la méthode et les structures des concepts engendrés par cette méthode : de même que les notions se composent à partir de perceptions sensibles initiales, de même les raisonnements inspirés par la méthodologie

<sup>299</sup> *Des maladies I*, 6, Littré t. VI p. 150-153.

médicale se doivent de remonter des perceptions sensibles aux élaborations théoriques. Dans les deux ensembles doctrinaux qui nous intéressent, l'établissement de la *periptosis* comme mode premier de constitution des concepts, et la définition du raisonnement que cet établissement entraîne, permettent de fonder une méthodologie qui cherchera à reproduire un processus similaire dans ses opérations les plus complexes.

L'avantage offert par le texte des *Préceptes* est qu'il s'agit d'un texte appartenant à la partie tardive de la Collection Hippocratique, donc chronologiquement sans doute contemporain ou très légèrement postérieur à l'émergence de l'épicurisme. Si l'on se penche à présent sur les occurrences de la notion dans la littérature médicale hellénistique, on trouve, comme on l'a déjà signalé plus haut, une thématization de la *periptosis* dans la méthodologie de l'école Empirique. Le traité de Galien, *Des Sectes à l'usage des débutants* est sans doute le témoignage le plus consistant à ce sujet, avec certains passages de *L'esquisse empirique*.

K. DEICHGRÄBER, dans son ouvrage sur l'école empirique<sup>300</sup> propose une étude très complète des emplois de la notion, dans laquelle il montre que dans la constitution méthodologique de l'empirisme médical, si l'on en croit Galien, la *periptosis* comme modèle d'émergence des notions joue un rôle central. Le traité *Sur la meilleure des sectes* propose même une définition de la *periptosis* comme *eidos* de l'*empeiria*<sup>301</sup> ; il faut prendre ici *empeiria* au double sens d'expérience et d'empirisme ; la *periptosis* véhicule ainsi à la fois la définition de l'expérience et celle de l'art qui prétend se fonder le plus sur elle. La *periptosis* est ainsi dans la secte empirique à la fois le concept central permettant de rendre compte de la nature de l'*empeiria* sur laquelle se fonde l'art médical, et l'indice du modèle dont devra s'inspirer cette pratique de l'expérience qu'est l'art lui-même. Nous retrouvons une ligne méthodologique directrice qui considère que l'imitation qu'elle effectue du processus de constitution des notions elles-mêmes à partir de rencontres sensorielles immédiates, garantit sa fiabilité. Si la *periptosis* est ainsi constitutive de l'expérience elle-même, elle manifeste de plus aux yeux des empiristes ce qui a déjà été évoqué dans les *Préceptes* : la présence irréductible de la *tuchè* dans toute méthodologie empiriste valable<sup>302</sup>. Nous suivons

<sup>300</sup> *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1930.

<sup>301</sup> III, II, 12, p. 95 dans l'ouvrage de K. DEICHGRÄBER.

<sup>302</sup> Sans entrer davantage dans le détail du traitement par DEICHGRÄBER de cette question, on peut relever pour résumer son analyse un schéma intéressant (p. 297) synthétisant les différentes occurrences de la *tuchè* vis-à-vis des notions annexes de *peira* et de *periptosis*. Ce schéma est recomposé à partir du corpus galénique : la *periptosis* est soit une *automatikè peira* soit une *autoschedios peira*. A son tour la *automatikè peira* se décompose en *phusikè peira* ou *tuchikè peira*. Enfin la *tuchikè peira* se décompose en quatre procédures empiriques fondamentales :

- *mimètikè peira* ;



entièrement DEICHGRÄBER lorsqu'il commente la présence de la notion de *periptosis* dans les *Préceptes* comme l'esquisse hippocratique d'un fondement d'une théorie empirique de la connaissance, qui trouvera sa pleine réalisation dans l'école médicale empirique.

Nous avons à présent une idée de ce que peut signifier la *periptosis*, et du rôle que cette fonction réceptive de l'esprit joue lors du processus de formation des notions. Mais avons-nous dégagé toutes les circonstances possibles dans lesquelles la « rencontre » pourrait jouer un rôle ? L'examen de cette question va nous obliger à nous tourner vers un nouveau corpus faisant appel à la notion de *periptosis* : le corpus des textes anthropologiques.

## 2. Gnoséologie et anthropologie : le savoir comme technique

Le terme de *periptosis* apparaît en tout et pour tout deux fois dans le corpus strictement épicurien : dans le résumé de Diogène Laërce comme nous venons de le voir, mais également dans les fragments de Diogène d'Oenoanda. Le passage en question porte sur l'histoire des techniques ; il s'agit du fragment 12 dans lequel Diogène d'Oenoanda décrit les débuts des sociétés humaines et les premières innovations destinées à améliorer les conditions d'existence de l'humanité.

Εἶτα δὲ  
προβαίνω ὁ χρόνος  
ταῖς ἐπινοίαις αὐτῶν  
ἢ τῶν μετ' αὐτοῦς ἐνε -  
βαλεν καὶ τὸν ἰστόν.  
Εἰς οὖν οὐδεμίαν τέχνην,  
[ὡς ὁ]υδὲ ταύτας, οὔτ' ἄλ -  
λον τινὰ θεῶν οὔτε  
τὴν Ἀθηναίων παραλημ -  
πτέον : πάσας γὰρ ἐγέν -  
νησαν αἱ χρεῖαι καὶ πε -  
ριπτώσεις μετὰ τοῦ  
χρόνου.

« Et ensuite le passage du temps mit aussi dans leurs esprits, ou les esprits de ceux qui vinrent après eux, le métier à tisser. Ainsi nous ne devons attribuer à Athéna ou à quelque autre dieu ni ces compétences techniques ni

- 
- *theorèma* ;
  - *empeiria* ;
  - *technè*.

aucune autre ; elles proviennent toutes des besoins et de la **rencontre** combinés avec le temps<sup>303</sup> ».

Le fragment de Diogène dont est tirée cette phrase correspond sans doute au développement de l'extrait de la *Lettre à Hérodote* d'Epicure cité par les *Préceptes* qui intervient également juste avant la partie de la lettre consacrée à l'apparition du langage et à l'histoire des techniques

Ἄλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισι θάπτον, ἐν δὲ τισι βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις [ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου] -κατὰ μείζους ἐπιδόσεις<sup>\*\*\*</sup>, ἐν δὲ τισι κατ' ἐλάττους

« En outre, il faut comprendre que la nature aussi a reçu des réalités mêmes un enseignement multiple et varié, qu'elle a été contrainte par elles, et que plus tard le raisonnement a introduit des précisions et ajouté des découvertes à ce que la nature transmettait, dans certains cas plus vite, dans certains autres plus lentement, dans certaines périodes et moments, <suivant des progrès plus importants>, dans d'autres, suivant des progrès moindres...<sup>304</sup>»

Si l'on reprend de façon précise les termes mêmes d'Epicure, le processus évoqué peut être décomposé en deux étapes très visibles :

- les choses s'imposent au début ;

<sup>303</sup> Diogène d'Oeonanda, Fr 12 col I l. 13 à col II l. 11, ed. SMITH, p. 167.

<sup>304</sup> *Her.* 75, ed. CONCHE, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, p. 120 ; traduction BALAUDÉ. Texte déjà évoqué plus haut, dans une note de la p. 111. De multiples difficultés de nature philologique ont été recensées dans cette phrase. Pour mémoire, on en relève deux principales. La première difficulté procède de l'importante corruption du texte. Les éditeurs sont confrontés à une expression problématique, dont la littéralité est très incertaine : ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, présente sur deux des trois manuscrits principaux, FL (Laurentianus [L XIX 13 saec. XIII]), B (Borbonicus Neapolitanus III, B 129) et P (Parisinus gr. 1759 saec XIV). (FL omet complètement ἀπὸ τῶν et propose l'expression ἀπὸ τοῦ ἀπείρου).

La seconde difficulté est une conséquence directe de la première ; en effet, du fait de l'inintelligibilité du texte en l'état, les éditeurs depuis USENER ont postulé l'existence d'une lacune. La discontinuité du texte pose alors, bien entendu, de graves problèmes de compréhension. Si l'on compare les trois éditions de référence du texte : USENER (*Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887) refuse de suivre la leçon la plus fréquente et propose à la place le postulat suivant : χρόνοι ἀποτομῆν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου. Il propose d'établir le sens de la phrase en la comparant à *Pyi.* 88 mais souligne l'aspect aberrant du texte ainsi restitué. VON DER MUEHL (*Epicurus, Epistulae tres et ratae sententiae*, Leipzig, Teubner, 1923) remplace par ἀπὸ τῶν (suivant ainsi B) et ajoute le passage <κατὰ μείζους ἐπιδόσεις> pour expliciter l'expression. C'est la version qui a notre préférence car elle est à la fois proche des manuscrits, et soucieuse de restituer une intelligibilité au texte. C'est aussi celle que choisit CONCHE dans son édition des *Lettres*. ARRIGHETTI (*Opere : Epicuro*, Turin, Einaudi, 1972) s'appuie sur la leçon choisie par USENER et élimine l'ajout proposé par VON DER MUEHL. Mais il remplace lui aussi ἀποτομῆν par ἀπὸ τῶν et choisit de conserver également le ἀπὸ τοῦ ; sa proposition est une synthèse des deux précédentes.

Nous ne tenterons pas ici de résoudre cette difficulté relevée par tous les commentateurs de *Her.*, mais on notera que l'expression ἀπὸ τοῦ ἀπείρου est présente à deux reprises dans le § 74 qui précède immédiatement le passage en question ; une interpolation fortuite serait donc tout à fait possible à notre avis.

- le raisonnement finit par prendre le dessus<sup>305</sup>.

Ce qu'Epicure appelle les « choses » crée un certain type de conditions d'existence pour les êtres vivants ; il faut s'adapter au milieu tel qu'il existe, ce qui se présente comme un impératif vital. Lorsqu'il manque quelque chose pour assurer la survie, le raisonnement intervient pour apporter les solutions adéquates. Le tout se déroule selon un certain temps, variable, qui permet à l'expérience de s'accumuler, et aux concepts de se construire à partir de cette accumulation d'expériences.

Dans cette histoire des techniques, Lucrèce est le seul à vraiment décrire précisément cette première étape, où le besoin se fait déjà sentir de se préserver, mais où l'homme, encore sans mémoire, donc incapable d'invention et d'anticipation, ne fait qu'adopter les solutions immédiatement suggérées par le milieu lui-même.

*Quod sol atque imbres dederant, quod terra creatat  
sponte sua, satis id placabat pectora donum.*

[...]

*Necdum res igni scibant tractare, neque uti  
pellibus et spoliis corpus vestire ferarum,  
sed nemora atque cavos montis silvasque colebant,  
et fructices inter condebant squalida membra,  
verbera ventorum vitare imbrisque coacti.*

Ce que le soleil et les pluies donnaient, ce que la terre formait,  
voilà les dons qui suffisaient à calmer les coeurs.

[...]

Mais ils ignoraient encore comment user du feu,  
des peaux de bêtes, se vêtir de leurs dépouilles ;  
bois, grottes, montagnes et taillis, voilà leurs demeures,  
c'est dans les broussailles qu'ils abritaient leurs membres sales  
et fuyaient les coups cinglants des vents et des pluies. V, 937-957

De fait, habitués à se contenter de peu, ces hommes sont plus rudes et plus solides ; partant ils ont moins de besoins, donc aucun intérêt à se perfectionner. Le problème est alors de justifier le passage à la deuxième étape. Epicure et Diogène se contentent d'évoquer le rôle du temps qui par la mémoire augmente les capacités intellectuelles des hommes. Lucrèce quant à lui met en jeu quelque chose de beaucoup plus subtil. Il adopte aussi la solution historique pour les premières inventions, qui peuvent toutes être expliquées par des processus d'imitation et de perfectionnement de ce qu'offrait déjà la nature : les huttes qui

---

<sup>305</sup> On retrouve quelque chose de tout à fait semblable chez Lucrèce, qui se penche lui aussi, mais dans un texte beaucoup plus long, sur l'évocation des progrès de l'humanité rendus possibles par la capacité à inventer.

remplacent les cavernes, les peaux qui servent de vêtements, le feu sans doute recueilli au hasard d'une tempête, et la conjugalité – ces deux éléments permettant la naissance du foyer, et donc d'une communauté. Mais une petite révolution se produit alors ; il y a rupture dans l'ordre historique, car les hommes d'un coup vont avoir plus de besoins et vont donc perfectionner les techniques de façon de plus en plus variée. Lucrèce donne à cela deux explications, mises sur le même plan : tout d'abord, la sensibilité, condition du besoin en tant qu'elle rend l'homme réactif aux agressions du milieu, s'affine progressivement ; on peut observer un progrès de la sensibilité, tout comme il y a un progrès du raisonnement. Or, cette progression s'opère grâce à un premier confort, obtenu de façon immédiate, qui peut faire sentir à l'homme la possibilité d'un mieux être. La deuxième explication est en fait une transposition de la première dans le domaine moral ; de même que l'homme devient sensible physiquement, il se sensibilise aussi moralement, et éprouve les premières affections du cœur. L'homme ne va plus alors chercher à améliorer sa vie pour sa seule conservation, mais va se considérer en tant qu'espèce, responsable de sa lignée, de ses petits qu'il reconnaît. Or, pour que cette lignée soit préservée, il faut chercher de nouveaux modes de vie, qui n'ont plus vraiment d'analogie avec l'insertion première dans le milieu.

Qu'en est-il chez Diogène ? Le processus décrit nous semble être le même, mais il est évoqué sous une forme plus ramassée. La stratégie argumentative reste ainsi à peu près la même : le besoin s'impose à l'homme qui souffre – les premiers temps sont ainsi un anti-âge d'or -, et est ainsi le moteur d'un apprentissage de la survie ; la solution est d'abord la plus immédiate possible, puis raffinée au fur et à mesure que l'homme commence à observer et à établir des analogies.

La *periptosis* à laquelle il est fait allusion chez Diogène correspond sans doute aux premières ressources que la nature offre aux hommes primitifs, avant que ces derniers soient capables d'élaborer des artefacts plus complexes ; les tribus sauvages commencent par profiter de l'abri d'une caverne découverte au flanc de la montagne, avant de songer à imiter cet abri naturel en construisant les premières maisons. L'expérience dont ils profitent est comprise comme la réception et la synthèse de « rencontres » ou d' « occurrences », à savoir littéralement les « choses qui tombent sous le sens » et qui constituent la matrice de tout savoir. Ce qui interdit la réduction de toute conception à la rencontre dont elle est issue, c'est ce lent travail de l'expérience qui fait intervenir le temps et qui modifie de façon sensible la donnée de départ. Il serait faux de réduire la maison à la caverne – même si la maison est

impensable sans la caverne – de même qu’il serait faux de réduire n’importe quel composé aux éléments qui le constituent<sup>306</sup>.

Dans tous les textes abordés (aussi bien dans les *Préceptes* que dans les textes anthropologiques de Lucrèce, Epicure ou Diogène), un concept semble prendre une importance fondamentale : celui de hasard. Cette insistance sur l’importance de « l’occasion hasardeuse » – ce qui est à notre avis la meilleure traduction ici pour *kairos* - nous permet tout d’abord de concevoir avec beaucoup plus de netteté que ne le permettaient les textes de Sextus et de Diogène Laërce, la différence entre les usages épicuriens ou médicaux, et les usages stoïciens de la notion de *periptosis*. On remarquera en effet que cette dernière est transmise par Cicéron dans ses doxographies stoïciennes par le terme latin *usus*<sup>307</sup>, qui ne peut en aucun cas connoter quoi que ce soit d’hasardeux (*usus* devant être pris ici au sens d’absence d’attention spéciale et volontaire de l’esprit : la conception se produit naturellement, et dérive par opération mentale inconsciente des données fournies par les sens). Car dans la mesure où pour le stoïcisme la connaissance est appropriée à l’homme, il serait préjudiciable au développement de la raison que cette émergence des notions puisse devoir quoi que ce soit au hasard. Les épicuriens qui rejettent un tel providentialisme sont bien plus à même d’admettre un tel rôle du hasard dans la formation d’une connaissance<sup>308</sup>.

Revenons à présent sur le texte d’Aetius cité précédemment<sup>309</sup>, et intéressons-nous à la seconde partie de ce passage. Après avoir envisagé les premières constitutions de notions comme dérivant nécessairement d’impressions sensorielles empiriques, Aetius s’intéresse aux notions plus complexes qui nécessitent l’ajout du *logos* à la pure sensation.

Τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη διὰ ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. Αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Ὁ δὲ λόγος, καθ’ ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.

Parmi les notions, certaines se forment de façon naturelle, selon les modalités qui viennent d’être mentionnées, et sans intervention artificielle ; d’autres, par le biais de nos propres méthodes d’enseignement et d’application. Ces dernières s’appellent simplement « notions », les premières s’appellent aussi « préconceptions<sup>310</sup> ». La raison, qui nous vaut

<sup>306</sup> Ce serait là une nouvelle preuve de l’anti-réductionnisme épicurien, qui s’appliquerait ainsi à tous les niveaux de composition, du plus simple au plus complexe.

<sup>307</sup> Cf. *De Fin.* III, 33 par exemple.

<sup>308</sup> Nous renvoyons à la thèse de T. BENATOUIL, *La pratique du stoïcisme : recherche sur la notion d’usage (khrésis/usus) de Zénon à Marc-Aurèle*, décembre 2002.

<sup>309</sup> Cf. p. 141. Ce texte a déjà été cité p. 90.

l'appellation de « rationnels », est dite arriver à sa plénitude, à partir des préconceptions, pendant nos sept premières années<sup>311</sup>.

Aetius utilise, pour nommer les notions forgées par le raisonnement selon les rencontres sensorielles, *ennoia* ; or si, comme on l'a vu tout à l'heure, il n'y a que peu de distinction entre *epinoia* et *epibolè*, il y en a une importante, dans le lexique stoïcien du moins, entre *epinoia* et *ennoia* ; *ennoia* désigne en effet la notion commune en un sens déjà beaucoup plus technique et précis – à savoir la notion commune dont on sait qu'elle est vraie et qu'elle va pouvoir être utilisée comme critère. La série épicurienne de modes de constitution des notions a sans doute une portée beaucoup plus générale que la série stoïcienne telle qu'Aetius l'envisage, elle désigne tout type de notion – pas seulement la notion vraie. De fait Diogène Laërce ne remet pas en question la réalité des *epinoiai* des fous – le même terme semble pouvoir être employé ; ces *epinoiai*, puisqu'elles « meuvent », correspondent bien à des convergences de simulacres mentaux réels, même si ces simulacres ne renvoient pas à une réalité identique extérieure à l'esprit du fou qui les conçoit. On trouve sans doute ici une deuxième raison qui interdit à la *periptosis* telle que l'envisagent les stoïciens de véhiculer l'idée de rencontres hasardeuses : si elle est censée constituer des notions communes vraies, cette constitution ne peut en aucun cas s'appuyer sur quoi que ce soit de contingent<sup>312</sup>.

En réalité l'irruption du hasard au début du raisonnement est, aussi bien dans le corpus épicurien que dans le texte des *Préceptes*, gouvernée par ce même souci d'élimination de toute téléologie. On pourra ainsi rapprocher à la fois le texte de Diogène d'Oenoanda et le premier paragraphe des *Préceptes* d'une tradition anthropologique grecque qui, à partir de Démocrite, fondant rationnellement une vision progressive et non régressive de l'humanité – l'anti-âge d'or - propose une histoire de la formation de l'esprit rationnel à la fois strictement immanente et dans une certaine mesure hasardeuse.

<sup>310</sup> Cf. V. GOLDSCHMIDT, « Remarques sur l'origine de la prénotion » : « La prénotion épicurienne, si l'on a égard simplement à l'extension de son emploi, est donc d'un usage universel, et pourrait se traduire par *concept*. [...] Pour les stoïciens, au contraire, la Nature (qui pour eux aussi est le fondement de la prénotion) va être prise dans un sens normatif et le terme de prénotion, par là, subira une restriction ou, plus précisément, une sélection : tous les concepts ne sont pas des prénotions, mais seulement ceux qui en nous adviennent « naturellement » et qui, en tant que concepts naturels, s'opposent aux concepts acquis par l'enseignement et par l'étude. » p. 158

<sup>311</sup> Cf. LONG ET SEDLEY ed. Cambridge t. II p. 240-241, ed. Garnier Flammarion t. II p. 179.

<sup>312</sup> Cf. SANDBACH, "Ennoia and prolepsis" in A. LONG, *Problems in Stoicism* (Athlone Press, 1996, p. 22-38). L'usage de *periptosis* chez Aetius correspond selon lui à une explicitation d'*empeiria*. Cependant dans le même article SANDBACH déclare curieusement en note : "*periptosis* is a word that did not remain the technical term of any one school...". C'est faux si on considère son usage chez Sextus et dans les écoles médicales (cf. K. DEICHGRÄBER cité plus haut).

καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὄλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν<sup>313</sup>, τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομάς ἐξιέναι, καὶ προσφέρεσθαι τῆς τε βοτάνης τὴν προσημεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρπούς. Καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους. Τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης ὑπαρχούσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθοῦντάς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἐκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἀπάντων ἐρμηνείαν. Τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἐκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ παντοῖους τε ὑπάρξει χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρῶτα γενόμενα συστήματα τῶν ἀπάντων ἐθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι. Τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων μηδεὶς τῶν πρὸς βίον χρήσιμων εὐρημένους ἐπιμόνως διάγειν, γυμνοὺς μὲν ἐσθῆτος ὄντας, οἰκήσεως δὲ καὶ πυρὸς ἀήθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνευνοήτους. Καὶ γὰρ τὴν συγκομιδὴν τῆς ἀγρίας τροφῆς ἀγνοοῦντας μηδεμίαν τῶν καρπῶν εἰς τὰς ἐνδείας ποιείσθαι παράθεσιν· διὸ καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπόλλυσθαι κατὰ τοὺς χειμῶνας διὰ τε τὸ ψυχρὸς καὶ τὴν σπᾶσιν τῆς τροφῆς. Ἐκ δὲ τοῦ κατ' ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους εἰς τε τὰ σπήλαια καταφεύγειν ἐν τῷ χειμῶνι καὶ τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι. Γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρήσιμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας ἐξευρεθῆναι καὶ τᾶλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι. Καθόλου γὰρ πάντων τῆς χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῳῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.

Voici donc tout ce que nous avons rassemblé au sujet de la première origine de toutes choses, et quant aux hommes engendrés en premier, on dit que menant une vie désordonnée et bestiale, ils divaguaient çà et là pour trouver leur pâture, se nourrissaient des herbes les plus nourrissantes et des fruits naturels<sup>314</sup> des arbres. Attaqués par les fauves, ils se portèrent ensuite mutuellement assistance, instruits en cela par l'intérêt, et se regroupant du fait de la peur, ils se reconnurent peu à peu les uns les autres selon leurs particularités physiques. Alors que leurs voix étaient d'abord indistinctes et confuses, peu à peu ils articulèrent des mots, et convenant entre eux de symboles pour chacun des objets, leur intelligence s'appropriâ pour toute chose sa signification. De tels ensembles organisés surgissant partout dans le monde habité, tous n'avaient pas la même langue, chacun ayant combiné les mots au petit bonheur ; c'est pourquoi des caractéristiques si variés distinguent les langues, et ces premiers ensembles une fois engendrés ont été à l'origine de toutes les peuplades. Ces premiers hommes donc, vivaient péniblement car aucune des commodités de la vie n'avait été découverte, habitués à vivre nus, sans maison ni feu, sans aucune idée d'une nourriture

<sup>313</sup> Nous suivons ici la leçon de l'édition des Belles Lettres, qui considère que la longue glose du manuscrit D<sup>b</sup> est un ajout maladroit (cf. p. 37, note 1).

<sup>314</sup> Nous traduisons ainsi *automatous*, car il nous semble que l'auteur fait simplement référence à la capacité propre et spontanée des arbres de produire des fruits, capacité qui n'implique pas une mise en culture des plantes par les hommes.

cultivée. Car ne sachant constituer de réserve de leur nourriture sauvage, ils ne mettaient pas de fruits de côté en cas de disette ; c'est pourquoi beaucoup mourraient pendant l'hiver de froid ou de l'insuffisance de nourriture. Mais, peu à peu instruits par l'expérience, l'hiver ils se réfugièrent dans des cavernes et ils entreposèrent les fruits aptes à la conservation. Ayant découvert le feu et les autres commodités, peu à peu ils constituèrent les arts et toutes les autres activités utiles à la vie en commun. Car en somme c'est le besoin lui-même qui pour toute chose fut celui qui instruisit les hommes, montrant convenablement ce qu'il faut savoir<sup>315</sup> de chaque chose à cet animal naturellement intelligent, et qui a pour assistants en toute occasion ses mains, sa capacité de raisonnement et la vivacité de son âme<sup>316</sup>. »

Ce texte est traditionnellement attribué à Démocrite. On y relève une insistance importante sur l'idée que les premiers hommes doivent puiser directement dans la nature qui les environne ce qui satisfera leurs besoins ; aucune providence divine ne se soucie de leur prodiguer ses bienfaits ; mais bien plus, aucune harmonie cosmologique préétablie ne se soucie d'adapter la nature aux quêtes de l'humanité naissante. Ce qui explique la cacophonie linguistique des premières époques, lorsque le langage n'est pas encore institué de façon stricte et rigoureuse ; les hommes commencent par ne pas se comprendre, ayant composé les mots « à l'aventure », et c'est progressivement qu'émergent des significations. La pluralité actuelle des langues est ainsi comprise par l'auteur du traité comme un reste de cette « babélisation » primitive, maintenue par l'éloignement des peuples les uns par rapport aux autres. Cependant, la grande différence entre cette vision de l'émergence des langues, et la vision épicurienne, vient de ce que dans ce texte, l'institution des premiers mots n'est pas à proprement parler d'origine sensorielle, ce qui est le cas dans la *Lettre à Hérodote*, mais qu'il y a bien dès l'origine une convention. On peut donc supposer qu'Epicure a surtout retenu de cette esquisse anthropologique la scansion remarquable qui fait se succéder « l'expérience » au « besoin », permettant ainsi de libérer les premières constitutions techniques de tout appareil explicatif mythologique, et de présenter le premier ordre du monde comme un véritable désordre, organisé de façon strictement immanente par une auto-éducation de l'humanité, présentée dans la dernière phrase de l'extrait que nous citons comme naturellement apte à se socialiser et à progresser. L'homme est capable dès son apparition d'être son propre éducateur. En ce sens, le fait que cette première éducation choisisse comme soutien la rencontre sensorielle ou non ne modifie que peu le processus, dans la mesure où, à

<sup>315</sup> Le besoin n'indique en effet pas l'essence objective de la chose, mais le contenu de savoir utile pour celui qui éprouve le dit besoin.

<sup>316</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, VIII 1-9, ed. Belles Lettres p. 37-38, traduction personnelle.



chaque fois, ce qui est fourni « automatiquement » ou « naturellement » par l'environnement a de vocation à être modifié par cet être intelligent qui doit se développer.

Nous voyons donc bien que dans le cadre d'une telle anthropologie, loin d'invalider la méthode qu'elle conditionne, la constitution de connaissances à partir des rencontres sensorielles leur garantit un point d'appui ferme qui pourra servir d'étaï au cours de leur application pratique. On peut sans doute supposer que cette garantie fonctionnera de la même façon pour les médecins concernés par la méthode exposée dans les traités que nous avons cités, et pour les physiciens épicuriens qui souhaitent grâce à elle construire une explication physique de la nature. On retrouve de fait des idées très semblables dans la littérature hippocratique plus classique – par exemple dans le traité *Sur l'ancienne médecine*. Lorsqu'il s'agit de défendre les méthodes médicales contre l'accusation d'être « hasardeuses », et de fonder leurs procédures sur des vérités rencontrées « au hasard », la stratégie employée ne consiste pas à nier cette irruption du hasard dans le processus de constitution de l'art médical, mais à la déplacer, de la constitution de la méthode elle-même, à la première intuition thérapeutique.

Οὐ φημι δὲ δεῖν διὰ τοῦτο τὴν τέχνην ὡς οὐκ εἶδον οὐδὲ καλῶς  
ζητεομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι, εἰ μὴ ἔχει περὶ πάντα  
ἀκρίβειαν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον διὰ τὸ ἐγγὺς οἶμαι τοῦ ἀτρκεστάτου  
ὁμοῦ δύνασθαι ἤκειν λογισμῶ ἐκ πολλῆς ἀγνωσίης θαυμάζειν τὰ  
ἐξευρημένα ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης.

« Je prétends donc qu'il ne convient pas de croire que l'ancienne médecine n'existe pas et n'est pas l'objet d'une bonne méthode de recherche, et, partant, de la rejeter en s'appuyant sur la raison qu'elle ne possède pas l'exactitude dans tous ses aspects, mais qu'il convient bien plutôt, pour la raison qu'elle est capable, à mon sens, de s'approcher tout près de la précision la plus grande à l'aide du raisonnement après être sortie d'une profonde ignorance, d'admirer les découvertes obtenues par une méthode bonne et correcte, et non sous l'effet du hasard<sup>317</sup>. »

Ce que l'auteur du traité nous engage à distinguer avec soin, ce sont d'une part les modalités d'apparition d'un fait, et d'autre part les modalités de constitution d'une connaissance. En tant qu'elle est d'abord un événement, et en ce sens seulement, l'émergence de la bonne diététique qui préfigure la médecine au sens propre, n'est pas une émergence programmée, à laquelle présiderait une intention dissimulée derrière l'organisation de la nature. Et en ce sens, mais en ce sens seulement elle est hasardeuse, car fondée sur ce qui

<sup>317</sup> *Anc. Méd.* XII, 2

advient et non sur ce qui doit advenir<sup>318</sup>. L'insistance est portée sur l'idée d'une appropriation naturelle entre ce que l'homme cherche et ce qui est à rechercher ; la nature dicte à l'humanité, par l'intermédiaire des impressions de plaisir et de peine, les normes qui lui seront le plus favorables et qui lui permettront d'accéder au bonheur. Ce qui n'exclut pas par la suite une reprise très élaborée et très rationnelle de cette appropriation initiale par l'intellect, reprise qui permettra de la faire accéder au rang de véritable méthode. On retrouve le même schéma chez Lucrèce, dans la description de la naissance du langage dans l'humanité.

*Postremo quid in hac mirabile tantoperest re,  
Si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,  
Pro vario sensu varia res voce notaret ?  
Cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum  
Dissimilis soleant voces variasque ciere,  
Cum metus aut dolor est, et cum jam gaudia gliscunt.  
Quippe etenim licet id rebus cognoscere apertis*

« Mais enfin, pourquoi tant s'étonner  
si le genre humain, ayant voix et langue efficaces,  
nota les choses de sons variant avec la sensation  
quand les troupeaux muets, quand les bêtes sauvages  
émettent des sons différents et variables  
selon qu'ils souffrent ou craignent ou que leur joie éclate,  
comme nous l'apprennent des faits évidents ?<sup>319</sup> »

Le langage ne naît pas d'un désir de conceptualisation, mais d'un désir d'expression des affections subies par celui qui parle ; le paradigme animal exprime bien cette idée, dans la mesure où les bêtes ne font par ailleurs preuve d'aucune velléité de conceptualisation, alors qu'on ne peut leur dénier certaines capacités expressives ; l'affect est donc bien premier, et l'intériorisation de normes conçues selon ces affects fondamentaux antérieure à des conceptualisations élaborées selon des attendus plus logiques<sup>320</sup>.

Nous observons donc que dans les textes épicuriens comme dans les textes médicaux, c'est l'anthropologie qui semble apporter des explications à certaines décisions canoniques

<sup>318</sup> Cf. aussi Hippocrate, *Affections*, § 45 : « Il faut s'instruire des médicaments qui se donnent en potion, et de ceux qui s'appliquent sur les plaies ; c'est une connaissance de première utilité ; en effet, ce n'est pas par une réflexion qu'on les découvre, mais plutôt par hasard, (*apo tuchès*) et ce ne sont pas non plus les gens de métier que les gens du monde. » (trad LITTRÉ).

<sup>319</sup> V, 1056-1061

<sup>320</sup> On retrouve ainsi de façon parfaitement cohérente l'usage du terme de *pathè* au paragraphe 75 de *Her.*, qui traite de ce même problème de la formation du langage de façon plus concise, comme nous l'avons déjà indiqué brièvement en note p. 111.

apparemment arbitraires. L'histoire de la formation de l'esprit humain fonde réellement la thèse de la constitution empirique des concepts.

### 3. La constitution des notions par analogie

Nous avons pour le moment rendu raison du premier mode de constitution des notions évoqué par Diogène Laërce : la constitution par rencontre. Cependant Epicure fait état de trois autres modes de constitution possibles : l'extension, la composition, l'analogie. Si Epicure conçoit, comme l'auteur des *Préceptes* les notions comme des dérivations de perceptions sensibles, et envisage le travail de l'esprit comme un travail de synthèse de ces perceptions sensibles, il s'interroge également sur la façon de construire la notion lorsque la perception est défaillante ou insuffisante – surtout dans des cas où, comme nous le verrons, il faut, tout en maintenant l'assise empirique très fermement, sauter conceptuellement jusqu'à l'insensible. Or, si cette synthèse des perceptions sensibles est minimale lorsque la notion apparaît par rencontre, la série de Diogène Laërce suggère qu'elle pourra devenir beaucoup plus complexe dans les trois autres cas envisagés, qui apparaissent justement dans toutes les situations où une simple rencontre sensorielle ne suffit pas à constituer une notion.

On doit à nouveau relever ici les ressemblances dans le texte de Diogène Laërce entre les modes épicuriens et stoïciens, et les redondances qui semblent rapprocher les livres VII et X. Cependant, on constatera – en le déplorant – que la série est détaillée de façon beaucoup plus explicite dans les textes qui concernent la doctrine stoïcienne.

Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά. Καθ' ὁμοίτητα δὲ τὰ ἀπὸ τίνος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκότος. Κατ' ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς μὲν, < ὡς > ὁ Τιτυὸς καὶ Κύκλωψ, μειωτικῶς δέ, ὡς ὁ Πυγμαῖος. Καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. Κατὰ μετάθεσιν δέ, οἶον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθους. Κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἴπποκένταυρος. Καὶ κατ' ἐναντίωσιν θάνατος. Νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μεταβάσιν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. Φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν. Καὶ κατὰ στήρησιν, οἶον ἄχειρ.

« Par contact donc sont conçues les choses sensibles. Par similitude, les choses conçues à partir d'un objet voisin, comme Socrate à partir de son image. Par analogie, (la conception peut se faire) dans le sens d'un agrandissement, par exemple Tityos ou un Cyclope, ou d'une diminution, par exemple le pygmée. Le centre de la terre est de même conçu par analogie à partir des sphères plus petites. (D'autres choses sont conçues) par transfert, comme des yeux sur la poitrine. Par composition est conçu le Centaure. Par contrariété la mort. On conçoit aussi (d'autres choses) par déduction (*kata metabasin*), comme les exprimables et le lieu. De façon naturelle est conçue une chose juste et bonne. Et (d'autres concepts sont obtenus) par privation, comme le manchot<sup>321</sup>. »

La liste que propose la doxographie laërtienne est très désordonnée, peu organisée et fait varier les modes de conception selon la quantité principalement ; le travail de l'esprit qui opère la synthèse consiste à agrandir, diminuer, ajouter ou retrancher.

Comparons ce texte aux occurrences de *periptosis* relevées chez Sextus ; ce dernier semblait, on l'a vu, considérer que la série explicative qui place la *periptosis* en tête des étapes de la formation des concepts avait valeur de *doxa* pour toutes les écoles scientifiques. Parmi les occurrences relevées, un exemple tiré du *Contre les Géomètres* nous semble particulièrement intéressant. Sextus tente de déterminer la valeur de l'énoncé suivant : « une ligne est une longueur sans largeur ».

τοσοῦτων δὴ νοήσεως ὄντων τρόπων, εἶπερ νοεῖται τὸ ἀπλατὲς μῆκος, ἐξ ἀνάγκης ὀφείλει ἤτοι κατὰ περιπτωτικὴν ἐνάργειαν νοεῖσθαι ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν. Ἄλλὰ κατὰ περιπτωτικὴν μὲν ἐνάργειαν οὐκ ἂν νοοῖτο. Οὐδεὶ γὰρ περιεπέσομεν μήκει χωρὶς πλάτους. Λείπεται οὖν κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν λέγειν αὐτὸ νεοῆσθαι, ὃ πάλιν τῶν ἀδυνατωτάτων.

« Les modes de pensée étant aussi nombreux, si justement on conçoit une longueur dépourvue de largeur, elle doit nécessairement être conçue soit par évidence de rencontre, soit par transfert à partir des choses évidentes. Mais elle ne pourra pas être conçue par évidence de rencontre, car nous ne rencontrons habituellement aucune longueur séparée d'une largeur. Dans ces conditions, il reste à dire qu'elle a été conçue par transfert à partir des choses évidentes, ce qui à nouveau est au nombre des choses tout à fait impossibles<sup>322</sup>. »

La deuxième partie de la démonstration qui examine le cas des conceptions par « transfert » (*metabasis*), c'est-à-dire « soit par ressemblance, soit par composition, soit par analogie », repose sur une prémisse implicite qui veut que chacun de ces trois modes soit en fait une extension du mode par rencontre ; en effet la ressemblance s'établit à partir d'une

<sup>321</sup> VII, 53, l.1-27. Trad. GOULET

<sup>322</sup> *Adv. Math.* III (*Contre les géomètres*), 43-44, MAU, Teubner, Leipzig, p. 116, traduction J. et D. DELATTRE.

autre chose déjà connue, la composition s'effectue avec d'autres choses déjà connues, l'analogie opère selon un point commun avec quelque chose de déjà connu ; pour éviter une régression à l'infini, il faut que tous ces modes de conception finissent par se réduire à un seul, le premier, le mode par rencontre.

Si l'on considère que la série proposée par Sextus est scolaire, on doit penser la même chose de l'argument qu'il utilise, et poser que la réduction du transfert à la rencontre est également scolaire et reprise par toutes les sectes philosophiques comme telle. En dernière instance, les *epinoiai* seraient alors toujours engendrées par un événement de nature encore indéfinie, mais dont on peut déjà dire, s'il est une rencontre, qu'il se produit de façon ponctuelle et qu'il est une simple occurrence sans processus de transformation – les transformations ou « déplacements » se produisant toujours à partir de l'occurrence, c'est-à-dire après elle et à partir d'elle.

On peut sans doute considérer que lorsque Sextus utilise la réduction des différents modes de conception au premier, cette réduction n'est pas elle-même une réduction scolaire. Sextus semble faire un usage sceptique de la série des modes de conception, qui implique une telle réduction, sans pour autant que cette réduction soit effective chez les épicuriens et les stoïciens. En ce qui concerne les épicuriens en tout cas, l'usage de la *periptosis* dans le contexte anthropologique ne permet en effet pas de l'identifier comme le seul mode possible de constitution des concepts : dans le texte de Diogène d'Oenoanda que nous avons étudié plus haut, réduire la deuxième partie du processus à une extension de la première est un peu délicat, dans la mesure où Diogène ne suppose pas que quelque chose succède et dérive de la rencontre, mais qu'il y a interaction entre la rencontre en question et autre chose, cette interaction se déroulant selon une durée donnée, non nulle. Et si l'on se pose à présent la question de cette éventuelle réduction d'un mode à l'autre dans la gnoséologie médicale, le mouvement observé est exactement le même dans les textes épicuriens et dans le texte des *Préceptes* ; la *periptosis* correspond à une première étape qui est distingué chronologiquement et ontologiquement des autres – le texte est à cet égard sans aucune ambiguïté.

Cette hypothèse est confirmée par d'autres passages du *Contre les Géomètres* qui font bien état d'une dérivation entre les différents modes, sans réduction de l'un à l'autre ; ces passages sont peut-être plus intéressants pour nous, dans la mesure où ils semblent davantage inspirés par les doctrines dogmatiques elles-mêmes. Ainsi dans un passage déjà abordé plus

haut<sup>323</sup>, une dichotomie stricte est cette fois-ci établie par Sextus entre les constitutions conceptuelles s'opérant par *periptosis* ou par *metabasis*. Malgré une ressemblance évidente entre les deux textes, la subdivision au sein de ces deux grandes catégories n'est pas la même chez Sextus et chez Diogène Laërce ; chez Diogène, c'est le premier terme qui semble se décomposer en ressemblance, analogie, transfert, composition, tandis que chez Sextus, c'est le second. Derrière cette apparente divergence, on peut deviner un présupposé commun – qu'il soit ou non assumé par Sextus : il faut dans la série des modes de constitution opérer une distinction entre deux types bien distincts, qui ne diffèrent pas seulement par le degré ; la divergence porte sur la place dans la série de l'élément autour duquel va s'articuler la distinction, à savoir la *metabasis*.

Cependant ce terme, présent dans la liste proposée par Sextus et par Diogène Laërce au livre VII, disparaît chez ce dernier dans le livre X ; la série épicurienne ne semble pas comporter de *metabasis*<sup>324</sup>. En revanche, on retrouve, chez Sextus comme au livre X de Diogène Laërce, un regroupement de trois notions proches : ressemblance, composition, analogie. Ces trois termes sont considérés par Sextus comme relevant tous de la *metabasis*, tandis que Diogène les présente de façon directe sans les faire dépendre d'un autre terme plus général. Nous pensons que le témoignage de Sextus est ici sans doute plus précis que celui de Diogène, dans la mesure où il indique comment, à partir d'un modèle physique, on peut comprendre l'application logique des termes de composition, de ressemblance et d'analogie (le modèle étant ici celui de la translation ou du déplacement). La série de Diogène se

<sup>323</sup> *Adv. Math.* III, 40.

<sup>324</sup> On trouve dans le corpus strictement épicurien une occurrence passionnante de *metabasis* qui concerne la question épineuse des parties minimales dans l'atome (*Her.* 56-58). Comme le fait remarquer le commentaire de LONG ET SEDLEY à ce passage (p. 94), l'enjeu ici est de distinguer entre deux façons de concevoir l'insécabilité de l'atome : insécabilité réelle ou physique – il est impossible de réduire matériellement, par coupure ou cassure, l'atome à des morceaux d'atomes plus petits ; insécabilité ou indivisibilité théorique – l'atome n'a pas de parties. Ce qui, en interdisant de considérer l'atome comme une quantité finie constituée d'une infinité de parties, résout de façon radicale les paradoxes de Zénon d'Elée. Le terme de *metabasis* est utilisé comme une reprise de la formulation par Zénon lui-même de ses paradoxes ; « passer » d'un point à un autre sur une ligne continue implique pour Zénon la possibilité de diviser l'espace parcouru et la durée du parcours en autant de points traversés par le mobile ; pour Epicure, une telle inférence est fautive, car elle repose sur le principe faux selon lequel passer d'un point à un autre entraîne l'identification de ces deux points comme autant de « parties ». Ce n'est pas parce que la perception d'un espace, si restreint qu'il soit, suppose une certaine durée, que cet espace doit être considéré comme composé de parties parcourues successivement. Epicure va ainsi remplacer la notion de divisibilité à l'infini par celle de division minimale – ou de minimum pensable. Sur tout ce passage complexe de *Her.*, on consultera avec profit le commentaire de CONCHE dans son édition des *Lettres d'Epicure*, p. 149 et suivantes, et surtout D. FURLEY, "Indivisible magnitudes" in *Two studies in Greek atomists*, Princeton university press, 1967. Sans aller plus loin dans l'explicitation de ce point de doctrine très complexe, on remarquera sur la question qui nous occupe la consistance proprement physique qu'Epicure donne ici à la notion de *metabasis*, qui ne renvoie pas seulement à un procédé intellectuel, mais bien à un acte réel de perception qui sous-entend un mouvement corporel – le va-et-vient de l'œil qui parcourt la partie minimale, le déplacement d'un corps sur une ligne continue –, un espace et une durée d'effectuation de ce mouvement.

contente en fait de reprendre, par ordre décroissant de complexité, les différentes opérations intellectuelles de construction de notions ; la série de Sextus tente de leur donner un ordre systématique plus rigoureux, en indiquant à partir de quel mouvement physique de parcours ou de passage se conçoit par analogie – justement – le mouvement de l'esprit qui déplace, qui augmente ou qui transforme la donnée sensorielle pour la transformer en contenu conceptuel<sup>325</sup>.

Selon le lexique établi par P. PELLEGRIN à la fin de son édition du *Contre les Professeurs*, le terme de transfert (*metabasis*) peut désigner chez Sextus trois choses bien distinctes :

- l'augmentation ou la diminution ;
- la comparaison d'images semblables ;
- la méthode par similarité exposée par Philodème de Gadara dans le livre *Sur l'inférence par signes*.

Ce dernier point ne peut qu'attirer notre attention, dans la mesure où le traité en question constitue le témoignage le plus important recueilli à ce jour sur les pratiques dialectiques de l'école épicurienne. Or on constate que la traduction habituellement employée pour désigner cette fameuse méthode par similarité – sur laquelle on s'attardera plus longuement à la fin de cette partie – est « analogie » et non transfert. De fait en son sens épicurien « analogie » est un terme générique d'usage très vaste, qui désigne non seulement le mode spécifique de construction des notions auquel fait allusion Diogène Laërce, mais aussi ce fameux raisonnement par similarité, ainsi que son repoussoir stoïcien, le raisonnement par élimination, décrit et critiqué dans le même livre de Philodème. Ces deux usages peuvent être compris comme des modes d'application distincts d'un principe méthodologique commun qui se fonde sur l'intuition qu'il est possible d'imiter, à partir de n'importe quel donné, le mouvement de passage d'une partie à une autre qui constitue l'acte de perception. Mais ces deux usages de l'analogie recouvrent en fait la distinction structurelle que la double série laërtienne suggère dans le Canon d'Epicure, entre le niveau canonique qui traite proprement les questions de vérité des notions ou des énoncés, et le niveau physique de la gnoséologie

---

<sup>325</sup> En conséquence, nous établirons donc dans la série une rupture entre la rencontre, mode de constitution de concept purement sensible, et l'analogie, elle-même décomposée entre ressemblance et composition, qui doit pour procéder au passage du visible à l'invisible faire appel au raisonnement de façon beaucoup plus systématique – c'est-à-dire à la combinaison de ces deux pouvoirs, actifs et passifs, dont on a vu la succession effective dans le texte des *Préceptes*. Toute notion qui ne se produit pas par rencontre sensorielle pure se produit par modification de rencontres ou par dérivation d'une rencontre à une autre ; ces deux modes constituant chacun une des caractéristiques de l'analogie qui est une façon de combiner deux ou plusieurs types de sensation en les sommant ou en faisant ressortir un trait saillant qui permet de les rapprocher ; toute notion produite par analogie sera ainsi dans une certaine mesure issue d'une composition et d'une similitude.

qui s'intéresse à leur réalité : l'analogie désignera donc tantôt un raisonnement, permettant de procéder à certains types d'inférences et par là de valider ou d'invalider des hypothèses ; tantôt un mode de fabrication des notions par transfert de propriétés d'une notion à une autre – ce transfert étant, comme on l'a montré, compris comme un transfert d'ordre physique, c'est-à-dire véritablement matériel.

Nous sommes donc en désaccord avec la traduction de Diogène Laërce X 32 que propose J-F. BALAUDÉ, qui fait de la série gnoséologique laërtienne une énumération des modes de constitution, non pas des notions en général, mais des « pensées supplémentaires<sup>326</sup> » : *epinoiai* ne peut pas désigner, nous semble-t-il, les « pensées supplémentaires par rapport à ce que nous livrent les sens », mais bien tout type de pensée qui ne peut arriver que de cette façon, suivant la liste qui est proposée. Comment pourrait-on en effet connaître des réalités inévidentes par rencontre ? Nous avons dit que les constitutions conceptuelles qui ne procèdent pas directement de la *periptosis* se mettent en place lorsque la sensation est défaillante, lorsque la simple rencontre ne suffit pas à transmettre à l'instance de raisonnement le matériau nécessaire à la conceptualisation. C'est ce qui se produit lorsque la notion renvoie à une réalité non directement perceptible.

On peut donc supposer que, dans le témoignage que Diogène Laërce propose sur le Canon, les deux énumérations parallèles que nous avons successivement abordées, celle des critères et celle des modes de constitution des notions, ont un terme implicite commun : à savoir, le raisonnement par analogie. Revenons à ces deux listes conceptuelles.

ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη · οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.

« Dans le *Canon*, Epicure dit que les critères de la vérité sont les sensations et prénotions et les affections. Mais les Epicuriens disent qu'il y a aussi les appréhensions imaginatives de la pensée<sup>327</sup>. »

Καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαί πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασιν κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ. Τὰ τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ < τὰ > κατ' ὄναρ ἀλεθῆ · κινεῖ γάρ, τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ.

« Toutes les notions tirent leur origine des sensations, aussi bien par la rencontre, l'analogie, la ressemblance, la composition, ce à quoi le raisonnement apporte aussi sa contribution ; et les images mentales des fous

<sup>326</sup> Cf. *Vies et doctrines...* X, 32, note 2 p. 1262.

<sup>327</sup> Diogène Laërce, X, 31, 3-5, ARRIGHETTI [1] p. 23 (Us. 36), traduction BALAUDÉ.



et celles qui surviennent dans les rêves sont vraies, car elles meuvent. Mais ce qui n'est pas ne meut pas.<sup>328</sup>»

La première série, dont les différents termes ont été abordés dans le chapitre deux, propose une liste de processus mentaux permettant d'évaluer les notions et les hypothèses produites par l'esprit ; elle décrit une méthodologie scientifique que l'on peut qualifier d'empiriste, dans la mesure où le principe sur lequel repose cette méthodologie consiste en une mise en relation des notions ou des hypothèses avec les sensations perçues par l'individu, de façon à évaluer les premières en fonction de la présence réelle ou non des secondes.

La seconde série, qui constitue l'objet de ce chapitre quatre, propose une liste graduée des opérations physiques de plus en plus complexes qui produisent les notions par dérivation à partir de la sensation ; elle permet ainsi de recomposer une gnoséologie matérialiste qui réduit la notion à une synthèse plus ou moins complexe de simulacres mentaux.

Ces deux séries peuvent être considérées comme synthétisant à elles deux la quasi totalité du *Canon* épicurien ; la question est alors de comprendre à la fois chacune de ces séries dans son détail, et de donner une cohésion à l'ensemble qu'elles forment une fois mises côte à côte. Nous supposons que la distinction par Diogène Laërce des modes de constitution des concepts et des usages de ces concepts comme critère est elle-même une distinction réelle, à partir d'un foyer commun qui est l'*aisthêsis*. Si les critères de vérité renvoient, en tant qu'objets, aux notions même dont il faut expliquer l'apparition dans l'esprit, du point de vue du sujet, c'est-à-dire de l'être humain amené à exploiter ces notions, l'usage critique de ces notions renvoie à des présupposés épistémologiques et méthodologiques. En d'autres termes, dans certains cas, lorsque l'on parle soit de notions soit de critères, on pourrait s'imaginer que l'on parle de la même chose ; mais on distingue en fait deux aspects fort différents de cette même chose, qui interdisent de réduire l'un à l'autre et de les considérer comme identiques. Ce point, on l'a vu dans le chapitre deux, est particulièrement sensible dans le cas de la prolepse, qui du point de vue génétique ne semble tout d'abord pas pouvoir être distinguée des *epinoiai* au sens général, mais qui s'en détache très clairement du point de vue épistémologique et méthodologique. L'analogie, quant à elle, va également associer une fonction constitutive et une fonction méthodologique ; rendant possible l'appréhension de réalités non perceptibles de façon immédiate, elle fournit à l'esprit la structure à la fois active et passive, capable de réceptionner des données et d'en produire une synthèse, indispensable à

---

<sup>328</sup> Diogène Laërce, X, 32, 8-12, ARRIGHETTI [1] p. 23 (Us. 36). Traduction BALAUDÉ.

l'application d'un critère quel qu'il soit. Cependant, nous allons voir que cette permanence méthodologique de l'analogie, si elle constitue bien la clef de fonctionnement de toute méthodologie de nature empiriste, en est également la faiblesse la plus évidente.

#### 4. Difficultés d'une méthode analogique

L'analogie épicurienne sert dans un premier temps à « remplir » un concept à l'aide d'un autre, en faisant usage de rapports de similitude dont on suppose qu'ils révèlent une parenté entre les dits concepts. 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). 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 des qualités qui le rendent 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 doit pas m'interdire de postuler sur l'essence de ces mêmes corps – en l'occurrence, une certaine potentialité causale.

Le premier cas est plus complexe. L'analogie est ici directe et non simplement négative :

*Cuius, uti memoro, rei simulacrum et imago  
ante oculos semper nobis versatur et instat.  
Contemplator enim, cum solis lumina cumque  
inserti fundunt radii per opaca domorum :  
multa minuta modis multis per inane videbis  
corpora misceri radiorum lumine in ipso,  
et velut aeterno certamine proelia, pugnas  
edere turmatim certantia, nec dare pausam,  
conciliis et discidiis exercita crebris ;  
conicere ut possis ex hoc, primordia rerum  
quale sit in magno iacratri semper inani,  
dumtaxat rerum magnarum parva potest res  
exemplare dare et vestigia notitiae.*

« L'image ou simulacre du fait que je rapporte,  
nous l'avons sans cesse présente à nos yeux.  
Quand les lumières, quand les rayons du soleil  
se glissent dans l'obscurité d'une chambre, contemple.  
Tu verras parmi le vide maints corps minuscules  
Se mêler de maintes façons dans les rais de lumière  
Et comme les soldats d'une guerre éternelle

Se livrer par escadrons batailles et combats  
Sans s'accorder de trêve et toujours s'agitant,  
Au gré des alliances et séparations multiples.  
C'est ainsi que tu peux saisir par conjecture  
L'éternelle agitation des atomes dans le grand vide,  
Pour autant que de grandes choses une petite  
Puisse donner l'exemple et tracer le concept<sup>329</sup>. »

Ce texte appelle trois commentaires principaux :

- Ce que Lucrèce nous invite ici à voir, c'est ce qu'il appelle lui-même un simulacre. Cette indication du texte, qui renforce le terme en l'utilisant sous les deux formes que l'on trouve chez Lucrèce pour désigner la même réalité, cette redondance n'est pas une simple coquetterie rhétorique, mais doit être prise au sérieux : elle nous indique que l'analogie qui va être ici utilisée pour décrire le mouvement des atomes dans le vide est une perception comme les autres et fonctionne de la même façon ; elle donne à voir à l'oeil de l'esprit, ce *sensus animi* auquel nous avons consacré notre troisième chapitre, par l'intermédiaire d'un simulacre. Si l'on revient sur ce qui a été dit plus haut à propos du simulacre, il y a donc un véritable rapport d'identité physique entre l'*illustrans* et l'*illustrandum*, assuré par le support matériel du simulacre.
- L'analogie est en fait double : les grains de poussière dans la lumière sont aux atomes dans le vide ce que leur sont aussi les soldats dans le champs de bataille<sup>330</sup>. Ce qui doit nous indiquer, d'abord que l'analogie me sert à construire non pas le concept d'élément premier, ni même de mouvement de l'élément premier, mais bien le concept de mouvement de l'ensemble des éléments premiers dans le vide – c'est-à-dire un aspect tout à fait déterminé et fragmentaire de tout ce que peut contenir le concept complet d'élément premier. Ensuite, que le processus analogique est en droit absolument infini, en ce qu'il me renvoie sans point d'arrêt d'un niveau ontologique à un autre. Je peux emboîter les analogies comme autant de poupées gigognes, et multiplier les « simulacres » qui me permettront de me rapprocher sans cesse de la réalité que je vise ; mais je n'ai à aucun

<sup>329</sup> II, 112-124, ed. et trad. KANY-TURPIN. La traduction que B. PAUTRAT propose pour ces deux derniers vers est la suivante : « dans l'exacte mesure où une chose peut, / quoique petite, offrir un exemple des grandes, / et mettre sur la voie d'en avoir connaissance ». La traduction de *vestigiai* par une périphrase est ici assez heureuse, dans la mesure où elle permet de conserver un sens technique de *vestigium* comme « trace de pas » permettant de reconstituer une piste. En revanche, il est dommage que, contrairement à KANY-TURPIN, PAUTRAT néglige de voir dans *notitia* l'évocation d'une notion vraie, et non une vague « connaissance ».

<sup>330</sup> Jeu de mot très probable sur le premier sens du grec *stoicheos* : rangé en ordre de bataille.

moment de nécessité d'arrêter la procédure analogique – du fait qu'aucune analogie ne peut prétendre me fournir le concept total de cette même réalité.

- *Notitiae* traduit ici certainement *epinoia* ; ce texte reprend donc sans doute et développe le mode analogique cité par Diogène Laërce. Cependant la glose qu'ajoute Lucrèce à la fin peut laisser perplexe : sur le plan de la taille, le grain de poussière n'est pas plus petit, mais plus grand que l'atome qu'il vise ! Et le principe de fonctionnement normal de l'analogie consiste plutôt à passer du grand au petit – et pas du petit au grand. Ce point serait mineur si Lucrèce n'enchaînait pas en mettant sur le même plan la constitution conceptuelle et l'exhibition d'un *exemplum* - c'est à dire en latin à la fois un exemple et un exemplaire. Le grain de poussière dans le rayon de soleil est bien un simulacre réel de l'atome dans le vide ; mais il en est aussi une simple représentation partielle, sans que l'on ait véritablement les moyens de trancher entre ces deux propositions. Ce qui nous ramène à l'idée que 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.

Ces deux analogies permettent de « concevoir », dans une certaine mesure, 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. Cependant, au point où nous en sommes, nous n'avons pour le moment aucune raison de penser que le rapprochement de l'atome 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 de la méthodologie épicurienne va donc être de donner des règles à ce saut problématique du visible à l'invisible, saut nécessaire si la *physiologia* épicurienne 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. Le fait que les deux séries méthodologiques et gnoséologiques de Diogène Laërce semblent toutes deux placer en exergue l'*aisthēsis*, alors que la structure analogique n'apparaît que de façon seconde, voire seulement implicitement dans le cas de la série des critères, indique que le problème est à la fois commun aux deux séries – comment comprendre la constitution empirique de notions portant sur des réalités insensibles ? Comment valider empiriquement des énoncés portant au second degré sur ces mêmes réalités insensibles ? -, et qu'il se développe différemment dans les deux cas ; la série gnoséologique a pour schème structurel l'idée d'*aisthēsis*, mais les modes qu'elle énumère en procèdent sans se confondre avec elle ; le véritable terme premier est *periptosis*, à savoir un véritable phénomène physique, et le recours à l'analogie est nettement distingué, et considéré comme un artefact méthodologique qui n'intervient qu'en un second temps. Au contraire dans la série critériale, où il ne s'agit plus de phénomènes, mais d'interprétation de ces phénomènes, *aisthēsis* redevient le terme premier ; le recours à l'analogie est moins évident, et n'apparaît qu'au détour de l'analyse des différents critères, comme la procédure d'application de ce critère à l'opinion qui doit être validée. Si les séries divergent donc quant à leur niveau d'intervention au sein de la doctrine, on voit ainsi que cette divergence de statut a pour corrélat une divergence structurelle, due aux différents rapports que l'*aisthēsis* entretient dans les deux cas avec les autres termes de la série, et plus particulièrement avec le mode de l'analogie. Ces rapports sont dans les deux cas problématiques, mais il semble que la difficulté s'exacerbe plus particulièrement dans la série des critères – au moment donc où il n'est plus seulement question de réalités mais de vérités.

Le raisonnement par analogie, quant il prétend intervenir dans des énoncés vrais, pose en effet un problème essentiel, relevé par G. LLOYD<sup>331</sup> : faut-il tabler sur une simple similitude

---

<sup>331</sup> Cf. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy : two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge university press, Cambridge, 1966. A propos de l'analogie elle-même en tant que procédure privilégiée de l'épicurisme, LLOYD propose d'opposer dans la pensée grecque deux modèles structurants : celui par « polarity » et celui par « analogy ».

entre les réalités que l'analogie rapproche, ou sur une véritable identité ? Ceux qui pensent que l'identité n'est pas réelle se méfient de l'analogie : Aristote par exemple. Pour Aristote, l'argument analogique est rhétorique ; en effet l'induction dont il procède est incomplète. La méthode par analogie, qui consiste de fait à remonter du visible à l'invisible, fonde la raison de cette remontée sur une similitude qui s'éprouve d'abord de façon sensible. En ce sens, elle ne peut constituer une voie satisfaisante de remontée vers le principe.

Cependant l'analogie rend de grands services en ce que, permettant d'accéder à l'invisible par le biais du visible, elle peut fournir le moyen d'expliquer certains phénomènes en les faisant procéder d'autres phénomènes qui ont avec eux des relations d'identité. JOUANNA dans l'introduction de son édition du traité hippocratique *De la Nature de l'homme*, où il est fait un usage immodéré du raisonnement par analogie, indique que l'auteur (peut-être Polybe) emprunterait ce principe méthodologique à Empédocle. Ce schème explicatif est ainsi employé à outrance, d'une part par des philosophes qui choisissent des principes réels mais invisibles (qu'il s'agisse des épicuriens ou des premiers physiologues présocratiques dont ils s'inspirent), d'autre part par des praticiens qui ne peuvent pas accéder directement au principe des phénomènes qu'ils observent : les médecins<sup>332</sup>.

*Sur l'ancienne médecine* recommande ainsi de façon expresse la méthode par analogie. L'auteur explique, comme on l'a déjà vu rapidement, que la médecine, qui doit se soumettre à une contrainte de vérifiabilité, ne peut postuler à partir d'hypothèses comme ceux qui délibèrent sur les choses cachées (§ 1). La méthode propre à la médecine, elle, opère de façon analogique, par comparaison et reconstruction à partir de modèles visibles ; ainsi la

---

Dans le cas de la « polarity » la pensée fonctionne par couples de contraires. Les philosophies concernées par ce modèle se concentrent sur l'exposition des principes premiers. L'explication de chaque chose passe ainsi par sa relation avec un des deux membres d'un couple de principes contraires remarquables.

Dans le cas de l'« analogy », l'explication de l'objet vient de son identification avec un autre objet. Selon le schéma que propose LLOYD, l'épicurisme devrait plutôt suivre une méthode « polaire » en s'appuyant sur le couple atomes / vide. Mais le choix de principes invisibles va lui faire préférer l'analogie. Car comme le fait remarquer LLOYD, la particularité de la polarité atomiste, c'est de n'être pas qualifiée ; elle n'a donc aucun intérêt explicatif (ce qui conduit même Démocrite sur la voie d'un certain type de scepticisme).

<sup>332</sup> Il faudrait mettre ce point en rapport avec une querelle qui a animé la communauté médicale à la période hellénistique : la querelle de la dissection, refusée par les médecins Empiriques en particulier pour des raisons à la fois éthiques (ce qui est appelé dissection se participant également sur des condamnés à mort, sous forme de vivisection) et 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 naturellement strictement opposés. Le *Proemium* du *De Medicina* de Celse en fait état (Cf. 40 et seq.). A consulter sur cette question : R. MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste : dissections et inventions du corps en occident*, Seuil, Paris, 2003, et J. PIGEAUD, « Un médecin humaniste : Celse » in *Les Etudes 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*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1997, ch. 8.

médecine, science du bon régime, se conçoit elle-même à partir de l'observation et de l'amélioration du régime valable pour tous.

Τί οὖν φαίνεται ἑτεροῖον διανοηθεὶς ὁ καλούμενος ἰητρός καὶ ὁμολογουμένως χειροτέχνης ὅς ἐξεύρε τὴν ἀμφὶ τοὺς κάμνοντας διαίταν τε καὶ τροφήν ἢ κείνος ὁ ἀπ' ἀρχῆς τοῖσι πᾶσιν ἀνθρώποισι τροφήν ἢ νῦν χρεώμεθα ἐξ ἐκείνης τῆς ἀγρίας τε καὶ θηριώδους διαίτης εὐρών τε καὶ παρασκευασάμενος ; ἔμοι μὲν γὰρ φαίνεται ὡτὸς τρόπος καὶ ἐν καὶ ὅμοιον τὸ εὖρημα · ὁ μὲν, ὅσων μὴ ἐδύνατο ἡ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ὑγιαίνουσα ἐπικρατεῖν ἐπιπιπτόντων διὰ τὴν θηριότητά τε καὶ τὴν ἀκρησίην, ὁ δέ, ὅσων ἡ διάθεσις ἐν ᾗ ἂν ἐκάστοτε ἕκαστος τύχη διακείμενος μὴ δύνηται ἐπικρατεῖν, ταῦτα ἐζήτησεν ἀφελεῖν.

« Quelle différence apparaît donc entre le raisonnement de l'homme, appelé médecin et reconnu spécialiste de l'art, qui a découvert le régime et la nourriture des malades, et le raisonnement de cet homme-là qui, à l'origine, a trouvé et préparé pour tous les hommes la nourriture dont nous usons aujourd'hui, à la place de ce régime sauvage et bestial d'autrefois ? A mes yeux, ce qui apparaît, c'est l'identité de la méthode, c'est l'unité et la similitude de la découverte. L'un a cherché à retrancher tous les aliments ingérés dont la nature humaine dans l'état de santé n'était pas capable de triompher à cause de leurs propriétés bestiales et intempérées, et l'autre tous les aliments dont le malade, dans la disposition où il se trouvait à chaque fois, ne pouvait triompher<sup>333</sup>. »

Le système est assez complexe et peut être schématisé ainsi : le médecin est au malade ce que l'entraîneur est à l'athlète et ce que le diététicien est pour le grand nombre.

C'est à partir de la diététique, conçue comme une critique des aliments destinés à l'homme sain, élaborée à partir d'observations et d'expériences répétées, que l'on constitue l'art médical qui est une application de cette critique au cas plus délicat et plus complexe du corps malade. Dans la mesure où les causes des maladies sont cachées, on ne pourra les déterminer qu'en les approchant à partir de causes proches mais plus simples à observer. C'est à partir des distinctions opérées entre les aliments qui sont supportés par le plus grand nombre que pourront être établies les natures des aliments et les constitutions qui peuvent ou non les supporter ; la démarche inverse et non analogique consisterait à présupposer la nature de l'homme ou de l'aliment pour en déduire l'adaptation ou l'inadaptation de celui-ci à celui-là.

<sup>333</sup> *Anc. Méd.*, VII, 1-2, JOUANNA p. 126.

La procédure analogique se révèle indispensable pour tous ceux qui prétendent éviter l'écueil du principe inobservable : c'est une façon de fonder qui compense la carence de l'inobservabilité des principes<sup>334</sup>.

Ainsi dans *De l'ancienne médecine*, il ne s'agit pas de dire que la médecine est la même chose que la diététique, mais de dire que si on les considère d'une certaine façon, sous un certain rapport, on peut rapprocher médecine et diététique. Cette nuance laisse en fait le problème intact, car qui peut m'assurer que le rapport que j'établis est un rapport licite ? Pour conserver le même exemple, comment puis-je être sûre que l'amélioration de l'alimentation constitue bien un caractère définitionnel, essentiel et non simplement accidentel, de la médecine ? Le problème est d'autant plus aigu que l'analogie statue sur des ressemblances entre des entités visibles et invisibles, entre des réalités données et recherchées – n'est-il pas alors paradoxal de parler même de « ressemblance » ?

Le point est d'autant plus problématique que l'analogie telle que l'emploient les épicuriens semble bien faire un usage très souple de la notion de « rapport », qui ne saurait se limiter à un rapport de type mathématique ; ce ne sont pas simplement des quantités qui sont rapportées l'une à l'autre, mais aussi bien des qualités ou n'importe quelle catégorie très difficilement mesurable. Comme le fait remarquer SCHRIJVERS<sup>335</sup> « il y a analogie lorsqu'une similitude de structure ou de rapport est établie entre l'« *illustrandum* », sur lequel porte la conclusion, et l'illustration, qui sert à étayer le raisonnement. » La souplesse d'un tel mode d'explication est telle que l'analogie dérive souvent vers la simple métaphore, « transfert » au sens propre d'une réalité vers une autre – et SCHRIJVERS insiste à plusieurs reprises sur le fait que Lucrèce, régulièrement, ne s'interdit pas un emploi extrêmement rhétorique de l'analogie.

Le problème vient donc de ce que le raisonnement par analogie implique, à un moment ou à un autre, un passage brutal de l'autre au même qui prend l'apparence d'une continuité réelle – le sorite étant le paradoxe logique propre à déterminer les difficultés de ce type d'approche : quand peut-on effectuer de façon licite le « saut analogique » ? Nous postulons ici que ce « saut » obéit à des règles tout à fait explicitement thématiques dans l'épicurisme, règles qui peuvent être réunies sous un concept commun qui les implique

---

<sup>334</sup> Plus tardivement on retrouve dans l'analogie un des piliers de l'empirisme médical (cf Galien *Esquisse empirique*). On y reviendra abondamment, mais on peut déjà noter que le trépied empirique *autopsia, historia et metabasis* (ou *epilogismos*) ressemble beaucoup à une réélaboration de la série de formation des concepts que nous sommes en train d'étudier : rencontre sensorielle, agrégat de rencontres rendu possible par la mémoire, passage d'un domaine à un autre quand une similitude essentielle le permet.

<sup>335</sup> Cf. *Lucrèce et les sciences de la vie*, ch. 11, « Le regard sur l'invisible », Brill 1999.



toutes : le concept d'anticipation, déjà évoqué à propos de la prolepse – le terme même de «prolepse» renvoyant évidemment à un mécanisme apparenté à une *pronoia*. Nous souhaitons démontrer dans la partie suivante que l'anticipation intervient dans la méthodologie épicurienne de façon beaucoup plus fondamentale – et qu'en cela, dans la définition même des pratiques de la *technè tou biou*, l'épicurisme rejoint de façon très concrète l'appréhension antique de l'art médical comme d'un art du « pronostic ». Notre confrontation de l'empirisme médical et de l'empirisme épicurien progresse ainsi de façon perceptible, puisque nous pouvons à présent passer d'une comparaison en terme de définition – qu'est-ce qu'une méthodologie empiriste – à une comparaison en terme de procédures pratiques – comment ces méthodologies empiristes agissent-elles ?

## DEUXIÈME PARTIE. ANTICIPATION ET INFÉRENCE PAR SIGNES : LES PARADOXES NÉCESSAIRES DE L'EMPIRISME ÉPICURIEN ET MÉDICAL

La prégnance méthodologique de l'analogie n'est pas sans poser certains problèmes, d'une part quant à la cohérence des doctrines qui en font usage, d'autre part quant à la validité même des résultats qu'elle prétend apporter dans la pratique scientifique. Ce chapitre sera consacré à l'étude des procédures qui font le plus usage de l'analogie, à savoir les procédures d'anticipation comme l'inférence par signe et le pronostic. Quels sont les enjeux théoriques et pratiques de ces procédures ? Quels paradoxes méthodologiques découlent de leur usage et comment les résoudre ? D'un point de vue théorique, la mise en oeuvre des différents critères étudiés dans la première partie se fait par l'application systématique d'une procédure permettant d'effectuer avec rigueur le passage analogique du visible au caché, selon l'ordre indiqué par Sextus Empiricus dans le tout début du *Contre les Logiciens*, « puisqu'il semble que les choses évidentes soient connues par quelque critère, et les choses cachées par signes et par démonstrations, par transfert à partir des évidentes<sup>1</sup> ». Cette procédure, la *sémèiosis* ou inférence par signe, permet aux épicuriens de construire les anticipations qu'ils ont besoin d'effectuer pour pouvoir fonder leurs hypothèses physiques ; les médecins quant à eux l'utilisent pour justifier une thérapeutique. D'un point de vue pratique, le cas du pronostic nous permettra de montrer dans quelle mesure les corpus épicuriens qui font appel à ce trope, l'utilisent pour déterminer de façon cohérente ce que doit être à proprement parler la « finalité » de la *technè iatrikè*.

### Chapitre 1. Analogie et anticipation : la *sémèiosis*

Nous commencerons par présenter les deux formes principales que peut adopter dans les méthodologies épicuriennes et médicales la mise en application de procédures analogiques d'anticipation, à savoir l'inférence par signe ou *sémèiosis*, et le pronostic. Cette étude sera l'occasion de dévoiler les difficultés induites par le choix de ces procédures, en particulier l'impossibilité apparente de les concilier avec les pré-requis empiristes communs aux

<sup>1</sup> Cf. *Adv. Math.* VII, 24-25, texte cité plus haut p. 44-45.

épïcuriens et aux médecins. Nous explorerons donc les causes de la fracture évoquée en première partie entre épïcuriens et médecins.

## 1. Enjeux théoriques de l'anticipation

La notion d'anticipation est présente chez Démocrite, et l'examen des usages qu'il en fait va nous permettre de dégager les questions importantes que l'utilisation méthodique de l'anticipation soulève dans un contexte scientifique.

L'anticipation a chez lui deux fonctions. Premièrement une fonction préventive sollicitée dans des contextes strictement médicaux – ce qui ne doit pas surprendre dans la mesure où la pratique comme la théorie de la médecine sont depuis les plus anciens doxographes attribuées à Démocrite<sup>2</sup>. L'anticipation correspond alors à une appréhension du trouble à venir, à l'occasion de la perception d'un signe avant-coureur ; elle est la faculté qui permet de se prévenir du mal à venir en se préparant à y faire face. Cette fonction de l'anticipation est exprimée entre autre par l'usage du terme assez rare de *propatheia*, que traduirait le latin *impetus*, et qui renvoie à des mouvements spontanés du corps, des élans annonciateurs d'une pathologie ; on en trouve un exemple chez Plutarque, dans le court traité *De tuenda sanitate praecepta*, qui porte justement sur la question de la rivalité entre médecine et philosophie. Deux personnages s'affrontent, le médecin Glaucos, et Zeuxippe, visiblement davantage porté vers la philosophie et l'appréhension théorique de l'art médical. Zeuxippe propose une énumération de préceptes philosophiques concernant la santé : il soutient ainsi en particulier que, en ce qui concerne le corps, l'homme en bonne santé devra s'habituer à la tempérance et à la frugalité, afin que le régime soit plus facile à respecter durant la maladie. Ce précepte est raillé par Glaucos, qui soutient quant à lui que la métriologie que défend Zeuxippe ne doit pas être élaborée en fonction des aliments, mais en fonction de sa propre disposition. En d'autre terme, l'homme prudent quant à sa santé saura s'observer lui-même, et reconnaître ainsi les signes avant-coueurs d'une maladie. C'est alors qu'intervient dans le texte de Plutarque la référence à Démocrite.

" Ἄτοπον γάρ ἐστι κοράκων μὲν λαρυγγισμοῖς καὶ κλωσμοῖς  
ἀλεκτορίδων καὶ συσὶν ἐπὶ φορυτῶι μαργαινούσαις, ὡς ἔφη

<sup>2</sup> Cf. P.-M. MOREL, « Technique et nécessité : le modèle de l'adaptation de Démocrite à Vitruve » in *Ars et ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, C. LÉVY, B. BESNIER et A. GIGANDET (ed.), Bruxelles, Latomus, 273, 2003, p. 207-220.

Δημόκριτος, ἐπιμελῶς προσέχειν σημεῖα ποιουμένους πνευμάτων καὶ ὄμβρων, τὰ δε τοῦ σώματος κινήματα καὶ σάλους καὶ προπαθείας μὴ προλαμβάνειν μηδὲ προφυλάττειν μηδὲ ἔχειν σημεῖα χειμῶνος ἐν ἑαυτῷ γενησομένου καὶ μέλλοντος.

« Il est absurde en effet de prêter grande attention aux croassements des corbeaux, aux gloussements des poules, à « l'agitation furieuse des pores dans leur borbier », comme disait Démocrite, pour en tirer des présages sur le vent ou la pluie, et de ne pas observer les mouvements du corps, ses soubresauts, ses premières atteintes, de ne pas les surveiller, de ne pas les tenir pour les signes d'une tempête future qui va éclater en nous-mêmes<sup>3</sup>. »

Si l'on suit ici Plutarque, Démocrite proposerait donc déjà une pratique très semblable à celle que suggère Glaucos, faisant usage de l'anticipation à des fins thérapeutiques. Les verbes *prolambanein* et *prophulattein* définissent une attitude d'attention qui débouche sur une sémiotique (comme l'indique l'emploi de *sêmeia*) orientée vers le corps et ses manifestations, qui sont autant de symptômes. On reconnaît ici une structure d'argument *a fortiori* : si les « anticipations » animales sont utilisées dans le cadre de la pratique divinatoire, il faut d'autant plus utiliser les anticipations du corps humain dans le cadre médical.

La deuxième fonction de l'anticipation démocritéenne est plus générale : elle consiste en une prévision motivée par la connaissance des causes naturelles des événements. Elle est rendue possible, dans le contexte de la physiologie, par la constitution d'étiologies physiques déterministes. Les exemples de cette fonction de l'anticipation chez Démocrite sont assez abondants. On citera ici le plus célèbre, rapporté par Pline (*Histoire naturelle* XVIII 273) :

*ferunt Democritum, qui primus intellexit ostenditque caeli cum terris societatem, spernentibus hanc curam eius opulentissimis civium praevisa olei caritate futura ex vergiliarum ortu (qua diximus ratione ostendemusque jam planius) magna tum vilitate propter spem olivae coemisse in toto tractu omne oleum, mirantibus qui paupertatem quietemque doctrinarum ei sciebant in primis cordi esse. Atque ut adparuit causa et ingens divitiarum cursus, restituisse mercedem anxiae et avidae dominorum poenitentiae, contentum ita probavisse opes sibi in facili, cum vellet, fore.*

« On raconte que Démocrite fut le premier qui reconnut et montra les rapports qui existent entre le ciel et la terre. Voyant que ses opulents concitoyens méprisaient les études qu'il y consacra, il présagea la cherté de l'huile d'après le lever des Pléiades (de la façon que nous avons déjà

<sup>3</sup> Plutarque, *Tuend. San.* 129 A (DK 68 B 147). Traduction DEFRADAS, HANI, KLAERR, Belles-Lettres, Paris, 1985, p. 115-116.

indiquée et développée en détail) et acheta celle de toute la région à vil prix, à cause de la belle apparence de l'olivier, ce qui étonnait les gens qui savaient que rien ne lui tenait tant à cœur que la pauvreté et l'étude paisible des sciences. Mais dès que le motif de sa conduite, et le gain énorme qu'il réalisa furent connus, Démocrite, content d'avoir prouvé qu'il pourrait s'enrichir facilement s'il le voulait, restitua la marchandise aux propriétaires repentis, avides et inquiets<sup>4</sup>. »

Démocrite est sans doute un des premiers à avoir perçu l'existence d'un rapport entre ces deux fonctions, médicale et plus générale, de l'anticipation. La fonction thérapeutique de l'anticipation n'est en effet valable que dans la mesure où la fonction générale, pointant l'existence d'une causalité régulière au sein de la nature, permet d'appréhender effectivement celle-ci comme un réseau de signes qui peuvent être interprétés. De plus, comme le montre l'exemple du fragment 138 A, chez Démocrite cette mise en rapport s'accompagne d'un rejet de toute causalité d'ordre divin et d'un renversement des techniques de divination au service d'un déterminisme rationaliste. Ce fragment 138 A est un extrait du *De Divinatione* de Cicéron. Démocrite, considérant que l'aspect des entrailles des animaux sacrifiés peut effectivement nous renseigner sur certains maux à venir, pour des raisons non pas religieuses, mais strictement naturelles – l'aspect des organes étant lié à l'alimentation des bêtes, elle-même en relation avec la salubrité des terres ou du climat-, opère un retournement rationnel de la pratique de la divination, et en fait l'instrument de prédictions non plus sacrées, mais physiques. Un tel retournement libère de façon radicale la science de la nature de la nécessité de prendre en compte les décrets divins, et permet de fonder une étiologie « séculière ». Ce faisant, elle ouvre la voie, dans le champ d'application médical de l'anticipation, à des pratiques elles aussi désacralisées, et l'on peut considérer pour cette raison Démocrite comme un des artisans essentiels de l'émancipation de la médecine qui se produit en Grèce à partir du Vème siècle avant J-C.

Derrière ces deux fonctions de l'anticipation se profilent donc des enjeux théoriques, qui portent sur les conditions même de possibilité de toute inférence prédictive au sein d'une nature qui se veut rationnelle, et pragmatiques : dans quelles conditions peut-on fonder la légitimité de certaines applications techniques de l'anticipation ?

Nous examinerons en premier lieu les enjeux théoriques. Si ce qui justifie pour Démocrite l'usage de l'anticipation comme procédure prédictive fiable, c'est sa relation à l'étiologie physique qui rend possible la mise en relation d'événements observés comme

<sup>4</sup> Cf. DK 68 A 17, traduction SOLOVINE revue par MOREL.

apparemment distincts, alors l'anticipation en général fonctionne à la fois comme une application des résultats de la physiologie quant à la connaissance des choses, et comme une confirmation de ces résultats<sup>5</sup>. La petite farce de Démocrite à ses contemporains prétend valoriser la science de la nature en la présentant comme une discipline efficace, ayant une valeur probatoire.

Or, si l'anticipation dépend de l'étiologie, c'est parce que son bon fonctionnement suppose la vérité d'une thèse elle-même fondatrice pour toute entreprise d'explication causale de la nature : la thèse selon laquelle un certain ordre des choses, qu'il soit immanent ou non, garantit la régularité de l'application des relations que l'étiologie souligne entre les éléments de la nature. En d'autres termes, si la pratique scientifique de l'anticipation est une des applications essentielle de la thèse des critères de vérité, c'est d'abord parce que comme eux elle suppose une « unité de l'expérience » : la certitude que, jusqu'à nouvel ordre, la nature restera semblable à elle-même.

Cet argument est très important dans les systèmes atomistes, et sera repris par l'épicurisme, puisque nous le retrouvons chez Lucrèce au chant III du *De Rerum Natura*, dans la démonstration de la mortalité de l'âme.

*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,  
quandoquidem natura animi mortalis habetur.  
Et velut ante acto nil tempore sensimus aegri,  
ad confligendum venientibus undique Poenis,  
omnia cum belli trepido concussa tumultu  
horrida contremuere sub altis aetheris oris  
in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum  
omnibus humanis esset terraque marique,  
sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai  
discidium fuerit quibus e sumus uniter apti,  
scilicet haut nobis quicquam, qui non erimus tum,  
accidere omnino poterit sensumque movere,  
non si terra mari miscebitur et mare caelo.*

« La mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien  
puisque l'esprit révèle sa nature mortelle.  
De même qu'autrefois nous n'avons nullement souffert  
Quand les Carthaginois se lançaient partout au combat,  
Quand le monde frappé par ce choc effroyable

<sup>5</sup> Les présupposés épistémologiques généraux de cette interrelation de l'anticipation et de l'étiologie sont étudiés dans : J. BARNES « Ancient scepticism and causation » in *The skeptical tradition*, M. BURNYEAT (ed.), University of California press, Berkeley, 1983 ; M. BURNYEAT « The origins of non-deductive inference » in *Science and speculation*, J. BARNES, J. BRUNSCHWIG, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD, Paris, 1982 ; F. KUDLIEN « Endeixis as a scientific term : a) Galen's usage of the word » in *Galen's method of Healing : proceedings of the 1982 Galen symposium*, R. DURLING and F. KUDLIEN (ed.), Brill, Leiden, 1991.

tremblait d'épouvante sous les hautes rives du ciel  
et ne savait auquel des deux camps échoirait  
l'empire des humains sur la terre et les mers,  
de même quand nous ne serons plus, l'âme et le corps  
dont l'unité formait la nôtre désormais séparés,  
rien, absolument rien, nous qui ne serons plus,  
ne pourra nous atteindre ou émouvoir nos sens,  
fût-ce le déluge, mer, ciel et terre confondus. » III, v. 830-842

L'argument peut être ainsi résumé :

- nous n'avons ressenti aucune souffrance ni aucune angoisse avant notre naissance ;
- il n'y a donc aucune raison que nous en ressentions après notre mort.

Dans la suite du passage, l'argument franchit un seuil dans la sophistication : quand bien-même un autre « nous-mêmes » serait reconstitué, exactement semblable, dans un avenir plus ou moins lointain, cela ne nous toucherait pas davantage. Cet avatar de notre « moi », envisageable selon l'infinité de l'espace, du temps et des corps premiers que suppose la physique épicurienne, sera aussi distant de nous du point de vue affectif que ces Carthaginois dont la mort ne nous émeut guère.

On voit bien que pour que cet argument fonctionne sur le plan théorique, il est indispensable qu'il n'y ait aucune raison de penser que les lois de la nature puissent entre temps s'être modifiées<sup>6</sup>. Il est nécessaire de supposer une symétrie absolue entre l'avant et l'après. Cette symétrie est rendue possible par une extension au temps du concept d'*isonomie*<sup>7</sup>. Ainsi, de même qu'ici et maintenant, pour que quelque chose nous affecte, il faut que nous soyons réellement présents, âme et corps unifié par la mémoire en un moi conscient de lui-même, de même avant et après, aucune unité du moi ne peut exister sans cette union continue – qui, dans le cas de l'expérience de pensée envisagée par Lucrèce, ne peut se réitérer « pour nous » du fait de l'interruption de notre mémoire entre l'« avant » nous-même, le nous-même et l'« après » nous-même.

Mais, si l'unité de l'expérience conditionne l'application correcte des critères acceptés par l'empirisme – à savoir la sensation et ce qui en dérive suivant certains règles

<sup>6</sup> La question reste entière de savoir si ce qui semble convaincant ici sur le plan théorique l'est bien sur le plan pratique – et ce point n'est pas indifférent, puisqu'il s'agit d'un argument destiné à fonder une thèse massive de l'éthique épicurienne. Ici, l'argument repose sur une application au temps du principe d'*isonomie* ; mais le temps est-il, comme l'espace infini, susceptible d'une symétrie parfaite du point de vue de l'individu qui vit dans ce temps et qui s'y situe ? Pouvons-nous éprouver avec indifférence cette symétrie que nous constatons rationnellement ?

<sup>7</sup> Ce terme a été défini en note plus haut, p. 87. A rapprocher des remarques de Hume sur le fonctionnement de l'induction ; penser une causalité régulière implique nécessairement de penser un temps uniforme. Epicure associe toujours un processus physique réel à une pratique méthodologique : si les procédures de validation peuvent suivre une voie inférentielle, c'est parce qu'elles ne font que remonter à rebours la chaîne causale qui a provoqué l'apparition du phénomène sur lequel porte l'hypothèse à valider par inférence.

précises -, elle-même n'est jamais « prouvée » en tant que telle par les systèmes qui s'appuient sur elle, mais est considérée peu ou prou comme un principe liminaire indispensable et indémontrable. Ou plus exactement, l'hypothèse de l'unité de l'expérience n'est démontrable que de façon négative et indirecte ; négative, par l'absence d'incompatibilité avec les phénomènes tels qu'ils sont observés ; indirecte, par les possibilités pratiques qu'une telle appréhension de la nature ouvre. Si l'on s'intéresse à la démonstration négative, les procédures en question – attestation, non attestation, contestation, non contestation – dans lesquelles on reconnaît ce que nous avons identifié plus haut comme des reformulations du critère de la sensation, reposent elles-mêmes sur des mécanismes d'anticipation fort intéressants.

Ces procédures nous intéressent ici en fonction des présupposés sur la nature des choses qu'ils impliquent. Ces présupposés sont explicitement abordés par Philodème, qui tout en utilisant ces différents critères dans le livre *Sur l'inférence par signes*, indique avec précision ce qui rend possible leur fonctionnement logique.

Cet ouvrage se propose de défendre le procédé d'inférence par analogie ou similarité (*omoiotès*), utilisé par les épicuriens, en particulier en physique, en l'opposant à l'inférence par élimination (*anaskeuè*) des stoïciens. Philodème y rapporte entre autres les réponses de Zénon de Sidon, d'un certain Bromios et de Démétrius Lacon à Diogène de Babylone, et d'autres philosophes stoïciens et académiciens inconnus (dont peut-être Denys de Cirène). Les inférences ici traitées se construisent en établissant des relations de similitude entre différents phénomènes ; on peut alors inférer de ce qui s'applique à tel phénomène que la même chose s'appliquera à un phénomène de même type. Ce qui pose deux problèmes essentiels, relevés par les critiques que recense Philodème : premièrement dans un champ phénoménal homogène, ne peut-on pas se tromper sur la nature de ce qui est commun entre les deux phénomènes ? Deuxièmement, si l'on ne se contente pas d'inférer de l'évident à l'évident, mais si l'on croise les champs de l'évident et du non-évident, – comme dans le cas du vide invisible inféré à partir du mouvement visible -, est-ce que ce saut n'invalidé pas toute tentative d'analogie, dans la mesure où il empêche définitivement que cette analogie soit jamais vérifiable par les sens, donc par l'ultime critère ?

Τὸ γὰρ τόδε συνηρτῆσθαι τῶιδ' ἐξ ἀνάγκης λαμβάνομεν [ἐ]ξ  
αὐτοῦ τοῦ πᾶσιν οἷς περιπέσομεν τεθεωρησθαι τοῦτο  
παρακολουθοῦν, καὶ ταῦτα ποικίλοις ἐκ ταύτου γένους



ἐν τετυχηκότων ζώοις καὶ παραλλαγᾶς κατὰ τὰλλα πρὸς ἄλληλ' ἔχουσι, τῶν δὲ τοιοῦτων κοινότητων πᾶσι μέχουσι. Τὸν οὖν φαμεν καὶ ἄνθρωπον [καθὸ κ]αὶ ἡ ἄνθρωπος ἐστὶ θνητὸν εἶναι, τῷ περιωδωκέναι πολλοὺς καὶ ποικίλους ἀνθρώπους παραλλαγῆν κατὰ τοῦτο <τὸ> [σύμπτωμα μηδεμίαν] ἐφευρεῖν, εἰς τούναντίον [τε] μηδὲν ἡμᾶς ἐπισπώμενον.

« Nous établissons le lien nécessaire entre ceci et cela à partir du fait même que, dans tous les cas que nous avons rencontrés, nous avons constaté qu'il y avait cette concomitance, et ce alors que nous sommes tombés sur une grande diversité d'êtres vivants appartenant à la même espèce et différant les uns des autres à tous égards, à ceci près qu'ils participent tous de telles ou telles caractéristiques communes. Ainsi, nous disons que l'homme, en tant qu'il est un homme et en ce qu'il est un homme, est mortel, parce que nous avons rencontré une grande diversité d'hommes sans avoir jamais trouvé le moindre écart quant à un attribut accidentel de cette espèce, ni quoi que ce soit qui nous amène à l'idée opposée<sup>8</sup>. »

Tant que je n'ai rencontré aucun homme immortel, je peux m'attendre à ce que tout être identifié par moi comme un homme obéisse à la règle de la mortalité. La non-contestation par l'observation entraîne ainsi une attente d'un certain type de constatation vis-à-vis des phénomènes non encore observés ; or cette attente n'est possible que si je considère que les lois de la nature ne changent pas entre le moment de l'observation non-contestante et le moment de l'observation suivante. Le principe est ensuite étendu par Philodème à plusieurs types d'observations possibles, par une série d'exemples (le feu, le mouvement) dont on remarque que plusieurs apparaissent régulièrement chez Sextus lorsqu'il cite la doctrine épicurienne sur cette question des critères indirects.

Si le principe de la non-contestation peut ainsi fonctionner, c'est dans la mesure où les lois de la nature ne changent pas ; c'est donc dans la mesure où s'exerce quelque chose comme une causalité régulière. Cette confiance nécessaire en une régularité de la nature, confiance qui conditionne le bon fonctionnement des critères en ce qu'elle valide la possibilité d'une anticipation raisonnée, est traduite chez Lucrèce par l'expression des « pactes de la nature », qui organisent de façon immanente l'expérience en imposant à la nature certaines limites génétiques et étiologiques<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *De Signis*, XXV, 5-22, DE LACY p. 77-78, traduction BRUNSCHWIG et PELLEGRIN, *Les Philosophes hellénistiques*, t. I p. 194.

<sup>9</sup> Sur les « pactes de la nature », notion lucrétienne extrêmement discutée, nous renvoyons à P. DE LACY, « Limit and variation in the Epicurean philosophy », *Phoenix* 23, 1969 ; G. DROZ-VINCENT, « les foedera naturae chez Lucrèce », in *Le concept de nature à Rome. La physique*, C. LÉVY (ed.), Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1996 ; P-M. MOREL, « Epicure, l'histoire et le droit », *Revue des Etudes anciennes*, 102, 3-4, 2000.

Le prologue du chant VI du *De Rerum Natura*, qui rappelle à plusieurs reprises cette existence des *foedera naturalia*, dévoile la structure physique qui les rend effectifs – à savoir, à nouveau, le principe d'isonomie.

[...] ; est ratio caeli < species > que tenenda,  
sunt tempestates et fulmina clara canenda,  
quid faciant et qua de causa cumque ferantur ;  
ne trepides caeli divisis partibus amens,  
unde volans ignis pervenerit, aut in utram se  
verterit hinc partem, quo pacto per loca saepta  
insinuarit, et hinc dominatus ut extulerit se.

« Il faut saisir le système du ciel et \*\*\*  
chanter les orages et les brillants éclairs,  
leurs effets et les causes de leurs mouvements,  
pour que tu n'aies pas la folie de diviser le ciel,  
tremblant de savoir d'où le feu volant est parti,  
vers quelle région il allait, comment à travers des lieux clos  
il s'est glissé et s'échappe après son règne tyrannique. » VI 83-89

La traduction par J. KANY-TURPIN de *ratio caeli* par « système du ciel » nous semble tout à fait heureuse ici ; en effet, Lucrèce indique ici avec assurance que le principe de la causalité naturelle ne peut être compris que si la nature est pensée comme un système – c'est-à-dire une structure neutre organisée comme une totalité cohérente, mais sans aucun principe de hiérarchisation qui lui soit extérieur. L'insistance que met Lucrèce à reformuler les questions météorologiques en terme d'espace ne doit pas être interprétée comme une simple volonté de démarquer les *meteora* d'Aristote de ceux d'Epicure (et d'opposer une physique des lieux à une physique mécaniste), mais nous paraît renvoyer précisément au principe d'isonomie. Ne pas diviser le ciel, c'est en fait pour Lucrèce rappeler que les lois qui régissent les rapports des choses entre elles doivent rester les mêmes tant que rien ne s'y oppose, en vertu du principe d'équivalence des différentes parties du tout – cette équivalence reposant elle-même sur la stricte égalité de répartition des éléments matériels au sein du tout.

Ainsi, le principe de validation critériale qui sous-tend la méthodologie épicurienne repose sur la possibilité d'effectuer des anticipations. Cette possibilité elle-même est fondée

par une confiance dans la causalité, du fait de la régularité effective de l'expérience – les *foedera naturalia* garantissant que, sauf preuve du contraire, les phénomènes observés en un point de la nature se répèteront de la même façon à un autre moment et dans un autre lieu, pour peu que ce lieu ne présente aucune différence structurelle essentielle avec le lieu de la première observation.

Cependant, on remarque que, selon un principe d'auto-cohérence, cette similarité de structure est fondée par la doctrine même qui la réclame ; c'est en fonction des principes de l'atomisme que la nature telle que je la pense est constituée d'une infinité de lieux équivalents. Si donc, selon l'application du même principe d'auto-cohérence, la causalité physique parvient à fonder la pratique de l'anticipation, celle-ci en retour garantit, tant qu'elle peut être appliquée sans dommage, le bien-fondé d'une croyance en la causalité.

La procédure méthodologique qui manifeste dans le déroulement du raisonnement cette intrication entre anticipation et causalité est tout à fait précise et connue : c'est l'inférence par signe (*séméiosis*).

## 2. L'inférence par signes : nature et usage de la *séméiosis* dans l'épicurisme

Selon J. ALLEN<sup>10</sup> l'inférence par signe, ou *séméiosis*, peut être définie de deux façons différentes, selon la nature accordée à l'inférence :

- soit l'inférence est un raisonnement, permettant de relier certaines prémisses à certaines conclusions, raisonnement qui pourra être évalué selon des procédures de validation logique ; en ce cas, la *séméiosis* est un type de raisonnement dans lequel le rôle de la prémisse est joué par le signe qui commande l'inférence, et qui vise à mettre en relation une observation avec une conclusion (sens stoïcien, aristotélicien, rationaliste en général).
- Soit l'inférence n'est pas un raisonnement, mais un acte mental non discursif, qui vise à juxtaposer deux impressions ou séries d'impressions ; en ce cas, la *séméiosis* sera une juxtaposition de ce genre, par laquelle on va susciter au moyen d'une impression actuelle – le signe – une impression non actuelle (école Empirique, certains sceptiques).

Dans les deux cas, ce qu'on va appeler *séméiosis* correspond à un certain type de relation que l'on va établir entre des réalités qui ne sont pas accessibles en même temps, l'une

---

<sup>10</sup> *Inference from signs – ancient debate about the nature of evidence*, Clarendon press, Oxford, 2001.

d'elles – le signe – ayant justement pour particularité d'indiquer par sa seule présence autre chose que strictement elle-même. La *séméiosis* suppose donc bien un rapport de continuité entre anticipation et causalité, puisque l'exhibition du signe suscite chez celui qui pratique l'inférence l'attente d'un phénomène nouveau, encore invisible, mais dont la réalité est nécessairement impliquée par la seule présence de la réalité-signe. Notons immédiatement l'extrême importance des procédures sémiotiques dans les pratiques médicales antiques ; elles constituent de fait pour la secte empirique une des parties de l'art médical<sup>11</sup>. Mais dans les textes hippocratiques déjà, l'attention du médecin aux « signes » est sans cesse invoquée comme une partie fondamentale de son travail.

Selon J. ALLEN toujours, parmi toutes les écoles philosophiques qui pratiquent systématiquement la *séméiosis*, les épicuriens posent un problème particulier, du fait qu'ils ne semblent pas parvenir à choisir entre les deux sens de l'inférence qui ont été relevés. Malgré un empirisme méthodologique patent, qui apparaît avec beaucoup d'acuité dans l'usage de la contestation et de la non-contestation, les épicuriens refusent deux des attendus fondamentaux de la conception empiriste de l'inférence : le remplacement du raisonnement par la « suscitation », et l'inexistence de toute causalité.

Nous suivons la lecture de ALLEN jusqu'à un certain point ; effectivement, la position épicurienne est complexe. Si les épicuriens sont bien amenés à pratiquer ce qu'ils appellent eux-mêmes des inférences par signes, leur empirisme affiché les place dans une certaine mesure dans une situation d'auto-contradiction. Cependant, nous divergeons pour notre part quant à la raison de cette position difficile. Selon ALLEN, qui se fonde principalement sur la lecture du livre de Philodème, les épicuriens sont ici victimes de leur laxisme logique, et ne discerneraient même pas la différence entre dériver une conclusion d'une prémisses, et ne pas entrer en contradiction avec les phénomènes<sup>12</sup>. Il est vrai que toute une partie très importante du livre *De l'inférence par signe*, est consacrée à la réfutation de la méthode analogique par élimination, méthode inférentielle d'inspiration stoïcienne qui se caractérise par son extrême formalisme. Ce type d'analogie est refusé par les épicuriens, qui considèrent que la structure logique de l'inférence n'est probante que dans la mesure où elle est soutenue par des observations réelles<sup>13</sup> ; c'est l'expérience qui donne à la *séméiosis* son efficacité, ce n'est pas le respect dialectique d'un formalisme, si précis soit-il.

<sup>11</sup> Cf. Galien, *Esquisse empirique* ch. V § 52 : « ce sont là les parties de l'art médical tout entier : la sémiotique, la thérapeutique et l'hygiène. La sémiotique a comme parties le diagnostic des phénomènes présents et le pronostic des phénomènes futurs. »

<sup>12</sup> *Inference...* p. 204

Dès le début du texte, est postulée la coexistence de deux méthodes d'inférences par signes : celle dite par « similarité », et celle par « élimination », qui est celle que veut privilégier l'adversaire stoïcien. La méthode par élimination repose sur un principe très simple qui veut que les signes ne puissent exister sans ce qu'ils signifient. Si donc l'on pose l'inférence suivante :

Si f, alors q,

et que l'élimination de q entraîne celle de f, alors on peut supposer que l'inférence est exacte. Comme le fait remarquer D. SEDLEY<sup>14</sup>, c'est bien une méthode purement formelle, qui ne s'intéresse qu'aux rapports logiques entre les propositions.

« *The elimination method establishes a connexion between two propositions which holds necessarily, is knowable a priori, and is determined either by the form of the proposition or by our understanding of the terms contained in them.* » « La méthode par élimination établit entre deux propositions un lien nécessaire, connaissable *a priori*, et déterminé soit par la forme de la proposition soit par notre compréhension des termes que cette proposition contient. »

A ce formalisme avant l'heure les épicuriens opposent la méthode d'inférence par similarité, qui semble bien proche de ce que les Empiriques appellent méthode par analogie.

Si  $x = f$ ,  $y = f$ , car  $x = y$ .

Il est selon les épicuriens illusoire de prétendre fonder une inférence selon des règles uniquement déductives ; toute inférence repose sur une part d'induction, c'est à dire d'empiricité – ici comprise sous l'égalité  $x = y$ , qui ne peut être découverte et assumée qu'empiriquement, car elle s'attache au contenu des termes et non simplement à leur forme<sup>15</sup>.

Cette position sur l'inférence, malgré son ambiguïté, traduit-elle vraiment comme le pense J. ALLEN une confusion entre structure logique et structure empirique de l'inférence ?

---

<sup>13</sup> Cf. E. ASMIS : alors que les stoïciens valident leurs inférences selon le principe de l'*anaskeuè* (élimination), les épicuriens font usage de l'*adianoèsia* (inconcevabilité).

<sup>14</sup> « On Signs », in *Science and Speculation*, 1982, p. 239-272.

<sup>15</sup> Ceci nous conduit à beaucoup de scepticisme vis-à-vis de la méthode employée successivement par I. AVOTINS (« Notes on Lucretius, II, 251-93 » in HSCP 84 (1980)) et D. FOWLER (« Lucretius on the clinamen and « free will », *SYZETESIS*) pour transcrire avec les outils de la logique formelle l'inférence par signes, qu'ils rapprochent d'un « modus tollendo tollens », assimilé à l'argument anapodeictique de la logique stoïcienne (cf. *Adv. Math.* VIII, 225) ; ces reformulations ne sont pas à proprement parler « fausses » ; mais elles manquent justement le propos de Philodème, qui explique bien pourquoi la *sémèiosis* épicurienne ne peut pas être comprise comme une relation formelle entre des propositions, mais comme une relation réelle entre des phénomènes. Malgré une tentation semblable, J. BARNES nous semble avoir une vision déjà bien plus juste de la sémiotique épicurienne (Cf. J. BARNES, "Epicurean signs", *Oxford studies in ancient philosophy*, suppl., Oxford, 1988, p. 91-134).

Il nous semble au contraire que les épicuriens voient bien la différence, et que c'est volontairement qu'ils maintiennent une certaine ambiguïté sur la question : ils souhaitent adopter de fait une appréhension très empiriste de l'inférence, comme mise en présence de réalités phénoménales, tout en maintenant l'hypothèse de la causalité qui transforme cette mise en présence en une mise en relation – et qui consiste finalement en une traduction physique de la contrainte formelle de la déduction. Philodème lui-même semble bien indiquer une telle chose, lorsqu'il déclare à propos des adversaires de la position épicurienne, en reprenant sans doute une argumentation de Démétrius Lacon :

Διαπίπτουσιν δὲ καὶ καθόσον οὐ συνβλέπουσι τὸ λαμβάνειν ἡμᾶς ὅτι οὐδὲν ἀντιπίπτειν διὰ τῶν φαινομένων. Οὐ γὰρ ἱκανὸν εἶς τὸ προσδέξασθαι τὰς ἐπ' ἐλάχιστον παρεγκλίσεις τῶν ἀτόμων διὰ τὸ τυχερὸν καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, ἀλλὰ δε[ι] προσεπιδείξα[ι] καὶ τ[ο] μῆδ' ἀλλ[ο] ε[ἶ]ν τούτ[ω]ι μάχεσθ[αι] τῶν ἐνα[ρ]γ[ῶν].

« Un autre de leurs échecs est qu'ils ne comprennent pas notre manière d'établir qu'aucun obstacle ne provient des choses manifestes. En effet, il ne suffit pas, pour accepter les déclinaisons minimales des atomes, d'invoquer le hasard et ce qui dépend de nous ; il faut montrer en outre que rien d'autre, parmi les choses évidentes de soi, n'est en conflit avec la thèse<sup>16</sup>. »

Philodème présente comme complémentaires deux types de raisonnement de nature inférentielle à propos du *clinamen* ; l'un, qui utiliserait comme signe de son existence le libre-arbitre et la possibilité de l'accidentel dans la nature ; l'autre, qui procéderait à une inférence sémiotique négative, selon la procédure de non-contestation par les phénomènes. Il semble évident que pour Philodème les deux types d'inférences ne s'identifient pas l'une à l'autre. Mais on pourrait nous rétorquer que Philodème est un épicurien tardif, et qu'il ne fait alors que tenter de corriger une lacune de la doctrine. Nous allons donc tenter de résoudre cette difficulté soulevée par J. ALLEN, en réintroduisant la pratique de la *séméiosis* épicurienne dans son contexte physiologique initial chez Epicure lui-même.

Εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἴθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἀδῆλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα, ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδῆλων.

« Ensuite, il faut observer toutes choses suivant les sensations, et en général suivant les appréhensions présentes, tant celles de la pensée que celles de n'importe quel critère, et de la même façon les affections existantes, afin que nous soyons en possession de ce par quoi nous rendrons manifeste ce qui attend confirmation ainsi que l'inévident. Une fois que l'on a

<sup>16</sup> *De Signis*, XXXVI, 9-17, ed. DE LACY, Bibliopolis 1978, trad. LONG ET SEDLEY revue par BRUNSCHWIG et PELLEGRIN, t. I p. 195.

distinctement saisi cela, on doit dès lors avoir une vision d'ensemble sur les réalités inévidentes. <sup>17</sup>»

La traduction proposée par J.F. BALAUDÉ a l'inconvénient de ne pas souligner la présence du terme technique de *sémèiosis* dans ce passage, qui est pourtant de la main même d'Epicure – ce qui en fait une occurrence très intéressante pour le problème qui nous occupe. M. CONCHE quant à lui propose une traduction plus précise : « procéder à partir de signes à des inférences ». Cette solution nous semble préférable.

Selon la lecture décisive qu'E. ASMIS propose de ce texte fondamental, Epicure pose ici les jalons principaux de sa méthode scientifique. Celui qui désire pratiquer la *physiologia* doit satisfaire deux exigences méthodologiques indispensables : avoir pour son enquête des points de départ réels, évidents, auxquels on pourra ramener tout le reste et qui puissent servir d'étalon de mesure au discours (il s'agit d'éviter la régression à l'infini) ; et pouvoir effectuer cette réduction de façon strictement empirique, soit directement, soit indirectement, par une inférence par signe. Le respect de ces deux points garantit la saisie par l'esprit de la nature réelle des choses, non d'une image illusoire.

Ces deux règles méthodologiques fondent une méthode physique strictement sémiologique, où l'évidence qui est donnée pointe vers la réalité qui est recherchée (à savoir le *prosménon*, et l'*adèlon*, qui représentent deux instances possibles d'évidence non actualisée). En ce sens, la méthode épicurienne se démarque de façon remarquable de la méthode démocritéenne : le trope méthodologique de la *sémèiosis* constitue le point de rupture entre ces deux modèles de physiologie, en poussant à la limite la conception commune du critère comme anticipation fondée sur la possibilité d'une étiologie ; en effet, le monde démocritéen est divisé par une faille ontologique, du fait de l'impossibilité de valider les impressions sensibles qui ne sont que de l'ordre de la convention<sup>18</sup>. Les sensations ne peuvent pour Démocrite renvoyer à rien d'autre qu'elles mêmes. De ce fait, ce qui est perçu ne peut en aucun cas autoriser un passage « significatif » en direction d'une réalité cachée, que cette dissimulation soit de fait ou de droit. Là où Démocrite en reste à des ressemblances, par la *sémèiosis* Epicure infère de ces ressemblances des identités.

E. ASMIS rapproche ce programme méthodologique d'une distinction élaborée dans le *De Finibus* par l'épicurien Torquatus, entre la voie de la *ratio*, qui dévoile ce qui est caché, et l'*admonitio* qui désigne ce qui est évident (I, § IX et suivants). La voie de la *ratio* relie

<sup>17</sup> *Her.*, 38, ARRIGHETTI [2] 4-8, p. 37, traduction BALAUDÉ p. 1266.

<sup>18</sup> DK 68 B 6-11

l'évident à ce qui ne l'est pas, provisoirement ou définitivement, en s'appuyant sur la possibilité réelle du raisonnement ; celle de l'*admonitio* correspond à l'appréhension directe de l'évidence, point de départ et point d'appui de toute enquête physique<sup>19</sup>.

Ces deux règles indiquent selon nous que la méthode physique va suivre deux directions strictement parallèles : une direction que nous qualifierons de déductive – on descend à partir du point de départ évident fourni par la saisie directe, pour construire rationnellement tout l'édifice de la nature – et la voie inférentielle, régressive, qui n'est pas une voie d'invention mais une voie de validation. D. SEDLEY a pu montrer, dans un article important<sup>20</sup>, que la *Lettre à Hérodote* suit un ordre de progression inférentiel – puisqu'il s'agit de fonder la doctrine pour en proposer une version directement assimilable par le disciple. Nous pensons pour notre part que, si l'ordre de progression de la *Lettre à Hérodote* est bien inférentiel, cela ne signifie pas que les épicuriens en général ne peuvent s'autoriser aucune pratique de la déduction, et que cette pratique de la déduction doit nécessairement entrer en contradiction avec toute pratique inférentielle. Même si le concept d'atome dans la *Lettre à Hérodote* par exemple est bien construit par inférence à partir du concept de corps, lui-même dépendant de l'observation directe de corps composés, l'exposé de ce concept de corps est premier par rapport aux exposés cosmologiques qui rendent compte de la composition des agrégats dans le vide, dans la mesure où leur mode de composition est bien déduit, au sens où il est compris comme une conséquence des propriétés des corps premiers. On retrouve un même parallélisme chez Lucrèce. Ainsi, la doctrine des simulacres et la théorie épicurienne de la sensation sont elles bien présentées après l'exposé sur la nature de l'âme, comme une conséquence réelle de cette dernière, dans la mesure où sur le plan ontologique la réception des simulacres est conditionnée par la structure même de l'âme et sa relation physiologique avec le corps dans sa totalité. Cette progression génétique est indiquée dans le prologue du chant IV :

*atque animi quoniam docui natura quid esset,  
et quibus e rebus cum corpore compta vigeret,  
quove modo distracta rediret in ordia prima,  
nunc agere incipiam tibi, quod vehementer ad has res  
attinet...*

<sup>19</sup> Cf. P-M. MOREL, "Corps et cosmologie dans la physique d'Epicure", in *Matière et devenir dans les philosophies anciennes*, RMM janvier-mars 2003.

<sup>20</sup> Cf. « The Inferential Foundation of Epicurean Ethics », in *Epicureismo greco et romano*, GIANNANTONI et GIGANTE 1993.



« puisque j'ai enseigné la nature de l'âme,  
quels éléments la font vivre tressée avec le corps,  
comment elle s'extirpe et se résout en atomes,  
désormais je t'expose un sujet fort apparenté. <sup>21</sup>»

Immédiatement après ce prologue, lorsque Lucrece commence l'exposé détaillé de la thèse des simulacres, la structure de l'argumentation redevient nettement inférentielle, puisque ce sont à partir des objets qui perdent visiblement des effluves ou des pellicules, que va être pensée la possibilité d'effluves invisibles :

*Principio quoniam mittunt in rebus apertis  
corpora res multae, partim diffusa solute,  
robora seum fumum mittunt ignesque vaporem,  
et partim contexta magis condensaque, ut olim  
cum teretis ponunt tunicas aestate cicadae,  
et vituli cum membranas de corpore summo  
nascentes mittunt, et item cum lubrica serpens  
exuit in spinis vestem ; nam saepe videmus  
illorum spoliis vepres volitantibus auctas.  
Quae quoniam fiunt, tenuis quoque debet imago  
ab rebus mitti summo de corpore rerum.  
Nam cur illa cadant magis ab rebusque recedant  
quam quae tenuia sunt, hiscendist nulla potestas...*

« Mainte chose visible émet des corpuscules.  
Certains se dissipent et s'évaporent,  
La fumée du bois vert ou la chaleur du feu,  
D'autres sont plus serrés, plus denses, telles en été  
Les tuniques rondes que déposent les cigales,  
Les membranes que les veaux dès leur naissance  
Abandonnent, la robe dont le serpent furtif  
Se dévêt dans les ronces ; nous voyons souvent  
Sa dépouille flottante garnir les broussailles.  
Mais, puisque cela se produit, une image ténue  
Doit aussi émaner de la surface des choses.  
Car pourquoi ces formes s'échapperaient-elles

<sup>21</sup> IV, 30-34 ; cf. une première allusion à ce texte plus haut p. 118.

Et non pas de plus ténues, on ne saurait répondre. <sup>22</sup>»

On reconnaît ici une inférence par signe, qui fonctionne à la fois par indication – les phénomènes visibles indiquent un mécanisme réel – et par non-contestation – aucun autre phénomène n’interdit le passage inférentiel de ces émanations visibles à des émanations invisibles.

Contrairement à ce que pense donc J. ALLEN, il n’y a pas confusion chez les épicuriens qui appliquent la *séméiosis* entre deux usages de l’inférence – un usage déductif et un usage régressif –, mais distinction entre l’inférence par signe, qui est toujours régressive, et l’explication causale, dont dépend l’inférence, mais qui ne remplit pas la même fonction, et qui est toujours déductive ou génétique. Si l’on revient à présent à l’exemple que proposait le texte de Philodème à propos du *clinamen*, ce sont bien ces deux tropes méthodologiques distincts qui sont évoqués : le *clinamen* est à la fois cause de certains phénomènes, et certains phénomènes sont signes – positifs ou négatifs (absence de signes contraires) – de sa présence ; les deux constats n’ont pas la même valeur méthodologique, même s’ils sont intrinsèquement liés.

### 3. Pratique médicale de la sémiologie : le pronostic

Revenons à la *séméiosis* elle-même. En tant que procédure d’anticipation, nous lui avons attribué deux sortes d’enjeux ; des enjeux théoriques, qui sont à présent clairement explicités ; et des enjeux pratiques, que nous avons jusqu’à maintenant laissés de côté. Nous allons voir à présent que sur le plan de la pratique, les épicuriens doivent résoudre des difficultés tout à fait proches de celles rencontrées par Démocrite, dans la mesure où les structures méthodologiques qui permettent de fonder les prédictions physiques et l’application à la nature des critères sensibles, peuvent être utilisées à des fins qui divergent de celles proposées par une *physiologia*. L’étiologie séculière fondée par Démocrite et reprise par les épicuriens est confrontée à des systèmes physiques concurrents, comme ceux des stoïciens, qui s’appuient eux aussi sur une étiologie rationnelle, et qui adoptent dans une certaine mesure les procédures de validation empirique que nous venons d’aborder, mais pour appuyer une lecture téléologique de la nature.

Nous prendrons pour exemple d’une telle démarche les *Questions naturelles* de Sénèque qui cherchent à prouver physiquement l’existence d’une providence. On remarquera que l’on va retrouver chez Sénèque des exposés très proches, aussi bien dans la formulation

<sup>22</sup> IV, 54-66

même que dans les thèmes choisis, de ceux que l'on peut lire dans les chants V et VI du *De Rerum Natura*. L'inclusion ou l'exclusion de l'action divine dans la causalité naturelle semble pouvoir être démontrée pour Sénèque et Lucrèce à partir d'arguments proches. Un cas tout à fait remarquable pourra être étudié à l'aide des deux textes suivants : celui de l'explication de la foudre<sup>23</sup>.

*Quoniam constat utramque rem ignem esse, videamus quemadmodum ignis fieri soleat apud nos ; eadem enim ratione et supra fiet. <fit> duobus modis, uno si <ictu> excitatur, sicut e lapide, altero si adritu invenitur, sicut cum duo ligna inter se diutius fricta sunt. (...) potest ergo fieri ut nubes quoque ignem eodem modo vel percussae reddant vel adtritae.*

« Puisqu'il est avéré que [fulguration et foudre] sont du feu, voyons comment en général le feu naît sous nos yeux. Il ne naîtra pas autrement dans les régions supérieures. Or il y a deux manières de faire du feu. Ou bien on le fait jaillir brusquement, par exemple en frappant un pierre. Ou bien on l'obtient par friction ; ainsi, en frottant longuement deux morceaux de bois l'un contre l'autre. (...) Il est donc possible que les nuages donnent du feu, soit par percussion, soit par frottement<sup>24</sup>. »

*Quippe etenim supra docui permulta vaporis  
semina habere cavas nubes, et multa necessest  
concipere ex solis radiis ardoreque eorum.  
Hoc ubi ventus eas idem qui cogit in unum  
forte locum quemvis, expressit multa vaporis  
semina, seque simul cum eo commiscuit igni,  
insinuat ibi vertex versatur in arto,  
et calidis acuit fulmen fornacibus intus.  
Nam duplici ratione accenditur, ipse sua cum  
mobilitate calescit et e contagibus ignis.*

[...]

*Fit quoque ut ipsius plagae vis excitet ignem,  
frigida cum venti pepulit vis missa sine igni...*

[...]

*ut, lapidem ferro cum caedimus, evolat ignis...*

« car le creux des nuages renferme, comme je l'ai dit,

<sup>23</sup> Toute cette étude est tributaire en très grande partie des résultats présentés par A. GIGANDET, le 24 mai 2003 à Paris XII-Créteil, lors d'une conférence intitulée : « Le Signe dans les *Questions Naturelles* de Sénèque », portant sur le statut épistémologique du signe divinatoire chez Sénèque.

<sup>24</sup> *Natur. Quaest. Lib. II, 22.1-2*, ed. H.M. HINE, Teubner, 1996, p. 72.

maints atomes de chaleur qu'il leur faut en grande part  
 recevoir des rayons du soleil et de leur ardeur.  
 Si donc le même vent qui les rassemble en un certain lieu  
 A exprimé des nuages maints atomes de chaleur  
 Et qu'en même temps il s'est mélangé avec ce feu,  
 Son tourbillon se glisse alors et, tournant à l'étroit,  
 Aiguise la foudre dans ces ardentes fournaies.  
 Il s'enflamme de deux façons, en s'échauffant  
 Par sa propre vitesse et par le contact du feu.  
 (...)

Il arrive que le seul choc du vent produise le feu  
 Lorsque, n'emportant aucun feu, sa force a frappé, froide :  
 (...)

ainsi, quand nous battons la pierre avec le fer, s'envole  
 le feu...<sup>25</sup> »

Ces deux explications du phénomène de la foudre sont étonnamment proches, et réunissent les caractéristiques du modèle épicurien de l'explication causale : ce sont des étologies rationnelles, qui font valoir une causalité dont le modèle est recherché de façon inférentielle dans la production artificielle d'un phénomène semblable (le feu)<sup>26</sup>.

Cependant, là où ces deux systèmes explicatifs divergent, c'est dans la valeur intrinsèque qu'ils accordent aux phénomènes étudiés. Alors que le chant VI du *De Rerum Natura* est consacré à l'étude des phénomènes exceptionnels dans le but de les désacraliser, et de les expliquer sans avoir recours à une volonté divine, l'explication causale qu'élabore Sénèque est considérée par ce dernier comme n'invalidant en aucune mesure la possibilité de procéder à une lecture providentialiste de ces mêmes phénomènes.

*Nos putamus quia nubes conlissae sunt fulmina emitti ; illi existimant nubes conlidi ut fulmina emittantur. Nam cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt tamquam non quia facta sunt significant, sed quia significatura sunt fiant. Eadem tamen ratione fiunt sive illis significare propositum sive consequens est. (...) ista nihilominus divina ope geruntur si non a dea pennae avium reguntur, nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur. (...) quidquid fit, alicuius futurae rei signum est. Fortuita et sine ratione vaga divinationem non recipiunt ; cujus rei ordo est, etiam praedictio est.*

<sup>25</sup> VI 271-322

<sup>26</sup> Cf. *De la providence* 1, 3 : Sénèque énumère des phénomènes qui semblent « confus et irréguliers » et qui pourtant se produisent en fonction de causes propres : la pluie, les nuages, les éclairs, les éruptions, les séismes ; tous ces phénomènes sont analysés par Lucrèce en VI.

« Nous pensons que la foudre est lancée parce qu'il y a eu collision de nuages ; suivant eux, la collision se fait pour que la foudre soit lancée. Rapportant toute chose à la divinité, ils sont convaincus, non pas que les coups de foudre donnent des signes parce qu'ils se sont produits, mais qu'ils se produisent parce qu'ils ont quelque chose à signifier. Que l'annonce en question soit leur but ou leur conséquence, ils éclatent cependant de la même manière. (...) Tout cela n'arrive pas moins par un effet de la puissance divine, quand bien même ce n'est pas un dieu qui dirige les ailes des oiseaux et qui donne une certaine forme aux entrailles des animaux sous la hache du sacrificateur. (...) Tout ce qui se passe est le signe de quelque chose qui arrivera. La divination ne saurait s'appliquer à des faits qui se présentent au hasard, sans règle ni raison. Qu'une chose fasse partie d'une série, elle est matière à prédiction<sup>27</sup>. »

Remarquable renversement ! Alors que la possibilité d'une étiologie rationnelle ouvre pour les épicuriens la voie à une pratique de l'inférence délivrée de toute religiosité, et à une acception purement physique du signe, les stoïciens pour leur part distinguent en sus de la *sémèiosis* scientifique une *sémèiosis* religieuse, parallèle et qui ne peut pas être contredite et réfutée par la première. Chez Sénèque l'étude de la causalité physique rend ainsi possible une appréhension des phénomènes comme signes, selon un modèle qui est celui des pratiques divinatoires.

*videbimus an rerum omnium certus ordo ducatur et alia aliis ita implexa sint ut quod antecedit aut causa sit sequentium aut signum ; videbimus an diis humana curae sint, an series ipsa quid factura sit certis rerum notis nuntiet.*

« Nous verrons si un ordre fixe se déroule dans le monde et si les événements sont liés les uns aux autres de telle manière qu'un fait antécédent soit ou la cause ou le présage de ceux qui le suivent. Nous verrons si les dieux s'occupent de ce qui est humain, si l'enchaînement même des choses permet, par des signes certains, de prévoir ce qu'il amènera dans la suite<sup>28</sup>. »

L'enchaînement causal est explicitement pensé comme une application de l'enchaînement providentiel. Le mode de connaissance de cet enchaînement sera une certaine forme de divination, conçue comme le déchiffrement d'une nature rationnelle et orientée en fonction des desseins divins.

Chez Lucrèce, au contraire, le choix du modèle permettant de concevoir le mode d'anticipation rendu possible par la physique est résolument anti-téléologique ; il s'agit en effet du modèle du pronostic médical. Alors que l'analogie construite par Sénèque entre anticipation physique et prédiction divinatoire rend compréhensible l'idée de nature

<sup>27</sup> *Natur. Quaest.* Lib. II, 32 2-4, ed. HINE, p. 82.

<sup>28</sup> *Natur. Quaest.* Lib. I, 1, 4, ed. HINE, p. 9.

providentielle, le choix que font les épicuriens d'un paradigme technique nouveau va justement interdire toute lecture providentialiste de ce type. La hiérarchie démocratéenne relevée en 138 A, entre usage théorique et usage pratique de l'anticipation, est alors inversée ; alors que chez Démocrite, il fallait libérer les techniques d'un usage religieux de l'anticipation, en transformant la divination en pratique inférentielle physique, chez Lucrèce, il s'agit de libérer la physiologie, en revenant pour l'étude de la nature à l'usage médical de l'inférence par signe.

Qu'appelons-nous un usage médical de l'inférence par signe ? Au début du chant VI du *De Rerum Natura*, Lucrèce montre Epicure libérant l'humanité en lui montrant l'origine du mal - c'est à dire en expliquant à la fois les causes de la mortalité et l'inconséquence de la peur de la mort.

*Veridicis igitur purgavit pectora dictis,  
et finem statuit cuppedinis atque timoris,  
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes  
quid foret, atque viam monstravit tramite cursu,  
quodve mali foret in rebus mortalibus passim,  
seu casu seu vi, quod sic natura parasset,  
et quibus e portis occurri cuique deceret,  
et genus humanum frustra plerumque probavit  
voluere curarum tristis in pectore fluctus.*

« Par ses paroles de vérité purifiant donc les cœurs,  
il fixa une borne au désir comme à la crainte  
et du bien suprême auquel nous aspirons tous  
il exposa la nature et montra le chemin,  
la sente par laquelle on y parvient tout droit.  
Il désigna le mal qui hante les choses humaines,  
Mal naturel naissant et volant sous diverses formes,  
Par hasard ou par nécessité, comme l'a voulu la nature ;  
Il nous apprit par quelles portes nous élancer contre lui  
Et prouva que les hommes en leur cœur très souvent  
Agitent vainement la triste houle des soucis<sup>29</sup>. »

Le terme de mal est ici à double sens, puisqu'il désigne à la fois ce que les hommes croient être le mal – la mortalité – et ce qui les accable réellement – leur propre appréhension, déformée et fantasmée, de cette mortalité. La tâche libératrice de l'épicurisme va ainsi consister à rendre compte de la mortalité, à l'expliquer – ce qui va amener à en dévoiler le caractère implacable et général : tout meurt, tout doit mourir -, et à expliquer également que ce mal universel n'en est pas un, que la mort qui nous guette n'est rien pour nous.

La fin du chant VI est en ce sens exemplaire ; la description saisissante de la peste d'Athènes, tout en procédant à une étude très précise des causes de l'épidémie, de son déroulement et de sa « clinique », indique que c'est moins la maladie elle-même, que les réactions psychologiques pathologiques à cette maladie qui ont pu en faire pour l'humanité une catastrophe épouvantable.

Beaucoup d'hypothèses ont été avancées pour expliquer que le *De Rerum Natura* s'achève sur ce constat accablant pour l'humanité : la plus habituelle étant celle d'un inachèvement de l'œuvre. Nous suivons pour notre part l'interprétation de D. SEDLEY, qui suppose que, si le texte n'est pas à proprement parlé inachevé – au sens où il en manquerait une partie – il était sans doute pour Lucrèce destiné à être remanié, pour en rendre la morale plus explicite<sup>30</sup>. Mais en l'état ce texte constitue déjà une synthèse de tout l'enseignement du poème. Si on croit le prologue de VI en effet, l'objet à la fois privilégié et paradoxal de la physique, c'est la mort : l'âme est mortelle, les mondes sont mortels, l'univers va périr. Or cette synthèse assez provocatrice de tout ce qui a déjà été dit suit presque immédiatement une longue analogie dans laquelle Lucrèce compare explicitement la doctrine épicurienne à un diagnostic médical. Epicure cherchant la raison des maux de l'humanité comprend que ces maux sont provoqués par la mauvaise constitution de cette dernière, comparée à un vase poreux ; la parole épicurienne est alors identifiée à une purge, capable d'éviter la contamination de cette véritable maladie qu'est la peur de la mort<sup>31</sup>. La peste d'Athènes joue dans ce contexte comme une description symbolique de cette maladie générale de l'humanité. Et le traitement discursif que Lucrèce en propose confronte deux façons opposées d'aborder un tel événement : la façon irrationnelle et la façon raisonnable. La façon irrationnelle consiste à y chercher un sens autre que lui-même – ce serait justement la façon stoïcienne : on cherche dans le phénomène de quoi alimenter une prédiction, c'est à dire un énoncé donnant

<sup>30</sup> Cf. *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge university press, Cambridge, 2000, p. 160-161.

<sup>31</sup> Voir aussi l'image, davantage commentée, du miel des vers permettant d'absorber l'absinthe de la doctrine.

l'illusion d'un sens méta-naturel de l'événement. Cette attitude est directement mise en cause dans le prologue :

*cetera quae fieri in terris caeloque tuentur  
mortales, pavidis cum pendent mentibu' saepe,  
et faciunt animos humilis formidine divom,  
depressosque premunt ad terram, propterea quod  
ignorantia causarum conferre deorum  
cogit ad imperium res et concedere regnum.*

« Tout ce que les mortels voient sur la terre et dans le ciel, ces phénomènes qui les tiennent suspendus d'effroi humilient leur âme par la crainte des dieux, les écrasent et les ploient jusqu'au sol, parce que l'ignorance des causes les force à tout rapporter à l'empire des dieux pour leur donner la royauté<sup>32</sup>. »

La façon raisonnable, c'est la façon épicurienne : le constat raisonné de ce qui arrive, de pourquoi cela arrive – par quelles causes physiques, par quelles interactions attendues et régulières de phénomènes – et de comment cela va finir : on remplace la prédiction par le pronostic. On sait par Diogène Laërce que Démocrite et Epicure sont l'auteur de *Pronostics* perdus. Par pronostic, on entend dans la langue médicale dès le V<sup>e</sup>me siècle l'usage de l'anticipation à des fins thérapeutiques – cet usage reposant sur des techniques d'inférence très proches, voire dans certains cas identiques, à ce qu'on a pu étudier ci-dessus sous le terme de *sémèiosis*.

Deux types de pronostics sont évoqués conjointement dans la collection hippocratique :

- le pronostic sémiotique qui s'appuie sur l'expérience et l'observation (*Prénotions Coaques, Prorrhétiques 1 et 2*) ;
- le pronostic qui se fonde sur une théorie (*De la nature de l'homme*).

Le traité *Du pronostic* fait en quelque sorte la synthèse entre ces différentes façons possibles de pratiquer le pronostic ; c'est sur lui que nous nous appuierons pour développer

<sup>32</sup> *De Rerum Natura*, VI, 50-55.



cette notion. Le pronostic est un pilier de la pratique médicale, il est même considéré comme le seul résultat effectif qu'on soit en droit d'attendre du médecin. Faire un bon pronostic, c'est-à-dire pouvoir anticiper l'issue favorable ou défavorable d'une maladie, et la durée du mal, suffit dans certains cas à justifier sa qualité de médecin. Le traité du *Pronostic* utilise pour désigner cette qualité le terme de *pronoia* ; on remarque qu'au niveau des termes utilisés il y a bien une rivalité explicite avec la divination – le pronostic est une *pronoia* rivale de la *pronoia* divinatoire.

Le traité énumère trois fonctions du pronostic<sup>33</sup> :

- « reconnaître la nature d'effets semblables » (γνώναι οὖν χρῆ τῶν παθέων τῶν τοιούτων τὰς φύσις)
- « savoir de combien elles dépassent la force de la constitution » ([γνώναι] ὀκόσον ὑπὲρ τὴν δύναμιν εἰσι τῶν σωμάτων)
- « savoir s'il y a quelque chose de divin dans les maladies » ([γνώναι] εἰ τι θεῖον ἐνεστίνεν τῆσι νούσοισι)

L'utilité de cette pratique est ainsi double : elle permet en effet de mieux soigner les malades qui peuvent l'être, et de ne pas encourir de blâme quand c'est impossible. Le pronostic s'effectue dans une très large mesure par un examen raisonné du corps et des symptômes ; le cas le plus remarquable énoncé dans *Le Pronostic* est celui du faciès morbide qui annonce le décès<sup>34</sup>. On remarque que la description très détaillée du visage de l'agonisant est reprise, quasiment mot pour mot, par Lucrèce dans le récit de la peste d'Athènes.

*Item ad supremum denique tempus  
compressae nares, nasi primoris acumen  
tenue, cavati oculi, cava tempora, frigida pellis  
duraque, in ore jacens rictum, frons tenta tumebat.*

Quand approchait le moment suprême,  
on leur voyait les narines pincées, l'extrémité du nez  
amincie, les yeux caves, les tempes creuses, la peau froide  
et dure, la bouche en rictus, le front tendu et gonflé<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Pronostic*, I, LITTRÉ, t. II, p. 112-113.

<sup>34</sup> *Pronostic*, II : « les traits ont atteint le dernier degré d'altération quand le nez est effilé, les yeux enfoncés, les tempes affaissées, les oreilles froides et contractées, les lobes des oreilles écartées, la peau du front sèche tendue et aride, la peau de toute la face jaune ou noire, ou livide, ou plombée. »

<sup>35</sup> VI, 1192-1195

Il se trouve que ce passage est un des rares qui, dans le *De Rerum Natura*, ne corresponde pas à une traduction latine mot à mot du récit que fait Thucydide du même événement, et dont on considère que Lucrèce s'est plus qu'inspiré. Ce qui indique donc que Lucrèce a complété sa documentation par la lecture, sinon du *Pronostic* lui-même, du moins de textes médicaux qui citent ce traité.

Le pronostic est décrit par l'auteur hippocratique comme un raisonnement (*sullogismos* § 15). Le médecin qui pronostique doit donc savoir observer *et* raisonner. L'exercice du pronostic n'est possible que dans la mesure où un tel raisonnement peut accompagner les observations ; c'est-à-dire – et le texte retraduit ici un point que nous avons déjà commenté – dans la mesure où il y a une régularité dans les maladies qui garantit que les bons signes seront toujours bons, et les mauvais toujours mauvais. Dans un texte plus tardif, la *Systématisation de la médecine* de Galien, cette condition est également évoquée :

“Εν μὲν δὴ καὶ πρῶτον ἀναγκαῖον, εἴπερ εἴη τις πρόγνωσις, εἶναι τινα βεβαίως ἐσόμενα κατὰ τὸν μέλλοντα χρόνον : ἔξης δὲ σκεπτέον, ὅπως ἂν τις εὗροι, τίνα τε καὶ πόσα τὰ τοιαῦτά ἐστιν.

« Premier point, qui est primordial : dans le cas précis d'un pronostic, il est nécessaire qu'il y ait des phénomènes qui arriveront dans le futur de façon certaine. Et, tout de suite après, il faut examiner comment on peut trouver la nature et le nombre de tels phénomènes<sup>36</sup>. »

Le pronostic, en tant qu'usage pratique de l'anticipation, doit donc se soumettre aux mêmes règles que pour l'usage théorique : il ne peut fonctionner que dans un cadre étiologique strict, déterministe au moins jusqu'à un certain point. Il faut qu'il y ait du certain ; et il faut que ce certain soit connu et que son extension soit délimitée - tous les phénomènes ne se produisant pas de façon strictement nécessaire. Cette dernière réserve s'applique de façon éminente dans le cas des maladies dont le déclenchement dépend en grande partie de la constitution du sujet.

A la période hellénistique, l'école Empirique qui va donner à la pratique du pronostic une ampleur nouvelle, intégrée dans l'ensemble plus général de la sémiotique qui est considérée depuis la période alexandrine comme une des parties de l'art médical. Le pronostic est orienté vers une précision encore plus grande, et articulé à l'usage du raisonnement par épilogisme. Cette articulation repose sur l'usage de la « distinction », qui consiste à appréhender au sein d'un syndrome identifié les signes propres et les signes

<sup>36</sup> *Systématisation de la médecine*, 290, édition et traduction collectives sous la direction de J. BOULOGNE, D. DELATTRE (ed.), Presses universitaires du Septentrion, Lille, p. 211.

communs ; c'est-à-dire à savoir faire la différence entre un symptôme relevant de la constitution particulière du malade, et des manifestations pathologiques récurrentes qui permettent d'identifier une maladie. Un exemple intéressant proposé par Galien dans l'*Esquisse Empirique* est celui de l'observation du visage ; on y trouve également une nouvelle allusion transparente au « faciès hippocratique ».

*in pronosticatione vero ita : nasus acutus, oculi concavi, tempora concisa, si interrogaverit aliquis, quid futurum significant dicemus, quod si quidem in valde cronica egritudine fiant aliquod nocumentum moderatum significant, si vero in principio fiant, periculum mortis de proximo.*

« Dans le pronostic, les choses se passent ainsi : si quelqu'un demande ce qu'un nez aigu, des yeux creux, des battements aux tempes signifient pour le futur, nous dirons que, s'ils adviennent dans le cas d'une maladie fortement chronique, <ces symptômes> signifient un dommage léger, mais s'ils adviennent au principe d'une <maladie>, ils <signifient> un danger de mort à très court terme<sup>37</sup>. »

L'apport de l'école Empirique est ici très important ; il consiste à identifier sous l'observation phénoménale des signes une structure générale de récurrence qui va modifier l'interprétation du signe et orienter le pronostic. C'est le raisonnement par épilogisme qui rend possible cette structuration du raisonnement. La *Systématisation de la médecine* de Galien se prononce plus précisément que le traité hippocratique du *Pronostic* sur la distinction entre pronostic et prédiction :

τὸ δ' οἴεσθαι τοιαύτην εἶναι τοῖς ἰατροῖς τὴν πρόγνωσιν, οἷαν οἱ μάντις ἐπαγγέλλονται, γελοῖον. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ φασιν ἐναταῖον, εἰ οὕτως ἔτυχε, σωθήσεσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐκέτι προστιθέντες τὸ πάντων ὀρθῶς γιγνομένων · καὶ γὰρ καὶ αὐτοῦ τοῦδε τὴν πρόγνωσιν ἐπαγγέλλονται, τοῦ πάντ' ὀρθῶς ἢ οὐκ ὀρθῶς γενήσεσθαι περὶ τοὺς νοσοῦντας · ὁ δὲ ἰατρὸς οὐχ οὕτω προερεῖ τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰ πάντα γίνοιτο δεόντως, ἑβδομαῖον, εἰ οὕτως ἔτυχε, λυθήσεσθαι τὸ νόσημα · προσγενομένου δὲ τινος ἀμαρτήματος, εἰ μὲν μικρὸν εἴη τοῦτο, δύνασθαι μεταπεσεῖν τὴν λύσιν ἐκ τῆς ἑβδόμης εἰς τὴν ἐνάτην · εἰ δὲ μείζον, εἰς τὴν ἐνδεκάτην · εἰ δὲ πολὺ μείζον, εἰς τὴν τετταρεσκαίδεκάτην · εἰ δὲ πάνυ σφόδρα μέγα, κίνδυνον ἀκολουθήσειν ἀντὶ σωτηρίας ἀσφαλοῦς.

« Aussi, s'imaginer que le pronostic des médecins ressemble aux prédictions que formulent les prophètes est ridicule. Ces derniers, en effet, disent que c'est, mettons, le neuvième jour que la personne sera sauvée, mais sans plus prendre la peine d'ajouter « à condition qu'absolument tout se passe correctement » ; et de fait, leur pronostic porte simplement sur la question de savoir si pour les malades tout se passera correctement ou non. Le médecin, au contraire, loin de prédire ainsi l'avenir, prédira que, si tout

<sup>37</sup> Cf. *Esquisse Empirique*, VI, 47, 11-18, ed. DEICHGRÄBER p. 60-61.

se déroule comme il faut, l'état maladif disparaîtra, mettons, le septième jour ; que, dans le cas où une erreur s'ajoute, le délai prévisible de la disparition du mal peut passer, si l'erreur est bénigne, du septième au neuvième jour, au dixième, si elle est plus grave, et au quatorzième, si elle l'est encore plus ; mais que, si l'erreur est d'une gravité extrême, c'est un péril de mort qu'elle entraînera, au lieu d'un salut assuré<sup>38</sup>. »

C'est la façon de prédire qui est différenciée, absolue dans un cas, relative aux événements dans l'autre. Le travail du médecin est ainsi plus précis, plus fouillé, plus laborieux et difficile – et, on peut le supposer, plus fiable – que le travail du prophète. Galien est pourtant moins sévère que les textes hippocratiques qui, eux, considèrent la plupart du temps celui qui prétend prédire sans être médecin comme un charlatan. De fait, le prophète et le prêtre sont les rivaux directs du médecin ; le traité *De la maladie sacrée*, consacre ainsi une grande partie de sa démonstration à fustiger l'inanité des techniques thérapeutiques religieuses qui prétendent soigner l'épilepsie.

Quel est le résultat thérapeutique que procure la pratique du pronostic ? C'est avant tout un apaisement psychologique – et pas seulement une façon pour le médecin de se dédouaner en cas d'échec<sup>39</sup>. De nombreux traités insistent ainsi sur le désarroi du malade livré à sa souffrance, pour qui le pronostic indique, sinon la date d'une guérison, du moins la garantie d'une issue. L'auteur du *Régime dans les maladies aiguës* insiste en particulier sur la terreur sans égal que provoque la mort soudaine et inexplicée. Cependant, on notera que dans d'autres textes, le pronostic est présenté comme ne devant en aucun cas concerner le malade, surtout s'il est défavorable<sup>40</sup>. Le pronostic n'a donc d'efficacité thérapeutique que dans la mesure où celui à qui il s'adresse peut s'en satisfaire – soit que le pronostic soit bon, soit que le malade ait assez de fermeté d'âme pour le supporter. Mais si on admet que l'épicurisme fasse un certain usage du pronostic en tant qu'application pratique des procédures d'anticipation, n'y a-t-il pas alors un paradoxe à suggérer une thérapie éthique par le pronostic – surtout si l'on considère, pour revenir à ce qui a été dit précédemment, que le pronostic épicurien est un pronostic fatal ? Ce paradoxe est pourtant bien inscrit dans l'énoncé même de la doctrine épicurienne, qui fait dépendre la paix de l'âme et le bonheur de

<sup>38</sup> *Systématisation de la médecine*, 292, J. BOULOGNE et D. DELATTRE (ed.) p. 212.

<sup>39</sup> « *In the therapeutic procedure prognosis is, therefore, important not as knowledge from which to derive other knowledge ; its importance is psychological.* » « Dans la procédure thérapeutique le pronostic n'a pas l'importance d'une connaissance à partir de laquelle on pourrait accéder à une autre connaissance ; son importance est d'ordre psychologique. » Cf EDELSTEIN *Ancient medicine : selected papers of Edelstein*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1967, « Hippocratic prognosis » p. 65 à 87.

<sup>40</sup> Cf. *De la Bienséance*, par exemple : « Ne lui laisser rien apercevoir de ce qui arrivera ni de ce qui menace ; car plus d'un malade a été mis à toute extrémité par cette cause, c'est-à-dire par un pronostic où on lui annonçait ce qui devait arriver ou ce qui menaçait. »

l'étude de la physiologie, c'est-à-dire de l'examen de la mortalité des choses. On remarquera que les prédictions étudiées par Sénèque dans les questions naturelles sont supposées avoir exactement la même efficacité thérapeutique que le pronostic épicurien : le résultat thérapeutique est le même, que l'on anticipe en utilisant la providence ou non ; et c'est un résultat d'ordre psychologique<sup>41</sup>. Pour Sénèque, rien ne doit mieux nous armer contre la mort que la conscience même de notre mortalité, qui dérive d'une compréhension de la nature comme gouvernée par un *logos* divin qui a inscrit cette mortalité dans le monde comme une de ses caractéristiques fondamentales.

Les deux physiques, épicurienne et stoïcienne, souhaitent chacune que l'anticipation de la mortalité générale et irrémédiable de l'univers aboutisse au calme et à un bienheureux apaisement ; dans les deux cas, on constate que l'effet éthique attendu n'est pas un effet évident, et repose sur des hypothèses psychologiques contestables... Les deux modèles prédictifs concurrents que sont la prédiction divinatoire et le pronostic médical ne s'opposent donc pas selon leurs effets – puisque, dans un cas comme dans l'autre, la thérapie qui doit en découler est une thérapie paradoxale – mais selon les choix idéologiques qui les sous-tendent – une nature soit ordonnée de façon immanente, soit habitée par un *logos* divin qui en est le principe extérieur d'organisation.

#### **4. Erasistrate et les « concepts théoriquement observables »**

Qu'on les aborde sur le plan théorique ou sur le plan pratique, les pronostics soulèvent des difficultés multiples, et leur usage semble autoriser toutes les critiques. Ils établissent, peut-être indûment, des ponts entre le lointain et le proche, entre le connu et le caché, et ouvrent ainsi la voie à d'innombrables abus. Ils reposent surtout sur une conception apparemment contradictoire du réel, que l'on va retrouver dans toutes les autres méthodes d'inférence par signe. Le bon usage de l'inférence par signe implique en effet 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. Toute la difficulté est bien d'opérer cette distinction alors même qu'il n'existe aucun signe préalable permettant de supposer que les réalités « non

---

<sup>41</sup> « Si vous voulez n'avoir peur de rien, réfléchissez que tout vous est redoutable. » (VI, 2, 3)

encore connues » existent réellement, et qu'elles sont bien connaissables ! On a déjà remarqué plus haut comment Epicure, tentant de parer ce type de critique, laisse une place, à côté des réalités connues directement par la sensation, à "ce qui attend 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 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<sup>42</sup>. Les Empiriques, 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, et sur son existence ou sa nature, il me faut suspendre mon jugement ; seule l'évidence telle qu'elle m'est livrée par mes sens constitue un fond suffisamment solide pour appuyer l'art médical. Ce qui aboutit comme on l'a vu à une posture 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 ; ils ne peuvent pas davantage faire usage des hypothèses physiques héritées d'Aristote, dans la mesure où ces hypothèses sont pour la plupart invérifiables. Lorsque nous nous sommes penché sur la pratique hérophiléenne de la dissection, nous avons vu à quel point les Empiriques se méfiaient de toute tentative de rechercher les « causes cachées » à l'œuvre dans le corps, qui échappent selon eux nécessairement au champ réel de l'expérience. Ce sont là, on l'a vu, deux conceptions du rôle de la sensation et de l'expérience elle-même qui s'affrontent ; soit la sensation est suffisamment fiable pour ouvrir le champ de l'expérience, et pour rendre possible le saut analogique qui va mener vers l'inconnu ; soit la sensation est vague, relative, singulière, et ne peut fonder qu'une méthodologie répétitive, enfermée par souci de rigueur au sein d'un champ expérimental définitivement clos. La catégorie épicurienne des réalités « qui attendent confirmation » représente alors une limite difficile à saisir entre le champ ouvert et le champ fermé ; elle sous-entend en effet qu'il reste des réalités à découvrir, mais elle considère que ces réalités ne peuvent en aucun cas remettre en question la nature de ce qui est déjà connu ; le champ de l'expérience ne peut donc s'ouvrir qu'à la condition que ce qui y sera découvert n'entrera pas en contradiction avec le reste – puisque le reste, connu par la sensation directe,

---

<sup>42</sup> Cf. *Maxime Capitale* XXV, Her. 38

est assuré. Le *prosménon* apparaît ainsi comme une sorte de compromis entre les deux positions.

Or, Epicure n'est pas le seul à avoir cherché à concilier ces deux tendances apparemment inconciliables. On trouve ainsi chez Erasistrate de Céos la notion de "concepts théoriquement observables" (*logos theoreton*), dont on va voir qu'ils s'attirent les mêmes critiques que les réalités « qui attendent confirmation », auxquelles ils ressemblent assez étrangement. Ces concepts semblent s'apparenter à des postulats nécessaires, proche du postulat euclidien<sup>43</sup>. Erasistrate propose grâce à eux une axiomatisation approximative de sa physiologie, s'appuyant sur des éléments premiers inobservables en fait, mais observables en droit. Erasistrate 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 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'Erasistrate 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 Erasistrate pas de sang, peuvent néanmoins recevoir les principes nutritifs véhiculés par le sang.

Καὶ τῶν ἀρτηριῶν αὐτῶν τὸν χιτῶνα καὶ πάντων ἀπλῶς τοῦ ζῶου τῶν μορίων ἐκ φλεβῶς καὶ ἀρτηρίας καὶ νεύρου πεπλέχθαι φησὶ καὶ τρέφεσθαι γὰρ πρὸς τῆς ἐν αὐτῇ φλεβῶς ἕκαστον. Τῆς ἀπλῆς ἐκείνης καὶ λόγῳ θεωρητῆς.

Et il dit que 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

<sup>43</sup> L'expression est attribuée plusieurs fois à Erasistrate par Galien. VEGETTI suggère qu'elle peut marquer chez Erasistrate la présence d'une influence directe de l'épistémologie épicurienne (cf. "L'épistémologie d'Erasistrate et la technologie hellénistique" in *Clio medica*, 1995, vol. 28, p. 461-472, n. 4.)

chacune est nourrie à partir des veines qu'elle contient.

Elle est générale<sup>44</sup> et à observer par l'esprit<sup>45</sup>.

L'idée de principe "à observer par l'esprit" est explicitement présente chez Epicure, 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 à propos desquels on se permet néanmoins d'élaborer des hypothèses considérées comme indispensables pour sauvegarder la cohérence générale du système. On le trouve également dans un texte de Diogène d'Oenoanda que nous avons déjà eu l'occasion de citer<sup>46</sup>, dans le fragment 43, à propos des simulacres mentaux. Au paragraphe 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 saisir<sup>47</sup>. 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*.

Ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς,  
οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας, οὓς δὲ κατὰ  
ὁμοείδειαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων  
εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

"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<sup>48</sup>".

On voit bien quel est le problème que pose cette démarche par "postulat empirique" ; ce qui fonctionne extrêmement bien dans les *Eléments* d'Euclide, du fait de la clôture du système hypothetico-déductif, ne peut être appliqué tel quel dans une physique. Ainsi, chez

<sup>44</sup>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.

<sup>45</sup>Galien, *De usu partium*, VII, 8 (KHUN 538)

<sup>46</sup>Cf. p. 128 ; on remarque que selon Sextus, le médecin Asclépiade de Bythinie utilise cette même expression pour désigner les corpuscules, semblables aux atomes, qui circulent dans les canaux du corps (*Adv. Math.* III, 5, 5).

<sup>47</sup>cf. A. MACÉ, "La vitesse de la pensée ; sur la pensée épicurienne de la co-affection", in *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 15, Printemps 2003.

<sup>48</sup> Sur la signification à apporter à cet écoulement continu de simulacres, nous renvoyons aux travaux déjà cités plus haut à propos du passage correspondant du *De Natura Deorum*.



Erasistrate, l'observation des phénomènes, qui devait être éclaircie par le postulat, va, soit remplacer avantageusement le postulant, soit, au pire, le contredire – 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*. On retrouve ici un nouvel avatar du problème du raisonnement par analogie – en l'occurrence, chez Erasistrate, la comparaison de la structure des tissus à une "tresse", ou encore à la trame d'un vêtement.

C'est de fait cette pratique illégitime d'hypothèses *ad hoc*, maquillées en analogies rigoureuses, que les Empiriques reprochent en termes virulents à Erasistrate. On retrouve un fragment intéressant de cette polémique dans le traité *De l'Expérience médicale* de Galien, que nous citerons en totalité malgré sa longueur, tant il apporte d'éclaircissements à cette « querelle du postulat et de l'analogie ».

« Dans ces conditions, Erasistrate se trouve confondu, et l'on découvre que c'est de lui qu'il se moque, pas de nous, et que c'est lui et pas nous qu'il mène à des erreurs en racontant l'histoire de l'homme qui a versé de l'eau chaude dans un vase et l'a appliquée sur cette partie affectée de sorte qu'il puisse être en contact avec la partie affectée et couvrir l'endroit du pli dans le but de soigner la rétention d'urine. Car si la connaissance des trois sortes de vaisseaux – c'est à dire les veines, les artères et les nerfs – tout comme la connaissance que la substance qui coule dans ces vaisseaux demeure sans mélange, aussi bien que la connaissance des conceptions qui résultent de cela, indiquent cette méthode thérapeutique, par Zeus, il a parfaitement le droit de se vanter et d'être fier de lui. Mais si une autre méthode et une autre argumentation mènent à cette sorte de thérapeutique, je ne pense pas que vous maintiendrez que la caractéristique de cette argumentation et de cette méthode est la conclusion du visible à l'invisible connue sous le nom d'analogisme. Car selon votre manière de penser, aucune argumentation conclusive de cette sorte ne peut être correcte si ce n'est votre propre argumentation conclusive. Mais serait-elle découverte par une argumentation conclusive selon la caractéristique de la conclusion du visible au visible que l'on appelle épilogisme,

c'est alors, selon les empiriques et l'humanité en général, quelque chose d'universel, vous incluant vous et les autres gens. Je vous prie de me dire qui ignore le fait que quelque chose de chaud stimule et met en branle toute évacuation. Ou qui, d'après vous, ne sait pas que prendre un bain chaud met en branle l'évacuation des substances résiduelles, et que nous, si nous voulons uriner, nous pressons la partie interne du pubis ? Mais s'il ne fait qu'user d'équivoque et prendre des choses évidentes comme mesure, perçues par les sens et connues de tout le monde, quelle sorte de conclusion du visible à l'invisible y a-t-il là ?<sup>49</sup> »

Les Empiriques reprochent dans ce texte au postulat d'Erasistrate sa parfaite inutilité ; ce qui est soi-disant éclairci grâce à lui pourrait aussi bien être inféré d'une observation rigoureuse des phénomènes habituels, sans qu'il soit besoin de faire appel à d'hypothétiques théories physiologiques que l'on ne peut vérifier réellement. Prétendant appuyer sa thérapeutique sur sa physiologie, Erasistrate ne fait en réalité qu'habiller d'un masque théorique superflu des injonctions qui émanent plutôt du bon sens populaire et d'une connaissance empirique de certains mécanismes simples du corps.

On remarquera que dans cette critique, les Empiriques utilisent un argument emprunté explicitement aux Dogmatiques – l'impossibilité d'expliquer le même phénomène de plusieurs façons différentes. Erasistrate est désavoué parce que son explication analogique est redondante, et qu'il arrive par une voie détournée à un résultat atteignable depuis longtemps par des moyens plus simples. Cet argument est strictement polémique ; en effet, les Empiriques quant à eux ne tiennent absolument pas pour l'unicité des explications. Il ne faudrait pas se laisser ici égarer par certaines remarques de Galien lui-même, très opposé à la thèse des explications multiples, et qui se refuse à lui accorder une quelconque validité<sup>50</sup> ; il ne semble pas en cela suivre les véritables positions des Empiriques. De fait, si jamais l'on admet l'existence d'explications multiples, le reproche fait à Erasistrate dans ce texte devient beaucoup plus léger – puisqu'alors, il n'est plus illégitime de recouper grâce à la théorie et au raisonnement déductif ce que l'expérience a commencé à montrer. Nous reviendrons ci-dessous sur le rapport de l'explication multiple et du raisonnement par analogie ; mais on peut

<sup>49</sup> *De l'Exp. Méd.* ch. XXVI, § 1, traduction P. PELLEGRIN. On retrouve la première partie de ce texte dans les *Erasistrati Fragmenta* de I. GAROFALO, fr. 36, p. 72, Giardini ed., Pisa, 1988.

<sup>50</sup> cf. Ch. XII, § 1.

d'emblée constater que ce n'est sans doute pas par hasard que l'on retrouve chez les Epicuriens, à la fois l'ambition de faire usage de postulats théoriques semblables à ceux que l'on retrouve chez Erasistrate, et la permission d'expliquer un même phénomène de plusieurs façons différentes.

Cette voie semble effectivement la seule réellement praticable. Chez Epicure, le fait que cette démarche du *logos theoreton*, que l'on pourrait décrire comme une « inférence conceptuelle », soit appliquée de façon privilégiée à la connaissance des dieux, renforce les difficultés. Cette vision intellectuelle oblitère-t-elle la sûreté du concept ainsi formé ? Que vaut une connaissance sans possibilité de vérification empirique ? Ce qui est décrit dans la scholie que nous avons citée, est-ce une prolepse des dieux ? Quelle différence en ce cas, entre ce type d'inférence intellectuelle, portant sur le *prosmenon*, et les autres prolepses ? L'examen des *prolepseis* nous a permis déjà d'aborder certaines de ces questions, et de proposer des pistes de résolution ; la liaison que nous établissons entre la notion de *prosmenon*, celle de *logos theoreton* et l'idée de pronostic, nous semble à présent autoriser l'exploration de voies nouvelles, par l'intermédiaire de la *séméiosis*, foyer de convergence des différentes problématiques abordées jusqu'à présent.

## **Chapitre 2. Les paradoxes de l'empirisme et leur résolution**

Les difficultés envisagées peuvent à présent être synthétisées. Du fait de l'orientation éthique de leur discours, médecins et épicuriens semblent osciller entre deux positions, l'une nettement empiriste, l'autre plus rationaliste – et cette tension est d'autant plus sensible chez les épicuriens que ces derniers se déclarent dogmatiques. Les épicuriens semblent en effet empiristes lorsqu'il s'agit de valider des énoncés, rationalistes lorsqu'il s'agit d'expliquer des phénomènes. Ils cherchent ainsi à utiliser la *séméiosis* d'une façon compatible avec un programme physiologique étiologique dans la lignée du programme démocritéen – alors même que le choix de l'inférence par signe transgresse un interdit majeur de l'atomisme démocritéen, en supposant la véracité des impressions sensibles. Quelles sont les différentes stratégies mises en oeuvre par les épicuriens et les médecins pour résoudre ces difficultés ? Quelles apories nouvelles découlent du choix de ces stratégies ? Que nous apprennent-elles sur l'économie générale des doctrines que nous étudions, en particulier sur le sens à accorder

à la subordination revendiquée par les épicuriens du scientifique à l'éthique ? Nous ne pourrions répondre à ces questions qu'en nous penchant sur une nouvelle procédure commune aux deux corpus, l'épilogisme, conçu de façon spécifique pour dissoudre ces difficultés, mais selon une résolution légèrement différente dans les deux cas.

### 1. Le paradoxe de l'immanence

Ce paradoxe de l'épicurisme que nous aimerions à présent aborder, nous pourrions le rebaptiser paradoxe de l'immanence. Nous l'avons déjà rencontré à plusieurs reprises sans le nommer ; il faudrait maintenant le traiter de façon systématique. On peut le formuler ainsi :

- a. je décide que le critère du vrai est la sensation
- b. mais la sensation est de toute façon mon seul contact possible avec le monde
- c. est-ce que je ne me condamne donc pas à une illusion permanente ?

Il y a là un vrai problème méthodologique énoncé sous sa forme paradoxale par Lucrèce en IV, 483, dans un texte que nous avons déjà eu l'occasion de commenter<sup>51</sup> :

*An ab sensu falso ratio orta valebit  
dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est ?  
Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.*

« la raison tout entière issue de la sensation  
pourra-t-elle les réfuter si sa source est trompeuse ?  
qu'ils ne soient pas vrais et toute la raison devient fausse. »

En d'autres termes : si a vient de b, et si b est faux, alors a est faux. Donc a ne peut réfuter b, donc b est vrai. La suite de l'argumentation de Lucrèce montre que cet argument doit être considéré comme valable, dans la mesure où il est impossible de mettre les sens en défaut ; ils ne peuvent être réfutés, ni par la sensation comme il vient d'être dit, ni par eux-mêmes. La réfutation par Lucrèce des attaques sceptiques pourrait paraître ici, sur le plan formel, nettement insuffisante. Le critère épicurien nous enjoint de prendre les sensations, en tant qu'impressions vraies, pour règle de validation des propositions ; mais ce choix est peut-être invalidé par l'impossibilité réelle de distinguer impressions vraies et impressions fausses

<sup>51</sup> Cf. p. 57 et seq.

– c'est à dire contaminées par un jugement qui s'y greffe indûment. S'il s'agit de ne conserver que la sensation pure de toute opinion adjacente, qu'est-ce qui va me garantir que la sensation que j'éprouve et que j'estime « pure », l'est bel et bien ? Cette véritable profession de foi envers les sens va très loin, puisqu'en 500 et suivants, Lucrèce va jusqu'à dire qu'il vaut mieux se tromper avec lui que perdre la confiance dans les sens.

Pourtant les épicuriens sont parfaitement conscients du problème. Comme le fait remarquer J. BARNES<sup>52</sup>, l'épicurisme n'est pas une philosophie idiosyncrasique : toutes les apparences ne sont pas des évidences. Tout le problème du critère peut alors être reformulé comme une injonction à distinguer l'évident de l'obscur ou du caché, en ajoutant cette difficulté que l'évident ne se réduit pas au visible – ou plus exactement au sensible.

La polémique sur la taille du soleil, que la *Lettre à Pythoclès* suppose aussi grand que ce que l'on peut en voir, pose de façon très abrupte cette question de la véracité des sens, et de la difficulté à distinguer l'évident du visible<sup>53</sup>. J. BARNES propose une reconstitution relativement claire de l'argumentaire anti-épicurien sur cette question, tel qu'il est rapporté dans les fragments du *Peri Phuseos* (Pherc 1013) :

(1) Posons que si le soleil semble être d'une taille M, alors le soleil est d'une taille M ;  
donc pour tout F, si le soleil semble F, alors il est F.

(2) Le soleil semble immobile

(3) Mais le soleil n'est pas immobile

Donc, par (2) et (3) :

(4) On ne peut pas poser que pour tout F, si le soleil semble F alors il est F

Donc par (1) et (4) :

(5) On ne peut pas poser que si le soleil semble de taille M alors il est de taille M.

J. BARNES fait judicieusement remarquer que l'argument fonctionne sur le rejet de (2) – vous croyez que le soleil ne bouge pas, mais c'est faux. L'adversaire en revanche ne remet pas en question (1), qui semble une assertion très générale reposant sur un principe de base de

---

<sup>52</sup> Cf. J. BARNES, « The size of the sun in Antiquity », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis*, Debrecen, 1989. Cf. aussi D. SEDLEY, « Epicurus and the mathematicians of Cyzicus », *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976.

<sup>53</sup> Polémique citée plus haut p. 119.

l'épistémologie épicurienne, qu'on résume souvent ainsi : Si x paraît F à y, alors x est F. On sait qu'en fait les choses sont plus complexes<sup>54</sup>.

Un fragment de Diogène d'Oenoanda peut nous aider à déterminer le noeud du problème :

[τὸν γ]οῦν ἥλιον ὑπο -  
λαμβάνουσιν οὕτως εἶ -  
ναι ταπεινὸν ὡσπερ φαί -  
νεται, μὴ ὄντα οὕτως τα -  
πεινόν. Εἰ γὰρ ἦν οὕτως, ἐν -  
πυρίζεται τὴν γῆν ἔδει  
καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς πρά -  
γματα.

« Beaucoup de gens supposent que le soleil est aussi proche de la terre qu'il semble dans le ciel. Mais il n'est pas si proche. Car s'il l'était, la terre et toute chose seraient brûlées.<sup>55</sup> »

La thèse soutenue ici limite de façon assez importante l'extension de F dans le principe général énoncé ci-dessus. Tout ce qui semble tel n'est pas tel. Cependant comme le note J. BARNES, ni Diogène d'Oenoanda ni l'auteur anonyme de Pherc 1013 n'expliquent comment on peut, lorsqu'on est épicurien, supposer que la perception de la taille du soleil est évidente et n'a besoin d'aucun réajustement, alors que celle de la distance ne l'est pas – ce qui est d'autant plus troublant qu'aujourd'hui nous savons que la perception épicurienne de la taille du soleil est fautive, alors que celle de la distance ne l'est pas...

Cet exemple de la taille du soleil montre bien qu'il y a un problème, et que l'idée même d'un critère de la sensation soulève, pas seulement chez les adversaires des épicuriens, mais chez les épicuriens eux-mêmes, des difficultés de méthode – difficultés tellement réelles qu'elles entraînent très concrètement dans la physiologie épicurienne des résultats faux. Ces difficultés sont-elles néanmoins réductibles ?

## 2. Une première solution : les explications multiples

Ce premier paradoxe peut être résolu si l'on considère que le critère de la sensation est bien celui qui seul peut apporter la paix de l'âme. Ce procédé de résolution apparaît ailleurs

<sup>54</sup> Cf. C.C.W. TAYLOR, « All Perceptions are True » in *Doubt and Dogmatism : studies in Hellenistic epistemology*, M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT, J. BARNES, (ed.), Maison des sciences de l'homme, Clarendon press, Oxford, 1980.

<sup>55</sup> fr. 13, II, 1-8, ed. SMITH, p. 170-171.

dans l'épicurisme, sous la forme des explications multiples<sup>56</sup>. Dans la *Lettre à Pythoclès* en effet, Epicure pose comme un prérequis méthodologique que, pour certaines réalités, il est possible de concevoir des étologies concurrentes, sans que cette diversité explicative nuise pour autant à la rigueur scientifique de l'explication ainsi conçue.

Μήτε τὸ ἀδύνατον [καὶ] παραβιάζεσθαι, μήτε ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν ἢ τοῖς περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν, οἷον ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν, ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα δὴ ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν · ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει, ἀλλὰ ταῦτα γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν.

« Il ne faut pas non plus faire violence à l'impossible, ni tout observer de la même façon que dans les raisonnements qui portent sur les modes de vie, ou dans ceux qui nous donnent une solution aux autres problèmes physiques, comme le fait que le tout est corps et nature intangible, ou que <les> éléments sont insécables, et toutes les propositions de ce genre qui sont seules à s'accorder avec ce qui apparaît ; cela n'est pas le cas pour les réalités célestes : au contraire se présente une multiplicité de causes pour leur production, et d'assertions relatives à leur être même<sup>57</sup>, en accord avec les sensations.<sup>58</sup> »

Le domaine d'application des explications multiples est apparemment limité aux seuls *meteora*, c'est-à-dire à un certain genre de phénomènes qui se caractérisent par leur rareté ou leur éloignement spatial (tremblements de terre, éclipses, tonnerre). Cependant à cette limite objective se superpose dans le cours du texte une limite subjective d'application de ce principe étologique, qui sera fonction de la valeur thérapeutique de l'explication recherchée.

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

<sup>56</sup> La méthode des explications multiples n'est envisagé ici que sous son versant "réfutatif" : que permet-elle d'éliminer ? comment la prouve-t-on ? on reviendra sur les présupposés proprement physiques d'une telle démarche dans la partie suivante.

<sup>57</sup> Sur la présence ici d'une des seules occurrences de *ousia*, cf. T. BENATOUIL, « La méthode épicurienne des explications multiples », *L'épicurisme antique*, Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 15, Printemps 2003, p. 22.

<sup>58</sup> *Pyt.* 86, 1-8, ARRIGHETTI [3] p. 79, traduction BALAUDÉ p. 1291.

« Il ne faut pas penser que la connaissance des réalités célestes<sup>59</sup>, qu'on les examine en relation à autre chose, ou pour elles-mêmes, ait une autre fin que l'ataraxie et la certitude ferme, ainsi qu'il en est pour tout le reste <sup>60</sup>».

Ces deux limites d'application sont ramassées dans la phrase importante qui clôt le paragraphe 86 de la *Lettre à Pythoclès* :

οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται.

« car il ne faut pas pratiquer l'étude de la nature en s'appuyant sur des principes vides et des décrets de loi, mais comme le réclame ce qui apparaît <sup>61</sup>».

En d'autres termes, il ne faut pas chercher à tout prix une seule cause à un phénomène lorsqu'elle est impossible à déterminer selon les seuls phénomènes<sup>62</sup>. Mais comme semble l'indiquer l'usage par Epicure d'un vocabulaire juridique, cette interdiction méthodologique ne se fonde pas sur la seule nature physique des objets sur lesquels porte l'explication ; elle implique également une interdiction de type moral, qui légifère quant au principe même de l'explication comme telle. On reproche au critère de la sensation d'être mal fondé sur le plan logique ; Epicure rétorque en posant que la confiance en certains principes de la science, en particulier dans la valeur probatoire de la démonstration telle qu'elle est habituellement définie – c'est-à-dire découlant de principes premiers certains, de telle façon qu'il soit possible de parvenir à une seule explication certaine et définitive - est également de l'ordre du préjugé. De même pour la thèse selon laquelle il n'y a qu'une seule cause vraie pour chaque phénomène, et que fournir une explication consiste toujours à renvoyer à cette seule cause vraie. Mais en fait c'est bien plus profondément le choix de préférer la vérité scientifique, selon la définition qu'on en donne, à la paix de l'âme qui est bel et bien du ressort d'un choix non scientifique. La physique est pour Epicure une science infectée d'*a priori* ; il est donc à ses yeux dans son droit le plus strict lorsqu'il décide pour sa part de préférer certains

<sup>59</sup> Le terme de *meteora*, usuellement traduit par « phénomènes célestes » ou « réalités célestes », pose problème. Il désigne effectivement la plupart du temps les événements naturels se produisant dans la région littéralement « au-dessus du sol », qui correspond effectivement au ciel. Cependant, nous voyons bien que chez Epicure, les phénomènes ainsi désignés peuvent aussi bien être « terrestres », comme les tremblements de terre par exemple. Peut-être pourrait-on, en s'attachant davantage à la racine du terme qui renvoie à l'idée de dépassement, traduire ici par une expression du type « les phénomènes qui nous dépassent », ce qui permettrait d'introduire dans la traduction la connotation effrayante et déroutante du terme grec. T. BENATOUIL, dans l'article cité ci-dessus, fait également remarquer cette négligence dans la plupart des traductions existantes de *Pyt.*

<sup>60</sup> *Pyt.* 85, 8-11, ARRIGHETTI [3] p. 77-79, traduction BALAUDÉ p. 1291.

<sup>61</sup> *Pyt.* 86, 8-10, ARRIGHETTI [3] p. 79, traduction BALAUDÉ p. 1291.

<sup>62</sup> Cf. ASMIS p. 321 et seq. sur une tradition scientifique antérieure à Epicure d'utilisation d'explications multiples, en particulier chez les premiers physiologues et chez Aristote.



présupposés à certains autres. Comme tous les commentateurs de ce texte l'ont bien vu, la *Lettre à Pythoclès* ne cherche pas à établir la meilleure méthode du point de vue de la scientificité classiquement comprise – c'est-à-dire celle qui nous mènera le plus près possible de la vérité quant à l'explication des phénomènes – mais la meilleure méthode du point de vue de l'efficacité éthique. Or il nous semble que c'est le même raisonnement qui sous-tend dans les textes de Lucrèce que nous avons étudiés la défense radicale du critère de la sensation ; ce dernier présente, du point de vue de l'appréhension fine de la vérité des choses, des défauts, et ne peut être démontré que négativement, par l'impossibilité de le réfuter ; mais ces défauts sont eux aussi compensés par son extrême efficacité thérapeutique.

Pour en revenir à la question de la taille du soleil, c'est pour Epicure l'exemple même d'un faux problème. De fait, la formulation même de la réponse épicurienne dans la *Lettre à Pythoclès* le montre déjà :

Τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρον κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικούτων ἔστιν ἡλικὸν φαίνεται, (...) κατὰ δὲ τὸ καθ' αὐτὸ ἢ(τοι μείζον τοῦ ὀρωμένου ἢ μικρῶ ἔλαττον ἢ τηλικούτων [οὐχ ἅμα].

« La grandeur du soleil et des autres astres, considérée par rapport à nous, est telle qu'elle apparaît, [...]. Si on le considère en lui-même, sa grandeur est ou plus grande que ce que l'on voit, ou un peu plus petite, ou identique (pas en même temps).<sup>63</sup> »

Epicure maintient volontairement un degré de précision assez faible dans sa réponse. Pourquoi ? E. ASMIS répond en partie à cette question lorsqu'elle souligne un point fondamental de la méthodologie épicurienne, qui s'appuie justement sur le choix de la sensation comme critère : « Il n'y a pas de niveau de connaissance supérieur à l'opinion vraie [...] parce que rien n'est vrai qui n'ait été vérifié, directement ou indirectement, par l'observation empirique <sup>64</sup> ».

La *Lettre à Pythoclès* s'attache à montrer que dans certains domaines, une prétention à fournir une explication causale trop précise fait sombrer dans le mythe tout aussi certainement qu'un récit cosmogonique. C'est le cas pour tout ce qui ne peut être soumis à une vérification empirique satisfaisante – et le soleil correspond exactement à ces réalités trop éloignées pour pouvoir être perçues d'une façon canoniquement satisfaisante. J. BARNES montre très bien comment les arguments des adversaires d'Epicure se retournent contre eux-

<sup>63</sup> *Pyt.* 91 1-7, ARRIGHETTI [3] p. 83, traduction BALAUDÉ p. 1293-1294.

<sup>64</sup> *Epicurus scientific method*, p. 36, nous traduisons.

mêmes. Ces derniers accusent Epicure de refuser les preuves géométriques qu'ils lui soumettent par ignorance des mathématiques. Cependant Epicure ne peut être atteint par cette critique, dans la mesure où ce qu'il vise, ce n'est pas tant une détermination précise de la taille du soleil comme telle et de façon absolue, mais une détermination qui n'entraîne aucune terreur superstitieuse ni aucune angoisse vis-à-vis de l'objet ainsi mesuré. L'astronomie mathématique que défendent ses adversaires, héritée d'Eudoxe, est imprégnée de théologie, et cherche à favoriser entre autre la thèse d'une divinité du soleil. Ramener la taille du soleil à des proportions moindres c'est aussi lui ôter sa nature de divinité. Epicure fait entrer cette question directement dans sa thérapeutique, et transforme, comme très souvent, un problème scientifique en problème éthique<sup>65</sup>. (Ce qui, comme le souligne J. BARNES, n'excuse pas son erreur, mais l'explique).

Cette impossibilité d'une attestation directe ne rend pas l'explication multiple moins valide ; elle a la même valeur explicative qu'une explication unique, tant qu'elle n'a pas été réfutée par l'exhibition d'un décalage avec les phénomènes observés qui pourrait l'invalider.

Une telle position n'est justifiable que dans la mesure où les épicuriens subordonnent la physique à l'éthique. Il n'y a alors plus de contradiction à prétendre proposer une explication vraie de la nature, tout en limitant dans le même temps le champ méthodologique au sein duquel cette étologie pourra être formulée de façon positive. Ainsi, les épicuriens résolvent les difficultés soulevées par le choix de la sensation comme critère fondamental, en faisant dépendre ce choix d'une décision encore plus primordiale, qui consiste justement en cette subordination de tous les domaines du savoir à la vocation première de l'épicurisme : la thérapie éthique de l'âme.

Cependant, en ce cas, ne peut-on pas dire que les épicuriens n'ont fait que décaler le problème ? Dans quelle mesure cette première décision est-elle plus justifiée que celle qui en dépend ? Si le choix du critère s'effectue en fonction d'impératifs éthiques, comment fonder cette primauté de l'éthique ?

### **3. Le *telos* de la science : pétition de principe ou sauvetage de l'expérience ?**

Afin de développer dans le détail cette seconde difficulté, nous aimerions pour commencer nous pencher sur un passage intéressant du *Contre les Logiciens* de Sextus. En

---

<sup>65</sup> Ce que E. ASMIS résume de façon un peu radicale p. 321 : « le critère n'est pas « être scientifique » mais « rendre heureux » ».

203, Sextus s'attarde sur la genèse du critère épicurien ; considérant qu'il est construit à partir du critère éthique, Sextus le fait reposer sur une analogie que l'on peut ainsi formaliser :

- de même que ce qui est agréable ou désagréable ne peut s'empêcher de l'être, et nous procure ainsi nécessairement une impression agréable ou désagréable,
- de même ce qui est tel ou tel sur le plan phénoménal ne peut s'empêcher de produire en nous l'impression en conséquence.

Ce que Sextus cherche à souligner en proposant un tel parallèle, c'est que le critère logique emprunte en fait son évidence au critère éthique. Analysons le détail de l'argument qu'il propose :

- A. L'agréable est produit par un agent plaisant ;
- B. Cet agent, s'il est plaisant, ne peut pas ne pas produire l'agréable (sinon il n'est plus agent), et ne peut pas non plus ne pas être agréable ou avoir un caractère agréable (car le semblable produit son semblable) ;
- C. De même l'impression est produite par un agent « impressible », susceptible de produire l'impression ;
- D. Cet agent, s'il est « impressible », ne peut pas ne pas produire l'impression, et ne peut pas ne pas avoir en soi le caractère que l'on retrouve dans l'impression.

[...] Οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἐκάστης αὐτῶν πάντῃ τε καὶ πάντως φανταστὸν ἐστίν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται, ὃ φανταστὸν, μὴ ὑπάρχειν κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον οἶον φαίνεται, <...> ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι.

De même en ce qui concerne les choses qui produisent en nous une impression, quand elles nous affectent, l'agent de chacune d'elles, est entièrement « impressible ». Et il ne peut arriver qu'en tant qu' « impressible » il puisse ne pas être en vérité tel que l'impression produite, s'il est bien l'agent de ce qui produit l'impression<sup>66</sup>.

Le but de Sextus, tout à fait cohérent dans une stratégie sceptique, est bien ici de jeter un doute sur le critère épicurien ; s'il procède de l'éthique, il n'est pas premier – et ne peut donc être critère ; car quel est le critère qui décide que le vrai se comprend par analogie avec le bien ; et surtout quelle est la prémisse qui permet de supposer un rapport entre l'agréable et l'agent qui apporte l'impression agréable ? Nous retrouvons en fait ici la difficulté que nous venons de soulever à propos de la subordination épicurienne de la physique à l'éthique ;

<sup>66</sup> *Adv. math.* VII (*Contre les Logiciens*), 203 (Us. 247), ed. Teubner, MUTSCHMANN, t. II p. 49, traduction personnelle.

qu'est-ce qui autorise l'éthique à dicter sa méthode et sa norme d'application aux autres genres de savoir ?

Nous ne pouvons pas ici ne pas reconnaître dans l'argumentation de Sextus une argumentation sophistique, qu'on retrouve quasiment dans les mêmes termes à la période hellénistique ; cette argumentation est alors dirigée contre certaines doctrines médicales rationalistes, et vise à réfuter dans la pratique médicale l'usage du concept général de causalité. Le traité de Galien qui traite de cette question, *Sur les causes antécédentes*<sup>67</sup> débute son propos par une considération qui ne peut que nous intéresser ici, puisqu'il constate que « depuis toujours », les philosophes théorisent à propos de ce qui est manifeste comme de ce qui est caché ; mais que la progression du savoir qu'ils rendent ainsi possible est mise en péril par les sophismes de charlatans - et parmi ce sophismes, celui que vise ici Galien concerne la cause dite antécédente, ou cause *procatarctique*. La cause antécédente, appelée encore parfois cause *occasionnelle* – parce qu'à l'occasion de sa manifestation se révèle la fragilité du corps – voit son effet produit non pas par sa seule puissance propre, mais aussi par la coïncidence d'une faiblesse de l'organisme avec l'exercice de cette puissance propre. L'exemple privilégié est celui du froid, qui ne cause pas de fièvre chez tous les individus. Voici le sophisme que veut réfuter Galien :

*Ait enim : « si frigere est causa febriendi, qui magis frigerunt magis utique febrerent. » Sed non est ita. Si enim efficere quid potest effectiva causa absque patientium aptitudine, qui magis frigerunt magis febrerent. Si vero non omni corpori gelu potens est febrem inferre, sed soli ei qui ad febriendum habet preparationem, eos qui magis frigerunt non est necesse magis febrere, sed quidam eorum neque omnino habuerunt febrium semina.*

« Il dit en effet : si avoir froid cause la fièvre, ceux qui ont eu le plus froid doivent avoir la plus grande fièvre. Mais ce n'est pas vrai. Car si la cause effective était capable d'agir sur un patient qui n'a pas la condition appropriée, alors ce serait le cas. Mais si avoir froid ne peut pas causer la fièvre dans tous les corps, mais seulement dans ceux qui ont une prédisposition à le faire, alors ce ne seront pas nécessairement ceux qui souffrent le plus grand froid qui auront le plus de fièvre, mais certains d'entre eux qui n'ont pas du tout eu les « racines » de la fièvre<sup>68</sup>. »

L'adversaire est en fait un sceptique qui utilise l'argument de la fièvre pour mettre en péril le principe même de la causalité : si une cause n'agit pas toujours, il n'y a pas de cause, et la fièvre arrivera par le fait du hasard et non pour des raisons déterminées. Le concept de « cause antécédente », qui relativise la puissance effective de l'agent causal et fait dépendre

<sup>67</sup> Une édition avec traduction anglaise a été établie par R.J. HANKINSON, *On Antecedent Causes*, Cambridge university press, Cambridge, 1998.

<sup>68</sup> Galien, *De Causis procatarcticis*, VIII 107-108, ed. HANKINSON p. 107, nous traduisons.

son efficacité de sa concordance avec un état du corps, est utilisé par les médecins pour rétablir la pertinence de la notion de cause dans la pratique médicale. On notera qu'il ne s'agit pas là d'une conception propre à la période hellénistique ; des traités de la Collection Hippocratique font déjà état d'une double étiologie de ce genre<sup>69</sup>.

Les sophismes ici invoqués sont considérés par Galien comme dangereux. Ils semblent avoir été pris au sérieux par la communauté médicale. Hérophile, qui ne peut être taxé de scepticisme, aurait visiblement – et Galien le lui reproche en termes peu amènes – jugé bon d'aménager son étiologie en fonction de cette difficulté.

*De Herophilo autem et de ea que circa sermones sapientia magis Erasistrato oportet mirari et increpare eum de timore. Dubitans enim de omni causa fortibus et multis rationibus postea ipsemet invenitur utens eis discendo multis hominibus sic videri. Summe enim timidi est dimittendo rationem, ut hominibus videtur, sic existimare. Quid igitur ait ? « causa vero, utrum sit vel non, natura quidem non est invenibile, existimatione autem puto infrigidari, estuari, cibo et potibus repleri. »*

Mais à propos de Hérophile, et de cette fameuse sagesse que l'on trouverait dans ses propos, on doit s'étonner, bien plus que pour Erasistrate, et on doit s'indigner de sa timidité. Car tandis que Hérophile met en doute chaque cause avec des arguments puissants et nombreux, on le surprend lui-même en train d'en faire usage, à chaque fois qu'il dit que telle chose semble telle pour de nombreux individus. C'est bien le propre d'un être très timoré, que d'estimer que « c'est ce qui semble aux gens » pour expédier un argument. Que dit-il donc ? « que la cause existe ou qu'elle n'existe pas, c'est indécidable par nature ; mais par hypothèse je peux supposer que je suis refroidi, nourri et rassasié par la nourriture et la boisson<sup>70</sup> ».

Hérophile prend une décision lourde de conséquence sur le plan méthodologique, puisqu'il fait de la cause une nécessité théorique, dont le rôle peut être assumé par une simple hypothèse, tout en laissant de côté la question de l'existence de son substrat ontologique. Galien lui reproche ce qu'il estime être une forme de lâcheté intellectuelle ; mais Hérophile ne montre-t-il pas plutôt, derrière cette apparente prudence, que les sophismes qui sont en question dans ce texte ne suffisent pas à discréditer une notion bien comprise de la causalité ? Hérophile se rapproche ici de façon sensible de la stratégie des médecins Empiriques qui sont

<sup>69</sup> Cf. *Airs, Eaux, Lieux* en particulier ; on reviendra longuement sur cette question dans la partie suivante.

<sup>70</sup> VON STADEN, fr. 59 a, Galien, *Sur la cause antécédente* 16, 197.

absolument désarmés face à des arguties dialectiques de ce genre, mais qui conservent néanmoins, sous une forme affaiblie, l'explication causale comme outil méthodologique d'une absolue nécessité.

*Sicut enim semper dixi, non potest aliquis absque quod erudiatur in dyaletica theoria indeceptus manere omnino, ubi demum et qui ab emperia medici, observare super aliquos alios ea quae secundum vitam proponentes, tamen a sophismate devicti sunt ita ut dubitarent de procatarticiis causis et nichil enunciare auderent de ipsis. Sed hii demum usque in tantum sobrii fuerunt ut custodiri aliquam causalitatem in eis confiterentur.*

Comme je l'ai en effet continuellement répété, aucun ignorant en dialectique ne peut demeurer absolument préservé [des suites de cet argument], puisque même les médecins empiristes, qui ont plus que les autres suivi les leçons du sens commun, ont été cependant si perturbés par ce sophisme qu'ils en sont venus à douter des causes antécédentes et n'osaient plus se prononcer sur elles. Mais ces individus furent néanmoins assez sages pour accepter de se plier à un ersatz de causalité dans ces cas là<sup>71</sup>.

Si les Empiriques remettent en cause une certaine conception de la causalité, ils en conservent une notion atténuée, indispensable pour justifier une pratique médicale quelconque. Et ils ont été confrontés à des arguments sophistiques du même genre que ceux que l'on retrouve entre les lignes de la doxographie de Sextus sur le critère épicurien. La réfutation de Sextus va alors faire fond sur cette argumentation épicurienne selon laquelle la sensation est critère parce que ce qui agit ne peut pas ne pas agir selon sa nature réelle ; les épicuriens semblent ainsi appliquer à la sensation comprise comme « impression » une action causale qui se doit d'être toujours efficace. Cette hypothèse repose directement sur deux prémisses qui, aux yeux de Sextus, ne sont pas justifiées par Epicure :

- l'analyse de l'agréable et du désagréable comme des causes toujours efficaces ;
- l'identification de toute sensation à une sensation de type « éthique », c'est à dire agréable ou désagréable.

La position épicurienne est très claire dans les textes : éthique et noétique procèdent d'une évidence de même nature. De même que nous ne pouvons nous empêcher de fuir la douleur et de rechercher le plaisir, de même nous ne pouvons pas ne pas nous fier aux sensations. Le critère est ainsi ramené à sa fonction essentielle, qui est de rendre possible la

---

<sup>71</sup> Galien, *De Causis procatarticiis*, XIII, 170, ed. HANKINSON p. 133, nous traduisons.

vie heureuse en éliminant l'angoisse de la mort et des dieux ; du fait qu'il découle d'impressions physiques de plaisir et de douleur, le critère est assuré par un lien intrinsèque qui l'unit à la nature dans ce qu'elle a de plus évident et de plus primordial, dans ce qu'elle a qui est véritablement premier ; ce qui tend à montrer que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce n'est pas le critère qui dévoile la nature, mais bien la nature qui assume et qui donne son contenu et sa puissance au critère ; un critère n'a aucun sens dans un environnement dans lequel il n'y a pas une urgence vitale, pratique, à choisir entre le vrai et le faux, c'est à dire en fait entre ce qui est à chercher et ce qui est à fuir.

Mais alors, le critère permettant de valider les explications physiques se fonde lui-même sur une interprétation orientée de la nature même de cette *physis*. Pour être efficace le critère doit « agir » d'une certaine façon sur celui qui en fait usage ; mais l'efficacité de cet « agir » n'est garantie que dans la mesure où les structures mêmes de la nature ne peuvent en aucun cas contrecarrer l'action de l'agent en question – il faut une équivalence parfaite entre les pouvoirs causaux du critère et les pouvoirs causaux admis dans la nature. Sextus a alors beau jeu de réfuter la validité du critère épicurien, simplement en mettant en doute la capacité de l'impression en tant qu'agent à avoir toujours la même efficacité.

Les médecins hellénistiques, aux prises avec des arguments de même nature, trouvent dans la notion de « cause occasionnelle » un recours relativement efficace. Qu'en est-il des épicuriens ? Curieusement, alors même que, comme nous le montrerons dans la partie suivante de ce travail, on peut bien trouver dans l'épicurisme des traces de cette double causalité, efficiente et occasionnelle, ce n'est pas de cette façon que les épicuriens contournent la difficulté méthodologique que nous avons soulevée. Comment s'y prennent-ils donc ?

On a montré par l'intermédiaire du premier paradoxe que le vrai problème que pose le critère épicurien c'est d'être une procédure de validation qui elle-même n'est validée par rien et qui semble reposer sur un choix irrationnel. On a évoqué un présupposé empiriste initial ; pourquoi donc est-il important, fondamental même, que les connaissances s'enracinent dans le sensible ? Nous avons vu plus haut, lors de l'étude du concept d'anticipation, que même si le critère en tant que tel n'est pas susceptible de vérification, le choix de la sensation comme critère du vrai est rendu en amont possible par une vision de la nature comme puissance de

reproduction et de répétition du même. C'est bien au sein de la nature ainsi comprise que peuvent se fonder des dispositions humaines telles que tout choix d'ordre logique, portant sur le vrai et le faux, devra toujours en dernière instance être ramené à un choix d'ordre éthique, entre ce qui est à chercher et ce qui est à fuir. Et c'est au sein de cette nature répétitive et éthiquement normée que peut fonctionner le trope méthodologique qui repose justement sur cette articulation du théorique et du pratique – à savoir l'épilogisme.

#### 4. La solution de l'épilogisme

Nous avons déjà indiqué comment, pour les épicuriens comme pour les empiristes, la mémoire assumait la plupart des fonctions classiquement dévolues au raisonnement<sup>72</sup>. Cependant, notre analyse de l'anticipation a mis en évidence l'existence de fonctions intellectuelles de relation autres que la simple remémoration. Ces fonctions ont jusqu'à maintenant été assimilées à des procédures sémiologiques identifiées aux « inférences par signe ». Cependant nous avons jusqu'à présent laissé de côté un terme important qui apparaît très régulièrement dans les passages des différents corpus dans lesquels il est fait allusion à ces « inférences ». Ce terme est celui d'*epilogismos* ; il recouvre une procédure méthodologique mal connue, dont l'élaboration correspond à une étape essentielle de la formation des empirismes antiques.

Les problèmes liés à l'épilogisme sont multiples. Le plus important peut-être est lié au manque de textes sur la question. L'épilogisme apparaît à de multiples reprises dans le corpus des textes épicuriens, mais n'est jamais véritablement l'objet d'une thématization particulière. Les allusions à son sujet sont vagues, ou bien présupposent de la part du lecteur une connaissance préalable de ce dont il est question. Il est donc extrêmement difficile d'en dégager la structure, et de montrer comment fonctionne concrètement un épilogisme.

On peut néanmoins parvenir à se faire une première idée générale de cet outil par le biais de la seule analyse du terme. *Epilogismos* est un composé facilement identifiable de *logismos*. On peut donc postuler sans trop de risque d'erreur qu'un auteur qui fait allusion à

---

<sup>72</sup> Cf. p. 97 et seq.



l'épilogisme se réfère à un certain type de raisonnement. E. ASMIS s'est livré à une comparaison entre les trois types de *logismos* que l'on rencontre dans les textes épicuriens<sup>73</sup> : « Le premier, *sullogismos*, (du verbe *sullogizesthai*), correspond à la combinaison de concepts par la démonstration. [...] Ensuite, on trouve les composés formés sur *ana-*, parmi lesquels *analogizein*. Ce composé, avec les autres formes *analogia* et *analogos*, est utilisé au sens de la construction d'analogies, que ce soient des analogies entre les phénomènes ou entre des phénomènes et des choses non observées. [...] Troisièmement, il y a le composé *epilogismos* ( ou *epilogizesthai*), que je traduis, faute de mieux, par le terme général de "calcul". Ce composé est fréquent à la fois dans les textes d'Epicure et dans ceux plus tardifs, et il ne semble pas rapporté à l'inférence scientifique lorsque Platon et Aristote en font usage<sup>74</sup>. »

E. ASMIS relève ici deux difficultés majeures pour la compréhension de l'épilogisme : premièrement l'absence d'autre occurrence technique du terme chez les auteurs précédents qui ont pu se pencher sur des questions de méthodologie<sup>75</sup> ; deuxièmement l'impossibilité de traduire ce terme de façon satisfaisante, du fait de sa généralité. Cette deuxième difficulté s'est présentée avec acuité pour tous les traducteurs des textes épicuriens, puisqu'on relève pas moins de quatre traductions habituelles pour ce concept. J.F. BALAUDÉ et D. SEDLEY usent de périphrases (« raisonnement précis », « empirical inference »), E. ASMIS comme on l'a vu propose « calculation », CONCHE « réflexion »...

L'occurrence la plus intéressante de *epilogismos* dans le corpus des œuvres d'Epicure lui-même se trouve au § 72 de la *Lettre à Hérodote*, qui porte sur la connaissance du temps<sup>76</sup>. La façon adéquate de raisonner sur le temps y est évoquée par l'opposition d'une série d'adjectifs verbaux, les uns désignant la bonne méthode d'investigation, les autres, la mauvaise :

- οὐ ζητητέον [...] ἀναγοντες ἐπὶ τὰς βλεπτομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα [...] ἀναλογιστέον
- οὔτε διαλέκτους [...] μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον

<sup>73</sup> Cf. *Epicurus scientific method*, p. 175 et seq. Sur la question de la technicité ou non du terme *epilogismos*, cf. aussi M. SCHOFIELD, « Epilogismos : an appraisal » *Rationality in Greek Thought*, M. FREDE et G. STRIKER (ed.), Oxford university press, Oxford, 1996, p. 221-239.

<sup>74</sup> p. 176-177, nous traduisons.

<sup>75</sup> La seule occurrence chez Aristote est très révélatrice de l'absence de technicité épistémologique préalable du terme ; on la trouve dans *Politique*, VI, 8, 1322 b 36 ; l'épilogisme détermine la charge des magistrats qui surveillent les fonctionnaires et en « calculent » la gestion.

<sup>76</sup> Texte déjà cité en note p. 107.

- οὐτε ἄλλο τι κατ' αὐτοῦ κατηγορητέον [...] ἀλλὰ μόνον[...] ἐπιλογίστεον
- il ne faut pas mener la recherche en <le> ramenant, selon nos propres prolepses, à ce que nous avons considéré empiriquement / mais il faut procéder par analogie par rapport impressions évidentes
- il ne faut pas changer les termes courants / mais il faut utiliser ceux qui existent déjà
- il ne faut pas lui attribuer quelque chose selon une identité propre /mais il faut seulement pratiquer un épilogisme

Ce texte est beaucoup trop complexe pour que nous puissions dès maintenant en tirer quelque chose de définitif quant au sens même du terme d'épilogisme ; nous aurons l'occasion de l'aborder à nouveau. Pour le moment, on notera simplement que le § 72 de la *Lettre à Hérodote* fait cohabiter *epilogismos* avec toute une série de termes techniques dont certains sont proprement épicuriens. Ce qui apportent des arguments non négligeable à l'hypothèse que nous souhaitons défendre, qui est qu'il s'agit bien là d'un mot appartenant au glossaire technique de l'épicurisme. Mais force est d'avouer que les matériaux strictement épicuriens manquent pour donner à ce mot une signification très précise<sup>77</sup>.

Cependant, si la notion d'épilogisme est peu fouillée dans les textes strictement épicuriens, il existe un autre panel de textes et d'analyses méthodologiques, beaucoup plus complet et plus clair, dans lequel l'épilogisme joue un rôle non négligeable, et se trouve nettement analysé. Il s'agit des passages du corpus galénique qui font état des méthodes de l'école médicale dite Empirique.

Le terme d'épilogisme est la plupart du temps invoqué lorsqu'il s'agit de présenter dans son détail la théorie de l'empirisme médical, en tant qu'elle consiste d'abord en une critique des connaissances que le médecin doit employer. Le critère de l'évaluation est simple : il consiste en un refus de ce qui provient d'une connaissance par « indication »<sup>78</sup>. On

<sup>77</sup> Nous laissons de côté pour le moment le livre de Philodème *Sur l'Inférence par signes*, que nous exploiterons en dernier lieu (p. 233 et seq.)

<sup>78</sup> On voit bien ici pourquoi toute méthodologie de nature empiriste a vocation à se pencher sur les signes ; le signe, en établissant un rapport censé immédiat avec ce qu'il signale, ne peut qu'intéresser une approche épistémologique qui veut suivre une direction « horizontale », immanente. Cf. ASMIS ch. III, "The use of observations as signs", p. 175-seq.

trouve chez Sextus une définition du signe indicatif, par opposition au signe « commémoratif ».

καὶ ὑπομνηστικὸν μὲν σημεῖον καλοῦσιν ὃ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ διὰ ἐναργείας ἅμα τῷ ὑποπεσεῖν, ἐκείνου ἀδηλουμένου, ἀγχι ἡμᾶς εἰς ὑπόμνησιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ καὶ νῦν ἐναργῶς μὴ ὑποπίπτουτος, ὡς ἔχει ἐπὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ πυρός. Ἐνδεικτικὸν δὲ ἐστὶ σημεῖον, ὡς φασιν, ὃ μὴ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ διὰ ἐναργείας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς σημαίνει τὸ οὐ ἐστὶ σημεῖον, ὡσπεροῦν αἱ περὶ τὸ σῶμα κίψεις σημεία εἰσι τῆς ψυχῆς.

« Ils appellent signe commémoratif celui qui, ayant été observé avec évidence avec ce qu'il signifie en même temps qu'il nous tombe sous le sens, alors que le signalé est obscur, nous amène au souvenir de ce qui a été observé en même temps que lui et qui ne nous tombe pas pour l'instant avec évidence sous le sens, comme pour la fumée et le feu. A l'inverse, un signe indicatif, à ce qu'ils disent, est celui qui n'a pas été observé avec évidence en même temps que son signalé, mais signifie ce dont il est le signe à partir de sa nature et de sa constitution propres, comme les mouvements du corps sont signes de l'âme<sup>79</sup>. »

Le signe commémoratif remet ainsi en tête ce dont il est signe, car il a été la plupart du temps observé en compagnie (immédiatement avant par exemple) de ce qu'il signifie. Dans ce cas, le rapport entre signe et « signalé » est immédiat, de l'ordre de l'évidence ; on peut observer tous les jours que le feu dégage de la fumée. Dans le cas du signe indicatif en revanche, le rapport est non-immédiat ; il n'y a aucun lien empiriquement observable entre les mouvements du corps et l'âme – du fait que l'âme elle-même n'est pas une réalité de type observable. C'est donc grâce à une déduction opérée à partir de la connaissance de l'essence de l'âme et du mouvement, qu'un lien peut être deviné entre les deux. Il faut passer par le biais du raisonnement, et non de l'observation.

La distinction entre signe indicatif et signe commémoratif est liée à une autre distinction, établie entre les choses obscures par nature, et obscures par accident [II, 99]. Les choses obscures par nature ne pourront jamais être observées directement, et ne peuvent donc être connues que par le biais de l'indication ; tandis que les choses obscures par accident – par exemple un feu dissimulé par un talus – se prêtent à la 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

<sup>79</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes* II, 100-101, Teubner, MUTSCHMANN-MAU, p. 89, traduction P. PELLEGRIN.

médecins Empiriques peut donc indiquer, si l'on tient compte de cette seconde distinction, soit qu'ils refusent l'existence des choses cachées par nature, soient 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 nature.

Μηδ' ἔνδειξιν ὑπάρχειν τὸ παράπαν μηδ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου δύνασθαι γνωσθῆναι. Πάντα γὰρ δεῖσθαι τῆς ἐξ αὐτῶν γνώσεως μηδ' εἶναι τι σημεῖον ἀδήλου φύσει πράγματος οὐδενός.

« 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<sup>80</sup>. »

Tels sont les structures de l'empirisme médical, qui vont donner sens au choix méthodologique de l'épilogisme comme outil de raisonnement privilégié : le refus de l'indication, et par là d'une procédure de déduction strictement rationnelle, qui semble aller contre une exigence empirique radicale. C'est en effet par le biais de tels arguments que Galien décrit dans un autre traité l'usage médical de l'épilogisme :

*ita autem et ratio empirica a ratione dogmatica differt in eo quod illa quidem evidentium rerum est, illa autem immanifestarum. Nominant autem et hec propriam quidem rationem epilogismum, eam vero que dogmaticorum analogismum.*

« C'est aussi en cela que le raisonnement empirique diffère du raisonnement dogmatique : l'un porte sur des choses évidentes, l'autre sur des choses non apparentes. Ils appellent le raisonnement qui leur est propre « épilogisme », et celui des dogmatiques « analogisme ». <sup>81</sup> »

L'épilogisme infère donc de l'évident à l'évident, tandis que l'analogisme infère de l'évident au non-évident, et transgresse ainsi un interdit fondamental de l'empirisme, en faisant un saut entre deux ordres de choses différents. L'épilogisme est là pour remplacer en

<sup>80</sup> *Des Sectes*, V, HELMREICH p. 10 (ed. KOHN p. 77), traduction PELLEGRIN.

<sup>81</sup> Galien, *Esquisse Empirique*, VII, 48, 21-27, ed. DEICHGRÄBER p. 62. *L'Esquisse empirique* nous a été transmise en latin.

quelque sorte l'arrière-fond théorique qui justifie l'analogisme, et que les Empiriques refusent d'intégrer à l'art médical.

Le texte *Des Sectes* est plus explicite que *L'Esquisse* :

ἤδη δὲ καὶ περὶ τῶν μοχθηρῶν τρόπων τῆς ἀποδείξεως, οἷς εἰώθασιν οἱ δογματικοὶ χρῆσθαι, λέγουσὶ τι καὶ περὶ παντὸς τοῦ ἀναλογισμοῦ, καὶ ὡς οὗτος μὲν ἀδύνατος ἐξευρίσκειν, ἃ ἐπαγγέλλεται, καὶ οὐτ' ἄλλη τις τέχνη συνίσταται κατ' αὐτὸν οὔθ' ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων πρόεισιν. Ὁ δ' ἐπιλογισμὸς, ὃν δὴ <τῶν> φαινομένων λόγον εἶναι φασί, χρήσιμος μὲν εἰς εὗρεσιν τῶν προσκαίρων ἀδήλων· οὕτω γὰρ αὐτοὶ καλοῦσιν, ὅσα τοῦ γένους μὲν ἐστὶ τῶν αἰσθητῶν, οὐ μὴν ἤδη γέ πω πέφημε· χρήσιμος δὲ καὶ πρὸς ἔλεγχον τῶν κατὰ τοῦ φαινομένου τι λέγειν τολμώντων. Χρήσιμος δὲ καὶ τὸ παρορώμενον ἐν τοῖς φαινομένοις δεῖξαι καὶ σοφίσμασιν ἀπαντῆσαι μηδαμοῦ τῶν ἐναργῶν ἀφιστάμενος, ἀλλ' ἐν τούτοις ἀεὶ διατρίβων.

« Ils signalent aussi les modes invalides de démonstration dont les dogmatiques ont coutume de se servir, et notamment le raisonnement par analogie dans son ensemble, en disant que celui-ci est incapable de trouver ce qu'il prétend trouver, que par son intermédiaire aucun des arts ne se constitue, et aucun progrès n'est fait dans la vie des hommes. L'épilogisme, en revanche, dont ils disent qu'il est « un raisonnement concernant des choses apparentes », est utile pour la découverte des choses occasionnellement cachées – car c'est ainsi qu'ils appellent tout ce qui entre dans le genre des choses sensibles mais qui ne s'est pas encore manifesté. Il est aussi utile pour réfuter ceux qui osent dire quelque chose contre l'apparence. Il est utile, enfin, pour montrer ce qui était passé inaperçu parmi les choses apparentes, et pour aller contre les sophismes, lui qui ne s'écarte aucunement des choses évidentes, mais reste toujours en contact avec elles<sup>82</sup>. »

Sur les modalités de cet exercice de l'épilogisme, nous pouvons déduire de *L'Esquisse Empirique* que l'épilogisme utilise nécessairement les deux facettes du travail du médecin : l'observation et la mémoire, qui sont deux notions omniprésentes chez les Empiriques et qui correspondent, on peut déjà le relever, aux outils méthodologiques que nous avons déjà étudié – à savoir la sensation et la prolepse. Il est fort intéressant de noter que Ménodote selon Galien a tendance à confondre même parfois épilogisme et observation [87], ce que Galien met sur le compte d'un mauvais maniement du concept dû à une certaine balourdise intellectuelle de Ménodote... Nous en retiendrons l'idée que l'épilogisme doit certainement être, tout comme l'analogie, une manière d'associer observation et mémoire et d'en inférer quelque chose. Mais, alors que l'analogie fonde la légitimité de son inférence sur

<sup>82</sup> *Des Sectes*, V, HELMREICH p. 11 (ed. KÜHN p. 77-78), traduction PELLEGRIN.

un arrière-plan théorique prédéterminé, l'épilogisme se contente de son adéquation stricte avec l'expérience.

Nous pouvons à présent récapituler les différents points qui donnent à l'épilogisme sa structure chez les Empiriques :

- l'épilogisme consiste en une inférence de l'évident à l'évident ; il respecte un interdit méthodologique fort qui refuse de faire porter la réflexion sur les choses cachées par nature. Cet interdit peut être assimilé à l'interdit méthodologique de l'analogie, qui, elle, infère de l'évident au non-évident.
- l'épilogisme s'oppose en cela à l'indication, qui suppose l'usage d'un raisonnement théorique et non de la simple expérience ; l'expérience elle-même consiste en la connaissance issue des sensations.
- Les outils fondamentaux de l'épilogisme sont l'observation et la mémoire. L'observation joue à deux niveaux : c'est par l'observation que l'on acquiert des connaissances ; et c'est le fait qu'il y ait ou non observabilité en droit qui rend praticable l'épilogisme — aucune connaissance préalable, aucune observation présente ou passée ne pourra nous renseigner sur ce qui se passe sur Saturne.

Ces trois points résument dans ses grandes lignes le fonctionnement de l'épilogisme. En quoi l'épilogisme participe-t-il donc à cette unification de l'expérience, dont nous supposons qu'elle est un préalable obligé à l'exercice d'une méthodologie empiriste ? Il nous semble que son principe même de fonctionnement, qui postule que nous n'allons jamais dans une inférence que du connu au connu, constitue le champ de l'application de cette inférence empirique comme un champ homogène. Ce champ au contraire est scindé et différencié par les arrière-fonds théoriques qui le distinguent en lieux entre lesquels on doit circuler sans s'appuyer sur des sensations mémorisées ; c'est cette circulation même que l'épilogisme interdit, et ce faisant, il délimite un champ d'inférence strictement clos, au sein duquel il devient licite d'exercer un raisonnement de type inductif.

Nous devons à présent nous demander dans quelle mesure un tel schéma est applicable à l'épilogisme épicurien.

Nous nous appuyerons en premier lieu sur les ressemblances entre ce que nous appellerons les « contextes épistémologiques » des épicuriens et des Empiriques. A peu de

chose près les problèmes abordés sont les mêmes, et prennent place dans le cadre de polémiques semblables. Le texte *Des Sectes* insiste assez lourdement sur l'efficacité de l'épilogisme en ce qui concerne la lutte contre les sophismes et les roueries des dialecticiens. Et *l'Esquisse empirique* inscrit bel et bien la démarche de l'école empirique dans le cadre d'une réaction violente aux abus de la dialectique – ce qui expliquerait sans doute en partie la radicalité du postulat anti-rationaliste. Comment ne pas comparer une telle attitude aux mots amers d'Epicure contre la dialectique ? Si l'on ajoute à cela le fait que selon SEDLEY, la notion d'épilogisme se forge chez Epicure au moment d'un affrontement très violent avec les Mégariques<sup>83</sup>, la similitude est sur ce point remarquable.

Si ce premier point semble bien confirmer une communauté d'intérêts entre Empiriques et épicuriens, il faut voir dans quelle mesure ce n'est pas également une communauté d'erreur. Le reproche de cercle logique formulé à l'égard des épicuriens l'a été également contre les Empiriques, sous la forme d'une critique de leur rejet massif du rationnel. En d'autres termes, si l'épilogisme empirique semble se mordre la queue, c'est parce qu'il refuse d'assumer son assise théorique. Si l'expérience peut fournir matière à l'épilogisme, celui-ci fait aussi usage de la raison pour parvenir à trouver et à critiquer ; il faut à un moment ou à un autre sortir de l'expérience pour parvenir à la faire – et c'est bien là le problème de tout empirisme, que nous retrouvons ici inchangé.

Or, c'est ici qu'apparaît une première différence entre la position épicurienne et les thèses de l'école empirique<sup>84</sup>. Car les épicuriens ne partagent assurément pas ce refus radical de la rationalité que l'on trouve chez les Empiriques. Cela s'exprime surtout par la position de la méthodologie épicurienne par rapport à l'analogie dont on a vu que, non seulement

---

<sup>83</sup> Cf. « Epicurus On Nature, XXVIII », in *Cronachè ercolanesi*, 3, 1973, p. 5-83. Voir aussi à ce sujet GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Naples, 1981.

<sup>84</sup> SCHOFIELD envisage le décalage entre les deux emplois de *epilogismos* par les épicuriens et les empiristes de façon un peu différente : il considère en effet que les épicuriens conservent un emploi relativement peu technique du terme, désignant de façon relativement indifférenciée des modes non scientifiques de raisonnement et d'investigation – l'emploi du terme chez Sextus serait le même. Les empiristes récupéreraient ce terme introduit par les épicuriens dans le lexique philosophique pour lui donner une densité conceptuelle plus importante et l'associer systématiquement à des raisonnements de type inférentiel. Il nous semble que cette supposition sous-estime un point important : à savoir la conservation remarquable, attestée par tous les doxographes, de la doctrine depuis sa formulation par Epicure. Si donc Philodème emploie de façon pour le coup extrêmement technique le terme d'*epilogismos*, il nous semble qu'il ne peut le faire qu'en s'inspirant de thèses déjà au moins en partie formulées par Epicure lui-même – ce qui n'exclut pas bien sûr l'hypothèse de réaménagements légers de l'épicurisme par Philodème. Au lieu donc de supposer une chronologie peu évidente comme le suggère SCHOFIELD, nous préférons pour notre part ne pas formuler d'hypothèses de filiation ou de transmission ; il nous suffit pour notre investigation de faire état de similitudes frappantes dans l'usage de ce terme entre épicuriens et médecins empiristes.

Epicure ne la refuse pas mais qu'elle est au contraire, en tant que fondement à la fois de la constitution conceptuelle et de la prolepse, une procédure essentielle à l'épicurisme.

Il faut à présent revenir plus en détail sur le § 72 de la *Lettre à Hérodote* portant sur le statut de la connaissance du temps. Ce texte est d'une importance décisive dans la mesure où il donne un premier exemple de cette association méthodologique assumée par Epicure entre l'épilogisme et le raisonnement par analogie.

Τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα, καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον<sup>85</sup>.

Traduction BALAUDÉ :

« Il n'y a certainement pas à mener la recherche sur le temps comme sur le reste, c'est-à-dire tout ce que nous cherchons en un substrat, et que nous rapportons aux prénotions considérées en nous-mêmes, mais nous devons, par analogie, nous référer à l'évidence même, suivant laquelle nous parlons d'un temps long ou court, parce que nous la portons tous en nous, congénitalement. »

Traduction LONG et SEDLEY reprise par BRUNSCHWIG et PELLEGRIN :

« Si nous faisons une recherche sur le temps, il ne faut pas la faire de la même manière que pour toutes les choses qui résident en un sujet, et que nous référons à des préconceptions qui nous sont familières ; c'est la réalité évidente elle-même en vertu de laquelle nous articulons les mots « longtemps », « peu de temps », en lui appliquant un cycle uniforme, qu'il faut saisir par analogie.<sup>86</sup> »

Apparemment pour Epicure, la nature du temps ne se conçoit visiblement que par analogie. Les divergences de traduction sont ici intéressantes : J. F. BALAUDÉ insiste sur l'aspect matériel du support habituel de la notion, tandis que A. LONG et D. SEDLEY, emportés par la nature épistémologique de la suite du paragraphe, font d'emblée allusion par l'usage de « sujet » au fait qu'il n'est pas seulement question de la notion de temps, mais du fait même de nommer ce qui correspond à cette sensation de durée tout à fait particulière dans l'expérience humaine.

Le choix de J. F. BALAUDÉ a ici notre préférence, car il permet d'insister sur le risque qu'Epicure veut empêcher pour celui qui veut user de l'analogie à propos du temps. Le temps n'est pas une réalité séparée ; le temps ne peut en aucune façon être substantialisé, dans la

<sup>85</sup> *Hér.*, 72, 1-6, ARRIGHETTI [2] p. 63-65.

<sup>86</sup> Pour cette première partie du texte, on voit que la traduction de LONG et SEDLEY est parfois un peu éloignée du texte, en particulier pour la traduction de *par'hèmin* et de *sungenikòs*. Nous la citons cependant, dans la mesure où on verra plus loin qu'elle devient beaucoup plus précise pour la seconde partie du texte.



mesure où n'est qu'une réalité de nature purement accidentelle. Nous ne souhaitons pas ici nous attarder sur la nature du temps comme « accident d'accident » pour reprendre l'expression de Sextus. Rappelons simplement que le temps n'est pour Epicure que le nom que nous donnons à un certain type de perception qui accompagne, quasiment à la manière d'un transcendantal kantien, toutes les autres perceptions que nous pouvons avoir vis-à-vis de n'importe quel type de réalité : le temps est un jugement. Il est ainsi le résidu conceptuel de l'impression de durée que nous pouvons éprouver au long de notre existence d'être percevant. En ce cas, nous voyons bien que l'usage de la méthode analogique pose problème. Si l'analogie consiste bien en un transfert tel que nous l'avons décrit, comment et à partir de quoi transférer si aucun substrat ne peut appuyer le dit transfert <sup>87</sup> ? Quel savoir sur le temps pouvons-nous avoir, dans la mesure où il est impossible de construire un concept du temps ? Lucrèce est légèrement plus explicite lorsqu'il déclare :

*nec per se quemquam tempus sentire fatendumst  
semotum ab rerum motu placidaque quiete.*

« Personne, il faut l'admettre, n'a le sentiment du temps en soi,  
abstrait du mouvement ou du paisible repos des choses. » I, 462-463

Ce qu'il faut ici comprendre par analogie, c'est justement le fait pour le temps de ne pouvoir être conçu que de façon seconde ou « dérivée » ; le deuxième terme de l'analogie est construit non pas par ajout, mais par abstraction. En d'autres termes, au lieu de placer face au temps une réalité autre qui permette par comparaison de le déterminer, c'est la réalité même qu'il s'agit de décomposer pour y distinguer par analyse l'événement tel qu'il est perçu (bref ou long), et l'idée de durée comme telle.

Dans le cas du temps, la question sera donc de savoir quel type de représentation une telle abstraction analogique peut bien faire naître. Le temps fait partie des « qualités secondes » des corps ; il n'a pas d'existence atomique, mais comme le dit D. SEDLEY<sup>88</sup>, son existence est phénoménale et dépend de l'observateur – le temps fait partie de l'expérience intime du sujet. Je n'ai donc pas de perception du temps autre que celle d'un attribut de mes autres perceptions. L'explication de D. SEDLEY est en ce sens intéressante ; si je dois « rassembler un nombre approprié d'accidents » pour constituer mon analogie par abstraction,

<sup>87</sup> Sur tout ce passage et le statut du temps en général dans l'épicurisme, cf. K. WELLESLEY, « Lucretius 1, 469-470 » *Classical review* n.s. 1963 ; M. ISNARDI PARENTE, « Chronos epinooumenos ou nooumenos in Epicuro pap. Herc. 1413 », *Parola del Passato* 167 (1976) ; P.-M. MOREL, « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2/2002.

<sup>88</sup> t. I, GF, p. 85.

cela même ne peut s'accomplir que dans le temps. La durée à partir de laquelle j'effectue l'abstraction se prolonge dans cette effectuation elle-même ; nous retrouvons par ce biais un point abordé plus haut dans l'étude de la notion de *metabasis*, dont nous avons vu qu'elle était comme le paradigme physique de l'analogie. Si la procédure analogique est un transfert réel d'un point de l'espace à un autre, ce transfert suppose un lieu dans lequel il s'effectue, et une durée d'effectuation. En ce qui concerne le temps, nous voyons bien là encore que la constitution conceptuelle est bien impossible du fait que le transfert qui la sous-tendrait n'aurait aucune durée dans laquelle s'effectuer qui ne soit pas déjà « du temps ».

La suite du texte du § 72 accentue la difficulté :

καὶ οὔτε διαλέκτους ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον, οὔτε ἄλλο τι καθ' αὐτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ - καὶ γὰρ τοῦτο ποιούσι τινες - ἀλλὰ μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογίστεον<sup>89</sup>.

Traduction BALAUDÉ

« Et il ne faut pas changer les termes pour d'autres qui seraient meilleurs, mais il faut se servir à son propos de ceux qui existent ; et il ne faut pas non plus lui attribuer quelque autre chose, dans l'idée que son être est identique à cette propriété-là - c'est bien ce que font certains -, mais il faut surtout raisonner avec précision sur cette seule chose : à quoi nous lions ce caractère qui lui est propre, et par quoi nous le mesurons. »

Traduction LONG et SEDLEY :

« Il ne faut ni adopter une terminologie de rechange sous prétexte qu'elle serait meilleure - nous devons utiliser à son propos les termes existants - ni prédiquer autre chose de cette réalité si particulière comme ayant la même essence qu'elle - ce que font aussi certains ; il nous faut seulement découvrir par réflexion empirique ce à quoi nous associons cette réalité particulière et avec quoi surtout nous la mesurons.<sup>90</sup> »

On ne pourrait ainsi rien prédiquer du temps parce que le temps lui-même est un prédicat d'un certain type. Prédiquer quelque chose au temps impliquerait en effet de trouver un prédicat qui serait de même nature que le temps - ce qui est impossible. En effet, une prédication semble ici revenir pour Epicure à attribuer à une réalité des caractéristiques propres à cette réalité. Mais si le temps en lui-même n'est pas une réalité, si même il n'est qu'une certaine façon de percevoir toutes les réalités possibles, quelle caractéristique pourra-

<sup>89</sup> *Hér.* 72, 6-11, ARRIGHETTI [2] p. 65.

<sup>90</sup> Comme nous l'avons annoncé précédemment, on remarque que pour ces quelques lignes, la traduction BALAUDÉ devient moins précise ; il ne souligne pas le balancement pourtant très explicite dans le texte grec entre *analogisteon*, *katègorèteon*, *epilogisteon*, alors que notre interprétation de ce passage repose en grande partie sur l'explicitation de cette scansion forte.

t-on en bonne logique lui attribuer ? Le temps est déjà en lui-même une caractéristique attribuée ; tout prédicat du temps ne pourra être qu'un prédicat de prédicat.

Cependant cela ne signifie, ni que le temps doit être considéré comme inconcevable, ni qu'il n'a aucune espèce de réalité – il faut ici soigneusement distinguer en effet le fait d'être une réalité et le fait d'avoir de la réalité. La confusion est néanmoins possible ; le problème vient de ce que tout ce que l'on peut connaître en premier lieu des corps, ce n'est pas leur nature atomique – c'est-à-dire ce qui en fait « des réalités » - mais leurs attributs secondaires – qui par la perception, nous renseignent sur leur réalité. Par l'hypothèse du simulacre, nous avons vu que cette inférence de l'impression sensible à la réalité des corps ne peut se faire que parce que la perception s'appuie elle-même sur un substrat atomique – « une réalité ». Or, si le simulacre est bien un corps, la sensation elle-même ne nous renseigne pas sur ce qui en lui est réellement corporel mais d'abord sur sa couleur, sa forme, etc. Les seuls attributs permanents des corps en eux-mêmes auxquels nous avons accès sont la tangibilité, la taille, le poids ; ce qui entre dans la définition pure du corps en tant que tel.

On semble trouver trace d'une polémique semblable chez Lucrèce, qui se trouve lui aussi amené à traiter de la réalité des événements passés.

*Denique materies si rerum nulla fuisset,  
nec locus ac spatium res in quo quaeque geruntur,  
numquam Tyndaridis forma conflatus amoris,  
ignis Alexandri Phrygio sub pectore gliscens,  
clara accendisset saevi certamina belli,  
nec clam durateus Troiianis Pergama partu  
inflammasset equos nocturno Graiiugendarum ;  
perspicere ut possis res gestas funditus omnis  
non ita uti corpus per se constare neque esse,  
nec ratione cluere eadem qua constet inane,  
sed magis ut merito possis eventa vocare  
corporis atque loci, res in quo quaeque gerantur.*

« Car enfin, sans la matière des choses,  
sans le lieu et l'espace où elles s'accomplissent,  
jamais le feu d'un amour inspiré par la beauté d'Hélène  
n'eût grandi au fond du cœur phrygien de Pâris,  
attisant les combats fameux d'une guerre sauvage,  
jamais, dans la nuit perfide, le cheval de bois  
n'eût enfanté des Grecs et embrasé Pergame.  
Tu peux donc voir que les faits, contrairement aux corps,  
N'ont jamais de réalité ni d'être propre  
Et qu'ils n'existent pas non plus à la manière du vide ;  
Le nom le plus juste que tu puisses leur donner

Est celui d'événements des corps et de l'espace où tout s'accomplit. <sup>91</sup>»

Lucrèce semble ici s'adresser à certains théoriciens qui infèrent de l'impossibilité de nier la réalité passée des événements passés à la nécessité de supposer une réalité présente à ces événements. La stratégie de Lucrèce consiste alors à poser qu'il s'agit là d'une illusion entretenue par la pratique du discours historique qui fige dans le récit ces événements et leur donne ainsi l'apparence d'une densité ontologique. Il ne faut pas confondre l'effet de réel induit par la pratique historique, avec la réalité même, évanouie, de ce qui est raconté. De fait, la seule réalité permanente ne peut être que de nature substantielle – à savoir un agrégat d'atomes se mouvant dans un espace vide.

Dans l'appréhension du temps, il existe donc deux usages possibles de l'analogie. Un premier usage, trompeur, va confondre la réalité du substrat avec celle du prédicat qu'il s'agit de penser, hypostasie le prédicat et le transforme en substrat. Je confondrai ainsi par exemple la réalité du récit qui m'est fait de la guerre de Troie, avec la réalité par soi des événements qui se déroulèrent par le passé en Ilion. Cette possibilité doit être connue, et évitée avec vigilance ; mais elle ne doit pas nous conduire à nier l'existence ou – ce qui finalement revient pour un épicurien au même – la pensabilité du temps. Une analogie correcte me permettra en revanche de concevoir le temps comme jugement réel, impossible et impensable par soi, mais déterminable par abstraction, à partir de la réalité séparée qu'il accompagne toujours en tant qu'elle est perçue par un être sentant. Ce que j'appellerai temps sera ainsi l'expression du jugement intérieur et nécessairement singulier qui me permet d'évaluer la qualité – brève ou longue – d'autres événements, en les mettant en rapport avec d'autres jugements singuliers semblables ou dissemblables. Et l'on reconnaît dans cette mise en rapport répétée faisant fond sur une mémoire des impressions, la structure même de l'épilogisme tel que nous l'avons défini. L'analogie correspond donc ici au raisonnement par lequel mon esprit, juxtaposant par épilogisme des sensations passées de temps brefs ou longs à une sensation actuelle de durée, conçoit l'idée même de durée et par extension de ce que nous appelons « temps ».

Le cas du temps donne donc certaines précisions sur la façon dont les épicuriens articulent sans contradiction cette pratique conjointe de l'épilogisme et de l'analogie. Mais le témoignage le plus important à ce propos reste celui de Philodème de Gadara. Dans le livre sur *l'Inférence par signes*, le terme d'épilogisme revient très fréquemment, et est

<sup>91</sup> I, 471-482

abondamment glosé. C'est la première et unique fois dans le corpus strictement épicurien que l'on se trouve face à un bref descriptif de ce que peut être concrètement un *epilogismos*.

Le paragraphe IX montre ainsi de façon très explicite le fonctionnement de la méthode par similarité (IX, 29) en en détaillant les étapes, et cherche à montrer que, si cette méthode ne peut aboutir, à cause de sa structure analogique, celle par élimination revendiquée par les stoïciens ne le pourra pas davantage, car elle sera elle aussi obligée d'avoir, dans certains cas, recours à une inférence de type analogique ; l'exemple ici exposé est celui de l'établissement de la proposition : « il n'y a pas de mouvement sans vide ».

- on établit par épilogisme toutes les conditions qui sont concomitantes aux objets mouvants que nous connaissons, et en l'absence desquelles on n'observe pas de mouvement ;

- puis, par analogie, on juge que tout objet mouvant est toujours mû de la même façon ;

- on en infère, toujours par analogie que c'est cette condition concomitante qui accompagne toujours le mouvement ( ici, le vide ) ;

- on pourra alors en déduire que le vide existe bien, puisque sans vide, pas de mouvement.

L'analogie intervient donc pour faire le lien entre le trait commun dévoilé par l'épilogisme, et la conclusion de la démonstration<sup>92</sup> ; elle est un épisode nécessaire ; car si elle n'établissait pas que tout se meut de la même façon, l'épilogisme (la constatation que le vide accompagne toujours le mouvement) ne serait pas à lui seul probant ; on pourrait en effet envisager des cas dans lesquels le mouvement aurait lieu sans vide ; l'analogie épicurienne, en généralisant la constatation empirique<sup>93</sup>, fonctionne ce faisant à la manière de notre moderne induction<sup>94</sup>.

Le paragraphe XXIII, qui reprend une argumentation de Bromius, complète cette description par l'examen et la réfutation d'une nouvelle objection : les phénomènes ont tous des particularités individuelles ; comment donc trouver leurs points communs en étant sûr que ce faisant on ne trahit pas la particularité de l'objet ?

---

<sup>92</sup> Je diverge donc légèrement ici de ce qu'indique E. ASMIS dans son article « Epicurean semiotics », qui distingue au sein de l'inférence comme telle non pas des étapes – épilogisme, analogie, conclusion – mais des niveaux- inférence par similarité, positive, inférence par élimination, négative. Cf. “Epicurean Semiotics”, in *Knowledge Through Signs, Ancient Semiotic Theories and Practices*, ed. by G. MANETTI, Brepols, 1995, p. 155-185.

<sup>93</sup> La généralisation, contrairement à ce que déclare P. DE LACY (« Epicurean EPILOGISMOS », *American Journal of Philology* 79, 1958), est bien le fait de l'analogie et non de l'épilogisme. L'épilogisme fournit en quelque sorte la matière première de la généralisation.

<sup>94</sup> Mais ici Zénon va bien plus loin encore, et cherche également à montrer que la méthode par élimination doit elle aussi nécessairement passer par un épisode analogique si elle prétend prouver quoi que ce soit.

Πρὸς δὲ τ[ἀκ]όλουθον, ὅτι καὶ διαφέρει τὰ ταῖς αἰσθήσεσιν ἄδηλα  
 καλῶς ὁ σημ[ει]ούμενος τὴν παραλ[λαγ]ὴν αὐτοῖς ἀποδώσει καὶ ἦι  
 τ[ᾶς] κοινότητος ἔχει πρὸς τὰ φα[νερά] τ[ούτων] οὐ στερήσει, [ὄν  
 τρόπον] δύναται ἄν ἀπὸ τῶν [παρ' ἡ]μῖν μεταβαίνων πυρῶν [πρὸς  
 το] καὶ ἐν Η[ ]ΑΙΑΛΙ[ ] πῦρ, δισχυ[ρίζεσθαι] ΤΩ [ ] καθ[όλου]  
 εἶν[αι] πυρὶ καθ[ο] πῦρ [ ] αὐ[χμὸν] ΗΣΥΡ[ ] Σ τὰς  
 καυτι[κὰς] τῶν ἑτέρ[ων] ]ΙΝΑΣΔΙΑ[ ] ΤΡΑ[ ] αὐτὰ  
 τ[ᾶ] φαινόμε[να], τούτου τοῦ παρ[α]λλάγματος ἐμ[ποδίζει] ἢ  
 ἀπ[ο]ταχθεῖς ἰδιότη[τος] ]ΟΙΑ[ ] τῶν πυρῶν κ[αὶ] τοῖς παρ'  
 ἡ]μῖν φαινομένοις κ[ ] κά[ε]σθα[ι] χρόν[ους] ΗΠΙ [ ] ἄν  
 εἶ[πο]ις δυνάμεων π[ο]λυ χ[ρο]ν[ί]ους ἢ ὀλιγοχρονί[ο]υς γινο[μέ]να[ς]  
 καὶ δ[ια]λαττο[ύσας] πάσας. "Ἦστε τὰς αὐτὰς οὐσία[ς] μ[ήθ] ' ὁμ[οί]ως  
 ὑπὸ τῶν κατὰ μέρος κ[ά]εσθαι, κ[α]τ[ὰ] πυρῶν τὰ μὲν  
 [εὐ]απόσβεστ' εἶναι τὰ δ' οὐ. Καὶ πρὸς σκληροῦμ[ε]ταβολὴν καὶ  
 χρ[ο]ῶν παραλ[λαγ]ὰς προσφέρε[ται] τὰ πυρὰ [κατὰ] τὰς διαφόρους  
 ἕλας. Ὅθεν καθὰ [μὲ]ν ἰδ[ι]ώματα τὰς παραλλαγὰς καταλείψει τῶν  
 φαινομένων ὁ προσήκοντα ποιούμενος ἐπιλογισμὸν, καθὰ δὲ <...>  
 τὰς πρὸς τὸ φαινόμενον διαφυλάξει κοινότητος, ὧν ἅπερ οὐδὲ  
 νοηθῆναι πυρὸς ἔχοντα φύσιν ἐστὶ δυνατόν. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ περὶ  
 τῶν ἄλλων πραγμάτων ἐστὶ λόγος.

« A l'argument suivant nous répondons que dans la mesure où les choses qui  
 ne sont pas évidentes pour les sens diffèrent, la personne qui infère  
 correctement leur assignera ces différences, et dans la mesure où elles ont  
 des qualités en commun avec ce qui est évident, elle ne les en privera pas.  
 En ce cas il serait capable, en inférant à partir des feux dont nous avons  
 l'expérience... tu dirais qu'ils durent plus ou moins et que tous montrent des  
 variations. Cependant les mêmes substances ne sont pas brûlées par des feux  
 particuliers de la même façon, et parmi les feux, certains s'éteignent  
 aisément et d'autres non. Et en plus de ce changement d'intensité, les feux  
 montrent aussi des changements de couleur suivant les différents carburants.  
 Cependant celui qui fait un bon épilogisme réduira les variations apparentes  
 des feux à des particularités individuelles, mais retiendra comme propriétés  
 essentielles les traits communs à ce qui est évident, traits sans lesquels il  
 n'est pas possible de concevoir quelque chose qui ait la nature du feu. Le  
 même résultat tient pour les autres cas<sup>95</sup>. »

L'exemple choisi est celui des feux qui ne brûlent pas partout de la même façon ; mais  
 ce sont bien tous des feux, et ils brûlent ; celui qui fait un épilogisme correct a tenu compte de  
 ces particularités individuelles qui distinguent un feu de paille d'un feu de chêne ; mais il  
 arrivera à trouver, derrière ces particularités, une propriété essentielle, le trait commun à tous  
 ces phénomènes – le fait qu'il y ait à chaque fois combustion. Si maintenant on pose par  
 analogie que tous les feux brûlent de façon similaire, on pourra, par exemple, en inférer que  
 tout corps mis dans le feu finira par brûler ; ou bien, si on a retenu comme trait commun la

<sup>95</sup> § XXIII, 9 – XXIV, 10, ed. DE LACY p. 60-62, traduction personnelle à partir de la traduction anglaise.

fumée, que toute combustion dégagera de la fumée, en plus ou moins grande quantité. Le trait commun retenu par l'épilogisme n'est ainsi pas n'importe quel trait commun : il s'agit du ou des traits en dehors desquels on ne peut pas concevoir ce qu'est le feu, ni quelque chose qui aurait la nature du feu ; quelque chose qui ne brûlerait pas et ne dégagerait pas de fumée, ne saurait être du feu. Si ce trait commun a été judicieusement choisi, l'analogie fonctionne parfaitement, car elle ne s'appliquera qu'à ce trait commun ; l'analogie se contente de supposer qu'en l'absence d'indices contraires, les phénomènes se produisent partout de la même façon, en raison des mêmes causes essentielles inhérentes à la nature des choses ; elle pose ainsi que, s'il y a des feux, ils brûlent ; et cela, parce que l'épilogisme a permis de dégager quel était le trait essentiel qu'il fallait associer à tous les feux, la ressemblance fondamentale entre tous les feux possibles.

Mais ces textes de Philodème, s'ils résolvent la question de la nature de l'épilogisme épicurien, ne permettent pas de dissoudre le paradoxe logique que nous essayons d'éclaircir. En effet, l'épilogisme, bien loin de se présenter comme une procédure fiable, ne permet semble-t-il pas même de se trouver lui-même. En d'autres termes, pour le rechercher, il faut déjà l'avoir trouvé. Cette difficulté est particulièrement flagrante dans le cas de l'analogie sur le vide. Si le vide est invisible, comment peut-on, par une simple analyse du mouvement tel qu'il se présente à nos yeux, en conclure que tout mouvement ne peut se produire que « dans le vide » ? Nous retombons finalement toujours sur la même difficulté qui nous avait mené à cette étude détaillée de l'épilogisme ; ce dernier semble promettre bien plus qu'il ne nous donne.

Nous pouvons provisoirement proposer une première hypothèse quant à la circulation de l'épilogisme de l'épicurisme à la médecine empirique. Si les épicuriens souhaitent conserver le recours à l'analogie, c'est dans la mesure où leur empirisme assumé ne doit pour autant pas leur interdire de formuler des règles physiques générales. C'est assez évident dans le cas du mouvement et du vide. De même la question de la nature du temps doit pouvoir être résolue de façon claire et définitive, en déterminant la nature du temps. Les épicuriens manifestent ainsi une cohérence épistémologique importante, puisqu'ils maintiennent une orientation thérapeutique dont ils ont montré qu'elle passait par une abolition du doute. Or nous avons déjà vu que sur cette question les médecins Empiriques n'ont pas une démarche aussi claire, dans la mesure où leur empirisme les conduit à éviter justement les généralisations quant à la nature propre des phénomènes qu'ils observent. La reprise

méthodologique de l'épilogisme s'accompagne alors nécessairement chez eux d'un affaiblissement important du recours à l'analogie, afin d'atténuer en un sens sceptique les conclusions des inférences qu'ils construisent. Le recours à l'épilogisme n'a donc pas le même sens dans les deux cas, alors même qu'il constitue une convergence tout à fait remarquable entre ces deux courants de pensée. La difficulté à assurer la consistance logique de l'empirisme n'est pas du tout un problème aussi aigu dans les deux cas ; si pour l'empirisme il ne s'agit là que de la marge d'incertitude propre à toute investigation théorique s'aventurant vers le non évident<sup>96</sup>, pour l'épicurisme il s'agit là d'un point qui peut remettre en question la totalité de la démarche suivie.

Il est ainsi particulièrement suggestif de relever la présence de l'*epilogismos* dans deux textes épicuriens de portée éthique, qui tous les deux pointent des éléments tout à fait essentiels du *telos* indiqué par le philosophe du Jardin. Le premier de ces deux textes est le fameux passage de la *Lettre à Ménécée* qui énumère les quatre éléments du *tétrapharmakos*, le quadruple remède que propose l'épicurisme à l'humanité souffrante. L'« épilogisme » désigne la faculté de celui qui pratique le troisième point du remède, à savoir l'évaluation correcte des limites que la nature assigne aux biens comme aux maux – et qui par là les évalue en fonction de la recherche du plaisir et de la fuite de la douleur. Un tel homme « a inféré empiriquement la fin de la nature », τὸ τῆς φύσεως ἐπιλογισμένου τέλος<sup>97</sup>. L'« épilogisme » est ainsi mis directement en rapport avec l'activité philosophique ou plus exactement physiologique, l'activité d'investigation et d'interprétation de la nature, seule capable d'apporter la paix de l'âme, et dont nous avons vu qu'elle était ce qui permettait d'identifier la *physiologia* à la pratique d'une *technè iatrikè*. En ce qui concerne la procédure au sens strict, on trouvera davantage de détails dans le deuxième texte, tiré de la série des *Maximes Capitales* :

Τὸ ὑφιστατικὸς δεῖ τέλος ἐπιλογίζεσθαι καὶ πᾶσαν τὴν ἐναργεῖαν,  
ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν · εἰ δὲ μὴ πάντα ἀκρισίας καὶ  
ταραχῆς ἔσταιμεστά.

<sup>96</sup> Cette expression « marge d'incertitude » est une façon de laisser entendre une nouvelle fois que le scepticisme des Empiriques n'est sans doute pas un scepticisme pyrrhonien au sens propre ; il nous semble bien plus proche de celui de la nouvelle académie, qui consiste en une indécision qui n'interdit pas la poursuite d'enquêtes théoriques – alors même que le pyrrhonisme a pour débouché naturel l'aphasie. Ce point expliquerait peut-être la réticence de Sextus à envisager un rapprochement entre les démarches sceptiques et Empiriques...

<sup>97</sup> *Men.* 133.



Il faut pratiquer l'épilogie sur le but qui est assigné ainsi que sur toute l'évidence à laquelle nous rapportons ce qui est jugé ; et si cela n'est pas fait, tout sera plein d'indécision et de confusion<sup>98</sup>.

L'épilogisme se pratique sur ce qui fait partie de l'évidence – c'est-à-dire sur du sensible -, et utilise cette évidence comme pierre de touche d'un contenu doctrinal. L'inférence procède en quelque sorte de l'abstrait au concret ; abstrait du sentiment de bon et de mauvais ramené au concret du plaisir et de la peine.

Nous touchons ici au moyen par lequel il nous semble qu'Epicure échappe grâce à l'épilogisme aux paradoxes de l'empirisme. Comment l'épilogisme parvient-il à être son propre garant ? En ce qu'il est une inférence empirique au sens fort ; inférence qui invite à garder les pieds sur terre, et à ne pas aller chercher trop loin ce qui est sous les yeux. Par l'interaction de l'observation et de la mémoire, par l'usage raisonné de l'expérience que suppose l'épilogisme, le sujet peut agir ; et c'est la structure même du champ de son action qui sert d'outil d'évaluation de la procédure. Car ce champ est avant toute chose champ matériel ; c'est pourquoi l'action insérée dans ce champ par l'être sentant engendrera nécessairement une réaction s'exerçant sur lui. Provoquant alors peine ou plaisir, et par là possibilité de poursuivre l'action ou nécessité de l'interrompre, c'est cette réaction qui permet à rebours d'évaluer la pertinence des inférences qui ont déterminé l'action en question. Et c'est bien ce qu'on observe dans les deux cas d'intervention de l'épilogisme que nous avons étudiés ; c'est évident en ce qui concerne le *tétrapharmakos*, ce l'est un peu moins pour le texte de Philodème. Pourtant si l'on y réfléchit, c'est bien la pratique quotidienne de l'observation et des conséquences des événements dans notre propre champ d'action (par exemple le fait qu'il y ait du mouvement) qui permet de construire l'épilogisme. On a vu déjà que l'inférence par similarité se distingue principalement de l'inférence stoïcienne par élimination en ce qu'il est impossible de la réduire à un pur calcul formel, où les membres de l'équation pourraient être remplacés par des symboles sans que le calcul soit invalidé. Une analogie s'exerce nécessairement sur des contenus, et c'est grâce à cela qu'elle peut échapper définitivement à l'accusation de faute logique. Les épicuriens cités par Philodème rejoignent alors à nouveau les Empiriques, et utilisent peu ou prou la même stratégie que Diogène le cynique face aux arguments de Zénon sur l'impensabilité du mouvement ; ils se mettent à

<sup>98</sup> MC XXII, ARRIGHETTI [5] p. 129. La traduction BALAUDÉ nous semble ici insuffisante, dans la mesure où *epilogizesthai* n'est pas considéré comme un terme technique et est simplement traduit par « s'appliquer à raisonner ». C'était déjà le cas pour *Her.* 72, et c'est en règle général le seul reproche constant que nous puissions adresser à cette traduction qui demeure néanmoins la plupart du temps d'une précision exemplaire.

marcher ; et tout comme lui, se situant ainsi au-delà de la dialectique, ils échappent à ses règles<sup>99</sup>.

C'est en ce sens que nous interprétons en définitive la dérivation du critère cognitif à partir du critère éthique, dérivation dans laquelle nous avons entrevu la racine du paradoxe de l'empirisme épicurien. Si le critère cognitif peut emprunter sa clarté au critère éthique, c'est bien parce qu'en dernier recours, le pratique sert dans l'empirisme épicurien d'évaluation au théorique.

Ce point confirme une hypothèse qui a accompagné notre recherche jusqu'à maintenant ; à savoir que les concepts et les procédures méthodologiques communs qui ont attiré notre attention dans les doctrines épicuriennes et médicales correspondent à des présupposés épistémologiques portant sur la *physis*. Il y a à chaque fois une relation d'interdépendance entre les thèses gnoséologiques soutenues, les pratiques de validation et de réfutation employées, et le cadre physique dans lequel ces thèses et ces pratiques s'inscrivent. L'usage empirique du pronostic articulé à l'épilogisme révèle le sens de ce processus ; il s'agit de mettre rationnellement en relation le passé et le présent, ce qui présuppose l'existence d'un tel lien entre les événements passés et ceux qui leur succèdent – en l'occurrence un lien de causalité horizontal, qui élimine du champ théorique toute intervention transcendante quelle qu'elle soit. La mise en évidence de cette structure rationnelle commune nous semble être un des acquis les plus importants de cette confrontation des deux corpus. Au-delà des divergences constatées entre médecins hippocratiques, alexandrins, Empiriques et épicuriens, cette tentative de conceptualisation d'une causalité naturelle sous un horizon thérapeutique semble être à présent la voie de recherche la plus urgente à explorer. Ce qui impose de situer les méthodes épicuriennes et médicales dans un cadre épistémologique plus général, et de poser la question de leur originalité.

---

<sup>99</sup> On trouve une allusion aux thèses parméniennes qualifiées de « sophismes » dans l'*Esquisse Empirique*, ch. XIX § 4. On remarquera que l'attitude d'Hérophile, dans le texte de Sextus que nous citons p. 34, est également en ce sens une attitude cynique.

### TROISIÈME PARTIE. *PHYSIOLOGIA* ET MÉDECINE : UN MODÈLE PHYSIQUE DU SAVOIR

Dans cette partie, nous situons les tropes méthodologiques étudiés dans les chapitres précédents dans un horizon épistémologique ; à quelles autres pratiques scientifiques viennent-ils faire concurrence ? Au-delà de la divergence constatée entre le choix médical d'une posture sceptique découlant naturellement de l'impératif empiriste, et l'ambition épicurienne de fonder empiriquement un savoir vrai, nos deux corpus ont en commun le fait de proposer un modèle du savoir qui s'oppose à la définition démonstrative qu'en donne Aristote dans les *Seconds Analytiques*. Quel est le savoir que médecins et épicuriens désirent quant à eux transmettre ? Un savoir pratique, opposé au formalisme et à la « logologie » des dialecticiens. Quelle nature ce nouveau savoir permet-il d'expliquer ? Une nature dynamique,

travaillée par une causalité mixte et souple, que nous pourrions cerner en étudiant les étiologies proposées par l'épicurisme et par les courants médicaux.

## Chapitre 1. Méthode géométrique contre méthode physique

Nous nous intéresserons ici à l'examen du débat qui oppose les médecins comme les épicuriens aux thèses principalement aristotéliennes concernant la nature du savoir, et particulièrement au modèle déductif décrit dans les *Seconds Analytiques*. Après un bref rappel des soubassements théoriques de ce modèle, nous verrons comment la critique épicurienne prend deux formes qui ne peuvent être confondues ; d'une part, la destruction des objets de la géométrie euclidienne – et nous verrons dans quelle mesure on peut ou non supposer que cette destruction a laissé place dans l'esprit des épicuriens à l'émergence d'une géométrie atomiste ; d'autre part, la destruction des fondements méthodologiques de cette même géométrie euclidienne, et à travers elle, de toute tentative de démonstration déductive. C'est cette deuxième destruction qui rapproche réellement les démarches épicuriennes et médicales, qui cherchent toutes deux à proposer une nouvelle façon de concevoir les définitions, les démonstrations, et la place réelle de la logique dans l'économie d'une science.

### 1. Les théories antiques de la démonstration ; les questions « qu'est-ce que » et « pourquoi »

Rendre compte de ce que nous avons appelé l'horizon épistémologique de l'épicurisme, c'est d'abord s'interroger sur les statuts respectifs de la physique et de la logique dans l'ensemble complexe que constitue la philosophie épicurienne. Si cette dernière se rebaptise elle-même *physiologia*, c'est dans la mesure en effet où elle prétend articuler d'une façon nouvelle *physis* et *logos*, c'est à dire le savoir sur la nature et la forme méthodique qui le constitue comme savoir. Cette articulation est abordée entre autre dans les textes qui s'intéressent aux divisions de la philosophie proposées par les épicuriens. Cette question de la partition du savoir philosophique est à la période hellénistique une question classique, que chaque doctrine résout à sa façon. Les stoïciens n'hésitent pas à faire usage de comparaisons

empruntés à la vie quotidienne pour vulgariser plus aisément la tripartition qu'ils proposent : le jardin clôturé ou l'oeuf, par exemple. Diogène Laërce rend compte de la position épicurienne sur ce point d'une façon beaucoup moins imagée :

Εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ τάττειν. Καλοῦσι δ' αὐτὸ περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς, καὶ στοιχειωτικόν · τὸ δὲ φυσικὸν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ περὶ φύσεως · τὸ δὲ ἠθικὸν περὶ αἰρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ περὶ βίων καὶ τέλους. Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν · ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.

« Les Epicuriens ont cependant l'habitude de classer la canonique avec la physique ; pour nommer la première, ils disent « sur le critère et le principe », et « qui traite des éléments fondamentaux » ; pour la physique, ils disent « sur la génération et la corruption », et « sur la nature » ; pour l'éthique, ils disent « sur ce qui est à choisir et à refuser », et « sur les modes de vie et la fin ». Ils repoussent la dialectique, la jugeant superflue ; selon eux, il suffit en effet que les physiciens s'avancent en s'appuyant sur les sons qui se rapportent aux choses.<sup>1</sup> »

Deux remarques préalables s'imposent :

- si l'on compare ce témoignage à la doxographie générale proposée par Sextus au début du *Contre les Logiciens*, on constate que la théorie de la démonstration mentionnée par Sextus a disparu de la canonique. Cela est peut-être dû au fait que Diogène, s'inspirant plus littéralement de textes épicuriens, décrit ici la canonique comme une « voie d'accès à la doctrine », c'est-à-dire comme la somme des connaissances à acquérir pour pouvoir commencer la pratique de la *physiologia*. Or nous avons vu précédemment que cette pratique, qui est envisagée ici comme une pratique de remontée au principe, s'effectue toujours non pas déductivement mais régressivement, de façon inférentielle – dans la mesure où les principes sont saisis comme « évidents », donc en situation de liaison empirique avec les phénomènes qui en découlent au niveau des phénomènes observables. Les techniques démonstratives n'ont donc pas d'utilité dans l'établissement canonique des prolégomènes à la doctrine, et n'interviendront jamais qu'en second lieu, lorsque l'on quitte le champ de la méthodologie pour aborder la physique proprement dite.
- En ce qui concerne celle-ci, une expression extrêmement curieuse est utilisée pour déterminer l'objet de la physique : « sur la génération et la corruption ». Il y a là une référence possible à un arrière-fond aristotélicien – car c'est là une des définitions qu'Aristote lui-même donne d'une physique entendue comme science des objets

<sup>1</sup> Diogène Laërce, X, 30, 6 - 31, 2, ARRIGHETTI [1] p. 21-23, traduction BALAUDÉ.

naturellement en mouvement<sup>2</sup>. Si tant est que la doxographie soit ici aussi fidèle aux termes même d'Epicure, il faudra donc chercher ce que signifie chez Epicure cette mise en exergue de la génération et de la corruption comme mouvement privilégié étudié par la *physiologia*, et quelles modifications le traitement épicurien de ce type de mouvement peut faire subir à la définition aristotélicienne qu'il s'approprie<sup>3</sup>.

Deux questions émergent ainsi de ce premier témoignage, qui vont servir de fil directeur à cette troisième partie :

- si l'étude de la démonstration a disparu du domaine de la canonique, est-elle pour autant totalement éliminée de la physique en général ? si oui, pourquoi ? par quoi est-elle remplacée ?
- y a-t-il une relation entre cette évacuation de la démonstration, et le rapport visiblement ambigu qu'Epicure entretient avec la physique aristotélicienne ?

Le terme de « démonstration », qui renvoie ici au grec *apodeixis*, appartient au champ des mathématiques : une démonstration se conçoit à partir du modèle de la déduction géométrique<sup>4</sup>. On a vu plus haut que, si la forme déductive n'est pas absolument exclue par Epicure, elle n'est réduite qu'à une forme d'invention et non de validation – si la déduction est bien utilisée, c'est dans la mesure où la forme déductive n'est pas incompatible avec la forme inférentielle, qui sera toujours privilégiée sur le plan de l'exposition et de la validation. De plus, la déduction pratiquée par Epicure n'a pas grand-chose à voir avec celle que pratiquent les géomètres. Elle en conserve le principe de fonctionnement : on pose des conclusions à partir d'une hypothèse préalable. Mais ce qui change fondamentalement, c'est le type de rapport qui unit l'hypothèse avec la conclusion : il ne s'agit pas chez Epicure d'un rapport de nature logique, mais d'un rapport physique – qui met donc en jeu de façon

<sup>2</sup> Cf. en particulier *Physique* III, 200 b-10 et seq. et III, 201 a 10-15.

<sup>3</sup> Sur la question de l'héritage des concepts aristotéliciens chez Epicure, nous ne pouvons pas ne pas citer l'ouvrage fondateur sur cette question : E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Florence, 1973.

<sup>4</sup> Cf. en particulier LLOYD qui étudie avec un grand luxe de détails le rapport entre origines de la géométrie et constitution aristotélicienne d'une théorie de la démonstration. Cf. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque*, Flammarion, Paris, 1996.

prégnante non plus une simple forme discursive, mais une causalité réelle agissant de façon identique au sein de la nature et au sein du raisonnement. Et c'est cette nature singulière de la déduction épicurienne qui justifie pour la validation son retournement en inférence empirique. Du fait du choix de principes physiques évidents, toute démonstration consiste en effet nécessairement d'abord en une remontée aux principes ; toute démonstration repose donc en dernière instance sur la possibilité de cette remontée – donc sur la validité des principes admis.

A travers le principe de la démonstration, on va s'intéresser au principe même de la physique en tant que science telle qu'Épicure la conçoit. Que peut-on démontrer dans le cadre de la physique ? Comment s'y prend-on ? qu'a-t-on le droit de faire et que n'a-t-on pas le droit de faire ? Pour introduire ces différentes questions, en leur donnant une formulation plus précise, nous nous appuyerons sur ce bref extrait du *De Rerum Natura* :

*Is tibi nunc animus quali sit corpore, et unde  
Constiterit, pergam rationem reddere dictis.*

« Mais quel est le corps de l'esprit et comment  
il s'est formé, je te l'explique maintenant »<sup>5</sup>.

Le chant III du *De Rerum Natura* a pour objet la mortalité de l'âme ; il s'agit de fonder le troisième énoncé du *tetraphramakos* épicurien : « la mort n'est rien pour nous », en démontrant que puisque l'âme est mortelle, avec la mort disparaît toute sensibilité et toute conscience chez l'homme. Il n'y a donc aucune raison de craindre la mort, puisque véritablement, elle ne nous concerne pas. Le début du chant III est consacré à un examen de la nature de l'âme qui soit tel qu'il prépare la démonstration de sa mortalité. Lucrèce insiste donc sur deux points importants : la corporéité de l'âme ; et sa nécessaire union avec le corps pour subsister – du fait de l'extrême volatilité de ses composants, le corps jouant ainsi le rôle d'une barrière.

Les vers que nous citons ici apparaissent après une très longue séquence argumentative qui vise à montrer que l'âme appartient au corps comme à une de ses parties ; c'est-à-dire qu'elle est elle-même un corps, un composé d'atomes. Au sein de ce composé Lucrèce distingue deux parties, *l'anima* et *l'animus*, qui sont unis quant à leur structure générale, mais qui ont des composés un peu différent et surtout qui diffèrent quant à leur fonction.

---

<sup>5</sup> III, 177-178

*Nunc animum atque animam dico conjuncta teneri  
Inter se atque unam naturam conficere ex se,  
Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto  
Consilium quod nos animum mentemque vocamus.*

« Maintenant je dis que l'esprit et l'âme se tiennent  
Conjoints et ne forment qu'une seule nature ;  
Mais ce conseil que nous nommons esprit, intelligence,  
En est comme le chef et règne sur tout le corps. <sup>6</sup>»

L'*animus* désigne la fonction synthétique de l'âme, ce que KANY-TURPIN traduit par l'esprit ; il s'agit de l'instance qui permet à l'homme d'appréhender ses pensées et ses sensations comme siennes, de ramener à lui ses impressions corporelles, bref de se concevoir comme une identité.

Or, dans les deux vers que nous avons cités, Lucrèce annonce pour commencer qu'il va procéder à une définition de l'esprit, en expliquant « quel » (*qualis*) il est – c'est-à-dire en indiquant sa nature ; puis il modifie immédiatement son annonce en juxtaposant à ce premier adjectif interrogatif un second, *unde* : la question « qu'est-ce que c'est » se transforme sous nos yeux en une autre question, « d'où ça vient, comment ça s'est composé ». Nous reconnaissons ici un procédé rhétorique classique qui consiste à présenter comme une simple coordination ce qui est en fait une progression, afin de préciser ce qui est dit ; Lucrèce nous fait entendre de façon élégante que par *qualis* il entend en fait *unde*. Ces deux questions sont pourtant différentes, et ce glissement discret, qui pourrait passer inaperçu, nous semble révélateur. Il concentre en effet l'esprit de la physiologie épicurienne tout entière ; car la science de la nature fondée par Epicure consiste justement en une transformation du « qu'est-ce que c'est » en « d'où est-ce que ça vient ».

Nous trouvons chez Diogène Laërce un témoignage instructif sur ce point, attribué à Apollodore ; le jeune Epicure entrant à l'école l'aurait presque aussitôt quitté en claquant la porte.

Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τοῦ Ἐπικούρου βίου φησὶν ἐλθεῖν αὐτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν καταγνόντα τῶν γραμματιστῶν, ἐπειδὴ μὴ ἐδυνήθησαν ἐπιμνεύσαι αὐτῷ τὰ περὶ τοῦ παρ' Ἡσιόδῳ χάους.

« Apollodore l'épicurien déclare dans le premier livre de son ouvrage *Sur la vie d'Epicure* qu'il est venu à la philosophie par mépris pour ses professeurs

<sup>6</sup> III, 136-140



de lettres, du fait qu'ils étaient incapables de lui expliquer le passage concernant le chaos chez Hésiode.<sup>7</sup>»

Sextus rapporte le même événement de façon plus circonstanciée :

Καὶ τοῦτό φασι εἶναι αἴτιον γεγενῆσθαι Ἐπικούρω τῆς ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν ὀρμῆς. Κομιδῆ γὰρ μαιρακίσκος ὢν ἤρετο τὸν ἐπαναγινώσκοντα αὐτῷ γραμματιστήν,

ἦτοι μὲν πρότιστα χάος γένητ'

ἐκ τίνος τὸ ἐγένετο, εἴπερ πρῶτον ἐγένετο. Τούτου δὲ εἰπόντος μὴ ἑαυτοῦ ἔργον εἶναι τὰ τοιαῦτα διδάσκειν, ἀλλὰ τῶν καλουμένων φιλοσόφων, τοίνυν, ἔφησεν ὁ Ἐπίκουρος, ἐπ' ἐκείνους μοι βαδιστέον ἐστίν, εἴπερ αὐτοὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν ἴσασιν.

« Certains disent que c'est la cause de l'élan d'Epicure vers la philosophie. Car lorsqu'il était encore jeune, il demanda à son professeur de grammaire, qui commentait le vers :

*« alors, premier de tous, fut engendré le Chaos »*

de quoi avait été engendré le Chaos, s'il fut engendré le premier. Lorsque le maître lui répondit qu'enseigner ces choses n'était pas son travail, mais celui de ceux qu'on appelle philosophes : « alors, dit Epicure, je dois aller les rejoindre, si ce sont eux qui savent la vérité des choses<sup>8</sup>. »

Derrière l'anecdote, on peut sans doute lire ici le souci de la part de Sextus de souligner que dès le début, l'épicurisme assigne à la philosophie un champ d'investigation très précis, qui est celui de l'origine des choses<sup>9</sup>. D'où vient X ? Aucune réalité n'est de son propre fait, sans que l'on ne puisse faire dépendre son existence d'une autre réalité ; l'objet de la philosophie est de remonter le plus loin possible dans cette chaîne de raisons, de manière à trouver un principe premier duquel faire dépendre toutes les autres choses. Il s'agit là d'une appréhension tout à fait traditionnelle de l'activité réflexive, telle qu'a pu par exemple la synthétiser Aristote à plusieurs reprises ; nous ne citerons ici qu'une des très nombreuses formulations de cette thèse :

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπιστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.

<sup>7</sup> Diogène Laërce, X, 2, 6-10, ARRIGHETTI [1] p. 5, traduction BALAUDÉ.

<sup>8</sup> *Adv. Math.* X, (*Contre les physiciens* II), 18, Teubner, MUTSCHMANN, t. II, p. 307, traduction personnelle.

<sup>9</sup> Cf. le commentaire d'A. LAKS sur ce passage, qui invite à « reconnaître le caractère paradigmatique de l'anecdote », dans son édition critique et commentée de la *Vie d'Epicure* (X, 1-34), in *Etudes sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie I, Presses universitaires de Lille, Lille, 1976.

« Puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments<sup>10</sup>, du fait que l'on a un savoir de ces < principes, causes ou éléments > (en effet, nous pensons savoir chaque chose quand nous avons pris connaissance de ses causes premières, ses principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que pour la science portant sur la nature aussi il faut s'efforcer de déterminer d'abord ce qui concerne les principes.<sup>11</sup> »

Epicure, qui ce faisant n'est pas original, mais qu'on peut ainsi associer en amont à la première tradition ionienne des penseurs de la nature, prétend que ce principe sera un principe matériel de composition. Mais sur le plan de la doxographie historique, si l'on se rappelle l'apparente identification envisagée précédemment entre l'objet de la physique et « la génération et la corruption », on pourrait donc également ranger Epicure dans la catégorie des penseurs qui identifient tout changement à une *genesis* ou à une *phthora*<sup>12</sup>. De fait, Aristote lui-même présente comme un point capital la détermination des différences – ou des éventuels chevauchements – entre changement et génération<sup>13</sup>. On relèvera simplement qu'il y a sans doute une extrême différence entre ce que les épicuriens entendent par génération, et ce qu'Aristote veut dire par là ; car c'est bien la détermination que les épicuriens proposent de la *genesis* qui leur permet de la considérer comme le modèle de tout changement – alors qu'Aristote, pour des raisons de définition semblables, suppose quant à lui une catégorisation précise et non réductible des différents genres de changements<sup>14</sup>.

Dans le texte de Lucrèce, *unde* désigne en latin la provenance ; cette provenance n'aura rien de métaphysique, elle sera un principe ontologique dense, repérable spatio-temporellement, à l'origine d'une chaîne de composition dynamique qui va prendre le nom de « nature » (*physis*). Et en cela, Epicure s'oppose dans sa définition du savoir philosophique à

<sup>10</sup> Selon une interprétation de PAUCIS citée dans sa traduction par PELLEGRIN, interprétation que nous suivons ici, Aristote utilise cette liste comme une énumération la plus large possible permettant d'englober toutes les entités que l'ensemble de ses prédécesseurs ont pu considérer comme des causes premières – principes métaphysiques, causes physiques, éléments matériels. Nous montrerons par la suite à propos du terme d'élément qu'il joue, dans les définitions rivales de la philosophie contemporaines de l'épicurisme, un rôle très important, selon qu'il va être interprété comme principe d'engendrement ou composant fondamental.

<sup>11</sup> *Physique* I, 184 a 10-15, Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 1 ; traduction P. PELLEGRIN.

<sup>12</sup> Cf. F. SOLMSEN, "Epicurus on void, matter and genesis. Some historical observations", in *Phronesis*, XXII, 1977, p. 263-281

<sup>13</sup> Sur ce point précis, cf. l'ouvrage de S. WATERLOW, *Nature, Change and Agency in Aristotle's physics*, 1982, Clarendon Press, Oxford, p. 94-96

<sup>14</sup> Cf. *Gen. et corr.* 314 a 3-6. Il y a bien pour Aristote quatre catégories de changements : la simple translation (changement selon le lieu), l'augmentation ou la diminution (changement selon la quantité), l'altération (changement selon la qualité), la génération et la corruption (changement selon la substance) ; si ce dernier est bien le plus radical, au sens où il peut dans une certaine mesure être compris comme apparition ou disparition d'un être, il n'est pas pour autant le seul véritable changement. Sur ce point, et sur l'éventuelle prééminence du mouvement local sur les trois autres, cf. E. BERTI, « la suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories », in J. WIESNER, *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, 1985, Berlin, t. I, p. 123-150.

une tradition établie depuis Platon mais surtout Aristote, qui identifie le discours scientifique à l'exposé logiquement réglé d'interactions formelles entre des essences, c'est à dire à ce que nous appellerions aujourd'hui une démonstration *more geometrico*.

Proclus note dans son *Commentaire* sur Euclide qu'Epicure a cherché à détruire les principes de la géométrie<sup>15</sup>. Proclus distingue en fait dans ce texte souvent cité mais rarement analysé trois catégories d'adversaires :

- les sceptiques, « qui veulent mettre à bas la totalité du savoir » ;
- les épicuriens, « qui se proposent seulement de discréditer les principes de la géométrie » ;
- ceux qui admettent les principes mais refusent le principe de la déduction – qui suppose que les propositions qui découlent des principes ne peuvent être démontrées qu'à partir de ces seuls principes ; Proclus attribue en particulier cette position à Zénon de Sidon – qui se trouve être un épicurien tardif (début du Ier siècle avt J-C) auquel on attribue une partie des arguments exposés par Philodème dans le *De Signis*.

La tradition à laquelle se réfère Proclus situe donc la critique épicurienne de la géométrie sur deux niveaux différents :

- la réfutation de l'existence de principes géométriques ; cette réfutation porterait sur les postulats ontologiques régissant les conditions d'existence des objets propres de la géométrie – le point, la ligne, l'angle, etc ;
- la réfutation du modèle déductif, et l'affirmation qu'une déduction implique pour être menée à bien l'intervention d'éléments nouveaux, non inclus dans les principes – Zénon de Sidon chercherait ainsi à faire de la déduction une procédure synthétique et non plus analytique.

Proclus établit cette doxographie rapide alors qu'il s'apprête à commenter une des applications magistrales de cette méthode déductive, à savoir le livre I de l'ensemble monumental attribué à Euclide parvenu jusqu'à nous sous le titre d'*Eléments*, et dont on peut supposer qu'ils consistent en partie en une application du programme épistémologique<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Teubner 1873, p. 199-200 et 214-215 – Us. 229. Pour la traduction de Proclus on se référera avec profit à l'excellent travail de G. R. MORROW, 1970, Princeton.

<sup>16</sup> Cette thèse doit être complétée par la prise en compte des rédactions d'*Eléments* antérieures à la somme euclidienne et qui ont pu, dans leur état « pré-axiomatique », influencer assez considérablement la théorie aristotélicienne de la démonstration. Cette hypothèse est suggérée par J. BARNES : « *if Aristotle's theory of demonstration inspired and influenced Euclid, was not the theory in its turn inspired and influenced by a pre-Euclidean book of Elements ?* » “Si la théorie aristotélicienne de la démonstration a inspiré et influencé Euclide, cette théorie n'avait-elle pas été à son tour inspirée et influencée par un livre pré-euclidien d'Eléments ?” In “Aristotle theory of demonstration”, *Articles on Aristotle, Science I*, J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (ed.), Duckworth, Londres, 1975.

formulé par Aristote dans les *Seconds analytiques*<sup>17</sup>. Est-ce à dire que les principes et les méthodes que les épicuriens auraient cherchés à détruire sont ceux de la géométrie euclidienne ? On ne peut l'affirmer, et ceci pour deux raisons :

- si la formulation euclidienne connaît dans l'histoire des sciences une fortune telle qu'elle va peu à peu être identifiée à la seule formulation possible d'un exposé géométrique rigoureux, ce n'est pas du tout le cas au moment de sa rédaction. Les *Eléments* d'Euclide s'insèrent dans une tradition qui remonte au moins aux premières années de l'Académie, et appartient à un genre de la littérature scolaire abondamment pratiqué. Il y a donc des exposés géométriques divers et parfois rivaux. Euclide n'est donc pas le seul adversaire possible d'Epicure.
- Le terme même que vise souvent, comme nous le verrons, les réfutations de la méthode déductive, qu'elles soient épicuriennes ou qu'elles relèvent d'autres traditions doctrinales (sceptiques ou médicales entre autres), est le terme « d'hypothèse » ; or ce terme n'apparaît pas comme tel chez Euclide, et cette absence soulève un certain nombre de difficultés.

On peut dire que pour organiser les sciences, Aristote s'appuie sur ce que nous appellerions aujourd'hui une épistémologie des fondements : on part de notions dont la clarté universelle peut être admise par tous, et de là on mène les déductions selon des règles logiques. La totalité de l'édifice repose ainsi sur ce qui aura été choisi comme point de départ ; plus la base est évidente, plus le reste est sûr. Il ne doit pas être nécessaire d'explicitier cette évidence, mais elle doit être intuitive et immédiate – et non déductive et médiate. Les *Eléments* qui veulent déduire de façon rigoureuse et universelles les propositions principales de la géométrie, doivent s'appuyer sur de tels fondements ; les *Eléments* sont donc précédés des définitions, postulats et notions communes, qui vont donner aux théorèmes premiers, dits élémentaires, la valeur de fondements. De ces théorèmes, construits en utilisant les objets décrits par les notions communes, définitions et postulats, pourra découler la totalité de

<sup>17</sup> Nous reprenons ici une partie des conclusions de l'article de F. WOLFF, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », RMM juillet-septembre 2000. Nous suivons en particulier la résolution qu'il propose de la question des divergences réelles dans la pratique de la méthode démonstrative entre les *Seconds analytiques* et les *Eléments*, au niveau de la nature des « postulats » - « didactique » chez Aristote, « gnoséologique » chez Euclide, du fait du « passage d'une conception dialogique à une conception monologique de la démonstration ». Nous serons peut-être simplement plus réticente, pour des raisons exposées un peu plus loin, à l'emploi du terme « axiomatique » pour désigner le type de démonstration visé par Aristote comme par Euclide ; nous lui préférons systématiquement le terme « déductif », moins contraignant du point de vue des prérequis logiques que son emploi impose. Cf. aussi sur cette question un article important de CAMBIANO : « Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria », *Rivista di filosofia*, 1967 p. 115-149.

l'édifice dans un certain ordre<sup>18</sup> – car comme on est dans un modèle qui doit dévoiler un principe interne de cohérence, on s'interdit de chercher en dehors des mathématiques quoi que ce soit de non mathématique pour les fonder.

Cette structure qui nous semble évidente procède néanmoins d'une véritable décision épistémologique ; pour s'en persuader, on peut se pencher sur la critique sceptique que Sextus rapporte à propos de la notion d'hypothèse au début du *Contre les géomètres*.

Sextus soumet aux différents modes d'Agrippa la décision géométrique de commencer la déduction par l'assomption d'hypothèses.

---

<sup>18</sup> Un point cependant empêche d'identifier totalement les *Eléments* à ce que nous appellerions une axiomatique. Une axiomatique est en effet un mode d'exposition fondé sur des propositions admises sans démonstration et nettement formulées – les axiomes. Elle consiste en un inventaire qui se veut exhaustif de toutes les propositions que l'on admet sans démonstration et qui ne sont pas des définitions ; ces propositions constitueront le point de départ de la théorie que l'on se propose d'édifier ; à partir de ces données on s'astreint à démontrer les autres résultats, ou théorèmes, de la théorie considérée, en proscrivant toute affirmation non issue des axiomes. Les mots, signes ou termes qui interviennent dans la rédaction des axiomes sont dépouillés de la signification qu'ils peuvent avoir dans le langage courant ; ainsi, HILBERT pouvait affirmer, dans une boutade célèbre : « au lieu des mots : points, droites, plan, en géométrie, on doit pouvoir dire sans inconvénient : tables, chaises, verre de bière ! » De même, la réalité des objets mathématiques n'est pas prise en considération ; seules comptent les relations explicitement précisées par les axiomes entre les signes représentant ces objets. Dans leur fonctionnement, les *Eléments* semblent correspondre exactement à cette définition ; si bien qu'on rencontre assez couramment l'idée qu'Euclide réalise la première axiomatique connue, en tentant de se soumettre à toutes ces exigences.

Mais une telle thèse pose deux problèmes : premièrement l'idée d'axiomatique est introduite dans le vocabulaire épistémologique au moment où est remise en cause la valeur de vérité des théories mathématiques, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si une axiomatique ne pose pas le problème de la réalité des objets étudiés, c'est bien que l'idée de vérité qu'elle prétend faire émerger des démonstrations est particulière. En effet, le mathématicien ne prétend pas parler de ce qui est, mais il construit l'objet dont il parle. L'axiomatique est là pour garantir la cohérence interne d'un système d'énoncés présenté comme indépendant du monde extérieur ; je n'ai besoin de rien qui vienne du monde extérieur pour soutenir mes énoncés ; mais en échange, mes énoncés ne m'apprennent rien du monde extérieur, ils en sont détachés. De là la possibilité progressivement admise par les mathématiciens de fonder des axiomatiques diverses, en modifiant quelque peu la donnée de départ. Le modèle euclidien n'est ainsi qu'un modèle possible parmi d'autres. Mais au moment où Euclide rédige les *Eléments*, il n'est bien évidemment pas question de remettre en cause la vérité essentielle des intuitions communes de la géométrie ! Il n'y a pour les euclidiens qu'une seule géométrie possible, parce que les notions communes sur lesquels elle se fonde sont repérables à partir d'intuitions universelles, et les mêmes pour tous. Sans aller jusqu'au réalisme mathématique de Pythagore ou de Platon, il faut bien penser qu'Euclide ne se représente certainement pas son système comme une axiomatique, mais comme les mathématiques vraies, et les seules vraies. Le deuxième problème est en partie lié au premier. Les mathématiques des *Eléments* sont d'autant plus vraies qu'elles sont le point d'aboutissement de la réfutation des Eléates, et plus précisément des paradoxes de Zénon ; elles sont donc élaborées pour résoudre un problème purement physique qui est celui du mouvement. L'espace euclidien, dans lequel je construis mes figures, est ainsi le même que l'espace de l'intuition sensible dans lequel je vois bien qu'il y a du mouvement – même si l'espace euclidien est stylisé. A partir de là, il est également faux de penser que les *Eléments* sont construits d'un coup, pour obéir à un idéal intellectuel et esthétique d'exposition exhaustive et ordonnée de la géométrie. On y trouve au contraire des détours incompréhensibles, des oublis, des redondances.

Διόπερ εὐθὺς ῥητέον ὅτι καὶ ἐπεὶ οἱ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνοντες τι καὶ χωρὶς ἀποδείξεως ψιλῆ μόνον ἀρκοῦνται φάσει πρὸς τὴν ταύτης πίστιν, πεύσεται τις αὐτῶν τοιούτῳ τινὶ χρώμενος ἐπιλογισμῶ. Ἦτοι ἰσχυρόν ἐστι καὶ βέβαιον πρὸς πίστιν τὸ ἐξ ὑποθέσεως τι λαβεῖν ἢ ἄπιστόν τε καὶ ἀσθενές. Ἄλλ' εἰ μὲν ἰσχυρόν, καὶ τὸ ἀντικείμενον ἐξ ὑποθέσεως ληφθὲν πιστόν γενήσεται καὶ βέβαιον, ὥστε θήσομεν τὰ μαχόμενα. Εἰ δὲ ἐπὶ τοῦ τὸ ἐναντίον ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνοντος χωρὶς ἀποδείξεως ἄπιστόν ἐστιν ἢ ὑπόθεσις, ἄπιστος γενήσεται καὶ ἐπ' ἐκείνου, ὥστε οὐδ' ἕτερον αὐτῶν θήσομεν.

« C'est pourquoi il faut dire tout de suite que, puisque justement ceux qui prennent quelque chose par hypothèse, se contentent d'une simple affirmation pour le déclarer digne de foi sans démonstration, on les interrogera en usant d'une inférence du genre de celle-ci : ou bien prendre quelque chose par hypothèse est assez fort et assuré pour entraîner la conviction, ou bien c'est quelque chose d'indigne de foi et de faible. Mais si c'est fort, alors l'opposé aussi, si on le prend par hypothèse, deviendra digne de foi et assuré, en sorte que nous poserons là des choses en conflit. Si en revanche, l'hypothèse est quelque chose d'indigne de foi dans le cas où l'on prend par hypothèse le contraire sans démonstration, elle sera indigne de foi aussi dans le premier cas, si bien que nous ne poserons ni l'une ni l'autre de ces deux choses<sup>19</sup>. »

Ce n'est pas ici la pratique de ces modes qui nous intéresse : elle est tout à fait classique et n'offre pas de difficultés. Ce qui est intéressant dans la réfutation que propose Sextus c'est qu'elle est d'emblée invalide, dans la mesure où elle ne tient aucun compte de la spécificité de l'hypothèse géométrique<sup>20</sup>. Le premier exemple d'hypothèse que propose en effet Sextus est le suivant : les « hypothèses » d'Asclépiade de Bithynie « pour établir que c'est l'obstruction qui produit la fièvre » :

Μιᾶ μὲν ὅτι νοητοὶ τινές εἰσιν ἐν ἡμῖν πόροι, μεγέθει διαφέροντες ἀλλήλων, δευτέρᾳ δὲ ὅτι πάντοθεν ὑγροῦ μέρη καὶ πνεύματος ἐκ λόγῳ θεωρητῶν ὄγκων συνηράνισται διὰ αἰῶνος ἀνηρεμήτων, τρίτῃ δὲ ὅτι ἀδιάλειπτοι τινες εἰς τὸ ἐκτὸς ἐξ ἡμῶν ἀποφοραὶ γίνονται, ποτὲ μὲν πλείους ποτὲ δὲ ἐλάττους πρὸς τὴν ἐνεστηκυῖαν περίστασιν.

« la première est qu'il y a en nous des pores, perceptibles par l'intellect, qui diffèrent les uns des autres par la taille ; la deuxième est que des parties d'humidité et de souffle ont concouru de tous côtés, provenant de masses, concevables par la raison, qui sont perpétuellement privées de repos ; la troisième est que des effluves émanent de nous vers l'extérieur dans discontinuer, plus ou moins nombreux en fonction de la situation du moment<sup>21</sup>. »

<sup>19</sup> *Adv. Math.* III, 7, 1 – 8, 6, MAU, p. 108. Traduction DELATTRE p. 301.

<sup>20</sup> Comme le fait remarquer une note dans la traduction de J. et D. DELATTRE.

<sup>21</sup> *Adv. Math.* III, 5, 1-7, MAU, p. 107-108 t. III, traduction J. et D. DELATTRE. Texte déjà commenté plus haut p. 132.

Sextus commet ici trois erreurs qui prouvent qu'il a manqué la nature même de ce qu'est une hypothèse géométrique. Premièrement, il attribue à un médecin, dont on a déjà mentionné la formation philosophique sans doute épicurienne – et les « hypothèses » ici mentionnées ont prouvé cette proximité –, l'usage d'hypothèses en un sens géométrique, alors même qu'Epicure est également tout au long du *Contre les professeurs* un de ses « partenaires de réfutation » privilégié – en particulier dans le *Contre les géomètres*, où comme nous allons le montrer l'épicurisme fournit à Sextus une mine d'arguments anti-géométriques. Ensuite, il ne tient pas compte du fait que, si tant est qu'Asclépiade revendique effectivement l'usage d'*hypothèses* dans sa physiologie, ce choix le place dans la catégorie de ce que nous pourrions appeler les « médecins dissidents » ; puisqu'un des textes les plus représentatifs de la méthode médicale, à savoir le traité hippocratique *De l'Ancienne médecine*, refuse de façon tout à fait explicite l'usage d'hypothèses dans l'art médical et en fait même une des spécificités de cet art, dans un passage que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder. Enfin, il assimile absolument hypothèse physique et hypothèse géométrique. Elles sont pourtant essentiellement différentes. Les hypothèses géométriques se rapprochent bien des principes physiques en ce qu'ils sont indémontrables ; mais cette indémontrabilité est dans les deux cas motivée de façon quasi opposée. Les hypothèses géométriques sont en effet indémontrables du fait de leur évidence logique : ce qui signifie qu'il ne doit pas être nécessaire de les éclairer par autre chose qu'elles mêmes – autrement elles ne joueront plus leur rôle de fondement. Ce n'est pas le cas des hypothèses physiques, qui ne peuvent être analytiquement fondées.

En quels termes doit-on donc penser la distinction entre hypothèse géométrique et hypothèse physique<sup>22</sup> ? L'évidence des hypothèses physiques est ce que nous appellerons une évidence réelle ; elle se caractérise non pas par son analyticité, mais par la relation effective qu'elle entretient avec celui qui la pense – relation qui ne peut être que synthétique. On a vu dans la partie précédente la difficulté qu'il pouvait y avoir à concevoir l'évidence des

---

<sup>22</sup> Nous utilisons ici le terme d'hypothèse pour désigner de façon générale les principes d'un système démonstratif ; mais encore une fois, nous devons souligner que, dans les *Eléments*, Euclide n'emploie pas ce terme ; les éléments qui amorcent les premières démonstrations, et qui en ce sens sont premiers, sont les notions communes, les définitions et les postulats. Nous ne rentrerons pas ici dans le détail de l'analyse de ces différents principes, et des caractéristiques qui en font des hypothèses géométriquement valables. Ce travail déborde en effet largement le cadre que nous nous sommes fixé. Il nous suffit ici de montrer pourquoi les  picuriens ne peuvent admettre des principes formels semblables à ceux qui régissent un système démonstratif, quel qu'il soit.

principes de la physique épicurienne ; et l'on a vu comment cette évidence procédait bien d'une remontée possible aux principes par l'intermédiaire de l'appréhension des phénomènes qu'ils engendrent, ces phénomènes étant considérés comme « signes » de ces principes – selon le principe même de l'inférence par signe<sup>23</sup>.

L'hypothèse géométrique au contraire se distingue du principe physique en ce qu'elle ne peut trouver sa valeur d'hypothèse que dans sa forme même. Son évidence est de nature analytique et discursive - alors même que l'hypothèse physique au sens épicurien du terme ne peut être évidente que de façon synthétique et non-discursive, au sens où la sensation est évidente<sup>24</sup>.

L'erreur de Sextus vient sans doute d'une confusion qu'il fait entre l'hypothèse au sens général – à savoir le fondement d'une déduction – et l'hypothèse au sens géométrique. Sextus emploie de fait « hypothèse » de façon très vague, sans tenir compte du fait qu'il s'agit d'un terme qui n'est pas systématiquement présent dans tous les exposés géométriques, et qui, quand il l'est, peut avoir une signification équivoque.

Ce qui distingue donc essentiellement entre eux ces deux genres d'hypothèses, c'est leur assomption ou au contraire leur absence de prise de position quant à l'existence réelle des objets qu'elles décrivent. Selon Aristote, dans un système déductif parfait, toutes les existences doivent être démontrées<sup>25</sup>. Dans un système géométrique, la relation qui va permettre d'opérer cette synthèse consiste en la possibilité de la construction de l'objet

---

<sup>23</sup> Il ne s'agit pas là d'une thèse propre à l'épicurisme ; il semble qu'Aristote lui-même suggère une telle chose dans sa *Physique* (184 a 16 et seq) lorsqu'il suppose que les principes physiques sont ce qu'il y a de plus clair par nature, mais qu'ils nous sont momentanément cachés et que nous devons remonter jusqu'à eux pour percevoir leur évidence. C'est du moins ce que suggère W. WIELAND, « Aristotle's Physics and the problem of inquiry into Principles », *Articles on Aristotle, Science I*.

<sup>24</sup> Nous prenons ici analytique et synthétique en un sens kantien, comparable à ceux exposés – et réfutés par QUINE dans « Les deux dogmes de l'empirisme » : « les vérités analytiques » seraient « fondées sur les significations indépendamment des faits », tandis que les « vérités synthétiques » seraient strictement « fondées sur les faits » ; en ce sens, « les énoncés analytiques doivent être vrais » alors que la valeur de vérité des énoncés synthétiques peut varier. Les raisons que QUINE donne à la récusation de cette opposition nous intéressent beaucoup, dans la mesure où il considère qu'il est proprement impossible de déterminer avec rigueur une telle frontière entre les énoncés. La vérité de tout type d'énoncé dépend en même temps et dans une part égale de vérifications logiques et empiriques ; il n'y a donc entre synthétique et analytique qu'une différence de « degré » du point de vue de la vérité. « Croire qu'une telle distinction peut être tracée est un dogme non empirique des empiristes, une profession de foi métaphysique. » On remarquera que dans le cadre de la physique épicurienne, on pourrait trouver trace de ce dogme métaphysique non assumé. L'« hypothèse » au sens épicurien est vraie d'abord parce qu'elle est empiriquement fondée ; mais dans la mesure où il s'agit là du seul fondement possible qui pour Epicure puisse nous assurer d'une quelconque vérité, la distinction entre hypothèse géométrique et hypothèse physique telle que nous l'avons définie n'a plus de sens – et l'hypothèse géométrique comme telle ne peut prétendre à une valeur de vérité qui lui soit propre, et dont l'évaluation ne dépende pas elle aussi des règles de la méthodologie empiriste définie plus haut. De fait, toutes les difficultés établies dans la partie précédente sont comparables à celles relevées par QUINE dans son essai à propos des « théories vérificationnistes de la significations ».

<sup>25</sup> A l'exception de celle du *genos*, la seule qu'on puisse légitimement poser en hypothèse sans la démontrer.



géométrique ; l'existence n'est donc postulée que d'une façon très particulière, et elle n'est pas donnée, elle est nécessairement construite *a posteriori* – alors que dans une science de la nature, l'hypothèse physique ne peut reposer que sur une existence donnée, dans la mesure où elle prétend rendre compte de ce qui naturellement est.

Le modèle aristotélicien du savoir, et sa réalisation magistrale dans les *Eléments*, ont exercé sur tous les scientifiques hellénistiques une grande fascination. Aucune autre méthode ne semblait pouvoir aboutir à un chef d'œuvre de rigueur et de précision de la classe des *Eléments*<sup>26</sup>. Selon la doxographie de Proclus, jusqu'à Euclide, élément et principe sont quasi synonymes et renvoient tous deux aux propositions fondamentales qui suffisent à obtenir toutes les autres au sein d'un système – indifféremment physique ou mathématique. Euclide le premier les expose d'une façon qui exhibe leur nature élémentaire. Il vient donc apporter un degré d'achèvement remarquable à un long itinéraire<sup>27</sup>.

Διαφερόντως δ' ἄν τις αὐτὸν ἀγασθεῖη κατὰ τὴν γεωμετρικὴν στοιχείωσιν τῆς τάξεως ἕνεκα καὶ τῆς ἐκλογῆς τῶν πρὸς τὰ στοιχεῖα πεποιημένων θεωρημάτων τε καὶ προβλημάτων. Καὶ γὰρ οὐχ ὅσα ἐνεχώρει λέγειν ἀλλ' ὅσα στοιχειοῦν ἠδύνατο παρελιθῆεν.

« Nous devons particulièrement l'admirer pour son travail sur les éléments de la géométrie, à cause de leur organisation, et du choix des théorèmes et problèmes qui sont exposés pour l'instruction des débutants. Il n'a pas rapporté tout ce qu'il a pu recueillir, mais seulement ce qui pouvait être utile pour une introduction<sup>28</sup> ».

κατὰ πάντας δὲ τούτους τοὺς τρόπους εὗροι τις ἄν τὴν Εὐκλείδου στοιχείωσιν τῶν ἄλλων διαφέρουσαν· τὸ μὲν γὰρ χρήσιμον αὐτῆς εἰς τὴν περὶ τῶν ἀρχικῶν σχημάτων συντελεῖ θεωρίαν, τὸ δὲ σαφὲς καὶ διηρθωρῆμον ἢ ἀπὸ τῶν ἀπλουστέρων ἐπὶ τὰ ποικιλώτερα μετάβασις ἀπεργάζεται καὶ ἢ ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν καταβολὴ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ καθολικὸν τῆς ἀποδείξεως ἢ διὰ τῶν πρώτων θεωρημάτων καὶ ἀρχοειδῶν ἐπὶ τὰ ζητούμενα μετάβασις.

« L'introduction d'Euclide est supérieure aux autres. Son utilité aide à l'étude des figures primitives ; sa méthode qui progresse des questions les

<sup>26</sup> « La présentation euclidienne – énoncé des définitions et des hypothèses jugées nécessaires, suivi de la démonstration déductive ordonnée des théorèmes – s'imposa comme forme canonique dans de nombreux domaines de la recherche. » G.E.R. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque*, p. 128-129. Cf. aussi G. OWEN, "Aristotle on Dialectic", *Logic, science and dialectic, collected papers in Greek philosophy*, M. NUSSBAUM et G. OWEN, (ed.), Duckworth, Londres, 1986.

<sup>27</sup> Proclus a consacré une importante partie du Prologue II à restituer une petite histoire de la géométrie, depuis son introduction par les égyptiens, les premiers savants à avoir fait usage de cette science et à l'avoir fait progresser jusqu'à la rédaction par Hippocrate de Chios des premiers *éléments*.

<sup>28</sup> Proclus, *Primum Euclidis...*, Prologue II 20 (40), ed. FRIEDLEIN p. 69.

plus simples aux plus complexes et sa façon de fonder le savoir à partir des « notions communes » produit de la clarté et de la cohérence ; et en se reportant aux questions étudiées par l'intermédiaire de théorèmes primitifs et fondamentaux, il donne à la démonstration une valeur générale. <sup>29</sup>»

Comment donc comprendre la volonté épicurienne, totalement à contre-courant, de se démarquer d'un si beau résultat ?

## 2. La destruction épicurienne des objets de la géométrie

La réfutation que Proclus attribue à Epicure lui-même choisit de s'attaquer aux principes de la géométrie, du point de vue de la question de leur existence ; il s'agit pour Epicure de montrer que l'ontologie engagée dans la géométrie euclidienne est absolument incompatible avec sa propre conception de l'être. Cette attaque en règle contre l'ontologie géométrique a des échos importants chez Sextus, qui utilise dans son *Contre les Géomètres* plusieurs séries d'arguments qui sont attribués à des épicuriens (§ 93-109)<sup>30</sup>. Ces arguments sont intéressants dans la mesure où ils rendent tout à fait sensible l'incompatibilité absolue des principes de la physique épicurienne avec la géométrie euclidienne. Cependant, comme nous allons le voir, leur étude peut également révéler que la position épicurienne vis-à-vis des principes de la géométrie euclidienne est autrement plus complexe que la pure et simple réfutation. De fait, l'attribution des arguments utilisés par Sextus à Epicure pose problème dans un nombre assez significatif de cas. Or, il nous semble qu'une mesure correcte de la critique épicurienne de la géométrie doit d'abord passer par une réévaluation du matériau textuel à notre disposition. Cette réévaluation pourrait bien réserver certaines surprises au critique. Attardons-nous pour illustrer notre propos sur la série d'arguments portant sur la définition de l'angle.

[100] Οἷος δέ ἐστιν ὁ περὶ τῆς εὐθείας λόγος, τοιοῦτος γένοιτ' ἂν καὶ ὁ περὶ τῆς γωνίας. Πάλιν γὰρ ὅταν ὑπογράφοντες λέγωσιν ὅτι γωνία ἐστὶ δυοῖν εὐθειῶν μὴ κατάλληλακειμένων τὸ ὑπὸ τῆν κλίσειν ἐλάχιστον, ἥτοι ἐλάχιστον λέγουσι τὸ ἀμερὲς σῶμα ἢ τὸ

<sup>29</sup> Proclus, *Primum Euclidis...*, Prologue II 21 (43), ed. FRIEDLEIN p. 74.

<sup>30</sup> J. MAU, « Was there a special Epicurean mathematics ? » *Phronesis* suppl. vol. 1 ; D. SEDLEY, "Epicurus and the mathematicians of Cyzicus", *Cronache Ercolanesi*, 6.

κατ' αὐτοὺς σημεῖον καὶ στιγμὴν. [101] Ἀλλὰ τὸ μὲν ἀμερὲς σῶμα οὐκ ἂν εἴποιεν, ἐπεὶ περ τοῦτο μὲν οὐδ' εἰς δύο μέρη δύναται διαιρεῖσθαι, ἡ δὲ γωνία κατ' αὐτοὺς ἐπ' ἄπειρον τέμνεται. Καὶ ἄλλως τῆς γωνίας ἦν μὲν μείζονά φασι εἶναι ἦν δὲ μικροτέραν, τοῦ δὲ ἐλαχίστου σώματος οὐδέν ἐστι βραχύτερον, ἐπεὶ ἐκεῖνο ἀλλ' οὐ τοῦτο γενήσεται ἐλάχιστον. [102] Λείπεται ἄρα τὸ κατ' αὐτοὺς σημεῖον εἶναι λέγειν, ὃ καὶ αὐτὸ τῶν ἀπόρων. Εἰ γὰρ πάντη πανταχῶς ἀδιάστατόν ἐστι τὸ σημεῖον, οὐ διαιρεθήσεται ἡ γωνία. Καὶ μὴν οὐδὲ μείζων τις ἔσται ἢ ἐλάσσων γωνία, ἐν γὰρ τοῖς μηδεμίαν εἰχουσι διαστασιν οὐκ ἂν εἴη τις κατὰ μέγεθος διαφορὰ. [103] Ἄλλως τε, εἰ μεταξὺ τῶν εὐθειῶν πίπτει τὸ σημεῖον, διορίζει τὰς εὐθείας, διορίζον δὲ οὐκ ἔσται ἀδιάστατον. [104] Νῆ Δίαν ἄλλ' εἰώθασιν τινες ἐξ αὐτῶν γωνίαν λέγειν τὸ ὑπὸ τὴν κλίσιν πρῶτον διάστημα. Πρὸς οὓς ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ. Ἦτοι γὰρ ἀμερὲς ἐστι τὸ διάστημα τοῦτο ἢ μεριστόν. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀμερὲς, αἱ προειρημέναι τῶν ἀποριῶν ἀκολουθήσουσιν αὐτοῖς, εἰ δὲ μεριστόν, οὐδέν ἐστι πρῶτον, τοῦ γὰρ ὑποσταθέντος πρῶτου ἕτερον εὑρεθήσεται πρότερον διὰ τὴν ἀρεσκομένην αὐτοῖς εἰς ἄπειρον τῶν ὄντων τομὴν. [105] Ἐὼ λέγειν ὅτι καὶ ἄλλη τιὴ τεχνολογία μάχεται ἢ τοιαύτη τῶν γωνιῶν νόησις. Διαιρούμενοι γὰρ φασι τῆς γωνίας τὴν μὲν τινα εἶναι ὀρθὴν τὴν δὲ ἀμβλείαν τὴν δὲ ὀξείαν, καὶ τῆς μὲν ἀμβλείας ἄλλην καὶ ἄλλην μᾶλλον ἀμβλυτέραν εἶναι, ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς ὀξείας. [106] Εἰ δὴ γωνίαν φαμὲν τὸ ἐλάχιστον ὑπὸ τὴν κλίσιν διάστημα, οὐ σωθήσονται αἱ τοιαῦται τῶν γωνιῶν διαφοραί, παρόσον ὑπερέχουσί τε ἀλλήλας καὶ ὑπερέχονται ὑπ' ἀλλήλων ἢ εἴπερ [οὐ] σῶζονται, ἀναιρεῖται ἡ γωνία, μὴ ἔχουσα ἐστηκὸς μέτρον ᾧ διαγνωσθήσεται.

[100] Tel est le raisonnement à propos de la droite ; et ce sera le même à propos de l'angle. Car à nouveau ceux qui le décrivent, lorsqu'ils disent que « l'angle est la partie minimale sous l'inclinaison de deux droites non juxtaposées », soit définissent la « partie minimale » comme un corps sans partie, soit comme ce qu'ils appellent « signe », c'est-à-dire le point. [101] Mais ils ne diront pas que c'est un corps sans partie, puisque justement on ne peut diviser en deux parties < un corps sans partie > alors que l'angle selon eux est divisible à l'infini. Bien plus, de l'angle ils disent qu'il est soit plus grand soit plus petit ; mais rien n'est plus menu qu'un corps minimal, puisque c'est ce plus menu-ci et non ce moins menu-là qui sera minimal. [102] Il reste donc à dire que < l'angle > est pour eux le point ; ce qui ouvre la voie là encore à des apories. Si en effet le point est toujours et en tout point dépourvu de dimension, l'angle ne sera pas divisible. Et en ce cas il n'y aura plus d'angle plus grand ou plus petit. [103] Et de plus, si le point tombe au milieu des droites, il détermine les droites ; ce faisant, il ne sera pas dépourvu de dimension. [104] Mais par Zeus, certains d'entre eux parlent habituellement de l'angle comme « du premier intervalle sous la déclinaison » ; contre eux, « *ce que dit la vérité est simple par nature* ». Soit en effet cet intervalle est sans partie, soit il est divisible en parties. Mais s'il est sans partie, on peut en déduire certaines des apories déjà énoncées ; tandis que s'il est divisible en parties, rien ne sera « le premier intervalle » ; en effet on en trouvera toujours un autre que celui qu'on a d'abord considéré comme premier, puisqu'ils postulent la division à l'infini des êtres. [105] Je ne m'étendrai pas sur l'incompatibilité de cette conception de l'angle avec d'autres exposés techniques. Divisant l'angle, ils disent en effet qu'il y a l'angle droit, l'angle obtus, l'angle aigu, et qu'on aura toujours un

angle plus obtus qu'un autre angle obtus, et pareil pour l'angle aigu. [106]  
Si nous appelons angle l'intervalle minimal sous la déclinaison, de telles différences entre les angles ne pourront être sauvegardées, dans la mesure où ils se dépassent et sont dépassés les uns par les autres ; ou alors, si elles peuvent être sauvegardées, l'angle lui-même sera détruit, puisqu'il n'aura aucune mesure fixe permettant de le délimiter<sup>31</sup>. »

Ce texte soulève un nombre de difficultés assez considérables, que nous allons commencer par énumérer selon leur ordre d'apparition.

- la première définition proposée par Sextus ne recoupe pas la définition euclidienne, puisque la définition 8 ne parle pas de « partie minimale », mais renvoie immédiatement à la notion d'« inclinaison ». Pourtant il est fort probable que Sextus cite ; il n'a pas forgé de toute pièce la notion de « partie minimale ».

- cette définition n'est d'ailleurs pas présentée comme une définition, mais comme une « description » ; nous reviendrons plus loin sur la différence fondamentale qui existe entre ces deux façons d'aborder une notion ; pour le moment, contentons-nous de relever qu'il ne s'agit sans doute pas là, une fois encore, d'un terme correspondant à ceux employés par Euclide.

- on passe successivement dans le texte d'une caractérisation de l'angle comme « partie minimale », à une dénomination en terme d'« intervalle premier », puis d'« intervalle minimal » ; combien de thèses géométriques sont-elles ici visées ? combien y a-t-il d'adversaires ?

- que signifie ce rapprochement de la géométrie avec un « discours technique » dans la fin du texte ?

Toutes ces difficultés doivent nous inviter à lire ce texte avec une extrême prudence. De fait, comme le fait remarquer B. VITRAC dans son édition des *Eléments*, la nature de l'angle est sans doute une des questions les plus controversées de la géométrie antique.

Comment ce passage s'insère-t-il dans l'économie générale du *Contre les géomètres* ? Comme dans l'ensemble plus vaste auquel appartient ce traité – à savoir le *Contre les professeurs* –, Sextus s'y livre à une réfutation systématique des « professeurs », c'est-à-dire non pas seulement de ceux qui pratiquent un « art » mais aussi de ceux qui l'enseignent ; ses réfutations portent donc aussi bien sur les thèses elles-mêmes que sur les modes d'exposition qui les accompagnent. Dans le cas du *Contre les géomètres*, la distinction entre les deux est encore plus difficile à établir, dans la mesure où nous avons vu que la géométrie fonde bel et

<sup>31</sup> *Adv. Math.* III, 100-106, ed. MAU, p. 129-130 ; traduction personnelle.

bien ses résultats doctrinaux sur une méthode déductive qui correspond en fait à un certain ordre d'exposition. Sextus réfute d'abord la notion même de démonstration géométrique (par le biais de la réfutation de la démonstration déductive, introduite par une exploration qui se veut systématique de la notion d'hypothèse) ; puis il réfute les éléments géométriques dans un ordre assez proche de l'ordre euclidien : point, ligne, surfaces. Vient ensuite l'exposition de contradictions au sein de la géométrie elle-même. Notre texte appartient à un avant-dernier ensemble portant sur la ligne, l'angle et le cercle).

On suppose habituellement que Sextus utilise ici des réfutations d'origine épicurienne, ces fameuses destructions des principes de la géométrie auxquels Proclus fait allusion.

L'argumentaire attribué à Epicure consiste à montrer que les géomètres euclidiens sont obligés de concilier deux approches contradictoires des objets qu'ils décrivent : une approche qui les oblige à les définir comme des quantités, et une approche qui les oblige à évaluer le degré 0 de telles quantités – donc à les éliminer, à moins d'aborder ce degré 0 comme une non-quantité, une qualité qui soit limite et origine de la quantité. Ainsi, si l'angle est un point, il n'a pas de parties – il est défini non comme une quantité, mais comme une relation d'inclinaison entre deux droites ; mais s'il n'a pas de parties, comment pourra-t-on distinguer entre différents angles, dont on doit bien admettre qu'ils diffèrent entre eux par le degré, c'est-à-dire par la quantité ? La structure générale de ces arguments repose sur des allusions aux arguments de Zénon d'Elée sur la division à l'infini – arguments dont on a pu dire qu'ils étaient à l'origine même du projet euclidien, les *Eléments* tentant de fonder une conception de l'espace qui admette la divisibilité à l'infini sans l'associer à l'irrationalité de l'espace zénonien. De fait, les objets géométriques euclidiens admettent tous la division à l'infini, puisqu'une ligne est une suite infinie de points, un plan une juxtaposition infinie de lignes, et un volume un empilement infini de plans. Les euclidiens ne s'opposent pas à Zénon par le biais des parties minimales, mais selon un esprit davantage aristotélicien, en postulant que le fait que l'espace soit divisible à l'infini n'implique absolument pas que l'espace soit constitué d'un nombre infini de parties<sup>32</sup>. Cette polémique sur la nature des objets mathématiques remonte aux premiers atomistes, puisque c'est sur des problèmes semblables que reposent les paradoxes démocritéens sur le cône<sup>33</sup>. Les atomistes semblent bien avoir

---

<sup>32</sup> C'est bien le sens de la réfutation aristotélicienne des arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement. Cf. définition 3 : les limites d'une ligne sont des points. VITRAC met en relation cette définition avec la volonté de la part d'Euclide de tenir compte de la critique aristotélicienne des définitions de la droite qui l'associent à un ensemble infini de points. VITRAC propose donc d'interpréter cette définition 3 comme : « quand la ligne est limitée, ses limites sont des points ». Cf. *Eléments*, Presses universitaires de France, Paris, 1990.

conçu un système mathématique qui identifie les points géométriques à des atomes – ce qui par exemple aboutit à l'idée que le cône démocriteen n'est pas lisse, mais gradué<sup>34</sup>.

Ce qui semble-t-il invite à attribuer cet argumentaire présenté par Sextus aux épicuriens est l'allusion qui est faite à l'angle comme à une « partie minimale ». Effectivement, les parties minimales sont dans la doctrine épicurienne invoquées dans un cadre similaire, pour contrecarrer l'hypothèse d'une divisibilité à l'infini des atomes (comment donner à l'atome une réalité sans passer par l'idée de partie, tout en maintenant que l'atome est quand même un corps<sup>35</sup>). Cependant si on reconnaît bien dans ce texte sur l'angle une réfutation que vise explicitement dans l'épicurisme la question des parties minimales de l'atome, nous ne pensons pas qu'on puisse en déduire que la réfutation de Sextus est nécessairement d'origine épicurienne. Il nous semble au contraire qu'il faudrait en déduire l'inverse : Epicure ne peut pas se réfuter lui-même ! De plus, cette réfutation n'est que la première du texte, qui en compte trois, chacune visant une définition propre de l'angle. On repère la structure suivante dans la première réfutation de Sextus :

- si l'angle est une partie minimale, il est soit un corps dépourvu de parties, soit un point idéal ;
- mais ce ne peut être ni l'un ni l'autre (un corps n'est pas divisible à l'infini ; un point n'a pas de dimension) ;
- donc l'angle géométrique n'existe pas, puisque sa notion est contradictoire.

La première définition de l'angle que réfute Sextus est donc nettement articulée autour du concept de « corps » qui apparaît plusieurs fois. Sextus renvoie de fait ici dos à dos deux interprétations possibles de la notion de « partie minimale », l'une physicaliste (voire matérialiste), l'autre géométrique : l'angle est soit un corps réel, soit un corps idéal (ce que signifie l'expression de « signe-point ») non étendu.

<sup>33</sup> Cf. P.-M. MOREL, « Démocrite et les sections du cônes » ; B. VITRAC, « l'interprétation mathématique du dilemme du cône », in *Les anciens savants, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, automne 2001.

<sup>34</sup> De fait, l'existence de polémiques anti-géométriques remonte assez loin ; on en trouve des traces chez les sophistes, en particulier Protagoras qui formule le problème de l'impossibilité de la tangente. Ce point est attesté par Aristote, *Métaphysique* B, 2, 998 a 2-4 (DK 80 B 7).

<sup>35</sup> Sur la question des parties minimales que nous avons déjà évoquée en première partie, nous renvoyons aux travaux déjà cités. A. LAKS a montré comment il était délicat de ne voir dans la thèse des parties minimales de l'atome qu'une réponse à des critiques aristotéliennes adressées aux premiers atomistes, mais comment il fallait la considérer comme soutenue à l'aide d'arguments spécifiquement épicuriens, faisant appel à la séméiosis et à l'analogie ; cf. « Epicure et la doctrine aristotélienne du continu », in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, ed. F. DE GANDT ET P. SOUFFRIN, 1991.

Pour comprendre ce point, revenons brièvement sur la doctrine épicurienne des parties minimales, qui correspondrait donc dans notre schéma à une interprétation « physicaliste » de la nature de l'angle ainsi défini. En *Lettre à Hérodote* 56, Epicure commence par supposer qu'il y a des différences de grandeur dans les atomes. Ces différences sont limitées ; mais elles doivent exister sinon on ne pourrait pas expliquer la nature dans toute sa variété. On admet donc que l'atome a une grandeur. Un corps qui a une grandeur est toujours considéré comme ayant des « parties » ; donc dans un certain sens l'atome a des parties. Mais l'atome est insécable ; ce qui veut dire qu'il se définit justement par son absence de parties. L'atome est déjà une grandeur « minimale », au sens où il est un objet élémentaire qu'on ne peut pas diviser en plus petit que lui. Cependant Epicure pose qu'on peut tout de même dire qu'en un certain sens l'atome possède des parties.

Suivent donc en *Lettre à Hérodote* 56-59 :

- la réaffirmation de l'impossibilité de la division à l'infini ;
- la thèse annexe selon laquelle il y a un « minimum sensible », qui se situe exactement à la limite de la perception de la grandeur d'un corps.

Le minimum dans l'atome va alors se situer nécessairement dans l'échelle des grandeurs en-deçà du minimum sensible – puisque l'atome est insensible – ; on va dire que ce n'est pas à proprement parler une grandeur, mais la limite d'une grandeur. On reconnaît ici un raisonnement par analogie : de même qu'il y a dans les corps visibles un minimum sensible, de même dans l'atome, qui est un corps invisible ayant néanmoins une étendue réelle, il doit y avoir des minima. Ces parties minimales, qui sont la plus petite grandeur réelle, peuvent donc être pensées par analogie avec les minima sensibles<sup>36</sup>. Les minima sensibles sont tels qu'ils peuvent être saisis comme étendus, sans que pour autant il soit possible de discerner en eux des parties ; lorsque l'on va d'un côté à l'autre d'un minimum sensible, on parcourt la distance de façon quasi instantanée, sans qu'il soit possible de la balayer. Ce qui fait du minimum sensible la plus exacte des unités de mesure<sup>37</sup>.

Si Sextus citait vraiment ici une réfutation épicurienne des euclidiens, il faudrait en conclure que d'une part cette notion de « partie minimale » aurait également un sens dans le cadre de la géométrie euclidienne (ce qui est impossible), d'autre part que les épicuriens réfuteraient alors par contrecoup la notion même de partie minimale (ce qui est absurde).

<sup>36</sup> Cf. *Her.* 56-59, Lucrèce I, 599-634.

<sup>37</sup> « Un minimum est un sous-multiple exact de toute grandeur supérieure, comme en fait il doit l'être : lorsque la grandeur est divisée en ses minima, il ne saurait y avoir de reste, qui serait une fraction de minimum. Tout cela s'applique non seulement aux minima perceptibles, au niveau macroscopique, mais aussi, mutatis mutandis, aux minima réels, au niveau microscopique ». LONG et SEDLEY, p. 95.

Il est donc exclu que la première réfutation soit le calque d'une réfutation épicurienne ; mais nous avons remarqué que ce texte en renferme sans doute plusieurs, puisqu'au moins deux définitions de l'angle sont examinées. Qu'en est-il des deux autres ?

La réfutation de l'angle compris comme « premier intervalle » est une réfutation clairement zénonienne puisqu'elle repose sur la possibilité de la division à l'infini et qu'elle oppose, non plus des physiciens à des géomètres, mais bien des géomètres continuistes à des géomètres discontinuistes. On a ici totalement quitté le registre lexical épicurien. En passant de « partie minimale » à « intervalle », on passe en effet à un terme beaucoup moins connoté par rapport au lexique physique des épicuriens – on en relève deux occurrences seulement dans la *Lettre à Pythoclès* : en 89 il permet de définir l'inter-monde comme intervalle entre des mondes ; en 110 il désigne les distances entre les yeux et certains objets célestes.

Enfin la troisième définition est comme une synthèse des deux premières : on abandonne l'idée de « premier » intervalle – aucun n'est premier, on en trouve toujours un plus petit – et on passe à « intervalle minimal ». On notera que cette dernière définition est sans doute celle qui se rapproche le plus de la conception euclidienne de l'angle ; la notion d'intervalle permet d'échapper à une appréhension de l'angle comme « surface », et le considère comme un degré d'écartement ce qui est de loin la façon la plus satisfaisante géométriquement de concevoir un angle<sup>38</sup>.

Mais quelles que soient les géométries qui sont ici visées, on doit conclure de cette lecture détaillée que, plutôt que de dire que Sextus s'inspire de réfutations épicuriennes de la géométrie (ce qui n'est pas impossible pour la seconde réfutation, mais assez indécidable en tout état de cause), on doit plutôt penser que dans cette première réfutation Sextus attaque derrière la première branche de l'alternative une géométrie qui n'est pas incompatible avec certains principes de la physique épicurienne.

Nous aimerions faire valoir notre hypothèse de façon en quelque sorte positive, en montrant comment on peut bien établir une relation entre cette probable géométrie atomiste, et certaines thèses physiques épicuriennes. Nous allons pour cela nous intéresser à un objet particulièrement étrange de la physique épicurienne : le *clinamen*.

Sur la question du *clinamen*, cette déviation atomique minimale permettant de concevoir la possibilité des chocs initiaux, Lucrèce est la seule source vraiment complète<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Suggestion d'interprétation de F. WOLFF.

<sup>39</sup> On trouve une analyse de ce passage difficile dans K. KLEVE, "Id facit exiguum clinamen", in *Symbolae Osloenses*, 55, 1980, p. 27-31



La déclinaison n'est pas citée dans les lettres transmises par Diogène Laërce ; quant aux fragments restitués de certains passages du *Peri Phuseos*, ils restent d'interprétation très délicate du fait de l'extrême mutilation des textes<sup>40</sup>.

Dans le chant II du *De Rerum natura*, les atomes sont d'abord dits dévier « un peu » (*paulum*), puis « pas plus que le minimum » (*paulum ... nec plus quam minimum*)<sup>41</sup>.

La structure du vers principal est très intéressante :

*Quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest  
Corpora ; nec plus quam minimum, ne fingere motus  
Obliquos videamur et id res vera refutet.*

Oui, encore une fois, il faut que les atomes  
dévient un peu, d'un minimum, pas davantage,  
ainsi nous n'inventerons pas des mouvements  
obliques démentis par la réalité<sup>42</sup>.

Une double finalité régit l'obligation de concevoir le *clinamen* ; la première, à savoir la réfutation du déterminisme, entraîne la nécessité de concevoir une déclinaison – l'accent porte sur le verbe *inclinare* ; la seconde, l'interdiction de concevoir le *clinamen* comme un « mouvement oblique », fait intervenir le concept de « minimum »<sup>43</sup>. Ce qui veut dire que pour Lucrèce le *clinamen*, ou déclinaison de l'atome, sera une déviation minimale, la plus petite possible, de l'atome par rapport à sa trajectoire initiale, et que cette déviation ne doit pas être pensée comme un écart de nature angulaire vis-à-vis de cette trajectoire (ce que serait justement un « mouvement oblique »). La déclinaison de l'atome doit être comprise de façon discontinue, comme un déplacement d'un point à l'autre d'un espace lui-même discontinu, granulaire – et non comme simple translation au sein d'un repère orthonormé, par exemple<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Sur cette question, cf. D. SEDLEY, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, p. 147, et p. 126-127. M. POPE a suggéré que toute interprétation sur les possibles fonctions du *clinamen* devait n'être considérée que comme pure hypothèse, du fait de l'absence quasi-totale de textes sur la question, et qu'ainsi la signification du *clinamen* ne pouvait être que d'ordre métaphysique (« La déclinaison d'Epicure est une sorte de clone du premier moteur aristotélicien »). Cette thèse séduisante est malheureusement insuffisamment argumentée à notre avis. Cf. M. POPE, "Epicureanism and the Atomic swerve", *Symbolae osloenses*, 61, 1986.

<sup>41</sup> II, 216-250

<sup>42</sup> II, 243-245

<sup>43</sup> Il est possible que le *clinamen* ait ainsi été introduit pour répondre à une double objection d'Aristote adressée aux premiers atomistes : comment les atomes tombant en ligne droite peuvent-ils se rencontrer ? (*De Caelo* 3, 300 b 8 et seq.) ; comment l'homme peut-il faire preuve de *voluntas*, et par là être considéré comme *archè* ? (*Eth. Nic.* 3, 1, 3, 1110 a 1 et seq.) Sur ce dernier point, FOWLER en particulier fait remarquer qu'Aristote ne donne jamais d'explication proprement physique à la *voluntas*.

<sup>44</sup> Cf. FURLEY, mais aussi D. SEDLEY ("Epicurus and the mathematicians of Cyzicus"). La démonstration de ce point est citée aussi par D. FOWLER, « Lucretius on the clinamen and « free will », *SYZETESIS*.

Donc le *clinamen* est bien une déviation de la verticale ; mais le fait de penser cette déviation comme « minimale » au sens épicurien exclut de la comparer à un angle.

Le *clinamen* n'est pas et ne peut pas être un angle géométrique, il est un déplacement réel d'un point à un autre de l'espace. Mais la déviation du *clinamen* est semblable à celle d'un angle tel que celui qui est envisagé au tout début du texte de Sextus en terme de « partie minimale », à savoir une inclinaison physique réelle mais infinitésimale et impossible à mesurer ; et comme pour l'angle, si l'inclinaison comme telle n'est pas mesurable – puisqu'elle est une mesure, et non une quantité mesurée –, en revanche les conséquences de l'inclinaison, elles, le sont.

En fait, on a avec le *clinamen* et ses relations à l'angle épicurien l'exemple d'un renversement dans l'ordre des modèles ; le *clinamen* n'est pas un angle dans la nature ; au contraire, c'est l'angle qui est un *clinamen* dans la géométrie. Il ne serait en ce sens pas impossible de supposer qu'Epicure a pu concevoir une géométrie empruntant ses principes à la physique – l'angle obéissant aux mêmes lois que les corps primordiaux – et qu'il a donc cherché à penser l'angle en termes de parties minimales, de façon à distinguer l'angle lui-même comme point d'inclinaison, et le degré de l'angle comme conséquence de l'inclinaison en terme de quantité. Ce faisant, on assisterait alors ici de façon implicite à une tentative de la part d'Epicure de résoudre un problème très important de la géométrie antique.

On sait en effet que le *clinamen* est une innovation d'Epicure par rapport à Démocrite. Tous deux se sont d'autre part intéressés à l'angle au point d'écrire des traités à son sujet<sup>45</sup>. C'est donc bien qu'il y a une spécificité de la question de l'angle qui implique de le conserver comme objet d'étude, alors même que la géométrie n'a plus aucune place privilégiée dans la pratique de la science et que ses principes sont en contradiction avec ceux de l'atomisme. Notre hypothèse est que peut-être l'angle, en tant qu'objet géométrique « mixte », qui est à la fois une quantité et une qualité, peut être un bon lieu pour effectuer le renversement axiologique que cherchent à faire les atomistes entre géométrie et physique.

A l'issue de cette analyse, nous pouvons vraisemblablement supposer deux choses. Tout d'abord, qu'il existe effectivement des traces de la « destruction » épicurienne des fondements de la géométrie. Cette destruction est justifiée par l'incompatibilité absolue des conceptions épicuriennes et euclidiennes de l'espace. Mais le texte de Sextus suggère également dans un second temps l'existence, à côté de la dite géométrie euclidienne, d'une

<sup>45</sup> Diogène Laërce, X, 28 ; IX, 47

conception de l'espace et de ses éléments selon des principes physiques épicuriens. La position épicurienne irait donc bien au-delà d'une simple réfutation. Ce n'est pas le savoir géométrique comme tel qui est refusé, mais la forme qu'il a prise dans les *Eléments*. Epicure, en détruisant les principes de la géométrie, réfute l'idée d'une science qui puisse s'appuyer sur des principes ontologiquement absurdes ; du fait de cette carence ontologique initiale, c'est la capacité des principes géométriques à être des principes qui est alors contestée par Epicure. En ce sens, nous voyons bien qu'est déjà implicitement en cause ici la relation formelle que ces principes « vides » sont supposés entretenir avec leurs conséquences dans le système déductif. La seconde réfutation épicurienne évoquée par Proclus, celle des méthodes de la géométrie, est contenue en germe dans la première. Si la relation spécifique qui unit les principes géométriques aux démonstrations qui en découle est bien conditionnée par la nature même de ces principes et par l'ontologie dont ils relèvent, alors il est tout à fait logique que les mêmes savants qui ont refusé aux objets euclidiens leur nature de principes géométriques, s'attaquent également au système formel dans lequel ces objets jouent un rôle.

### **3. La destruction épicurienne des fondements de la géométrie**

Nous avons rappelé que la méthode géométrique dont il est ici question devait être apparentée à la méthode déductive. Cette méthode peut être dans une large mesure assimilée à la pratique du syllogisme démonstratif, associée chez Aristote à la constitution de définitions. Quand puis-je dire que je sais ? Lorsque je sais pourquoi la chose est telle, et ne peut pas être autrement – c'est-à-dire lorsque je possède une connaissance certaine de l'*aitia*, de la cause de la chose. La science est un savoir vrai, c'est-à-dire un savoir nécessaire ; or seul est nécessaire le savoir qui nous indique pourquoi l'objet est comme il est et pas autrement. Ainsi, ce qui finalement me permet de distinguer le savoir scientifique des autres, c'est sa certitude. On évaluera donc également un savoir en fonction de sa valeur de persuasion ; à celui qui me demande ce qu'est telle ou telle chose, il faut donner une réponse telle qu'il ne puisse absolument pas la mettre en doute, et qu'elle le satisfasse entièrement. C'est pourquoi après avoir indiqué le contenu du savoir scientifique, Aristote lui assigne immédiatement la forme spécifique du syllogisme démonstratif, procédure discursive capable de provoquer par sa structure même une certitude absolue chez celui qui le lit correctement et qui en connaît les règles de fonctionnement. Le discours scientifique doit se présenter sous

une forme déductive très codifiée, qui garantit la valeur scientifique de ce qui est dit. En effet, la science qui veut donner l'explication des choses doit passer par un formalisme capable de souligner la nécessité de la liaison causale. Aristote, qui a beaucoup étudié les procédures dialectiques, a fait émerger dans ce domaine la supériorité absolue de la forme démonstrative (*apodeixis*). Alors que les syllogismes dialectiques n'entraînent qu'une certitude probable, le syllogisme démonstratif par son mécanisme même permet de considérer sa conclusion comme nécessaire. Ainsi l'*apodeixis* qui imite discursivement la causalité physique, sera la seule forme d'exposition possible de la science, car la seule capable d'entraîner une adhésion absolue chez celui qui en a saisi les règles de fonctionnement.

Comment articuler maintenant exigence de démonstration et exigence de définition ? Si l'on prend un exemple géométrique, la réponse est simple. La définition de l'angle comme « l'inclinaison, l'une sur l'autre, dans un plan, de deux lignes qui se touchent l'une l'autre et ne sont pas placées en ligne droite », ne donne pas simplement un contenu au mot angle – en ce cas elle ne serait qu'une définition nominale. Mais elle nous donne aussi des indications sur la façon dont on construira l'angle en question – c'est-à-dire sur ce qui sera sa cause. L'exemple que donne Aristote lui-même dans les *Seconds Analytiques* est celui de l'éclipse. A la question : « qu'est-ce qu'une éclipse ? », on répondra : la privation de lumière de la lune par une interposition. La réponse à la question : pourquoi y a-t-il une éclipse sera : parce qu'une interposition provoque une privation de lumière. La définition correcte de l'éclipse est celle qui fait valoir sa cause. Ce qui conduit Aristote à proposer une théorie de la démonstration scientifique comme d'un enchaînement rigoureux de définitions successives conduisant à une définition finale<sup>46</sup>.

Pour Aristote, cette méthode est-elle, dans le cadre d'une science, la seule possible ? La question peut se poser.

Ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐκ τούτων ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες · περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μὲν φασιν ὅτι τὸ αὐτὸ τρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείους καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι.

« Là aussi on peut faire la distinction entre ceux qui mènent leur étude selon les règles de la physique, et ceux qui le font selon celles de la logique. Au sujet de l'existence des grandeurs indivisibles, les seconds disent qu'elles

<sup>46</sup> *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b9. Ce texte d'Aristote indique très clairement les caractéristiques qui permettent d'identifier un savoir scientifique.

sont le triangle par soi devenu multiple ; Démocrite quant à lui a plutôt fait appel à des raisonnements appropriés, propres à la physique<sup>47</sup>. »

Aristote cherche ici à distinguer deux types de raisonnement qui doivent être utilisés en fonction des objets soumis à la réflexion ; aucun passage n'est possible de l'un à l'autre, sauf à changer d'objet – la physique ne peut donc en aucune manière être géométrique. Démocrite fait ici un raisonnement « approprié », parce que les grandeurs indivisibles (ou atomiques) dont il est ici question sont bien des objets physiques. Toute la question est de savoir si cette « appropriation » est ici la garantie d'un bon raisonnement ; dans la mesure où la physique aristotélicienne s'éloigne considérablement des intuitions atomistes démocritéennes, on peut en douter, et supposer que l'appropriation ici évoquée n'est que purement formelle, et finalement pas moins légitime que l'insertion de démonstrations géométriques à la manière des platoniciens.

Epicure quant à lui va généraliser le champ d'application de la méthode de la science qu'il propose, mais pour mieux rejeter à la fois la distinction du savoir en domaines spécifiques, et la domination de la méthode déductive : pour Epicure, il n'y a pas lieu de distinguer des lieux du savoir dans lesquels, par extraordinaire, la méthode géométrique vaudrait quelque chose ; mais il y a bien une méthode qui vaut pour la totalité des objets – à savoir la méthode « physiologique ».

Au-delà de cet interdit général de multiplier des méthodes propres à des domaines d'application réservés, le refus spécifique de la méthode géométrique comme méthode de la science prend trois formes techniques principales dans le corpus épicurien : le refus de la pratique de la démonstration comme mode logique, le refus de la définition, et une prudence extrême dans la constitution d'un vocabulaire spécifique pour désigner les principes de la physique (ce que nous appellerons un « vocabulaire technique »).

Le rejet du syllogisme démonstratif est mal conservé, mais pourtant présent ; c'est par lui que nous commencerons. On en trouve une trace intéressante dans le traité très lacunaire déjà cité de Polystrate, « Contre ceux qui méprisent irrationnellement certaines opinions de la foule.<sup>48</sup> »

περὶ τούτων οὐν ἐπισκεπτόν οὐ συλλογισμοὺς ἢ ἐπαγωγὰς  
πε[ρ]αίνοντας οὐδὲ ῥησικοποῦντας οὐδ' ἄλλως πως [... ἀλλ]ὰ  
φυσιολ[ογ]οῦντας [καὶ] τὰς αἰτία[ς] π[ά]ν[τ]ω[ν] θεωροῦντας [καὶ  
ἐξ]ετάζ[οντα]ς, πότερον εἶναι τ[αὐτ]ὰ δυνατόν ἢ οὐ [δυνατόν.]

<sup>47</sup> *De la génération et de la corruption*, 316 a 10-14, I. BEKKER, 1831, traduction MUGLER, 1966.

<sup>48</sup> Cette situation laisserait à penser qu'il s'agit bien là d'un développement de la doctrine postérieur à Epicure lui-même.

« Dans ces matières, il faut mener son examen non pas en produisant des raisonnements déductifs ou des inductions, ni en fabriquant des phrases, ni d'une autre façon [...], mais en pratiquant la science de la nature et en contemplant les causes de chaque chose, et en examinant s'il est possible que cela soit ou non<sup>49</sup>. »

Le *De Signis* de Philodème déjà étudié précédemment offre un témoignage plus consistant, si l'on considère que le remplacement de l'inférence par élimination par l'inférence par analogie consiste bien en un remplacement d'une méthode de déduction formelle par une méthode d'inférence synthétique. On pourra donc considérer que le refus de la démonstration chez les épicuriens peut bien être envisagé comme une conséquence directe du refus par Epicure lui-même du principe analytique des géomètres ; si l'évidence des principes ne peut pas être exhibée de façon formelle, mais toujours de façon empirique, *a fortiori* l'évidence des éléments engendrés par ces principes devra être constatée selon les mêmes règles synthétiques.

Mais le témoignage le plus important sur cette question reste la *Lettre à Pythoclès*, et particulièrement la série de passages consacrés à l'examen de la méthode des explications multiples, méthode originale que nous avons déjà eu brièvement l'occasion d'aborder mais qui à présent s'impose comme une étape majeure du refus épicurien de la déduction formelle. De fait, quelle est la méthode scientifique que rejette Epicure, lorsqu'il rejette en astronomie le mode d'explication « unique » ? Nous suivons l'hypothèse d'E. ASMIS, qui situe ici les adversaires d'Epicure comme les théoriciens classiques du savoir qui fondent justement leur confiance dans le modèle scientifique démonstratif. Les principes vides et les décrets de loi (*axiomata kena kai nomothesias*) renvoient ainsi tout autant aux principes religieux qui entravent l'examen physique des astres, qu'aux hypothèses mathématiques, définitions ou postulats qui prétendent statuer sur la réalité des choses en dehors de toute perception possible. Epicure condamnerait ainsi un certain usage de ces principes comme hypothèses en dehors d'un champ d'exploration strictement géométrique. Epicure cherche dans la *Lettre à Pythoclès* à substituer un certain usage de l'hypothèse à un autre, un usage proprement physiologique à un usage géométrique ; une pratique nouvelle de l'hypothèse est proposée – le terme même d'*hypothesis* est employé en *Lettre à Pythoclès* 95, à propos de la question de la source de la lumière lunaire.

<sup>49</sup> *De Contemptu*, XIII 22 – XIV 8.

Ἔτι τε ἐνδέχεται < μὲν > τὴν σελήην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐδέχεται δὲ ἀπὸ τοῦ ἡλίου. Καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δὲ ἀφ' ἑτέρων, καὶ οὐθὲν ἐμποδοστατεῖ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις φαινομένων, εἴαν τις τοῦ πλεοναχοῦ τρόπου αἰεὶ μνήμην ἔχη καὶ τὰς ἀκολουθοῦσας αὐτοῖς ὑποθέσεις ἅμα καὶ αἰτίας συνθεωρῆ καὶ μὴ ἀναβλέπων εἰς τὰ ἀνακόλουθα ταῦτ' ὀγκοῖ ματαίως καὶ καταρρέπη ἄλλοτε ἄλλως ἐπὶ τὸν μοναχὸν τρόπον.

« En outre, il se peut que la lune soit lumineuse par elle-même, possible aussi qu'elle le soit grâce au soleil. De fait, autour de nous, l'on voit beaucoup de choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, et beaucoup qui le sont grâce à d'autres. Et rien de ce qui apparaît dans le ciel ne fait obstacle à cela, si l'on garde toujours en mémoire le mode multiple et si l'on considère ensemble les hypothèses et les causes qui sont conformes à ce qui apparaît, si l'on ne considère pas ce qui ne lui est pas conforme, que l'on grossit en vain, et si l'on n'incline pas, que ce soit dans un sens ou dans un autre, vers le mode unique<sup>50</sup>. »

Dans le cas des phénomènes célestes, nous voyons donc que non seulement le « savoir précis » que réclamait le début de la *Lettre à Hérodote* n'est pas le savoir scientifique décrit par Aristote, mais qu'il s'oppose même à celui-ci dans la mesure où sa précision n'a strictement rien à voir avec son impossible unicité. Dans le paragraphe 36, il n'est pas question explicitement de science ou de connaissance scientifique, mais le savoir revendiqué est simplement un savoir « précis ». Ce qui revient à dire, si on compare ce texte aux *Seconds Analytiques*, que sa valeur ne résidera pas dans sa force de persuasion, c'est-à-dire dans sa capacité à exhiber une nécessité logique de façon analytique. L'acribie que vise Epicure ne résulte pas d'un tri effectué par le raisonnement entre les opinions fausses et le seul vrai savoir, mais bien d'une attention portée au fait lui-même qui est à expliquer, et qui de ce fait se présente toujours comme divers et variable du fait de sa perception nécessairement phénoménale. Il semblerait que les épicuriens aient voulu prêter attention au fait que les événements quotidiens peuvent très rarement être expliqués d'une seule façon différente. Ce qui ne veut pas dire qu'ils arrivent du fait d'agents divers : un événement n'a toujours qu'une seule cause réelle. Mais l'unicité de cette cause réelle n'abolit pas la pluralité des causes possibles. De ce fait, une explication de l'événement qui réduirait de façon abusive cette multiplicité de causes possibles, sans pour autant parvenir à exhiber la cause réelle, manquerait bel et bien son objectif<sup>51</sup>. Ainsi nous voyons que si l'inférence sémiotique idéale,

<sup>50</sup> *Pyth.* 95, ARRIGHETTI [3], traduction BALAUDÉ, p. 1295.

<sup>51</sup> Nous devons ici mentionner un texte très surprenant qui pose de nombreux problèmes – et qui en particulier semble souligner une nouvelle différence très importante entre la méthodologie épicurienne et celle de l'école médicale empirique. Au chapitre XII de *De l'expérience médicale* (§ 1-2), le défenseur de l'école empirique cite comme un absurdité l'hypothèse selon laquelle « il n'est pas impossible de découvrir la même chose par le biais de plusieurs raisonnements ». On reconnaîtra avec P. PELLEGRIN dans ces quelques lignes une allusion à une

pratiquée dans de bonnes conditions, peut bien nous faire remonter des phénomènes vers les principes qui les engendrent, les inférences habituelles, qui n'ont pas ce degré de précision, doivent, pour rester valides, emprunter une forme qui permette de sauvegarder la multiplicité possible de ces mêmes principes. Le principe des explications multiples en cosmologie fournit ainsi un argument essentiel pour montrer que la méthode démonstrative appliquée en physique est une hérésie pour Epicure. L'enchaînement démonstratif se caractérise en effet pour Euclide par sa réversibilité intégrale. Le cas des *meteora* montre bien que c'est impossible pour la physique épicurienne : si en effet il n'y a aucune variation de contenu entre la déduction physique et l'inférence méthodologique, en revanche sur le plan formel les mécanismes de composition ne sont pas du tout superposables aux mécanismes d'inférences ; il n'y a pas d'identité entre la forme de la remontée au principe et celle de la « génération » au sens épicurien, dans la mesure où justement très souvent l'inférence ne me permet pas de remonter à un seul principe réel, mais bien à une pluralité de principes possibles – alors qu'au contraire le principe physique de composition ne peut provoquer qu'une suite déterminée de conséquences ; non pas parce que le fondement contiendrait l'essence de cet objet, comme une matrice mathématique ou un algorithme contient sous forme symbolique une série qui est toujours la même, mais parce que le fondement est au sens propre à l'origine de l'objet.

Deux autres objets de suspicion dépendent directement de ce premier refus de la démonstration : la définition et le vocabulaire technique.

La thèse épicurienne selon laquelle la physiologie n'a pas besoin de définitions repose sur un paradoxe, qui a été relevé par E. ASMIS, dont je reprendrai en grande partie l'analyse ici<sup>52</sup>.

S'il y a paradoxe c'est qu'Epicure prétend en même temps refuser la définition et lutter contre l'ambiguïté. Or, il est admis de façon à peu près générale que la définition, en fixant le sens des mots – c'est-à-dire en associant un mot à une signification, qu'elle soit

---

méthode explicative très proche de celle des explications multiples. L'empirique vient à ce moment du texte de démontrer que seule l'expérience peut guider la méthode thérapeutique, dans la mesure où elle est la seule qui puisse s'accommoder de la pluralité des phénomènes sans contradiction. Les explications multiples seraient alors attaquées en ce qu'elles prétendent sauvegarder par le raisonnement cette même pluralité – elles iraient ce faisant à l'encontre du principe de contradiction. En tout état de cause, le texte est trop bref pour pouvoir être en toute rigueur exploité. Mais le point intéressant est que l'auteur de cette hypothèse n'est pas pour l'empirique de Galien Epicure lui-même ; il cite Alexandros, un hérophiléen. Ce qui confirmerait bien une diffusion des textes épicuriens dans les milieux médicaux à la période hellénistique.

<sup>52</sup> Cf *Epicurus' scientific method*, ch. II, p. 39.



réelle ou nominale, que l'association soit naturelle ou conventionnelle, peu importe – permet de clarifier le discours.

*Omnis autem in quaerendo, quae via quadam et ratione habetur, oratio praescribere primum debet ut quibusdam in formulis EA RES AGATUR, ut, inter quos disseritur, conveniat quid sit id, de quo disseratur. Hoc positum in Phaedro a Platone probavit Epicurus sensitque in omni disputatione id fieri oportere. Sed quod proximum fuit non vidit. Negat enim definiri rem placere...*

« Mais pour tout débat, pourvu qu'il se fasse avec méthode et raison, le discours doit d'abord exiger que, comme dans les « points à juger » des formules juridiques, on convienne entre ceux qui disputent de ce sur quoi il y a dispute. Cette règle que Platon a proposée dans le *Phèdre*, Epicure l'a approuvée, et il a senti que pour toute discussion, il fallait le faire. Mais il n'en a pas vu la conséquence la plus immédiate. En effet il nie qu'il faille définir quoi que ce soit...<sup>53</sup> »

Comment soutenir en même temps que l'on refuse les définitions, et que l'on a bien pour ambition d'être clair ? Nous pensons que ce paradoxe, Epicure l'a résolu. Mais pour cela, il a fallu qu'il expose en quoi la définition ne résout pas le problème de l'ambiguïté ; ce faisant, il a cherché à ramener un dogme philosophique très consensuel à son époque, au rang d'un simple mythe méthodologique.

Présenter cette résolution nous impose de faire appel à une thèse massive de l'épicurisme, que l'on pourrait énoncer de la façon suivante : ce ne sont pas les procédés dialectiques qui peuvent résoudre les ambiguïtés, car les ambiguïtés proviennent toutes d'un mauvais usage de la dialectique. Or si la définition n'abolit pas l'ambiguïté mais la renforce, c'est qu'elle est elle aussi un procédé de type dialectique.

Εἰ γὰρ μέλλοιμεν τὰς πᾶσι γνωσκομένας ἔξαπλοῦν φωνάς, ἤτοι πάσας ὀφειλήσομεν ἐξηγήσασθαι ἢ τινὰς. Ἄλλὰ πάσας μὲν ἀδύνατον, τινὰς δὲ καὶ κενόν. Ἡ γὰρ διὰ συνήθων ἔξαπλώσομεν αὐτὰς ῥημάτων ἢ διὰ τῶν μὴ συνήθων. Ἄλλα ἂν μὲν ἀσυνήθεις εἰς τοῦτο ἀφυεῖς φαίνονται (δεκτὸν γὰρ τὰ ἥττον γνωσκόμενα διὰ τῶν μᾶλλον γνωσκομένων ἔξαπλοῦν), αἱ δὲ συνήθεις τῷ ἔπ' Ἰσῆς εἶναι φανεραὶ πρὸς τὸ δηλωτικὸν τῆς ἑρμηνείας οὐκ ἔσονται, ὡς φησὶν Ἐπίκουρος. Ἀπόλλυται γὰρ ἰδίως τῆς ἑρμηνείας τὸ φανερόν, ὅθ' ὑπὸ λόγου καθάπερ τινὸς οἰκείου μαγγανεύηται φαρμάκου.

« Si nous voulions éclaircir les mots connus de tous, nous devrions les expliquer tous, ou en expliquer quelques-uns. Mais les expliquer tous est impossible, et en expliquer quelques-uns est vain. En effet, nous les éclaircirons grâce soit à des locutions familières, soit à des locutions peu familières. Mais les mots qui sont peu familiers sont manifestement

<sup>53</sup> *De Finibus*, II, 1-2 (4), ed. SCHICHE, Teubner, p. 33, traduction personnelle.

inadaptés à cette tâche, le principe admis étant d'éclaircir les choses moins bien connues à l'aide des choses mieux connues ; et ceux qui sont familiers, étant sur le même plan, n'apporteront aucune lumière à l'éclaircissement du langage, comme le dit Epicure. Ce que le langage a d'éclairant est en effet proprement détruit lorsqu'il est ensorcelé par une définition, comme par une drogue homéopathique<sup>54</sup>. »

Cette thèse n'est pas propre à l'épicurisme antique ; on en trouve trace dans la plupart des courants philosophiques opposés à la pratique de la dialectique – principalement chez les sceptiques pyrrhoniens et chez les cyniques. La controverse sur le problème de la définition de l'homme est connue ; mais le témoignage de Sextus en particulier nous permet de supposer que toutes les définitions sont pour les sceptiques sujettes à de semblables difficultés.

Πῶς δὲ οὐκ ἂν εἶη γελοῖον τὸ λέγειν ὡς οἱ ὅροι χρησιμεύουσι πρὸς κατάληψιν ἢ διδασκαλίαν ἢ σαφήνειαν ὅλως, ἀσάφειαν ἡμῖν ἐπεισκευκλῶντες τοσαύτην ; οἷον γοῦν, ἵνα τι καὶ παίξωμεν, εἴ τις παρὰ τοῦ βουλούμενος πυθέσθαι εἰ ἀπήντηται αὐτῷ ἄνθρωπος ἐπὶ ἵππου ὀχούμενος καὶ κύνα ἐφελκόμενος, τὴν ἐρώτησιν οὕτω ποιήσαιο « ὦ ζῶον λογικὸν θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, ἀπήντητό σοι ζῶον γελαστικὸν πλατυώνυχον, ἐπιστήμης πολιτικῆς δεκτικόν, ζῶω θνητῷ χρεμετιστικῷ τὰ σφαιρώματα ἐφηδρακός, ἐφελκόμενον ζῶον τετράπουν ὑλακτικόν ; πῶς οὐκ ἂν εἶη καταγέλαστος, εἰς ἀφασίαν οὕτω γνωρίσμου πράγματος ἐμβαλὼν τὸν ἄνθρωπον διὰ τοὺς ὅρους ;

« Mais comment ne serait-il pas ridicule de dire que les définitions sont utiles pour la saisie, l'enseignement ou d'une manière générale la mise en lumière de quelque chose, alors qu'elles nous enferment dans une telle obscurité ? Par exemple, pour plaiser un peu, supposons que quelqu'un, voulant s'enquérir auprès d'un autre s'il a rencontré un homme monté sur un cheval et entraînant derrière lui un chien, formule sa demande de cette manière : « O animal rationnel mortel, susceptible d'intellect et de science, s'est-il rencontré avec toi un animal capable de rire, aux ongles larges, susceptible de science politique, qui a assis ses fesses sur un animal mortel hennissant, entraînant derrière lui un animal quadrupède aboyant ? » Comment ne serait-il pas ridicule d'amener l'homme à cette obscurité, du fait des définitions, pour un objet aussi bien connu ?<sup>55</sup> »

Ces textes prétendent bien que la confusion est engendrée par l'emploi de définitions et non par leur omission. En effet la définition remplace un mot par une série de mots ; ce qui contrevient à la première règle méthodologique de l'épicurisme énoncée au tout début de la

<sup>54</sup>Erotien, *Glossaire Hippocratique* 34, 10-20, Us. 258. LONG ET SEDLEY, T. II p. 102-103, trad. BRUNSWIG ET PELLEGRIN.

<sup>55</sup>Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 210 – 211, ed. MUTSCHMANN-MAU p. 117-118

*Lettre à Hérodote* qui stipule qu'il faut aller non pas du mot vers d'autres mots, mais du mot vers la chose qui est le seul véritable point de départ possible. La régression à l'infini est au cœur du problème évoqué par le texte d'Erotien : il faut éviter de remonter d'un mot à un autre, soi-disant plus « clair » et plus évocateur, sans qu'il soit jamais possible d'atteindre la chose elle-même. Les épicuriens font ainsi de leur soi-disant laxisme logique une règle de prudence. Par cette règle méthodologique, Epicure anticipe les critiques qui lui seront faites d'ignorer l'étape fondamentale de la signification<sup>56</sup>. Car cette étape joue en effet pour Epicure comme le rôle d'un écran entre le mot et la chose, qui bien loin d'en offrir une représentation plus claire, ne fait que voiler celle que nous pouvions avoir par la seule sensation.

Pour aller un peu plus loin, on peut supposer qu'Epicure refuse en fait la dissymétrie assumée par les autres doctrines entre mots et significations. A ce propos on se reportera à un texte de Galien dans la *Méthode thérapeutique* :

Εἰ δὲ οὐ νοεῖς ὅπως κατ' ἀμφοῖν ἐν ὄνομα τίθεται, τάχ' ἂν ἀναμνήσαιμί σε τῶν ὑπ' αὐτοῦ σου λεγομένων ὀνομάτων. Ἴππον γὰρ δήπου καλεῖς τί, τὸ ζῶον δηλοῦν ὅτι τὸ χρεμετιστικόν ; ἀπ' οὖν ἡγῆ σὺ διαφέρειν ἢ Ἴππον εἰπεῖν ἢ ζῶον χρεμετιστικόν ; ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ἡγοῦμαι. [...] καὶ τό γε διαλύειν ἕκαστον τῶν ὀνομάτων εἰς λόγον οὕτω γίνεται. Καὶ μὴν καὶ τὸ συντιθένται τὸν λόγον εἰς ἐν ὄνομα κατὰ τὸν εἰρημένον ἀποτελεῖται τρόπον, ὅταν τῶν θ' ἀπλῶν ἐκάστου τὴν ἔννοιαν ἔχῃς κατὰ τοῦνομα καὶ δυνατὸς ἦς ἐκ δυοῖν ἀπλοῦν ἔννοιαν αὐθις ἑτέραν ἐργάσασθαι σύνθεντον, εἴτ' ἐπ' αὐτῆς ὄνομα θέσθαι · κἄπειτα πάλιν αὐθις ἐκείνη τῇ συνθέτῳ προσθεῖς ἕτερον ἀπλοῦν, ἐκ τριῶν ἀπλῶν ἔννοιαν αὐθις ἀπεργασάμενον μίαν, ἐπενεγκεῖν τι καὶ κατὰ ταύτης ὄνομα. [...] καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ καλοῦσιν οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι τὸν λόγον εἰπεῖν τοῦ ὀνόματος. Οὐ μὴν εἰς ἄπειρόν γε προσάγουσιν, ἀλλ' ἄχρι τῶν ἀπλῶν ἀνέρχονται. Τὸν γὰρ ἄνθρωπον ἐπειδὴν διαλύσης εἰς ζῶον καὶ λογικὸν καὶ θηητὸν, καὶ αὐθις λύσεις τὸ ζῶον εἰς οὐσίαν αἰσθητικὴν · οὐ μὴν τὴν γ' οὐσίαν ἔτι λύσαι δυναίησιν, καθάπερ οὐδὲ τὴν αἰσθησιν.

« Si tu ne peux voir comment un seul nom peut être assigné à deux choses, peut-être pourrai-je te rappeler des noms que toi-même tu utilises. Car ne te rapportes-tu pas à un cheval comme à quelque chose, nommément un animal qui hennit ? Peux-tu alors dire que dire « cheval » est différent de dire « animal hennissant » ? Moi-même je ne le pense pas. [...] Et la décomposition de chaque nom dans les constituants de sa définition procède de même. Bien plus, la composition de la définition en un mot s'accomplit en suivant la procédure mentionnée plus haut ; à chaque fois que tu conçois

<sup>56</sup> Cette critique est en particulier formulée par Plutarque. *Contre Colotès*, 22 p. 1119 f (Us. 259) : « Vous [Epicuriens], vous supprimez complètement la classe des dicibles, auxquels le discours doit son existence, et vous ne laissez subsister que les mots et les porteurs de noms, en niant totalement l'existence même des signifiés, états de choses intermédiaires, desquels proviennent l'apprentissage, l'enseignement, les préconceptions, les pensées, les impulsions, les assentiments. »

quelques unes des choses simples par rapport à leur nom, tu peux alors construire une conception composée à partir de deux concepts simples, et lui appliquer un nom. Bien plus, tu peux accoler une autre chose simple à ce nom complexe, en construisant une seule conception à partir de trois concepts simples, et lui donner un nom à nouveau. [...] C'est ce que voulaient dire les anciens philosophes par « donner la définition d'un mot. » Ils ne remontaient pas à l'infini, mais seulement jusqu'aux constituants de base. ? Ainsi lorsque tu as décomposé homme en animal, rationnel, et mortel, tu pourras encore décomposer animal en substance sentante ; mais tu ne pourras pas décomposer substance plus avant, ni non plus sentante. »<sup>57</sup>

Après avoir insisté sur cette dissymétrie fondamentale entre ordre du langage et ordre des significations – en comparant cheval et animal hennissant, deux mots ou expressions qui renvoient au même signifié – Galien restitue ici une théorie de l'élaboration des définitions ; la définition est regroupement sous de nouveaux concepts des constituants de base de la chose. Selon les tenants de cette thèse, il ne saurait y avoir de régression à l'infini, puisque l'enjeu de la définition est justement d'opérer un retour en arrière jusqu'aux constituants de base de la chose définie.

Une telle vision de la définition suppose l'existence d'entités logiques analysables dans le concept<sup>58</sup> ; mais elle est absurde dans un contexte épicurien, où le concept n'est pas synthèse d'éléments logiques, mais synthèse de phénomènes réels dont on a fait l'expérience. Puisqu'on ne commence pas par rencontrer d'une part des substances sentantes, puis des animaux, puis des ongulés hennissants, on n'a pas à remonter linguistiquement jusqu'à ces entités logiques dont on n'a jamais fait l'expérience. Pour Epicure en effet le plus simple n'est pas le plus simple logiquement, mais le plus simple réellement – à savoir l'image de cheval provenant de ma première rencontre effective avec la réalité cheval. De ce fait, la remontée à l'infini est impossible à éviter pour un épicurien ; la définition m'entraînera dans une chasse indéfinie, une recherche vaine d'éléments premiers que je ne saurais trouver dans le langage.

Cependant il faut bien être clair – et dans un contexte philosophique plus que dans tout autre. Comment y parvenir sans faire usage de définitions ? On peut trouver un exemple de

<sup>57</sup> Galien, *Méthode Thérapeutique* 7. 32 – 35, KUHN p. 149-151 t. 10 ; nous proposons une version française de la traduction de HANKINSON pour Oxford, 1991.

<sup>58</sup> On peut trouver une évocation de ce présupposé chez Platon, dans le *Théétète* 202 a et suivants : « aucun des éléments premiers ne peut être exprimé par une définition : il ne peut qu'être nommé ; car il n'a pas autre chose qu'un nom. Au contraire, pour les êtres composés de ces éléments, comme ils sont complexes, leurs noms, complexes aussi, deviennent explicables ; car la combinaison dont les noms sont formés est l'essence de leur définition. »

stratégies épicuriennes de substitutions à la définition dans le *De Finibus* I – ce qui n’a rien de très surprenant dans la mesure où c’est bien sur cette question que Cicéron lance une de ses premières attaques contre l’épicurisme ; Torquatus va très logiquement avoir ainsi à cœur de lui prouver qu’on peut être clair sans pour autant définir. Cicéron déclare à Torquatus que l’absence de définition empêche Epicure d’être clair sur le point pourtant le plus essentiel de sa doctrine, à savoir la détermination du plaisir comme souverain bien. Le plaisir tel qu’Epicure l’entend semble un objet complexe, dont les épicuriens prétendent qu’il ne peut se confondre avec la prosaïque *voluptas* qui pourtant le traduit. Cependant, les épicuriens eux-mêmes ne semblent pas d’accord sur sa nature, puisque tout en le définissant négativement comme absence de souffrance, ils laissent dans la classification des plaisirs une place au plaisir cinétique, en mouvement, qui lui semble bien s’apparenter à ce que l’on appelle vulgairement *voluptas*. La réponse de Torquatus est lumineuse :

*itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel. Quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere. Interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem. Altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta judicari. Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est qui aut ad naturam aut contra sit a natura ipsa judicari. Ea quid percipit aut quid judicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter voluptatem et dolorem ?*

«c'est pourquoi [Epicure] nie qu'il y ait là matière à argumentation ou à discussion, sur le point de savoir pourquoi le plaisir est à rechercher et la douleur à fuir. Il postule que cela se sent, comme le fait que le feu soit chaud, la neige blanche, le miel doux. Ces faits, il n'est pas besoin de les prouver par des raisonnements subtils, mais il est bien suffisant d'en avoir un signal. Il y a en effet une différence entre une démonstration ou une déduction menées selon les règles rationnelles et un simple avertissement ou signal. L'une éclaire les choses celées et quasi enveloppées, l'autre juge de ce qui est immédiat et clair. Car puisque si l'homme est privé de ses sensations, rien ne lui reste, il faut que ce qui est conforme ou contraire à la nature soit jugé par la nature elle-même. Mais que saisir, que juger, par quoi déterminer ce qu'on recherchera et ce qu'on fuira, sinon le plaisir et la douleur ?<sup>59</sup> »

Il nous semble que cet éclaircissement du discours qui suffit à le déterminer sans masquer la référence directe, vrai gage d'évidence, par une pseudo-clarté dialectique, s'identifie avec l'*admonitio*, signal ou avertissement qui nous ramène à ce qui se sent et non à

<sup>59</sup> *De Finibus*, I, 9 (31), ed. SCHICHE, p. 13-14.

ce qui se démontre. Ce qui n'empêchera pas de proposer une définition plus classique du plaisir comme absence de douleur. Mais Torquatus accepte que cette définition soit insatisfaisante, voire incomplète ; puisque l'essentiel est de rapporter ce que nous appelons plaisir à un pathos primordial qui va dicter pour le reste de notre vie nos choix et nos refus.

Il nous faut à présent évoquer la scène philosophique sur laquelle ce déroule ce débat autour des définitions. Les autres exemples de corps de doctrines refusant explicitement les définitions sont le cynisme, le scepticisme et l'école médicale empirique ; parmi elles, il est évident que les deux dernières vont particulièrement nous intéresser. Il est probable qu'une étude plus précise de ces deux positions nous éclairera davantage sur les solutions choisies par Epicure pour parvenir à se passer de définitions sans pour autant nuire à la précision et à la clarté de son discours. Quels points communs, quelles différences entre les refus sceptiques, médicaux et épicuriens de la définition <sup>60</sup>?

Le sceptique se situe lui aussi dans un face à face très critique avec la dialectique, qui propose aux dogmatiques un arsenal d'outils leur permettant justement de dogmatiser tout à leur aise. Le projet sceptique est d'utiliser cette dialectique contre elle-même en prouvant discursivement qu'elle est incapable de procurer une véritable certitude. Le refus de la définition s'inscrit directement dans cette stratégie : il s'agit pour Sextus de montrer que la définition échoue dans ses deux objectifs : permettre de comprendre et permettre d'enseigner. Elle n'a donc aucune légitimité, à partir du moment où le sceptique se refuse à considérer qu'un discours quel qu'il soit puisse être absolument vrai.

Considérons la suite du passage de Sextus que nous avons cité ci-dessus :

οὐκοῦν ἀρχηστον εἶναι τὸν ὄρον ὅσον ἐπὶ τούτοις λεκτέον, εἴτ' οὖν λόγος εἶναι λέγοιτο διὰ βραχείας ὑπομνήσεως εἰς ἔνοιαν ἡμᾶς ἄγων τῶν ὑποτεταγμένων ταῖς φωναῖς πραγμάτων, ὡς δῆλον γέ (οὐ γάρ ;) ἐκ τῶν μικρῶ πρόσθεν ἡμῖν εἰρημένων, εἴτε λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν, εἴτε ὃ βούλεται τις. Καὶ γὰρ τί ἐστὶν ὁ ὄρος βουλόμενοι παριστάνεις ἀνήνυτον ἐμπίπτουσι διαφωνίαν, ἣν διὰ τὴν προαίρεσιν τῆς γραφῆς παρήμι νῦν, εἴγε καὶ δοκεῖ διατρέπειν τοὺς ὄρους.

« Il faut donc dire que la définition est inutile pour autant que cela le montre, [212] que l'on dise que c'est un discours qui, par un bref rappel, nous

<sup>60</sup> Nous renvoyons ici à l'étude remarquable et unique en son genre de B. BESNIER, « Epicure et la définition », dans *Ainsi parlaient les Anciens*, dirigé par L. JERPHAGNON, J. LAGRÉE, D. DELATTRE, Presses Universitaires de Lille, 1994, que nous ne ferons ici que compléter.

ramène à la notion des choses qui correspondent aux expressions, comme cela est certes clair – n'est-ce pas ? – d'après ce que nous avons dit un peu plus haut, ou un discours qui montre l'essentiel de l'essence, ou ce que l'on voudra. Et en effet, en voulant établir ce qu'est une définition, ils tombent dans un désaccord sans fin, que, du fait du propos de mon ouvrage, je laisse maintenant de côté, même s'il semble renverser la définition<sup>61</sup>.»

Le texte de Sextus se clôt sur une impasse ; après avoir refusé toute créance à la définition, il passe en revue divers modes de définir, et déclare que les dogmatiques sont même incapables de se mettre d'accord en ce qui concerne la définition de la définition. On reconnaît dans cet inventaire l'évocation de la quiddité aristotélicienne ; s'y ajoute un « bref rappel ». Pour le sceptique, cet inventaire débouche sur l'idée que la définition est une fois pour toutes inutile.

En ce qui concerne maintenant la solution au problème soulevé plus haut de la clarté du discours, il est à noter que pour les sceptiques il se pose de façon moins aiguë, puisque le discours sceptique ne prétend pas à une vérité autre que négative, et peut être réduit à un seul énoncé : il n'y a pas plus de raison de penser ceci que cela. Le discours sceptique ne s'aventure pas sur les terres de ce qui justement n'est que sujet à discours opposés ; a contrario on peut penser qu'il s'exprime sur les choses évidemment claires (le problème étant de savoir si justement de telles choses existent). On peut supposer qu'au cas où une de ces choses indubitablement claires se présenterait, sa clarté même éviterait d'avoir à passer par l'étape de la définition.

Mais en attendant, il faut bien parler ; que fait donc le sceptique ? Justement, il « esquisse ». Comme le fait remarquer B. BESNIER, la pratique de l'hypotypose ou esquisse vient justement remplacer habilement dans le discours pyrrhonien celle de la définition. Comme le dit Sextus au tout début de son exposé, « de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment. » I, 1 (4). En d'autres termes, le sceptique remplace l'énoncé apodictique de la définition par une série d'énoncés qui ne prétendent pas proposer l'essence de la chose, mais simplement son état à un moment donné ; ce que nous appellerons ici une description relative. Le deuxième corps doctrinal qui refuse la définition telle qu'elle est pratiquée classiquement, est le corps des médecins Empiriques.

<sup>61</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes*, II, 212, ed. MUTSCHMANN-MAU t. I p. 118, traduction P. PELLEGRIN.

*Secundum eundem autem modum et compendiosissimas doctrinas non diffinitiones, sed descriptiones nominant. Et nimirum nihil prohibebat neque hoc empiricam quidem diffinitionem dicere esse propriam rationem rei consistentem <ex> his que evidenter insunt ei, eam vero que dogmaticorum propriam quidem esse non tamen ex his que evidenter apparent.*

« Ils [les empiriques] appellent les énoncés les plus succints non pas des définitions, mais des descriptions. Et, assurément, rien n'empêcherait de dire qu'une définition empirique est le discours approprié à une chose, constitué des éléments qui lui appartiennent de manière évidente, alors que la définition des dogmatiques est certes propre à la chose, mais n'est pas constituée d'éléments paraissant de manière évidente<sup>62</sup>. »

La définition empirique sera ainsi un discours qui s'attachera à décrire ce qui apparaît comme évidemment rattaché à la chose que l'on veut déterminer, en choisissant comme critère l'observation effective, c'est à dire la sensation. Cependant, et Galien insiste sur ce point à de nombreuses reprises, l'abandon de la définition comme technique dialectique n'implique là encore absolument pas pour les Empiriques le renoncement à un discours précis et intelligible. Ainsi, à propos du choix que font les Empiriques du terme de « distinction » en lieu et place de « détermination » lorsqu'il s'agit de différencier dans une observation le propre et le commun<sup>63</sup> ; Galien précise que cette distinction lexicale ne vaut que dans une certaine mesure, et ne doit pas être confondue avec un travail de discrimination conceptuelle – cette confusion émanant toujours de ce que les Empiriques appellent la « vanité des dénominations », vanité qui oublie la nature essentiellement conventionnelle du langage et qui confond le mot employé et la chose visée.

*licet enim duabus existentibus rebus una quidem assignationis significatorum, alia vero distinctionis rerum, in significatis distinctionem, in rebus vero determinationem nominare. In utrisque vero segregatur a communi quod est proprium, sed nomina quidem sicut Plato consulebat spernere oportet, certitudinem vero rationum non negligere.*

« Il est en effet permis, quand deux choses existantes sont une par les signifiants qu'on leur assigne, alors qu'elles sont différentes selon la distinction des choses, d'appeler cela distinction dans les signifiants et détermination dans les choses. Dans les deux cas, ce qui est propre est séparé de ce qui est commun, mais il faut, comme Platon avait l'habitude de le faire, mépriser les dénominations, mais ne pas négliger l'exactitude des notions<sup>64</sup>. »

<sup>62</sup> *Esquisse empirique*, VII, 49, 1-10, ed. DEICHGRÄBER p. 63.

<sup>63</sup> *Esquisse Empirique*, ch. VI

<sup>64</sup> *Esquisse Empirique*, VI, 46, 11-21, ed. DEICHGRÄBER p. 59.



L'abandon d'une technique dialectique ne signifie pas l'abandon conjoint de l'ambition que cette technique prétend servir – à savoir la clarté du discours. En ce sens, c'est faire un mauvais procès aux détracteurs de la définition que de glisser de cette particularité de leur méthodologie à une critique de leur discours dans sa totalité, en prenant le prétexte de l'obscurité. C'est ce que fait Cicéron qui entrecroise la querelle sur la nature du plaisir et la discussion autour d'une ambiguïté de langage qu'il soupçonne d'avoir été volontairement entretenue par Epicure.

*Quamquam non negatis nos intellegere quid sit voluptas, sed quid ille dicat. E quo efficitur, non ut nos non intellegamus quae vis sit istius verbi, sed ut ille suo more loquatur, nostrum neglegat.*

Bien que vous ne nous déniez pas la compréhension de ce qu'est le plaisir, néanmoins vous nous refusez celle de ce qu'[Epicure] dit. Il en découle que ce n'est pas nous qui ne comprenons pas quelle est la portée du mot qu'il s'est approprié, mais que c'est lui qui parle d'une façon bien à lui, et qui ne se soucie pas de la nôtre<sup>65</sup>.

L'attaque de Cicéron est ici d'autant plus injuste que, tout comme les Empiriques, les épicuriens sont parfaitement sensibles à cette difficulté, et ont proposé depuis Epicure une « éthique de la discussion » visant à réduire la portée des abus de langage dans le discours qui se veut rationnel. Ce trait de l'épicurisme est mal connu, car peu présent dans la partie la mieux conservée du corpus. Mais on en trouve plusieurs traces intéressantes dans les restitutions disponibles du livre XXVIII du *Peri Phuseos*<sup>66</sup>.

Πάνυ γὰρ οἶμαι  
σε πολλὰ ἂν ἔχει προε[ν]έγ -  
κασθαι ἃ ἐθεώρεις γελοίως [πώ]ς  
τι[να]ς ἐγδεξαμένους καὶ π[άν]-  
τ[α] μᾶλλον ἢ τὸ νοούμενον  
κατὰ τὰς λέξεις, οὐκ ἔξω τῶν  
ἰθισμένων λέξεων ἡμῶν  
χρωμένων οὐδὲ μετατιθέντ -  
των ὀνόματα ἐπὶ τῶν φανε -  
ρ]ων.

« Je pense en effet que tu pourrais citer beaucoup de cas, d'après tes propres observations passées, où certains ont pris les mots en divers sens ridicules, et même en n'importe quel sens, plutôt que dans leur signification

<sup>65</sup> *De Fin.* II, 15-16, SCHICHE, Teubner, Leipzig, 1993, p. 39, traduction personnelle.

<sup>66</sup> Texte déjà cité plus haut p. 106.

linguistique actuelle. En revanche, notre propre usage des mots ne transgresse pas les conventions linguistiques, et nous ne changeons pas les noms à l'égard des choses évidentes. »<sup>67</sup>

Le respect de la convention linguistique habituelle n'est pas ici présenté comme une paresse épicurienne devant la nécessité du néologisme, mais au contraire comme le fruit d'un souci de justesse et de précision. Le mot, dans son usage, ne doit pas mêler plusieurs contenus hétérogènes, qui seraient d'un côté sa signification propre, et de l'autre tout ce que celui qui parle lui ajoute, du fait de ses sentiments et de ses opinions personnelles. Le reproche ici fait à Métrodore à demi-mot est de ne pas tenir compte de la signification première des termes qu'il emploie – ce qui ouvre la voie à toutes les confusions et à tous les sophismes, bien davantage que le fait de négliger de définir les mots ; et de fait, l'interdiction posée ici de s'éloigner trop de l'usage commun vient, lui aussi, rendre caduque la nécessité des définitions<sup>68</sup>. Si j'emploie le mot « homme » ou « temps » au sens où tout le monde entend immédiatement ces termes, aucune ambiguïté n'est possible – et plus n'est alors besoin de les définir.

Epicure résume sa position en deux thèses fermement assumées.

- le vocabulaire philosophique ne doit pas heurter l'usage courant ;
- le vocabulaire philosophique ne doit pas trop éloigner le mot de la sensation qui lui correspond.

La question soulevée ici par Epicure n'est pas un point mineur de la doctrine ; le livre XXVIII dans sa totalité est parcouru par le spectre de *l'amphibolia* qu'il faut éviter à tout prix. Ainsi, de façon extrêmement moderne, Epicure tente de réduire un grand nombre d'erreurs ou de contresens philosophiques à des abus de langage ; ce qui lui permet de souligner de façon très radicale la corrélation absolue qu'il suppose entre les problèmes dialectiques, les problèmes physiques et des problèmes éthiques<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> 31, Fr 13, col V sup. l. 3-12, D. SEDLEY, *Cronachè Ercolanesi*, 3, 1973, p. 48. Nous citons la traduction de P. PELLEGRIN et J. BRUNSWIG, p. 204 de l'édition française des *Philosophes hellénistiques*, GF, t. I.

<sup>68</sup> Sur la présence dans l'ensemble du livre XXVIII d'allusions à une théorie du langage adverse, proposée par Métrodore, on pourra lire en particulier l'article de A. TEPEDINO GUERRA, "Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio", *Cronachè Ercolanesi*, 20, 1990, p. 17-25.

<sup>69</sup> D. SEDLEY suppose en note que le livre XXVIII est le lieu d'une discussion par Epicure de ses propres thèses passées ; la thérapie linguistique qu'il propose perdrait de sa nécessité avec l'introduction tardive de la *prolepse*. Si nous ne remettons absolument pas en question les propositions de datation de D. SEDLEY, il ne nous semble pas indispensable de supposer que ces thèses vont être par la suite abandonnées par Epicure. Le livre XXVIII met en garde Métrodore contre certaines dérives possibles – en particulier celle du conventionnalisme radical qui aboutit à tordre le sens habituel des mots pour créer une nouvelle norme linguistique davantage proche de ce qu'enseigne la physiologie. Mais la conscience de ces dérives n'implique pas une remise en question absolue du

Un fragment va en ce sens. Il s'agit d'un passage, au tout début de la restitution de D. SEDLEY, portant sur le « vide ».

φύσις ἐνταῦθα κατὰ γε  
τῆν] δόξαν τῆν] [αὐτοῦ] τοῦ πρῶ -  
τον οἰομένου καὶ ἅμα καὶ πο -  
τὲ καὶ] ἐνταῦθα τὸ κενόν · οὐτ -  
ως ὄν] καὶ τ[ο]ῦτο [ν]οεῖται  
ἐν ἐκ]ίνας τα[ι]ς λέξ[εσιν] ἃς ἐν  
τῶι] περὶ [τῶμ] πρῶ[τογ] γιγνω -  
σκ]όντω[ν] αὐ]τοὺς γεγράφαμεν ·

« ... la nature [du vide], selon l'opinion du premier homme qui pensa au vide en terme de concomitance, de temps et de lieu. Par conséquent on donne aussi au vide cette signification dans ces expressions que nous avons rapportées dans notre traité concernant les hommes qui en eurent connaissance les premiers<sup>70</sup>. »

Epicure prend l'exemple d'un terme qui ne reçoit absolument pas la même signification selon le cadre dans lequel il est employé, et qui associe ainsi des usages très techniques et des usages beaucoup plus communs. Ces différents usages sont historiquement situés dans le cadre d'un processus cognitif qui va dans le sens d'une complexité et d'une technicisation croissante du terme. Le mot « vide », employé en un sens « mou » qui préexiste à la connaissance de la chose, va être réemployé en un sens « dur » extrêmement différent. Le mot « vide » n'acquiert alors de densité ontologique qu'à partir du moment où lui est associée une connaissance réelle – physique - de ce qu'il désigne ; la chose est donc bien ontologiquement première, alors même que chronologiquement le terme de vide existe déjà et est « rempli » a posteriori par la compréhension épicurienne.

L'objet de la controverse entre Epicure et Métrodore devient alors plus clair ; le débat a sans doute porté sur la nécessité ou non de créer pour la physique épicurienne un vocabulaire technique définitif. Ce que veut alors dire Epicure, c'est que si la nouveauté des thèses épicuriennes a pu faire en un temps émerger la tentation de créer un nouveau vocabulaire qui les respecte davantage, cette tentation est un contre-sens car elle aussi

---

fond de la thèse ici défendue – à savoir que la plupart des apories rencontrées par les philosophes viennent d'ambiguïtés linguistiques qu'il est facile de déceler et de corriger, pour peu que l'on abandonne l'encombrant appareil dialectique qui ne fait qu'embrouiller les choses au lieu de les simplifier.

<sup>70</sup> fr 8 col IV l. 1-8, D. SEDLEY, p. 41. traduction personnelle à partir de la traduction anglaise de D. SEDLEY.

entretient l'illusion de la prévalence du mot sur la chose. Une vérité n'a pas besoin d'un vocabulaire strictement adéquat pour être exprimée si elle peut marquer suffisamment les sens ; seules les vérités de nature purement intellectuelle devraient en théorie avoir besoin d'un vocabulaire propre, mais aucune vérité n'est à ce point abstraite. La modification du mot va dans le sens, non pas d'une adéquation à l'abstraction, mais bien d'une redécouverte de la nature empirique de toute réalité nommée. Donc, tout ne peut pas dire n'importe quoi ; mais ceci, non pas du fait d'un « orthorexie » naturelle des mots, mais plutôt du fait des habitudes enracinées par la permanence de certains usages conventionnels. Le problème d'un vocabulaire technique nouveau est qu'il tente d'introduire un nouvel usage, et ce faisant, brouille les significations au lieu de les préciser. Il vaut donc beaucoup mieux adapter des termes qui existent déjà en les choisissant selon le contenu empirique que leur évocation suscite, que d'en créer d'autres ou bien encore de déplacer totalement la signification – il ne faut pas négliger la puissance empirique d'évocation du mot, mais au contraire s'appuyer dessus. On n'invente pas un mot pour « vide » ou « temps » ; on ne choisit pas un terme de façon absolument arbitraire parmi ceux qui existent déjà ; mais on adapte le terme qui véhicule le contenu empirique le plus proche de l'évocation nouvelle que l'on cherche à introduire. Le refus des tropes habituels de la méthode déductive – déduction, définition, technicisation du vocabulaire - ne signifie donc absolument pas pour tous ceux qui l'assument, un refus de l'ambition portée par cette même méthode – à savoir la possibilité de parvenir à des résultats évidents, exprimables en une langue claire et compréhensible par tout esprit rationnel. Ce refus n'en est que plus étonnant, dans la mesure où il va obliger Empiriques et épicuriens à retourner contre ces mêmes tropes l'accusation de laxisme et d'obscurité qui les vise. La réfutation de la méthode géométrique devient alors un passage obligé de ces deux courants ; elle prend au sein des textes une ampleur qui en élargit considérablement la portée. De simple riposte, elle se transforme, comme on va à présent le constater, en une thèse épistémologique à part entière.

## **Chapitre 2. L'anti-dialectique épicurienne et médicale**

Nous aborderons dans ce chapitre la question délicate de la position réelle de l'épicurisme et de la médecine vis-à-vis de la logique. La destruction de la méthode

géométrique n'abolit pas toute volonté de tenir un discours rationnel ; mais elle définit autrement la rationalité, non pas comme consistance interne du discours, mais comme cohérence du dire, du pensé et du vécu. De plus, cette destruction n'est pas gratuite ; elle est effectuée dans le but de faire coïncider le discours scientifique avec la finalité dégagée en première partie, qui reste bien une finalité thérapeutique. Certaines des hypothèses les plus audacieuses et les plus choquantes de l'épicurisme peuvent ainsi être mieux comprises, lorsqu'elles sont clairement associées à cette volonté de soigner. En cela, les épicuriens comme les médecins depuis la période hippocratique n'ont cessé de chercher à délivrer leur propre pratique de la dialectique, dans le but avoué de la rendre plus efficace.

## 1. Les positions épicuriennes vis-à-vis de la dialectique et de la rhétorique

Τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὡς φασὶ τινες, μετήρχετο, Ἀρχέλαος δὲ ὁ Ἀθηναῖος τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν· μεθ' οὗ τινες καὶ τὸν Ἐπίκουρον τάττουσιν ὡς [καὶ] τὴν λογικὴν θεωρίαν ἐκβάλλοντα. Ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ φασὶ μὴ κοινῶς αὐτὸν τὴν λογικὴν παρητήσθαι, μόνην δὲ τὴν τῶν Στωικῶν, ὥστε δυνάμει τριμερῆ πάλιν ἀπολείπειν τὴν φιλοσοφίαν.

« Parmi ceux qui ont supposé que la philosophie était constituée de deux parties, Xénophane de Colophon, à ce qu'on dit, la composait de la physique et de la logique, mais Archélaos d'Athènes, de la physique et de l'éthique ; et certains placent Epicure avec Archélaos, dans la mesure où il rejette également l'étude de la logique. Mais d'autres ont dit qu'il ne rejetait pas la logique comme telle mais seulement celle des stoïciens, de sorte qu'il pourrait avoir autorisé en réalité la tripartition de la philosophie<sup>71</sup>. »

C'est sur la base d'ambiguïtés doxographiques de ce genre que la tradition critique sur l'épicurisme a conforté très tôt dans l'histoire de la philosophie l'idée selon laquelle Epicure serait un cuistre en matière de logique, ce qui donnerait à son système une nature hétéroclite, inconsistante, et invaliderait définitivement certaines de ses théories<sup>72</sup>. Il y a cependant aujourd'hui, pour un historien qui prétend sérieusement travailler sur le corpus épicurien qui nous a été transmis, autant de rigueur scientifique à soutenir ces thèses qu'à prendre pour argent comptant les anecdotes obscènes rapportés par Diogène Laërce sur Platon.

Pour illustrer un propos qui pourrait paraître excessif, reprenons l'exemple de l'attitude de J. ALLEN. J. ALLEN, nous l'avons vu, repère une difficulté dans l'articulation que

<sup>71</sup> *Adv. Math.* (Contre les Logiciens) VII, 14 – 15, (Us. 242 en partie) Mutschmann p. 5, traduction personnelle.

<sup>72</sup> On déplore de trouver ces thèses soutenues jusque dans un ouvrage précieux, récent et brillant ( J. ALLEN, *Inference from signs*, p. 204 et suivantes).

propose l'épistémologie épicurienne entre un usage de l'analogie fournissant à la fois des hypothèses et des preuves, et un usage de l'analogie au sein des techniques de validation par infirmation et confirmation et leurs négatifs. J. ALLEN pose qu'Epicure ne formule jamais clairement comment l'analogie peut avoir de façon légitime son usage n° 2. Il suppose, à juste titre, que ce n'est possible que s'il y a collaboration entre l'analogie et les procédures d'infirmation et de confirmation. Mais il oppose cette intuition à la pratique réelle d'Epicure qui, dans les textes, utilise semble-t-il tantôt l'une, tantôt l'autre, et semble considérer que l'analogie seule est suffisante pour valider une hypothèse. Il met alors cette ambiguïté sur le compte de ce fameux laxisme logique des épicuriens, qui, contrairement aux stoïciens et aux aristotéliens, n'ont pas vu la nécessité de distinguer formellement le fait de dériver une conclusion d'une prémisse, et le fait de ne pas entrer en contradiction avec les phénomènes. Nous avons montré dans la deuxième partie pourquoi cette conclusion nous semblait infondée ; ce n'est pas parce que les épicuriens ne pratiquent pas le formalisme logique, pour des raisons qui leur sont propres, qu'ils arrivent à des absurdités. Nous avons en effet établi que les épicuriens trouvent dans le cadre épistémologique qu'ils proposent une raison suffisante d'agir ainsi. Le mouvement des atomes est semblable à celui des grains de poussière dans un rayon de soleil ; mais c'est bien parce que rien dans le monde phénoménal n'interdit de façon rédhitoire de le supposer, que cette analogie peut avoir une valeur probatoire. Dans un raisonnement correct, s'appuyant sur des prémisses déjà validées, il nous semble que l'analogie peut donc suffire à satisfaire un épicurien. Celui-ci postulant qu'il n'y a qu'un seul champ du savoir qui est l'expérience, et que toute sensation est vraie s'il n'y ajoute pas de jugement arbitraire et non validé par l'expérience, il possède en effet un cadre de recherche suffisant pour ne pas avoir pour chaque analogie à refaire un détour par la confirmation ou l'infirmation. En d'autres termes, c'est le monisme empirique épicurien, qui autorise à se contenter de l'analogie. Ce que dénonce J. ALLEN n'est donc pas le signe d'une inconsistance logique, comme il l'affirme, mais une pratique discursive économique qui se justifie, et qui n'enlève rien à la solidité des énoncés épicuriens. Nous avons donc, avec l'analyse d'ALLEN, l'exemple typique d'une lecture des textes épicuriens qui ne s'appuie pas sur la doctrine elle-même, mais sur les jugements *a priori* des doxographes qui ont transmis cette doctrine.

On pourra rétorquer que ce monisme empirique, infalsifiable, est lui-même injustifié. Il nous semble que l'on peut répondre à cela deux choses :

- c'est également le cas du providentialisme stoïcien ou du rationalisme aristotélicien ; il ne nous semble pas que ces arguments aient jamais été considérés comme suffisants pour décrédibiliser définitivement l'assise logique de ces doctrines
- un épicurien quant à lui répondrait que ce monisme, tant qu'il permet de produire des énoncés non-contradictaires avec les phénomènes, est suffisamment établi, comme tout paradigme scientifique qui, en tant que paradigme, est infalsifiable, mais se justifie par son efficacité et n'est modifié que lorsque cette efficacité fait défaut.

Les épicuriens sont bien, comme tous les autres philosophes, attentifs à la rigueur d'un raisonnement et ils cherchent à bâtir des démonstrations concluantes ; il faut donc essayer d'aller un peu plus loin que les affirmations péremptoires de Cicéron, et comprendre ce que signifie chez les épicuriens le refus de la « logique<sup>73</sup> ».

Le texte de Sextus cité en exergue de cette partie est en ce sens assez clair. Ce que les épicuriens refusent, c'est la partition de la philosophie en trois champs distincts, et surtout l'idée que la logique puisse constituer un de ces champs à elle seule. Ce faisant les épicuriens sont sensibles à une exigence de rigueur proprement philosophique, puisqu'ils s'attachent ainsi à défendre le sens même de ce qu'est une logique – à savoir ni plus ni moins une méthode de la science et de la pensée, selon la formule de Kant. Faire de la logique une discipline à part entière c'est courir le risque d'une spécialisation que les épicuriens considèrent à terme comme dommageable pour la philosophie. Pourquoi ?

Au début de la période hellénistique, les positions des sophistes sont réinterprétées par certains éristiques, en particulier les Mégariques. Ces derniers, comme le faisaient déjà les sophistes Euthydème et Dionysodore imaginés par Platon, s'attachent à montrer non seulement qu'on peut aussi bien soutenir le faux que le vrai, mais bien que tout savoir est en soi impossible. C'est le sens des paradoxes logiques développés par Eubulide, comme celui du Cornu ou du Voilé. Parallèlement, alors même que la secte des pyrrhoniens semble avoir cessé de se développer, Arcésilas puis Carnéade commencent à infléchir les positions de l'Académie vers un scepticisme qui semble imposé par la rigueur démonstrative elle-même<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Pour des raisons de commodité, nous traduisons tout au long de cette partie par « logique » et non par « dialectique » ; il nous semble en effet, comme nous le montrerons plus loin, que lorsque les épicuriens s'attaquent aux techniques dialectiques elles-mêmes (celles des sophistes par exemple) et non aux théories du langage et du raisonnement, ils le font de façon assez claire. Nous verrons que l'assimilation de « logique » et de « dialectique », si elle n'est pas très grave sur le plan du sens même des termes, pose problème quand il s'agit d'identifier des usages distincts du langage, tous aussi dommageables pour les épicuriens, mais pour des raisons assez distinctes.

<sup>74</sup> Cicéron, *Seconds Académiques* I, 43-46. De fait, ces académiciens n'hésitent pas à s'appuyer sur ces mêmes paradoxes d'inspiration mégarique pour semer le trouble dans l'esprit de leurs adversaires dogmatiques – cf. à ce propos la controverse autour du sorite qui les oppose aux stoïciens.

C'est sa finesse dialectique qui conduit Arcésilas à adopter progressivement une posture sceptique dont Sextus dira lui-même qu'elle conduit certains de ses contemporains à quasiment identifier les tenants de la Moyenne Académie à des pyrrhoniens<sup>75</sup>. Les épicuriens voient ainsi la dialectique, c'est-à-dire la réduction de la science logique à une discipline distinguée de ses enjeux méthodologiques, comme une porte ouverte à un scepticisme destructeur. Et de fait si l'on peut se féliciter de l'existence des sceptiques pour le « réveil » qu'ils infligent régulièrement au sommeil dogmatique, il n'est pas absurde de supposer, à la manière des épicuriens, que les sceptiques ne peuvent pas vivre selon leur doctrine<sup>76</sup>. Epicure qui refuse absolument toute dissociation entre la vie et l'activité philosophique, ne peut que lutter contre cet instrument dévoyé qu'est la logique transformée en dialectique, et contre ses conséquences. Ce qu'Epicure critique donc, c'est un certain usage de la logique, qui découle directement de sa mise à l'écart des autres branches de la philosophie alors que la logique n'est et ne doit être qu'un outil.

Epicure va construire sa critique sur ce qu'il considère comme un fait avéré : à savoir que la dialectique ne conduit pas toujours au vrai, mais le plus souvent au faux, en ce qu'elle est un instrument de pouvoir aux mains de ceux qui veulent gruger les naïfs<sup>77</sup>. Nous proposerons plus loin l'exemple d'un passage du *Peri Phuseos* dans lequel Epicure se livre à une déconstruction empirique de l'argument du Père Voilé. Epicure adresse à cette occasion une critique plus sévère envers celui qui tente de déconstruire dialectiquement l'argument, qu'envers celui qui se laisse berner. En effet, celui qui se laisse berner est excusable ; vue la formulation qui lui est proposée, s'il est sain d'esprit, il ne peut pas faire autrement que de tomber dans le piège. Tandis que l'autre, qui cherche à combattre l'argument sur le terrain dialectique, accorde ce faisant à l'éristique beaucoup plus de crédit qu'il ne le mérite. Il ne peut se défendre efficacement, mais révèle simplement qu'il sera une dupe éternelle acceptant de combattre d'une façon inappropriée, et sur un terrain sur lequel, de toute façon, il n'est pas le maître.

Mais cette critique de la logique conçue comme dialectique n'interdit pas aux épicuriens de se comporter de façon logique quand ils raisonnent. Ce point pourrait soulever

<sup>75</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes* I, 232-234

<sup>76</sup> De fait, eux-mêmes se posent la question de façon très acérée, et la réponse qu'ils proposent à ce problème est souvent le recours, assez décevant sur le plan conceptuel, à une « morale par provision » qui ne résout pas grand-chose.

<sup>77</sup> Cf. l'attitude de Lucrèce et particulièrement sa réfutation de la physique héraclitéenne dans le chant I du *De Rerum Natura* ; à la critique acerbe qu'il propose des obscurités d'Héraclite (I, 638-640) on opposera la clarté évidente de la doctrine épicurienne (cf. les « vers lumineux », IV, 8-9).



quelques difficultés, dans la mesure où la déconstruction de la dialectique est précédée d'une méfiance plus générale envers le langage lui-même, cette méfiance interdisant aux épicuriens de faire de la logique l'*organon* de la vérité à la manière d'un Aristote. Les épicuriens dans leur critique du langage introduisent une critique des outils de la logique traditionnelle, et ils ne les utilisent pas – on l'a bien vu à partir du cas précis et intéressant de la définition. De fait, ces outils ont le défaut de faire croire que le langage seul, dans les énoncés qu'il permet de formuler, est capable à la fois de poser et de résoudre des problèmes de nature philosophique. Pour les épicuriens, c'est pourtant la nature même du langage qui engendre la plupart de ces problèmes, qui ne sont que des faux problèmes ; le langage ne peut servir que de véhicule, il ne peut que transmettre les questions de la philosophie ; il n'a aucune ressource propre qui lui permette de les résoudre ; il semble donc que la notion de *logos* telle qu'elle est présente chez Platon ou chez les stoïciens, par exemple, n'ait aucun sens quand il s'agit de l'épicurisme.

Deux foyers de déséquilibre distincts sont repérables au sein du langage :

- du fait que la signification n'est qu'un accident du son, aucune théorie de la propriété des mots n'est envisageable. La signification est variable autant que les langues sont diverses, rien ne garantit la communauté de cette signification au sein d'une communauté linguistique – alors même que les jugements qu'elle doit traduire sont les mêmes pour tous : il n'y a bien qu'une seule chose sous les sons.
- du fait que l'émission de sons par l'humanité n'a pas d'abord vocation à signifier, mais qu'elle a commencé historiquement par être associée à des sensations et des sentiments – des passions –, le langage a commencé par se rapporter à quelque chose de non exprimable logiquement. Expression des passions, il peut donc à nouveau devenir leur instrument. Il n'est pas destiné à servir la vérité mais il est « inventé » par la nature pour échanger des impressions forcément diverses, mais surtout forcément déséquilibrées du point de vue de leur force et de leur valeur.

Le langage semble donc pour un épicurien peu adapté au rôle qui lui est pourtant dévolu dans la quasi-totalité des doctrines philosophiques ; alors qu'on suppose en effet et ce depuis Platon que le discours rationnel est celui qui fait un usage du langage qui respecte le plus sa nature, Epicure prétend démontrer qu'un usage de ce genre favorise au contraire de façon outrée l'amphibolie, source de tous les problèmes et de toutes les apories. L'usage

propre du langage est celui qu'impose le philosophe, il est un dressage de la langue qui doit être rectifiée et détournée de ses vices caractéristiques ; mais même ainsi, il n'est qu'un pis-aller auquel on devra toujours préférer l'appréhension directe, non discursive, de la chose elle-même.

La notion d'amphibolie, déjà abordée au détour de notre réflexion sur la définition, mériterait nous semble-t-il une étude propre, car elle permet à elle seule d'aborder la quasi-totalité des enjeux des premières théories antiques sur le langage, aussi bien au niveau de la grammaire que de la logique la plus élaborée. Une telle étude nécessiterait évidemment une lecture très attentive des grands traités aristotéliens qui l'abordent<sup>78</sup>.

Nous ne pouvons dans le cadre de ce travail procéder à une étude de ce genre. Néanmoins on peut au moins citer le texte cardinal sur cette question, le traité des *Réfutations sophistiques*, qui propose une recension exhaustive des différentes sortes d'amphibolies<sup>79</sup>, ainsi que l'examen des réfutations construites au moyen de ces amphibolies<sup>80</sup>. On en retiendra une thèse fondamentale défendue par Aristote : l'usage éristique du langage qui favorise l'amphibolie et la recherche de l'ambiguïté sous toutes ses formes est un usage pervers qui détruit son objet, puisqu'il dissout la signification au profit de simples jeux de mot sans consistance. Cette pratique est favorisée par la structure même du langage ; mais cette structure n'est pas une justification de l'amphibolie, dans la mesure où elle permet de l'expliquer, sans exclure la possibilité d'un usage « sain » du langage. De fait, si pour Aristote un nom peut effectivement signifier plusieurs choses, la pratique de la définition doit rendre possible une abolition absolue de l'équivoque dans l'échange dialectique.

Εἰς τόπος εὐφρασατός ἐστι καὶ δημοσιώτατος ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις, τὸ συμβαίνειν ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγοῦμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις. Τὸ δέκ ἐστὶν ὅμοιον. Τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπεράνται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἀπειρά ἐστὶν. Ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἓν σημαίνειν.

« Le lieu le plus naturellement approprié et le plus répandu [pour la réfutation sophistique] est celui qui tire parti des mots. En effet, puisqu'il

<sup>78</sup> La bibliographie sur cette question est fort conséquente. Nous nous sommes principalement inspiré de : BARATIN et DESBORDES, *L'Analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Klincksieck, Paris, 1981 ; W. KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon, Oxford, 1984 ; F. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Vrin, Paris, 1997.

<sup>79</sup> *Ref. Soph.* Ch. 4

<sup>80</sup> *Ref. Soph.* ch. 19

n'est pas possible, d'apporter les choses mêmes dont on discute, et qu'à la place des choses nous utilisons les mots comme symboles, nous croyons que ce qui résulte sur le plan des mots résulte aussi sur le plan des choses, à la façon de ce qui se passe pour les cailloux qu'utilisent ceux qui font des calculs. Mais ce dernier cas n'est pas vraiment comparable, car les mots sont en nombre fini, de même que la multiplicité des énoncés, alors que les choses sont infinies en nombre. Il est donc inévitable qu'un même énoncé et qu'un seul et même mot signifient plusieurs choses<sup>81</sup>. »

Cette thèse est reprise par Galien dans le petit traité *De captionibus, Sur les sophismes verbaux*<sup>82</sup>. Ce traité est un commentaire d'une partie des réfutations sophistiques ; il cherche à son tour à distinguer entre les ambiguïtés celles qui sont dûes au langage lui-même, en très petit nombre (homophonies, homonymies) et celles qui, majoritaires, découlent d'un usage volontairement ambigu des mots et des tournures grammaticales<sup>83</sup>. Cependant, le titre même et l'introduction du traité montrent que Galien focalise l'attention sur la notion d'amphibolie qui pour Aristote n'était qu'un des outils possibles des « réfutations apparentes »<sup>84</sup>.

On opposera cette position à celle d'Epicure, qui de façon remarquable formule lui aussi de nombreuses accusations à l'encontre des sophismes, mais qui renverse totalement l'ordre des responsabilités. On sait qu'Epicure a écrit un traité sur *l'Amphibolie*<sup>85</sup>. La lecture commencée plus haut des fragments restitués par SEDLEY du livre XXVIII du *Peri Phuseos*, indique bien qu'Epicure est soucieux de « réduire les ambiguïtés ». Cependant derrière

<sup>81</sup> *Réf. Soph.* ch. I, 165a5-14, BEKKER, traduction L.-A. DORION. DORION rapproche ce passage dans son commentaire d'un extrait des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle (IX, 12) qui semble indiquer que cette thèse reprise par Chrysippe fut attaquée par Diodore Cronos, un des membres importants de l'école Mégarique citée plus haut. La thèse de Diodore selon laquelle « aucun mot n'est équivoque » viserait ainsi, en réaction à la position d'Aristote, à rétablir l'idée d'une ambiguïté subjective et non seulement objective du lexique. Cette opposition renvoie elle-même à une autre polémique citée par Aristote au ch. 10, autour de l'hypothèse de réfutations « selon les mots » et « selon la pensée ». La polémique est extrêmement complexe ; retenons simplement qu'Aristote critique une thèse ancienne, que certains commentateurs font remonter à Platon, selon laquelle tous les paralogismes reposent sur des amphibolies – alors même qu'Aristote cherche quant à lui à proposer des reconstructions plus diverses des paralogismes. Diodore, affirmant qu'aucun mot n'est équivoque, abolit en conséquence la possibilité de paralogismes construits dialectiquement à partir d'ambiguïtés lexicales réelles.

<sup>82</sup> Cf. *Galien on Language and Ambiguity*, édition, traduction, et commentaire de R.B. EDLOW, Brill, 1977 ; *Sur les sophismes verbaux*, traduction française P. PELLEGRIN in Galien, *Traité logiques et philosophiques*.

<sup>83</sup> Le problème devient un point de passage récurrent des systèmes philosophiques à partir de la période hellénistique. Voir M. BARATIN, F. DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Klincksieck, Paris, 1981.

<sup>84</sup> De plus, le choix de traiter des « sophismes verbaux » reprend, en la soulignant, l'hypothèse d'Aristote indiquée dans la note ci-dessus, selon laquelle coexistent des paralogismes construits à partir d'équivoques réelles et des paralogismes produits par des interprétations fausses engendrées par des obscurités de nature subjective. Galien dans son résumé prend ainsi implicitement parti pour Aristote.

<sup>85</sup> Cf. *Cronachè Ercolanese*, t. 3, 1973. Le fragment dans lequel il est question du traité *Sur l'ambiguïté* se trouve en Fr. 13 col. V inf, l. 5-9. Nous citons la traduction proposée par SEDLEY : « ... not because ] others transfer words from the class of that which is knowable to denote that which is unknowable, but because of their own errors, which we point out in our work *On Ambiguity* » ; « non pas parce que d'autres déplacent les mots appartenant à la classe de ce qui est connaissable, et les utilisent pour rendre compte de ce qui ne l'est pas, mais à cause de leur propres erreurs, que nous relevons dans notre écrit *Sur l'Amphibolie*. »

l'amphibolie, contre quoi s'agit-il de lutter ? Contre un certain usage du langage qui développe et fortifie les ambiguïtés au lieu de les dissiper, cet usage dépendant en ligne directe des illusions entretenues autour de la nature du langage. La racine de ce mal est profonde ; elle tient à une perversion naturelle du langage, qui n'est pas strictement inventé et purifié par les savants, mais qui, fruit de l'usage et de la pratique commune, est imprégné des fausses opinions et des confusions du vulgaire<sup>86</sup>. A ce laisser-aller initial vient s'opposer la pseudo-technicité du vocabulaire des dialecticiens, qui manifestent une subtilité telle dans le choix et l'usage des mots, qu'elle crée de nouveaux foyers d'erreurs au lieu de dissiper les anciens. Car le souci du dialecticien n'est pas véritablement de soigner la langue, mais de briller ; il ne sert pas les concepts, il les utilise comme des outils au service de sa gloire. Le terme d'amphibolie apparaît également, on l'a vu plus haut, dans la *Lettre à Hérodote* (§ 75-76) lorsqu'Epicure décrit la deuxième étape de la constitution des langues :

ὑστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς  
δηλώσεις ἤπτον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως  
δηλουμένας.

« Ensuite, c'est en commun que l'on fit une convention dans chaque peuplade sur les éléments particuliers, afin de rendre les désignations moins ambiguës les unes par rapport aux autres, et plus concises »<sup>87</sup>.

Cette étape a bien pour but de réduire les ambiguïtés en fixant une fois pour toute l'usage des mots, selon une convention instituée entre les différents membres d'un groupe ethnique. On voit même dans la suite du texte que les savants et les philosophes, inventeurs d'un vocabulaire technique désignant de nouvelles réalités, participent de façon tout à fait éminente à cet effort général de clarification du langage<sup>88</sup>. Ce qu'il faut ici remarquer, c'est bien que l'action des hommes sur le langage est décrite comme positive, alors même que c'est le langage qui est le foyer des ambiguïtés à écarter ; l'homme maniant le langage n'est pas le sophiste qui a pour but de tromper, mais bien le sage qui cherche à éclairer. La réduction des amphibolies implique pour Epicure, non pas un retour à un langage originellement pur et clair, mais un travail de précision et de clarification de ce même langage qui n'est pas fourni à l'homme sous une forme achevée et parfaite<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> En ce sens on peut supposer qu'Epicure avec Aristote cherche bien à sauvegarder l'hypothèse d'une ambiguïté objective et non simplement subjective du langage.

<sup>87</sup> *Her.* 76, 1-4, ARRIGHETTI [2] p. 67, traduction BALAUDÉ.

<sup>88</sup> Cf. aussi *Peri Phuseos* XIV, col. 43, 6-14 (LEONE)

<sup>89</sup> Cf. D. BLANK « La philologie comme arme philosophique : la connaissance technique de la rhétorique dans l'épicurisme » (in *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, C. AUVRAY-ASSAYAS ET D. DELATTRE (ed.), Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, 2001), qui signale en ce sens une progression dans la pensée

On trouve chez Diogène d'Oenoanda une allusion à ce travail d'éclaircissement, allusion qui insiste en particulier sur les raisons de ce travail, c'est-à-dire sur la nature exacte du risque que fait courir l'amphibolie : le risque du trouble.

Ενταῦθα  
δὲ ἐκτρέπεσθαι δεῖ τοὺς  
σοφιστικοὺς λόγους  
τούτους ὡς ἐπιβούλους  
καὶ προπηλακιστὰς καὶ  
ἐξ ὀνομάτων κοινὸν  
τητος μεμηχανημέ-  
νους ἐπὶ τῇ τῶν ταλαι-  
πύρων ἀνθρώπων

« Il faut écarter ces arguments sophistiques comme traîtres et outrageants, inventés à partir d'une ressemblance de mots pour la [confusion] des hommes malheureux<sup>90</sup>. »

Le contexte de cette affirmation est fort intéressant. Il s'agit d'une réfutation, entamée au fragment 33, de thèses visiblement stoïciennes<sup>91</sup> dirigées contre l'identification du plaisir au *telos* par la mise en exergue de situations de souffrances bénéfiques ; il s'agit là d'un argument anti-épicurien très classique, que les épicuriens retournent en distinguant parmi les plaisirs ceux qui adviennent simultanément à la « chose productive » et ceux qui adviennent postérieurement. La « ressemblance de mots » vise ici vraisemblablement une confusion autour des différents usages du terme de « plaisir » :

---

d'Epicure : d'abord tentative de réformer l'usage linguistique par l'accord des mots avec les prolepses ; ensuite préférence pour l'usage habituel des mots. On pourra également rattacher à cette hypothèse l'étude de M. ERLER, « Philologia medicans : comment les épicuriens lisaient les textes de leur maître ? » (traduction de l'article original, « Philologia medicans : wie die Epikureer die Schriften ihres Meisters lasen », parue dans *L'épicurisme antique, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 15, printemps 2003, p. 217-255) : dans cet article devenu un texte de référence sur l'histoire de l'école épicurienne, ERLER montre comment la pratique des textes du Jardin peut être comparée à la méthode anagogique de l'école plotinienne, qui elle-même s'inspire des méthodes de la philologie alexandrine. ERLER indique ainsi que, si on ne peut parler d'une orthodoxie farouche, on doit néanmoins être sensible au fait que les commentateurs épicuriens d'Epicure ne prétendent à aucun moment explicitement actualiser ou infléchir la lettre de la doctrine. Les aménagements qu'ils proposent sont des progrès dans l'interprétation qui rendent possible une meilleure compréhension et par là une meilleure efficacité thérapeutique des textes – ce qui est leur justification première. « Comme on l'a déjà signalé, il est en permanence recommandé, dans les passages d'aspect problématique, de prêter attention à l'emploi propre des mots. Cette démarche s'avère de toute évidence nécessaire pour écarter les erreurs de compréhension. De même que ses efforts de critique textuelle, les *ipsissima verba* employés par le maître doivent être mis à la portée du lecteur. Mais Démétrios ne voit pas dans cet effort philologique une fin en soi : Démétrios déclare placer au fondement réel de ses efforts d'exégèse philologique sa volonté de remédier à l'inquiétude, *tarachos*, chez le lecteur qui y est enclin, inquiétude que peuvent susciter les passages apparemment contradictoires, échappant à la représentation courante ou marqués d'un caractère incongru. » p. 236-237

<sup>90</sup> fr 34, II, 6-III, 1, SMITH, Bibliopolis, Naples, 1993, p. 265, traduction O'MEARA.

<sup>91</sup> les notes de l'édition française indiquent que le terme de « sophiste » qui apparaît au début du fragment désigne les stoïciens usant des « arguments » cités au fragment suivant.

τὰς οὖν διαφορὰς ταύ -  
τας τεμείν ὑμεῖς μὴ  
δυνάμενοι, μηδὲ τὰς  
ἀρετὰς εἰδότες ὅτι  
τῶν συγχρονούντων  
ποιητικῶν τοῖς ποιου -  
μένοις χώραν ἔχουσι...

« Or vous êtes incapables de faire ces distinctions et ne savez pas que les vertus se placent dans les choses productives simultanées aux effets produits...<sup>92</sup> »

On notera qu'ici Diogène l'épicurien retourne l'argument en reprochant aux stoïciens eux-mêmes leur absence de subtilité lexicale : l'amphibolie ne procède pas d'une absence de définition, mais d'une absence de distinction ou de différenciation qui semble devoir être pratiquée pour réduire l'amphibolie. Le contexte est ici éthique ; mais on retrouve des arguments semblables dans le domaine de la canonique, chez Philodème.

Πλανῶν[τα] μὲν δὲ καὶ ταῖς ὁμωνυμίαις. Λε[γο]μένου γὰρ σημείου καὶ τοῦ φαινομένου περὶ ὃ συνίσταθ' ἡ σημείωσις, [ὡς] τῆς κινήσεως καὶ τοῦ πλή[ρου]ς, καὶ τῆς σημειώσε[ω]ς καθ' ἣν [συλ]λογιζόμεθα διότι τῷδε τῷ φανερωῖ τόδε τὰ φανῆς ἀκολουθεῖ, προσπίπτοντες τῇ διαφορᾷ τῶν προηγουμένων ἐναρρημάτων πρὸς τὰ μὴ δῆμα, περὶ ὧν οἱ συλλογισμοὶ φέρονται, τὸν κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπον τῆς σημειώσεως ἀθετοῦσιν, ἐκάτερα φύροντες εἰς ταῦτό.

« Ils sont également floués par l'ambivalence des termes. Comme le mot « signe » est utilisé aussi bien à propos d'une apparence à partir de laquelle une inférence par signes est établie, comme dans le cas du mouvement et du plein, que de l'inférence par laquelle nous déduisons que cet objet inévident s'ensuit de cette apparence, ils s'appuient sur la différence entre les perceptions antécédentes claires et les objets non perçus sur lesquels on porte le raisonnement déductif, et rejettent la méthode par analogie, en réunissant les deux significations<sup>93</sup>. »

Comme l'explique la note de l'éditeur, Philodème distingue ainsi sous le terme de « signe » deux significations possibles, toutes deux valables : le signe désigne d'une part une concomitance empirique réellement constatée – comme la fumée qui accompagne le feu, ou

<sup>92</sup> Fr 33, VIII 7-13, SMITH, p. 205, traduction O'MEARA.

<sup>93</sup> *De Signis*, XXXVI, 25-36, ed. DE LACY. Traduction personnelle à partir de la traduction anglaise. Cet argument fait partie de la série attribuée à Démétrius Lacon.

ici, le mouvement qui caractérise les corps denses – et d’autre part, le raisonnement par lequel on infère de cette concomitance observée l’existence d’un terme inévitable qui l’explique – ici Philodème pense sans doute au raisonnement par lequel on postule le mouvement des atomes. L’erreur des adversaires – qui sont sans doute encore une fois des stoïciens – consiste, comme dans le texte de Diogène d’Oenoanda, à ne pas être sensibles aux diverses acceptions d’un même terme – plaisir, signe – et à négliger les distinctions conceptuelles. De façon très claire, le texte de Philodème indique que pour les épicuriens, la clarification ne peut pas passer par des procédures d’identification comme l’est la technique de la définition qui identifie un terme à une série d’autres termes, mais bien par des procédures de différenciations qui assignent précisément les mots aux choses.

Une fois ainsi précisée la portée exacte du refus épicurien des techniques dialectiques, en l’articulant soigneusement à la lutte effective des épicuriens contre l’amphibolie, nous pouvons sans risque de contresens nous pencher sur les textes qui décrivent précisément ce refus.

Il faut pour commencer remarquer que les critiques épicuriennes de la dialectique sont souvent associées à une réflexion sur un autre art du discours considéré comme très proche : la rhétorique. Cependant, si la position de l’épicurisme à l’égard de la dialectique est sans ambiguïté négative, ce n’est pas le cas en ce qui concerne l’appréhension qu’il propose de la rhétorique. Une telle ambivalence est étonnante ; en effet, la plupart du temps la dialectique est préférée à la rhétorique dans la mesure où elle est présentée comme un art de convaincre par le rationnel, philosophiquement beaucoup plus satisfaisante que l’art de persuader par la flatterie qu’est la *technè rhétorikè*. Il s’agit là d’un lieu commun philosophique présent au moins depuis Platon, qui dans un dialogue comme le *Gorgias* oppose l’attitude dialectique de Socrate, guidée par le seul souci du vrai, et la rhétorique de Gorgias qui ne fait qu’aller dans le sens des passions pour s’aliéner celui à qui il s’adresse. Nous pouvons d’ailleurs à ce propos relever que dans le *Gorgias*, cette discussion des enjeux respectifs de la dialectique et de la rhétorique est traversée de façon permanente par le paradigme médical, dont il semble bien que Platon hésite quant à sa nature exacte. S’agit-il d’un art faisant usage du « discours vrai », comme semble l’indiquer le début du dialogue, qui le décrit comme « rendant capable de réfléchir sur ce qui affecte les malades et d’en parler ?<sup>94</sup> » Ou à l’inverse d’un art faisant directement fond sur la rhétorique la plus vile ?

---

<sup>94</sup> 449 e

Mais d'autres raisons plus spécifiquement épicuriennes peuvent rendre cette indulgence envers la rhétorique encore plus étonnante. La rhétorique ne fait-elle pas en effet partie de ces savoirs inutiles et dangereux qui composent la *paideia*, cette conception du savoir comme érudition gratuite que les épicuriens rejettent avec violence ? Comprendre les raisons de la préférence d'Epicure pour la rhétorique, en ce sens, non seulement peut éclairer de façon originale la nature du refus dialectique, mais nous permettra, comme nous le verrons plus loin, de la confronter à une posture anti-dialectique également très présente dans la littérature hippocratique et hellénistique. Le rejet épicurien de la dialectique est ainsi, nous le verrons, doublement semblable au rejet médical, aussi bien dans ses motivations que dans sa forme, dans la mesure où dans les deux corpus ce refus est articulé à une acceptation parallèle d'un certain usage de la rhétorique.

Cette ambiguïté dans le traitement épicurien du statut de la rhétorique par rapport à la dialectique est en particulier flagrant chez Cicéron. La confrontation des deux extraits suivants du *De Finibus*, qui appartiennent au livre I et au livre II, nous apporte de précieux indices en ce sens.

<p><i>Vide, quantum, inquam, fallare, Torquate. Oratio me istius philosophi non offendit ; nam et complectitur verbis, quod vult, et dicit plane, quod intellegam ; et tamen ego a philosopho, si afferat eloquentiam, non asperner, si non habeat, non admodum flagitem. Re mihi non aeque satisfacit, et quidem locis pluribus.</i></p> <p>« Vois, Torquatus, à quel point tu te trompes, répondis-je. Ce n'est pas la façon de parler de ton philosophe qui me pose problème ; car d'une part il utilise le langage pour dire ce qu'il veut dire, et ce assez clairement, de sorte que je le comprenne ; et d'autre part, si quant à moi je ne dédaigne pas qu'un philosophe fasse montre d'éloquence, s'il n'en a pas en revanche, je ne l'en blâme pas pour cela. C'est sur la chose elle-même qu'Epicure ne me satisfait pas autant, et même en plusieurs endroits<sup>95</sup>. »</p>	<p><i>Tum ille : finem, inquit, interrogandi, si videtur, quod quidem ego a principio ita me malle dixeram hoc ipsum providens, dialecticas captiones.</i></p> <p><i>Rhetorice igitur, inquam, nos mavis quam dialectice disputare ?</i></p> <p><i>Quasi vero, inquit, perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit.</i></p> <p>« Alors Torquatus : Brisons là, veux-tu, dit-il, et &lt;revenons&gt; à ce qu'au début j'avais dit préférer, en prévision de ce qui arrive à présent : les pièges de la dialectique.</p> <p>Tu préfères donc, dis-je, que nous débattions rhétoriquement et non dialectiquement ?</p> <p>Vraiment, dit-il, comme si un long discours n'allait qu'aux rhéteurs, et non aussi aux philosophes<sup>96</sup> ! »</p>
--	--

<sup>95</sup> *De Fin.* I, 15, SCHICHE, p. 7, traduction personnelle.

<sup>96</sup> *De Fin.* II, 17, SCHICHE, p. 40, traduction personnelle.



Une lecture attentive indique que si, dans le premier passage, le discours philosophique d'Epicure lui-même est décrit comme dénué de toute rhétorique, cette absence n'interdit en aucune façon à Torquatus de reprendre l'exposé de l'épicurisme sous une forme oratoire ; et une dissymétrie importante est créée par Torquatus comme par Cicéron entre l'absence de forme rhétorique, qui n'est pas un trait critiquable et qui ne correspond pas à un présupposé essentiel de la doctrine puisqu'il est possible d'y remédier sans rien changer au contenu, et l'absence de recours à la dialectique, qui est pour Cicéron une faute philosophique, et pour Torquatus un signe de la vigilance des épicuriens envers les sophistes<sup>97</sup>. Si donc la dialectique est toujours pour les épicuriens à rejeter, dans certains cas, on peut sans dommage chercher à exploiter les ressources de la rhétorique. Et Torquatus exprime cette possibilité assez subtilement ; il ne s'agit pas d'imiter les rhéteurs, mais d'emprunter à ces derniers une forme (la forme « longue », contre la brachylogie de l'interrogation dialectique) qui ne leur est pas propre, mais qui peut revêtir des discours de statuts et de contenus divers. Le philosophe ne se transforme pas en rhéteur en faisant usage de cette forme ; ce qui est une façon pour Torquatus de « libérer » en quelque sorte la forme rhétorisée de *l'oratio* du stigmate qui lui est attaché, du fait de la nature de ceux qui l'emploient d'ordinaire. Une forme oratoire n'est pas en elle-même bonne ou mauvaise ; elle est fonction d'une part de la nature de ceux qui l'emploient, d'autre part des occasions où on en fait usage. Comment donc distinguer ces occasions d'autres situations dans lesquelles, au contraire, la rhétorique ne doit pas être employée ?

La position des épicuriens vis-à-vis de la rhétorique semble ainsi relativement complexe ; elle doit être mise en rapport avec ce que nous avons dit plus haut quant à la définition de la philosophie comme *technè*. Quelques fragments intéressants sur la définition de l'art sont présents chez Philodème, et l'examen de la *technè rhétorikè* joue dans toute cette question un rôle de premier plan. L'épicurisme semble en effet avoir été traversé par une polémique importante portant sur la nature de la rhétorique, polémique dont on retrouve des traces dans le livre de Philodème *Sur La Rhétorique*. Une thèse intéressante, défendue

---

<sup>97</sup> Cf. à ce propos un passage important de l'ouvrage de M. GIGANTE, *Scetticismo et epicureismo*, ch. 5 du III : « Epicurei et scettici sulla retorica ». Y est défendue la thèse d'une communauté entre les attaques de Sextus contre les rhéteurs et certains arguments épicuriens (entre autre par une comparaison avec les traités sur la rhétorique de Philodème). Mais Sextus ne conserve que très peu les distinctions qu'on peut trouver chez Epicure entre différents types de rhétorique. Il semblerait bien en réalité que les attaques des épicuriens contre la rhétorique ont été non pas systématiques mais orientées vers un certain type de rhétorique « séductrice » et fallacieuse, alors même qu'un bon usage de la rhétorique est visiblement défendu par Philodème. En revanche, la dialectique n'est jamais défendue par les épicuriens à notre connaissance.

notamment par D. BLANK, indique que les épicuriens auraient adapté à l'éviction des amphibolies philosophiques certaines techniques rhétoriques puisées aux sources de la philologie alexandrine, et originellement plutôt destinées au discours poétique<sup>98</sup>. Ce travail aurait été accompli surtout par Démétrius Lacon et Zénon de Sidon. Ce dernier, auteur d'un catalogue des œuvres d'Epicure qui est le point d'aboutissement d'un patient travail d'établissement définitif des textes fondateurs de l'épicurisme, est considéré comme le grand instigateur de cette adaptation de la *paideia* à la doctrine.

Cette défense inattendue de la rhétorique passe chez Philodème par une redéfinition de cette pratique, et en particulier par une interrogation sur son statut ou non de *technè*.

Philodème présente trois positions :

- la sienne qui est aussi celle de Zénon : seule la rhétorique sophistique peut être considérée comme une *technè* ;
- celle des épicuriens de Cos et de Rhodes : aucune rhétorique n'est une *technè* ;
- celle de Polyène et Bromius : toute rhétorique est une *technè*.

Préalablement, Philodème a restreint la définition de *technè* à celle d'une pratique rigoureuse fondée sur une méthode, et l'a dissociée du simple « usage habituel ». Comment articuler alors cette définition apparemment positive de la *technè*, dont nous avons vu en première partie comment elle contribue à permettre l'identification de la philosophie elle-même à une pratique « technique », et le fait qu'elle soit dévolue aux seuls sophistes, qui sont d'habitude si durement critiqués et associés aux partisans de la dialectique ? Cette aporie apparente est amplifiée par une citation que propose Philodème du *Banquet* d'Epicure, texte perdu dans lequel le jeune épicurien Idoménee est confronté à un sophiste<sup>99</sup>.

ἵνα] δὲ παριστῆι δι -  
 ε[λ]εγχόμενον [δὲ] Ἐπίκουρος  
 τὸ[ν νεα]ν[ίσκο]ν [τὸν] ἐ[κμελέ]της ῥητο -  
 ρικῆ[ς] ὡς ἂν δύ[ναμι]ν [ἐπ]αγ -  
 γε[λλόμε]νον τ[οῦ σο]φισ[τεύειν]  
 τὴν [π]αν[ηγυρι]κ[ῆ]ν και  
 τὴν [π]ολ[ε]ιτικ[ῆ]ν, π[οι]ε[ῖ] τὸν  
 Ἰδομε[νεα] .....  
 .....  
 .....σ]υνάπτοντατι -  
 ἂν' ἀ[υτὸν] τοιαῦτα [κα]τὰ λέ[ξι]ν .

<sup>98</sup> Cf. D. BLANK, « La philologie comme arme philosophique : la connaissance technique de la rhétorique dans l'épicurisme » (*Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie* p. 242-257). Voir aussi dans D. SEDLEY, « Philosophical allegiance in the Greco-Roman world » in *Philosophia Togata*, M. GRIFFIN, J. BARNES (ed.), Clarendon, Oxford, 1989, p. 97-119.

<sup>99</sup> *Rhét. Pherc* 1674 col. 52 11-56

θαυμαστὸν δὴ, [εἰ σὺ μὲν οὐ -]  
 δὲν ἐξε[ίργου] διὰ τὴν ἡλι -  
 κίαν, [ὡ]ς αὐτὸς ἄν φήσῃς,  
 τῶ[ν] κατ[ὰ] σεα[υτὸ]ν ἅπαν -  
 των νέος ὢν [πρε]σβυτ[ῶ]ν  
 ἀν[δ]ρῶν καὶ [ἐν] δόξων  
 πολὺ [ἐν τῇ ῥη]τορικ[ῇ]ι δυνά -  
 μει ὑπερ ἔχειν.....  
 .....εἶ]τα ·  
 θαυμαστὸν δὴ, φημι,  
 εἰ σὺ μ[ἐ]ν οὐδὲν ἐξείργου  
 διὰ τὴν ἡλικίαν ἐν τῇ ῥη -  
 τορικῇι δυνάμει προ[έ]χειν [δ]  
 δοκεῖ τριβῆς εἶνα[ι καὶ συνη -]  
 θεία[ς] πολλῆς. Τοῦ δ[έ] θεω[ρῆ] -  
 σαι τὰ πράγ[μ]ατ[α] ὡς ἔχ[ει] διὰ  
 [τῆ]ν ἡλικίαν ἔστιν [ἐξ]ειρ -  
 [γ]εσθαι, οὐ μᾶλλ[ο]ν ἄ[ν] δόξα[ι]  
 ἐ[πι]στήμη αἰ[τ]ῆ[ι] ἐ[ῖ]ναι ἢ -  
 [π]ερ [τρι]βῆ καὶ συνηθεια.

« Epicure, pour montrer que le jeune homme est convaincu d'erreur par l'exercice rhétorique, ce qui serait la puissance propre de la pratique sophistique, à savoir l'art de prononcer les éloges publics et l'art de gouverner, représente Idoménée [...]

Se rapprochant de lui, voici ses propos : « il est vraiment étonnant que ton âge ne t'empêche nullement, comme tu l'as dit toi-même, de surpasser de beaucoup en puissance rhétorique tous tes contemporains, âgés et fameux, toi qui es jeune [...]

Et ensuite : « il est certes vraiment étonnant, dis-je, que ton âge ne t'empêche nullement de faire montre d'une puissance rhétorique, qui semble être d'ordinaire le produit d'une grande pratique et d'une grande habitude. Pourtant, comprendre comment sont les choses, voilà qui peut être entravé par l'âge, car cela semble être davantage le produit de la science étiologique que de la pratique et de l'habitude<sup>100</sup>. »

Philodème, qui se livre à une exégèse détaillée de ce passage, l'utilise d'abord pour prouver qu'Epicure n'a jamais nié le statut technique de la rhétorique. On pourrait alors supposer qu'Epicure, tout en admettant la nature « technique » de la rhétorique, ne la recommande pas pour autant. De fait, la rhétorique sophistique décrite comme pratique rapidement assimilable est clairement distinguée de la véritable science, qui nécessite un apprentissage long et rigoureux. Mais il ne faut pas ici se laisser prendre au « piège du fragment », et conclure de cet extrait lacunaire plus qu'il ne peut nous donner. D'une part, nous avons bien vu plus haut que la dénomination de *tribè* ne pouvait être considérée dans

<sup>100</sup> Philodème, *Rhét.* I, 102, 21 et seq, ARRIGHETTI [21] p. 185-187, traduction personnelle.

l'épicurisme comme strictement péjorative. De fait, la nuance entre *tribè* et *epistèmè* est ici de nature intensive ; on a « plus » besoin de l'une que de l'autre dans certains contextes, ce qui ne signifie absolument pas que l'une est à choisir, l'autre à rejeter. D'autre part, il est impossible de déduire de ce texte que ce qui distingue la physiologie d'une rhétorique qui serait son envers, c'est la différence d'âge de ceux qui la pratiquent. La jeunesse du rhéteur ne suffit pas à disqualifier son art, dans la mesure où Epicure lui-même est très clair sur le fait qu'il n'y a pas d'âge ni de période privilégiée pour philosopher.

Pour comprendre ici ce que veut dire Epicure, il faut s'attarder sur le début du passage. L'objectif de la démonstration d'Epicure est de montrer comment les jeunes gens sont réfutés par l'art rhétorique, qui est associé aux sophistes comme étant leur art propre, à savoir un art « politique » au sens large, un art guidant la vie publique. Le point qui est visé n'est alors peut-être pas tant l'art rhétorique en lui-même, que l'art rhétorique tel qu'il a été instrumentalisé par les sophistes à des fins spécifiques : la réfutation dialectique et la prise de pouvoir au sein de la cité, deux activités qu'Epicure réproouve fermement.

Que doit-on en conclure ? On peut formuler trois hypothèses :

- soit, selon une lecture très classique, que l'affirmation selon laquelle seule la rhétorique sophistique est un art suffit à l'exclure du champ des arts recommandables ;
- soit que la rhétorique sophistique que vise Philodème n'est pas celle que nous pensons connaître – celle des grands sophistes du Vème siècle, qui sont eux très clairement concernés par la citation du *Banquet* ;
- soit qu'il y a une différence, non pas de nature, mais d'usage, entre la rhétorique des sophistes telle qu'elle est définie et éventuellement acceptée par les épicuriens et cette même rhétorique telle qu'elle est effectivement pratiquée par les sophistes dans un contexte politique défavorable ; c'est sans doute cette dernière solution qui est la plus vraisemblable et la plus satisfaisante<sup>101</sup>.

La rhétorique est un dressage du discours qui l'approprie à son sujet et le rend lisible et plaisant. On ne voit pas là-dedans ce qui pourrait déplaire à Epicure, et c'est sans doute en ce sens que les techniques rhétoriques peuvent être considérées comme profitables. Ce qui est dangereux, c'est le passage d'une maîtrise du discours à une maîtrise par le discours : lorsque le langage, au lieu de servir une fin qui lui est étrangère, devient celui qui est servi. C'est

<sup>101</sup> Sur cette controverse épicurienne, on peut aussi renvoyer pour information à un article de F. L. AURICCHIO (*Cronachè ercolanesi* 5/1975, « I filosofi megarici nella retorica di Filodemo », p. 143-150) ; cependant la traduction souvent un peu forcée qu'elle propose incline à penser que les textes sur lesquels elle s'appuie ne sont pas clairs et qu'il est délicat de trancher sur cette question.

alors le seul maniement habile de la langue qui provoque l'admiration et la soumission, et non les beautés conceptuelles qu'elle révèle<sup>102</sup>. Nous comprenons alors que l'épicurisme fait endosser à la dialectique les fautes stigmatisées chez les rhéteurs ; ou plus exactement que la dialectique va être considérée comme une rhétorique pervertie et dissimulée sous le masque de la cohérence et de la rationalité, alors même qu'elle n'est qu'un mode de persuasion et non de conviction – la distinction habituelle entre ces deux motifs n'étant alors plus véritablement opératoire.

*Jam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur, iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. Tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur ambigua distinguantur ostendit ; judicia rerum in sensibus ponit, quibus si semel aliquid falsi pro vero probatum sit, sublatum esse omne judicium veri et falsi putat.*

« A présent, dans la seconde partie de la philosophie, qui porte sur les recherches et les raisonnements, et qu'on appelle « logique », votre cher Epicure à ce qu'il me semble, est vraiment désarmé et nu. Il supprime les définitions, il n'enseigne rien sur la division et la distinction en parties, il n'indique pas comment mener et conclure efficacement un raisonnement, il ne montre pas par quel biais on peut résoudre un sophisme ou dissiper une ambiguïté ; il place le critère des choses dans les sensations, et si par elles une seule fois le vrai est pris pour le faux, alors, suppose-t-il, tout critère du vrai et du faux est détruit<sup>103</sup>. »

Cicéron définit ici implicitement le bon discours philosophique en fonction de critères établis depuis le tout début de la période classique : cohérence, précision, exactitude de l'expression, consistance logique de l'argumentation<sup>104</sup>. Ces critères sont obligatoirement appliqués à la langue qu'utilise le philosophe ; et cette application est considérée comme possible dans la mesure où la langue est déjà en elle-même une structure rationnelle, qui fait système de façon cohérente<sup>105</sup>. Bien parler c'est bien penser ; l'usage correct du discours fonctionne quasiment comme le signe d'une présence de la pensée – et il devient ainsi la

<sup>102</sup> On peut en ce sens rapprocher sans difficulté la position de Philodème sur la rhétorique et ce que cet auteur peut dire par ailleurs de la poésie : c'est le sens qui dans la poésie provoque l'admiration et la rend appréciable, et non la simple sonorité musicale qui n'est pas une qualité essentielle de la poésie, mais un accident dépendant en grande partie de la coutume et de l'habitude de l'oreille. Cf. Philodème, *Musique* IV, col. 88, 1-5 et 96, 28-40 ; cf. aussi Sextus, *Contre les Musiciens*, *Adv. Math.* VI, 19-20.

<sup>103</sup> *De Finibus*, I, 7 (22), SCHICHER p. 9-10, traduction personnelle.

<sup>104</sup> Cf. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Agora, Paris, 1995, ch. « Naissance de la pensée rationnelle ».

<sup>105</sup> Cf. ILDEFONSE, *Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Vrin, Paris, 1997.

seule expression possible de la pensée qui nous tire de la solitude spéculative. Dans ce contexte, la position épicurienne est explicitement présentée par Cicéron comme indéfendable. Elle est cependant ainsi défendue par Torquatus :

*In dialectica autem vestra nullam existimavit esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam. In physicis plurimum posuit. Ea scientia et verborum vis et natura orationis et consequentium repugnantiumve ratio potest perspicere.*

« Dans votre dialectique, [Epicure] a estimé qu'il n'y avait aucune méthode permettant d'améliorer la vie ni de raisonner plus aisément. Il a plutôt privilégié la physique. Cette science peut saisir et la fonction des mots, et la nature du discours, et la raison des principes de consécution et d'opposition.  
106,»

Cette réponse est paradoxale ; tout ce que Cicéron attribue à la dialectique, Torquatus le conserve en effet dans son sens, mais l'attribue à une autre discipline, la physique, qui est justement une science qui ne porte pas sur le langage lui-même mais sur les choses que le langage désigne. L'idée est évidente ; il s'agit pour Torquatus de poser que la science épicurienne n'a pas besoin de méta-langage pour s'exprimer, parce que sa langue est claire en elle-même ; mais au-delà, puisque Torquatus conserve les fonctions de la dialectique, il s'agit de montrer que ce n'est pas dans le langage que se situe l'élucidation de ce qu'est le langage et son évaluation en termes de cohérence et de validité. Le chemin à faire est donc inverse par rapport à celui suggéré par Cicéron depuis le début : il ne faut pas bien parler pour bien exposer sa pensée, mais bien penser pour arriver à bien parler. La rhétorique n'est donc pas une simple propédeutique à une dialectique qui est l'essence du discours philosophique ; mais l'évacuation de la dialectique suppose une réintroduction de la rhétorique comme forme persuasive réorientant l'esprit du mot vers la chose elle-même.

## **2. Critiques médicales de la rhétorique et de la dialectique : le langage du médecin**

Observera-t-on un tel détournement de la dialectique au profit de la rhétorique dans la tradition médicale ? Il nous semble qu'on peut répondre affirmativement à cette question, et que les exemples ne manquent pas, qui peuvent confirmer cette hypothèse. Une illustration

<sup>106</sup> *De Finibus* I, 19 (63), SCHICHE p. 27, traduction personnelle.

classique de l'usage médical de la rhétorique se trouve chez Platon, dans la bouche du rhéteur Gorgias lui-même.

Πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων  
ιατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ  
φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ  
δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῇ  
ῥητορικῇ.

« Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre<sup>107</sup>. »

Même s'il est évident que Platon fait usage de cet exemple pour souligner la vanité de l'orateur, qui prétend ici démontrer que son art est l'art le plus puissant au sein de la cité, il n'est pas douteux qu'il y ait là une référence à une pratique courante à une époque où l'efficacité des traitements prescrits ne compensait pas nécessairement la souffrance induite par ces mêmes traitements. Cependant, le type de rhétorique que propose Gorgias pour venir en aide au médecin n'est pas une rhétorique spécifiquement médicale ; il est même probable que Gorgias cherche ici à indiquer que son pouvoir vient de ce qu'il peut convaincre le patient sans utiliser aucun argument de nature médicale – c'est ainsi que nous comprenons l'expression « sans autre art que la rhétorique ». Cette position, même si elle en est très proche, ne peut donc pas être absolument confondue avec celle que l'on trouve par exemple chez Lucrèce, qui, alors qu'il justifie son choix d'une forme poétique, décrit une situation très semblable au début du chant IV du *De Rerum Natura*.

*Id quoque enim non ab nulla ratione videtur.  
Nam veluti pueris absinthia taetra medentes  
cum dare conantur, prius oras pocula circum  
contingunt mellis dulci flavoque liquore,  
ut puerorum aetas improvida ludificetur  
labrorum tenuis, interea perpotet amarum  
absinthii laticem, deceptaque non capiatur,  
sed potius tali pacto recreata valescat<sup>108</sup>.*

Encore ce choix n'est-il pas sans raison.

<sup>107</sup> *Gorgias*, 456 b, J. BURNET, Clarendon press, Oxford, 1957, traduction M. CANTO, Garnier Flammarion, Paris.

<sup>108</sup> IV, 10-17

Quand les médecins veulent donner aux enfants  
l'absinthe rebutante, auparavant ils enduisent  
les bords de la coupe d'un miel doux et blond  
pour que cet âge étourdi, tout au plaisir des lèvres  
avale en même temps l'amère gorgée d'absinthe  
et, loin d'être perdu par cette duperie,  
se recrée au contraire une bonne santé.

L'usage du miel par le médecin est tout à fait comparable dans ses enjeux comme dans sa forme à l'usage de la rhétorique que propose Gorgias. Mais à la différence de ce que décrit Gorgias, dans le texte de Lucrèce, médecin et « séducteur » sont une seule personne ; ce qui permet à Lucrèce de justifier cette pratique au nom de la médecine elle-même, et d'inverser la perspective platonicienne. Alors que pour Gorgias le médecin reste soumis dans son action à l'art du rhéteur, qui est extérieur à sa propre pratique, chez Lucrèce, c'est le médecin lui-même qui, dans la continuité de l'exercice de son art, se fait rhéteur ; la rhétorique, ou encore l'art de séduire pour amener celui à qui on s'adresse là où on le souhaite, est devenue chez Lucrèce une partie de l'art médical – et par analogie, on en déduira donc que la poésie est pareillement une partie indispensable de la philosophie.

Ces deux témoignages, malgré leur importance, sont néanmoins insuffisants pour étayer notre hypothèse, dans la mesure où ils n'émanent pas de textes directement médicaux. Fort heureusement, on trouve dans la littérature médicale plusieurs traces de la pratique que nous évoquons ici. De façon assez indirecte tout d'abord, le traité *De l'Art* fait usage au moins dans toute sa première partie d'une forme curieuse de dialectique rhétorisée, dont l'objectif avoué – composer une apologie de l'art médical – est quant à lui très explicitement rhétorique. Le point intéressant est que ce long discours de défense et illustration de la médecine, dont tous les commentateurs ont remarqué qu'il se rapprochait dans sa forme de certains textes sophistiques et en particulier des fragments des discours de Protagoras<sup>109</sup>, se présente comme restituant le discours d'un médecin défendant lui-même son art contre les attaques qui sont portées contre lui<sup>110</sup>.

Ὁ δὲ παρεὼν λόγος τοῖσιν ἐς ἰητρικὴν οὕτως ἐπιπορευομένοισιν  
ἐναντιώσεται, θρασυνόμενος μὲν διὰ τούτους οὖς ψέγει, εὐπορέων

<sup>109</sup> Cf. préface de J. JOUANNA dans son édition aux Belles-lettres.

<sup>110</sup> « C'est la voix du médecin qui se fait entendre contre ses détracteurs, avec ou sans l'aide d'un sophiste, qu'importe-t-il en somme. » Cf. D. GOUREVITCH, in *Hippocrate - De l'Art médical*, Livre de Poche, Paris, 1994, p. 184.



δὲ διὰ τῆς τέχνης ἢ βοηθεῖ, δυνάμενος δὲ διὰ σοφίην ἢ πεπαιδευταί.

« Quant au présent discours, il s'opposera à ceux qui portent ainsi leurs assauts contre la médecine, confiant à cause des adversaires qu'il critique, plein de ressources à cause de l'art qu'il secourt, puissant à cause de la science à qui il doit sa formation<sup>111</sup>. »

La seconde partie du traité est de fait assez technique et témoigne que son auteur est, sinon un vrai médecin, du moins un amateur de médecine éclairé.

Le plan du traité suit un ordre classique, puisqu'il s'élabore suivant un enchaînement d'objections à l'existence de la médecine et de réponse à ces objections. On relève rapidement que l'inspiration des objections est tout à fait dialectique, dans la mesure où le premier argument mis à avant par l'auteur, et présenté d'ailleurs comme un argument de portée générale, repose sur le fait que la médecine, comme tout autre art, se voit ; donc elle est, car « ce qui est se voit et se connaît toujours ; ce qui n'est pas ne se voit ni ne se connaît<sup>112</sup> ».

Penchons-nous sur la conclusion de ce traité, qui nous intéresse plus directement ici :

“Ὅτι μὲν οὖν καὶ λόγους ἐν ἐωυτῇ εὐπόρους ἐς τὰς ἐπικουρίας ἔχει ἢ ἰητρικῆ καὶ οὐκ εὐδιορθώτοισι δικαίως οὐκ ἂν ἐγχειρέοι τῆσι νούσοισιν ἢ ἐγχειρευμένας ἀναμαρτήτους ἂν παρέχοι, οἳ τε νῦν λεγόμενοι λόγοι δηλοῦσιν αἱ τε τῶν εἰδότην τὴν τέχνην ἐπιδείξεις, ἃς ἐκ τῶν ἔργων ἥδιον ἢ ἐκ τῶν λόγων ἐπιδεικνύουσιν, οὐ τὸ λέγειν καταμελετήσαντες, ἀλλὰ τὴν πίστιν τῷ πλήθει, ἐξ ὧν ἂν ἰδῶσιν, οἰκειοτέρην ἡγεύμενοι ἢ ἐξ ὧν ἂν ἀκούσωσιν.

« Ainsi donc, que la médecine renferme en elle-même des raisonnements pleins de ressource pour porter secours, qu'elle a raison de ne pas traiter les maladies que l'on ne peut pas bien redresser, ou que, pour les maladies traitées, elle peut conduire un traitement exempt de fautes : tout cela, les paroles prononcées présentement le montrent ainsi que les démonstrations de ceux qui connaissent l'art, démonstrations qu'ils font plus volontiers par des actes que par des paroles, car ils n'ont pas une pratique accomplie du discours, mais estiment que la conviction du public qui naît de ce qu'il voit est plus intime que celle qui naît de ce qu'il entend<sup>113</sup>. »

Ce passage peut fournir des arguments à ceux qui considèrent que l'auteur de *De l'Art* ne peut être un médecin, mais doit être un rhéteur qui a choisi la défense de la médecine comme objet. Néanmoins, on fera remarquer qu'il est en ce cas extrêmement curieux qu'un rhéteur se permette de conclure un discours par un tel aveu de faiblesse, dans la mesure où il reconnaît bien dans ce paragraphe que la meilleure apologie d'un art ne sera pas oratoire mais

<sup>111</sup> *De l'Art*, I, 3, ed. et traduction de J. JOUANNA, p. 225

<sup>112</sup> II, 1 ; texte déjà cité et commenté plus haut, p. 68.

<sup>113</sup> XIII, 1

pratique. Cette précision finale nous semble plutôt inspirée par le souhait implicite de l'auteur de voir restituer à la médecine sa juste place, supérieure à celle de la rhétorique dans la hiérarchie des techniques. Ainsi, l'appareil oratoire mis en oeuvre tout au long du traité n'est-il déterminé finalement que comme un outil de la médecine.

Mais l'art du discours n'est pas simplement utilisé à des fins polémiques par le bon médecin ; on trouve également dans la littérature médicale, et particulièrement chez Galien<sup>114</sup>, la thèse selon laquelle la médecine a un langage propre qui correspond à certaines normes techniques.

*At vero neque multiloquus neque longiloquus erit empiricus, sed pauca loquetur et rara sicut et Piron skepticus qui veritatem querens et non inveniens ambigebat de omnibus immanifestis.*

« Ainsi l'empirique ne fera des discours ni nombreux ni longs, mais ses propos seront courts et rares, comme c'était le cas de Pyrrhon le sceptique, qui, recherchant la vérité et ne la trouvant pas, restait dans l'incertitude sur toutes les choses non manifestes...<sup>115</sup> »

Il est intéressant de relever dans ce texte, derrière la référence à Pyrrhon, l'allusion à ce qui est également un lieu commun du scepticisme – à savoir l'allusion aux moeurs du sage qui découlent directement de ses choix doctrinaux. Le médecin empirique fait ainsi le choix de la brachylogie, et d'une modestie rhétorique qui correspond à sa prudence herméneutique. L'autre point à relever ici est l'écho manifeste que l'on peut repérer entre ce chapitre de *l'Esquisse Empirique*, et le traité hippocratique *De l'Art*, dont nous avons parlé ci-dessus. Après avoir fait référence au début du chapitre XI à « ces longs et vains discours » dont le narrateur dit n'avoir cure, et qu'il oppose à la simplicité du vrai langage médical, la fin du chapitre oppose en une anecdote plaisante un médecin empirique « qui était en train d'acquérir de la gloire par ses oeuvres plutôt que par l'abondance de ses paroles », et « un médecin sot qui se répandait en propos absurdes ». L'empirique l'emportera sur son adversaire par l'efficacité de son traitement, et non celle de son langage. On retrouve ici, exacerbée, l'inversion hiérarchique qui dans *De l'Art* soumet l'art du discours à l'art médical, celui-ci étant déterminé d'abord comme une pratique. Le médecin empirique décrit par Galien va ainsi au-delà de la prescription de l'auteur de *De l'Art*, dans la mesure où l'étape oratoire n'est

<sup>114</sup> Mais ce thème est présent déjà dans la collection hippocratique, particulièrement dans les traités de type déontologique ; les *Préceptes* en offrent un exemple tout à fait intéressant.

<sup>115</sup> *Esquisse Empirique*, XI, 62, 17-22, ed. DEICHGRABER p. 82.

même plus considérée comme un préalable utile à l'exercice de la médecine, mais a vocation à être remplacée par la seule *technè iatrikè*. Cependant, on notera que le recours aux choses lui-même reste bien présenté par Galien comme un effet rhétorique :

*nedum enim ille qui erat sophysta verum etiam neque Demosthenes ipse qui fuit peritissimus suaderet unquam, ut non comitterent se homines his qui vere per opera ostenderunt hanc artem.*

« Car ce ne serait pas celui qui est sophiste, pas même Démosthène lui-même qui était le plus habile dans ces matières, qui pourrait persuader les gens de ne pas s'en remettre à ceux qui par leurs actes ont fait montre de leur art<sup>116</sup>. »

La force de conviction, qui est l'effet recherché aussi bien par le *logos* sophistique que par le *logos* médical, demeure la fin souhaitée ; mais la différence vient de ce que pour le médecin elle ne découle pas d'un discours plus puissant, mais bien d'un discours accompagné d'acte.

### **3. Auto-réfutation, épilogisme et *elenchos pragmaticos* : l'usage épicurien de la dialectique**

La position épicurienne peut donc être résumée de la façon suivante. La force de persuasion du discours philosophique viendra d'abord de son adéquation absolue avec les phénomènes, qui constituent son support empirique propre. Les ressources du *logos* ne seront alors exploitées que pour souligner cette adéquation, mais ne pourront en aucune façon s'y substituer. La dialectique n'est attaquée qu'en tant qu'elle prétend à un statut autonome au sein de la philosophie. Mais un usage « rhétorisé », c'est à dire persuasif du *logos* reste bien évidemment possible, tant qu'il est clairement subordonné à l'approche physique des phénomènes qui a seul force de véritable conviction.

Quelles traces avons-nous de cet usage persuasif de la dialectique dans l'épicurisme ? Elles sont surtout présentes, comme on peut s'y attendre, dans les passages polémiques du corpus épicurien, lorsque les épicuriens s'attachent à réfuter des arguments – voire des doctrines entières – qui leur semblent particulièrement dangereux. Les tropes dialectiques

---

<sup>116</sup> *Esquisse Empirique*, XI, 65, 26-32, ed. DEICHGRABER p. 85-86.

qui, recherchant la vérité et ne la trouvant pas, restait dans l'incertitude sur toutes les choses non manifestes...<sup>115</sup>»

Il est intéressant de relever dans ce texte, derrière la référence à Pyrrhon, l'allusion à ce qui est également un lieu commun du scepticisme – à savoir l'allusion aux moeurs du sage qui découlent directement de ses choix doctrinaux. Le médecin empirique fait ainsi le choix de la brachylogie, et d'une modestie rhétorique qui correspond à sa prudence herméneutique. L'autre point à relever ici est l'écho manifeste que l'on peut repérer entre ce chapitre de l'*Esquisse Empirique*, et le traité hippocratique *De l'Art*, dont nous avons parlé ci-dessus. Après avoir fait référence au début du chapitre XI à « ces longs et vains discours » dont le narrateur dit n'avoir cure, et qu'il oppose à la simplicité du vrai langage médical, la fin du chapitre oppose en une anecdote plaisante un médecin empirique « qui était en train d'acquérir de la gloire par ses oeuvres plutôt que par l'abondance de ses paroles », et « un médecin sot qui se répandait en propos absurdes ». L'empirique l'emportera sur son adversaire par l'efficacité de son traitement, et non celle de son langage. On retrouve ici, exacerbée, l'inversion hiérarchique qui dans *De l'Art* soumet l'art du discours à l'art médical, celui-ci étant déterminé d'abord comme une pratique. Le médecin empirique décrit par Galien va ainsi au-delà de la prescription de l'auteur de *De l'Art*, dans la mesure où l'étape oratoire n'est même plus considérée comme un préalable utile à l'exercice de la médecine, mais a vocation à être remplacée par la seule *technè iatrikè*. Cependant, on notera que le recours aux choses lui-même reste bien présenté par Galien comme un effet rhétorique :

*nedum enim ille qui erat sophysta verum etiam neque Demosthenes ipse qui fuit peritissimus suaderet unquam, ut non comitterent se homines his qui vere per opera ostenderunt hanc artem.*

« Car ce ne serait pas celui qui est sophiste, pas même Démosthène lui-même qui était le plus habile dans ces matières, qui pourrait persuader les gens de ne pas s'en remettre à ceux qui par leurs actes ont fait montre de leur art<sup>116</sup>. »

La force de conviction, qui est l'effet recherché aussi bien par le *logos* sophistique que par le *logos* médical, demeure la fin souhaitée ; mais la différence vient de ce que pour le

<sup>115</sup> *Esquisse Empirique*, XI, 62, 17-22, ed. DEICHGRABER p. 82.

<sup>116</sup> *Esquisse Empirique*, XI, 65, 26-32, ed. DEICHGRABER p. 85-86.

médecin elle ne découle pas d'un discours plus puissant, mais bien d'un discours accompagné d'acte.

### **3. Auto-réfutation, épilogisme et *elenchos pragmaticos* : l'usage épicurien de la dialectique**

La position épicurienne peut donc être résumée de la façon suivante. La force de persuasion du discours philosophique viendra d'abord de son adéquation absolue avec les phénomènes, qui constituent son support empirique propre. Les ressources du *logos* ne seront alors exploitées que pour souligner cette adéquation, mais ne pourront en aucune façon s'y substituer. La dialectique n'est attaquée qu'en tant qu'elle prétend à un statut autonome au sein de la philosophie. Mais un usage « rhétorisé », c'est à dire persuasif du *logos* reste bien évidemment possible, tant qu'il est clairement subordonné à l'approche physique des phénomènes qui a seul force de véritable conviction.

Quelles traces avons-nous de cet usage persuasif de la dialectique dans l'épicurisme ? Elles sont surtout présentes, comme on peut s'y attendre, dans les passages polémiques du corpus épicurien, lorsque les épicuriens s'attachent à réfuter des arguments – voire des doctrines entières – qui leur semblent particulièrement dangereux. Les tropes dialectiques employés sont alors introduits d'une façon très spécifique que nous allons essayer de mettre en lumière par une étude suivie de deux de ces tropes.

Le premier de ces tropes est celui de l'auto-réfutation dont l'exemple le plus développé se trouve dans la critique du scepticisme chez Lucrèce. Nous avons vu en première partie l'enjeu de cette réfutation, qui a pour but avoué une déconstruction systématique de la posture sceptique<sup>117</sup>. Dans le second temps de la réfutation, Lucrèce va s'attacher à retourner contre le sceptique lui-même l'argument qu'il vient de réfuter positivement, par lequel ce même sceptique refusait la possibilité d'utiliser la sensation comme critère. Comme nous l'avons déjà signalé, cette position repose dans le scepticisme pyrrhonien (qui est vraisemblablement ici visé) sur un refus plus général de la notion même de critère. Chercher un critère est en effet décrit par les pyrrhoniens comme une quête dénuée de sens et qui ne peut aboutir :

---

<sup>117</sup> Cf. p. 55 et seq.

ἵνα ἡ γενομένη περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνία ἐπικριθῆ, δεῖ κριτήριον ἡμᾶς ἔχειν ὁμολογημένον, διὰ οὗ δυνησόμεθα κρίνειν αὐτήν· καὶ ἵνα κριτήριον ὁμολογούμενον ἔχωμεν, δεῖ πρότερον ἐπικριθῆναι τὴν περὶ τοῦ κριτηρίου διαφωνίαν.

« Pour que le désaccord qui existe sur le critère fasse l'objet d'une décision, il faut que nous ayons un critère sur lequel nous soyons d'accord, par lequel nous pourrions prendre une décision sur ce désaccord. Et pour que nous ayons un critère sur lequel nous soyons d'accord, il faut d'abord que le désaccord sur le critère ait fait l'objet d'une décision<sup>118</sup>. »

Sextus pense ici avoir montré que suivant la disposition sceptique, le débat sur l'existence du critère lui-même est impossible, dans la mesure où pour avoir lieu, il faudrait qu'au préalable ait été décidé d'un critère au moins dialectique permettant de trancher entre les différentes alternatives possibles. Cet argument est repris comme tel par Lucrèce contre les sceptiques eux-mêmes : s'il n'y a aucun critère, sur quelle base se fonde-t-on pour refuser aux critères des autres écoles philosophiques leur statut de critère ? En d'autres termes, les sceptiques se condamnent à ne plus pouvoir évaluer la vérité, à ne plus distinguer le faux du vrai, ce qui contredit tout le travail critique auquel ils se livrent ; ils n'ont plus d'outil dialectique, donc plus aucun pouvoir réfutatif.

La structure de l'auto-réfutation que propose Lucrèce (IV, 469-521) a été maintes fois analysée<sup>119</sup>. Nous suivons ici la proposition de découpage de D. SEDLEY, qui a l'avantage de reconstituer cette argumentation selon une dynamique interne au *De Rerum Natura*.

- 469-472 : l'auto-réfutation du sceptique ;
- 473-477 : le sceptique ne peut formuler son propre scepticisme faute d'en avoir une notion correcte et un vocabulaire capable de l'exprimer ; cet argument peut être identifié comme un argument « gnoséologique » ;
- 478-499 : seuls les sens peuvent donner une conception adéquate du vrai ;
- 500-521 : l'argument dit « pragmatique » : le sceptique ne peut agir en suivant sa doctrine.

D. SEDLEY rapproche ce découpage d'une argumentation repérable dans les reconstitutions du livre XXV du *Peri Phuseos*, qui porte quant à lui sur l'impossibilité de soutenir des thèses déterministes :

<sup>118</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes* II, 20, MUTSCHMANN-MAU, p. 68, traduction P. PELLEGRIN.

<sup>119</sup> Cf. P. VANDER WAERDT « Colotes and the Epicurean refutation of skepticism », *GRBS* 30, 1989, p. 225-267 ; C. LÉVY, « Lucrèce avait-il lu Enésidème ? », in *Lucretius and his intellectual Background*, Amsterdam, 1997 ; D. SEDLEY, *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, p. 87 et seq.

περικά[τω]  
 γὰρ ὁ το[ι]οῦτος λόγος τρέπεται  
 καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαι-  
 ῶσαι ὡς ἔστι τοιαῦτα πάντα  
 οἷ ἂ τὰ κατ' ἀνάγκην καλοῦμεν,  
 ἀλλὰ μάχεται τιμὶ περ[ι] αὐτ[ο]ῦ  
 τούτου ὡς δ[ι] ἑαυτὸν ἀβελτ[ε]ρευ-  
 ομένωι .

« Car un tel raisonnement se réfute lui-même, et ne peut jamais établir que tout appartient au genre des choses dites « nécessaires » ; mais il débat de cette question même en supposant que son adversaire est lui-même responsable de dire des absurdités<sup>120</sup>. »

D. SEDLEY propose un découpage semblable de ce texte, qu'on peut ainsi résumer :

- 20 C 5-7 : l'auto-réfutation du déterministe ;
- 20 C 8-12 : argument gnoséologique : le déterministe n'a aucune *prolepse* de l'action déterminée et aucun nom adéquat qui puisse remplacer les conceptions et le nom de l'action volontaire ;
- 20 C 13-14 : argument pragmatique : le déterministe ne peut pas vivre en suivant sa doctrine ;

Cette symétrie assez remarquable justifie pour D. SEDLEY une lecture de la réfutation lucrétienne des sceptiques qui ne fasse intervenir aucun matériau plus récent que l'exploitation des textes d'Epicure lui-même. Un point nous semble néanmoins poser légèrement problème : pourquoi Lucrèce aurait-il appliqué au sceptique une réfutation dirigée par Epicure contre le déterministe, qui est justement un pur dogmatique ? Il y a à cette question deux réponses possibles. La première, inspirée très largement par la proposition de D. SEDLEY, consiste à identifier derrière le sceptique et le déterministe une seule figure visée par la réfutation d'Epicure et de Lucrèce : la figure de Démocrite, à qui l'on prête habituellement cette double dimension<sup>121</sup>. Cette hypothèse est très séduisante mais :

- elle pose problème dans la mesure où souvent Lucrèce cite nommément Démocrite lorsqu'il le critique ;

<sup>120</sup> *Peri Phuseos* XXV, 34, 28, 1-8, ARRIGHETTI [28] p. 348, traduction BRUNSCHWIG ET PELLEGRIN, *Les Philosophes hellénistiques*, t. I. p. 212.

<sup>121</sup> Cf. D. SEDLEY, "Epicurus ' Refutation of Determinism", *SUZETESIS*, 1983, p. 11-51

- la thèse du scepticisme démocritéen est complexe ; et l'on ne saurait attribuer à Démocrite une position aussi peu nuancée que celle que Lucrèce semble ici attribuer aux sceptiques qu'il vise ;
- elle ne tient pas compte d'un point relevé en particulier par C. LÉVY concernant l'originalité de l'argument gnoséologique des vers 475-478. Cet argument est remarquablement absent du *Contre Colotès* de Plutarque, qui tente justement de distinguer l'épicurisme du démocritéisme dont il se réclame. En revanche, C. LÉVY le rapproche d'un argument de l'académicien Antiochus d'Ascalon, construit justement dans l'intention de lutter contre l'infléchissement sceptique de l'Académie : « dans le texte épicurien comme dans l'argument d'Antiochus, le Sceptique est accusé d'une même contradiction : il pratique une gnoséologie qui exige la distinction du vrai et du faux alors qu'il se refuse à admettre qu'il existe un critère permettant de différencier l'un de l'autre<sup>122</sup>. »

Ces difficultés doivent-elles nous inciter à voir dans cette polémique, comme l'affirme C. LÉVY, « une argumentation anti-académicienne » ? Ou doivent-elles être tenues pour mineures au vu de la solidité du rapprochement effectué par D. SEDLEY entre le chant IV du *De Rerum Natura* et le livre XXV du *Peri Phuseos* ? Deux choses restent assurées – et nous nous en tiendrons à ces deux points, qui nous semblent suffisants pour parvenir à interpréter ce texte :

- le trope dialectique de l'auto-réfutation est clairement reconnaissable, et le livre XXV prouve qu'Epicure l'a effectivement employé ; c'est donc ce trope en lui-même qui va nous intéresser pour le moment, dans la mesure où il semble avéré qu'il ait été d'un usage courant au sein du Jardin ;
- les deux autres arguments – argument gnoséologique, argument pragmatique – peuvent être interprétés comme des dérivations sur des plans nouveaux du premier argument par auto-réfutation ; ils composent donc bien avec ce dernier un ensemble qui a une certaine autonomie<sup>123</sup>. Ce qui semble indiquer que les épicuriens font un

<sup>122</sup> p. 119

<sup>123</sup> Le rapprochement effectué par C. LÉVY entre le deuxième argument et Antiochus d'Ascalon, s'il est suggestif et peut aider à le comprendre (et il n'est pas exclu que Lucrèce ici l'ait utilisé pour éclaircir une formulation épicurienne obscure et ramassée), nous pose néanmoins problème dans la mesure où il semble atténuer cette cohésion fondamentale entre les trois moments de l'argumentation de Lucrèce.



usage très souple, et applicable en des cas variés du trope de l'auto-réfutation considéré au sens large.

Penchons-nous à présent sur cette auto-réfutation elle-même :

*Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit  
An sciri possit, quoniam nil scire faretur.  
Hunc igitur contra mittam contendere causam,  
Qui capite ipse sua in statuit vestigia sese.  
Et tamen, hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum  
Quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,  
Unde sciat quid sit scire et nescire vicissim,  
Notitiam veri quae res falsique crearit,  
Et dubium certo quae res differre probarit.*

« Mais celui qui pense qu'on ne sait rien ne sait pas même  
si on peut le savoir puisqu'il avoue ne rien savoir.  
Je négligerai donc de plaider une cause  
Contre qui a décidé de marcher sur la tête<sup>124</sup>  
Même si je lui accorde cet unique savoir  
Qu'il me dise comment, s'il n'a rien vu de vrai au monde,  
Il sait ce qu'est savoir et ne pas savoir,  
D'où provient la notion du vrai et du faux,  
Quel est le critère du doute et de la certitude<sup>125</sup>. »

Cette contre-argumentation semble avoir été utilisée dès les premières formulations de l'épicurisme, puisqu'on en lit une version très proche chez Epicure lui-même :

Εἰ μαχῆ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐκ ἔξεις οὐδ' ἄς ἂν φῆς αὐτῶν  
διεπεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀγωγὴν κρίνῃς.

« si tu combats toutes les sensations, tu n'auras même plus ce à quoi tu te réfères pour juger celles d'entre elles que tu prétends être erronées. »<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> PAUTRAT propose : qui imprime ses pas en marchant sur la tête.

<sup>125</sup> IV, 468-477

<sup>126</sup> *Max. Cap.* 23, ARRIGHETTI [5] p. 129, traduction BALAUDÉ. On remarquera bien ici une occurrence du *pros ti*, la figure du relatif étant retournée par Epicure comme une mise à l'épreuve positive de l'opinion par la sensation – au lieu de la mise à l'épreuve négative de la sensation par le raisonnement, à la manière de ce que propose Enésidème.

La critique de Lucrèce reprend donc vraisemblablement des arguments d'Epicure lui-même, qui visent à montrer que le scepticisme est auto-réfutatif.

Le fonctionnement des auto-réfutations, néologisme pour l'anglais *self-refutation*, a été analysé de façon très précise par M. BURNYEAT, et ce aussi bien dans son usage platonicien que chez Lucrèce. Les deux articles fondateurs sur la question, « Protagoras and Self-refutation in later Greek philosophy » et « Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus* <sup>127</sup> » étudient, en la situant dans son contexte historique, l'utilisation de cet argument dialectique en *Théétète* 170 e – 171 c à propos de la thèse de l'homme-mesure attribuée à Protagoras :

ἐξ ἀπάντων αἴρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπὸ γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τῷ τάναντία λέγοντι συγχωρῆ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἐνὸς οὐ ἂν μὴ μάθη.

« La vérité de Protagoras sera donc révoquée en doute par tout le monde, à commencer par lui, ou plutôt Protagoras avouera, dès lors qu'il reconnaît pour vraie l'opinion de ceux qui le contredisent, il avouera lui-même dis-je, que ni un chien, ni le premier homme venu n'est la mesure d'aucune chose, s'il ne l'a pas étudié<sup>128</sup>. »

M. BURNYEAT fait remonter l'invention de cet argument à Démocrite. Il exploite pour ce faire un passage de Sextus Empiricus (*Contre les logiciens*, I 389-90) :

Πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ < ἂν > εἶποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτρομήν, καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον. Εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψεῦδος.

« On ne peut soutenir que toutes les apparences sont vraies, à cause de l'auto-réfutativité de cette thèse [*peritropè*], comme les argumentations de Démocrite et Platon contre Protagoras l'ont montré ; car si toutes les apparences sont vraies, il sera également vrai, en accord avec une apparence, que toutes les apparences ne sont pas vraies, et alors il deviendra faux que toutes les apparences soient vraies<sup>129</sup>. »

<sup>127</sup> *The Philosophical review*, 1976 vol. 85, Ithaca. Cf. aussi *Introduction au "Théétète" de Platon*, trad. de l'anglais par NARCY, Paris, PUF, 1998.

<sup>128</sup> *Théétète*, 171 b 9 – c 2, BURNET, Clarendon, Oxford, 1958, traduction française établie à partir de la traduction proposée par M. BURNYEAT dans l'article cité plus haut.

<sup>129</sup> *Adv. Math VII*, 389-90, traduction française de la traduction de BURNYEAT.

On reconnaît au début de cette phrase la formule même que Sextus avait employé en I, 203 pour présenter la position épicurienne sur le critère – avec un usage tout à fait particulier de *phantasia*, signifiant ici non pas re-présentation mais bien « présentation » ou comme le suggère M. BURNYEAT, « apparence ». M. BURNYEAT utilise cette phrase de Sextus pour définir généralement la *péritropè* comme une réfutation qui prend pour prémisse la thèse même qu'elle prétend réfuter. Elle oppose l'adversaire à ses propres contradictions, ce qui en fait une arme dialectique à usage général particulièrement redoutable (elle est ainsi également employée par les sceptiques qui l'utilisent dans le débat sur la possibilité de la preuve). Son maniement est, comme le souligne BURNYEAT, extrêmement délicat, puisqu'elle ne fonctionne réellement que lorsque la réfutation ne nécessite bien que l'énoncé de la seule thèse de l'adversaire, sans qu'aucune autre prémisse soit utilisée – ce qui n'est pas exactement le cas dans l'exemple cité par Sextus. On distinguera donc des cas d'auto-réfutation simples, et des cas complexes, qui vont nécessiter l'usage d'une prémisse intermédiaire soigneusement choisie. M. BURNYEAT montre que le principe de l'auto-réfutation repose sur l'absence, chez celui qui est réfuté, de distinction correcte entre l'énonciation d'une proposition et le contenu propositionnel énoncé – entre l'acte de formuler une thèse et la signification des mots utilisés pour cette formulation. Or c'est bien cette indistinction que vise explicitement l'épicurisme chez le sceptique qui refuse la vérité des sensations.

En ce qui concerne cette figure de l'auto-réfutation dans le texte de Lucrèce, le même M. BURNYEAT, est l'auteur d'une autre étude : « The Upside-down back-to-front sceptic of Lucretius IV 472 »<sup>130</sup>. Il y propose pour le vers 472 une traduction très audacieuse, reprise en partie par B. PAUTRAT, que nous transcrivons en français de la façon suivante :

« Le sceptique marche sur la tête dans ses propres pas ».

Cette métaphore surprenante serait la trace chez Lucrèce d'une poétisation directe des termes même d'Epicure. L'image recouvrirait avec beaucoup d'exactitude le fonctionnement de l'argument de l'auto-réfutation. Le sceptique serait victime d'une double réfutation, retourné sur la tête et avançant à reculons. Selon BURNYEAT cette image recouvre l'expression grecque *perikato trepein* ; c'est un composé du plus classique *peritrepein*, qui comme on l'a vu est le verbe d'où dérive la *péritropè*. *Perikato trepein* apparaît entre autre dans le fragment du *Peri Phuseos* concernant la critique du déterminisme, précédemment cité par SEDLEY<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> *Philologus*, 1978, p. 197-206

<sup>131</sup> Cf. D. SEDLEY, « Epicurus' refutation of determinism » in *Suzètèsis*, Naples, 1983.

Μάχεται τι περ[ι] αὐτ[ο]ῦ  
τούτου ὡς δι' ἐ]αυτὸν ἀβελτ[ε]ρευ-  
ομένωι · κὰν εἰς ἀπειρ[ον ἦ]ι πά-  
λιν κατ' ἀ[νάγ]κην τοῦτο πράτ-  
τειν ἀπὸ λόγων ἀεί, οὐ[κ ἐ]πιλο-  
γίζεται [ἐν] τῶι εἰς ἐα[υτὸ]ν τὴν  
αἰτίαν [ἀνάπτ]ειν [τοῦ κατὰ τρό-]  
πον [λελογίσθ]αι, εἰς [δὲ τὸν ἀμφι-]  
[σβ]ῆ[τοῦντα το]ῦ [μὴ κατὰ τρόπον]

« En fait, en disputant sur cette question-là, il (le déterministe) traite son contradicteur comme s'il disait des absurdités selon son propre choix. Et même si, aussi loin qu'on peut énoncer des mots vides, il continue à l'infini de dire qu'au contraire il ne peut (son adversaire) parler qu'en suivant son instinct irrépressible, il ne le pense pas selon l'épilogie, puisqu'il s'impute la responsabilité d'avoir raisonné correctement, et qu'il impute à son opposant celle d'avoir mal raisonné.<sup>132</sup> »

1. L'adversaire suppose qu'aucun de nos actes n'est le fruit d'une décision responsable, mais qu'ils sont tous déterminés par la nature des choses ;
2. L'adversaire pense avoir formulé 1. en suivant une décision autonome ne dépendant que du seul exercice de ses facultés de raisonnement ;
3. L'adversaire est en contradiction avec lui-même, puisque la thèse soutenue en 1. s'oppose à l'acte effectué dans la formulation de 1.

On reconnaît ici le mécanisme qui conditionne selon BURNYEAT l'usage de la *peritropè*. L'épilogie (ou épilogisme) dont il est question est bien ici la procédure épicurienne de raisonnement à laquelle nous avons déjà consacré de longs développements. Ici, le sens de la référence à cette procédure est peu explicite. On peut pour le moment au moins rappeler que pour les épicuriens cette procédure sert justement à accorder en toute circonstance son discours avec sa pratique, en n'utilisant pas de mots vides, et en n'énonçant rien qui ne soit vérifiable. Une observation continue du déterministe dans son attitude quotidienne contredit son propre discours ; ce discours est donc vide de sens. On peut aussi noter que BURNYEAT relève un autre usage épicurien de la *péritropè* justement dans le texte du corpus épicurien qui, comme on l'a vu, traite le plus de la procédure épilogistique, à savoir le livre de

<sup>132</sup> *Peri Phuseos* XXV, 34, 28, 6-14, ARRIGHETTI [34] p. 348-349. Traduction française de la traduction de M. BURNYEAT. Cf. aussi G. ARRIGHETTI, "Un passo dell'opera *Sulla Natura* di Epicuro, Democrito e Colote", in *Cronachè ercolanesi*, 9, 1979, p. 5-10

Philodème *De l'inférence par signes* : « *the Epicurean Philodemus replies to the Stoic denial of the validity of inductive inference that their denial is self-refuting, in fact confirmatory of induction, because it is based on grounds which are in effect themselves inductive, such as that unobserved cases may well differ from observed ones or be as unique as certain unique phenomena within our experience. (On signs XXIX, 24-XXX, 15)*<sup>133</sup>. » “L'épicurien Philodème réplique, à la dénégation par le stoïcien de la validité de l'inférence inductive, que leur dénégation est auto-réfutative, et de fait confirme l'induction, car elle a elle-même des fondements inductifs, comme le fait que les occurrences non observées peuvent tout à fait différer de celles qui sont observées, ou bien être aussi uniques que certains phénomènes uniques au sein de notre expérience.”

Reprenons à présent l'argumentaire de Lucrèce contre les sceptiques. Celui-ci ne les attaque pas frontalement sur le point précis de la véracité des sensations, mais sur la position sceptique comme telle, qui consiste à refuser de dogmatiser et à mettre toutes les opinions en équilibre de façon à atteindre l'*epochè*, ou suspension du jugement. L'argument qu'évoque Lucrèce pourrait être ainsi reconstitué :

1. il n'y a aucune proposition que le sceptique sache être vraie ;
2. 1. n'est pas une proposition que le sceptique sache être vraie ;
3. 1. est donc fausse.

Il s'agit là d'une *peritropè* qui reprend le schéma réfutatif que Sextus attribuait à Démocrite et Platon contre Protagoras. Là encore, il s'agit d'opposer ce que dit le sceptique à ce qu'il fait – la thèse qu'il formule à l'acte même de la soutenir, qui implique une adhésion à un contenu nécessairement en contradiction avec cette thèse<sup>134</sup>.

Cette structure générale de la *peritropè* va bien évidemment jouer un rôle majeur dans la stratégie de persuasion du discours épicurien, y compris dans des cas où elle ne sera pas

<sup>133</sup> p. 56 in “Protagoras and Self-refutation in later Greek philosophy”.

<sup>134</sup> Nous voyons ici que la description de la *peritropè* par BURNYEAT autorise à considérer comme un seul ensemble argumentatif ce que C. LÉVY comme D. SEDLEY décomposent en trois arguments. Les arguments 2 et 3 (le sceptique n'a aucune notion qui lui permette de penser son scepticisme ; le sceptique ne peut pas agir en suivant son scepticisme) peuvent être interprétés comme des dérivations gnoséologique et pratique de la première *peritropè* qui n'est envisagée que sur un plan logique. Dans les trois cas, il y a toujours auto-réfutation.

- auto-réfutation d'un énoncé par mise en évidence d'une contradiction logique interne à ce même énoncé ;
- auto-réfutation d'une conception par mise en évidence d'une contradiction interne à cette conception – avoir un concept de l'absence de critère implique de supposer déjà un critère ;
- auto-réfutation d'une position philosophique par l'impossibilité pratique d'assumer cette même position – le sceptique doute de l'existence des précipices alors même qu'il les évite.

formellement reprise, mais où sa possibilité d'application sera simplement évoquée. Si on nous autorise l'emploi d'une terminologie anachronique, l'usage de la dialectique peut être ici qualifié de rhétorique dans la mesure où il vise explicitement « l'engagement ontologique » de l'adversaire vis-à-vis de sa propre doctrine, et non la simple consistance logique de son discours. Mais il reste à savoir si l'étude du deuxième trope dialectique manifeste dans le corpus épicurien confirme cette première analyse.

Le deuxième trope dialectique explicitement employé par l'épicurisme est la « réfutation pragmatique » (*elenchos pragmatikos*). On en trouve une trace importante dans un fragment assez long du livre XXVIII du *Peri Phuseos* dont nous proposons ci-dessous une traduction personnelle ainsi qu'une explication détaillée<sup>135</sup>.

Je dis donc qu'il faut rapporter à cette règle toute opinion pour laquelle nous n'avons pas encore pu procéder à un épilogisme ; en effet, je ne crois pas que toute opinion soit immédiatement associable à un épilogisme ; mais il suffit que chacun ait simplement la possibilité de procéder à cet épilogisme chaque fois que l'occasion s'en présentera. En effet celui qui ignore l'épilogisme, et qui examine un objet dans ces conditions, d'une façon particulièrement inappropriée, ne pourra pas du tout procéder à une évaluation...

... il utilise ce même mouvement ; et, tout autant que pour les catégories éthiques de l'abstinence et de la préférence, sous la conduite de cette règle il sera amené à accomplir le juste.

Parmi les opinions, certaines ne concernent pas le champ pratique – je veux parler ici de celles qui n'ont pas trait aux appréhensions empiriques, mais qui font partie de la sphère théorique. Ces opinions seront mises à bas si elles sont mensongères, ou erronées, soit du fait de leur irrationalité, soit du fait d'un raisonnement ; soit qu'on énonce à partir d'elles quelque autre énoncé de type théorique, qui soit manifestement faux ; soit que, se trouvant en liaison indirecte avec le champ pratique, elles conduisent à quelque chose d'inadmissible. Si on ne trouve rien de tout cela, on en conclura aisément que l'opinion n'est pas mensongère. Pour cette raison, aisément aussi on se moquera de celui qui, voulant réfuter quelqu'un persuadé qu'il est impossible que la même personne possède la science et ne la possède pas, utilise pour cela l'argument du père voilé, ou tout autre du même acabit. Car ceci ne...

... de même que celui qui, ayant aveuglément admis certaines conclusions, et voyant à présent sur quoi se fonde ce qu'il a conclu, se moque de ce sophisme ; car il n'embrassait pas dans ses réponses ce qui en a été extirpé, à partir d'une habitude de la langue, de sorte que l'on pût en déduire l'énoncé : « il est possible que la même personne possède la science et ne la possède pas », et que cela ne pût être nié, à cause de la manière qu'a eu le sophiste d'utiliser l'argument.

Pour cette raison, n'importe qui, tenant tout d'abord la thèse opposée, et n'étant pas sur ce point circonspect comme certains sophistes, ne croira pas qu'il est soumis à une réfutation de type pratique. Cependant il n'a pas vérifié que, à part pour des cas du genre de ceux qu'utilise le sophiste, il est impossible pour la même personne de savoir et d'ignorer. Mais ceux qui ne comprennent pas de façon raisonnée cette différence, sont manifestement menacés du même sort que cet autre homme qui, lui, n'a pu qu'être convaincu de l'application générale de ce sophisme...

<sup>135</sup>Cf. texte grec en annexe.

...selon chaque cas particulier, mais d'une certaine manière qui implique la généralité ; tandis que notre homme, qui a été convaincu du sophisme, accordera son opinion ou la refusera, pour chaque cas, d'une façon très différente.

Je dis donc que, pour celui qui ne voit pas la différence, ces deux hommes agissent de façon semblable. Mais ils n'agissent pas de façon semblable ; le premier est à lui-même son propre garant ; et lorsqu'il pose une opinion générale – même si, en ce cas, il pourrait effectuer un nombre infini d'appréhensions empiriques de peur qu'un seul cas vienne infirmer sa thèse -, et lorsqu'il s'abstient. Lorsqu'il pose une opinion, il s'engage directement dans une attitude de type pratique, tout à fait comme s'il n'avait posé sa thèse qu'en fonction d'appréhensions empiriques effectuées au cas par cas : cela est-il ou non ainsi ? Mais il ne fait cela que si sa thèse a des implications de type pratique ; sinon, il fait autrement. Cependant, c'est la même chose pour la sphère théorique ; en effet, lorsque la thèse est posée, si elle l'a été, dans un autre registre, selon la stricte appréhension empirique de ce qui a été confirmé par l'expérience ...

... l'homme, désireux d'agir en accord avec ses opinions générales, lorsqu'il se trouvera qu'un fait est en accord avec son opinion, se trompera [si l'opinion est fausse]. Dans le cas contraire, il ne fera rien de tel.

Il faut utiliser ces signes pour distinguer cette différence. Et si nous nous comportons ainsi pour tous les énoncés, nous ne nous ridiculiserons pas dans le domaine que j'ai évoqué.

Nous retrouvons ici des thèmes méthodologiques déjà abordés, et en particulier la figure de l'épilogisme, présente dès la première phrase du texte. Le problème en question est celui de cas où l'application de l'épilogisme n'est pas évidente ; la « règle » définie doit ainsi permettre de préparer cette application, afin de pouvoir procéder à des évaluations correctes. Assez rapidement dans la première partie du texte, vont être distingués deux champs d'investigation spécifiques, le champ du pratique et le champ du théorique ; cette distinction est visiblement introduite pour délimiter les lieux d'application de la « règle » qui vient d'être définie. Le champ pratique est visiblement lié à la problématique éthique comme l'indique explicitement l'allusion aux « catégories éthiques de l'abstinence et de la préférence »<sup>136</sup> ; mais il semble désigner également en règle générale les occurrences vitales dans lesquelles les principes de la décision sont semblables à ceux appliqués dans le cas d'un choix de type éthique. Le « mouvement » spontané de l'homme qui le pousse naturellement vers certains objets et qui le fait refuser d'autres objets est rendu possible par la faculté éthique instinctive de se tourner vers le plaisir. Ce qui veut dire que dans le champ pratique, la distinction du faux et du vrai est aisée et immédiate ; le critère étant certain et connu, l'erreur apparaît rapidement sans doute possible. La vérification est toujours possible dans le cas d'un choix de type pratique, puisqu'un tel choix va presque immédiatement mettre en jeu la faculté humaine de ressentir, donc d'éprouver du plaisir ou du déplaisir. Le champ théorique quant à

<sup>136</sup> Cf. *Mén.* 129 : « c'est le plaisir que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital, et c'est à partir de lui que nous commençons à *choisir et refuser...* »

lui est apparemment opposé au premier et défini négativement comme le champ des objets non appréhendables par l'expérience. Cette distinction posée, Epicure va alors suivre une double stratégie : expliquant d'une part comment on peut quand même évaluer ce genre d'objets, il exclut progressivement l'hypothèse même de l'existence d'un champ purement théorique.

Comment donc faire un choix, quand il n'y a pas de vérification possible, entre plusieurs opinions de type théorique ? Epicure propose d'appliquer une règle que l'on peut à partir de ce texte reconstituer ainsi : observer dans quelle mesure ces opinions font aussi partie du champ de l'expérience, et vont donc pouvoir être soumises *a posteriori* à une vérification ; et en attendant d'avoir procédé à cette observation systématique, mettre sa confiance dans le jugement immédiat des sens. Car comme pour le champ pratique, il existe dans le champ théorique un mouvement spontané qui nous porte vers le vrai et nous éloigne du faux, une sorte de « sens » logique qui fait refuser ce qui est sans raison, ou « manifestement » - c'est à dire « sensiblement » - faux. Mais ce qu'Epicure veut alors réellement montrer, c'est que toute opinion se trouve en dernier ressort « reliée » au champ pratique, dans la mesure où elle aura nécessairement des conséquences agréables ou désagréables. Il y a donc deux solutions au problème posé par les opinions théoriques : une solution qui fait référence à notre sens logique, et qui considère l'opinion en elle-même comme un sensible d'un certain genre ; une solution qui identifie l'opinion à ses conséquences dans le champ empirique extérieur, et qui l'observe du point de vue de notre propre sensibilité, en tant que nous mêmes pouvons être affectés dans notre chair par ses conséquences. La thèse sous-jacente, qui va prendre toute son importance dans le paragraphe suivant, est que nous ne posons aucune opinion gratuitement, mais que nous sommes poussés à vivre en fonction de ce que nous tenons pour vrai.

Mais du fait de cette identification progressive entre le théorique et le pratique, Epicure va alors en venir à critiquer la première solution qu'il a envisagée – le recours au seul sens logique dont nous sommes tous dotés. Pour démontrer cette insuffisance du « sens logique », Epicure commence par appliquer la première solution à un cas particulier : les arguments sophistiques utilisés par l'École Mégarique – en particulier l'argument dit du « Voilé »<sup>137</sup>. Ces arguments fonctionnent selon une certaine méthode de raisonnement

<sup>137</sup> DORION propose une reconstitution très claire du Voilé dans son commentaire aux *Réf. Soph.* d'Aristote (p. 368 n. 351) : « Connais-tu celui qui s'approche et qui est voilé ? – Non. (On enlève le voile qui recouvre Coriscus.) – Connais-tu cet homme ? – Oui, c'est Coriscus. – Donc tu connais et tu ne connais pas le même homme ». Voir aussi MUELLER, *Les mégariques : fragments et témoignages*, Vrin, Paris, 1985.



scientifique qui n'utilise pour preuve que ce que nous appellerons les paradoxes inductifs formels<sup>138</sup> ; ces paradoxes mettent en avant des étrangetés et des exceptions de type logique qui viennent contredire une régularité naturelle apparente. Ces paradoxes sont en quelque sorte le pendant négatif des techniques épiciuriennes d'infirmité et de non-confirmation abordées brièvement en première partie, qui consistent en une mise en contradiction des opinions et des phénomènes, et qui s'apparentent plutôt à des paradoxes inductifs empiriques. Mais alors que les infirmités épiciuriennes sont efficaces, parce qu'elles prennent comme critère le témoignage des sens, les paradoxes mégariques sont justes ridicules, parce qu'ils sont totalement contre-intuitifs. Il est absurde de tenter de fonder une opinion contre le témoignage des sens. Nous avons donc là une première critique extrêmement proche de ce que propose Lucrèce contre les sceptiques dans le *De Rerum Natura*.

Cependant le texte ne s'arrête pas là. Epicure va compléter cette première réfutation par une autre, beaucoup plus subtile, dans laquelle il introduit de façon tout à fait originale le trope de l'*elenchos pragmaticos*. Epicure s'éloigne visiblement de cette première solution, trop aisée, trop simple, trop facilement contestable. Il faut prendre au sérieux les paradoxes des Mégariques. Mais dans le même mouvement, Epicure refuse ce qui se présenterait alors comme l'alternative naturelle à cette première déconstruction empirique du paradoxe ; à savoir une déconstruction formelle par la mise en évidence d'une simple « convention linguistique » – telle que la pratique par exemple Aristote dans les *Réfutations Sophistiques*<sup>139</sup>. L'argument d'Epicure pour refuser cette déconstruction formelle est tout à fait étonnant, puisqu'il indique que celui qui se contenterait de cette explication, serait lui aussi un sophiste, et qui plus est un sophiste maladroit. Pourquoi est-elle considérée comme insuffisante ? Répondre à cette question revient à se demander ce que recouvre pour Epicure l'expression *elenchos pragmaticos*. Alors même qu'une distinction préalable a été posée entre des champs théoriques et pratiques, le recours au pratique est désigné comme indispensable pour résoudre une contradiction de nature absolument théorique en apparence. Le paradoxe mégarique met bien en jeu le champ pratique dans sa totalité – et Epicure sous-entend que seule l'acuité particulière du regard épicurien discerne un enjeu fondamental pour la vie, là où d'autres ne voient qu'un « jeu de langage ». C'est pourquoi il faut stigmatiser celui qui se contenterait également d'une réfutation « théorique », dans la mesure où il dévoile ainsi qu'il

<sup>138</sup> Expression empruntée à D. SEDLEY.

<sup>139</sup> Réfutation du Voilé au ch. 24, 179 a 34 et seq.

est incapable de discerner cet enjeu pratique qui est pourtant le plus important. Le dialecticien habile est renvoyé dos à dos avec celui qui accepte tout simplement le sophisme.

Διὸ καὶ π[άνυ] ἀντικειμένως ὁμολογήσας [τ]ις ἐξ ἀρχῆς καὶ [ὁ]υκ εὐλα[βού]μενος τοῦτο ὥσπερ τιν[ές] τῶν σοφιστῶν οὐκ οἴετ[αι] πραγματικὸν ἔλεγχον λαμβάνειν.

Pour cette raison, n'importe qui, tenant tout d'abord la thèse opposée, et n'étant pas sur ce point circonspect comme certains sophistes, ne croira pas qu'il est soumis à une réfutation de type pratique<sup>140</sup>.

Cette règle méthodologique est si importante pour Epicure qu'il va jusqu'à renvoyer dos à dos le fin linguiste et le benêt trompé par l'argument, en accordant l'avantage au benêt : certes, celui-ci s'est laissé bernier, mais il l'a fait de bonne foi, en ayant eu l'impression d'arriver à cette conclusion par un véritable raisonnement mettant en jeu sa propre vie pratique ; tandis que le fin dialecticien, évaporant la querelle dans le terrain du jeu de mots, lui a fait perdre toute consistance, tout intérêt, et a donc perdu de vue cette dimension pratique qui échappe à la plupart des interlocuteurs des sophistes.

Epicure poursuit alors son argumentation, en mettant en avant ce qu'il appelle une « différence » entre la généralisation abusive de la thèse du sophiste, qu'il faut bien entendu éviter, et la généralisation licite, que nous sommes en droit et même en devoir d'utiliser dans un cadre scientifique, mais qui va justement devoir être soumise à l'*épilogismos*. Epicure veut montrer comment résoudre un cas-limite de la règle énoncée dans le premier paragraphe ; un cas où l'objet rencontré, tel qu'on ne peut encore le soumettre à vérification, semble remettre lui-même en question toute vérification possible. Le paradoxe mégarique du Voilé remet en effet en cause la possibilité même d'un savoir ou d'un non-savoir certain. Le sophiste joue bien ici sur une ambiguïté entre « ne pas savoir » et « ne pas connaître », les deux sens étant contenus dans le terme grec utilisé. Ce paradoxe met en jeu non pas simplement le champ des mots, mais celui des actes ; sa réfutation porte bien sur le pratique, et c'est pourquoi il convient d'opposer au sophiste à une réfutation pratique une riposte de type pratique. Bref, si on l'accepte, on s'interdit toute possibilité de vérifier quoi que ce soit. Mais si on le refuse, comment l'invalider ? La solution envisagée par Epicure est de type « pratique » au sens où

<sup>140</sup> Fr. 13 col. X sup., 5-9, p. 53, traduction personnelle. Nous indiquons pour information la traduction que propose ici D. SEDLEY : « so a man who at the start made quite the opposite assertion, and does not display the wariness on this score shown by certain of the sophists, does not consider the refutation which he undergoes to be one that concerns actions. »

elle doit montrer comment le paradoxe peut nous entraîner bel et bien à des « choses inadmissibles », c'est-à-dire nous entraver dans notre action. Il faut alors substituer aux généralisations de type formel, qui obligent à accepter cet argument, les généralisations de type pratique, qui constituent une sorte de logique de la vie courante et de l'action, non moins exacte, mais où le paradoxe mégarique n'est plus possible.

L'épilogisme semble alors, selon la reconstitution de D. SEDLEY, intervenir dans le second temps de cette « réfutation pratique ». Il faut pratiquer l'épilogisme pour vérifier que dans la réalité des cas, ce que dit le sophiste est bel et bien faux : il est impossible de savoir et de ne pas savoir en même temps. Ce qui vient éclairer *a posteriori* la règle inaugurale : il faut que dans chaque cas où intervient le jugement, c'est à dire à propos de chaque opinion, puisse intervenir un épilogisme, au moins en droit – même lorsque l'on s'imagine qu'une simple pirouette lexicale suffirait à trancher un débat. Si l'on prend ici Epicure au mot, l'épilogisme au sens propre, ramène sur le phénomène l'esprit porté à s'en détacher<sup>141</sup>. Le sophisme du mégarique tendait à faire jouer le témoignage de la vue contre elle-même : la vision d'un homme voilé m'enseigne que ce que je vois, je ne le vois pas, et que ce que je sais, je ne le sais pas. Je vois bien quelque chose ; mais ce quelque chose est un homme voilé, donc un mystère, quelque chose d'inconnu. L'enjeu est fondamental. C'est par l'épilogisme, c'est à dire par l'inférence purement appuyée sur l'expérience, que je sais à la fois évaluer le sensible et travailler à partir du sensible. L'épilogisme me permet à la fois de répondre au sophiste qu'il est faux de dire que l'on peut à la fois savoir et ne pas savoir, tout en me fournissant le critère qui me permet d'invalider cet énoncé.

D. SEDLEY, éditeur de ce texte, indique en préface : « In our passage *epilogismos* is invoked as a method of judging the correctness of opinions ». Mais il ajoute aussitôt que cette méthode ne peut être appliquée qu'à certains types d'opinions. D. SEDLEY distingue deux types d'opinions dans le texte :

- celles qui ont une incidence immédiate ( *a direct bearing*) sur l'activité humaine ; elles sont dites *pragmatikè* ou encore *peri praxeôn* ;
- les thèses physiques spéculatives qui portent sur des entités invisibles, qualifiées de *theorétikè*.

D. SEDLEY considère que les premières sont réfutables selon une procédure qui ressemble fortement à une *epimarturèsis* ; pour les secondes, il les rapproche de

---

<sup>141</sup> On retrouve ici l'idée présente dans *Des Sectes*, que si l'épilogisme combat les sophismes, c'est parce qu'il reste sans arrêt en contact avec la réalité.

L'*antimarturèsis*, dans la mesure où les spéculations portant sur les invisibles ne peuvent être directement réfutées, mais seulement non contredites par les événements observés ou par d'autres thèses physiques. Nous avons précédemment montré dans quelle mesure ces deux procédures peuvent être rapprochées, en tant que deux instances d'une même méthode de validation : la méthode par analogie. Une considération semblable s'impose selon nous dans ce texte ; ce qu'Epicure appelle ici « épilogisme » ne doit pas être considéré comme ne s'appliquant qu'à l'une des deux sortes de *doxai* distinguées à juste titre par D. SEDLEY ; il n'y a aucune raison de considérer que le mode de réfutation, qu'il soit direct ou indirect, change de nature suivant le statut des hypothèses envisagées. Au contraire, il nous semble que la grande force de ce texte réside dans l'articulation qu'il introduit entre ces deux champs du savoir apparemment distincts – ce qui est très explicite dans le texte, si l'on considère que la restitution de D. SEDLEY est exacte. Le « raisonnement empirique » fonctionne dans les deux cas, par extension du cas au champ de l'expérience dans sa totalité, que cette expérience soit éthiquement ou scientifiquement abordée, qu'elle soit vécue ou étudiée. Ensuite, que l'incompatibilité se révèle de façon immédiate – infirmation – ou médiata – non-confirmation –, cela ne change pas réellement l'esprit de la démonstration empirique ; dans les deux cas, c'est bien la confrontation avec la réalité telle qu'elle se présente empiriquement qui a de l'importance, dans la mesure où nous avons pu montrer que pour un épicurien, tout savoir scientifique, même le plus pointu, même celui qui porte sur les réalités les plus « cachées », reste un savoir de l'empiricité.

C'est bien pour cette raison que la réfutation du sophiste se range dans la catégorie des réfutations « pragmatiques », alors même que le savoir du sophiste se présente avec le masque du savoir théorique. L'objectif de l'épilogisme est de dissiper ces fausses frontières et de montrer que tout sophisme dialectique a toujours une incidence pratique – et que c'est par l'examen de ces incidences pratiques que l'on peut le dissiper le plus efficacement. Le langage joue alors un rôle assez intéressant : il est le masque que prend le champ pratique lorsqu'il se déguise en champ théorique ; ou, plus exactement, c'est en déguisant un problème pratique en problème logique que le mégarique peut faire perdre à son adversaire le « sens du vrai » au sens propre de l'expression, en le détachant du champ empirique qui est beaucoup plus difficile à éliminer lorsque l'on reste dans la sphère des jugements éthiques. Le mégarique vit dans le songe d'une réalité de nature exclusivement dialectique et discursive, il se meut dans les abstractions et ne peut donc pratiquer l'épilogisme qui fait, lui, intervenir les sens de façon massive.

Si nous avons à ce point insisté sur la détermination pratique de cet *elenchos*, c'est parce que cette détermination est finalement le point commun essentiel qui relie les deux tropes dialectiques successivement étudiés. Dans le cas de l'auto-réfutation comme dans le cas de *l'elenchos pragmaticos*, la dialectique épicurienne se caractérise par la volonté d'accorder le discours à l'acte de celui qui le profère. Le sage est défini négativement au travers de ces deux réfutations par la capacité qu'il a à faire coïncider de façon exacte l'ordre des choses et l'ordre des mots, en d'autres termes par la cohérence absolue de sa posture. Cette cohérence, présentée comme une vertu philosophique, est la fin visée par ces moments dialectiques du corpus épicurien. Et c'est en ce sens quasi protreptique qu'elle suppose bien un usage très particulier de la dialectique comme structure permettant une véritable réforme du sujet à qui elle s'adresse. Et c'est en ce sens également que la nature proprement « médicinale » d'une dialectique ainsi utilisée apparaîtra le plus clairement.

#### 4. Les « arguments thérapeutiques » d'Epicure

L'expression « arguments thérapeutiques » est empruntée à un article de M. NUSSBAUM<sup>142</sup> qui traite de la médicalisation du discours philosophique dans le Jardin ; la démonstration aboutit avec rigueur à l'idée que l'interprétation des multiples analogies établies entre le discours philosophique et l'art de guérir, en particulier chez Philodème<sup>143</sup> doit conduire à une identification terme à terme du discours philosophique avec un médicament<sup>144</sup>. Mais pour ce faire, ce discours doit avoir un certain nombre de caractéristiques que M. NUSSBAUM classe selon deux groupes distincts.

Le groupe A regroupe les trois traits généraux qui caractérisent le traitement épicurien dans sa globalité.

- « practical causal efficacy » : l'argument doit effectivement transformer psychologiquement celui à qui il s'adresse ;
- « be value relative » : l'argument doit pouvoir apporter un bien-être qui corresponde d'une façon ou d'une autre – au moins provisoirement – à ce que l'élève considère être le

<sup>142</sup> « Therapeutic arguments : Epicurus and Aristotle », M. NUSSBAUM in *The Norms of Nature – Studies in hellenistic ethics*, ed. M. SCHOFIELD ET G. STRIKER, Cambridge university press, Cambridge, 1986

<sup>143</sup>Cf. GIGANTE, « Philosophia medicans », *Philosophia medicans in Filodemo*, cf. Cronachè Ercolanesi 5/1975.

<sup>144</sup> cf. p. 37-38 et p. 43 en particulier.

bien-être ; il ne doit pas entrer brutalement en contradiction avec les anciens désirs de l'élève ;

- « be attentive to the particular case » : celui qui conçoit l'argument le fait en fonction de celui à qui il s'adresse<sup>145</sup>.

Le groupe B réunit des thérapies plus spécifiques correspondant à des cas particuliers de "cure philosophique".

- "be individual-relative": l'argument n'est adressé qu'à une seule personne, et ne vise à guérir que sa propre santé ;
- "instrumentalization of reason" : la rationalité de l'argument n'est pas sa fin, mais la forme qu'il doit prendre pour arriver le plus sûrement à sa fin véritable qui est la santé ;
- "no intrinsic respect for the standard virtues of rational discourse" : ces caractéristiques fondamentales du discours rationnel sont la cohérence, la validité, la clarté des définitions. Effectivement, nous avons suffisamment montré que ces critères ne suffisent absolument pas pour Epicure à déterminer la validité du discours, et qu'ils peuvent même lui faire obstacle lorsqu'ils sont envisagés comme des fins et non comme des moyens ;
- "non-mutual and asymmetrical" : la répartition des rôles, comme dans le cas d'une médecine ordinaire, est clairement définie : il y a un soignant et un soigné, le soigné ayant un rôle à peu près uniquement passif et faisant une confiance absolue au soignant<sup>146</sup>.
- "lack of interest in alternative view" : ce point aborde le refus épicurien de la culture pour elle-même : connaître les erreurs des autres systèmes ne présente aucune espèce d'intérêt ;
- "be self-praising" : une forme d'encouragement accompagne toujours l'administration de la drogue par le médecin – on rappelle sans cesse à l'élève que le remède qui lui est donné est bon pour lui et qu'il en a besoin, afin d'augmenter l'efficacité du traitement en annulant toute réticence.

Toutes ces catégories ont un point commun : il s'agit à chaque fois d'un usage du discours qui est a-logique – c'est-à-dire que ce qui compte dans chaque cas n'est pas ce qui est dit mais la situation d'énonciation ; le discours devient thérapeutique – et donc philosophique selon la définition d'Epicure - si et seulement si il devient un acte et n'est plus

<sup>145</sup> L'argument voit ainsi sa valeur thérapeutique dépendre en grande partie d'une bonne approximation du *kairos* par le thérapeute ; on pourra rapprocher ce point d'un passage des fragments de Philodème *Sur la Parrhèsia*, 22, 25, 65, qui indique que l'art du *kairos* est concomitant à celui de la *parrhèsia*.

<sup>146</sup> Cf. F. WOLFF, *L'Être, l'homme, le disciple*, Presses universitaires de France, Paris, 2000, p. 253 : La philosophie épicurienne « est toute entière élaborée, écrite et achevée par le maître, et les disciples ne peuvent que l'admettre, l'apprendre et la répéter. »

un simple contenu linguistique ; si l'on suit les conclusions de M. NUSSBAUM, on doit reconnaître qu'on se trouve quasiment ici dans un modèle de discours performatif<sup>147</sup>. L'article de M. NUSSBAUM ne va pas aussi loin, et se contente de répéter régulièrement que la philosophie épicurienne prétend soigner « par le *logos* » ; mais l'interprétation proposée de ce *logos* vise bien à montrer qu'il s'agit d'un *logos* très particulier qui a perdu un certain nombre de ses caractéristiques traditionnelles pour devenir l'équivalent d'un acte – et qui est d'ailleurs systématiquement associé à des pratiques non discursives mais purement comportementales, qui visent à intégrer la matière de l'argument à la constitution même de l'individu (par exemple la mémorisation et la répétition incessante des principes fondamentaux de l'épicurisme). Cette performativité atténuée du *logos* épicurien se retrouve chez Lucrèce si l'on considère que le choix de la forme poétique est non seulement celui d'une forme *rhétorique*, mais aussi d'un discours visant à produire des effets par la réminiscence de sensations. L'extrême sensualité que permet l'écriture poétique – le meilleur exemple étant l'évocation de *l'ars amatoria* à la fin du chant IV – est de toute évidence une illustration de cette performativité rêvée du discours philosophique<sup>148</sup>. La poésie érotique agit de fait comme un simulacre discursif, et son efficacité doit être pensée sur le modèle de celle du rêve sensuel ; images rêvées ou fantasmées par le poète agissent avec la même puissance sur l'organisme que la confrontation directe avec l'objet du désir ; rêver ou décrire un acte sexuel est déjà un acte sexuel. De même, dire et lire la philosophie seront déjà philosopher.

Il nous semble que c'est dans le sens d'une tension semblable vers la performativité qu'il faut appréhender un objet quelque peu étrange de la pédagogie épicurienne, que NUSSBAUM évoque et qui nous semble l'archétype même d'un *logos* thérapeutique : à savoir la pratique de la *parrhèsia*. La *parrhèsia* ou « liberté de parole » n'est pas une pratique discursive proprement épicurienne ; elle entretient au contraire un rapport absolument essentiel avec l'*isègorie* athénienne. De fait, ce n'est qu'à partir du moment où liberté de parole et liberté de blâme sont sans restriction admises dans la scène politique, sans que le

---

<sup>147</sup> On va ici un peu plus loin que F. WOLFF qui quant à lui qualifie les textes épicuriens de « conatifs », dans la mesure où « ils transmettent moins une doctrine ou une théorie qu'un art de vivre, et par voie de conséquence un ensemble de savoir-faire, de pratiques communes, ou d'« exercices spirituels » au sens que P. HADOT a donné à ce terme » (p. 260). Il nous semble que la notion de performativité permet d'envisager pour le discours épicurien une efficacité directe, tandis que la conativité implique une efficacité au second degré, forcément déterminée par la médiation du disciple qui doit « accepter » la thérapie. Cependant les deux ne sont pas contradictoires ; l'efficacité directe du remède est toujours bien accompagnée de l'efficacité seconde induite par l'assimilation active par le disciple du discours bienfaisant.

<sup>148</sup> Cet aspect de l'écriture poétique a intéressé l'épicurien Philodème, lui-même auteur de poèmes érotiques. On trouve une évocation de cette question dans un article de D. ARMSTRONG, « Philodème et l'appréciation de l'effet poétique », in *Cicéron et Philodème*.

blâme soit nécessairement une manifestation de supériorité hiérarchique ou politique, que la *polis* peut prétendre fonctionner sur un mode démocratique dans lequel seul le savoir est reconnu comme capable d'instituer des hiérarchies.

La dernière partie (une trentaine de colonnes, soit le tiers d'un papyrus entier) d'un livre de Philodème<sup>149</sup> sur la *parrhèsia* a été conservée. La thèse essentielle qui semble servir de soubassement à la pratique épicurienne de la *parrhèsia* est que la philosophie thérapeutique que propose l'épicurisme ne peut être pratiquée sans une communauté, c'est-à-dire sans un potentiel important d'interactions qui puisse conférer au discours son caractère performatif – au sens où on a vu qu'il fallait entendre ce terme. Une exception notable est celle de Diogène d'Oenoanda qui érige son mur en solitaire ; mais M. NUSSBAUM fait bien remarquer, et nous la suivons sur ce point, que la perspective de l'érection du mur reste communautaire – la présence effective de la communauté n'est pas nécessaire pour que son existence soit avérée et suffise à enclencher le processus thérapeutique.

M. NUSSBAUM fait allusion à deux pratiques qui accompagnent la *parrhèsia* – et qui sont citées par Philodème : la confession publique et la « délation bienveillante » - on indique au maître celui qui a du mal à assimiler la doctrine, afin que ce dernier intervienne pour proposer un « nouveau traitement » ; ce geste est considéré par la communauté épicurienne comme une preuve d'amitié.

Ce point mérite une explication, et M. NUSSBAUM reste trop évasive à ce sujet. Si c'est la communauté qui rend possible la performativité, il est bien évident que cela est conditionné par la nature elle-même particulière de cette communauté. Sans nous étendre plus que nécessaire sur la notion complexe de *philia*, aussi bien dans son sens général que dans l'acception qu'en propose le Jardin, il nous semble que la compréhension de la pratique de la *parrhèsia* doit pour être réelle s'articuler à une explicitation de la nature exacte de l'amitié épicurienne. F. WOLFF propose une lecture en ce sens<sup>150</sup>, lorsqu'il cherche une explication à l'incroyable fidélité dans la transmission de la doctrine d'Epicure par ses disciples. Son interprétation met en exergue le type de relation d'« attachement » qui unit le maître au disciple : « la lettre se conserve telle quelle à travers continents et générations parce qu'elle est le remède, le seul, qui s'adresse universellement à l'humaine condition, quels que soient le

<sup>149</sup> Cité en Us. Fr. 16. Ces fragments sont édités chez Teubner par A. OLIVIERI, Leipzig 1914. On en trouvera une description dans un article de M. GIGANTE, « Philodème : sur la liberté de parole », in *Actes du VIIIème congrès Guillaume Budé*, 5-10 avril 1968, Paris, Belles-Lettres, 1969, p. 196-221. Ce texte selon le titre qui lui a été attribué par le scribe est le résumé d'un ensemble de leçons de Zénon de Sidon consacrées aux « modes de vie ». Le terme d'*iatros* y apparaît sept fois, le verbe *therapeuein* neuf fois, y compris sous sa forme passive.

<sup>150</sup> « Etre disciple d'Epicure, sur la relation d'apprentissage dans l'épicurisme », in *L' être, l'homme, le disciple*.



lieu et le temps où elle se réalise. [...] Le disciple lui-même devient maître lorsque, guéri définitivement des maux dont il souffrait comme homme, il atteint, en même temps que l'état irréversible de félicité, la position inexpugnable du sage.<sup>151</sup> » La transmission littérale du discours est rendue possible par un humanisme avant l'heure qui impose d'identifier derrière chaque homme un malade en puissance dont la guérison est toujours possible. Mais c'est cette extraordinaire générosité qui paradoxalement autorise au sein de la communauté des amis toutes les soumissions et l'abdication de toute indépendance intellectuelle. Cependant il reste à prouver que les pratiques quelque peu tyranniques citées par Philodème étaient fréquentes et reconnues par tous les épicuriens<sup>152</sup>.

Au terme de ce développement, nous parvenons donc à la conclusion suivante ; le refus épicurien de la dialectique en son sens traditionnel ne conduit pas à l'abandon de toute procédure de type dialectique, mais plutôt à une réinterprétation de certaines de ces procédures. L'acceptation par le Jardin de ce que nous avons appelé une pratique « rhétorisée » de la dialectique, indique une conception de cette dernière qui en fait un outil appréciable de la *technè iatrikè*. Mais cet outil n'est valable que dans des circonstances définies, qui sont principalement polémiques. La thérapie dialectique n'intervient qu'en cas de crise aiguë. Qu'en est-il donc de cette thérapie, lorsqu'il ne s'agit pas de lutter contre une manifestation grave du mal, mais simplement d'appliquer la purge doctrinale habituelle ? En d'autres termes, maintenant que la maigre part du *logos* dans cette thérapie a été appréhendée et circonscrite, que pouvons nous à présent restituer de cette méthode physique dont Torquatus indique qu'elle doit tenir lieu de dialectique pour l'épicurien ?

### **Chapitre 3. De la déduction à la causalité : étiologie épicuriennes et étiologies médicales**

Si la méthode de la science n'est plus une méthode démonstrative, qu'est-elle donc ?  
Les doctrines épicuriennes et aristotéliennes ont en commun le fait d'avoir placé au coeur de

---

<sup>151</sup> p. 297

<sup>152</sup> On pourrait les rapprocher de la soumission extrême qui est pareillement demandée aux malades dans les traités déontologiques, ou encore de la description du malade dans *De l'Art*, ignorant et affaibli, qui est incapable sans un encadrement sévère de se conformer aux prescriptions des médecins. Le rapport du sage à ses disciples est explicitement décrit dans l'épicurisme comme un rapport hiérarchique qui ne peut être modifié que par une transformation explicite du disciple en sage. Il est donc très proche du rapport du malade au médecin qui ne peut lui aussi être modifié que par la transformation définitive du malade en homme bien portant.

la démarche scientifique l'ambition de répondre à la question « pourquoi » plutôt qu'à la question « qu'est-ce que » ; mais la différence intervient dans la compréhension exacte de ce que doit recouvrir ce « pourquoi » que la *physiologia* adresse à la nature. Nous verrons donc comment l'épicurisme commence par éliminer de la causalité toute compréhension en terme de finalité ; mais comment cet abandon de la finalité n'aboutit pas à une réduction de la causalité à un simple mécanisme déterministe, mais à un modèle mixte de causalité, fonctionnant en réseau, proche de celui que conçoivent les médecins hippocratiques lorsqu'ils cherchent à dégager les causes possibles d'une maladie. La deuxième partie de ce troisième chapitre sera consacrée à l'examen des conséquences de cette conception mixte de la causalité au niveau des étiologies concrètes proposées par les médecins et les épicuriens. Nous examinerons en particulier la notion de « concomitance », d'une grande importance dans ce contexte, et qui permet d'expliquer comment ces faisceaux de causes qui s'entrecroisent peuvent agir parallèlement sans contradiction. Nous verrons enfin dans quelle mesure cette nouvelle conception de la causalité est toujours invoquée dans un but thérapeutique – lutter contre les ravages réels de l'explication finaliste - et n'a de sens que dans la mesure où elle permet bien aux doctrines épicuriennes comme médicales de se conformer à la définition liminaire qu'elles se sont données de *technai iatrikai*.

### **1. Qu'est-ce qu'une physiologie ? Naissance de la « méthode physique » et conceptualisation de la causalité naturelle**

Nous avons jusqu'à présent déterminé ce que la méthode physique ne pouvait absolument pas être ; à savoir une méthode déductive, présentant ses résultats *more geometrico*, selon le modèle du savoir scientifique proposé par Aristote et inspiré par la puissance apparente de la méthode géométrique. Quels sont donc les principes positifs de la science épicurienne, s'ils ne peuvent être semblables aux principes de la géométrie, s'ils n'admettent ni la définition, ni le syllogisme démonstratif, et s'ils doivent éviter à cette science toute dérive dialectisante ?

Pour répondre à cette question, nous devons revenir sur les principes de la géométrie euclidienne :

Πάλιν δὲ τὸ στοιχεῖον λέγεται διχῶς, ὡς φησὶν ὁ Μέναιχιμος.  
Καὶ γὰρ τὸ κατασκευάζον ἐστὶ τοῦ κατασκευαζομένου στοιχείου.

ὡς τὸ πρῶτον παρ' Ἐὐκλείδη τοῦ δευτέρου, καὶ τοῦ πέμπτου τὸ τέταρτον. Οὕτω δὲ καὶ ἀλλήλων εἶναι πολλὰ στοιχεῖα ῥηθήσεται· κατασκευάζεται γὰρ ἐξ ἀλλήλων. Δείκνυται γὰρ καὶ ἐκ τοῦ τέτρασιν ὀρθαῖς εἶναι ἴσας τὰς ἔξω τῶν εὐθυγράμμων γωνίας τὸ πλῆθος τῶν ἐντὸς ὀρθαῖς ἴσων καὶ ἀνάπαλιν ἐκ τούτου ἐκεῖνο. Καὶ ἔοικεν λήμματι τὸ τοιοῦτο στοιχεῖον. Ἄλλως δὲ λέγεται στοιχεῖον, εἰς ὃ ἀπλούστερον ὑπάρχον διαιρεῖται τὸ σύνθετον· οὕτως δὲ οὐ πᾶν ἔτι ῥηθήσεται παντὸς στοιχείου, ἀλλὰ τὰ ἀρχοειδέστερα τῶν ἐν ἀποτελέσαντος λόγῳ τεταγμένων, ὥσπερ τὰ αἰτήματα στοιχεῖα τῶν θεωρημάτων.

« Le terme d'élément, cependant, peut être employé en deux sens, selon ce que nous dit Ménèchme. En effet (1) ce qui prouve sera dit être un élément de ce qui est prouvé par lui ; ainsi chez Euclide le premier théorème est un élément du second, et le quatrième du cinquième. En ce sens, beaucoup de propositions peuvent être dites élément l'une de l'autre, lorsqu'elles peuvent être établies de façon réciproque. A partir de la proposition : « les angles extérieurs d'une figure rectiligne sont égaux à quatre angles droits », nous pouvons prouver le nombre d'angles droits auxquels les angles intérieurs de la figure sont égaux, et vice-versa. Un élément ainsi conçu est une sorte de lemme. Mais en un autre sens (2) « élément » veut dire la partie simple dans laquelle un composé peut être analysé. En ce sens, tout ne peut pas être élément de n'importe quoi, mais seuls les membres les plus primitifs d'un argument qui mènent à sa conclusion, comme les postulats sont les éléments des théorèmes. <sup>153</sup>»

Si l'on en croit ce texte, Euclide mêle dans son exposé géométrique deux types d'éléments qui ne se recoupent pas exactement :

- (1) des éléments au sens de démonstrations simples indispensables pour progresser vers des démonstrations plus complexes ;
- (2) des éléments comme unités de ces démonstrations simples considérées elles-mêmes sur le plan sémantique comme des composés.

Les « principes » ou fondements de la géométrie que nous avons envisagés sous le terme général d'hypothèses sont des éléments au sens (2), des unités primitives qui constituent la nature même des propositions élémentaires qui interviennent dans la démonstration. Ce glissement du sens (1) au sens (2) nous indique que pour un géomètre euclidien, les différentes étapes du processus de la démonstration géométrique obéissent toutes aux mêmes règles ; pour éviter la remontée à l'infini, qui est le grand péril qui guette toute entreprise démonstrative, il faut pouvoir faire procéder chaque étape de la démonstration d'une étape qui en la précédant la valide – la vérité d'une proposition se communique à la proposition qui en découle de façon rationnelle, selon le respect de certaines règles logiques -, et il faut pouvoir ainsi remonter jusqu'à des entités véritablement

<sup>153</sup> Proclus, *Primum Elementis...*, Prologue II, 21 (42), ed. FRIEDLEIN, p. 72-73.

primitives, qui vont avoir leur principe de validation contenu analytiquement en elles-mêmes. Ainsi ce qui vaut au niveau de la démonstration déroulée vaut au niveau des fondements de la démonstration selon des règles semblables ; la seule différence est que la vérité de « l'élément d'élément » qu'est l'élément au sens (2) ne doit dépendre de rien d'autre que de lui-même.

Euclide suppose donc deux choses :

- le rapport de l'élément (1) à ce qui en découle imite le rapport de l'élément (1) à l'élément (2) ;
- l'élément (2) peut donc être considéré comme un fondement, parce qu'il est un principe de la même façon que l'élément (1) – parce qu'il est le point de départ de la démonstration ; la différence étant que l'élément (2) est un point de départ absolu, alors que l'élément (1) ne l'est pas.

Euclide attribue donc aux fondements qu'il a choisi une valeur de fondement dans la mesure où il leur fait jouer le rôle de principes au sens de principes d'une démonstration. C'est cette confusion du principe et du fondement qui doit interdire à Epicure le choix d'une telle méthode.

L'exemple du *clinamen* a montré que le rapport entre les deux doit être pour Epicure strictement inverse : c'est parce qu'il est d'abord principe physique – donc, élément (2) -, que le principe choisi peut être un fondement ; sa valeur en tant que fondement ne dépend pas de sa capacité à inaugurer des démonstrations en communiquant sa valeur de vérité à ce qui découle de lui, mais de sa capacité à faire procéder de lui des réalités. Ainsi, si la vérité du fondement géométrique est analytique, et semblable dans sa forme à la vérité de ce qui en découle, dans la physique épicurienne au contraire, la vérité du fondement est nécessairement synthétique.

Quels seront donc les principes de la physique épicurienne, et pourquoi pouvons-nous les rapprocher des éléments (2) ? Sur ce point nous sommes relativement bien renseignés, dans la mesure où nous possédons, avec la *Lettre à Hérodote*, un résumé très complet des principes de la physique. Sur la nature même de ces principes, le § 36, que l'on a déjà eu l'occasion de rencontrer, est relativement explicite :

... ἐν < δὲ > τῇ μνήμῃ τὸ τοσοῦτο ποιητέον, ἀφ' οὗ ἢ τε κυριωτάτη ἐπιβολὴ ἐπὶ τὰ πράγματα ἔσται καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ μέρος ἀκρίβωμα πᾶν ἐξευρήσεται, τῶν ὀλοσχερωτάτων τύπων εἰς περιειλημμένων καὶ μνημονευομένων . ἐπεὶ καὶ τῷ τετελειουργημένῳ τούτῳ κυριώτατον τοῦ παντὸς ἀκριβώματος

γίνεται, τὸ ταῖς ἐπιβολαῖς ὀξέως δύνασθαι χρῆσθαι καὶ < τούτο ἀδύνατον μὴ πάντων > πρὸς ἀπλὰ στοιχειώματα καὶ φωνὰς συναγομένων. Οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πύκνωμα τῆς συνεχοῦς τῶν ὄλων περιοδείας εἶναι μὴ δυναμένου διὰ βραχεῶν φωνῶν ἅπαν ἐμπεριλαβεῖν ἐν αὐτῷ τὸ καὶ κατὰ μέρος ἂν ἐξακριβωθέν.

« [...] il faut produire dans sa mémoire seulement ce grâce à quoi l'on fera porter l'appréhension capitale sur les réalités, et de fait, l'on découvrira aussi toutes les précisions de détail, dès lors que les esquisses les plus générales auront bien été embrassées et remémorées ; car même pour celui qui est parfaitement formé, la condition majeure de toute connaissance précise consiste à pouvoir faire usage des appréhensions avec acuité, en ramenant chaque chose à des éléments et à des formules simples. En effet, il n'est pas possible de procéder, dans toute sa densité, au parcours continu des éléments généraux, si l'on est pas capable, en s'aidant de brèves formules, d'embrasser en soi-même tout ce qui également a pu être connu avec précision, jusque dans le détail.<sup>154</sup> »

On relève dans ce texte la présence d'éléments qui sont bien envisagés au sens (2), comme entités élémentaires ayant le même rapport aux objets qu'ils composent que les lettres aux mots. La même image est utilisée par Lucrèce de façon récurrente.

*Quin etiam refert nostris in versibus ipsis  
cum quibus et quali sint ordine quaeque locata.  
Namque eadem caelum, mare, terras, flumina, solem  
significant, eadem fruges, arbusta, animantis ;  
si non omnia sint, at multo maxima pars est  
consimilis ; verum positura discrepant res.  
Sic ipsis in rebus item jam materiai  
intervalla, vias, conexus, pondera, plagas,  
conkursus, motus, ordo, positura, figurae  
cum permutantur, mutari res quoque debent.*

« Dans nos vers eux-mêmes, ont pareille importance l'ordre des caractères et leurs combinaisons. Ceux qui désignent ciel, mer, terre, fleuves, soleil désignent aussi les arbres, les moissons, les animaux. Ils sont, sinon tous, du moins en majeure partie, identiques, mais forment divers sens selon leur place. Ainsi donc en est-il des corps de la matière : que leurs intervalles, trajets, liaisons, poids, chocs, rencontres, mouvements, ordres, positions et formes soient changés et les choses doivent changer aussi. <sup>155</sup>»

Le savoir proposé au début de la *Lettre à Hérodote* est apparenté à un certain type de regard ; ce regard, cette saisie visuelle produit des « appréhensions » de deux types : des

<sup>154</sup> *Her.* 36, 1-10, ARRIGHETTI [2] p. 37, traduction BALAUDÉ.

<sup>155</sup> II, 1013-1022

éléments et des formules. Les fondements de la physique épicurienne ont donc une double nature, ontologique et linguistique ; ce qu'on appelle « principes » désigne aussi bien les atomes et le vide, qui sont les raisons de tout ce qui peut être observé, que les formes linguistiques qui permettent de désigner ces principes. Epicure emploie ici le terme *phonè* qui désigne la voix comme matière du langage. Les formules qui désignent les principes sont des mots, des émissions sonores et non des outils logiques.

Ἄνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν.

« Car il est nécessaire que, pour chaque son vocal, la notion première soit vue et n'ait nullement besoin de démonstration, si nous devons bien posséder l'élément auquel rapporter ce qui suscite une recherche ou soulève une difficulté, et qui est matière à opinion. <sup>156</sup>»

Ces principes, à la fois ontologiques et linguistiques, ne doivent pas être saisis de façon démonstrative ; ils doivent être vus ; doivent-ils donc être saisis grâce à une intuition semblable à l'intuition platonicienne ? Les résultats précédemment établis nous interdisent de le supposer : toute connaissance pour Epicure prenant nécessairement sa source dans le sensible, rien ne peut être connu par une pure intuition intellectuelle. Est-ce donc par induction qu'on connaît les principes<sup>157</sup> ? Là encore, c'est impossible ; le raisonnement par induction nous permet d'inférer, à partir de cas multiples, l'extension générale d'un principe ; il ne nous permet pas de supposer l'existence même du principe. Epicure a besoin d'une procédure de saisie beaucoup plus puissante qu'une induction, car elle doit lui indiquer la nature même du principe et non le renseigner simplement sur sa valeur de vérité. C'est pourquoi cette saisie des premiers principes va s'effectuer en prenant pour point de départ ce qui est à expliquer, et non ce qui explique. L'exorde lucrétien est en ce sens extrêmement révélateur :

*Nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.  
Quippe ita formido mortalis continet omnis,  
quod multa in terris fieri caeloque tumentur  
quorum operum causas nulla ratione videre*

<sup>156</sup> *Her.* 38, 1-4, ARRIGHETTI [2] p. 37, traduction BALAUDÉ.

<sup>157</sup> Il existe une ambiguïté comparable chez Aristote, sur la question de la connaissance des principes premiers de la démonstration (cf. *IInds Analytiques* II, 14). J. BARNES a résolu cette difficulté en montrant la compatibilité des deux appréhensions par intuition intellectuelle et induction (cf. *Posteriors Analytics*, Clarendon press, Oxford, 1993). La question ne peut évidemment pas être résolue ainsi pour Epicure.

*possunt, ac fieri divino numine rentur.  
Quas ob res ubi viderimus nil posse creari  
de nihilo, tum quod sequimur jam rectius inde  
perspiciemus, et unde queat res quaeque creari,  
et quo quaeque modo fiant opera sine divom.*

« Rien ne naît de rien, par miracle divin.  
Si la peur accable ainsi tous les mortels,  
c'est qu'ils observent sur la terre et dans le ciel  
mille phénomènes dont les causes leur sont cachées  
et qu'ils attribuent à la volonté divine.  
Dès que nous aurons vu que rien ne peut surgir  
De rien, nous percevrons mieux l'objet de notre quête,  
D'où chaque créature tire son origine  
Et comment tout se fait sans nul concours des dieux.<sup>158</sup> »

Il s'agit bien de mettre à jour les causes des phénomènes, et de constituer le sensible comme tel – c'est-à-dire ce qui est observé, ce qui arrive, ce que l'on sent et ressent tous les jours – comme objet de science ; mais le principe explicatif de ce sensible doit être trouvé à partir du phénomène lui-même. Epicure rejoint en cela le médecin Hérophile, qui semble avoir partagé cette conception de la primauté du phénomène dans la saisie du principe.

Λεγέσθω δὲ τὰ φαινόμενα πρῶτα, καὶ εἰ μὴ ἔστιν πρῶτα.

Traisons en premier lieu des apparences, même si elles ne sont pas première<sup>159</sup>.

Le terme qualifiant ces principes dans la *Lettre à Hérodote*, *énargès*, signifie bien en grec « qui se passe de démonstration ». Mais ils s'en passent non pas au sens où ils sont premiers dans l'ordre logique, mais au sens où ils sont totalement en dehors de toute préoccupation d'ordre logique.

Selon quelle modalité les atomes vont-ils maintenant se comporter en « principes » ? Sur cette question, la doctrine épicurienne est bien connue. Les principes engendrent les êtres au sens où ce sont les compositions atomiques qui permettent de rendre compte des caractéristiques des êtres naturels. Epicure revient à l'intuition fondamentale de l'atomisme, qui propose bel et bien un système élémentaire dans le sens (2), un système dont les principes, qui sont les moins qualifiés possibles, vont produire par combinaison des objets à la fois essentiellement autres, mais qui ont leur « raison » dans ces mêmes principes<sup>160</sup>. Reste à savoir selon quelles modalités précises ces combinaisons peuvent se produire, et les

<sup>158</sup> I, 150-158

<sup>159</sup> VON STADEN, fr. 50 a, P. Londinensis 137.

conséquences qu'une telle conception de la causalité engendre dans l'économie générale de la doctrine.

Καὶ μὴν καὶ τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἔστι συγκρίσεις τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιήνται · ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρῆσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομενεῖν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. Ὡστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.

« En outre, parmi les corps, les uns sont des composés, les autres ce avec quoi les composés sont faits ; ces corps-ci sont insécables et immuables, s'il est vrai que toutes choses ne sont pas destinées à se détruire dans le non-être ; au contraire ils ont la force de subsister dans les dissolutions des composés, étant pleins par leur nature, n'ayant rien par où ni par quoi ils pourraient être dissous. De sorte que les principes sont nécessairement les natures corporelles insécables<sup>161</sup>. »

Il faut ici être sensible à l'ambiguïté du mot « corps », qui semble renvoyer en même temps et sans contradiction à l'atome lui-même comme élément et à la somme constituée par l'agrégation de ces éléments ; ce qui ne doit pas nous étonner dans la mesure où Epicure, considérant bien l'atome comme élément au sens (2), n'envisage pas de seuil ontologique séparant de façon irréductible le niveau atomique du niveau des composés<sup>162</sup>.

Les atomes sont donc les causes premières des êtres, celles au-delà desquelles on ne peut remonter ; mais leur pouvoir causal provient du fait qu'ils sont eux-mêmes déjà des êtres. Le paradoxe vient de ce qu'ils ne sont pas causes pas du fait d'une supériorité essentielle – ils seraient plus « êtres » que les êtres qu'ils composent – mais au contraire d'un amoindrissement ontologique. Ils sont plus petits, plus uniformes, moins déterminés que les

<sup>160</sup> En ce sens, si l'on reprend une distinction formulée par M. FREDE, les causes telles que la physiologie épicurienne les envisage n'appartiennent pas à la catégorie des « événements », mais à celle des « objets capables d'engendrer un effet ». FREDE fait de cette conception un schème général de la pensée antique, en s'appuyant sur un témoignage de Sextus Empiricus (EP III, 14) : « *despite all the differences among philosophers concerning causality we still might assume that they all agree on the following general characterization of a cause : the cause is that because of which in virtue of its being active the effect comes about.* » « En dépit de toutes les différences entre les philosophes à propos de la causalité, nous devons toujours soutenir qu'ils s'entendent tous sur cette caractérisation générale d'une cause : la cause est ce à cause de quoi, en vertu de son activité, un effet se produit. » Cf. *Essays in Ancient philosophy*, « The original notion of cause », p. 126. Sur la question de la sous-qualification des principes de l'atomisme, la critique des anciennes physiologies (Héraclite, Empédocle, Anaxagore) à laquelle se livre Lucrèce au début du poème repose fondamentalement sur ce point : les trois adversaires sont classés en fonction du degré de qualification de leur principe, et de la pluralité des principes choisis, ces deux thèmes se recoupant pour Lucrèce : on passe ainsi d'un modèle d'engendrement relativement simple – monisme héraclitéen, le feu primordial – à un modèle extraordinairement complexe – les homéométries d'Anaxagore. L'atomisme se détacherait de ces physiologies traditionnelles par le choix qu'il fait de principes infinis en nombre, mais distingués plus faiblement sur le plan qualitatif.

<sup>161</sup> *Her.* 40, 7 – 41, 5, ARRIGHETTI [2] p. 39 ; nous supprimons dans le texte grec la Scholie ; traduction BALAUDÉ.

<sup>162</sup> Cf. P.-M. MOREL, « Corps et cosmologie dans la physique d'Epicure », RMM, 2003-1, p. 39 : « l'ensemble des corps ne contient donc pas simplement deux types de corps (composés et atomes), mais deux niveaux de constitution des corps : les composés et « ceux dont les composés sont faits ». La catégorie fondamentale de la physique épicurienne est celle de corps, avant d'être celle d'atome. »



corps composés ; mais leur simplicité garantit en même temps leur solidité. Pour revenir au modèle fondamental de l'alphabet, les atomes sont principes des êtres au sens où les lettres sont principes des mots.

Cependant il y a là un problème. Nous avons en effet souligné, au début de cette partie, que la question fondamentale de l'épicurisme est la question de l'origine des choses. Autrement il serait absolument impossible de concevoir comment des réalités peuvent bien être engendrées par les principes physiques choisis - ce que l'on doit bien admettre si encore une fois on comprend que les éléments épicuriens diffèrent des éléments euclidiens au sens où ils communiquent aux êtres qu'ils engendrent leur réalité, et non leur vérité. L'allusion, dans le résumé de Diogène Laërce, aux catégories physiques de la « génération » et de la « corruption » n'est en ce sens plus si surprenante. Mais Epicure ne mélange-t-il pas là deux modèles étiologiques contradictoires ? Un modèle clairement atomiste, qui envisage toute production comme une composition à partir d'éléments simples ; un modèle quasi physiologique, qui pense cette production en terme de causalité par génération et non par simples mouvements réciproques. En ce sens, la situation épistémologique de l'épicurisme est bien plus complexe qu'elle ne semble au premier abord. Le refus du modèle déductif reste bien établi, et l'abandon de la structure déductive comme structure essentielle du raisonnement scientifique est assurée ; mais la conservation du terme d'élément, et la réduction de cette notion à son acceptation au sens (2) – l'élément est une entité primordiale que l'on peut retrouver au sein de l'être qu'elle compose par analyse – oblige l'épicurisme à subvertir en quelque sorte son propre modèle. Comment concilier sans contradiction le remplacement de la déduction formelle par la causalité comprise comme genèse, alors même que cette causalité est pensée selon un schéma atomiste de composition élémentaire ?

Il va donc falloir comprendre plusieurs choses :

- comment peut-on rencontrer dans le corpus épicurien des formulations de cette causalité des atomes selon des lexiques évoquant comme on l'a vu tour à tour l'engendrement et la composition ? comment passe-t-on de l'un à l'autre ?
- quelle conséquence a cette réduction sur la notion même de causalité dans l'épicurisme ?

## 2. Cause et raison : la résolution ambiguë de la question « pourquoi »

La contradiction apparente que nous avons relevée porte elle-même sur plusieurs niveaux. La question « pourquoi » est déjà une question à double sens ; chercher le pourquoi d'une chose, c'est aussi bien chercher son origine que sa fin ; le « à partir de quoi » peut se doubler très facilement d'un « en vue de quoi »<sup>163</sup>.

La liste de noms que propose Lucrèce pour désigner les principes des choses insiste visiblement sur le premier sens du pourquoi :

*quae nos materiam et genitalia corpora rebus  
reddunda in ratione vocare et semina rerum  
appellare suemus et haec eadem usurpare  
corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.*

« Dans notre poème, nous appelons ces principes matière, corps générateur, semences des choses, et nous employons aussi le nom de corps premiers puisque d'eux les premiers tout vient à l'existence<sup>164</sup> ».

La référence à l'engendrement biologique est très appuyée ; les atomes sont des principes féconds, et l'usage du mot « semence » pourrait même faire penser à une parenté avec les *logoi spermatikoi* stoïciens, si l'on ne gardait pas à l'esprit que les atomes ne sont pas qualifiés, et qu'ils n'engendrent pas par développement d'un germe présent en eux, mais par composition et agrégation avec d'autres atomes<sup>165</sup>.

Mais le principe énoncé juste après ces vers ajoute une nouvelle façon de répondre à la question pourquoi :

« Rien ne naît de rien, par miracle divin ».

Ce qui signifie :

<sup>163</sup> Cette distinction est dans une certaine mesure déjà présente d'une certaine manière dans la physique aristotélicienne, si l'on en croit L. BOURGEY. Celui-ci relève dans *Parties des animaux* I, 1, 642 a1-642 b2 qu'Aristote mentionne deux ordres de causalité : la cause « en vue de quoi » et la cause « par quoi ». Cf. L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, Paris, 1955, p. 118-119.

<sup>164</sup> I, 58-61

<sup>165</sup> Cf. sur l'usage par Lucrèce de « racines » pour désigner les atomes lorsqu'il veut démontrer leur pouvoir d'engendrement, ASMIS p. 230 : « *Lucretius uses the term « seed » in the ordinary sense in which it designates the stuff from which biological entities – humans, other animals, and plants – grow.* » « Lucrèce utilise le terme de « racines » dans son sens ordinaire, qui désigne la matière à partir de laquelle les entités biologiques – humains, autres animaux, plantes – croissent. » La notion de « racine » permet d'imposer des limites au pouvoir d'engendrement de l'atome – tout ne peut pas naître de n'importe quoi – mais dans le même temps elle impose également de refuser toute idée de création *ex nihilo* – on observe bien dans le contexte naturel que rien ne naît de rien.

- les atomes qui vibrent dans le vide infini sont à l'origine de toute chose, ils sont en ce sens les principes de la physiologie, car ils répondent à la question *unde* ;
- il n'y a aucune autre raison aux choses, ni dieu, ni providence divine ; ce qui signifie que tout naît du hasard, et que le monde n'a pas de pourquoi ; en ce sens les atomes répondent (par le hasard) à la question *cur*.

La question peut elle-même être retournée à la physiologie dans son ensemble : pourquoi fonder un autre modèle scientifique ? Pourquoi ne pas se contenter de refuser les savoirs traditionnels ? Autrement dit, il faut avoir conscience de ce que la connaissance scientifique elle-même appartient à l'économie générale de la nature ; elle a aussi une raison, dont il va falloir rendre compte.

Revenons brièvement à l'anecdote narrant la querelle d'Epicure et de son pédagogue à propos de l'origine du Chaos : le texte de Sextus que nous avons cité joue évidemment sur les mots de *genesis* et de *aitia*. La querelle qui oppose Epicure à son maître quant à l'origine du Chaos porte sur une question d'engendrement : quelle est la racine du Chaos, à quoi le rapporter qui ne soit pas lui-même. Mais elle est elle-même gouvernée par la détermination d'une autre origine, celle de la pratique de la philosophie par Epicure – pourquoi Epicure s'est-il mis à philosopher ? En combinant de façon assez complexe ces deux modes d'interrogation, l'épicurisme hérite vraisemblablement de controverses anciennes ayant pour objet la notion de cause, sur laquelle il nous faut à présent revenir<sup>166</sup>.

C'est un lieu commun de dire qu'il est extrêmement difficile de déterminer logiquement la causalité. Le champ du discours n'est en effet pas strictement parallèle à celui de la causalité.

La cause qui répond à la question pourquoi en son premier sens est exprimée en grec par *aitia* ou *aition*. Ces deux termes sont eux-mêmes des dérivés du grec *aitios* qui signifie

<sup>166</sup> On pourrait s'étonner, avant de commencer cette étude, de l'absence quasi-totale chez ASMSIS d'étude du terme *aitia* et du concept de cause dans la physique épicurienne ; le mot est absent même de l'index de *Epicurus' scientific method*. Pourtant l'étude du glossaire d'USENER (*Glossarium Epicureum* p. 26-27) fait valoir la fréquence du terme dans le corpus épicurien et autorise à identifier la physiologie d'Epicure à une étiologie. Le terme lui-même d'*aitiologia* est présent dans la *Lettre à Pythoclès* 97. Il semble qu'E. ASMSIS soit conduite à cela par le privilège qu'elle accorde au modèle inférentiel dans la structure de la physique épicurienne – modèle mis en exergue comme on l'a déjà vu également par D. SEDLEY. Mais si la progression de l'exposition et de la validation de la doctrine est bien une progression qui suit un ordre inférentiel, en revanche cette doctrine elle-même met bien en avant la présence active au sein de la nature d'une causalité efficace qui permet de rendre raison des phénomènes ; la distinction scrupuleuse du niveau physique et du niveau méthodologique conduit paradoxalement ASMSIS à négliger le premier pour ne traiter exclusivement que du second ; or il semble étrange de ne pas faire valoir aussi dans quelle mesure les pratiques méthodologiques prétendent toujours dans l'épicurisme se fonder sur des processus physiques réels.

« coupable »<sup>167</sup>. Dans les contextes juridiques et médicaux, l'explication que propose l'*aition* est celle qui désigne un responsable, l'agent par la faute de qui advient le crime ou la maladie. Ce qui doit laisser penser que les premiers scientifiques grecs qui ont mis en avant comme schème explicatif des événements naturels l'idée de causalité, ont pensé celle-ci sur le modèle de la responsabilité humaine ; ils ont discerné une similarité entre le mécanisme qui permet de lier entre eux des phénomènes, en faisant de l'un la raison de la survenue du second, et la tendance naturelle à rechercher derrière une action celui qui l'a provoquée.

Comme le fait remarquer M. FREDE dans « Original notion of cause »<sup>168</sup>, cette dérivation, à partir de l'époque classique, de l'agent responsable à l'agent causal favorise dans l'antiquité une perception de la cause en terme d'entités agissantes et non en terme d'événements ; c'est le cas aussi bien chez Platon et Aristote, que chez Epicure, qui lorsqu'il présente atomes et vide comme des causes les considère évidemment bien comme des entités n'ayant absolument pas une structure propositionnelle<sup>169</sup>.

Aristote a cherché à établir une définition systématique de la notion de cause, c'est Aristote ; ce qui est en accord avec sa définition de la science. Est scientifique le discours qui exhibe de façon démonstrative la cause de l'objet ; mais cette cause elle-même peut être considérée sous plusieurs angles différents, selon ce que l'on cherche précisément à expliquer<sup>170</sup>.

Certains commentateurs relèvent une légère ambiguïté à propos de l'emploi de cause dans la physique aristotélicienne<sup>171</sup>, liée au fait que sous un même terme Aristote renverrait à quatre types d'explications différentes – même si elles ont toutes en commun le fait d'être des

<sup>167</sup> Cf. LLOYD, *Origines et développements de la science grecque*, ch. 1 p. 61 et seq : « on a reconnu depuis longtemps que, dans le développement des conceptions grecques de la causalité, une bonne part de la terminologie et certaines notions clés prennent leur source dans la sphère de l'humain. Parmi les mots qui finirent par s'appliquer à la causalité en général, *aitia* et l'adjectif apparenté *aitios* sont principalement utilisés, à l'origine, dans la sphère de l'agent individuel, où *aitia* peut signifier la « faute » ou la « culpabilité ». p. 63

<sup>168</sup> *Essays in ancient philosophy*, p. 125-150.

<sup>169</sup> FREDE dans son article étudie par la suite la modification de ce modèle par les apports de la logique stoïcienne qui tend justement à faire apparaître le concept d'évènement dans la réflexion causale ; nous n'aborderons pas ce point, qui nous entraînerait beaucoup trop loin par rapport à nos préoccupations initiales.

<sup>170</sup> Sur ces quatre questions, on consultera J. BARNES *Posterior analytics* (préface), M. SCHOFIELD, « Explanatory projects in Physics 2.3 an 7 », OSAP suppt 1991 p. 29-40, HANKINSON, « Philosophy of science » in *The Cambridge companion to Aristotle*, ed. J. BARNES, Cambridge university press, Cambridge, 1993, p. 121-122.

<sup>171</sup> J. BARNES préfère parler d'homonymie plutôt que d'ambiguïté (cf in *Cambridge companion to Aristotle*, article « Metaphysics » p. 73) : le mot *aitia* n'est pas ambigu, car il n'a pas plusieurs significations possibles : les quatre causes sont bien toutes des causes. « Rather, [Aristotle] seems to hold that there are four types or kinds of cause, so that he is committed to the view that the word « cause » or « *aitia* » [...] has a single meaning and is not ambiguous. But although the word "cause" has only one (pertinent) sense, what it is for x to be cause of y may be different from what it is for z to be cause of w ... » « Aristote semble plutôt soutenir qu'il y a quatre genres ou sortes de causes, de sorte qu'il en vient à supposer que le mot "cause" ou "*aitia*" n'a qu'un seul sens, et n'est pas ambigu. Mais bien que le mot "cause" n'ait qu'un seul sens (pertinent), ce que représente pour x le fait d'être cause de y peut différer de ce que représente pour z le fait d'être cause de w... »

causes, c'est-à-dire justement des explications répondant de façon pertinente à la question pourquoi<sup>172</sup>. Le progrès indéniable de ce type d'étiologie, c'est qu'Aristote cherche à penser ce qui dans la cause la rend nécessaire ; la physique ne peut en effet se contenter d'une cause habituelle, qui ne nous renseignerait que sur « ce qui arrive le plus souvent », le commun, le banal ; un tel type de cause en effet laisse totalement échapper du cadre de la science l'accidentel, qui doit lui aussi être pensé. La conception aristotélicienne de la cause veut en penser l'universalité ; en cela elle dit s'opposer aux étiologies des physiologues qui le précèdent, en particulier à celle de Démocrite, comme le révèle un passage sur cette question :

Ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἰκανήν, ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγένετο · τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιῶ ἀρχὴν ζητεῖν.

« Il ne faut pas, en général, approuver l'opinion selon laquelle une cause est suffisante parce qu'il en est toujours ainsi, ou parce que cela se passe toujours de la même manière. C'est à cela que Démocrite ramène les causes de la nature, en soutenant que les choses d'autrefois se sont passé de même. Il ne juge pas convenable de rechercher le principe de ce qui existe éternellement<sup>173</sup>. »

Aristote critique ici l'étiologie démocritéenne qu'il considère comme insuffisante. Démocrite est pourtant sans doute le physiologue qui a fondé le plus d'espoir sur une théorie explicative de la nature<sup>174</sup>. Comme on l'a indiqué à propos de la question de l'anticipation, son étiologie s'appuie principalement sur des régularités observées dans la nature. Mais il est tout à fait probable qu'Aristote la considère comme incomplète, entre autres parce qu'elle isole comme seule cause possible des événements ce que nous pourrions appeler la cause motrice.

Δημόκριτος δὲ τὸ οὐ ἔνεκα ἀφεῖς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.

« Démocrite, qui néglige de parler de la cause finale, ramène à la nécessité toutes les opérations de la nature<sup>175</sup>. »

<sup>172</sup> Cf. *Physique* II, 194 b 23-25.

<sup>173</sup> *Physique*, VIII, 1, 252a32, BEKKER, traduction P. PELLEGRIN. On remarquera la traduction par « cause » de la première référence à l'*archè*, qui souligne sans doute cette identification repérée par Aristote chez les premiers physiologues entre la notion de « principe » et celle de « cause ».

<sup>174</sup> « Démocrite disait qu'il aimerait mieux trouver une seule explication causale que devenir roi des Perses » (68 B 118).

<sup>175</sup> DK 68 A 66 ; Aristote, *Gen. an.* E, 8, 789 b 2.

En imposant à la nature un mode de causalité purement mécanique, Démocrite élimine la cause finale – c'est-à-dire qu'il évacue de *l'aition* toutes les connotations de responsabilité et d'intention qui lui étaient rattachées.

Epicure hérite de cette situation épistémologique complexe. Sa propre conception de la causalité va chercher à louvoyer entre ces deux types d'étiologie ; et nous allons voir que le modèle explicatif qu'il choisit, qui est un modèle mixte tripolaire et non comme on pourrait le penser un modèle contradictoire bipolaire, est exactement le même que celui qui est présenté dans la littérature médicale de son temps<sup>176</sup>.

### 3. L' étiologie épicurienne entre anti-déterminisme et anti-finalisme

Epicure est-il mécaniste, au sens où l'est Démocrite ? Pour répondre à cette question, il faudrait commencer par s'entendre sur ce que l'on appelle mécanisme. Pour qu'il y ait mécanisme, il faut qu'il y ait des rouages. Ce qu'on appelle mécanisme, c'est l'agencement de pièces formant un système tel que la mise en mouvement de l'une d'elle fasse s'ébranler tout l'édifice et produise un certain effet – mouvement de rotation ou de translation par exemple. L'exemple classique de mécanisme est en ce sens l'automate ou la montre. Choisir alors d'identifier la physique épicurienne à une physique mécaniste pourrait paraître en contradiction avec l'épicurisme dont on a vu qu'il va s'appuyer également sur le modèle de la génération organique, et pas seulement sur celui de l'artefact<sup>177</sup>. Cependant nous aimerions

---

<sup>176</sup> La complexité du concept épicurien de causalité a été relativement peu explorée, ce qui est somme toute assez curieux. Il semblerait qu'elle ait été voilée par l'objet surprenant qu'est le *clinamen*, sur lequel la littérature secondaire est en revanche considérable ; cependant le *clinamen* n'épuise pas les différents aspects de la causalité dans l'épicurisme, loin s'en faut. On trouve une tentative d'étude plus générale chez B. GEMELLI, "Il concetto di causa in Epicuro", *Sandalion* II, 1979, p. 81-97 ; mais ce texte déjà ancien est loin d'explorer la totalité du sujet. On trouvera en dehors de cet article principalement des analyses portant sur l'articulation entre eux de divers modes de relations causales dans la physique épicurienne (causalité et finalité, nécessité et hasard, etc). Cf. par exemple A. GIGANDET, "Providence et causés finales : une polémique épicurienne," in *L'Epicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15, Printemps 2003, p. 49-71 ; PH. DE LACY, "Limit and variation in the Epicurean philosophy", in *Phoenix*, 23, 1969, p. 104-113 ; A. A. LONG, "Chance and natural law in epicureanism", in *Phronesis*, XXII, 1977, p. 63-88.

montrer que ce n'est pas entièrement le cas, et qu'on peut bien parler, dans une certaine mesure, de « mécanisme » à propos de la causalité épicurienne.

Les épicuriens ne peuvent de toute façon pas échapper à la machine, leur point de départ systématique les y oblige. D'abord parce qu'il n'y a que des corps, et que toute sensation est réductible à un toucher. Ensuite, parce que les composés sont justement des composés, c'est à dire des ensembles ayant vocation à se pulvériser car ils proviennent d'une multiplicité irréductible. L'accent mis par les épicuriens sur l'importance de la disposition, accent qui vient de Démocrite lui-même<sup>178</sup>, est à comprendre comme une façon de penser l'unité de cette multiplicité. Pour qu'un ensemble d'éléments puisse constituer une unité fonctionnelle, il faut qu'il y ait un principe permettant de penser cette unité. Dans la mesure où l'atomisme démocritéen dont hérite Epicure choisit des éléments non qualifiés – ou plus exactement minimalement qualifiés – ce principe ne pourra résider dans la nature des éléments en question, mais dans leur disposition les uns par rapport aux autres. Ce qui distingue donc essentiellement les éléments les uns par rapport aux autres est ce qui permet de penser la différence entre les composés constitués par ces éléments ; la disposition se retrouve à la fois principe de distinction et principe de synthèse, principe de séparation des éléments entre eux, et de définition – ou détermination – des composés que constituent ces éléments. Dans l'épicurisme, ce pouvoir unificateur de la disposition se retrouve, au-delà du niveau métaphysique, à tous les stades de composition, aussi bien celui des créatures vivantes que celui du langage.

Or, pour en revenir à notre préoccupation initiale, cette disposition elle-même ne peut pas être comprise comme autre chose qu'un agencement de rouages ; en effet, sa seule motivation est son propre fonctionnement ; ce qui revient à dire qu'il s'agit bien là d'un mécanisme, c'est-à-dire d'une façon de comprendre le fonctionnement des composés qui échappe à tout modèle d'explication téléologique. Epicure comme Lucrèce sont à la suite de Démocrite de grands adversaires de l'idée de Providence Divine. La *Lettre à Pythoclès* peut être lue comme une série de thèses argumentées qui invalident l'idée d'une providence s'exerçant dans les mouvements du ciel et la structure de l'univers. Epicure propose bien une description des *meteora* comme relevant d'une mécanique céleste sans téléologie – d'une

---

<sup>177</sup> La place de ce modèle est si importante que SCHRIJVERS a pu suggérer de parler de macranthroposme plutôt que de macrocosme à propos des analogies utilisées par Lucrèce pour décrire certains phénomènes comme la course des planètes. (in *Lucrèce et les sciences de la vie*).

<sup>178</sup> DK 68 A 6, 9, 14...

horloge sans horloger. On va retrouver exactement le même souci d'évacuer tout finalisme dans l'examen des mécanismes observables dans l'homme, ce que l'on voit chez Lucrèce qui polémique ardemment contre les causes finales au chant IV du *De Rerum Natura*. A l'occasion de l'évocation des différentes fonctions corporelles, Lucrèce critique un thème classique qui associe chaque organe à une fonction prédéfinie par une divinité bienveillante. Lucrèce héritier d'Epicure va s'attacher à fonder ce refus de toute finalité en construisant de façon assez rigoureuse le mécanisme épicurien.

*Cetera de genere hoc inter quaecumque pretantur,  
omnia perversa praepostera sunt ratione,  
nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti  
possemus, sed quod natumst id procreat usum.*

« Toute explication de ce genre est à contresens,  
inversant les rapports dans le raisonnement  
puisque rien dans le corps n'est pour notre usage formé,  
mais, lorsqu'un organe s'est formé, il crée l'usage. <sup>179</sup>»

Le vocabulaire de la naissance n'est bien sûr pas innocent ; il y a génération des organes, et non invention par une divinité bienveillante, une force protectrice ; et cette génération se fait selon des combinaisons hasardeuses et spontanées, en plusieurs fois. Lucrèce étaye son raisonnement en utilisant un contre-exemple : celui des inventions techniques. L'homme a dormi bien avant d'inventer les lits, et c'est bien l'expérience du sommeil qui lui dicte l'invention du lit, le lit étant construit en vue du sommeil ; mais il serait tout à fait faux de concevoir sur ce modèle une hypothétique invention des organes.

Au contraire, le vrai modèle de composition de la nature c'est celui du mouvement perpétuel et anonyme :

“Ἡ τε στερεότης ἢ ὑπάρχουσα αὐταῖς κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ’ ὅποσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῶ. Ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰδίῳ τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ.

« La solidité qu'ils [les atomes] ont, dans le choc, produit dans l'entre-choc la vibration en retour, dans la mesure où l'enchevêtrement autorise le retour à la situation initiale, à la suite de l'entre-choc. Et il n'y a pas de

---

<sup>179</sup> IV, 832-835



commencement à ces mouvements, puisqu'en sont causes les atomes, et le vide.<sup>180</sup> »

Le schème qui vient finalement remplacer la providence dans cette nature atomiste, c'est celui qui est porté par la notion de limite : ce sont les « pactes de la nature » qui garantissent la cohésion de ces chocs et qui maintiennent une forme de permanence permettant à la fois le renouvellement des espèces et, au sein des espèces, l'adéquation progressive entre les organes et les fonctions : l'organe ne peut créer la fonction que dans la mesure où ceux qui le possèdent ont le temps – sur plusieurs générations – de se l'approprier. Cette garantie des pactes s'exerce elle-même de façon purement immanente : on ne sort toujours pas du modèle mécaniste.

Dans un autre domaine, à savoir la nature de l'esprit, nous pouvons comparer cette description de ce qui se situe au niveau atomique universel, à celle que propose Lucrèce pour évoquer les mouvements de l'âme. Ceux-ci résultent d'une interaction fondamentale entre trois entités corporelles : l'âme (*anima*), l'esprit (*animus*) et le corps. Pour qu'il y ait sensation consciente, il faut qu'un mouvement se communique de l'une de ces entités aux trois autres. Ce mouvement peut aussi bien être du corps vers l'âme que de l'âme vers le corps – ce qui nous permet de parler d'interaction. L'exemple donné par Lucrèce du deuxième type de transfert de mouvement est celui des manifestations corporelles de la terreur :

*denique concidere ex animi terrore videmus  
saepe homines ; facile ut quivis hinc noscere possit  
esse animam cum animo conjunctam, quae cum animi vi  
percussast, exim corpus propellit et icit.*

« Souvent enfin nous voyons des hommes succomber  
à leur terreur mentale, preuve accessible à tous  
de l'union de l'âme avec l'esprit puisque par l'esprit  
l'âme frappée pousse le corps et le meut à son tour. <sup>181</sup> »

Ce que nous décrit ici Lucrèce, c'est bel et bien une réaction en chaîne de type mécanique, qui s'adapte parfaitement au modèle de l'engrenage que nous avons considéré comme le modèle du mécanique par excellence. Tous ces exemples offrent l'image d'un Epicure plus démocritéen que Démocrite lui-même. Est-ce à dire que, refusant lui aussi toute

<sup>180</sup> *Her.* 44, 3-6, ARRIGHETTI [2] p. 41, traduction BALAUDÉ.

<sup>181</sup> III, 157-160

la réflexion aristotélicienne sur la cause finale, il limite lui aussi l'*aition* à la cause motrice ? Cette conclusion demande à être nuancée.

Premièrement, notre définition de l'étiologie atomiste comme mécaniste soulève quelques difficultés, dans la mesure où, malgré sa priorité, la disposition néanmoins ne fait pas tout dans le processus. Si les atomes sont minimalement qualifiés, ils le sont tout de même un peu. Epicure et Lucrèce insistent tous deux sur ce point de façon très ferme ; la seule restriction apportée en ce domaine par rapport au modèle démocritéen est la réduction du nombre de formes possibles des atomes, qui n'est plus infini, mais simplement indénombrable. La variété des atomes est doublement importante dans l'étiologie épicurienne :

- elle conditionne la possibilité d'une nature diverse ; la *varietas* naturelle ne peut provenir de principes uniformes, mais répond à une diversité au sein des principes eux-mêmes<sup>182</sup>.
- elle permet de distinguer les productions naturelles, toutes différentes, des artefacts qui se caractérisent par leur monotonie du fait de leur nature de copie. Seule la nature possède une véritable puissance causale ; de ce fait, les êtres engendrés par l'artifice et la technique obéissent à un processus qui n'est plus une véritable causalité, mais un processus d'imitation ; et ce qui définit l'imitation, c'est la répétition du même<sup>183</sup>.

Les seules qualités dont soient réellement privés les atomes, sont les qualités sensibles qui leur sont absolument refusées ; les atomes n'ont ni couleurs, ni odeurs, ni saveurs. Mais si la disposition atomique peut bien jouer le rôle étiologique qui lui est attribué, c'est dans la mesure où elle n'est pas une simple juxtaposition indifférente d'éléments identiques, mais une association organisée d'éléments variés – association qui obéit à des règles complexes d'accord et de désaccord. Ainsi, au « rien ne naît de rien » est aussitôt ajouté par Lucrèce le « n'importe quoi ne naît pas de n'importe quoi ». Si tout être peut être expliqué en termes de composition d'atomes élémentaires, cette explication doit aussi tenir compte de l'observation quotidienne de la nature, qui superpose à cette composition atomique apparemment anarchique la nécessaire appropriation de l'être ainsi constitué au monde dans lequel il évolue – appropriation qui se constitue selon un processus temporellement situé<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> II, 342-350 ;

<sup>183</sup> II, 377-380

<sup>184</sup> V, 907-959

Deuxièmement, si les êtres se constituent d'abord au hasard, en revanche, une fois qu'un monde apparaît, c'est-à-dire une totalité stable qui acquiert une certaine autonomie, des règles de constitution nouvelles se mettent en place. Ces règles déterminent l'adaptation ou l'inadaptation des individus naissant ; et ces caractéristiques d'adaptation et d'inadaptation se conservent progressivement, par la mise en place d'un nouveau processus causal naturel qui est celui de la génération. La génération et la composition ne sont donc pas contradictoires pour deux raisons :

- elles sont temporellement décalés et ne peuvent donc au niveau du monde tout entier entrer en rivalité ;
- elles sont conciliables en ce que la génération elle-même est à son tour pensée selon le schéma de la composition atomique ;

Ainsi le modèle causal de la disposition, dans la mesure où par la diversité atomique il préside à la formation de mondes et d'êtres variés, contient en lui-même le germe d'un modèle nouveau, qui introduit des présupposés contraignants : à savoir le modèle de la génération.

Une troisième raison interdit de réduire l'étiologie épicurienne à un mécanisme au sens strict : c'est justement le recul qu'Epicure lui-même prend explicitement vis-à-vis des présupposés du modèle démocritéen. Il semble qu'Epicure ait tenu compte des critiques aristotéliennes, dans la mesure où il va considérer comme Aristote que la cause motrice ne suffit pas à répondre à la question « pourquoi ». La réfutation de cette erreur de Démocrite a lieu en deux temps :

- une critique de la Nécessité comme cause universelle ;
- une mise en exergue du mouvement contraire de l'initiative personnelle, mouvement inédit qui va transformer le modèle épicurien en modèle mixte.

On trouve une trace de cette critique de la nécessité dans les paragraphes de la *Lettre à Pythoclès* qui portent sur la définition et la formation des mondes.

“Οτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινὲς φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἑνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ ἀπὸ πλείονων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε

καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιοῦντων ἐπ' ἄλλον τόπον, ἐὰν οὕτω τύχη, καὶ ἐπαρδεύσεις ἐκ τῶν ἐχόντων ἐπιτηδείως ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς ἐφ' ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι· οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῶ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὖξεσθαί τε ἕως ἂν ἐτέρῳ προσκρούσῃ καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις. Τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις.

« Mais il y a moyen de saisir qu'à la fois de tels mondes sont en nombre illimité, et qu'aussi un tel monde peut survenir tant dans un monde que dans un inter-monde, comme nous appelons l'intervalle entre des mondes, dans un lieu comportant beaucoup de vide, mais non dans un vaste lieu, pur et vide, comme le disent certains, et ce, dans la mesure où des semences appropriées s'écoulent d'un seul monde, ou inter-monde, ou bien de plusieurs, produisant peu à peu des adjonctions, des articulations et des déplacements vers un autre lieu, selon les hasards, et des arrosements provenant de réserves appropriées, jusqu'à parvenir à un état d'achèvement et de permanence, pour autant que les fondations posées permettent de les recevoir. Car il ne suffit pas qu'un agrégat, ou un tourbillon se forment dans le vide, où il est possible qu'un monde surgisse, d'après ce que l'on croit advenir par nécessité, et qu'il s'accroisse jusqu'à ce qu'il s'entrechoque avec un autre monde, ainsi que l'un des réputés physiciens le dit : car cela est en conflit avec ce qui apparaît. <sup>185</sup>»

Epicure cherche ici visiblement à modérer dans la nature l'influence d'une puissance privilégiée par Démocrite, l'*anagkè*, qui pourrait ouvrir la voie à certaines ambiguïtés. Si Démocrite suppose que la nécessité préside à la formation des mondes, c'est apparemment du fait d'un mécanisme poussé à son extrême limite. Si seules les dispositions atomiques peuvent rendre raison des phénomènes observables, sans aucune autre intervention déterminante dans le processus, alors un certain type de disposition engendrera automatiquement un certain type d'entité. Epicure semble pressentir dans un tel modèle un danger ; ne peut-on en effet être alors tenté d'hypostasier la dite nécessité, et de la transformer, de puissance aveugle et automatique, en une instance toujours aveugle mais orientée de façon à privilégier tel ou tel type de combinaison ? En redonnant sa place au hasard, sous la forme d'une nécessaire convenance entre eux des atomes qui se rencontrent pour que ces rencontres soient fécondes, Epicure cherche de fait à empêcher définitivement toute réintroduction de Zeus dans la nature. Le déterminisme démocritéen n'est pour l'épicurisme qu'un nouveau piège de la téléologie.

Démocrite ne qualifie de cause que la cause motrice – le mouvement des atomes dans le vide. Par un mécanisme dialectique amusant, cette mise en exergue du hasard revient finalement à systématiser la nécessité comme règle de fonctionnement de l'univers. Il n'y a

<sup>185</sup> *Pyth.* 89, 1 – 90, 5, ARRIGHETTI [3] p. 81, traduction BALAUDÉ.

que des jeux d'atomes dans le vide, qui n'obéissent à aucune règle prédéterminée ; mais cette absence de règle prend le nom de nécessité ; toute chose advient selon une raison qui lui est antérieure et que l'on peut déterminer – en posant que la raison des choses, c'est la combinaison atomique qui les engendre ; il est ainsi toujours possible de remonter à ce d'où provient l'objet que l'on considère ; et cette provenance le détermine bien à être tel ou tel. L'enjeu de la physique d'Epicure est de conserver le hasard et la régularité qui en résulte en expulsant à la fois la providence et la nécessité ; s'il n'y a pas de règle prédéterminée qui explique le cours harmonieux de la nature, il n'y a pas non plus de mécanisme nécessaire qui enlève toute signification à la libre détermination.

Nous n'avons que très peu de textes suivis qui procèdent à une critique construite du déterminisme démocriteen. Le passage le plus souvent cité et commenté est la *Sentence Vaticane* 40 :

‘Ο λέγων πάντα κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδέν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι · αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι.

« Celui qui dit que tout arrive selon la nécessité n'a rien à redire à celui qui dit que tout n'arrive pas selon la nécessité ; car il dit que cela même arrive selon la nécessité<sup>186</sup>. »

Les présupposés dialectiques complexes qui fondent cet argument – parmi lesquels on reconnaît la procédure d'auto-réfutation qui a longuement été abordée précédemment – ne sont plus ici ce qui nous occupe. Mais ce fragment indique en revanche explicitement sur quoi se fonde cette hostilité d'Epicure – à savoir sur la nécessité de rendre raison d'un événement naturel inexplicable en terme de nécessité : le mouvement de l'initiative personnelle, celui-là même qui pousse le déterministe à adopter ses thèses et à les faire siennes. Si Démocrite a tort, c'est parce que son étiologie ne tient pas compte d'un type de mouvement qui ne peut absolument pas être expliqué par la conception mécaniste de la causalité. Ce mouvement est celui de l'initiative personnelle, dont on ne peut rendre raison que par le *clinamen*, c'est-à-dire par un autre mouvement que l'on ne peut définir mieux que par l'idée de contrariété. L'expression de la volonté est en effet présentée la plupart du temps dans l'épicurisme comme un mouvement contraire qui vient parfois enrayer le mouvement régulier de la machine. L'esprit fonctionne selon une série d'impulsions engendrées par des chocs provenant de sources diverses ; il peut arriver que deux impulsions contraires aient lieu

<sup>186</sup> *Sent. Vat.* 40, ARRIGHETTI [6] p. 149, traduction BALAUDÉ.

simultanément, lorsque par exemple je suis amené à choisir de croire quelque chose qui s'oppose à ce que me proposent mes sensations.

[...] *quamquam vis externa multos  
pellat et invitos cogat procedere saepe  
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro  
quiddam quod contra pugnare obstareque possit ?*

« Bien qu'une force externe  
souvent nous pousse et nous fasse avancer malgré nous,  
ravis, précipités, quelque chose en notre poitrine  
a le pouvoir de combattre et de résister. <sup>187</sup>»

Lucrèce rend raison de cette force contraire par le *clinamen*, déviation indéterminée qui rend possible un mouvement contraire au mouvement « naturel ». Mais force est de constater que cette puissance d'autodétermination reste bien énigmatique ; s'applique-t-elle à tous les êtres de la nature ou simplement à l'homme, et aux *zoa* plus largement ? Comment en rendre compte avec précision, et en mesurer l'effet au sein du mécanisme général ? Sur ces questions et d'autres qui y touchent, les textes restent assez peu diserts<sup>188</sup>. Epicure ne veut pas ignorer ce type de causalité là. Et, comme Aristote, il cherche bien à en faire un objet de sa physique ; c'est-à-dire qu'il considère que le discours sur la nature doit également être capable de rendre raison des intentions – ce que l'étiologie démocritéenne est incapable de faire<sup>189</sup>. La difficulté vient de ce qu'il s'interdit dans le même temps de le faire à la manière d'Aristote, c'est-à-dire en introduisant la finalité dans la physique.

Comment Aristote présente-t-il en effet la cause finale ? Comme une des façons possibles de répondre à la question pourquoi. Si une mère demande à son fils : pourquoi le vase est-il cassé, et qu'il lui répond en lui énonçant le principe de la chute des corps, on peut dire que l'enfant n'aura pas répondu à la question posée ; il n'y aura pas répondu, parce que la question ne cherchait pas à assigner à l'événement une cause motrice, mais bien une cause finale – un motif ou un agent. Pourquoi le vase est-il cassé signifie en fait : qui a cassé ce vase, et pour quel motif ? Et cette question mérite une réponse tout autant que la question

<sup>187</sup> II, 277-280

<sup>188</sup> Demeure en particulier ouverte la question de savoir si le *clinamen* a lieu une fois pour toute, au niveau des mouvements atomiques primordiaux (thèse de FURLEY), ou s'il se produit continûment et régit chaque mouvement volontaire singulier (thèse de FOWLER).

<sup>189</sup> Cf. P. J. BICKNELL, "Why atoms had to swerve : an exploration in Epicurean physics", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VI, 1992, p. 241-288

première de la cause motrice de l'événement. Dans certains domaines de l'existence, ce genre de réponse est même beaucoup plus important et recherché que le premier<sup>190</sup>.

En reliant le mouvement volontaire au mouvement spontané du *clinamen*, Lucrèce semble proposer un modèle d'explication très démocratéen – et donc sans doute peu satisfaisant pour un épicurien. Il semble en effet ramener ce faisant l'initiative de l'individu, non pas à l'expression d'une liberté comprise comme auto-détermination, mais plutôt à l'expression hasardeuse d'une spontanéité chaotique. Y a-t-il donc contradiction entre ce que m'indiquent mes impressions – JE prends une décision – et ce qui se passe réellement au sein de mon être ? La contradiction est-elle en fait le signe d'une incohérence de la doctrine épicurienne, qui prétend refuser le déterminisme démocratéen, mais qui de fait ne fait que rebasculer de la nécessité vers le hasard ?

Nous allons tenter de montrer que cette incohérence apparente est d'abord due à la nature assez particulière de l'épicurisme en tant que doctrine constituée. Le système épicurien a une structure originale, qui ne fonctionne pas comme une arborescence, mais qui s'étale en cercles concentriques : il y a les points principaux et les étais de ces points<sup>191</sup>. Les stratégies argumentatives d'Epicure n'ont en ce sens aucune espèce d'autonomie. Cela a été très bien vu par Cicéron dans le *De Natura Deorum*<sup>192</sup>, où il stigmatise une tendance épicurienne au colmatage – ce qu'il oppose à la grande rigueur du système stoïcien dont il fait l'apologie dans le *De Finibus*. Mais ce colmatage, contrairement à ce que pense Cicéron, ne vient pas d'une faiblesse dans la cohérence de la doctrine, mais obéit à un plan précis qui consiste à assurer deux points bien déterminés :

- sauver ce qui doit être sauvé ; il y a une hiérarchisation des thèses en fonction de leur importance par rapport à la vie heureuse ; les thèses primordiales en ce sens doivent être assurées à tout prix, quel que soit le coût en termes de cohérence générale ;

---

<sup>190</sup> Sur l'importance de la cause finale dans la physique aristotélicienne et sur l'opposition à ce sujet entre épicuriens et aristotéliciens, on pourra consulter l'article de D. FURLEY, « What kind of cause is Aristotle's final cause ? » in *Rationality in Greek Thought*, p. 59-81 : Furley y souligne justement à quel point la définition aristotélicienne de la cause finale dépend d'une appréhension des actes volontaires des vivants en terme d'intentionnalité ; contrairement au finalisme platonicien qui s'appuie sur un cosmos providentiellement organisé par un démiurge, Aristote ne choisit pas comme paradigme de la cause finale la production technique, mais l'action volontaire déterminée par les désirs et les croyances chez les *zoa* (p. 64-65).

<sup>191</sup> C'est ce qui explique que le début de la *Lettre à Hérodote* puisse proposer plusieurs rythmes d'apprentissage à l'étudiant épicurien.

<sup>192</sup> Cf réfutation de Cotta § 69 – 70 : il donne l'exemple du *clinamen*, thèse absurde ajoutée pour confirmer une autre thèse invraisemblable.

- renvoyer l'adversaire dans ses propres filets et le mettre en contradiction avec lui-même.

La deuxième stratégie est, on l'a vu à propos de l'auto-réfutation, celle qui est visiblement employée pour contrer le déterministe. Quant à la première, elle sous-tend l'apparente contradiction qui semble invalider le modèle étiologique de la physique épicurienne ; elle va nous permettre de comprendre pourquoi Epicure conçoit la causalité naturelle selon le double schéma de la disposition mécanique et de l'engendrement. En effet la physique épicurienne concentre sous ces deux points deux thèmes plus généraux, qui ne convergent pas, mais qui ne sont pas pour autant contradictoires :

- l'antitélologie qui implique l'explication mécaniste par disposition, en fonction d'une composition déterminée qui advient de façon spontanée ;
- l'antidéterminisme qui permet de sauvegarder la liberté, et qui implique de faire appel au modèle de la génération

Un exemple de ce grand écart nécessaire est concentré dans un passage du *De Rerum Natura* qui concerne ce que l'on peut appeler la doctrine lucrétienne des tempéraments<sup>193</sup>. Lucrèce vient de rendre compte de la composition de l'âme comme du mélange de différents composants diversement qualifiés<sup>194</sup>. Il reprend en la modifiant légèrement une thèse épicurienne ainsi formulée dans la *Lettre à Hérodote*<sup>195</sup>.

Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη – οὕτω γὰρ ἡ βεβαιότατη πίστις ἔσται – ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμα ἐστὶ λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῆ δὲ τούτῳ. Ἔστι δὲ τι μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροισματι.

A la suite de cela, il faut considérer, en se référant aux sensations et aux affections – car c'est ainsi que l'on obtiendra la certitude la plus ferme –, que l'âme est un corps composé de fines parties, répandu à travers tout l'agrégat, ressemblant fort à un souffle mélangé à une certaine proportion de chaleur, semblable tantôt à l'un tantôt à l'autre ; mais il y a la partie qui diffère grandement de ces mêmes éléments par la finesse de ses parties, et qui, pour cette raison, est d'autant plus en co-affection avec le reste de l'agrégat<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> III, 288-322

<sup>194</sup> Cf. notre article « Lucrèce et Hippocrate : la *krasis* de l'âme dans la physiologie atomiste » – à paraître dans les Actes du Colloque international « Mélanges, crases, tempéraments » des 6, 7 et 8 mai 2004 à Genève et Lausanne.

<sup>195</sup> Ce passage de trois à quatre parties s'explique peut-être par la volonté chez Lucrèce de distinguer, derrière air et souffle, deux propriétés distinctes de l'âme : sa fluidité et sa rapidité.

<sup>196</sup> *Her.* 63, 1-8, ARRIGHETTI [2] p. 57, traduction BALAUDÉ.



L'âme est en quelque sorte un composé de composés ; elle consiste en un mélange de corps distincts qui sont dotés de certaines qualités propres, du fait de la particularité de leur composition atomique. Derrière une caractéristique générale – tous les atomes de l'âme sont nécessairement petits, lisses et ronds<sup>197</sup>, se devinent des caractéristiques variant d'une âme à l'autre, selon la proportion de chacun des quatre composants – puisque Lucrèce fait l'hypothèse que cette proportion varie d'une espèce à l'autre, et au sein de cette espèce, entre chaque individu. Ces caractéristiques permettent à Lucrèce d'esquisser une caractérologie, et de pointer une relation causale forte reliant le « tempérament », au sens médical du terme, d'un individu, à la nature de son âme.

Lucrèce se retrouve ainsi obligé de concilier ces deux thèmes généraux de l'anti-déterminisme et de l'anti-téléologie :

- il faut pouvoir physiologiquement expliquer les différences de caractères sans faire pour cela appel à une puissance causale personnalisée et divinisée, hors de la nature ;
- il faut que ces différences n'entravent pas la liberté individuelle, et que chacun puisse en quelque sorte dépasser son propre tempérament pour se rapprocher de la divinité philosophique proposée par le modèle épicurien, qui se veut un modèle éthique universel et populaire.

Or, si la première exigence peut tout à fait être remplie par la mise en évidence d'une causalité s'exerçant sur le mode de la composition atomique, nous voyons bien que la deuxième présuppose l'introduction de deux présupposés nouveaux :

- la liberté doit exister au sein de chaque individu, non pas seulement comme mouvement chaotique modélisé par les déviations atomiques spontanées, mais comme mouvement volontaire précédé d'une intention ;
- le tempérament doit pouvoir être pensé comme une singularité transmise naturellement – puisque chaque espèce a le sien – mais sans que cette singularité constitue à elle seule la nature propre de l'individu qui la subit.

Ces deux présupposés peuvent être considérés comme relevant tous deux d'un modèle étiologique qui n'est pas celui du mécanisme démocritéen, mais qui a bien davantage à voir avec le modèle causal de la génération, qui suppose effectivement une transmission substantielle réelle, mais qui n'oblitére pas la singularité de l'être ainsi engendré.

---

<sup>197</sup> III, 202-205

L'épicurisme propose-t-il donc une description de la nature toute entière comme animée de tendances contradictoires ? Sans doute non. En revanche, ce double postulat quant à la nature de la causalité va impliquer la distinction au sein de la *physis* de niveaux ontologiques spécifiques, entre lesquels on va pouvoir mettre en lumière des effets de seuil très importants. De fait, si les deux exigences anti-téléologique et anti-déterministe s'appliquent toutes deux au sein de la nature aussi bien au niveau des composés qu'au niveau des atomes eux-mêmes, les deux régimes causaux distincts du mécanisme et de la génération sont quant à eux circonscrits de façon beaucoup plus ferme. Le premier joue principalement au niveau atomique ; le second ne peut intervenir qu'au niveau des composés. Ce qui complique singulièrement l'étiologie épicurienne dans sa totalité.

On distingue en effet à présent trois types d'explication causale, qui vont chacune intervenir à des moments distincts de la doctrine :

- l'explication causale mécaniste qui ramène l'être à la combinaison atomique qui le compose de façon hasardeuse, selon un principe général déterministe ; en ce sens, l'atome est cause de l'être, en tant qu'il est son principe élémentaire, selon la signification préalablement établie pour ces termes ;
- l'explication causale selon la génération, qui s'intéresse à la transmission de caractéristiques d'un être à l'autre, au niveau de la nature comprise non plus comme l'ensemble infini des atomes, mais comme le monde sensible que nous connaissons ; ce qu'on appellera cause sera toujours la configuration atomique, mais insérée au sein d'une nature organisée de façon immanente, orientée vers la reproduction de certaines combinaisons déterminées ;
- l'explication causale de tous les phénomènes apparentés à des manifestations de liberté – c'est-à-dire non pas de mouvements « spontanés », ce qui nous ramènerait au premier modèle, mais de mouvements volontaires ; intervient alors le modèle intentionnel qui ne s'adresse qu'aux êtres naturels doués de volonté – les *Zoa* et parmi eux principalement l'homme.

La difficulté n'est donc pas tant de comprendre chacun de ces modèles, mais bien de concevoir comment ne pas les faire entrer en contradiction les uns avec les autres. Ainsi, pour revenir à ce qui nous posait problème tout à l'heure, le *clinamen* n'est pas un modèle qui explique directement le mouvement volontaire ; car en ce cas, il serait effectivement

déficient. Le *clinamen* intervient seulement dans le texte de Lucrèce pour nous permettre justement de circuler sans contradiction du niveau atomique au niveau du composé humain ; ce n'est pas parce que des atomes déclinent que nous pouvons agir en fonction de notre intention, et non en fonction de nos impulsions ; mais la confrontation au niveau du composé ne pose pas problème, dans la mesure où cette confrontation existe à différents niveaux ontologiques sans pour autant mettre en péril la cohérence de ces différents niveaux<sup>198</sup>. Ainsi, le décalage qui est ressenti lorsque je décide de lutter contre ma nature, n'est pas une raison qui doive suffire à remettre en question l'existence d'une causalité mécanique déterminée, puisqu'au niveau des atomes eux-mêmes, le mécanisme déterministe induit par les dispositions coexiste sans difficulté avec un mécanisme chaotique antérieur qu'introduit la possibilité du *clinamen*.

Cette structure très complexe n'est pas pour autant d'une originalité absolue ; la médecine grecque, comme nous allons à présent le montrer, a également besoin de maintenir un régime mixte de causalité, qui soit à la fois déterministe, suffisamment souple pour maintenir au sein des régularités une marge d'incertitude, tout en s'interdisant de faire valoir comme principe explicatif un finalisme téléguidé par la providence divine. Nous avons plus haut indiqué que la double connotation de *l'aition* provenait en partie des textes médicaux. On remarquera aussi que l'exemple des tempéraments qui vient d'être exploité est un exemple de nature médicale ; l'influence dans ce texte de la théorie humorale sur Lucrèce est

---

<sup>198</sup> Nous pensons que notre interprétation permet en partie de résoudre la confrontation entre FURLEY et FOWLER, et plus largement entre ceux qui supposent un *clinamen* ayant lieu une fois pour toute, et ceux qui pensent qu'il est réitéré pour chaque manifestation de volonté. Une étiologie mixte permet de sauvegarder la première interprétation, qui nous semble la plus proche de texte et la plus satisfaisante, sans pour autant dissoudre l'efficacité réelle du *clinamen*, selon le reproche adressé par FOWLER ; ce dernier veut sauvegarder l'explication physique au niveau de chaque action particulière ; mais ce faisant, il est obligé de supposer, pour que la somme des actions de chaque individu garde une certaine cohérence, une hypothétique garantie par l'essence (ce qui est assez problématique) : « *on any particular occasion, what action the animal will take is unpredictable, but over a series of actions his reactions to the external world will be broadly consistent with the sort of being he is.* » « Dans chaque occasion particulière, l'action qu'accomplira l'animal est imprévisible, mais au delà d'une série d'action ses réactions au monde extérieur seront largement en accord avec l'espèce d'être qu'il est ». Quant aux solutions développées par KLEVE et SEDLEY, qui consistent à promouvoir une approche quasi fonctionnaliste du *clinamen*, (KLEVE posant que « la déclinaison représente des forces qui peuvent être utilisées », et SEDLEY déduisant de l'anti-réductionnisme épicurien l'idée que dans certains états complexes de la matière, cette dernière se voit attribuée des capacités non-physiques), elles nous semblent séduisantes, mais obligent à tordre les textes un peu plus que nécessaire. Nous avons déjà plusieurs fois exprimé les réserves que nous avons quant à une compréhension trop systématique de ce que SEDLEY appelle « l'anti-réductionnisme » épicurien. Notre interprétation a selon nous l'avantage de remplacer une confrontation en terme de puissances causales, par une confrontation en terme de types de causalité – donc de déplacer la question du niveau ontologique au niveau strictement épistémologique. Notre démarche est ainsi assez proche de celle de M. POPE, même si nous n'en tirons pas comme lui la conclusion radicale selon laquelle toutes les tentatives pour comprendre les actions volontaires par le biais du *clinamen* sont nécessairement vouées à l'échec.

absolument évidente. Il nous faut à présent revenir sur ce point, dans la mesure où des textes de la Collection Hippocratique, qui sont parcourus pour la plupart par des difficultés proches de celles que nous avons relevées, introduisent pour y remédier un modèle extrêmement proche du modèle épicurien que nous venons de présenter.

#### 4. Des étiologies mixtes : isonomie, causalité et concomitance

Un concept commun fondamental gouverne les étiologies épicurienne et médicale : le concept d'isonomie. Cette convergence est souvent relevée mais peu souvent commentée. De même que dans l'étiologie épicurienne, l'isonomie va, pour les médecins hippocratiques rendre possible une rationalisation efficace de la *physis*, condition de possibilité de l'exercice non contradictoire de plusieurs faisceaux de causalité.

Le texte le plus central concernant à la fois l'isonomie médicale et l'étiologie hippocratique est un commentaire doxographique des doctrines d'Alcméon de Crotoné<sup>199</sup>.

Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν · φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. Καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆι θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ \* αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. Ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακὰ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. Τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

« Alcméon dit que la santé consiste en un équilibre des qualités, humide, sec, froid, chaud, amer, doux, etc, et que la domination d'une de celles-ci cause la maladie ; en effet, la domination d'un des opposés est destructrice. Il dit aussi que la maladie arrive, quant à la cause, par l'excès de chaud ou de froid, quant à l'origine par l'abondance ou le manque de nourriture, quant aux lieux elle atteint le sang, la moëlle ou le cerveau. Mais les maladies peuvent aussi se produire par des causes extérieures, suivant la qualité des eaux, des régions, ou par des fatigues, des souffrances, ou les choses qui s'en rapprochent. La santé, en revanche, consiste dans le mélange bien tempéré des qualités<sup>200</sup>».

<sup>199</sup> Aëtius, V. 30, 1 – cf. DIELS, *Doxographi Graeci*, Reimer, Berlin, p. 442-443. Pour tous les fragments d'Alcméon, voir *Vorsokratikers*, DIELS-KRANZ. Sur Alcméon, cf. aussi Aristote, *Métaphysique* A, 5, 986 a 22.

<sup>200</sup> DK 14 B 4.

On remarque ici que l'isonomie décrite consiste en une répartition de « puissances » ou « qualités », non de corps<sup>201</sup> - ce qui doit la distinguer essentiellement de l'isonomie atomiste qui ne peut quant à elle être comprise que comme équilibre matériel entre des entités distribuées au sein d'un espace neutre. Cependant, ce qui nous intéresse dans ce texte c'est bien la mise en relation directe qui est faite par Alcméon entre la description d'une constitution en terme d'isonomie, et l'étiologie pathologique qui est aussitôt introduite dans la suite du fragment. La nature du corps sain est d'être un corps équilibré selon les répartitions harmonieuses de qualités distinctes ; la maladie quant à elle procède d'une rupture de cet équilibre naturel<sup>202</sup>.

Derrière l'apparente simplicité de ce modèle, le texte lui-même suggère un réseau de difficultés très important. En ce qui concerne d'abord cette première étiologie humorale, la comparaison de ce texte avec d'autres écrits médicaux pose problème, dans la mesure où le déséquilibre humoral n'est pas seulement à l'origine de pathologies, mais est aussi utilisé comme schème de compréhension des distinctions naturelles entre les individus, dans ce que l'on appelle la doctrine médicale des « tempéraments »<sup>203</sup>.

La cohabitation de ces deux usages de l'étiologie humorale – un usage strictement orienté vers la thérapeutique, et un usage beaucoup plus général au sein de véritables anthropologies, est un problème central de toute la médecine antique qui admet le modèle

<sup>201</sup> A ce propos, cf. W.H.S. JONES, *The medical writings of Anonymous Londinensis*, Oxford, 1947. On relève parfois – plus rarement – le terme d'élément désignant les termes du mélange humoral ; «élément» est souvent employé lorsque les termes ne sont justement pas envisagés comme les fluides fondamentaux du corps – bile jaune, bile noire, sang et phlegme, ce qui est le cas dans *Nature de l'homme* par exemple – mais, comme dans le texte d'Alcméon ci-dessus, selon les qualités élémentaires bien distinguées depuis les premières *physiologia*. Un exemple remarquable du passage des qualités actives des fluides corporels, aux éléments fondamentaux de la nature, se trouve chez Galien : *De temperamentis*, I, 6 (KÜHN I, 542) « lorsque l'on dit que les corps sont un mélange de chaud, de froid, de sec et d'humide, on signifie qu'il faut entendre par là des qualités extrêmes, c'est-à-dire les éléments eux-mêmes, que sont l'air, le feu, l'eau et la terre. » traduction V. BOUDON-MILLOT. Cf. aussi Galien, *Methodo Medendi*, I, 2 (KÜHN, X, 16). Voir aussi une étude très intéressante de H.W. MILLER qui porte sur l'identification de la nature à un ensemble de puissances dans le traité *Sur l'ancienne médecine* (« Dynamis and Physis in *On Ancient Medicine* », in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, édité par Ph. DE LACY, Washington University, vol. 83, 1952.)

<sup>202</sup> Cf. D. GOUREVITCH, 1984, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain, Le malade, sa maladie et son médecin*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, p. 220 qui explore les textes traitant de la goutte, maladie « idéale pour l'historien des idées scientifiques, parce qu'aucune autre maladie n'illustre mieux qu'elle la naissance des idées hippocratiques sur la pathogénèse, et qu'elle semble même en établir la validité : la dyscrasie des humeurs provoque des catarrhes, des flux, qui, à leur tour, entraînent des engorgements avec dépôt des éléments surabondants dans des lieux du corps très caractéristiques ; en particulier, la tendance des humeurs à couler vers le bas explique la fréquence de la localisation au pied. »

<sup>203</sup> cf. J. MANSFELD, "Alcmaeon : Physikos or physician ?" in *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation*, offered to C.J. de VOGEL, 1975 ; sur la réception du modèle d'Alcméon à Rome, cf. MUDRY : "Sur l'étiologie des maladies attribuée à Hippocrate par Celse », in *Hippocratica, Actes du colloque hippocratique de Paris*, 1978

hippocratique des humeurs – c'est le problème de la différence entre un caractère ou tempérament, qui marque une singularité naturelle, et une pathologie, qui indique une anomalie. Comment comprendre l'action d'une cause de ce genre qui agit différemment selon son degré, et qui même parfois n'agit pas du tout ? Basculer d'une *eukrasie* toujours propre à un individu déterminé, donc toujours singulière, en une *dyscrasie* est un processus très complexe ; et l'on peut supposer que c'est cette limite du modèle humoral qui invite les médecins grecs à ne pas se contenter de cette étiologie structurelle des maladies, mais à la compléter par un autre type d'explication causale, qui va pour sa part faire appel à des agents pathogènes extérieurs au malade.

Si on examine plus en détail le lexique des termes qui désignent le mélange de ces « qualités » ou humeurs, et en particulier les occurrences des termes qui le désignent le plus souvent, à savoir *crasis* et *physis*, on trouve trace de cette double étiologie. L'exemple le plus important est sans doute le titre même du traité hippocratique le plus important consacré à la théorie humorale : *Nature de l'homme*, attribué à Polybe<sup>204</sup>, où les deux mots sont explicitement liés comme désignant des notions qui se complètent. L'étiologie interne des humeurs est selon les termes employés considérée un peu différemment, soit comme configuration interne bonne ou mauvaise, soit comme équilibre instable contenant une potentialité de déséquilibre (*dynamis, crasis*), soit enfin avec le terme de *physis* comme un monde au sein du monde ; il y a deux natures concurrentes en quelque sorte au sein de la collection hippocratique, l'une qui se rapporte à la nature comme milieu et ensemble de forces, l'autre comme nature singulière de l'individu qui est soit conforme soit en désaccord avec la norme que représente la nature- milieu. Cette dernière est elle-même soigneusement étudiée par le médecin hippocratique en terme de « constitution » ; cependant on observe que ce même terme de constitution désigne aussi bien la configuration climatique et géographique d'un lieu donné, que les conséquences de cette configuration sur les habitants de la région étudiée. Ainsi on parle dans *Airs, Eaux, Lieux* de constitution indifféremment pour désigner les caractéristiques d'un lieu, le type de complexion des personnes qui y vivent, et les maladies que la conjonction du lieu et des physiologies individuelles engendre.

---

<sup>204</sup> Sur cette question on pourra consulter avec profit : JOUANA, « La notion de nature chez Galien », in *Galien et la philosophie*, entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt, 2003 Genève ; I. GAROFALO, « La nature d'Hippocrate chez les Alexandrins », *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, Actes du Xème Colloque International Hippocratique, oct. 1999 (Nice 2002) ;

Si l'on récapitule sur la base de cette dernière constatation, on supposera donc que l'étiologie mixte défendue par les médecins grecs admet trois agents causaux distincts :

- la nature en tant que milieu où apparaissent les maladies, qui impose certaines normes immanentes du fait de ses caractéristiques locales ;
- l'agent pathogène extérieur, dont la nocivité naturelle sera augmentée ou au contraire amoindrie par son insertion dans un certain type de milieu ;
- la nature en tant que constitution humorale de l'individu malade, qui a son tour pourra favoriser ou non l'apparition de certains troubles.

Ces trois causes qui interagissent perpétuellement, et qui manifestent ainsi l'intrication au sein du malade d'une extériorité active et d'une intériorité réactive, ne recouvrent pas totalement les trois causes que nous avons pu repérer dans l'étiologie épicurienne et qu'on peut rappeler ici :

- les atomes, puissance causale mécanique déterministe mais inaugurée par le choc aléatoire engendré par le *clinamen* ;
- les composés, qui peuvent interagir par transmission de caractères spécifiques selon le mouvement de la génération ;
- les vivants dotés de volonté, qui peuvent opposer aux deux premières causes l'initiative personnelle.

La différence tient essentiellement à l'opposition entre un modèle physique atomiste discontinu, et un modèle médical essentiellement continu – donc aux différents contenus que médecins et épicuriens accordent aux notions même de « corps » et de « nature », centrales dans les deux cas. Néanmoins on doit être sensible dès à présent à la proximité épistémologique de ces deux étiologies, qui toutes deux favorisent sur un plan général une interprétation mixte de l'explication causale, faisant valoir à chaque fois des réseaux d'agents parallèles qui peuvent soit se renforcer mutuellement, soit au contraire se contredire<sup>205</sup>. Ainsi,

---

<sup>205</sup> Cf. A. THIVEL, *Cuide ou Cos ?* p. 350, relève dans *Ancienne Médecine* 16 : « les causes contraires produisent les mêmes effets, les causes semblables peuvent produire des effets contraires, c'est pourquoi la médecine a « plus d'une face », comme le répète notre auteur, « aucune doctrine n'y peut devenir fixe », comme le précise son confrère, l'auteur des *Lieux dans l'homme*. Et il ne faut pas voir là l'expression d'un empirisme paresseux qui refuserait de comprendre et s'en remettrait au hasard, c'est au contraire une pensée qui a depuis longtemps pris l'habitude de se mesurer au réel, et qui en a saisi, par une intuition globale, les mécanismes fondamentaux. [...] Il est remarquable que cette pensée, comme elle ne conçoit pas le déterminisme, soit en même temps totalement exempte de finalisme. » Cet étonnement cesse si l'on considère qu'avec ce système de miroir qui renvoie d'une nature à l'autre, l'équilibre isonomique de la nature de l'homme recouvre l'équilibre isonomique

de même que chez Lucrèce la configuration physiologique qui détermine le tempérament peut être modifiée par des mouvements atomiques propres à chaque individu, dans la collection hippocratique comme chez Galien on remarque que très régulièrement la constitution individuelle peut contrarier l'efficace d'un germe ou d'un poison, et entraver son action causale. Il ne s'agit donc pas ici de montrer une identité illusoire entre ces deux étiologies, mais de constater que la réponse à des difficultés communes – comment penser des régimes causaux distincts qui n'annulent pas la notion même de cause – engage épicuriens et médecins à concevoir des explications causales qui admettent une concomitance des pouvoirs causaux.

Cette notion de concomitance, nous l'avons déjà rencontrée ; elle a été mise en valeur par Galien à propos du problème de la cause antécédente. Il s'agissait d'expliquer comment certains organismes pouvaient ne pas développer de maladie en présence de circonstances pathogènes avérées : l'exemple privilégié par Galien était celui de la fièvre, qui n'est pas systématiquement engendrée par l'exposition de l'individu au froid.

Si l'on élargit les conséquences de l'introduction de l'idée de concomitance causale au sein de l'étiologie, on voit bien que c'est la notion même de cause qui se trouve par là modifiée. Comme Galien le souligne tout au long du traité *Sur la cause antécédente*, une cause ne se définit alors plus par sa faculté à agir systématiquement, mais par le fait qu'elle ne peut agir de façon isolée, mais doit nécessairement inscrire son efficace dans une structure naturelle générale qui n'entrave pas sa puissance d'agir.

Et les causes internes et externes, réactives et actives qui sont alors distinguées, ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; elles peuvent soit collaborer, soit s'entraver mutuellement, totalement ou en partie<sup>206</sup>. Le modèle épistémologique ainsi obtenu est extrêmement souple, et résout les difficultés rencontrées. La notion de concomitance ainsi comprise permet bien d'expliquer que certaines causes puissent ne pas agir. Elle est à la fois un foyer d'indéterminisme qui permet de penser l'absence de régularité métronomique dans l'apparition des maladies, et une garantie qui interdit à cet indéterminisme de basculer vers le chaotique : la présence de la cause n'implique pas son effectivité, mais cela ne veut pas dire que n'importe quoi peut advenir pour n'importe quelle raison. La concomitance nous indique

---

de la nature-milieu ; ce faisant il y a ajustement perpétuel de l'un sur l'autre en un mouvement qui est à la fois indécidable du point de vue de ses effets – antidéterminisme – et strictement immanent car auto-produit – anti-finalisme.

<sup>206</sup> Ainsi on s'oppose à THIVEL qui conclut du fragment d'Aetius que « dans toute maladie, les deux causes, internes et externes, sont présentes » p. 342.



aussi dans quelle mesure il est impossible de confondre cette pluralité étiologique là avec le régime aristotélicien des quatre causes, qui semble être lui aussi un régime mixte. La différence essentielle nous semble résider dans l'usage qui est fait au sein des doctrines de ces différentes étiologies. Les quatre causes aristotéliciennes ne correspondent vraisemblablement pas à des agents physiquement distincts ; on ne peut les isoler que dialectiquement – ce qui ne pose pas problème dans la mesure où leur raison d'être est bien uniquement dialectique ; les quatre causes sont invoquées comme quatre manières distinctes de répondre à la question « pourquoi », selon que le physicien cherche à considérer le processus causal selon tel ou tel de ses aspects. Dans le cas des étiologies épiciuriennes et médicales, le schéma est tout à fait différent, puisque les agents distingués le sont quasiment substantiellement – au sens où ils correspondent dans les deux cas à des causes réelles, à des entités matérielles - corps insécables, fluides, composés, éléments de la nature - interagissant sur d'autres entités matérielles. On ne peut pas isoler la cause formelle comme on isole l'atome, l'espèce, l'humeur ou la chaleur du climat. En allant un peu plus loin, on pourrait presque dire que les étiologies épiciuriennes et médicales développent, chacune à sa façon, en de multiples substrats la seule cause matérielle qui a toujours leur préférence, comme seule cause réelle possible.

Cependant cette concomitance ne se limite pas toujours, au niveau de la *physis*, à la rencontre de forces naturelles aveugles et spontanées. Si la convergence étiologique entre médecins et épiciuriens nous semble remarquable, c'est dans la mesure où ces deux ensembles doctrinaux tiennent également compte de la possibilité d'un agent causal nouveau, que nous ne pourrions déterminer que comme un agent « conventionnel », pour l'opposer aux agents naturels précédemment envisagés. Ce rôle est joué dans l'épicurisme par l'esprit humain qui intervient pour contrarier le mouvement aveugle de la nature – que ce mouvement soit pensé selon le mécanisme des chocs, ou la génération ; dans la Collection Hippocratique, son intervention la plus remarquable a lieu dans le même traité *Airs, Eaux, Lieux* à propos de la constitution singulière de ceux que la tradition appelle « Macrocéphales »<sup>207</sup>.

Ὀκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει, καὶ  
 πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. Τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος  
 ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος

<sup>207</sup> Cf. édition de JOUANNA, note p. 224 : « le traité passe pour être le témoignage le plus ancien où apparaisse l'antithèse *physis/nomos*. »

αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις  
ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ.

« Abordant les peuples qui présentent de grandes différences dues soit à la nature, soit à la coutume, je dirai à leur propos ce qu'il en est ; et tout d'abord, à propos des Macrocéphales (« Longues Têtes »). Il n'existe aucun autre peuple qui ait une tête semblable à la leur. A l'origine, c'est la coutume qui était la cause principale de la forme allongée de leur tête ; mais à présent, la nature aussi apporte son concours à la coutume.<sup>208</sup> »

Ce texte nous indique plusieurs choses tout à fait suggestives. D'abord, il considère bien comme un point établi la pluralité de causes qui interviennent toujours dans les transformations physiologiques envisagées, qu'elles soient naturelles ou artificielles ; en témoigne le superlatif qui désigne le *nomos* comme cause « principale » et première de la modification – ce qui implique l'existence d'autres causes adjacentes qui ne sont pas moins causes parce qu'elles agissent moins.

Mais ce texte nous intéresse surtout dans la mesure où il introduit le *nomos*, c'est-à-dire ici la coutume ou convention – en l'occurrence l'habitude de comprimer la tête des nouveaux-nés -, comme cause nouvelle pouvant interagir sur un pied d'égalité avec les causes naturelles déjà relevées. Il n'y a dans ce texte aucune contradiction entre ces deux régimes causaux ; l'auteur n'oppose pas nature et convention comme deux ordres distincts, mais comme deux faisceaux agissant de façon similaire – au point que l'un peut successivement prendre la place de l'autre, ce qui serait impensable s'il y avait entre eux une véritable opposition de nature.

Une interaction semblable entre la cause naturelle et la cause artificielle ou conventionnelle se retrouvera chez Epicure, dans les § 75 et 76 de la *Lettre à Hérodoté*. On retrouve dans ce texte, mais dans un ordre inverse, ce passage continu de la nature à la convention, qui semble se produire sans aucun heurt.

Ἄλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ  
αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ  
λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ  
προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισι θάπτον, ἐν δὲ τισι βραδύτερον καὶ ἐν  
μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις [ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου] < κατὰ  
μείζους ἐπιδόσεις > ..... ἐν δὲ τισι κατ' ἐλάττους.

« En outre, il faut comprendre que la nature aussi a reçu des réalités mêmes un enseignement multiple et varié, qu'elle a été contrainte par elles, et que plus tard le raisonnement a introduit des précisions et ajouté des découvertes à ce que la nature transmettait, dans certains cas plus vite, dans certains

<sup>208</sup> *Airs, Eaux, Lieux*, XIV, 1-2, traduction JOUANNA – Belles-Lettres, p. 224.

autres plus lentement, dans certaines périodes et moments, <suivant des progrès plus importants>, dans d'autres, suivant des progrès moindres...<sup>209</sup> »

Tous les textes critiques ayant abordé les pages épicuriennes sur le problème de l'origine du langage s'accordent pour reconnaître que le processus suit apparemment plusieurs étapes. C'est sur la caractérisation de ces étapes que les divergences apparaissent. Combien sont-elles ? A quoi correspondent-elles ?

Le début du paragraphe 75 indique que toute invention émerge et croît selon un rythme binaire, que l'on pourrait presque dater ; des périodes courtes succèdent à des périodes longues, la succession étant fortement soulignée par le terme *husteron*. On retrouve ce même *husteron* quelques lignes plus bas, alors qu'il marque la succession entre une première étape dans laquelle, selon une formule ambiguë, les « natures » des hommes émettent des sons singuliers selon les situations singulières dans lesquelles ils sont plongés, et une seconde étape dans laquelle ce premier ensemble de sons est apparemment mis en commun et transformé en outil de communication efficace au sein de communautés linguistiques particulières qui se constituent ainsi progressivement. Ces périodes courtes ou longues sont elles-mêmes le fait, d'une part de la *physis* qui, au début, recueille passivement les enseignements des « choses-mêmes », et d'autre part du *logismos* qui vient en son temps développer activement ces enseignements afin de les perfectionner.

On a déjà pu relever les points de ressemblance remarquables entre le processus décrit en *Lettre à Hérodote* 75, et ce qui apparaît au début du traité hippocratique intitulé *Préceptes*, en ce qui concerne à la fois l'anthropologie et la gnoséologie. Dans les deux textes, l'alternance de l'action de la « nature » et du « raisonnement » et leur entrelacement pour rendre compte, soit des inventions techniques, soit des inventions conceptuelles, est également doublée d'une alternance sémantique intéressante entre deux usages distincts de *physis* : un usage au singulier qui désigne la nature comme lieu orienté exerçant sur ceux qui l'occupent un certain type de contraintes, et un usage au pluriel qui distingue au sein de ce milieu les objets sur lesquels s'exercent ces contraintes, et qui sont à leur tour capables de réactions qui peuvent réorienter le mouvement initial spontané.

“Ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη

<sup>209</sup> *Hér.* 75, ed. CONCHE Presses Universitaires de France 1997 p. 120 ; traduction BALAUDÉ.

καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν  
στελλόμενον ὑφ' ἐκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν  
ποτε καὶ ἢ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἔθνῶν διαφορὰ εἶη · ὕστερον  
δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς  
δηλώσεις ἦπτον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως  
δηλουμένας.

De là, il suit que les noms au début ne sont pas nés par convention, mais les natures mêmes des hommes qui, selon chaque peuplade, éprouvaient des affections particulières et recevaient des impressions particulières, exprimaient de façon particulière l'art, comme le disposait chacune des affections et des impressions, pour qu'à un moment apparût même la différence selon les lieux qu'occupaient les peuplades. Ensuite, c'est en commun que l'on fit une convention dans chaque peuplade sur les termes particuliers, afin de rendre les désignations moins ambiguës les unes par rapport aux autres, et plus concises.

Mais on peut en effet faire apparaître une troisième articulation, avec l'expression *tina de kai* que les éditeurs font souvent précéder d'un point virgule.

Τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς  
συνειδότας παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους τοὺς < μὲν >  
ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐλομένους κατὰ  
τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἐρμηνεύσαι.

Et certaines réalités, qui n'étaient pas visibles avec les autres, ceux qui les concevaient les introduisaient en faisant circuler des sons vocaux qu'ils étaient poussés à proférer, tandis que les autres, qui les adoptaient au moyen du raisonnement, en suivant la cause prépondérante, parvenaient ainsi à les interpréter.

Cette troisième étape ne serait-elle pas rendue invisible par une lecture trop rapide, qui resterait aveuglée, à la fois par le paragraphe 75 qui ne propose qu'un rythme en deux temps (marqué entre autres par un retour métronomique de *en mèn tisi / en de tisi*), et aussi par l'irruption de l'expression *mè thesei*? En effet, la structure de la phrase peut aisément donner à penser que, si la première étape n'est pas *thesei*, la seconde le sera ; on fait alors porter la négation sur « au commencement », et on suppose qu'on pourrait introduire un *thesei* sans négation juste après le *usteron*.

Retrouve-t-on une telle succession chez Lucrèce ? A première vue, oui ; mais le rythme en est très différent. En effet, lorsqu'il s'attaque à cette question au chant V du *De Rerum Natura* (1028-1035), Lucrèce ne choisit pas de découper le processus selon des cycles temporels, mais il remplace l'idée de succession par celle d'évolution, en choisissant comme modèle la croissance et le développement de l'enfant. Le début du texte semble ainsi dessiner

une analogie entre les différentes étapes de l'invention du langage dans l'histoire générale de l'humanité, et le développement de la faculté linguistique chez un seul être humain, qui, petit enfant, commence par désigner les objets avant de parvenir à les nommer. Ce faisant, Lucrèce paraît comparer les hommes des premiers âges à des enfants non encore dotés du langage articulé et l'invention du langage se retrouve assimilée à l'apprentissage d'une capacité, comme par exemple la marche. Le petit enfant commence par ramper, puis peu à peu il acquiert une conscience de ses muscles et une force qui lui permettent de se tenir debout et d'utiliser ses membres comme ils doivent être utilisés ; de même, il commence par désigner les choses du doigt, car le besoin de nomination est déjà là, sans qu'il soit possible au début de le satisfaire autrement ; le geste est ensuite peu à peu remplacé par la voix, lorsque l'articulation est acquise et permet de différencier les sons, faisant ainsi du langage un outil plus précis et plus adapté, qui, du fait même de cette adaptation, a peu à peu vocation à remplacer la main. Présenté ainsi, le début du texte de Lucrèce n'est pas d'une grande originalité ; la comparaison des premiers hommes avec un enfant est tout ce qu'il y a de plus classique, on la retrouve aussi bien en poésie que dans les textes historiques ou scientifiques<sup>210</sup>. Elle se double à la période hellénistique d'une attention particulière portée à l'enfant, qui devient de façon topique lieu d'observation à partir duquel on va chercher à saisir l'essence de l'humain sous une forme encore en devenir<sup>211</sup>. L'usage massif de ce que

<sup>210</sup> D. FURLEY, "Lucretius the Epicurean: On the History of Man", in *Lucrèce: Huit exposés suivis de discussions par David Furley (et al.)*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXIV, Genève, 1978, p. 1 - 27

<sup>211</sup> On pourra à ce propos faire un rapprochement intéressant entre ce texte de Lucrèce, et un passage des *Confessions* de Saint Augustin ; « Oui, je n'étais plus, faute de langage articulé, un enfant, au sens étymologique du mot (*infans, qui non farer*), j'étais déjà, (*puer loquens*), un petit homme parleur. Ceci, je me le rappelle et j'ai reconnu depuis comment j'ai appris à parler. Il n'y eut point pour m'enseigner de grandes personnes qui, comme on fit peu après les lettres, me présentaient les mots dans un ordre didactique (*praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae*), mais j'employais moi-même l'intelligence que, mon Dieu, tu me donnas. M'arrivait-il, pour que l'on fit à ma volonté, de vouloir, - sans pouvoir au demeurant ni exprimer tout ce que je voulais, ni atteindre tous ceux que je voulais, - produire au dehors par plaintes, cris variés, mouvements variés des membres (*cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus*) les sentiments que j'avais au cœur, je formais d'avance les sons au moyen de la mémoire. Arrivait-il que l'on nommât un objet et qu'un mouvement du corps accompagnât dans la direction de l'objet le mot prononcé, je voyais et je retenais que, quand on voulait désigner cet objet, on le nommait par ce mot-là. Que l'on voulût faire ainsi, le mouvement du corps le démontrait comme un naturel et universel langage constitué par mine, regard, geste, intonation (*tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum certorumque membrorum actu et sonitu vocis*), tout cela marquant les dispositions de l'âme relative aux objets qu'il s'agit de demander ou de posséder, de rejeter ou d'éviter. Ainsi peu à peu je récoltais, mis en leur place dans des phrases variées, et souvent redits, les mots avec leur désignations réelles et déjà, de ma bouche apprivoisée, j'énonçais par eux mes volontés. Ainsi je mis en commun avec les gens de mon entourage les signes des volontés à énoncer (*cum his, inter quos eram, voluntatum enuntiarum signa communicavi*). Ainsi, réglé sur l'autorité de mes parents et sur le signal donné par les grandes personnes, suis-je entré plus avant en l'orageuse communauté de la vie humaine. » D'un point de vue strictement littéral, le processus décrit par Augustin semble emprunter, en les précisant, les étapes envisagées par le texte de Lucrèce, et utilise le même appareil conceptuel : on notera cependant deux différences importantes. Augustin s'intéresse à son propre destin d'être humain destiné par nature (donc par Dieu) à la rationalité, qui va être acquise par le biais du langage. Les étapes de l'enfance décrivent ainsi, selon un stoïcisme

l'on appelle « l'argument des berceaux » dans les systèmes stoïciens et épicuriens, et sa signification, ont déjà été abordés<sup>212</sup>.

C'est en ce sens que Lucrèce parle de l'*infantia* en général ; et non pas l'*infantia* de l'humanité, mais bien l'*infantia linguae* ; expression surprenante et qui mérite que l'on s'y arrête. Si l'on suit attentivement l'argumentation des vers 1028 à 1032, l'analogie n'est pas exactement établie entre le premier âge de l'humanité et l'enfance, mais entre le premier état historique de la langue, et le stade pré-linguistique que traverse tout enfant, et qui l'identifie dans la terminologie latine comme *infans*. Lucrèce centre sa réflexion sur la nature dans sa totalité, et argumente à propos d'instances générales : *natura*, *utilitas* et *lingua*. Le modèle lucrétien propose ainsi de considérer un élément de l'ensemble – l'homme, l'enfant – comme un modèle d'intelligibilité pour l'ensemble lui-même. On ne peut plus alors simplement poser en ce cas que l'homme fonctionne comme un microcosme, permettant d'observer de plus près les structures générales du macrocosme de la nature ; mais l'homme est tout au sein du tout, composé parmi les autres composés, sans que même la différence de taille suffise à le distinguer essentiellement de la totalité de la nature. Dans une telle cosmologie, les concepts désignant des totalités, comme la nature, ou bien encore des entités abstraites – le besoin, le langage – se retrouvent ainsi dotés d'une signification singulière et concrète. Le langage, c'est aussi bien la structure signifiante générale que l'on retrouve à l'identique dans chaque communauté linguistique, que chaque langage distinct en tant qu'il est pratiqué par un groupe d'hommes particulier.

---

orthodoxe, les différents degrés que doit traverser l'esprit humain avant de parvenir à la parfaite et pleine possession de tous ses moyens. La nature suit en l'homme un cours réglé d'avance ; l'individu offre le miroir singulier d'un mécanisme universel que l'on retrouvera à chaque niveau dans l'univers. La faculté, pensée quasiment comme un destin, précède celui qui l'exerce de sorte qu'il parvienne à se l'approprier de façon progressive, selon un cours toujours identique. La perspective du texte lucrétien est différente. En effet, l'histoire décrite n'est pas celle de l'accommodation progressive de l'homme à une faculté préexistante ; car le propos de Lucrèce est justement de considérer l'origine même de cette faculté, de lui donner, comme au reste, ses raisons ; il ne s'agit pas d'un détail, mais ce point est essentiel car il permet de bien distinguer comment le refus épicurien de toute téléologie conduit à adapter des modèles épistémologiques classiques – en l'occurrence l'argument des berceaux – à des fins toutes différentes.

<sup>212</sup> Cf. J. BRUNSCHWIG, « The cradle argument in Epicureanism and Stoicism », in M. SCHOFIELD et G. STRIKER, *The norms of nature : studies in hellenistic ethics*, Cambridge/Paris, 1986, article déjà cité dans sa version française, in *Etudes sur les philosophies hellénistiques*. BRUNSCHWIG précise dans cet article qu'il laissera de côté les avatars de cet argument qui utilisent une comparaison entre les enfants et les animaux ; il se situe donc dans une perspective herméneutique qui laisse de côté les particularités du texte de Lucrèce qui fait usage de l'argument des berceaux. Cependant on notera que BRUNSCHWIG relève bien la nature argumentative très particulière de cet argument, qui ne vient pas tant doubler d'un « témoignage » empirique un raisonnement, mais qui plutôt tente de justifier et de confirmer, par l'analyse rationnelle d'une ressemblance, une intuition immédiate qui rappelle la prolepse. « L'observation externe nous permet de vérifier que les impressions brutes ne sont pas déformées par le jugement qui les exprime. »

Le découpage du texte d'Epicure peut prendre une signification proche si l'on s'éloigne légèrement de l'illusion d'une scansion binaire. L'insertion d'un degré supérieur encore au degré de la convention, peut indiquer que le processus décrit n'est pas achevé au moment de l'étape conventionnelle, mais qu'il a lui-même vocation à être à son tour dépassé ; les étapes distinguées prennent alors place au sein d'un cadre temporel beaucoup plus vaste que la simple temporalité humaine. Elles sont rattachées à un mouvement d'évolution général de la *physis*, au sein duquel la distinction entre l'évolution spontanée et l'évolution artificielle se délite petit à petit.

A côté de cette fausse succession de la *physis* et de la *thesis*, on observe également dans le texte d'Epicure une seconde scansion binaire, marquée par la succession des termes *idios* et *koinè*. Ce couple conceptuel est-il utilisé pour caractériser les deux premières étapes du processus ? A-t-il un autre rôle ? Quel sens accorder à ces deux notions ? On les traduit la plupart du temps en opposant le particulier, désigné par *idios*, au commun marqué par *koinè*. J. BRUNSCHWIG affronte cette difficulté et propose une interprétation de ce couple conceptuel, qui vise à critiquer la thèse selon laquelle le premier langage développé par l'humanité aurait été un langage « privé » - hypothèse qui pourrait naître sans difficulté à partir d'une certaine compréhension de *idios*<sup>213</sup>. A cet effet, il prend pour acquis le découpage en deux temps, le premier étant celui de la nature et par là de la nécessité, et le second, celui du raisonnement et de la contingence. Il relève ensuite les différents sens possible de *idios* dans un tel contexte ; il pourrait signifier « propre à chacun, propre à chaque idiosyncrasie » ; « propre à un peuple » ; ou bien « propre à chaque objet », le propos d'Epicure étant alors d'expliquer la genèse du lexique. La deuxième phase, celle du *koinè*, correspondrait à une série de conventions passées au sein d'une collectivité ethnique, mais aussi à un certain nombre d'innovations provenant d'initiatives individuelles. BRUNSCHWIG suit dans cette présentation une lecture très classique du texte d'Epicure. Cette lecture présente plusieurs défauts.

- elle accorde à l'étape dite naturelle le statut d'étape de la nécessité ; mais Epicure n'est pas un philosophe de la nécessité. Son problème serait plutôt de proposer un naturalisme non déterministe, qui puisse s'opposer à la physiologie de Démocrite ;

---

<sup>213</sup> « Epicure et le langage privé », *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 43-68.

- elle superpose au cadre temporel qui propose des étapes, le cadre culturel dessiné par l'opposition privé / commun, sans interroger cette superposition – qui ne nous semble pourtant pas du tout évidente ;
- Elle conduit à juxtaposer dans la deuxième étape une mise en commun avec ce que J. BRUNSCHWIG appelle des « initiatives individuelles ».

Cette lecture est en grande partie inspirée par la succession apparente de la *physis* et de la *thesis*. Le lecteur se sent alors plus ou moins obligé de structurer ce qu'il lit en fonction de cette alternative ; ce faisant, il considère que le couple *idia/koinos*, redouble ce premier couple. L'exemple de J. BRUNSCHWIG est en ce sens très intéressant. Sa lecture du texte est fine et subtile. Cependant, sa critique laisse de côté des préjugés de lecture bien plus fondamentaux – et pour cette raison, bien moins évidents -, et il nous semble que pour cette raison, il manque l'argument fondamental à sa propre thèse selon laquelle il n'y a pas de langage privé chez Epicure – thèse à laquelle nous souscrivons, mais que nous défendrons un peu différemment. J. BRUNSCHWIG articule en effet sa démonstration autour d'une idée majeure : « le langage naturel apparaît comme pourvu, dès son apparition, d'une organisation sémantique et syntaxique. [...] L'usage actuel du langage tel qu'il apparaît aux auteurs épicuriens, ne contient aucune trace perceptible d'un état présémantique et inarticulé de l'usage de la voix, ni d'une phase de langage purement privée. Dans l'évolution individuelle de l'enfant, note Lucrèce, ce qui précède l'usage de la langue est le geste de montrer les objets du doigt, comportement qui se réfère déjà aux choses qu'il voit et aux personnes qu'il interpelle. » La thèse du langage privée serait une importation dans l'épicurisme de problème linguistiques contemporains – et de fait, elle est étudiée avec attention au XX<sup>ème</sup> siècle par des auteurs comme WITTGENSTEIN et KRIPKE. Mais elle est en désaccord avec la lettre même des textes, qui supposent dès le début une organisation des sons qui leur accorde une fonction de signification, et non de simple expression. BRUNSCHWIG fait à ce propos remarquer qu'il serait très délicat de passer de la première à la seconde étape si le premier langage était « privé », c'est-à-dire si chacun avait composé son propre système de sons, sans se soucier de son accord avec le système du voisin ; comment pourrait s'élaborer une convention sans un fond linguistique commun ?

Mais l'argument n'est pertinent que si, et seulement si, on tient par ailleurs pour acquis que, dans les paragraphes 75-76 une étape conventionnelle succède directement à une étape entièrement naturelle – or nous avons vu que ce premier point est loin d'être un acquis certain. De plus, nous ne sommes pas d'accord non plus avec sa première affirmation ; il nous



semble que le premier langage ne présente justement pas de structure syntaxique clairement définie – et c’est bien là ce qui pose problème. Si le modèle épicurien est délicat, c’est parce qu’il est strictement évolutif ; pour cette raison, il faut supposer – on ne peut pas faire autrement - que le premier langage n’est pas un langage à proprement parler. Il n’y a donc pas, comme le suppose J. BRUNSWIG, passage d’un langage grossier à un langage plus civilisé, mais plutôt évolution graduelle d’un non-langage à un vrai langage. Ce non-langage n’a effectivement aucune des caractéristiques accordées à ce qu’on appelle en linguistique contemporaine un « langage privé » ; il n’est « même pas » un langage privé, il n’est pas un langage du tout. Ce qui pose bien évidemment de nouveaux types de problèmes ; comment envisager une telle évolution ? Doit-on considérer le passage du pré-langage au langage sous la forme logique d’un sorite ? En ce cas, comment conserver une perspective historique de traitement du problème, qui implique de pouvoir « dater » l’apparition d’un événement ? Car si le passage d’une étape à l’autre est à ce point graduel, il semble impossible de pointer avec précision le moment exact où le cri initial se transforme en mot.

Mais si nous refusons cette lecture, comment lire l’opposition entre privé et public ? Pour J. BRUNSWIG, l’étape du particulier est l’étape de la naturalité ; chaque communauté linguistique – les fameuses *ethnè*, terme dont J. PIGEAUD<sup>214</sup> a relevé la très grande extension et l’ambiguïté – constitue son propre lexique, par différenciation entre les impressions que son environnement immédiat lui suggère. J. PIGEAUD propose ainsi de rapprocher cette thèse épicurienne de la thèse hippocratique présentée dans le texte *Airs, Eaux et Lieux*.

Ἱητρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν, τάδε χρὴ ποιεῖν · πρῶτον μὲν ἐνθυμεῖσθαι τὰς ὥρας τοῦ ἔτεος, ὃ τι δύναται ἀπεργάζεσθαι ἑκάστη · [...] ἔπειτα δὲ τὰ πνεύματα τὰ θερμά τε καὶ τὰ ψυχρά, μάλιστα μὲν τὰ κοινὰ πᾶσιν ἀνθρώποισον, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἐν ἑκάστη χώρῃ ἐπιχώρια ἔόντα. Δεῖ δὲ καὶ τῶν ὑδάτων ἐνθυμεῖσθαι τὰς δυνάμεις. [...] καὶ τὴν δίαιταν τῶν ἀνθρώπων ὁκοίη ἦδονται...

« Qui veut chercher à appréhender correctement la médecine doit faire ce qui suit : d’abord considérer, à propos des saisons de l’année, les effets que chacune d’elle est capable de produire ; [...] ensuite les vents chauds et froids, surtout ceux qui sont communs à tous les hommes, ensuite aussi ceux qui sont particuliers à chaque contrée. Il doit en outre considérer les propriétés des eaux. [...] Puis il doit considérer le régime des habitants<sup>215</sup>. »

<sup>214</sup> Cf. J. PIGEAUD, « Epicure et Lucrèce et l’origine du langage », *Revue des Etudes Latines*, LXI, 1983

<sup>215</sup> *Airs, Eaux, Lieux*, I, 1-5, Jouanna, p. 186-187.

Sous le concept d'*ethnè*, Epicure fait vraisemblablement lui aussi allusion à ces groupes humains concentrés géographiquement en certains lieux, et qui évoluent en fonction des caractéristiques propres de ces lieux.

Cependant, lire l'opposition *privé / public*, ou *particulier / commun* comme une opposition *naturalité / conventionalité* nous paraît réducteur. Le rapprochement avec Hippocrate semble d'ailleurs déjà indiquer qu'il s'agit d'une voie d'interprétation erronée ; dans le cas des Macrocéphales, l'association particulier-naturel et commun-conventionnel s'estompe. Il semble donc que les catégories du particulier et du commun ne soient pas associées de façon totalement rigide, soit à la nature, soit à la convention ; les frontières entre chaque groupe ont visiblement vocation à se déplacer. Pour mieux le démontrer nous nous appuyerons sur un texte d'Hermarque, dans lequel notre couple particulier / commun apparaît, sans que la succession nature / convention soit elle-même évoquée en ces termes. Le fragment que nous considérerons est rapporté par Porphyre, dans le *De Abstinencia* ; il s'agit d'un passage décrivant la naissance des institutions politiques et des lois. Au travers du cadre qui oppose nature et convention, un tel texte est proprement incompréhensible. Il pose en effet simultanément que les lois ont bel et bien été instituées par des législateurs, mais sans qu'il soit fait usage d'une quelconque contrainte sur les hommes. Les lois sont acceptées, soit par appréhension de l'utile, soit par crainte des châtiments, institués en même temps comme l'accompagnement indispensable de toute législation. La phrase qui nous intéresse particulièrement intervient alors :

Οὐ γὰρ ἦν ἑτέρῳ χρῆσθαι φαρμάκῳ πρὸς τὴν τοῦ συμφέροντος ἀμαθίαν ἢ τῷ φόβῳ τῆς ἀφωρισμένης ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίας. Αὕτη γὰρ κατέχει μόνη καὶ νῦν τοὺς τυχόντας τῶν ἀνθρώπων καὶ κλύει τὸ μήτε κοινῇ μήτε ἰδίᾳ τὸ ἀλυσιτελὲς πράττειν.

« En effet il n'y avait d'autre remède à l'ignorance de l'utile que la peur du dommage prévu par la loi. Car cette même crainte seule retient encore aujourd'hui les conduites hasardeuses des hommes et les empêche de faire ce qui est désavantageux, soit en public, soit en privé »<sup>216</sup>.

La traduction que nous proposons par l'opposition en public / en privé veut souligner l'allusion sans doute présente dans le texte d'Hermarque à une thèse épicurienne connue, qui associe à la nécessité de la vie « cachée », l'exigence de vertu qui seule garantit la tranquillité de l'âme. On rapprochera ce texte de la *Maxime Capitale XXXV* :

<sup>216</sup> Porph. *Abst.* I, 8 (fr. 24 Krohn). Cf. *Ermarco : Frammenti*, 34, texte édité et traduction italienne de F. LONGO AURICCHIO, Naples, Bibliopolis, 1988, p. 69-70 ; nous proposons une traduction française personnelle.

Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιῶντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.

« Il n'est pas possible que celui qui, en se cachant, commet ce que les hommes se sont mutuellement accordés à ne pas faire, afin de ne pas causer de tort ni en subir, soit certain que cela restera inaperçu, même si à partir de maintenant, cela passe dix mille fois inaperçu ; car jusqu'à sa disparition, il n'y a nulle évidence que cela continue de rester inaperçu<sup>217</sup>. »

La doctrine épicurienne, dans ces deux textes, dessine une petite géographie de la société, répartie en espaces publics et privés, entre lieux de l'intimité et lieux de la vie sociale et mondaine<sup>218</sup>. Or les mêmes règles régissent ces deux espaces. L'attitude de l'homme privé reste réglée en fonction de ce qui a été décidé en public ; mais à rebours ces mêmes règles publiques se retrouvent subordonnées au bien-être de chacun, qu'elles prétendent favoriser.

Dans le cas du langage à présent, comment comprendre cette interaction ? Rappelons le contexte dessiné par le texte lucrétien ; les hommes d'abord éparpillés, se rassemblent en foyers, et le langage fait son apparition lorsque les différentes familles se recommandent mutuellement leur progéniture. On retrouve bien ici le va-et-vient observé à propos des lois ; le langage est plus ou moins établi en commun, par la réunion et le perfectionnement de sons émis par chacun ; mais cette communauté des sons remplit un but d'ordre privé, puisqu'elle sert les intérêts particuliers de chaque famille<sup>219</sup>. Ainsi, de même que dans le cas de la nature

<sup>217</sup> *Max. Cap.* XXXV, ARRIGHETTI [5] p. 133, traduction BALAUDÉ. Il semble bien qu'Epicure rejette ici toute possibilité de raisonner par induction à partir d'une expérience sensible. Un nombre même très élevé d'occurrences pour lesquelles le criminel ne court pas de risque d'être découvert ne suffit pas à le garantir de ne jamais l'être. Ce type de raisonnement empirique n'est pas écarté pour des raisons formelles, mais parce que dans ce cas là, loin de garantir la tranquillité de l'âme, il la met plus dangereusement en péril qu'un raisonnement déductif traditionnel. Ce qui prouve une fois de plus la prévalence dans la méthodologie épicurienne de la finalité thérapeutique sur l'orthodoxie canonique – quand bien même cette finalité impliquerait de désavouer parfois le parti pris d'empiricité adopté par ailleurs.

<sup>218</sup> Rappelons que, dans le vocabulaire politique, si le *koinon* décrit le commun au sens de la cité ou de l'Etat – voire de l'Etat fédéral –, l'*idia* est souvent utilisé pour nommer la résidence particulière qui sert à fournir l'identité administrative du citoyen. Cf. C. ORRIEUX, P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque*, Paris, PUF, 1995.

<sup>219</sup> De fait, il nous semble que de façon générale les notions de public et de privé interviennent assez souvent lorsque la doctrine épicurienne doit faire correspondre des pratiques particulières à un intérêt général, soulignant par là la nécessité de la communauté comme garantie de préservation de la singularité. On peut à ce propos relever ce passage dans le fragment 3 de Diogène d'Oenoanda : « ainsi, même si je ne fais pas de politique, je dis ces choses au travers de mon inscription comme si j'agissais, m'efforçant de démontrer que ce qui est utile à la nature, à savoir l'ataraxie, est le même pour un et pour tous. » Ou bien encore, dans *Mén.* 135 : « ces enseignements donc, et ce qui s'y apparente, mets-les en pratique, en relation avec toi-même, le jour et la nuit, et en relation avec qui t'est semblable, et jamais tu ne seras troublé, ni dans la veille ni dans les rêves, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. » Le langage est ainsi élaboré aussi bien en privé qu'en public, et en retour destiné aussi bien à une pratique privée – expression des émotions personnelles – que publique – partage de ces émotions par la signification –, comme tout ce qui doit contribuer au mieux-être des hommes. Il devient alors évident qu'un « langage privé » n'existe pas chez Epicure ; car à partir du moment où il y a un souci de

et de la convention, il n'y a ni opposition, ni même succession d'un état « public » à un état « privé », mais entrecroisement de deux perspectives qui finissent par se superposer.

Le cas de l'origine du langage est donc un point doctrinal particulièrement fécond pour la question étiologique qui nous occupe, dans la mesure où il illustre avec une grande précision cette étiologie mixte dont nous tentons jusqu'à présent de rendre compte. Nous avons là un exemple frappant de cette concomitance de réseaux causaux variés, mais qui peuvent tous être compris comme des agents tirant leur puissance d'agir des structures de la nature, sans jamais être obligés de quitter le champ de l'immanence. Le cas du *nomos* ou du *logismos* envisagés comme causes est ainsi le cas limite qui confirme cette hypothèse, dans la mesure où il représente bien un dépassement de la nature par elle-même<sup>220</sup>, dépassement qui est capable d'instaurer des normes nouvelles sans pour autant obliger l'esprit qui conçoit ce dépassement à sortir pour cela d'un modèle d'explication strictement compatible avec la connaissance de la *physis*.

## 5. Explication physique et pronostic contre cause finale

Il nous reste à comprendre à présent comment cette étiologie mixte permet bien aussi bien aux médecins qu'aux épicuriens de ne pas céder à la tentation finaliste.

Nous avons déjà pu montrer, à travers une étude des usages du « pronostic » médical dans l'épicurisme, comment Lucrèce pouvait rendre compte rationnellement d'un événement comme la peste d'Athènes en remplaçant les explications providentialistes par une insertion de l'épidémie dans un ordre du monde entièrement immanent, et quelles étaient les conséquences thérapeutiques d'une telle stratégie. On remarquera ici tout d'abord que cet usage du pronostic est bien rendu possible dans le chant VI par la mise en valeur des causes de l'épidémie, mise en valeur qui n'est pas sans rappeler avec force la mise en place d'une « constitution » semblable à celles que l'on peut lire par exemple dans *Airs, Eaux, Lieux*.

---

signification et de référence il y a pour Epicure mise en commun, que ce soit au sein de la cellule familiale ou au sein de la cité toute entière – alors que la thèse du langage privé suppose un système de signification sans aucune mise en commun.

<sup>220</sup> La mise en évidence de cet auto-dépassement de la nature par elle-même est un des résultats remarquables de l'article de J. BRUNSCHWIG sur la question du « langage privé ».

*Nunc ratio quae sit morbis, aut unde repente  
mortiferam possit cladem conflare coorta  
morbida vis hominum generi pecudumque catervis,  
expediam. Primum multarum semina rerum  
esse supra docui quae sint vitalia nobis,  
et contra quae sint morbo mortique necessest  
multa volare. Ea cum casu sunt forte coorta  
et pertubarunt caelum, fit morbidus aer.  
Atque ea vis omnis morborum pestilitasque  
aut extrinsecus ut nubes nebulaeque superne  
per caelum veniunt, aut ipsa saepe coorta  
de terra surgunt, ubi putorem umida nactast  
intempestivis pluviisque et solibus icta.  
Nonne vides etiam caeli novitate aquarum  
temptari procul a patria quicumque domoque  
adveniunt, ideo quia longe discrepant res ?*

[...]

*Proinde ubi se caelum quod nobis forte alienum  
commovet, atque aer inimicus serpere coepit,  
ut nebula ac nubes paulatim repit, et omne  
qua graditur conturbat et immutare coactat.*

[...]

*Nec refert utrum nos in loca deveniamus  
nobis adversa et caeli mutemus amictum,  
an caelum nobis ultro natura corruptum  
deferat, aut aliquid quo non consuevimus uti,  
quod nos adventu possit temptare recenti.*

« Maintenant je dirai la cause de l'épidémie,  
d'où peut soudain surgir cette force morbide  
soufflant ravage et mort sur les hommes et les troupeaux.  
Tout d'abord existent, comme je l'ai montré plus haut,  
Des atomes de maintes choses qui nous sont salutaires,  
Mais il faut bien aussi que volent mille germes  
De maladie et de mort ; quand par hasard ils n'unissent  
Et perturbent le ciel, l'air devient morbide.  
Et tout ce pouvoir de maladie, cette pestilence  
Nous vient soit de l'extérieur, comme nues et brouillard  
tombant à travers ciel, soit de la terre elle-même  
D'où ce mal surgit quand le sol humide se putréfie,  
Battu de pluies et de soleils intempestifs.  
Ne vois-tu pas aussi que la nouveauté du climat et des eaux  
Epreuve tous ceux qui, loin de leur patrie, de leur demeure,  
s'en vont à l'étranger, tant les réalités s'opposent ?

[...]

Quand donc un climat qui par hasard nous est contraire  
S'avance et qu'un air pernicieux commence à se glisser,  
Tel un brouillard ou un nuage il serpente lentement  
Et répand en chemin troubles et bouleversements.

[...]

Mais nulle différence, que nous allions en des lieux  
qui nous sont contraires et changions d'enveloppe céleste  
ou que la nature nous apporte d'elle-même un air

vicié ou toute chose étrangère à notre usage  
et capable de nous attaquer brusquement<sup>221</sup>. »

On remarque deux choses :

- l'épidémie se définit, comme c'est bien le cas aussi dans la collection hippocratique, selon un lieu déterminé qu'elle affecte. Ce qu'on appelle épidémie ne désigne pas une maladie donnée, mais une limite géographique au sein de laquelle les hommes tombent diversement malades. C'est d'ailleurs bien cette détermination géographique qui, dans la littérature mythique, stigmatise l'épidémie comme une réponse divine à de mauvais comportements localement concentrés ; ainsi la peste frappant les Grecs sous les remparts de Troie, ou les Thébains sous la royauté d'Œdipe. Cependant, nous voyons ici que cette divinisation de l'épidémie est interdite par une étiologie qui fait intervenir la notion de « constitution », que Lucrèce associe ici à une appréhension des lieux qu'il cite comme d'autant d'« enveloppes », *amictum caeli* – ce qui est une façon d'adapter l'étiologie médicale à la cosmologie épicurienne, puisqu'Épicure définit bien un monde, i.e. une totalité ayant une cohérence propre, comme une « enveloppe de ciel<sup>222</sup> ».
- Lucrèce croise ici de façon évidente les modèles explicatifs épicuriens et médicaux<sup>223</sup>. Il fait bien usage de la concomitance médicale, par la distinction des causalités internes et externes ; mais il en modifie le sens. La causalité interne ne correspond pas à la crase humorale propre à l'individu, mais à la constitution du milieu elle-même : nature de l'homme et nature de la « terre » sont deux faisceaux causaux superposables. La causalité externe quant à elle va être décrite en termes épicuriens, car elle fait intervenir directement les atomes comme principes morbides pouvant « attaquer » les organismes.

Cette rhapsodie apparente est ce qui autorise P. H. SCHRIJVERS à lire la physiologie de Lucrèce comme un agglomérat assez hétéroclite de contenus doctrinaux variés. Nous pensons pour notre part que Lucrèce ici ne mélange pas n'importe quoi n'importe comment. De fait, l'hypothèse de SCHRIJVERS suppose qu'à la rhapsodie lucrétienne s'oppose nécessairement des doctrines entièrement cohérentes, aussi bien chez les médecins auxquels il emprunte, que

<sup>221</sup> VI, 1090-1137

<sup>222</sup> Cf. *Pyth.* 88.

<sup>223</sup> A. DEBRU, "L'air nocif chez Lucrèce ; causalité épicurienne, hippocratisme, et modèle du poison", in *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes du Vème colloque international "Textes médicaux latins"*, 4-6 septembre 1995, Bruxelles, C. DEROUX (ed.), Latomus, Bruxelles, 1995, p. 95-104

chez le fondateur du Jardin que Lucrèce prétendrait ainsi compléter. Mais il ne peut s'agir là que d'une illusion ; l'étiologie médicale comme la première étiologie d'Épicure imposent toutes deux des processus mixtes, et prétendent justement introduire dans l'interprétation des phénomènes une complexité absente des modèles physiques simples – qu'ils soient scientifiques ou religieux. Lucrèce exploite plutôt ici à son profit, comme un complément compatible avec l'orthodoxie épicurienne, la souplesse de l'étiologie médicale, dans la mesure où derrière les divergences de détail, cette étiologie lui permet d'introduire un modèle commun de la *physis* conçue comme puissance immanente des contraires.

De fait, les interprétations finalistes d'événements catastrophiques comme les épidémies sont toutes motivées par le scandale que semble constituer au sein de la nature, ensemble harmonieux et équilibré – donc nécessairement divinement organisé -, l'émergence d'un tel mal absolu, qui touche indifféremment coupables et innocents. L'épidémie ne peut être qu'un accident, dont l'origine sera par conséquent autre que « naturelle ». Les étiologies anti-finalistes s'insurgent contre une interprétation de ce genre, qui se fonde sur une réduction de l'*aitia* à ses emplois judiciaires primitifs. Ainsi, alors même que la peste devrait interdire toute lecture providentialiste de la nature, elle peut servir paradoxalement à soutenir l'hypothèse de l'intervention du divin par son aspect dramatique lui-même.

En réaction, l'étiologie épicurienne comme l'étiologie médicale se donnent comme objectif d'attribuer à la nature le pouvoir, apparemment contradictoire, de provoquer de façon indifférente les biens et les maux, que ces maux soient spectaculaires et ponctuels, ou banals et quotidiens<sup>224</sup>. C'est ce qui permet sans contradiction aux médecins hippocratiques, par exemple, de déclarer régulièrement que l'art médical a bien une réalité, et qu'il consiste quand il est bien compris à « suivre la nature » ; la nature « responsable » du mal est aussi, en tant que puissance des contraires, capable de rectifier ce mal<sup>225</sup>.

Un exemple paradigmatique doit ici être invoqué, qui illustre comment, chez les épicuriens, comme chez les médecins hippocratiques, l'étiologie bien pensée peut permettre

---

<sup>224</sup> Galien *Methodo medendi* I, 2, SVF II, 411 : les médecins hippocratiques ont, avant les stoïciens, parlé de *physis technikè*, de nature artiste ou démiurgique.

<sup>225</sup> Cf. *Epidémies VI*, § 1 : la nature est « méthode de guérison ». Les « voies » trouvées par la nature sont des voies au sens propre : la puissance naturelle creuse dans le corps des canaux par lesquels s'écoulent les fluides dont l'accumulation serait nocive : larmes, cérumen, morve, salive, mais aussi sang menstruel, urine, etc. C'est en ce sens que la méthodologie médicale est naturelle ; c'est pourquoi, comme l'a fort bien montré L. Ayache (in « Hippocrate laissait-il la nature agir ? » in *Actes du VIIème colloque international hippocratique*, 24-29 septembre 1990, Madrid), il n'y a aucun sens à supposer un « naturalisme » hippocratique, puisque la nature hippocratique ne rencontre aucune altérité à laquelle elle puisse s'opposer dans le cadre médical. C'est pourquoi la suite de ce texte des *Epidémies* indique que la nature fait tout cela sans être « instruite ». Rien ne vient indiquer sa méthode à la nature.

l'évacuation des interprétations religieuses. Il s'agit de l'exemple de l'épilepsie, ou « maladie sacrée » qui, avec l'épidémie de peste, est la maladie pour laquelle l'intervention surnaturelle est le plus souvent invoquée. L'épilepsie est en effet à la fois le signe, comme toute maladie, d'une défaillance de la providence, mais aussi, par ses manifestations spectaculaires, d'une présence du surnaturel au sein de la nature. Si elle ne peut donc être, comme la peste, interprétée selon la finalité, comme la peste également elle réintroduit le divin comme agent ponctuel et non plus comme structure permanente de la nature.

Cette évacuation du caractère religieux de l'épilepsie est au principe de l'écriture même du traité hippocratique *De la maladie sacrée*, comme le montre fort bien le début de ce texte, on ne peut plus explicite.

Περὶ τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης ὧδε ἔχει · οὐδέν τι μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νόσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ αὕτη καὶ πρόφασιν.

« Sur la maladie dite sacrée, voici ce qu'il en est. Elle ne me paraît nullement plus divine que les autres maladies ni plus sacrée, mais de même que toutes les autres maladies ont une origine naturelle à partir de laquelle elles naissent, cette maladie a une origine naturelle et une cause déclenchante<sup>226</sup>. »

Ce qui stigmatise d'abord l'épilepsie comme signe de la présence divine, c'est son étrangeté ; étrangeté dont l'auteur du traité s'empresse de signaler qu'elle n'a rien d'exceptionnel dans le domaine médical, où l'exception est dans une certaine mesure la règle.

La suite de l'argument est pour nous fort intéressante ; l'auteur fait en effet remarquer que, si tant est qu'une divinité puisse causer quoi que ce soit dans l'ordre de la nature, il serait fort étonnant qu'elle soit cause d'impuretés.

L'argument suit deux étapes :

- si les rites expiatoires utilisés par les mages qui prétendent guérir l'épilepsie sont réellement efficaces, alors les prêtres capables de tels prodiges sont supérieurs aux dieux eux-mêmes ; de tels rites, qui rendent le dieu responsable du mal tout en le dépossédant de sa puissance absolue, sont impies ;
- si ces rites sont efficaces, ils supposent le dieu responsable de la souillure ; mais comment le divin pourrait-il souiller l'humain ? ne faudrait-il pas plutôt supplier le dieu d'effacer une souillure humaine, que de croire qu'il est possible à un homme d'évacuer une

<sup>226</sup> *Maladie Sacrée*, I, 1, ed. et traduction JOUANNA, Belles Lettres, 2003.



malédiction divine ? Là encore, derrière de soi-disant pratiques religieuses, se dissimule une réelle impiété.

Ce basculement du pieux à l'impie n'est pas sans rappeler un thème cher à l'épicurisme : l'identification de la superstition à l'impiété. On pourra relever deux textes en ce sens, parmi une foule d'exemples possibles :

Ἄσεβης δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. Οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. Ἐυθεν αἱ μέγιστα βλάβαι [αἴτιαι τοῖς κακοῖς] ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια. Ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πάντο μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

« L'impie n'est pas celui qui supprime les dieux de la multitude, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la multitude. Car les affirmations de la multitude concernant les dieux ne sont pas des prénotions, mais des suppositions fausses. De là l'idée que les plus grands dommages – accusations<sup>227</sup> contre les méchants – sont amenés par les dieux, ainsi que les bienfaits. En fait, c'est en totale affinité avec ses propres vertus, que l'on accueille ceux qui sont semblables à soi-même, considérant comme étranger tout ce qui n'est pas tel que soi<sup>228</sup> ».

*Quae nisi respuis ex animo longeque remittis  
dis indigna putare alienaque pacis eorum,  
delibata deum per te tibi numina sancta  
saepe oberunt ; non quo violari summa deum vis  
possit, ut ex ira poenas petere imbibat acris,  
sed quia tute tibi placida cum pace quietos  
constitues magnos irarum voluere fluctus,  
nec delubra deum placido cum pectore adibis,  
nec de corpore quae sancto simulacra feruntur  
in mentes hominum divinae nuntia formae,  
suscipere haec animi tranquilla pace valebis.*

« Vomis ces croyances, car si tu ne rejettes bien loin ces pensées indignes des dieux, contraires à leur paix, leur sainte puissance outragée souvent te nuira, non que la perfection divine soit sensible aux offenses ni que le courroux lui inspire de cruels châtements, mais ces dieux tranquilles, vivant dans la paix suprême, si tu les imagines roulant de grands flots de colère, tu n'aborderas plus leurs temples d'un coeur paisible,

<sup>227</sup> Dans ce passage, J.- F. BALAUDÉ choisit une traduction audacieuse et suppose un *aitiai* manquant, auquel il conserve sa connotation juridique. Ce postulat est de fait déjà retenu dans l'édition d'Arrighetti, contre Diano. Le seul manuscrit qui ommet *aitiai* semble être le Co (*Constantinopolitanus Veteris Serail* (XIVème)), moins fiable en général que P et F qui le conservent. Cette traduction a donc notre préférence, dans la mesure où elle permet de souligner la relation très étroite qui unit ici une question d'étiologie – qui cause les maux ? – et une question de finalité – qui a l'intention de nuire ? -, dans un rapprochement qui évoque le célèbre appendice de l'*Ethique* de Spinoza. Dans les deux cas, l'illusion du finalisme est mise sur le compte d'un anthropomorphisme abusif.

<sup>228</sup> *Mén.* 123, 9 – 124, 5, ARRIGHETTI [4] p. 109, traduction BALAUDÉ.

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<sup>229</sup>. »

Certes, l'auteur de *La Maladie Sacrée* concède que si la divinité n'a aucun pouvoir malfaisant, elle peut néanmoins purifier ; ce qui est une nuance importante. Néanmoins dans les deux cas, une dissociation très importante est établie entre le lieu naturel de l'enchaînement des causes physiques, où intervient l'origine de la maladie, et le lieu surnaturel de l'intervention divine, qui ne s'y superpose absolument pas. La souillure dont préservent les dieux est une souillure morale et non physique.

Passons à présent à l'étiologie propre à l'épilepsie ; dans quelle mesure illustre-t-elle de façon tout à fait éclatante le remplacement du finalisme par la notion de « réseau causal » ou d'étiologie mixte ?

L'expression « mal sacré » est utilisée en deux sens par l'auteur du traité ; elle désigne tantôt une particularité structurelle congénitale de certains organismes, tantôt la crise en elle-même, parfois indiquée par l'expression « accès ».

Ἄρχεται δὲ ὡςπερ καὶ τὰλλα νοσήματα κατὰ γένος. Εἰ γὰρ ἐκ τοῦ φλεγματοῦδεος φλεγματοῦδεος, καὶ ἐκ χολώδεος χολώδεος γίνεται καὶ ἐκ φθινώδεος φθινώδεος καὶ ἐκ σπληνώδεος σπληνίης, τί κωλύει, ὅπου πατήρ ἢ μήτηρ εἶχετο τούτῳ τῷ νοσήματι, τούτῳ καὶ τῶν ἐκγόνων ἔχεσθαι τινα ;

« Son point de départ, comme pour les autres maladies, est dans l'hérédité. Car si d'un phlegmatique naît un phlegmatique, et d'un bilieux un bilieux, d'un phtisique un phtisique, et d'un splénique un splénique, qu'est-ce qui empêche que dans le cas où le père ou la mère étaient atteints de cette maladie-là, un de leurs enfants en soit aussi atteint <sup>230</sup> ? »

Ἦν δὲ τούτων μὲν τῶν ὁδῶν ἀποκλεισθῆ, ἐς δὲ τὰς φλέβας ἄς προείρηκα τὸν κατάρροον ποιήσῃται, ἄφωρος τε γίνεται καὶ πνίγεται καὶ ἀφρὸς ἐκ τοῦ στόματος ῥεῖ, καὶ οἱ ὀδόντες συνηρείκασι, καὶ αἱ χεῖρες συσπῶνται καὶ τὰ ὄμματα διαστρέφονται, καὶ οὐδὲν φρονέουσιν, ἐνίοισι δὲ καὶ ὑποχωρεῖ ἢ κόμπος κάτω · καὶ ταῦτα γίνεται ἐνίοτε μὲν ἐς τὰ ἀριστερά, ὅτε δὲ ἐς τὰ δεξιὰ, ὅτε δ' ἐς ἀμφοτέρα. Ὅπως δὲ τούτων ἕκαστον πάσχει, ἐγὼ φράσω...

«Mais si le phlegme, coupé de ces passages, effectue son flux descendant dans les vaisseaux que j'ai mentionnés plus haut, le sujet perd la parole et étouffe, l'écume coule de sa bouche, ses dents sont serrées, ses mains se

<sup>229</sup> VI, 68-79.

<sup>230</sup> *Maladie Sacrée*, II, 2, ed. et traduction J. JOUANNA, Belles Lettres, 2003.

rétractent, ses yeux divergent, il perd totalement connaissance ; chez certains même il y a évacuation d'excréments par le bas. Et cela se produit tantôt du côté gauche, tantôt du côté droit, tantôt des deux côtés à la fois. Je vais expliquer comment se produit chacun de ces accidents<sup>231</sup>. »

On voit de façon extrêmement claire que l'épilepsie dans ses deux acceptions est expliquée, d'une part selon le modèle humoral, comme disposition congénitalement pathologique de l'organisme, d'autre part, selon un modèle causal bien plus proche d'un certain mécanisme, comme ensemble ponctuel d'événements ou « accidents » dont chacun s'explique selon des raisons proprement physiologiques que l'auteur va détailler<sup>232</sup>.

La nature congénitale de l'épilepsie la met en relation avec l'ensemble de la nature, à la façon de ce qui se joue dans *Airs, Eaux et Lieux*, d'une façon qui pourrait sembler ambiguë.

Αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἡ ἱερὴ καλεομένη ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίῶν γίνεται ἀφ' ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχους, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδὲν οὔσημα θεϊότερον τῶν λοιπῶν νοσημάτων νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Φύσιν δὲ ἔχει ἕκαστον καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστὶν οὐδὲ ἀνήχανον· ἀκεστά τε τὰ πλείστα ἐστὶ τοῖς αὐτοῖσι τούτοισιν ἀφ' ὄντων καὶ γίνεται ἕτερον γὰρ ἐτέρῳ τροφή ἐστὶ, τῷ δὲ κάκωσις.

« Quand à cette maladie dite sacrée, elle naît des mêmes influences que les autres, c'est-à-dire de ce qui arrive et de ce qui s'en va, de la froidure, du soleil, des vents qui changent sans cesse et ne sont jamais en repos ; ces choses-là sont divines, de sorte que cette maladie n'a aucun caractère qui la fasse regarder comme plus divine ; mais toutes sont divines et toutes sont humaines. Chaque maladie a, par elle-même, sa nature et sa puissance, et aucune n'est inaccessible et réfractaire. La plupart sont curables par les mêmes influences qui les produisent ; car ce qui est aliment pour une chose est destruction pour une autre<sup>233</sup>. »

Mais l'intrication de ce modèle très général avec un modèle mécaniste qui s'intéresse aux événements singuliers et qui les met tous en relation les uns avec les autres, abolit de

<sup>231</sup> *Maladie Sacrée*, VII, 1-2, ed. et traduction J. JOUANNA, Belles Lettres, 2003.

<sup>232</sup> Nous n'en citerons qu'un, remarquable par sa précision : « le sujet perd la voix parce que le phlegme, descendant tout à coup dans les veines, intercepte l'air, qui n'est plus reçu dans le cerveau, ni dans les veines caves, ni dans les cavités, la respiration étant interceptée. En effet, quand on aspire le souffle par la bouche et les narines, ce souffle va d'abord au cerveau ; puis la plus grande partie va dans le ventre, et le reste dans le poumon et dans les veines ; de là il se répand, par les veines, dans les autres parties. La portion qui va dans le ventre rafraîchit le ventre et n'a pas d'autre usage. Mais l'air qui va dans le poumon et dans les veines, s'introduisant dans les cavités et dans le cerveau, concourt et produit ainsi l'intelligence, et, dans les membres, le mouvement. »

<sup>233</sup> *Maladie sacrée*, XVIII, LITTRÉ p. 394-395.

façon définitive toute possibilité d'interprétation finaliste de la maladie – en ouvrant en particulier, par la compréhension du mécanisme, des perspectives de guérison.

Qu'en est-il dans l'épicurisme ? On retrouve chez Lucrèce l'exemple de l'épilepsie, dans un texte qui va nous intéresser de très près<sup>234</sup>.

*Desipientia fit, quia vis animi atque animai  
Conturbatur, et, ut docui, divisa seorsum  
Disiectatur eodem illo distracta veneno.  
Inde ubi jam morbi reflexit causa, reditque  
In latebras acer corrupti corporis umor,  
Tum quasi vacillans primum consurgit et omnis  
Paulatim redit in sensus, animamque receptat.*

Le délire advient du trouble de l'esprit et de l'âme  
Et, comme je l'ai dit, celle-ci se divise  
Et se disperse sous l'effet du même poison qui l'écartèle.  
Puis la cause du mal retourne d'où elle vient,  
L'âcre humeur du corps corrompu rejoint ses replis cachés,  
Tandis le malade quasi chancelant se relève,  
Peu à peu recouvre tous ses sens, et rassemble son âme<sup>235</sup>.

Lucrèce est ici à un moment important de la démonstration du chant III sur la mortalité de l'âme ; après avoir insisté sur le développement conjoint de l'âme et du corps, il s'agit à présent d'insister sur leur sympathie essentielle ; âme et corps sont de nature proche, car ils se réjouissent et souffrent ensemble ; la mortalité leur est donc commune, de même que la peine et le plaisir. L'épilepsie vient clore une série d'exemples qui, du délire fiévreux à l'ivresse, témoignent de cette communication du trouble du corps au trouble de l'âme.

Que remarque-t-on dans ce bref paragraphe ? Deux points attirent notre attention.

- l'entité appelée *umor* est la cause physique de la maladie (le terme de « causa » est cité) ;
- elle semble à la fois appartenir au corps et s'en distinguer.

Ces deux points soulignent de façon évidente qu'ici aussi, une double causalité régit l'épilepsie. L'*umor* cause de l'épilepsie semble renvoyer à la fois aux deux étiologies mentionnées dans *Maladie sacrée* : elle est un élément du corps lui appartenant structurellement mais qui, sous l'effet de circonstances non élucidées par Lucrèce, se

<sup>234</sup> Cf. Ch. SEGAL, « Lucretius, epilepsy and the Hippocratic *On breaths* », (*Classical Philology*, LXV, 1970, p.180-182), qui considère ce texte comme un calque littéral du traité *Des vents* ; c'est une hypothèse philologiquement intéressante, mais qui n'apporte pas grand-chose du point de vue herméneutique, sinon la confirmation d'une connaissance étendue des thèses médicales hippocratiques par Lucrèce.

<sup>235</sup> III, 499-505.

transforme en élément toxique provoquant une fragilité permanente. Cette transformation n'est pas une transformation de *l'umor* au sens où cette *umor* changerait nécessairement de nature ; elle consiste plutôt semble-t-il en une modification du rapport de *l'umor* avec les autres parties du corps – visiblement un déplacement conduisant à un isolement. Lucrèce dans ce texte reprend donc de façon très claire l'explication hippocratique de la maladie comme résultant d'une désunion au sein de la *crase* humorale d'un ou plusieurs de ses constituants fondamentaux.

Il nous semble tout à fait révélateur que Lucrèce fasse usage d'un tel modèle d'explication dans une démonstration visant à affirmer la mortalité de l'âme. Resitué dans l'économie d'ensemble du chant III, l'exemple de l'épilepsie est particulièrement efficace pour substituer à tout fantasme d'élection divine ou d'irruption de la providence dans le cours de l'existence humaine, la seule véritable fin : la mort, c'est-à-dire l'inéluctable plongée dans un néant insensible.

Cependant, la mixité de l'étiologie n'est pas suffisante pour évacuer définitivement le finalisme ; on a vu qu'Aristote justement propose un modèle étiologique pluraliste au sein duquel la finalité prend une place prééminente, en ce qu'elle gouverne toutes les autres causes en dernière instance. La finalité d'Aristote est une finalité « moderne », qui élimine les possibilités d'interventionnisme divin surnaturel et les explications religieuses ; mais le divin reste présent, sous la forme du principe du meilleur qui ordonne la nature et l'oriente nécessairement de façon rationnelle, en évitant les aberrations – ce qui explique le désarroi du biologiste face aux « monstres », et l'obligation de les expliquer comme des « ratures » de la nature, des échecs dans les processus causaux.

La différence tient en ce que les étiologies épiciuriennes et médicales font émerger comme cause possible le « hasard », qui se profile derrière la concomitance que nous avons envisagée. La complexité de l'étiologie aristotélicienne lui permettait de définir le hasard comme un résidu de ce que la raison n'a pas encore réussi à déterminer en fait – alors qu'en droit, il y a toujours une cause assignable qui intervient à l'origine d'un événement et qui pourrait permettre d'en rendre compte ; et lorsque cette cause première échappe absolument à la raison, la finalité vient au secours de cette dernière pour rendre, quasi-miraculeusement, raison de ce qui est apparemment « sans raison ». La complexité des étiologies épiciuriennes et médicales joue un rôle inverse, dans la mesure où elle insiste perpétuellement sur l'impossibilité de ramener l'apparition d'une maladie ou d'un être quel qu'il soit à une cause

première totalement déterminée. Dans le cas de l'étiologie épicurienne, c'est le *clinamen* qui introduit cet interdit ; dans le cas de l'étiologie médicale, c'est la multiplicité infinie des faisceaux causaux qui se croisent et interfèrent entre eux, et le refus de les ordonner selon une providentielle finalité, qui entrave la possibilité de poser un diagnostic définitif<sup>236</sup>.

La nature dans la littérature médicale comme dans l'épicurisme est donc « aveugle » ; ce qui implique deux choses importantes :

- les notions de « bien » et de « mal », et donc par extension de « santé » et de « maladie » n'ont aucun sens si l'on en reste au niveau de la nature comprise comme milieu et puissance des contraires. C'est l'émergence au sein de cette nature-milieu d'êtres sensibles, capables de souffrir et de jouir, qui donne sens à ces notions et qui justifie par dérivation la naissance de thérapeutiques qui prétendent approprier davantage la nature singulière de l'individu à la nature universelle.
- Au sein de cette nature universelle, les différents processus causaux qui ont été relevés ne sont pas gouvernés selon une structure générale providentialiste, mais selon une structure hasardeuse. Rien ne prédétermine donc l'individu à être fondamentalement approprié ou inapproprié à son milieu. Il arrive donc que des « monstres » émergent ; mais cela ne pointe pas une défaillance de la nature, puisque la nature peut aussi bien et de la même façon engendrer le propre et l'approprié. Cependant, la fréquence moindre de l'apparition des monstres est expliquée par l'émergence spontanée de « pactes de la nature », de principes de régularité qui s'expliquent par des interactions stabilisées entre les différents processus causaux. Mais ces pactes eux-mêmes sont « hasardeux », au sens où ils ne sont déterminés qu'*a posteriori*, et varient effectivement selon les époques, les lieux et les individus qu'ils contraignent.

Ainsi, la structure commune qui permet de rapprocher les étiologies médicales de l'étiologie épicurienne, est une structure que l'on pourra finalement qualifier de polémique : dans les deux cas, la causalité est pensée de manière à faire barrage à des interprétations rivales, caractérisées par la mise en valeur de la finalité, soit conjoncturelle, soit permanente, au sein de la nature. Cependant, cette mise au ban de la finalité comme explication possible des êtres naturels ne signifie pas sa disparition absolue. Comme nous l'avons déjà remarqué,

---

<sup>236</sup> En ce sens, l'extrême rareté de textes méthodologiques médicaux portant sur le diagnostic ne doit pas étonner, puisqu'il s'agit là d'un savoir quasi impossible à atteindre.

l'explication en terme de motif ou d'intention n'est pas exclue comme fondamentalement invalide par Epicure ; elle est simplement réservée à l'interprétation de certains phénomènes relatifs à l'esprit « animal » : à savoir la volonté, et en général la capacité à déterminer une action en vue de fins, c'est-à-dire de résultats espérés au vu d'un calcul rationnel. Si donc le modèle de l'intervention régulatrice ne vaut rien pour rendre compte de ce qui est « physique », il peut dans un premier temps être utilisé pour rendre compte de ce qui est de l'ordre de l'humain – c'est-à-dire en fin de compte, de l'éthique.

Cependant, comme nous avons également eu l'occasion de le signaler, rien n'est pour Epicure hors de la nature, rien ne peut échapper à la *physiologia*. L'épicurisme introduit donc certaines puissances nouvelles au sein de la nature, qui peuvent dans un second temps autoriser une explication « physique » plus satisfaisante de la volonté et de l'orientation éthique de l'action – le *clinamen* constituant l'exemple le plus fameux de ces puissances adjacentes. Ces explications physiques sont bien pour Epicure les seules qui soient des explications réelles, et l'explication « finaliste » ne vaut que de façon métaphorique, et seulement une fois reconnue et établie la suprématie de l'explication physique.

## Conclusion

« Mais avant de me lancer dans ces vastes abîmes de philosophie qui s'ouvrent devant moi, j'ai besoin de m'arrêter un instant, là où je suis, et de songer à ce voyage que j'ai entrepris et dont l'heureuse conclusion demande, sans nul doute, un art et une adresse extrême. » Hume, *Système sceptique et autres systèmes*, VII, 1.

La physique épicurienne rejoint donc les doctrines médicales à plusieurs niveaux. A un niveau très ponctuel, on a pu repérer des concepts et des procédures méthodologiques communs, qui ont vraisemblablement voyagé d'un corpus à l'autre, et qui ont été plus ou moins modifiés par cette circulation réciproque, sans qu'il soit vraiment possible de déterminer avec certitude pour chacun d'eux qui en est l'inventeur. C'est le cas de la notion de *technè*, de *periptosis*, de *epilogismos*, de la pratique scientifique du *pronostic*, et en règle générale de l'usage de la *sémèiosis* ou inférence par signe, forme technique du raisonnement par analogie.

A un niveau déjà plus général, nous avons vu que ces points de rencontre recouvraient un contexte épistémologique commun, à savoir l'ambition de fonder dans les deux cas une méthodologie scientifique empiriste, qui cherche à la fois à déterminer la nature des fonctions rationnelles et à délimiter le champ d'application de ces mêmes fonctions à partir de l'expérience sensible, c'est-à-dire de *l'empeiria*, terme dont la signification recouvre ces deux tentatives. Epicuriens comme médecins affrontent en ce sens des problématiques communes, qui justifient le recours à des concepts et à des procédures communs. L'appréhension de ces problématiques, que nous avons réunies sous un seul paradoxe fondamental que nous avons baptisé « paradoxe de l'immanence », nous a conduit à examiner notre premier objet – la physique épicurienne – avec un oeil nouveau, en la considérant comme une tentative ambitieuse de fonder une science nouvelle, à partir de principes radicalement différents des principes traditionnels de la science définis entre autres par Aristote, mais pourtant en partie inspirés par le regard nouveau porté sur le sensible par ce même Aristote.

Le rapprochement entre épicurisme et doctrines médicales nous a alors permis de repérer dans ces deux ensembles une posture philosophique commune, construite négativement sur un refus des procédures dialectiques traditionnelles depuis le platonisme, et positivement sur une théorie originale de la causalité physique, développée à partir d'un traitement renouvelé de la notion de « principe ». Ainsi, à un niveau cette fois ontologique,



nous avons pu comparer et rapprocher les conceptions épicuriennes et médicales de la *physis*, définie dans les deux corpus comme puissance immanente des contraires. L'examen de cette appréhension de la *physis* nous a permis de dévoiler la nature propre des étiologies épicuriennes et médicales, qui sont des étiologies mixtes, faisant cohabiter le hasard et la nécessité, et par là capables de concurrencer efficacement les modèles d'explications finalistes.

La confrontation philosophique que nous avons tentée nous a ainsi entraînée fort loin, même si les problèmes qu'elle nous a permis de soulever n'ont pas pu tous recevoir le traitement développé qu'ils méritaient. Mais si ces rapprochements ont pu s'avérer féconds sur le plan épistémologique, qu'en est-il du point de vue de l'historiographie ? Si les inspirations et les contaminations réciproques entre l'empirisme médical (qu'il s'agisse des pratiques d'observation et d'induction des médecins hippocratiques, de la science expérimentale rêvée par les alexandrins, ou de l'empirisme technique constitué par la secte éponyme) et l'empirisme épicurien que nous avons déterminées s'avèrent relativement convaincantes, quelle figure nouvelle peuvent-elles donner à la reconstitution d'une histoire philosophique des idées dans la période qui nous occupe ?

La convergence observée nous oblige à mettre en relation des figures et des courants variés, relativement éloignés les uns des autres, ce qui pourrait entraîner de multiples confusions et approximations. Au point que, loin d'éclairer les concepts et les procédures scientifiques de l'épicurisme, ce qui est bien notre projet initial, elles en viendraient plutôt à l'obscurcir irrémédiablement. Il est donc nécessaire, nous semble-t-il, à l'issue de cette réflexion, de récapituler ces différentes mises en relation, afin de les présenter de façon plus systématique. Ce faisant, nous pourrions sans doute aborder un certain nombre d'objections préalables qui viendraient à l'esprit d'un lecteur offusqué par notre légèreté sur certains points de philologie et d'histoire. Cette récapitulation sera également l'occasion d'un bilan quant à la méthode que nous avons employée tout au long de ce travail.

Notre travail se veut en effet une investigation philosophique autours de la notion d'empirisme et de ses applications à des ensembles doctrinaux à vocation explicitement pratique – si l'on veut bien considérer le projet thérapeutique défini par l'épicurisme comme un projet pratique, bien évidemment. Mais nous n'avons jamais prétendu mettre les auteurs que nous confrontons en correspondance réciproque absolue, comme si l'on pouvait retrouver

terme à terme l'épicurisme dans la collection hippocratique et la médecine Empirique dans l'épicurisme. Nous n'avons pas voulu exhumer des sources, nous n'avons procédé à aucune généalogie, ni de l'épicurisme, ni du savoir médical grec. Notre recherche a davantage tendu à reconstituer des réseaux intellectuels favorables à la circulation de certains concepts et de certaines procédures méthodologiques. Mais ce faisant, nous avons néanmoins travaillé selon une logique historique que nous ne prétendons pas nier. Cette dimension de notre travail est une dimension essentielle, dans la mesure où la littérature secondaire à partir de laquelle nous avons travaillé a encore souvent tendance à négliger les conditions historiques d'apparition des thèses qu'elle étudie, en isolant les courants selon des identifications qui peuvent finir par les stériliser. Certes, il faut fuir la comparaison naïve ; mais l'illusion rétrospective de la figure isolée et inédite n'est à notre avis pas moins dangereuse. Ainsi, étudier l'épicurisme sans se soucier du paysage philosophique et scientifique au sein duquel il apparaît, revient à assumer sans nuance les déclarations péremptoires d'Epicure sur son originalité absolue – alors même que cette posture se trouve réfutée par les principes d'une physique qui pose d'emblée que « rien ne naît de rien. »

Une figure majeure se détache à l'issue d'une première lecture synthétique de l'ensemble des textes que nous avons rassemblés ; celle de Démocrite, qui semble être le foyer des premières convergences que nous avons pu établir entre l'épicurisme et la méthodologie médicale. Les textes de Démocrite que nous avons invoqués dans notre travail portent presque tous, d'une façon ou d'une autre, sur la question du rapport que l'art, ou le savoir de type pratique, doit avoir aux autres savoirs déterminés comme savoirs théoriques. A cette première distinction entre savoir théorique et savoir pratique, s'ajoute chez l'Abdérain une seconde division qui fait correspondre à la constitution de ce pôle pratique, l'application de méthodologies scientifiques de nature empiriques. Mais tandis que dans le corpus démocritéen, il semble que ces deux ensembles n'aient jamais eu vocation à se confondre, et que la hiérarchie des savoirs soit restée largement en faveur du pôle théorique, nous avons vu dès le début qu'Epicure quant à lui inversait cette hiérarchie, et que ce faisant il excluait la philosophie elle-même du champ des savoirs strictement théoriques. Nous avons présenté ce choix comme motivé par la finalité explicitement thérapeutique de la philosophie épicurienne ; mais nous avons également montré dans la dernière partie de notre travail que l'accomplissement de cette fin de la philosophie aboutissait à un nouveau rapprochement des systèmes épicuriens et démocritéens, puisqu'il était conditionné dans les deux cas par la

constitution d'étiologies physiques. Ces étiologies reposent sur une conception particulière de la nature, conçue comme lieu matériel d'application de forces et d'influences qui interagissent de façon strictement immanente. Cependant là encore Epicure se démarque de son prédécesseur, dans la mesure où l'abolition de la démarcation entre savoir empirique et savoir théorique le conduit à proposer un modèle étiologique beaucoup plus complexe que le modèle démocritéen – modèle mixte dont on a pu mesurer en partie l'étendue de ce qu'il empruntait aux étiologies médicales. Alors que chez Démocrite, comme on l'a vu, la démarche étiologique reste figée par l'écueil déterministe, épicuriens et médecins adoptent une étiologie souple qui sauvegarde l'accidentel, le fortuit et l'irrégulier.

Ce qu'Epicure aurait alors emprunté au système démocritéen, c'est à la fois un cadre épistémologique fondamental – l'atomisme et la pratique du raisonnement physique causal – et une orientation philosophique déjà très sensible, consistant à voir dans les procédures techniques des objets possibles de la réflexion philosophique. Il s'en éloigne cependant, en choisissant d'appliquer au sein de ce cadre épistémologique des méthodes strictement empiristes, et en faisant de la technique non plus un objet possible mais la forme même de la pratique philosophique. C'est ce qui explique que la médecine, qui reste pour Démocrite un simple matériau intellectuel, une source d'exemples et de modèles de raisonnements spécifiques, puisse devenir pour les épicuriens un véritable paradigme philosophique.

Le schéma de transmission que nous venons de brosser à grands traits n'est pas faux à proprement parler ; mais il est encore extrêmement incomplet. Il nous faut à présent faire entrer en lice un quatrième protagoniste, qui va singulièrement compliquer les choses ; le protagoniste sceptique. Epicure, refusant la démarcation stricte du théorique et du pratique, refuse par là-même de tenir compte de la mise en garde démocritéenne contre l'empirisme – à savoir l'impossibilité pour toute approche strictement empiriste du savoir de ne pas dégénérer inmanquablement en scepticisme. C'est en fait la possibilité sceptique elle-même qu'Epicure ne peut pas admettre, dans la mesure où le caractère pratique de la philosophie ne doit pas pour les épicuriens en atténuer la valeur de vérité. C'est la garantie de vérité elle-même qui conditionne l'efficacité de la thérapie. Force est alors de constater qu'à l'inverse, on ne retrouve pas un tel refus dans les doctrines médicales. Ce constat est évident si l'on considère la secte empirique, dont l'approche nous a paru être la plus proche de ce que l'on a pu comprendre de la méthodologie scientifique épicurienne ; mais dès la période hippocratique,

les textes posent la question de la valeur de vérité des énoncés sur lesquels repose le savoir médical – et l'on a vu à quel point, à la période alexandrine, cette problématique avait pris une place prépondérante. Ces énoncés sont déterminés comme essentiellement relatifs, et de ce fait, ils n'ont de valeur qu'en fonction de la singularité du cas dans lequel ils s'appliquent. Si la démarche du médecin n'est ainsi pas « sceptique » au sens strict, elle laisse néanmoins ouverte la question du degré de fiabilité des conclusions formulées dans son cadre d'exercice. Seuls les dogmatiques ont semble-t-il échappé à cette difficulté, au prix d'un renoncement définitif et quelque peu absurde aux ressources de l'expérience.

Cependant, cette tendance à questionner l'extension exacte de la valeur de vérité d'une hypothèse médicale n'est pas aussi sensible dans tous les courants étudiés. Est-ce à dire que ce que nous venons de suggérer ne peut être appliqué qu'à une petite partie au sein de l'immense océan que constitue « la » médecine antique ? Mais là encore, il n'est sans doute pas besoin d'aller jusqu'à l'identification formelles de « sectes » ou de « courants » pour justifier ces divergences dans l'appréhension du degré de fiabilité du savoir médical. Nous pouvons ainsi avancer à l'issue de notre travail deux thèses importantes. Premièrement, si plusieurs écoles hippocratiques puis hellénistiques se sont affrontées, les textes semblent indiquer assez clairement que la pierre d'achoppement n'est pas à rechercher du côté de l'opposition entre expérience et savoir théorique – dans la mesure où très rares sont les textes qui prétendent que le médecin puisse se passer absolument de l'une comme de l'autre. Deuxièmement, il existe néanmoins une véritable querelle, mais qui s'est plutôt jouée autour de l'appréciation de la médecine comme art dogmatique ou art conjectural. La médecine existe-t-elle ? A-t-elle une efficacité réelle ? Construit-elle des hypothèses ? Peut-elle donner lieu à des pronostics ? C'est à la lumière de ces questions que les appels des uns et des autres à plus d'expérience ou plus de théorie prennent sens. Il s'agit à chaque fois de déterminer où se trouvera pour le médecin le meilleur refuge contre l'erreur ; et surtout il s'agit d'évaluer quelle tolérance à l'erreur aura le médecin. On pourra avoir en ce cas aussi bien des praticiens d'inspiration empiriste, mais dogmatiques quant à leurs résultats, que des théoriciens chevronnés amenés à relativiser les postulats sur lesquels ils s'appuient. Les travaux d'Hérophile de Chalcédoine ou d'Erasistrate semblent bien être le résultats de telles oscillations. Néanmoins, par une sorte de régularisation immanente, on va progressivement constater que le choix de pratiques plus empiriques va la plupart du temps de pair avec le constat résigné des limites intrinsèques de l'art médical ; le pronostic du meilleur médecin du monde reste un pronostic, il n'est pas une prédiction. La convergence avérée à la période

hellénistique entre l'empirisme et une certaine forme de scepticisme a ainsi ses racines dans la collection hippocratique elle-même, dans l'antique débat épistémologique portant sur le degré de certitude du savoir médical, débat implicite qui préfigure les controverses de la période suivante sur la notion de critère et le problème de l'évidence. Il n'est pas impossible qu'une relecture en ce sens de l'ensemble de la collection hippocratique, puisse faire émerger de nouvelles lignes de démarcations entre les différents traités, éventuellement plus intéressantes que la simple division entre écoles coaques et cnidiennes – division à propos de laquelle nous avons exposé nos réserves en introduction.

On constate surtout, et c'est là le point auquel nous souhaitons à présent parvenir, que ce glissement sceptique va constituer à la période hellénistique une tentation très forte, à laquelle peu de domaines du savoir vont échapper. Comme tous les spécialistes de la médecine empirique l'ont fait remarquer, si l'on doit identifier derrière ceux que Galien nomme les « dogmatiques », des médecins qui réagissent de façon parfois fort diverses à cette tentation sceptique, la réaction est nécessairement postérieure à un règne assez absolu des pratiques empiriques dans le champ médical. Ce pôle de résistance prend plusieurs formes – et les contradictions de la physiologie lucrétienne témoignent sans doute des difficultés engendrées par cet infléchissement de l'empirisme en scepticisme. Le système d'Asclépiade de Bythinie, dont on a vu qu'il était considéré comme un des fondateurs possibles du méthodisme médical, en est un des avatars les plus intéressants. Asclépiade, qui a peut-être suivi un enseignement d'inspiration épicurienne, choisit en effet de fonder une médecine sur des principes philosophiques dogmatiques qu'il emprunte au matérialisme le plus orthodoxe. Cette décision s'accompagne d'un abandon de l'empirisme comme méthodologie et également de l'abandon du continuisme hippocratique en faveur du discontinuisme épicurien. Faut-il ici suivre les conclusions de J. PIGEAUD, qui décrit ce moment important de l'histoire médicale comme celui de l'abandon du vitalisme au profit du mécanisme ? Sans trancher sur ce point que nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder véritablement, nous retiendrons pour notre part de cet épisode un point fondamental ; à savoir que le dogmatisme en matière médicale a été un choix tardif. Ainsi, si l'on doit accepter notre hypothèse de contaminations conceptuelles réciproques entre l'épicurisme et la médecine antique, il faudra également admettre que l'épicurisme s'est en partie construit en exploitant des méthodes et des notions teintées de scepticisme – et que ce faisant, il porte en lui un germe de contradiction interne assez grave. Certes, nous avons montré comment l'épicurisme échappait à cet écueil, dans la mesure où

son dogmatisme est principalement orienté vers le contenu éthique de la doctrine. En d'autres termes, les incohérences de la méthodologie scientifique épicurienne ne lui portent pas de préjudice, dans la mesure où l'exigence de certitude ne porte pas tant sur les résultats positifs de la *physiologia*, que sur leur efficacité thérapeutique ; ainsi, la notion même de dogmatisme épicurien mérite-t-elle d'être soigneusement réenvisagée, et vraisemblablement atténuée sur le strict plan épistémologique. Il n'empêche qu'il n'a été à aucun moment question de transformer Epicure en sceptique, même selon une compréhension atténuée de ce scepticisme. De ce fait, nous ne pouvons que souligner le grand désarroi qui peut saisir l'exégète, confronté à cette proximité très surprenante de l'épicurisme et de la médecine empirique.

Nous nous sommes considérablement étendue dans le cours de notre travail sur cette contradiction interne, qui nous semble propre à toute doctrine empirique non sceptique. Cette contradiction n'est pas néanmoins le symptôme d'une faiblesse de l'épicurisme qui le rende définitivement caduc. Elle est plutôt le prix à payer pour un choix épistémologique très audacieux, celui de la sensation comme critère du vrai. Nous aimerions à présent soulever pour finir une question nouvelle. La période hellénistique pourrait peut-être être définie comme le moment, dans l'histoire de la philosophie antique, où la question de la possibilité de la connaissance devient un problème non plus seulement métaphysique, mais physique. La question du mode d'acquisition du savoir est reformulée par tous les philosophes selon des termes gnoséologiques, et le point de départ universel reconnu à cette acquisition est la sensation. Les stoïciens ont pu ainsi résoudre la contradiction empiriste en distinguant parmi les sensations celles susceptibles de fournir des impressions toujours vraies – en situant donc le critère du côté du jugement et non du côté de la sensation. Mais à côté des épicuriens, la Moyenne Académie ne nous fournit-elle pas un nouveau candidat à la contradiction empiriste – candidat qui choisira très rapidement une solution ouvertement sceptique à la résolution de cette contradiction ? Nous n'avons pas dans ce travail soulevé de façon suffisamment systématique la question de l'identité exacte des adversaires sceptiques des épicuriens. La chronologie nous oblige à considérer que Sextus Empiricus, auteur tardif, restitue dans ses doxographies d'Epicure des controverses qui n'ont pas pu opposer directement les épicuriens aux pyrrhoniens. Si pour Lucrèce la question se pose d'une connaissance directe des écrits d'Enésidème et des néo-pyrrhoniens, pour Epicure, on suppose la plupart du temps que les adversaires sceptiques sont, soit des dialecticiens mégariques – ce qui est certainement le cas

dans les extraits du *Peri Phuseos* XXVIII que nous avons étudiés - soit Démocrite lui-même, dans la mesure où certaines de ses hypothèses ont pu être considérées comme menant directement au scepticisme. Nous entrevoyons une troisième possibilité, qui n'exclut absolument pas les deux autres, mais qui peut éventuellement les compléter ; il se peut que certains textes visent les membres de la Moyenne et de la Nouvelle Académie qui, aux prises avec des difficultés assez proches, choisissent d'abandonner progressivement le dogmatisme platonicien au profit d'un scepticisme tempéré et plus ou moins réduit par Carnéade à la sphère théorique<sup>237</sup>. L'existence d'une polémique directe entre épicuriens et membres de l'Académie peut être indirectement suggérée par la lecture des *Seconds Académiques* de Cicéron. En effet, alors même que l'adversaire déclaré de l'Académie est bien l'école du Portique, néanmoins les références aux thèses épicuriennes dans ce texte sont suffisamment présentes et détaillées pour envisager qu'il ait pu y avoir des points de friction assez importants entre ces écoles. De fait, alors que les stoïciens sont ceux à qui l'on s'adresse et contre lesquels on argumente, les épicuriens sont présentés soit comme les tenants de thèses absurdes faisant office de repoussoir<sup>238</sup>, soit comme des personnages qui refusent d'eux-mêmes de se plier au débat dialectique que cherche à engager l'Académie avec les dogmatiques. En ce sens, il est très intéressant de remarquer qu'Épicure, même tourné en dérision, est présenté par Cicéron comme un adversaire dogmatique plus acharné et, à tout prendre, plus cohérent, que Chrysippe. Lorsque Cicéron argumente contre ceux qui voient dans les paradoxes logiques comme le sorite ou le menteur, des pièges dialectiques sans utilité, les positions sont brièvement inversées ; ce sont les stoïciens, qui réclament une « loi d'exception » dans ces matières, qui se comportent de façon puérile et grotesque, alors même que le refus radical de toute dialectique par les épicuriens est présenté comme une position sinon, sage, du moins « rusée ».

<sup>237</sup> Sur le scepticisme de la Nouvelle Académie, les références bibliographiques d'importance ne manquent pas. Nous nous appuyons pour notre part principalement sur les ouvrages suivants : C. LÉVY, *Les Philosophies hellénistiques*, Livre de Poche, 1997 : ch. 4 (La Nouvelle Académie et le néopyrrhonisme) ; C. LÉVY, *Cicero Academicus – Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Ecole Française de Rome, 1992 ; A. LONG ET D. SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques* Garnier Flammarion, 2001, t. 3 (Les Académiciens – La renaissance du pyrrhonisme) ; M. FREDE, « Stoics and Sceptics on clear and distinct ideas », in *The skeptical tradition*, University of California Press, 1983 ; H. TARRANT, *Scepticism and platonism ? The philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge university press, 1985 ; B. INWOOD ET J. MANSFELD, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic book*, Brill, 1997.

<sup>238</sup> C'est le cas au § 82, lorsque pour dénigrer la confiance abusive portée par les stoïciens dans le témoignage des sens, Cicéron oppose à Lucullus la faiblesse de ces derniers. En ce sens, la position épicurienne et son crédit absolu versé à la sensation est présenté comme un résultat caricatural de cette crédulité, et comme une position proprement intenable, puisqu'elle les conduit à assumer des opinions absolument fausses (par exemple celle concernant la taille du soleil) dans la crainte de prendre une seule fois la sensation en défaut, ce qui ruinerait définitivement leur critère.

*Sed hoc extremum eorum est : postulans ut excipiantur haec inexplicabilia. Tribunal aliquem censeo videant : a me istam exceptionem numquam impetrabunt. Etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non impetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur. [...] vide quam sit cautus is quem isti tardum putant.*

Mais voici leur dernier recours : ils demandent qu'on ne tienne pas compte de ces cas insolubles. Je suis d'avis qu'ils s'adressent à quelque avocat ; quant à moi, ils n'obtiendront jamais de moi cette « loi d'exception<sup>239</sup> ». Car pour Epicure, qui méprise et moque tout l'art dialectique, ils n'obtiennent pas qu'il admette qu'est vrai ce que nous formulerons ainsi : [...<sup>240</sup>] Vois comme il est rusé cet homme qu'on croit borné<sup>241</sup>.

Les membres de la Moyenne et de la Nouvelle Académie seraient donc de sérieux candidats dans la longue liste des adversaires sceptiques des épicuriens. Ils ont pour eux la chronologie, une situation cardinale sur l'échiquier intellectuel de l'époque, et constitueraient ainsi le chaînon manquant entre le scepticisme classique des pyrrhoniens et les reformulations tardives de Sextus. Mais malheureusement, l'étude précise des rapports de l'épicurisme et des courants sceptiques reste elle aussi à faire, depuis l'ouvrage magistral sur cette question de M. GIGANTE. Cette position centrale de l'attitude sceptique à la période hellénistique, qu'elle soit abjurée avec véhémence ou considérée comme séduisante, qu'elle s'exprime dans les pratiques réflexives ou techniques, nous semble une clef de compréhension fondamentale de ce moment intellectuel qui a choisi comme terrain d'exercice privilégié l'étude des possibilités et des limites de la connaissance, et comme méthode pour cette étude le recours raisonné à une expérience sensible de plus en plus élaborée. Nous espérons ainsi avoir montré, à l'issue de cette étude, que si la philosophie hellénistique constitue bien une étape majeure dans ce que l'on appellera un peu pompeusement l'histoire de l'empirisme, cette étape n'a pu elle-même advenir que grâce à des contaminations conceptuelles et méthodologiques réciproques entre certaines activités techniques et certaines doctrines scientifiques, et que ces contaminations ont elle-même favorisé une dérivation cohérente de l'empirisme vers le scepticisme.

<sup>239</sup> Nous traduisons par cette expression un peu excessive ce qui est en latin un terme juridique, désignant un moyen de défense invoqué pour paralyser l'argumentation de l'accusateur.

<sup>240</sup> L'argument utilise ici comme exemple le principe de contradiction.

<sup>241</sup> *Acad. II, XXX, 97 l. 1-11, Loeb p. 590, nous traduisons.*



## Bibliographie

### Ressources électroniques

*Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, University of California, 1972, repr. 2000

*L'Année philologique* sur Internet, [www.annee-philologique.com/aph](http://www.annee-philologique.com/aph), E. Rebillard (ed.), CNRS-EHESS

*The Perseus Digital Library*, [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/), G. Crane, (ed.), Tufts University

Catalogue et ressources numériques de la Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine, [www.bium.univ-paris5.fr/histmed/debut.htm](http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/debut.htm)

*The Philodemus Project*, [www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/philodemus/philhome.htm](http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/philodemus/philhome.htm), hébergé par l'University of California

### Manuscrits consultés

#### Diogenis Laertis vitae philosophorum

*Constantinopolitanus Veteris Serail* [saec. XIV]

*Laurentianus* [L XIX 13 saec. XIII]

*Parisinus* [gr. 1759 saec XIV]

### Instruments de travail

#### Lexiques, Dictionnaires

J.-F. BALAUDÉ, *Le vocabulaire d'Epicure*, Ellipses, Paris, 2002

R. DURLING, *A Dictionary of medical terms in Galen*, Brill, Leiden, 1993

R. GOULET (ED.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, CNRS, 2000

R. LÖBL, *Technè – Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles. t. I : von Homer bis zu Sophisten*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 1997-.

H. USENER, *Glossarium Epicureum*, M. Gigante (ed.), Schmid, Rome, 1977

### **Bibliographies**

O.R. BLOCH, "Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec", in *Actes du VIIIème Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Belles-Lettres, Paris, 1970, p. 93-138

K. D. FISCHER, *Bibliographie des textes médicaux latins, Antiquité et Haut Moyen-Age*, Suppl. 1, 1986-1999, Université de Saint-Etienne, 2000

A. A. LONG ET D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, t. III, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, bibliographie mise à jour à partir de la version anglaise (*The hellenistic philosophers*, (2 t.) Cambridge university press, Cambridge, 1982)

G. MALONEY, R. SAVOIE, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique (1473-1982)*, St-Jean-Chrysostome, Québec, 1982

*SYZETESIS, Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a M. Gigante*, t. 2, G. Macchiaroli, Naples, 1983

### **Manuels**

J. BARNES (ED.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge university press, Cambridge, 1993

M. CANTO-SPERBER, J. BARNES, L. BRISSON, J. BRUNSCHWIG, G. VLASTOS, *La philosophie grecque*, Presses universitaires de France, Paris, 1998

EVERSON (ED.), *Epistemology – Companions to ancient thought I*, Cambridge University press, Cambridge, 1990

P. KEYSER, G. IRBY-MASSIE, *Greek science of the Hellenistic era : a sourcebook*, Routledge, Londres, 2002

C. ORRIEUX, P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque*, Paris, PUF, 1995

## 1. Sources primaires

### 1.1. Textes épicuriens

#### 1.1.1. Epicure

- G. ARRIGHETTI, *Epicuro Opere*, Einaudi, Turin, 1973
- C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains*, Oxford University press, Oxford, 1926
- J.-F. BALAUDÉ, *Epicure, Lettres, maximes, sentences*, Livre de Poche, Paris, 1994
- J. ET M. BOLLACK, H. WISMANN, *La lettre d'Epicure*, Editions de Minuit, Paris, 1971
- E. BIGNONE, *Epicuro, opere, frammenti, testimonianze*, Laterza, Bari, 1920
- M. CONCHE, *Epicure, Lettres et maximes*, Presses universitaires de France, Paris, 1987
- C. DIANO, *Ethica et Epistulae*, Sansorianis, Florence, 1974
- H. GÄRTNER, M. MARCOVICH, *Diogenis Laertis vitae philosophorum*, (3 t.), Teubner, Stuttgart, 1999-2002
- M.-O. GOULET-CAZÉ (ed.), *Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre X, traduction J-F. Balaudé, Livre de Poche, Paris, 1999
- A. LAKS, « Edition critique et commentée de la « vie d'Epicure » dans Diogène Laërce (X, 1-34), in *Etudes sur l'épicurisme antique, Cahiers de Philologie I*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1976

- A. A. LONG ET D. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, (2 t.) Cambridge university press, Cambridge, 1982
- A. A. LONG ET D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, t. I, Garnier-Flammarion, Paris, 2001
- P. VON DER MUEHL, *Epicurus. Epistulae tres et ratae sententiae*, Teubner, Leipzig, 1923
- D. SEDLEY, « Epicurus *On Nature*, XXVIII », in *Cronachè ercolanesi*, 3, 1973, p. 5-83
- H. USENER, *Epicurea*, Teubner, Leipzig, 1887

### 1.1.2. Sclarques et disciples grecs du Jardin

#### **Diogène d'Oenoenda**

- W. CHILTON, *Diogenes Oenoandasis*, Teubner, Leipzig, 1967
- A. ETIENNE, D. O'MEARA, *La philosophie épicurienne sur pierre*, Cerf, Paris, 1996
- M. F. SMITH, *The Epicurean inscriptions*, Bibliopolis, Naples, 1993

#### **Hermarque**

- F. LONGO AURICCHIO, *Ermarco, frammenti*, Bibliopolis, Naples, 1988

#### **Polystrate**

- G. INDELLI, *Polistrato sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Naples, 1978
- C. WILKE, *Polystrati epicurei Peri alogou kataphronèseos libellus*, Teubner, Leipzig

### 1.1.3. Epicurisme romain

#### **Lucrèce**

- C. BAILEY, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Oxford University press, Oxford, 1947
- A. ERNOUT, L. ROBIN, *De rerum natura*, Belles-Lettres, Paris, 1972
- J. KANY-TURPIN, *Lucrèce, De la nature*, Garnier-Flammarion, Paris, 1998
- B. PAUTRAT, *De la nature des choses*, A; Gigandet (ed.), Librairie Générale Française, Paris, 2002

#### **Philodème**

- P. ET E. DE LACY, *Philodemus, On methods of inference*, Bibliopolis, Naples, 1978
- A. OLIVIERI, *Philodemi Peri parrhèsia*, Teubner, Leipzig, 1914 (cet ouvrage n'étant pas disponible, il n'a pu être consulté et ne figure dans cette bibliographie que pour information)

- D. KONSTAN, *On frank criticism*, Scholars press, Atlanta, 1998
- D. SIDER, *The Epigrams of Philodemos*, Oxford University press, Oxford, 1997
- G. INDELLI, *L'Ira*, Bibliopolis, Naples, 1988
- SUDHAUS S., *Philodemi Volumina Rhetorica*, vol. I, Teubner, Leipzig, 1892 ; vol. II Teubner, Leipzig 1896 ; réimpr. Amsterdam 1964
- LONGO-AURICCHIO F., "Philodémou peri rhêtorikês libros primum et secundum" in *Ricerche sui papiri Ercolanesi*, a cura di F. Sbordone, vol. III, Bibliopolis, Naples 1977, p. 22-228
- KEMKE J., *Philodemi De musica*, Teubner, Leipzig 1884
- NEUBECKER A., *Philodemus, Über die Musik IV. Buch*, La scuola di Epicuro, 4, Bibliopolis, Naples 1986.
- DELATTRE D., "Philodème De la musique : livre IV, colonnes 40 à 109", dans *Cronachè Ercolanesi*, 19, 1989, p. 49-143

## 1.2. Textes médicaux

### 1.2.1. Médecine hippocratique

- E. LITTRÉ, *Hippocrate, Oeuvres complètes, édition et traduction*, J. B. Baillière, Paris, 1839-1861

#### Recueils de traités

- A. DEBRU, J. JOUANNA, *Hippocrate, la consultation*, Hermann, Paris, 1986
- F. ERMERINS, *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, Kemink, Rgenum, 1859-1864
- D. GOUREVITCH, M. GRMEK ET P. PELLEGRIN, *Hippocrate, De l'art médical*, Livre de Poche, Paris, 1994
- W.H.S. JONES, *Hippocrates*, Heinemann, Londres, 1957
- J. JOUANNA, C. MAGDELAINE, *L'art de la médecine*, Garnier-Flammarion, Paris, 1999
- J. SALEM, *Connaître, soigner, aimer*, Seuil, Paris, 1999

#### Airs, Eaux, Lieux

- J. JOUANNA, *Airs, Eaux, Lieux*, édition et traduction, Belles-Lettres, Paris, 1996
- H. DILLER, *Über die Umwelt*, édition et traduction, Akademie Verlag, Berlin, 1999

#### Ancienne Médecine

- L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine*, traduction, Johns Hopkins University Press, 1987
- A.J. FESTUGIÈRE, *De l'Ancienne médecine*, édition et traduction, Klincksieck, Paris, 1948
- J. JOUANNA, *De l'Ancienne médecine*, édition et traduction, Belles-Lettres, Paris, 1990

### **De l'Art**

J. JOUANNA, *Des Vents-De l'Art*, édition et traduction, Belles-Lettres, Paris, 1988

### **Maladie Sacrée**

J. JOUANNA, *La Maladie sacrée*, édition et traduction, Belles-Lettres, Paris, 2003

## 1.2.2. Médecine Alexandrine, sectes hellénistiques, médecine romaine

### **Hérophile**

H. VON STADEN, *Herophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

### **Erasistrate**

I. GAROFALO, *Erasistrati Fragmenta*, Giardini ed., Pisa, 1988

### **Celse**

P. MUDRY, *La préface du De Medicina de Celse, texte, traduction et commentaire*, Institut suisse de Rome, Rome, 1982

G. SERBAT, *Celse, De la Médecine*, édition et traduction, Belles-Lettres, Paris, 1995

### **Asclépiade**

G. BENDZ, *Caelius Aurelianus, Akute Krankheiten, I-III, (Caelii Aureliani "Celerum passionum" libri III ; Chronische Krankheiten, Buch I-V. Teil I, Akute Krankheiten I-III, Chronische Krankheiten I-II)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990

### **Empiriques**

K. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule, sammlung der fragmente und darstellung der lehre*, Weidmannsche, Buchhandlung, Berlin, 1930

## 1.2.3. Galien

C.G. KÜHN, *Galenii opera omnia*, Car. Knoblochii, Leipzig, 1821-1833

G. HELMREICH, *Claudii Galeni Pergameni, Scripta Minora*, Teubner, Leipzig, 1891-1893

M. FREDE, R. WALZER, *Three treatises on the nature of science*, Hackett publishing company, Indianapolis, 1985

P. PELLEGRIN, C. DALIMIER, J.-P. LEVET, *Galien, Traités logiques et philosophiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1998

### **Sur la cause antécédente**

R. J. HANKINSON, *Galen. On Causes Antecedent*, Cambridge university press, Cambridge, 1998

### **Méthode Thérapeutique**

R. J. HANKINSON, *On the therapeutic method*, Clarendon, Oxford, 1991

### **Sur les sophismes verbaux**

R. B. EDLOW, *On language and ambiguity*, Brill, Leiden, 1977

### **Systematisation de la médecine**

J. BOULOGNE, D. DELATTRE (ed.), *Systematisation de la médecine*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2003

## **1.3. Philosophie grecque classique**

### **1.3.1. Sophistes, Présocratiques, Atomistes anciens**

H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, (3 t.) Akademie-Verlag, Berlin, 1952

K. FREEMAN, H. DIELS, *The pre-socratic philosophers : a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University press, Cambridge, 1946

H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Reimer, Berlin, 1879, (repr. De Gruyter, Berlin, 1965)

### **Démocrite**

J.-P. DUMONT, *Démocrite*, in *Les Ecoles présocratiques*, Gallimard, Paris, 1981

M. SOLOVINE, *Démocrite et l'atomisme ancien*, traduction revue par P.-M. Morel, Pocket, Paris, 1993

### **1.3.2. Platon**

C. MORESCHINI (ED.), P. VICAIRE (TRAD.), *Phèdre*, Belles-Lettres, Paris, 1995

A. CROISSET, J.-F. PRADEAU, *Gorgias*, Belles-Lettres, Paris, 1997

L. BRISSON, M. PATILLON, *Timée. Critias*, Garnier-Flammarion, Paris, 1992

M. CANTO-SPERBER, *Ménon*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991

R. BACCOU, *République*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991

M. NARCY, *Théétète*, Garnier-Flammarion, 1995

F. ILDEFONSE, *Protagoras*, Garnier-Flammarion, Paris, 1997

### 1.3.3. Aristote

I. BEKKER, *Aristotelis Opera*, (5 t.), de Gruyter, Berlin, 1960-1961

W.D. ROSS, *Aristotelis politica*, Oxford university press, Oxford, 1957

J. TRICOT, *Les Politiques*, Vrin, Paris, 1962

W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et sophistic elenchi*, Oxford university press, Oxford, 1958

L.-A. DORION, J. BRUNSCHWIG (préf.), *Réfutations sophistiques*, Presses universitaires de Laval, Vrin, 1995

W.D. ROSS, *Parva Naturalia*, Clarendon press, Oxford, 1955

R. MUNIER, *Petits traités d'histoire naturelle*, Belles-Lettres, Paris, 1953

P.-M. MOREL, *Petits traités d'histoire naturelle*, Garnier-Flammarion, Paris, 2000

W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, (2 t.), Clarendon press, Oxford, 1953 (repr.)

J. TRICOT, *La métaphysique*, Vrin, Paris, 1962

R. BODEÛS, *Ethique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 2004

W. D. ROSS, L. MINIO-PALUELLO (préf.), *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Clarendon press, Oxford, 1964

J. TRICOT, *Les Seconds analytiques*, Vrin, Paris, 1962

J. BARNES, *Aristotle's posterior analytics*, Clarendon press, Oxford, 1994

J. TRICOT, *Les Topiques*, Vrin, Paris, 1950

J. BRUNSCHWIG, *Les Topiques (I-IV)*, Belles-Lettres, Paris, 1967

W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Clarendon press, Oxford, 1936

P. PELLEGRIN, *Physique*, Garnier-Flammarion, Paris, 2000

CH. MUGLER, *De la Génération et de la Corruption*, Belles-lettres, Paris, 1966

P. MORAUX, *Traité du ciel*, Belles-Lettres, Paris, 1965

## 1.4. Anthropologie, histoire des sciences et des techniques

### 1.4.1. Géométrie



## **Euclide**

B. VITRAC, *Euclide - Les Eléments de géométrie*, (4 t.), Presses Universitaires de France, Paris, 1990-2001

E. STAMATIS, J.L. HEIBERG, *Elementa*, (5 t.), Teubner, Leipzig, 1969-1977

## **Proclus**

G. FRIEDLEIN, *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Hildesheim, Olms, 1992 (reprod. de l'édition Teubner, Leipzig, 1873)

G. R. MORROW, *Proclus, A commentary on the first book of Euclid's Elements*, Princeton university press, Princeton, 1970

### 1.4.2. Anthropologie, histoire des techniques

## **Vitruve**

L. CALLEBAT, *Vitruve, De l'Architecture*, Belles-Lettres, Paris, 1999.

## **Diodore**

M. CAZEVITZ, J. AUBERGER, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, I, VIII 1-9, Belles Lettres, Paris, 1991

## **Pline l'Ancien**

A. ERNOUT, S. CRIPPA, *Histoire Naturelle, XXX – Magie et Pharmacopée*, Belles-Lettres, Paris, 2003

## 1.5. Courants sceptiques

### 1.5.1. Pyrrhonisme et néo-pyrrhonisme

A. A. LONG ET D. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, (2 t.) Cambridge university press, Cambridge, 1982

A. A. LONG ET D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, t. I et III Garnier-Flammarion, Paris, 2001

## **Sextus Empiricus**

- H. MUTSCHMANN, J. MAU, K. JANACEK, *Sexti Empirici Opera*, (4 t.), Teubner, Leipzig, 1954-1962
- P. PELLEGRIN, *Sextus Empiricus, Esquisses Pyrrhoniennes*, Seuil, Paris, 1997.
- P. PELLEGRIN, *Sextus Empiricus, Contre les professeurs*, Seuil, Paris, 2002
- D. L. BLANK, *Sextus Empiricus, Against the grammarians*, Clarendon press, Oxford, 1998
- J. BARNES, *Sextus Empiricus, Outlines of scepticism*, Cambridge university press, Cambridge, 2002

### 1.5.2. Moyenne et Nouvelle Académie - Cicéron

- A. A. LONG ET D. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, (2 t.) Cambridge university press, Cambridge, 1982
- A. A. LONG ET D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, t. III Garnier-Flammarion, Paris, 2001
- M. MARCOVICH, H. GÄRTNER, *Diogenis Laertis vitae philosophorum*, (3 t.), Teubner, Stuttgart, 1999-2002

#### **Cicéron - De Natura Deorum**

- W. AX, *Cicéron, De Natura deorum*, Teubner, Leipzig, 1961
- C. AUVRAY-ASSAYAS, *La nature des dieux*, Belles-Lettres, Paris, 2002
- A. S. PEASE, *De Natura deorum* t. 1, Brill, Leiden, 1955
- M. VAN DEN BRUWAENE, *De Natura deorum*, Latomus, Bruxelles, 1986

#### **Cicéron – De Finibus**

- T. SCHICHE, *Cicéron, De Finibus bonorum et malorum*, (opera omnia fasc. 43), Teubner, Stuttgart, Leipzig, 1993

#### **Cicéron - Tusculanes**

- G. FOHLEN, J. HUMBERT, *Cicéron, Tusculanes (I-V)*, (2 t.), Belles-Lettres, Paris, 1968-1970

#### **Cicéron - Académiques**

- H. RACKHAM, *Cicero, De Natura deorum – Academica*, Harvard university press, Cambridge (Mass.), 2000

### 1.5.3. Dialecticiens

R. MUELLER, *Les Mégariques, fragments et témoignages*, Presses universitaires de France, Paris, 1985.

## 1.6. Philosophies hellénistiques et tardives

### 1.6.1. Stoïcisme

A. A. LONG ET D. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, (2 t.) Cambridge university press, Cambridge, 1982

A. A. LONG ET D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, t. II Garnier-Flammarion, Paris, 2001

M. MARCOVICH, H. GÄRTNER, *Diogenis Laertis vitae philosophorum*, (3 t.), Teubner, Stuttgart, 1999-2002

H. VON ARNIM, M. ADLER, *Stoicorum veterum fragmenta*, (4 t.), Teubner, Leipzig, 1903-1905 - 1924

E. BRÉHIER, P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, (2 t.), Gallimard, Paris, 1997

### Sénèque

H. M. HINE, *L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum libros*, Teubner, Leipzig-Stuttgart, 1996

P. MISCEVIC, *Sénèque. De la providence – De la constance du sage – De la tranquillité de l'âme – Du loisir*, Garnier-Flammarion, Paris, 2002

### 1.6.2. Plutarque

B. EINARSON, PH. DE LACY, *Plutarque, Moralia (t. 14) - That Epic. actually makes a pleasant life impossible - Reply to Colotes*, Harvard university press, Cambridge (Mass.), 1986

J. SALEM, *Plutarque – Du stoïcisme et de l'épicurisme*, Sand, Paris, 1996

J. DEFRAZAS, J. HANI, R. KLAERR, *Plutarque, Oeuvres Morales 2 - Préceptes de santé (De Tuendae Sanitate)*, Belles-Lettres, Paris, 1985

### 1.6.3. Néoplatonisme

### Porphyre

E. DES PLACES, *Porphyre, Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, Belles-Lettres, Paris, 1982

J. BOUFFARTIGUE, M. PATILLON, *Porphyre, De Abstinencia*, (4 t.), Belles-Lettres, Paris, 1977-1995

## **Damascius**

L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo II – Damascius*, North-Holland, Amsterdam, 1977

## 2. Monographies et articles sur l'épicurisme

### **2.1. Transmission des textes, questions de philologie, présentation générale de la doctrine épicurienne dans son contexte historique**

E. ASMIS, "Philodemus' Epicureanism", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.4, 1990, p. 2369-2406

C. BAILEY, *The greek atomists and Epicurus*, Clarendon, Oxford, 1928

D. BLANK, "La philologie comme arme philosophique : la connaissance technique de la rhétorique dans l'épicurisme", in *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, C. Auvray-Assayas et D. Delattre (ed.), Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris, 2001, p. 241-259

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Nuova Italia, Florence, 1973

P. BOYANCÉ, *Lucrece et l'épicurisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963

C. DIANO, *Scritti Epicurei*, Olschki, Florence, 1974

M. ERLER, "Philologia medicans. Wie die Epikureer die Schriften ihres Meisters lasen", in *Scriptoralia* 61, G. Vogt-Spira (ed.), 1993, p. 281-303

M. ERLER, "Philologia medicans : comment les épicuriens lisaient les textes de leur maître ?", version traduite dans *L'épicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 15, printemps 2003, p. 217-255

- M. GIGANTE, *Ricerche filodemee*, G. Macchiaroli, Naples, 1969
- M. GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Naples, 1981
- M. GIGANTE, P. GRIMAL, *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Belles-Lettres, Paris, 1987
- M. GIGANTE, "Quelques précisions sur le scepticisme et l'épicurisme", in *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systématiques, actes du colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1-3 juin 1988*, A. J. Voelke (ed.), *Cahiers de la revue de Théologie et de philosophie*, Lausanne, 1990, p. 69-83
- H. B. GOTTSCHALK, "Philosophical innovation in Lucretius ?", in *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*, K. Algra, P. Van der Horst, D. Runia, Brill, Leiden, 1996, p. 231-242
- P. HUBY, "Epicurus' attitude to Democritus", in *Phronesis*, 23, 1978, p. 80-86
- M. ISNARDI-PARENTE, "I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro (Ratae sententiae XXIII-XXIV)", in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi in onore di Mario dal Pra*, Angeli, Milan, 1984, p. 106-121
- PH. DE LACY, "Colotes' first criticism of Democritus" in *Isonomia, Studien zur Gleichheitvorstellung im griechischen Denken*, J. Mau et E.G. Schmidt (ed.), Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 67-78
- G. LEONE, "Epicuro, Della Natura, libro XIV", in *Cronachè Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107
- C. LÉVY, "Lucrèce avait-il lu Enésidème ?", in *Lucretius and his intellectual background*, Amsterdam, 1997
- F. LONGO AURICCHIO, "I filosofi megarici nella retorica di Filodemo", in *Cronachè Ercolanesi*, 5, 1975, p. 143-150
- J. M. RIST, *Epicurus, an introduction*, Cambridge university press, Cambridge, 1972
- G. RODIS-LEWIS, *Epicure et son école*, Gallimard, Paris, 1975
- P. H. SCHRIJVERS, "Philosophie et paraphrase : Lucrèce et les sceptiques", in *La langue latine, langue de la philosophie*, Ecole Française de Rome, 1992, p. 125-140
- P. H. SCHRIJVERS, *Lucrèce et les sciences de la vie*, Brill, Leiden, 1999
- D. SEDLEY, "The structure of Epicurus' *On Nature*", in *Cronachè Ercolanesi*, 4, 1974, p. 89-92
- D. SEDLEY, "Epicurus and the mathematicians of Cyzicus", *Cronachè ercolanesi*, 6, 1976, p. 23-54
- D. SEDLEY, "The character of Epicurus' *On Nature*", *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia, 19-26 mai 1983*, Bibliopolis, Naples, 1984, p. 381-387
- D. SEDLEY, *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge University press, Cambridge, 1998
- A. TEPEDINO GUERRA, "Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio", *Cronachè Ercolanesi*, 20, 1990, p. 17-25

P. VANDER WAERDT, "Colotes and the epicurean refutation of skepticism", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 1989, p. 225-267

## 2.2. Physique épicurienne

G. ARRIGHETTI, "Un passo dell'opera *Sulla Natura* di Epicuro, Democrito e Colote", in *Cronachè ercolanesi*, 9, 1979, p. 5-10

J. BARNES, "The size of the sun in Antiquity", in *Acta classica Universitatis Scientiarum Debrecensis*, Debrecen, 1989, p. 29-41

P. J. BICKNELL, "Why atoms had to swerve : an exploration in Epicurean physics", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VI, 1992, p. 241-288

A. DEBRU, "L'air nocif chez Lucrèce ; causalité épicurienne, hippocratisme, et modèle du poison", in *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes du Vème colloque international "Textes médicaux latins", 4-6 septembre 1995, Bruxelles*, C. Deroux (ed.), Latomus, Bruxelles, 1995, p. 95-104

G. DROZ-VINCENT, "Les *foedera naturae* chez Lucrèce", in *Le Concept de nature à Rome. La physique*, C. Lévy (ed.), Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, 1996, p. 191-211

D. FURLEY, "Indivisible magnitudes" in *Two studies in Greek atomists*, Princeton University press, Princeton, 1967, p. 7-160

B. GEMELLI, "Il concetto di causa in Epicuro", *Sandalion* II, 1979, p. 81-97

A. GIGANDET, "Providence et causes finales : une polémique épicurienne," in *L'Epicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15, Printemps 2003, p. 49-71

G. KERFERD, "Epicurus' doctrine of the soul", in *Phronèsis*, XVI, 1971, p. 80-96

K. KLEVE, "The epicurean isonomia and its sceptical refutation", in *Symbolae Osloenses*, LIV, 1979, p. 27-35

K. KLEVE, "Id facit exiguum clinamen", in *Symbolae Osloenses*, 55, 1980, p. 27-31

PH. DE LACY, "Limit and variation in the Epicurean philosophy", in *Phoenix*, 23, 1969, p. 104-113

A. LAKS, "Epicure et la doctrine aristotélicienne du continu", in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, F. De Gandt et P. Souffrin (ed.), 1991, p. 181-194

A. A. LONG, "Chance and natural law in epicureanism", in *Phronèsis*, XXII, 1977, p. 63-88

A. MACÉ, "La vitesse de la pensée ; sur la pensée épicurienne de la co-affection", in *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 15, Printemps 2003.

P.-M. MOREL, "Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2/2002, p. 195-211

P.-M. MOREL, "Corps et cosmologie dans la physique d'Epicure", in *Matière et devenir dans les philosophies anciennes, Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2003, p. 33-49

- M. POPE, "Epicureanism and the atomic swerve", in *Symbolae Osloenses*, 61, 1986, p. 77-97
- D. SEDLEY, "Epicurus' refutation of determinism", in *SYZETESIS, Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a M. Gigante*, G. Macchiaroli, Naples, 1983, p. 11-51
- F. SOLMSEN, "Epicurus on void, matter and genesis. Some historical observations", in *Phronesis*, XXII, 1977, p. 263-281
- K. WELLESLEY, "Lucretius I, 469-470", in *Classical Review*, 13, 1963, p. 16-17

### 2.3. Méthodologie scientifique épicurienne et canonique

- A. ANGELI, T. DORANDI, "Il pensiero matematico di Demetrio Lacone", *Cronachè Ercolanesi*, 17, 1987, p. 89-103
- E. ASMIS, *Epicurus' scientific method*, Cornell University press, Ithaca, 1984
- E. ASMIS, "Epicurean semiotics", in *Knowledge through signs : ancient semiotic theories and practices*, G. Manetti (ed.), Brepols, 1995, p. 155-185
- P. AUBENQUE, « Kant et l'épicurisme » in *Actes du VIIIème congrès Guillaume Budé*, 5-10 avril 1968, Paris, Belles Lettres, 1969 p. 293-304
- C. AUVRAY-ASSAYAS, "L'évidence de la sensation épicurienne : le témoignage de Cicéron", in *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, C. Lévy et L. Pernot (ed.), L'Harmattan, Paris, 1997, p. 157-175
- I. AVOTINS, "Notes on Lucretius, II, 251-93", in *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1980, p. 76-79
- A. BARIGAZZI, "Epicure et le scepticisme", *Actes du VIIIème congrès Guillaume Budé*, Paris, 1968
- J. BARNES, "Epicurean signs", *Oxford studies in ancient philosophy*, suppl., Oxford, 1988, p. 91-134
- T. BENATOUIL, "La méthode épicurienne des explications multiples", in *L'Epicurisme antique, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 15, Printemps 2003, p. 15-49
- L. BOURGEY, "La doctrine épicurienne sur le rôle de la sensation dans la connaissance et la tradition grecque", *Actes du VIIIème congrès de l'association Guillaume Budé*, Belles-Lettres, Paris, 1969
- G. DELEUZE, "Lucrèce et le simulacre", in *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 361-378
- W. DETEL, "Aisthêsis und logismos : zwei Probleme der epikureischen Methodologie", in *American Journal of Philology*, LVII, 1975, p. 21-35
- D. FURLEY, "Knowledge of atoms and void in epicureanism", in *Essays in ancient greek philosophy*, J. Anton et G. Kustas (ed.), New York university press, New York, 1971, p. 607-619

- D. FURLEY, "Democritus and Epicurus on sensible qualities", in *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, J. Brunschwig et M. Nussbaum (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1993, p. 72-94.
- D.K. GLIDDEN, "Sensus and sense perception in the *De rerum Natura*", in *California studies in classical antiquity*, 12, 1981, p. 155-182
- D. K. GLIDDEN, "*Prolepsis* in *Peri Phuseos* XXVIII fr. 12, III, 3-14", *Atti del XVII ème Congresso internazionale di papirologia, 19-26 mai 1983*, Bibliopolis, Naples, 1984, p. 395-404
- D. K. GLIDDEN, "Epicurean prolepsis", in *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 175-217
- V. GOLDSCHMIDT, "Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion", in *Les stoïciens et leur logique, Actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Vrin, Paris, 1978, p. 155-170
- M. ISNARDI-PARENTE, "Epicuro, l'atomo fra apriorismo ed empirismo", in *L'atomo fra scienza e letteratura*, 1985, p. 31-54
- P. DE LACY, "Epicurean EPILOGISMOS", in *American Journal of Philology*, 79, 1958, p. 179-183
- E. N. LEE, "The sense of an object : Epicurus on seeing and hearing", in *Studies in perception, interrelations in the history of philosophy and science*, P. Macahmer, R. Turnbull (ed.), Ohio State University press, Columbus, 1978, p. 27-59
- A. MANUWALD, *Die prolepsislehre Epikurs*, Habelt, Bonn, 1972
- J. MAU, "Was there a special Epicurean mathematics ?", in *Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to G. Vlastos*, E. Lee, A. Mourelatos et R. Rorty (ed.), *Phronèsis*, supplt. 1, 1973, p. 421-430
- C. ROMEO, "Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (Pherc 1013)", in *Cronachè Ercolanesi*, 9, 1979
- D. SEDLEY, "On signs", in *Science and speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (ed.), Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1982, p. 239-272
- D. SEDLEY, "Epicurean antireductionism", in *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium hellenicum, Pontignano, 21-28 août 1986*, J. Barnes, M. Mignucci (ed.), Bibliopolis, Naples, 1988, p. 295-327
- D. SEDLEY, "Epicurus on the common sensibles", in *The criterion of truth*, Huby et Neal (ed.), Liverpool University press, Liverpool, 1989, p. 123-136
- D. SEDLEY, "L'anti-réductionnisme épicurien", in *L'épicurisme antique, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, printemps 2003, n° 15, p. 321-359
- F. SOLMSEN, "*Aisthèsis* in aristotelian and epicurean thought", in *Kleine Schriften*, Hidelshheim, Olms, 1968-1982, p. 612-633
- G. STRIKER, "Epicurus on the truth of sense impressions", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, p. 125-142



CH. TAYLOR, "All perceptions are true", in *Doubt and Dogmatism : studies in hellenistic epistemology*, M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (ed.), Maison des Sciences de l'Homme, Clarendon press, Oxford, 1980, p. 105-124

A. WASSERSTEIN, "Epicurean science", in *Hermes*, CVI, 1978, p. 494-494

#### 2.4. Anthropologie

E. ASMIS, "Lucretius on the growth of ideas", in *Epicureismo greco e romano, atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 mai 1993*, G. Giannantoni et M. Gigante (ed.), Bibliopolis, Naples, 1995, p. 299-311

J. BRUNDSCHWIG, "Epicure et le langage privé", in *Revue des sciences humaines*, 163, 1977, p. 157-177, repris dans *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 43-68

C.W. CHILTON, "The Epicurean theory of the origin of language", in *American journal of Philology*, 83, 1962, p. 159-167

D. FURLEY, "Lucretius the Epicurean: On the History of Man", in *Lucrèce: Huit exposés suivis de discussions par David Furley (et al.)*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXIV, Genève, 1978, p. 1 - 27

D. LEMBO, "Tuπος e sumpatheia in Epicuro", *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universita di Napoli*, XXIV, 1981-1982, p. 17-67

P.-M. MOREL, "Epicure, l'histoire et le droit", in *Revue des Etudes anciennes*, 102, 3-4, 2000, p. 393-411

J. PIGEAUD, "La physiologie de Lucrèce", in *Revue des Etudes Latines*, 57, 1980, p. 176-200

J. PIGEAUD, "Epicure et Lucrèce sur l'origine du langage", in *Revue des Etudes Latines*, LXI, 1983, p. 122-144

P. H. SCHRIJVERS, "La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage", in *Mnemosyne*, 27, 1974, p. 337-364

#### 2.5. Anti-dialectique et théorie du langage

D. ARMSTRONG, "Philodème et l'appréciation de l'effet poétique par l'intellect (*Poèmes V et Pherc 1676*)", in *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, C. Auvray-Assayas et D. Delattre (ed.), Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris, 2001, p. 297-310

J. BARNES, "Epicurus, meaning and thinking", in *Epicureismo greco e romano, atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 mai 1993*, G. Giannantoni et M. Gigante (ed.), Bibliopolis, Naples, 1995, p. 197-220.

- B. BESNIER, "Epicure et la définition", in *Ainsi parlaient les Anciens*, L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (ed.), Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 117-130
- J. BOLLACK, "Le langage philosophique d'Epicure", in *Epicureismo greco e romano, atti del Congresso internazionale di Napoli, 19-26 mai 1993*, G. Giannantoni et M. Gigante (ed.), Bibliopolis, Naples, 1995, p. 169-195
- M. BURNEYAT, "The upside-down back-to-front sceptic of Lucretius IV, 472", *Philologus*, 1978, p. 197-206
- G. GIANNANTONI, "La polemica antimegarica nel XVIII libro *Della Natura* di Epicuro", in *Cronachè ercolanesi*, 13, 1983, p. 15-19
- G. GIANNANTONI, "Epicurei e stoici sul linguaggio", in *Epicureismo greco e romano, atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 mai 1993*, G. Giannantoni et M. Gigante (ed.), Bibliopolis, Naples, 1995, p. 249-271
- D. K. GLIDDEN, "Epicurean semantics", in *SYZETESIS, Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a M. Gigante*, Macchiaroli, Naples, 1983, p. 185-226
- PH. DE LACY, "The epicurean analysis of language", *American Journal of Philology*, 60, 1939
- A. A. LONG, "Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus", in *Bulletin of the Institute of Classical studies*, 18, 1971, p. 114-133
- M. NUSSBAUM, "Therapeutic arguments : Epicurus and Aristotle" in *The Norms of Nature – Studies in hellenistic ethics*, M. Schofield et G. Striker (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1986, p. 31-74
- G. M. RISPOLI, "Suono ed articolazione nella teoria epicurea del linguaggio", in *Proceedings of the XVIIth international congress of Papyrology*, R. S. Bagnall (ed.), 1981, p. 173-181
- E. SPINELLI, "Metrodoro contro i dialettici ?" in *Cronachè Ercolanesi*, 16, 1986, p. 29-43
- G. VLASTOS, "Zeno of Sidon as a critic of Euclid", in *Studies in honor of H. Caplan*, L. Wallach (ed.), Cornell university press, Ithaca, 1966, p. 148-159
- D. WEST, "Lucretius' method of argument", in *Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 94-116

## 2.6. Questions sur l'éthique épicurienne

- J. ANNAS, "Epicurus on agency", in *Passions and perceptions, studies in Hellenistic philosophy of mind, proceedings of the fifth symposium hellenisticum*, J. Brunschwig et M. Nussbaum (ed.), Cambridge 1993, p. 53-71
- J-F. BALAUDÉ, "Le masque de Nietzsche", in *Magazine Littéraire*, novembre 2003, n°425
- S. BOBZIEN, "Did Epicurus discover the free will problem ?", in *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 287-337

- J. BRUNSWIG, "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism", in *The Norms of Nature – Studies in hellenistic ethics*, M. Schofield et G. Striker (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1986, p. 113-144, traduit in *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 69-114
- J.-F. DUVERNOY, "Le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme", in *XIX ème Congrès de l'association des sociétés de philosophie en langue française*, 1982, p. 171-177
- W.G. ENGLERT, *Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Stanford University press, Palo Alto, 1981
- D. FOWLER, "Lucretius on the *clinamen* and free will", in *SYZETESIS, Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a M. Gigante*, Macchiaroli, Naples, 1983, p. 329-352
- I. GALLO, "La parrhèsia epicurea e il trattato *De Adulatore e amico* di Plutarco", in *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco, Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrare, 2-3 avril 1987*, I. Gallo (ed.), *Quaderno del GFF*, 9, 1988, p. 119-128
- D.K. GLIDDEN, "Epicurus on self-perception", in *American philosophical quarterly*, XVI, 1979, p. 297-306
- A. GIGANDET, *Fama deum, Lucrèce et les raisons du mythe*, Vrin, Paris, 1998
- M. GIGANTE, "Philosophia medicans in Filodemo", in *Cronachè ercolanesi*, 5, 1975, p. 53-61
- V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin, Paris, 1977
- P. MITSIS, "Friendship and altruism in Epicureanism", in *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987, p. 127-153
- P. MITSIS, *Epicurus' ethical theory. The pleasures of invulnerability*, Cornell University press, Ithaca, 1988
- R. MÜLLER, "Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Epicure", in *Democrito e l'atomismo antico, Atti del convegno internazionale, Catania 18-21 avril 1979*, F. Romano (ed.), Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia, Catania, 1980, p. 325-351
- J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Epicure*, Vrin, Paris, 1989
- J. SALEM, *La mort n'est rien pour nous, Lucrèce et l'éthique*, Vrin, Paris, 1990
- T. J. SAUNDERS, "Free will and the atomic swerve in Lucretius", in *Symbolae Osloenses*, 59, 1984, p. 37-59
- P. H. SCHRIJVERS, "Lucretius on the origin and development of political life (*De Rerum Natura* V, 1105-1160)", in *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*, K. Algra, P. Van der Horst, D. Runia, Brill, Leiden, 1996, p. 220-230
- D. SEDLEY, "The inferential foundation of epicurean ethics", in *Epicureismo greco e romano, atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 mai 1993*, G. Giannantoni et M. Gigante (ed.), Bibliopolis, Naples, 1995, p. 313-339

P. A. VANDER WAERDT, "Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals", in *Transactions and proceedings of the american philological association*, 118, 1998, p. 87-106

A.J. VOELKE, "Santé de l'âme et bonheur de la raison, la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme", *Revue des Etudes Latines* 3, 1986, p. 67-87

### 3. Monographies et articles sur les doctrines médicales

#### **3.1. Questions philologiques et historiographiques sur la « Collection Hippocratique », les traditions médicales hellénistiques et le corpus galénique**

K. DEICHGRÄBER, "Kos und Knidos. Zwei programme medizinischen Wissens", in *Geistige Arbeit*, II, 22, 1935

H. DILLER, *Die Anfänge der abendländischen Medizin*, Rowolt, Reinbek, 1962

J. DUCATILLON, "Qui est l'auteur du traité hippocratique De l'Art ?" in *Corpus Hippocraticum, Actes du colloque hippocratique de Mons, 22-26 septembre 1975*, R. Joly (ed.), 1977, Université de Mons, p. 148-158

- L. EDELSTEIN, "The Hippocratic oath : text, translation and interpretation", in *Supplements to the Bulletin of the History of Medicine*, I, 1943
- L. EDELSTEIN, *Ancient medicine, selected papers*, O. Temkin et C. Temkin (ed.), John Hopkins press, Baltimore, 1967
- U. FLEISCHER, *Untersuchungen zur den pseudohippocratischen schriften, Parangeliai, Peri iètroi, und Peri egskmosunhès*
- J. ILBERG, "Die Aezteschule von Knidos", in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, phil.-hist. Klasse, LXXVI (1924), 12.
- W. H. S. JONES, *The medical writings of Anonymous Londinensis*, Cambridge university press, Cambridge, 1947
- J. JOUANNA, *Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Belles-Lettres, Paris, 1974
- F. KUDLIEN, "Endeixis as a scientific term : a) Galen's usage of the word" in *Galen's method of Healing : proceedings of the 1982 Galen symposium*, R. Durling et F. Kudlien (ed.), Brill, Leiden, 1991, p. 103-111
- C. LICHTENTHAELER, *Le traité des Vents – XIVème étude hippocratique*, Droz, Genève, 1991
- G. E. R. LLOYD, "Who is attacked in On Ancient medicine ?", in *Phronèsis*, 8, 1963, p. 108-126
- I. M. LONIE, *The Cnidian treatises of the "Corpus Hippocraticum"*, in *Classical Quarterly*, LIX, 1965
- P. PELLEGRIN, « Médecine et Philosophie », in *De l'Art médical*, Livre de Poche, Paris, 1994
- J. PHILLIPS, "Lucretius and the (Hippocratic) On Breaths : addenda" in *Textes médicaux latins antiques*, G. Sebbah (ed.), Presses de l'université de Saint-Etienne, 1984, p. 83-85
- C. SEGAL, "Lucretius epilepsy and the Hippocratic on Breaths", in *Classical Philology*, LXV, 1970, p. 180-182
- F. STOK, "La scuola medica Empirica a Roma. Problemi storici e prospettive di ricerca", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37.1, 1993, p. 600-645
- A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, J. Parker, Oxford, 1911
- A. THIVEL, *Cnide ou Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Belles-Lettres, Paris, 1981
- J. VALLANCE, *The lost theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, Clarendon press, 1990
- P. J. VAN DER EIJK, "Towards a rhetoric of ancient scientific discourse. Some formal characteristics of Greek medical and philosophical texts (Hippocratic corpus, Aristotle)", in *Grammar as interpretation : Greek literature in its linguistic contexts*, E. J. Bakker (ed.), Brill, Leiden, 1997, p. 77-129
- P. J. VAN DER EIJK, "Historical awareness, historiography and doxography in Greek and Roman medicine", in *Ancient histories of medicine, essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, P. J. Van der Eijk (ed.), Leiden, Brill, 1999, p. 1-31

- C. VINCENTELLI, "Pour une unité de la médecine hippocratique, *Airs, Eaux, Lieux et Maladies I*", in *History and philosophy of the life sciences*, 12, 1990, p. 249-259
- H. VON STADEN, *Herophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

### 3.2. Histoire de la médecine grecque

- A. CAPPELLETTI, « Anatomia, fisiologia e psicologia e Alcmeon de Crotona », in *Ciencia jonica y pitagorica*, 1980, Universidad Simon Bolivar, p. 69-87
- B. CENTRONE, "Alcméon de Crotona", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (ed.), t. I, CNRS, 2000, p. 116-117
- J. DAVIES, « Some conflicting sources of Hippocratic theory », *Rheinisches Museum für Philologie*, CCXV, 1972, p. 308-310
- J. DUCATILLON, « Le médecin opsimate d'après le chapitre 13 du traité des *Préceptes* », in *Hippocratica- Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, M. Gmerk (ed.), CNRS, 1980, p. 113-133
- P. VAN DER EIJK, "The "theology" of the Hippocratic Treatise On the Sacred Disease", in *Apeiron*, 23, 1990, p. 87-119
- G. ESCANDE, "Histoire de la dissection", in *Les dossiers d'archéologie*, 231, mars 1998, p. 40-49
- I. GAROFALO, *Erasistrati Fragmenta*, Giardini ed., Pisa, 1988
- T. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst, eine griechischen Sophistenredes ds V. Vorchislichen Jahrhunderts*, F. Tempsky, Wien, 1890
- D. GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde greco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 1984
- M. GRMEK, *Le chaudron de Médée – L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1997
- R. J. HANKINSON, "The growth of medical empiricism", in *Knowledge and the scholarly medical tradition*, D. Bates (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1995, p. 60-83
- W. A. HEIDEL, *Hippocratic medicine*, Arno Press, New York, 1981
- W. JAEGER, "Aristotle's use of medicine as model in his ethics", in *Journal of Hellenistic studies*, London, 1957
- J. JOUANA, C. MAGDELAINE, "Hippocrate de Coas", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (ed.), t. III, CNRS, 2000, p. 771-790
- F. KUDLIEN, "Medicine as a "liberal art" and the question of the physicians ' income", in *Journal of the History of Medicine and allied sciences*, vol. 31, 1976, p. 448-459

- J. LONGRIGG, "Death and Epidemic Disease in Classical Athens : Epidemics, Ideas, and Classical Athenian Society", in *Epidemics and Ideas : essays on the historical perception of pestilence*, T. Ranger et P. Slack (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1992, p. 21-44
- L. MACKINNEY, "The concept of *isonomia* in greek medicine", in *Isonomia, studen zur Gleichheitvorstellung in grieschen denken*, J. Mau (ed.), Schmidt, Berlin, 1971, p. 79-88
- R. MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste : dissections et inventions du corps en Occident*, Seuil, Paris, 2003
- J. MANSFELD, "Alcmaeon : Physikos or physician ?" in *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation, offered to C.J. De Vogel*, J. Mansfeld et L. Rijk (ed.), Van Gorcum, 1975, p. 26-38
- P. MUDRY, "Sur l'étiologie des maladies attribuée à Hippocrate par Celse", in *Hippocratica, Actes du colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, M. Gmerk (ed.), CNRS, 1980, p. 409-416
- J. PIGEAUD, "Un médecin humaniste : Celse" in *Les Etudes classiques*, 40, 1972, p. 302-310
- J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme – Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique*, 1989, Belles-Lettres, Paris.
- J. PIGEAUD, "L'introduction du méthodisme à Rome", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37.1, 1993, p. 565-599
- B. PUECH, "Asclépiades", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (ed.), t. I, CNRS, 2000, p. 619
- E. RAUSSON, "The life and death of Asclepiades of Bithynia", in *Classical Quarterly*, 32, 1982
- P. ROESCH, "Médecins publics dans les cités grecques", in *Histoire des sciences médicales*, XVIII, 1984, p. 279-293
- A. SAKAI, "Phrenitis, inflammation of the mind and body", in *History of psychiatry* 2 (2), n° 6, juin 1991, p. 193-205
- H. VON STADEN, "The discovery of the body : human dissections and its cultural contextes in ancient Greece", in *Yale journal of biology and medicine*, vol. 65, 1992, p. 223-241
- H. VON STADEN, "Body, soul and nerves : Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics and Galen", in *Psyche and Soma : physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, J. Wright et P. Potter (ed.), Oxford University press, Oxford, 2000, p. 79-116
- O. TEMKIN, "Celsus' *On medicine* and the ancient medical sects", in *Bulletin of the institue of the History of Medicine*, 3, Baltimore, 1935
- O. TEMKIN, *"On second thought" and other essays in the history of medicine and science*, Johns Hopkins university press, Baltimore, 2002
- A. THIVEL, "La dénomination des causes des maladies chez Lucrèce", in *Le latin médical : la constitution d'un langage scientifique*, G. Sebbah (ed.), Presses de l'université de Saint-Etienne, 1991, p. 243-256
- C. TRIEBEL-SCHUBERT, "Der begriff der *Isonomie* bei Alkmeion", *Klio*, LXVI, 1984, p. 40-50

- B. VANCAMP, "Hippocrate et son temps", in *Hippocrate et sa postérité*, S. Byl (ed.), Ousia, Bruxelles, 2001, p. 15-22
- M. VEGETTI, "Empedocle, medico e sofista", *Elenchos*, 19 (2), 1988
- M. VEGETTI, "La polemica di Galeno contro la medicina metodica", *Siculorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, p. 427-435

### 3.3. Méthodologies médicales

- L. AYACHE, « Hippocrate laissait-il la nature agir ? » in *Actes du VIIème colloque international hippocratique (24-29 septembre 1990, Madrid)*, L. Ferez (ed.), Universidad Nacional de educacion a distancia, Madrid, 1992, p. 19-35
- L. AYACHE, « Le cas de Démocrite : du diagnostic médical à l'évaluation philosophique », in *Hippokratische Medizin und antike Philosophie, Actes du VIIIème colloque international hippocratique, Staffelstein, 23-28 septembre 1993*, R. Wittern et P. Pellegrin, Hidelshheim, Olms, 1996, p. 63-75
- J. BARNES, « Medicine, experience and logic », in *Science and speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (ed.), Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1982, p. 24-68
- G. BRATESCU, "Le problème de la mesure dans la Collection Hippocratique", in *Formes de pensée dans la collection hippocratique – Actes du colloque hippocratique de Lausanne, septembre 1981*, F. Lasserre et Ph. Mudry (ed.), Droz, Genève, 1983, p. 137-144
- V. P. COMITI, "Etiologies et responsabilités causales dans les Epidémies", in *Die Hippokratischen Epidemien : Theorie, praxis, tradition (actes du Vème colloque international hippocratique)*, Berlin, 10-15 septembre 1984, G. Baader et R. Winau (ed.), Steiner, Stuttgart, 1989, p. 105-108
- L. DEAN-JONES, "Autopsia, historia and what women know : the authority of women in Hippocratic gynaecology", in *Knowledge and the scholarly medical traditions*, Cambridge University press, Cambridge, 1995, p. 41-59
- A. DEBRU, "Expérience, plausibilité et certitude chez Galien", in *Galeno, obra, pensamiento e influencia, actes du colloque international de Madrid, 22-25 mars 1988*, J. Lopez Ferez (ed.), Universidad nacional de educacion a distancia, 1991, p. 31-40
- L. EDELSTEIN, "Hippocratic prognosis", in *Ancient medicine, selected papers*, O. Temkin et C. Temkin (ed.), John Hopkins press, Baltimore, 1967, p. 65-87
- M. FREDE, "On Galen's epistemology", in *Galen : problems and prospects*, V. Nutton (ed.), Wellcome institute, Londres, 1981, p. 65-86



- M. FREDE, "The method of the so-called methodical school of medicine", in *Science and speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (ed.), Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1982, p. 1-23
- M. FREDE, "The empiricist attitude towards reason and theory", in *Method, medicine and metaphysics*, R. J. Hankinson (ed.), volume special de la revue *Apeiron*, XXI, 2, 1988, p. 79-97
- M. FREDE, "An empiricist view of knowledge : memorism", in *Epistemology*, Everson (ed.), Cambridge University press, Cambridge, 1990, p. 225-250
- I. GAROFALO, "La nature d'Hippocrate chez les Alexandrins", in *Le normal et le pathologique dans la collection hippocratique, Actes du Xème colloque international hippocratique, octobre 1999, Nice 2002*, p. 753-768
- D. GOUREVITCH, "Subjectivité, appréciation, mesure dans la médecine antique", in *Cuadernos de filologia clasica, estudios griegos e indeuropeos*, 6, 1996, p. 159-170
- R. J. HANKINSON, "Causes and empiricism : a problem in the interpretation of later Greek medical method", in *Phronesis*, vol. 32, 1987, p. 329-348
- R.J. HANKINSON, "Evidence, externality and antecedence : inquiries into later Greek medical causal concepts", in *Phronesis*, 32, 1987, p. 80-100
- R.J. HANKINSON, "Doing without hypotheses : the nature of Ancient Medicine", in *Tratados hipocraticos : estudios acerca de su contenido, forma e influencia, Actes du VIIème colloque international hippocratique, Madrid, 22-29 septembre 1990*, J. A. Lopez ferez (ed.), Universidad nacional de educacion a distancia, 1992, p. 55-67
- R. J. HANKINSON, "Galen's theory of causation", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37.2, 1994, p. 1757-1774
- R. J. HANKINSON, *Cause and explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon press, Oxford, 1998
- G. HEINIMANN, "Natural knowledge in the hippocratic treatise *On ancient medicine*", in *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, B. Hershoff et G. Wöhrle (ed.), Wissenschaftlichen Verlag Trier, Trier, 2000, p. 13-41
- J. JOUANNA, "Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique", in *Revue des Etudes Grecques*, 97, 1984, p. 26-44
- J. JOUANNA, "Miasme, maladie et semence de la maladie. Galien lecteur d'Hippocrate", in *Studi su Galeno, Scienza, filosofia, retorica e filologia*, D. Manetti (ed.), Presses universitaires de Florence, 1998, p. 59-92
- J. JOUANNA, "La notion de nature chez Galien", in *Galien et la philosophie, Entretiens sur l'antiquité classique XLIX*, Fondation Hardt, 2003, Genève, p. 229-268
- G. LLOYD, "Epistemological arguments in early greek medicine in comparativist perspective", in *Knowledge and the scholarly medical traditions*, D. Bates (ed.), Cambridge university press, Cambridge, 1995, p. 25-40

- M. LOMBARDI, "Empirismo e logica proporzionale nelle strutture argomentative del trattato *Sull'antica medicina*", *Rivista di cultura classica e medioevale*, 43 (1), 2001
- J. MANSFELD, "Theoretical and empirical attitudes in early greek scientific medicine", in *Hippocratica, Actes du colloque de Paris, 4-9 septembre 1978*, M. Gmerk (ed.), CNRS, 1980, p. 371-391
- C. MARMO, "From analogical points of view. On the use of analogy in ancient greek medical texts", in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, vol. 50-51, 1988, p. 19-37
- H. W. MILLER, "Dynamis and Physis in *On ancient medicine*", in *Transactions and proceedings of the american philological association*, Ph. De Lacy (ed.), Washington university press, 83, 1952
- P. MUDRY, "Le scepticisme des médecins empiriques dans le traité *De la médecine* de Celse : modèles et modalités", in *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systématiques, actes du colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1-3 juin 1988*, A. J. Voelke (ed.), *Cahiers de la revue de Théologie et de philosophie*, Lausanne, 1990, p. 85-96
- P. MUDRY, "L'orientation doctrinale du *De Medicina* de Celse", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37.1, 1993, p. 800-818
- J. PIGEAUD, "Remarques sur l'inné et l'acquis dans le corpus hippocratique", in *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du colloque de Lausanne septembre 1981*, F. Lasserre et Ph. Mudry (ed.), Droz, Genève, 1983, p. 41-55
- J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Belles-Lettres, Paris, 1987
- J. PIGEAUD, "Les fondements du methodisme", in *Les écoles médicales à Rome*, Ph. Mudry, J. Pigeaud (ed.), Droz, Genève, 1991, p. 7-50
- W. SPOENI, "Médecine et forme de connaissance chez Aristote, *Métaphysique A 1*", in *Hippokratische Medizin und antike Philosophie, Actes du VIIIème colloque international hippocratique, 23-28 septembre 1993, Staffelstein*, R. Wittern et P. Pellegrin (ed.), Hildesheim, Olms, 1996, p. 199-202
- H. VON STADEN, "Experiment and experience in Hellenistic medicine", *Bulletin of the institute of classical studies of the university of London*, 22, 1975, p. 178-199
- H. VON STADEN, "Incurability and hopelessness : the "hippocratic corpus"" in *La maladie et les malades dans la collection hippocratique, Actes du VIème colloque international hippocratique, 28 septembre-3 octobre 1987, Québec*, P. Potter, G. Maloney, J. Desautels (ed.), Editions du Sphinx, 1990, p. 75-112
- H. VON STADEN, "Anatomy as Rhetoric : Galen on dissection and persuasion", in *Journal of the History of medicine and allied sciences*, 50, 1995, p. 47-66
- H. VON STADEN, « The Discovery of the body : human dissection and its cultural contexts in Ancient Greece » in *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 65, 1992, p 223-241
- J. VALLANCE, "The Medical system of Asclepiades of Bithynia", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37. 1, 1993, p. 693-727

- M. VEGETTI, "Entre le savoir et la pratique : la médecine hellénistique", in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1, M. GRMEK (ed.), Paris, Éd. du Seuil, 1995
- M. VEGETTI, "L'épistémologie d'Erasistrate et la technologie hellénistique" in *Clio medica*, 1995, vol. 28, p. 461-472
- L. VILLARD, "Les médecins hippocratiques face au hasard, ou le recours alterné à l'"archéologie" et à l'étymologie", in *Hippokratische Medizin und antike Philosophie, Actes du VIIIème colloque international hippocratique, 23-28 septembre 1993, Staffelstein*, R. Wittern et P. Pellegrin (ed.), Hildesheim, Olms, 1996, p. 395-411
- A. WASSERSTEIN, "Le rôle des hypothèses dans la médecine grecque", in *Revue Philosophique*, CLXII, 1972, p. 3-14

#### 4. Monographies et articles sur la philosophie ancienne

##### 4.1. Questions d'épistémologie antique et de philosophie de la connaissance et de la technique

- K. ABEL, "Das Propatheia-Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre", in *Hermes*, 111, 1983, p. 78-97
- J. ALLEN, "Pyrrhonism and Medical empiricism : Sextus Empiricus on Evidence and Inference" in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 37.1, 1993, p. 646-690
- J. ALLEN, *Inference from signs*, Oxford University press, Oxford, 2001
- J. ANNAS, J. BARNES, *The modes of scepticism*, Cambridge, 1985
- J. ANNAS, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California press, Berkeley, 1992.
- H. APOSTLE, *Aristotle' philosophy of mathematics*, University of Chicago press, Chicago, 1952
- J. BARNES, "Aristotle theory of demonstration", in *Articles on Aristotle, Science I*, J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji. (ed.), Duckworth, Londres, 1975
- J. BARNES, "Ancient scepticism and causation" in *The skeptical tradition*, M. Burnyeat (ed.), University of California press, Berkeley, 1983, p. 149-203

- J. BARNES, « Scepticism and the arts », in *Method, medicine and metaphysics*, R. J. Hankinson (ed.), volume special de la revue *Apeiron*, XXI, 2, 1988, p. 53-77
- J. BARNES, *The toils of scepticism*, Cambridge university press, Cambridge, 1990
- J. BARNES, "Metaphysics", in *The Cambridge companion to Aristotle*, J. Barnes (ed.), Cambridge university press, 1993,
- E. BERTI, "La suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories", in J. Wiesner, *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, 1. Aristoteles und seine Schule*, J. Von Wiesner (ed.), de Gruyter, Berlin, 1985, p. 123-150
- I. M. BOCHENSKI, *Ancient formal logic*, North Holland publishing company, Amsterdam, 1951
- L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, Paris, 1955
- J. BRUNSCHWIG, "Qu'est-ce que la physique d'Aristote ?" in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature, actes du colloque de Nice, 1986*, Vrin, Paris, 1991, p. 11-40
- J. BRUNSCHWIG, " Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de Critérion", in *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 289-320
- M. BURNEYAT, "Protagoras and self-refutation in later greek philosophy", in *The philosophical review*, vol. 85, 1976, p. 44-69
- M. BURNEYAT, "Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus", in *The philosophical review*, vol. 85, 1976, p. 172-195
- M. BURNEYAT, "The origins of non-deductive inference" in *Science and speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (ed.), Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1982, p. 193-238
- G. CAMBIANO, "Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria", in *Rivista di filosofia* 1967, p. 115-149
- J. K. FEIBLEMAN, "Les origines de l'empirisme scientifique", in *Revue de Synthèse*, LXXXVIII, 1967, p. 201-206
- M. FREDE, "Stoics and sceptics on clear and distinct ideas", in *The skeptical tradition*, University of California press, 1983, p. 65-93
- D. FURLEY, "What kind is Aristotle' Final cause ?" in *Rationality in greek thought*, M. Frede et G. Striker, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 59-79
- R.J. HANKINSON, "Science and certainty : the central issue", in *Method, medicine and metaphysics*, *Apeiron* 2, 1988
- R. J. HANKINSON, "Philosophy of science", in *The cambridge companion to Aristotle*, J. Barnes (ed.), Cambridge university press, 1993, p. 121-122
- T. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon, Oxford, 1949

- M. ISNARDI-PARENTE, *Technè, momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Nuova Italia, Florence, 1966
- G. E. R. LLOYD, *Polarity and analogy : two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge University press, Cambridge, 1966
- G. E. R. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque*, Champs Flammarion, Paris, 1979
- G. E. R. LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris, 1996
- G. MANETTI, "The concept of the sign from ancient to modern semiotics", in *Knowledge through signs, ancient semiotic theories and practices*, G. Manetti (ed.), Bologne, 1996
- C.E. MANNING, "Seneca's 98<sup>th</sup> letter and the *praemeditatio futuri mali*", in *Mnemosyne* XXIX 1976, p. 301-304
- J. MOREAU, "Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal", in *Les stoïciens et leur logique, Actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Vrin, Paris, 1978, p. 347-361
- P.-M. MOREL, *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, Paris, 1996
- P.-M. MOREL, "Démocrite et les sections du cône", in *Les Anciens savants, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, N° 12, automne 2001, p. 73-88
- M. NARCY, *Le philosophe et son double*, Vrin, Paris, 1984
- G. OWEN, "Aristotle on dialectic", in *Logic, science and dialectic, collected papers in greek philosophy*, M. Nussbaum (ed.), Duckworth, Londres, 1986
- U. PIZZANI, "I prognostica dello pseudo-Democrito", in *Lingue tecniche del greco e del latino*, vol. III, S. Sconocchia et C. Toneatto (ed.), Patron ed., Bologne, 2000, p. 127-146
- F. ROMANO, "Esperienza e ragione in Democrito", in *Democrito e l'atomismo antico, atti del convegno internazionale, Catania 18-21 aprile 1979*, F. Romano (ed.), p. 199-216
- F. H. SANDBACH, "Ennoia and prolepsis" in *Problems in stoicism*, A. Long (ed.), Athlone press, 1996, p. 22-38
- M. SCHOFIELD, "Explanatory project in Physics 2.3 and 7", in *Oxford studies in ancient philosophy*, suppt 1991 p. 29-40
- M. SCHOFIELD, "*Epilogismos* : an appraisal", in *Rationality in greek thought*, M. Frede et G. Striker (ed.), Oxford University press, Oxford, 1996, p. 221-239
- D. SEDLEY, "Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth", in *Elenchos*, 13, 1992, p. 19-56
- R. SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Seuil, Paris, 1988
- G. STRIKER, "The problem of the criterion", in *Epistemology – Companions to ancient thought I*, Everson (ed.), Cambridge University press, Cambridge, 1990, p. 143-160
- R. TATON, *La science antique et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994
- R. B. TODD, "The Stoic common notions : a re-examination and reinterpretation" in *Symbolae Osloenses*, 48, 1973, p. 47-75

- B. VITRAC, "L'interprétation mathématique du dilemme du cône", in *Les Anciens savants, Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 12, automne 2001, p. 89-130
- G. VLASTOS, "Ethics and physics in Democritus", in *Studies in greek philosophy, I*, D. Graham (ed.), Princeton university press, 1996, p. 328-350
- S. WATERLOW, *Nature, change and agency in Aristotle's physics*, Clarendon press, Oxford, 1982
- W. WIELAND, "Aristotle's physics and the problem of inquiry into principles", in *Articles on Aristotle, Science I*, J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji (ed.), Duckworth, Londres, 1975
- F. WOLFF, "Les principes de la science chez Aristote et Euclide", in *Revue de Métaphysique et de morale*, juillet-septembre 2000, p. 329-362

#### 4.2. Questions d'anthropologie antique

- L. BERTELLI, « Per le fonti dell' antropologia di Democrito (65B5 DK) », in *Democrito e l'atomismo antico, Atti del convegno internazionale Catania 18-21 aprile 1979*, F. Romano (ed.), Faculta di lettere e filosofia, Universita di Catania, 1980, p. 231-266
- T. COLE, *Democritus and the origin of greek anthropology*, Western Reserve University press, Cleveland, 1967
- M.-L. DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon, Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Millon, Paris, 2003
- M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Agora, Paris, 1995
- L. EDELSTEIN, *The Idea of progress in classical antiquity*, John Hopkins press, Baltimore, 1967
- F. HEINIMANN, *Nomos und Physis : Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Reinhardt, Basel, 1945
- P.-M. MOREL, "Technique et nécessité : le modèle de l'adaptation de Démocrite à Vitruve" in *Ars et ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, C. Lévy, B. Besnier et A. Gigandet (ed.), Latomus, 273, 2003, p. 207-220
- A. PIETTE, "Les penseurs grecs à la recherche de l'homme primitif", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LXV, 1987, p. 5-20
- E.E. SIKES, *The anthropology of the Greeks*, Cambridge university press, Cambridge, 1914
- G. VLASTOS, "On the Pre-History in Diodorus", in *Studies in greek philosophy, I*, D. Graham (ed.), Princeton university press, 1996, p. 351-359
- G. VLASTOS, "Isonomia politikè", in *Isonomia, Studien zur Gleichheitvorstellung im grieschischen Denken*, J. Mau et E.G. Schmidt (ed.), Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 1-36

#### 4.3. Questions de philosophie du langage

- M. BARATIN, F. DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Klincksieck, Paris, 1981
- M. BARATIN, « L'identité de la pensée et de la parole dans l'Ancien stoïcisme », in *Langages*, LXV, 1982, p. 9-21
- A. BRANCACCI, « Les mots et les choses, la philosophie du langage chez Démocrite », in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Grenoble, 1986, p. 9-28
- S. EVERSON, *Language*, Cambridge University press, Cambridge, 1994
- F. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Vrin, Paris, 1997
- W. KNEALE, *The development of Logic*, Clarendon, Oxford, 1984

#### 4.4. Histoire des idées dans l'antiquité

- T. BENATOUIL, *La pratique du stoïcisme : recherche sur la notion d'usage (khrésis/usus) de Zénon à Marc-Aurèle*, thèse sous la direction de C. Lévy, soutenue à l'université de Créteil en décembre 2002
- M. BURNYEAT, *Introduction au Théétète de Platon*, traduction M. Narcy, Presses Universitaires de France, Paris, 1998
- F. D. CAIZZI, "Aenesidemus and the Academy", in *Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 176-189
- M. CRUBELLIER, P. PELLEGRIN, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris, 2002
- A. GRILLI, *Vita Contemplativa – Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Paideia, 2002
- P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995
- D. E. HAHM, "Early Hellenistic theories of vision and the perception of colour", in *Studies in perception : interrelations in the history of philosophy and science*, Machamer, Turnbull (ed.), Ohio State University press, Columbus, 1978, p. 60-95
- B. INWOOD ET J. MANSFELD, *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic book*, Brill, 1997
- G.B. KERFERD, *Le mouvement sophistique*, traduction d'A. Tordesillas, Vrin, Paris, 1999
- C. LÉVY, *Cicero Academicus : recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, De Boccard, Paris, 1992
- C. LÉVY, *Les Philosophies hellénistiques*, Livre de Poche, Paris, 1997
- C. LÉVY, "Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiricus : la question de la légitimation historique dans le scepticisme", in *Antichi e Moderni nella filosofia di eta imperiale, Actes du Iième colloque international de Rome, 21-23 septembre 2000*, A. Brancacci (ed.), Bibliopolis, Naples, 2002, p. 299-329
- A.A. LONG, *Hellenistic philosophy*, Duckworth, New York, 1974
- J. MEJER, *Diogenes Laertius and his hellenistic background*, Steiner, Wiesbaden, 1978
- P.-M. MOREL, *L'atomisme ancien*, Livre de Poche, Paris, 1997

- CH. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Klincksieck, Paris, 1964
- R. MUELLER, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, Paris, 1988
- J. SALEM, *Démocrite, grains de poussière dans un rayon de soleil*, Vrin, Paris, 1996
- J. SALEM, *Démocrite, Epicure, Lucrèce, la vérité du minuscule*, Encre marine, Paris, 1998
- D. SEDLEY, "Diodorus Cronus and hellenistic philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203, 1977, p. 74-120
- D. SEDLEY, "Philosophical allegiance in the Greco-roman world" in *Philosophia togata, essays on philosophy and roman society*, M. Griffin, J. Barnes (ed.), Clarendon, Oxford, 1989, p. 97-119
- H. TARRANT, *Scepticism and platonism ? The philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University press, 1985
- H. TARRANT, "By calculation of reason ?", in *The criterion of truth, Essays written in honour of G. Kerferd*, P. Huby et G. Neal (ed.), Liverpool university press, Liverpool, 1989, p. 57-82
- M. TRÉDÉ, *Kairos, l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV ème siècle avant J-C*, Klincksieck, Paris, 1992
- A.J. VOELKE, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf /Académie de Fribourg, 1993
- F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000



## 5. Monographies et articles de philosophie moderne et contemporaine

### 5.1. Empirisme moderne et contemporain, philosophie de la connaissance et épistémologie

- A. BOYER, *Kant et Epicure - Le corps, l'âme, l'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004
- G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993
- D. HUME, *Système sceptique et autres systèmes*, traduction M. Malherbe, Seuil, Paris, 2002
- D. HUME, *Traité de la nature humaine*, Flammarion, Paris, 1991
- D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction Leroy, Garnier-Flammarion, Paris, 1983
- E. KANT, *Logique*, traduction L. Guillermit, Vrin, Paris, 1997
- E. KANT, *Critique de la Raison Pure*, traduction J. Delamarre et F. Marty, Gallimard, Paris, 1980
- J. LOCKE, *Première esquisse de l'essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduction Delbourg-Delphis, Vrin, 1974
- M. MALHERBE, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Vrin, Paris, 1980
- W. V. O. QUINE, "Les deux dogmes de l'empirisme", in *De Vienne à Cambridge*, P. Jacob (ed.), Gallimard, Paris, 1980, p. 93-121
- B. RUSSELL, "Connaissance par expérience directe et connaissance par description", in *Problèmes de philosophie*, traduction de P. Rivenc, Payot, Paris, 1989, p. 69-82
- J. VUILLEMIN, "Trois philosophies intuitionnistes, Epicure, Descartes et Kant", in *Dialectica*, XXXV, 1981, p. 21-41

### 5.2. Philosophie du langage

- AUGUSTIN, *Confessions*, Pierre Horay, Paris, 1982
- S. AUROUX, *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996
- J. L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970
- S. KRIPKE, *La logique des noms propres*, éditions de Minuit, Paris, 1982
- LA METTRIE, *L'Homme-Machine*, Denoël, Paris, 1981
- P. LUDWIG, *Le langage*, Flammarion, Paris, 1997
- J. M. E. MORAVCSIK, "How do words get their meaning", in *Journal of philosophy*, LXXVIII, 1981
- B. PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Paris, 1942
- W. V. O. QUINE, "On what there is" in *From a logical point of view*, Harvard university press, Cambridge (Mass.), 1980, p. 1-19
- J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Garnier-Flammarion, Paris, 1993



## Annexe

Nous reproduisons ici un long passage du livre XXVIII du *Peri Phuseos*, suivant l'édition et la traduction publiées par SEDLEY dans les *Cronachè Ercolanesi*, 3, 1973, pp. 51-54. Nous avons proposé une traduction personnelle d'un extrait de ce fragment (13, col. VIII sup. 5 à col. XI sup. 20) p. 312.

10 ρογ γίνεσθαι ἀν εὐν τοῦτο  
 δὴ φανερόμ ποιούντα [ήνι-  
 κα [ή] ἐπρατ'τέ τις τουτι ἢ οὐκ  
 [ἐπρατ'τεν, ἥπερ ἡνίκα  
 οὐκ ἦν ἡ διάληψις ἀναλογι-  
 στικῆ] ὡς τῶιδέ τινη λέγει τοῦ-  
 5 το, τὸ ἐναντίον [ἐ]δοξάζετο.  
 ἐπι γάρ δὴ τῶν τοιούτω[ν] οἰ-  
 μ[αι] μόνων ἀν ὑποπτεύσαι-  
 μ[ι] τόγ γ' ἀσπιον μὴ ποτε ἐ-  
 1 ναντίως ἔμπροσθε ἐδοξάζε-

Fr. 13 col. VIII sup.

1 το ἢ ἄλλως [σοφώ]τερον ὑπελάμ-  
 βανέ τι ἐκ τῶν ἀ[ν]τικειμ[έ]νων,  
 ἐπει οὐκ ἔπ[α]ρόντων οἰ[δ]α ἐπι-  
 βλητικῆν ἔχ[ει] δόξαν ἐν οἷ  
 5 δῆποτε τρόπωι. εἰς τοῦτον  
 οὖν δὴ φημι τὸν ἄρον ἀπο-  
 βλεπέτω πάσα δόξα ἢ(ι) τὸν ἐπι-  
 λογισμὸν [ἐ]πι μ[η] προστεθη-  
 κότες ἡμιν· οὐ γὰρ πάσαν οἰ-  
 10 μαι εὐδὸ[ς] ἔστι δόξαν καὶ εἰς ἐ-  
 πιλογισμὸν ἀγειν· ἀλλ' ἔκωνδ  
 ἀν δύναντιν τις ἔχειμ μόν-  
 ον τῆς ἐπιλογισσεω[ς] φθῆσε-  
 τ[αι] ἔταν [δ] καιρὸς παρα[δι]δῶι.  
 15 ὁ γὰρ ἀν[ε]πιλογιστως [οὐ]τως  
 πρὸς ταύτην λ[α]ν τε τα[πι]νῶι  
 τρόπωι [προσέχων] ὁμως ἐ-  
 πιλογ[ισ]ασθαι δυνήσεται

Fr. 13 col. VIII inf.

[.....]  
 [.....]  
 [.....]  
 [.....]  
 [.....]

When it is suggested that a word has changed its meaning, always bear in mind that] the man trying to prove this would have been more persuasive at a time when someone was either acting, or not acting, in a certain manner, than at a time when the distinction, that by using a certain word he means one thing but used to hold the opposite opinion, was not analogically reasoned. For it is only, I think, on grounds such as these that I would suspect that the clever fellow held a contradictory opinion before he accepted some opposing belief as being in general wiser; for the opinion which he holds is, I know, by no means empirically based on current evidence. I am saying, then, that every opinion to which we had not yet at that time applied an empirical assessment should be referred to the following rule: it is not possible, in my view, to subject every opinion immediately to an empirical assessment; but it is sufficient that a man *will* be ready merely to display a capacity for reasoning empirically when the opportunity allows. For someone who examines it with this lack of empirical reasoning, and in an utterly inadequate fashion, will nevertheless be able to assess it empirically, [if it is an opinion that con-

11-10 μελλ[ο]γ Vo. 10 τ N: *soupposto*  
 9 τ N: *soupposto* 9-8 [ήνι]κα [ή]:  
 π[ω]ς[ι] κα[ι] Vo. litterae té τις κ.τ.λ.  
 super versum a correctore scriptae sunt; cf.  
 Introd. § 1 i 3-2 ὑποπτεύσαι[ε]ν Vo.

1 [πρό]τερον Ha., Co., [οὐδέ]τερον Phi.  
 2 βανε τ[ού]των Ha., βάνετ' [ἀκ τῶν] Vo.,  
 βάνετ[ο] τῶν Arr.; ἀ[ν]τικειμ[έ]νων Vo.  
 3 π[α]ρόντων: γ[ρα]πτῶν Ha., γ[νω]στῶν  
 Vo.; fortasse π[ρα]κτῶν? 5 spatium post  
 τρόπωι 7 ἀν ταῖς δ[ό]ξαι[ς] τὸν ἐπι-  
 Co., Vo. 12 ἔχει[μ] (= ἔχ[η]) Vo., ἔχ[ων]  
 Fri. 14-18 Huc reituli duo fragmenta in  
 marginibus apographi O servata, quae Vo.  
 falso ad versus 17-20 transponere voluit; v.  
 Introd. § 1 e 14 παρα[δι]δῶι Ha., 15 οὐ  
 γ[άρ] Hu., καθ[άρ]αν Vn.

9 ἰονί: ρο N; P vacat.

8 [καί] τούτην Vo., [κατά] τούτην Bai.  
6 spatium post θου N; P vacat 5 δοξῶν  
Co. 2-1 ἀμ[αρτανου] 'σα'ι Arn., Vo. 1  
'κ σὺλλλ: ων fragmento separato apogra-  
phum N servat

10 .]ν κέχρητ[αι] τ[αύτ]ε[ι] τει κ[ι]ν[η]-  
σει]· καὶ οὐδὲν ἤττονι ὑπὸ τῆμ  
φυγῆν ἢ ἀρεσιν [κατ'] αὐτῆν  
ἀγόμενος τεύξεται τοῦ ὀρ-  
θοῦ. ἴδσαι δὲ μὴ περὶ πράξεων.

5 εἰσιν τῶν δοξῶν - λέγω δὲ τῶν  
οὐκ ἐπιβλητικῶν ἀλλ' ἐκ τοῦ  
θεωρητικοῦ μέρους οὔσαι - αὐ-  
ται δὲ ἀλώσονται, ἀμ [ψευδεῖς  
1 ὄσαι καὶ ἢ ἀλόγως ἢ ἐ]κ σὺλλλ[ο-

Fr. 13 col. IX sup.

1 ἰσισμ[ο]ῦ ἔχουσ[ι] τὸ διημαρ-  
τημέν[ο]ν, ἐν τῷ ἢ ἄλλο  
τι κατὰ ταύτας λέγεσθαι  
τῶν θεωρητικῶν ὃ οὐκ ἀλη-  
5 θές ἐστιν, ἢ ἢ (ἀν) ἀμ[πώρ]ρωθ[έ]μ  
ποθεν εἰς πράξεως συνα-  
φῆν βαδίζωσιν εισάγωσιν  
εἰς τὴν ἀνεπιτηδίου πρά-  
ξιν. ἀν δὲ μηδὲν τούτων,  
10 εὐσυνθεώρητον ἔσται ὡς οὐ-  
κ [εἰ]σαι ψ[ε]υδεῖς. διδ[ε] καὶ ραιδι-

ὡς ἀπαντες κ[α]ταγελωσ[ι]ν  
ὅταν τις δμ[ολ]ογήσαντός  
τινος μῆδ' ἐνδέχεσθαι ταύ-  
15 τὸ ἐπίστασθαι τε καὶ μὴ ἐπί-  
στασθαι προφέρ[η] τὸν συγκε-  
καλυμμένον [κα]τέρα καὶ  
τὰ [τοι]αῦτα [τοῦ]το γὰρ οὐ

Fr. 13 col. IX inf.

[.....]  
[.....]  
[.....]  
[.....]  
[.....]

cerns actions, when he has the oppor-  
tunity to observe someone who pro-  
ceeds to action on the basis of it; he  
will see with what result the person]  
performs this action, and under its  
guidance he will arrive at the truth  
just as much in the category of avoid-  
ance as in that of choice.  
As for those opinions which do not  
concern actions (by which I mean those  
which are not included among empiri-  
cal opinions, but belong to the theoret-  
ical side), these will be confuted, if  
they are false and whether the cause  
of their error is irrational or rational,  
either because some other than theoret-  
ical opinion expressed on the basis of  
them is untrue, or, if they become  
indirectly linked up with action, where-  
ver they lead to disadvantageous action.  
If none of these consequences ensues,  
it will be correct to conclude that opi-  
nions are not false.

For this reason, everybody can easily  
laugh when somebody gets another to  
assert that it is impossible to know  
and not know the same thing, and  
then cites the riddle of the Covered  
Father, and others of the same kind.  
For this will not [defeat anybody who

11 spatium post θεῖς O; P vacat

17 [κα]τέρα Arn., [ἀσ]τέρα Ha., [πέ]τερα  
Co. 18 [τοι]αῦτα Ha.; [τοῦ]το Vo.

10 ..] τῆ[ι ἀγ]νώσται ἐξ [ἀρχ]ῆς  
 αὐτοῦ δμ[ο]λογίαι θμως βλέ-  
 πων ἐφ' ὧι ὠμολόγη[ι] τοῦτο  
 γελᾷ ἐπ[ι] τῶ[ι] σοφισματι  
 ὡς οὐ συμπεριλαβὼν ἐν ἐκί-  
 5 νει τει ἀποκρίσει καὶ τὸ οὕτως  
 ἀν ἐφαρμοσθέν ἐκ τινος ἐθι-  
 σμοῦ λέξεως, ὥστε πίπτειν  
 εἰς τὸ λέγειν ἐνδεχόμενον εἰ-  
 1 ναι τὸ αὐτὸν ἐ[πί]στασθαι τε

Fr. 13 col. X sup.

1 καὶ μὴ ἐπίστασθαι[ι], οὐδ' ἀρνη-  
 θ[ῆ]ναι τοῦτο, [διὰ] τοῦ τρέ-  
 που σ[ὺ] δ σοφιστῆς προφέρει.

διὸ καὶ π[άν]υ ἀντικειμένως  
 5 ὁμολογήσας [τ]ις ἐξ ἀρχῆς  
 καὶ [ο]ὐκ εὐλα[β]οῦμενος τοῦ-  
 το ὥσπερ τιν[ῆ]ς τῶν σοφι-  
 στῶν οὐκ οἶε[ται] πραγμα-  
 τικὸν ἔλεγχον λαμβάνειν.

10 καίτ[α] [ι] γε οὐκ ἐπελελόγιστο  
 ὅτι πλὴν τῶν τοιούτων  
 ὧν ὁ σοφιστῆς προφέρει ἀδύ-  
 νατόν ἐστι τὸ αὐτὸ ἐπίστα-  
 σθαι τε καὶ ἀγν[ο]εῖν. ἀλλ' ε-

15 μοιὸν τι ἀν ἔδοξε πεπονθέ-  
 ναι τοῖς μὴ συλλογιζομένοις  
 τὴν διαφορὰν ὥσπερ ἀν τις  
 καὶ καθόλου τοῦ[τ]ο ὠμολο-  
 γηκέναι] τὸ [σ]φ[ι]σ[μ]α[ι] ἀ[ναγκ]ασ-  
 20 [θ]ῆι .....

Fr. 13 col. X inf.

[.....]

[.....]

replies that the question is about actions and therefore cannot immediately be decided by mere empty words. By contrast, someone who is forced to contradict ] the assertion which he blindly made at the outset nevertheless laughs at the sophism when he sees the conditions under which he was making this assertion, and says that he did not include in his answer the example which could in this way be accommodated to it in consequence of a certain linguistic convention, and that he is thus being tricked into asserting, instead of denying, that it is possible to know and not know the same thing, because of the way the sophist cites the riddle.

So a man who at the start made quite the opposite assertion, and does not display the wariness on this score shown by certain of the sophists, does not consider the refutation which he undergoes to be one that concerns actions. His mistake is that he did not work out empirically that apart from the sort of case cited by the sophist it is impossible to know and not know the same thing.

However, people not reasoning out the difference might think that he has suffered a fate similar to that of so-

11-10 [δ θ' οὖν πρῶτον ἐπι]ών Phi. 10-9  
 τῆ[ι ἀγ]νώσται ἐξ [ἀκί]νου] αὐτοῦ δμ[ο]λο-  
 γίαι Va.

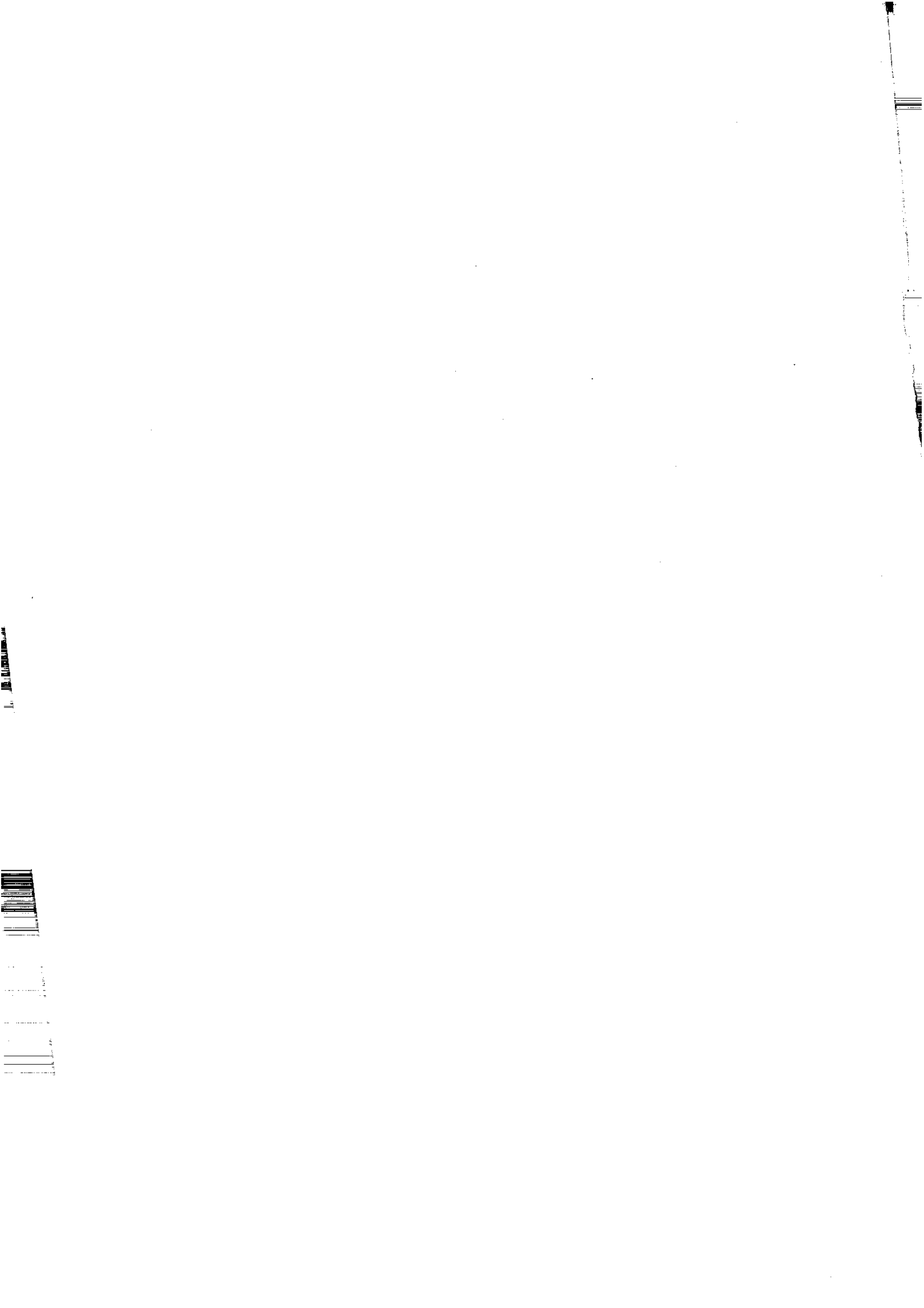
14 spatium post ιν

18-19 ὠμολο [γ]ηκός] Co., Vo. 19 'ισ': ω  
 O; P et N vacant.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	2
Première partie. Le canon d'Epicure et les règles de la médecine : les fondements méthodologiques de deux arts de guérir.....	16
Chapitre 1. Technè médicale et technè épicurienne : art de guérir et thérapie empirique, une communauté d'intention.....	17
1. Les définitions épicurienne de la philosophie comme « art » : le telos, la thérapie de l'âme.....	17
2. La fin de la médecine chez Celse et dans la Collection Hippocratique .....	22
3. Thérapeutique épicurienne et thérapeutique médicale : les grands principes.....	25
4. L'héritage d'Aristote et la « révolution hérophiléenne ».....	30
5. Technè, tribè, empeiria .....	34
Chapitre 2. La Canonique et les critères du vrai : sensations, prolepses et affections dans l'épicurisme et la médecine antique.....	41
1. Fonctions générales du critère.....	42
2. La sensation comme premier critère.....	44
3. Le scepticisme et la réfutation des sensations : polémiques autour du relativisme sceptique.....	52
4. Les controverses autour de la notion d'évidence dans le contexte médical.....	65
5. Nature et fonction des prolepses.....	75
6. La prolepse a-t-elle une fonction linguistique ?.....	98
7. Les affections comme critères ; enjeux éthiques de la canonique.....	108
Chapitre 3. Les présupposés d'une méthodologie empiriste : nature de la sensation et nature de l'esprit.....	111
1. Nature de la sensation dans l'épicurisme : la théorie des simulacres, l'émanation contre le rayon visuel.....	111
2. Le sensus animi : de la sensation à la notion .....	119
3. Les « simulacres » d'Asclépiade de Bythinie : trace d'une médecine épicurienne ?	128
Chapitre 4. La constitution des notions : la gnoséologie comme histoire de l'esprit.....	134
1. La constitution des notions : le rôle de la periptosis dans les traditions épicurienne et empirico-médicales.....	135
2. Gnoséologie et anthropologie : le savoir comme technique.....	147
3. La constitution des notions par analogie .....	157
4. Difficultés d'une méthode analogique.....	164
Deuxième partie. Anticipation et inférence par signes : les paradoxes nécessaires de l'empirisme épicurien et médical.....	172
Chapitre 1. Analogie et anticipation : la sémèiosis.....	173

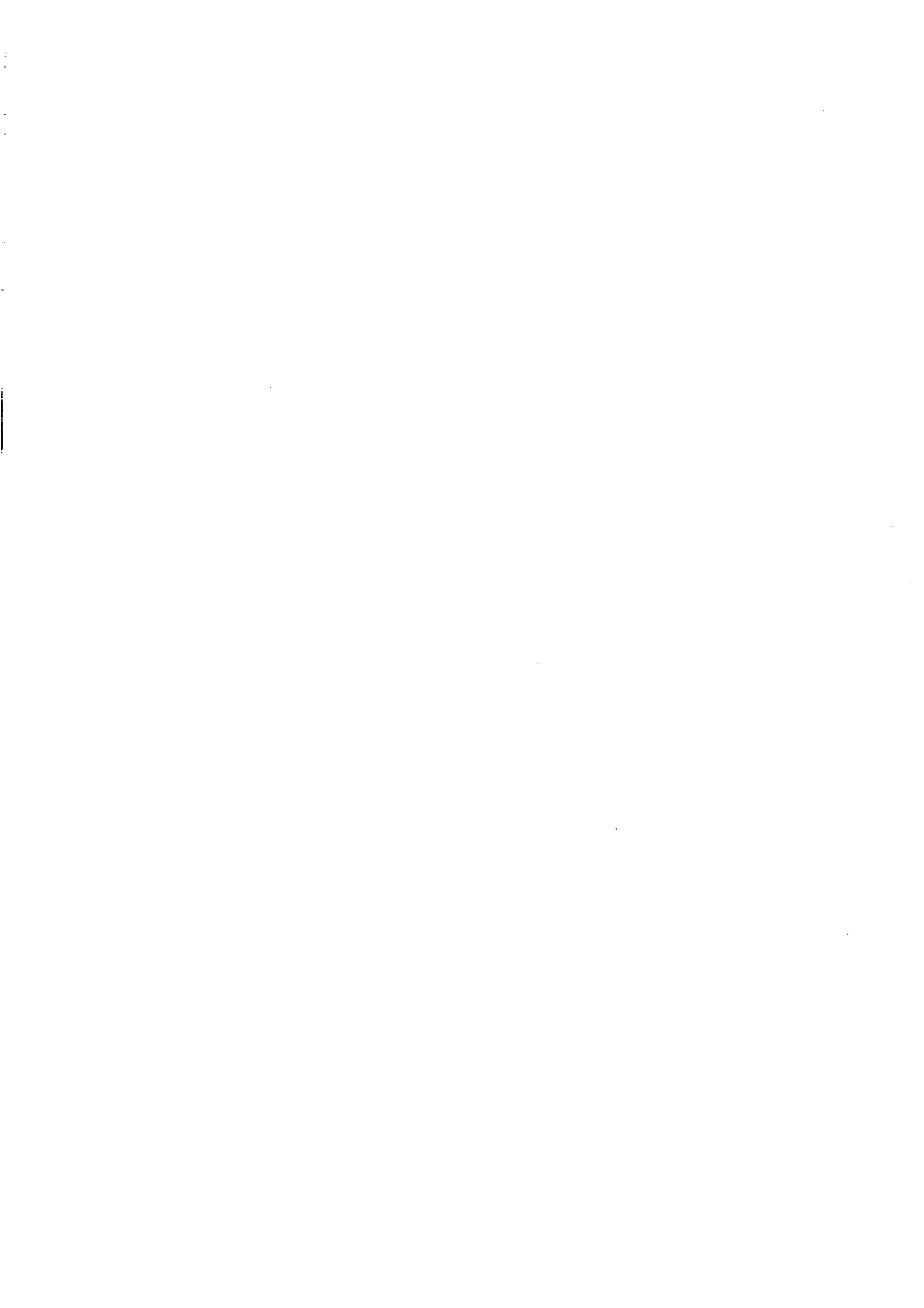
1. Enjeux théoriques de l'anticipation .....	173
2. L'inférence par signes : nature et usage de la séméiosis dans l'épicurisme .....	181
3. Pratique médicale de la sémiologie : le pronostic .....	189
4. Erasistrate et les « concepts théoriquement observables » .....	200
Chapitre 2. Les paradoxes de l'empirisme et leur résolution.....	206
1. Le paradoxe de l'immanence .....	206
2. Une première solution : les explications multiples .....	209
3. Le telos de la science : pétition de principe ou sauvetage de l'expérience ?.....	213
4. La solution de l'épilogisme.....	219
Troisième Partie. Physiologia et médecine : un modèle physique du savoir.....	238
Chapitre 1. Méthode géométrique contre méthode physique.....	238
1. Les théories antiques de la démonstration ; les questions « qu'est-ce que » et « pourquoi ».....	239
2. La destruction épicurienne des objets de la géométrie .....	253
3. La destruction épicurienne des fondements de la géométrie .....	262
Chapitre 2. L'anti-dialectique épicurienne et médicale.....	280
1. Les positions épicuriennes vis-à-vis de la dialectique et de la rhétorique .....	280
2. Critiques médicales de la rhétorique et de la dialectique : le langage du médecin...298	
3. Auto-réfutation, épilogisme et elenchos pragmaticos : l'usage épicurien de la dialectique.....	303
4. Les « arguments thérapeutiques » d'Epicure.....	319
Chapitre 3. De la déduction à la causalité : étiologie épicuriennes et étiologies médicales .....	323
1. Qu'est-ce qu'une physiologie ? Naissance de la « méthode physique » et conceptualisation de la causalité naturelle.....	324
2. Cause et raison : la résolution ambiguë de la question « pourquoi ».....	332
3. L'étiologie épicurienne entre anti-déterminisme et anti-finalisme.....	336
4. Des étiologies mixtes : isonomie, causalité et concomitance.....	350
5. Explication physique et pronostic contre cause finale.....	366
Conclusion.....	378
Bibliographie.....	387
Annexe.....	421





## Index des Auteurs cités

	183 n., 226, 268 n., 276 n., 304 n., 359 n., 365 n., 360, 361, 362		EDLOW	285 n.
BURNET	297 n., 307 n.		ERLER	287 n.
BURNYEAT	38 n., 42 n., 131 n., 175 n., 207 n., 307, 307 n., 308, 309 n., 309, 310.		ERMERINS	23 n.
	59 n.		EVERSON	42 n., 96 n.
CAIZZI	246 n.		FESTUGIÈRE	23 n.
CAMBIANO	297 n.		FOWLER	183 n., 259 n., 343 n., 348 n.
CANTO	44, 147 n., 160 n., 184, 219, 356 n.		FREDE	96, 96 n., 131 n., 218 n., 329 n., 333, 333 n., 384 n.
CONCHE	35 n., 35, 89 n., 90 n.		FRIEDLEIN	251 n., 324 n., 79 n., 198 n., 116 n., 124 n., 160 n., 259 n., 343, 343 n., 348 n., 358 n.
	51 n.		FURLEY	9, 204 n., 351 n.
DALIMIER	367 n.		GAROFALO	335 n.
	9 n., 72 n., 141, 145, 146 n., 152 n., 197 n., 222 n., 274 n.		GEMELLI	100 n., 101, 101 n.
DEAN-JONES	8, 38 n., 77 n., 85 n., 98 n., 178 n., 179 n., 183 n., 231 n., 232 n., 289 n., 335 n., 350 n.		GIANNANTONI	185 n.
DEBRU	84 n.		GIGANDET	172 n., 188 n., 335 n.
DEICHGRÄBER	8 n., 18 n., 130 n., 138 n., 158 n., 196 n., 248 n., 272 n., 287 n.		GIGANTE	2, 2 n., 4 n., 8 n., 21 n., 38 n., 59 n., 100 n., 101 n., 102 n., 185 n., 225 n., 291 n., 318 n., 321 n., 385
	8 n., 18 n., 130 n., 138 n., 158 n., 196 n., 248 n., 272 n., 287 n.		GLIDDEN	102, 103, 104, 105, 124 n.
DE LACY	130 n., 138 n., 158 n., 248 n.		GOLDSCHMIDT	51 n., 77 n., 79 n., 84 n., 88 n., 151 n.
	80 n., 116, 122 n.		GOMPERZ	66 n.
DE WITT	284 n., 285 n.		GOTTSCALK	8 n.
DELATTRE (D.)	296 n.		GOULET	114 n., 138 n., 157 n.
	19 n., 370 n.		GOULET-CAZÉ	14 n.
DELATTRE (J.)	349 n.		GOUREVITCH	295 n., 350 n.
DELEUZE	11		GRILLI	17 n.
	22 n., 285 n., 313 n.		GRIMAL	8 n.
DESBORDES	179 n.		GRMEK	30 n., 168 n.
DETIENNE	23 n.		HADOT	21 n., 320 n.
DIANO	9 n., 12 n., 26 n., 198 n.		HANKINSON	17 n., 214 n., 216 n., 270 n., 333 n.
DIELS			HEIDEL	25 n.
DILLER			HELMREICH	95 n., 132 n., 222 n., 223 n.
DORION				
DROZ-VINCENT				
DUCATILLON				
EDELSTEIN				



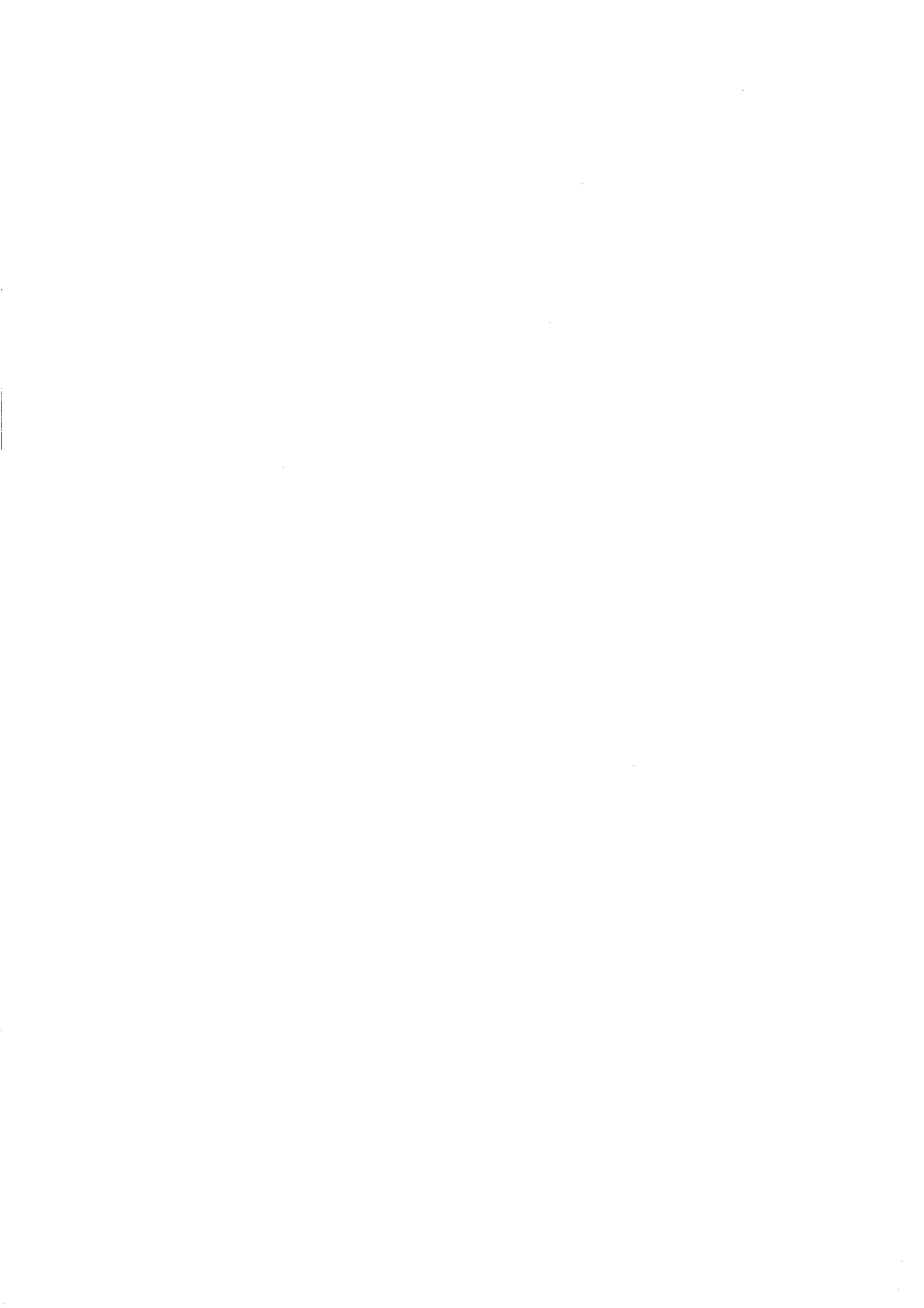
## Index des Auteurs cités

HINE	189 n., 190 n., 191 n.	LOBL	251 n., 333 n. 27 n.
HUME	80, 80 n., 81, 82 n., 82, 84, 86 n., 177 n.	LOCKE	79, 80 n., 80, 81, 103
ILDEFONSE	284 n., 296 n.	LONG	18 n., 20 n., 47 n., 87 n., 88 n., 88, 90, 91, 98, 104 n., 10 5n., 111 n., 111, 124 n., 126 n., 136 n., 139 n., 151 n., 159 n., 183 n., 226 n., 226, 257, 268 n., 335 n.
INDELLI	61 n.		4 n., 363 n. 9 n.
INWOOD	384 n.	LONGO AURICCHIO	80 n.
ISNARDI-PARENTE	26 n., 27 n., 28 n., 29 n., 29, 30 n, 38 n.	LONIE	68, 168 n.
	11, 28 n.	MALHERBE	350 n., 384 n.
JAEGER	350 n.	MANDRESSI	35 n., 38 n., 53 n., 60 n., 80 n., 85 n., 89 n., 90 n., 130 n., 137 n., 138 n., 158 n., 221 n., 248 n., 252 n., 254 n., 268 n., 273 n., 303 n.
JONES	9, 9 n., 10 n. 12 n., 24 n., 28 n., 49 n., 65 n., 66, 66 n., 167, 168 n., 299 n., 351 n., 354 n., 355 n., 362 n., 369 n., 371 n.	MANSFELD	350 n.
JOUANNA	18 n., 62 n., 94 n., 122 n., 164 n., 180, 242	MAU	101 n.
	121 n.		172 n., 174 n., 179 n., 185 n., 227 n., 256 n., 329 n.
KANY-TURPIN	86 n., 258 n., 348 n.	MILLER	245 n.
	284 n.	MORAVCSIK	21 n., 23 n., 49 n., 131 n., 350 n.
KERFERD	284 n.	MOREL	313 n.
KLEVE	349 n.		112 n., 115 n., 263 n.
KNEALE	361	MORROW	143 n.
KRANZ	175 n.	MUDRY	18 n., 43 n., 47 n., 53 n., 60 n., 108 n., 137 n., 213 n., 221 n., 243 n., 258 n., 273 n., 279 n., 303 n., 22 n., 307 n., 5,92 n., 116 n.,
KRIPKE	23 n., 36 n., 95 n., 132 n., 222 n., 223 n., 350 n.		
KUDLIEN	6 n., 243 n., 256 n.	MUELLER	
KÜHN	117 n., 124 n. 61 n.	MUGLER	
	8 n., 287 n.		
LAKS	48 n., 59 n., 172 n., 179 n., 303 n., 305, 305 n., 310 n., 384 n.	MUNIER	
LEE	128 n., 140 n., 141, 141 n., 144 n., 145 n., 194 n., 372 n.	MUTSCHMANN	
LEMAIRE	129 n., 167, 167 n., 240 n.,		
LEONE		NARCY	
LÉVY		NUSSBAUM	
LITTRÉ			
LLOYD			



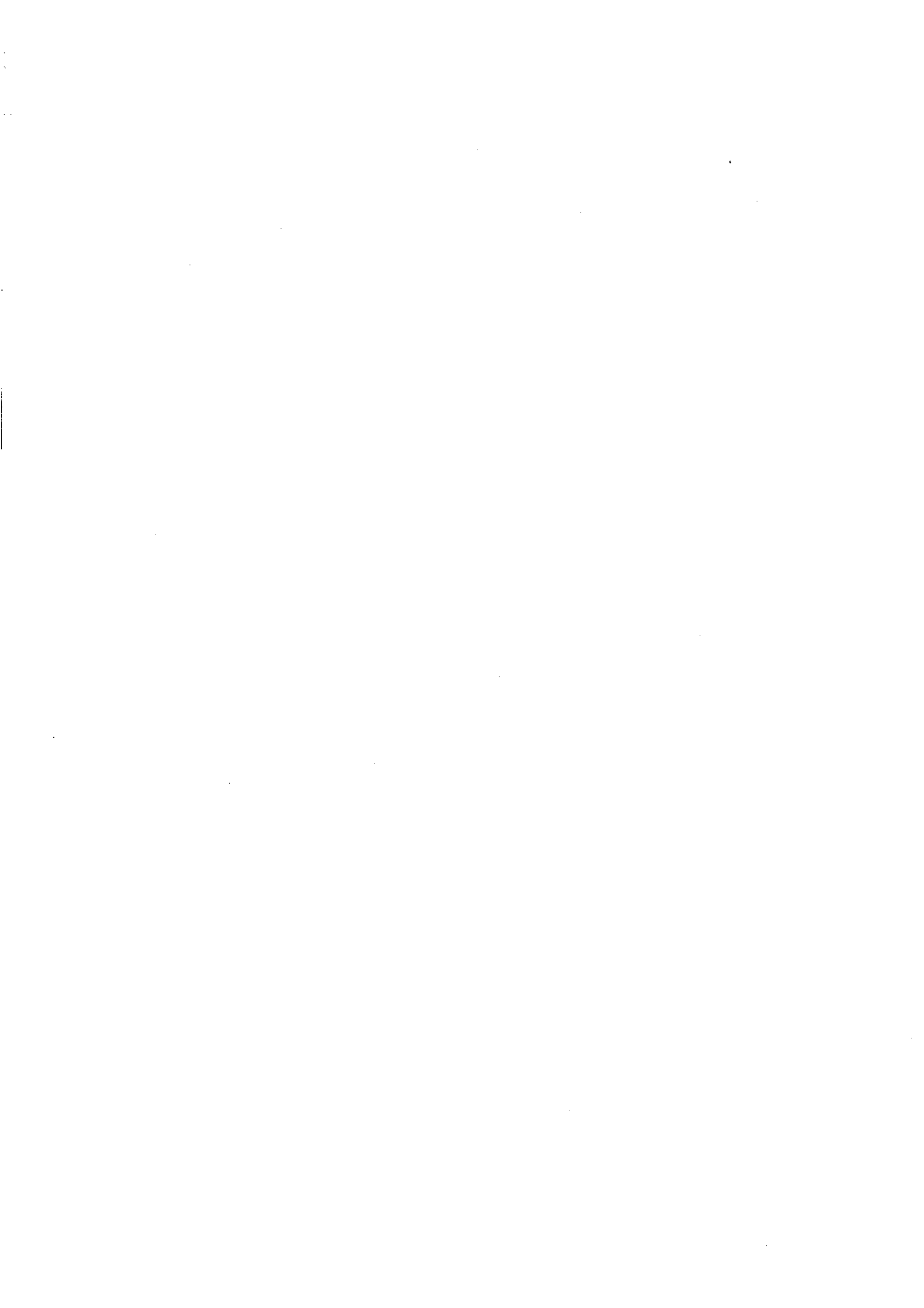
## Index des Auteurs cités

	251 n., 318,		20, 36 n.,
	318 n., 320,		47 n., 59 n.,
	321.		60 n., 76,
OLIVIERI	321 n.		77, 86 n.,
O'MEARA	288 n.		87, 87 n.,
ORRJEUX	364 n.		94n.,101,
OWEN	251 n.		104 n., 105 n.,
PAUTRAT	94 n., 122,		111, 111 n.,
	122 n., 164 n.,		117 n., 119 n.,
	306 n., 308		124, 124 n.,
PELLEGRIN	10, 18n., 20n.,		126 n., 139 n.,
	32 n., 37 n.,		151 n., 159 n.,
	47 n., 53 n.,		182, 185,
	59 n., 60 n.,		183 n., 193,
	92 n., 95 n.,		207 n., 219,
	96 n., 104 n.,		226 n., 225,
	111 n., 124 n.,		227, 228,
	132 n., 133 n.,		252 n., 257 n.,
	137 n., 160,		259 n., 268 n.,
	178 n., 183 n.,		276 n., 277 n.,
	204 n., 221 n.,		277, 286,
	222 n., 223 n.,		286 n.,
	226, 243 n.,		292 n., 303 n.,
	244 n., 266 n.,		303, 304 n.,
	268 n., 273 n.,		305, 308 n.,
	276 n., 285 n.,		310, 314 n.,
	303 n., 304 n.,		315 n., 332 n.,
	334 n.		316, 317,
PIGEAUD	4 n., 5 n., 6 n.,		348 n., 384 n.
	12 n., 18 n.,	SEGAL	373 n.
	117 n., 127 n.,	SCHMITT PANTEL	364 n.
	130 n., 168 n.,	SCHOFIELD	
	362, 362 n.,		38 n., 42 n.,
	382		131 n., 175 n.,
POPE	259 n., 348 n.		207 n., 218 n.,
QUINE	250 n.		225 n., 245 n.,
RAUSSON	131 n.		318 n., 333 n.,
RIST	117 n., 126 n.	SIMON	359 n.
RODIS-LEWIS	21 n.		113 n., 114,
ROSS	26 n., 244 n.	SMITH	114 n.
SAKAI	128 n.		125 n., 147 n.,
SALEM	2 n., 3 n., 4 n.,	SOLMSEN	208 n., 288 n.
	19 n., 20 n.,		109 n., 114 n.,
	129, 129 n.		115 n., 118 n.,
SANDBACH	87 n., 152 n.	STADEN (Von)	244 n.
SCHICHE	267 n., 272 n.,		9, 31, 31 n.,
	275 n., 291 n.,		37 n.,
	296 n.		38 n., 69 n.,
SCHRIJVERS	4 n., 6, 6 n.,	STRIKER	215 n., 328 n.
	59 n., 123 n.,		42, 42 n.,
	170, 336 n.,		48 n., 84 n.,
	367		218 n., 318 n.,
SEDLEY	5, 8, 8 n.,	TARRANT	359 n.
	18 n., 20 n.,	TATON	384 n.
			113 n.



## Index des Auteurs cités

TAYLOR (A.)	66 n.
TAYLOR (C.)	74 n., 207 n.
TEMKIN	23 n.
TEPEDINO GUERRA	5 n., 276 n.
THIVEL	9 n., 11, 11 n., 23 n., 24 n., 352 n., 353 n.
TODD	87 n.
TRÉDÉ	141 n.
TRICOT	26 n.
USENER	27 n., 148 n., 332 n.
VALLANCE	127 n., 131 n.
VANDER WAERDT	38 n., 303 n.
VEGETTI	30, 31 n., 200 n.
VINCENTELLI	9 n.
VITRAC	254, 255 n.
VLASTOS	86 n.
VOELKE	4 n., 38 n.
VON DER MUEHL	148 n.
WALZER	37 n.
WATERLOW	244 n.
WELLESLEY	124 n., 227 n.
WIELAND	250 n.
WIESNER	244 n.
WITTGENSTEIN	361
WOLFF	2 n., 85 n., 245 n., 258 n., 319 n., 320 n., 321





## Index des passages cités

### AETIUS

IV, 11, 1-4                   140 n. ; 152 n. ;  
V, 30, 1                       350 n.

### ALCMÉON

DK 14 B 4                    350 n.

### ARISTOTE

#### *Analytiques Seconds*

I, 2, 71 b 9                   263 n.  
II, 7, 92 b 4-18             138 n.  
II, 10                         263  
II, 14                         328 n.

#### *Topiques*

I, 12, 105 a 10             144 n.

#### *Réfutations sophistiques*

I, 165 a 5-14               286 n.  
XI, 171 b 30-35            22 n.  
XXIV, 179 a 34            314 n.

#### *Physique*

I, 184 a 10-15             251 n. ; 245 n.  
II, 194 b 23-25            335 n.  
III, 200 b 10              240 n.  
III, 201, a 10-15         240 n.  
VIII, I, 252 a 32         335 n.

#### *De Generatione et Corruptione*

314 a 3-6                   245 n.  
316 a 10-14                264 n.

#### *Génération des animaux*

V, 8, 789 b 2              335 n.

#### *De Sensus*

436 a 16-20                22 n.  
437 b 25 – 438 a 5        114 n.

#### *Peri Mnémès*

453 a 9                     97 n. ; 144 n.

#### *De Caelo*

III, 300 b 8                260 n.

#### *Métaphysique*

A, 1, 981 b 13-24         26 n. ; 34 n.  
A, 1, 980 b 25             34 n.  
B, 2, 998 a 2-4            257 n.

#### *Politiques*

VI, 8, 1322 b 36         220 n.

### CAELIUS AURELIANUS

#### *De Morbis acutis et chronicis*

I, 105                       130 n.  
I, 106                       130 n.

### CELSE

#### *De Medicina*

Pr. 6-7                     22 n.  
Pr. 10                     70 n.  
Pr. 12                     22 n.  
Pr. 23-26                 70 n.  
Pr. 47                     23 n.  
Pr. 29                     23 n.  
Pr. 31                     71 n.  
Pr. 37                     72

### CHRYSIPPE

#### *SVF*

II, 94                      36 n.  
II, 864                     114 n.

### CICÉRON

#### *Académiques*

I, 145                      88 n.



II, 30	55 n.
II, 43-46	282 n.
II, 82	384 n.
II, 97	385 n.
<i>De Finibus</i>	
I, 6	118 n.
I, 7	296 n.
I, 9	272 n.
I, 15	291 n.
I, 19	296 n.
I, 21	19 n.
II, 1	267 n.
II, 15	275 n.
II, 17	291 n.
III, 33	151 n.
<i>De Natura Deorum</i>	
I, 16-17	82 n. ; 83 n.
I, 19	86 n.
II, 69-70	344 n.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE	
<i>Stromates</i>	
II, 4	89
DAMASCIUS	
<i>In Phaedonem</i>	
285, 7	95 n.
DÉMOCRITE	
DK 68 A 6	336 n.
DK 68 A 9	336 n.
DK 68 A 14	336 n.
DK 68 A 17	175 n.
DK 68 A 66	334 n.
DK 68 B 6-11	185 n.
DK 68 B 118	334 n.
DK 68 B 147	174 n.
DIODORE DE SICILE	
<i>Bibliothèque Historique</i>	
I, VIII	154 n.

## DIOGÈNE LAËRCE

VII, 52	114 n., 138 n.
VII, 53	139 n.; 158 n.
IX, 47	260 n.
X, 2	243 n.
X, 22	93 n.
X, 28	260 n.
X, 30	239 n.
X, 31	112 n., 162 n.
X, 32	44 n.
X, 33	139 n.; 162 n.
	76 n.

## DIOGÈNE D'OENOANDA

fr. 3	364 n.
fr. 9	85 n.
fr. 12	148 n.
fr. 13	208 n.
fr. 33	288 n.
fr. 34	288 n.
fr. 43	125

## EPICURE

### *Peri Phuseos*

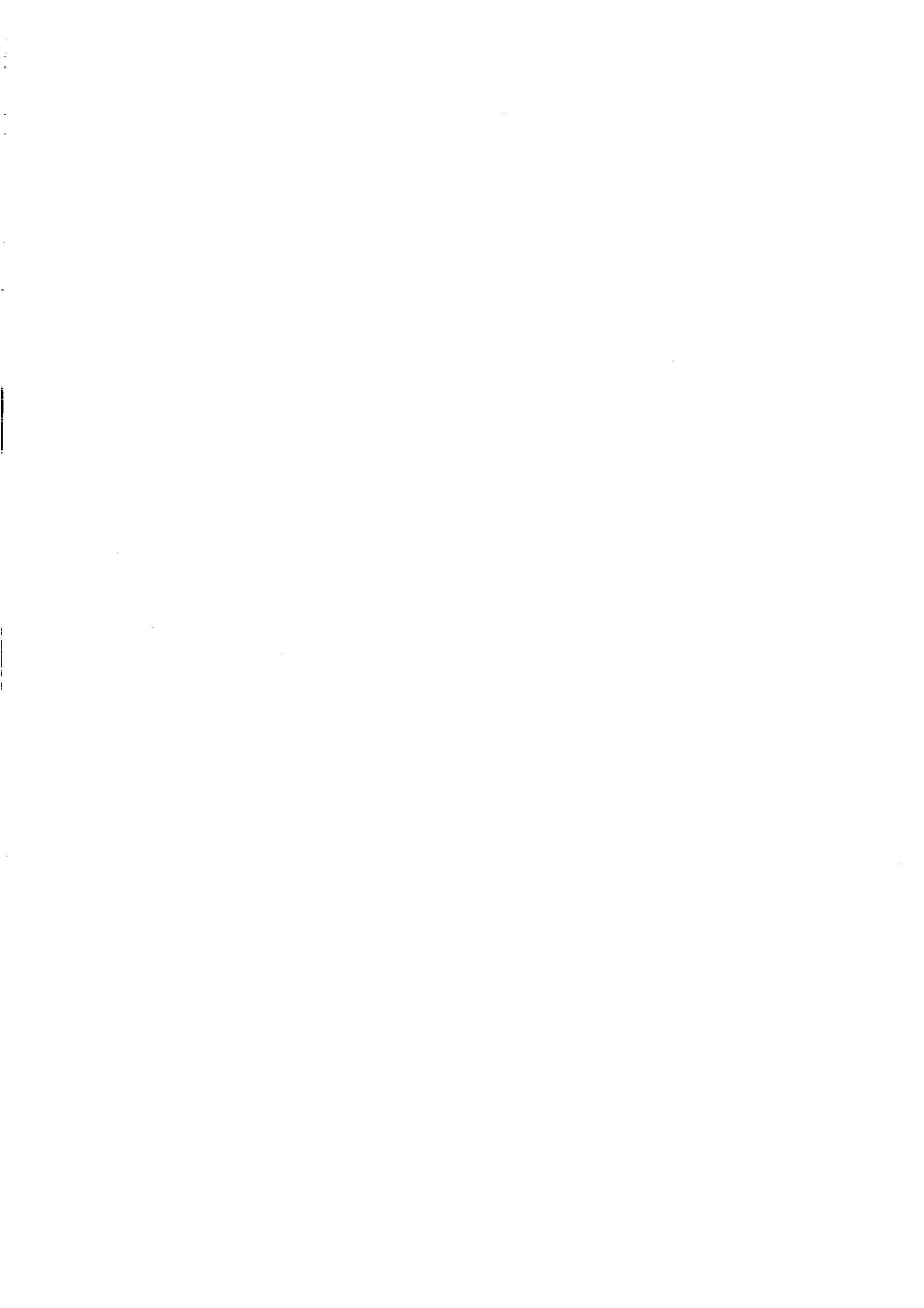
Deperditorum librorum reliquiae	93 n.
XIV, 43, 6-14	287 n.
XXV, 34, 28	304 n.; 309 n.
XXVIII, 31, 8	277 n.
XXVIII, 31, 13	105 n.; 276 n.
	286 n.;
	annexe

### *Anonymous Epicurean treatise on senses (Ph 19/698)*

col. 17, fr. 21	125 n.
-----------------	--------

### *Lettre à Hérodote*

35-36	124 n.; 326 n.
37	14 n.; 77 ;
	100 n. ; 101
38	185 n.
	327 n.
40	329 n.
44	338 n.
45	136 n.



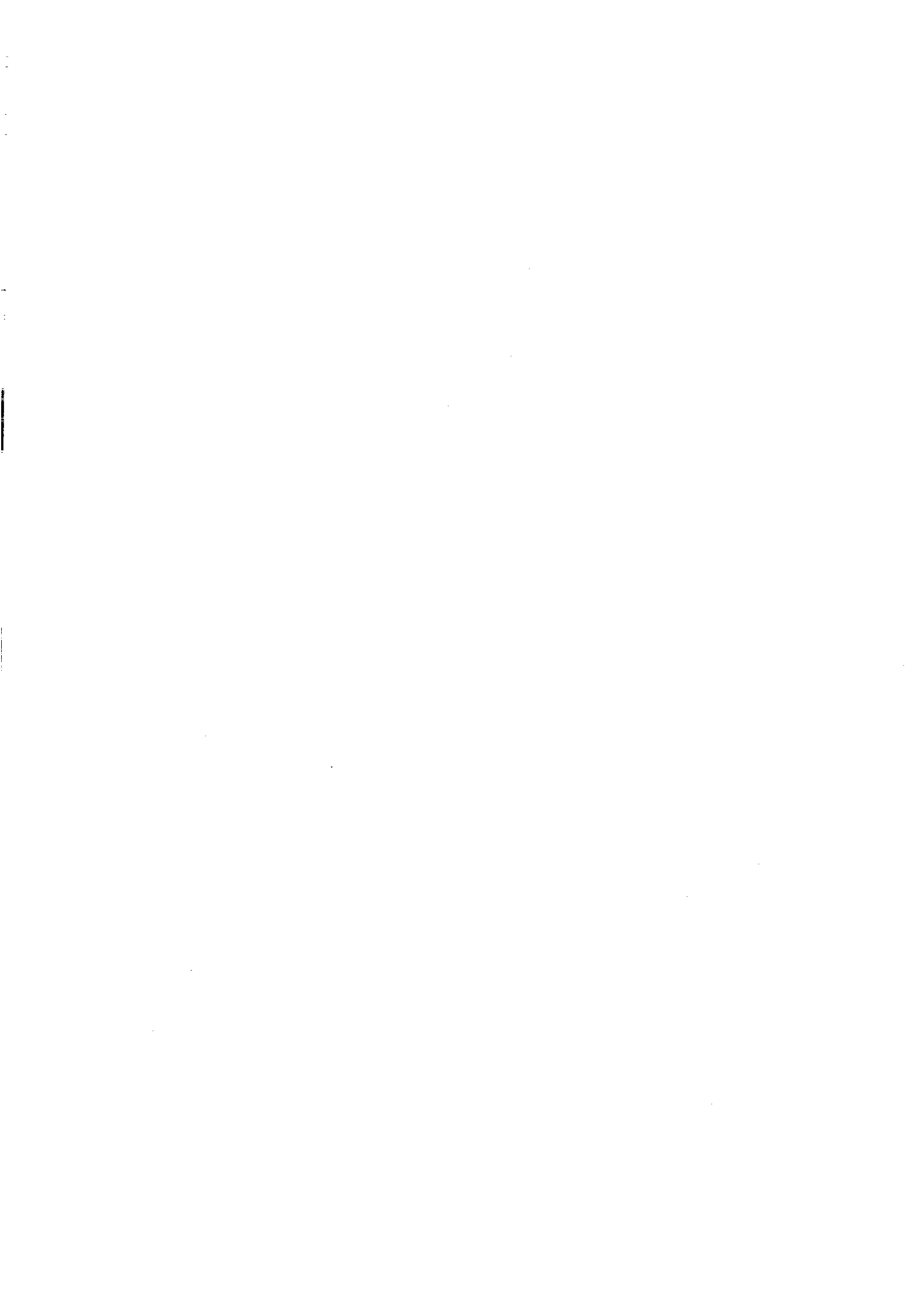
## Index des passages cités

49	45 n., 113n. ;	<i>Sentences Vaticanes</i>	
	123 n.		
50	127 n.	27	21 n.
51	77	33	19 n.
52-53	118 n.	40	342 n.
56-58	160 n.; 257 n.	45	17 n.
63-64	118 n.; 345 n.	54	2 n.
69	45 n.	64	2 n.
72	75 ;		
	81 n. ;		
	220 ;		
	226 n., 228 n.	<b>EROTIEN</b>	
73	106 n.	<i>Glossaire Hippocratique</i>	
75-76	110 n. ; 143 ;	34, 10-20	268 n.
	148 n. ;		
	156 n. ;	<b>GALIEN</b>	
	286 n. ;	<i>Sur la meilleure des sectes</i>	
82	356 n. ;	III, II, 12	146 n.
83	136	<i>Des Sectes à l'usage des débutants</i>	
	136 n.	I, 2	96 n.
<i>Lettre à Pythoclès</i>		II, 3	96 n.
85	210 n.	V	133 n.; 223 n.
86	209 n.	VI, 14-15	222 n.
88	367 n.		132 n.
89	341 n.	<i>De l'expérience médicale</i>	
91	211 n.	III	96 n.
95	265 n.	VII	37 n.
97	332 n.	XII	266 n. ; 204 n
		XVII	40 n.
<i>Lettre à Ménécée</i>		XXVI	204 n.
122	2 n.	<i>Esquisse empirique</i>	
123-124	370 n.	II, 46	96 n.
128	2 n.	V, 52	182 n.
129	312 n.	VI, 46	275 n.
131	17 n.	VI, 47	197 n.
133	234 n.	VII, 48	223 n.
135	18 n. ; 364 n.	VII, 49	274 n.
		XI, 62	72 n. ; 301 n.
<i>Maximes Capitales</i>		XI, 65	301 n.
1	201	XII, 86-87	96 n.
11	20 n.	XIX, 4	236 n.
12	235 n.		
22	235 n.		
23	306 n.		
25	200 n.		
35	364 n.		
37-38	51 n.		



<i>Systématisation de la médecine</i>	
290	196 n.
292	198 n.
<i>Hippocratis de medici officina liber</i>	
I, I, 6	36 n.
<i>De Placitiis Hippocratis et Platonis</i>	
VII, 5	114 n.
<i>De la Cause antécédente</i>	
VIII, 107-108	214 n.
XIII, 170	216 n.
XVI, 197	215 n.
<i>De la Méthode thérapeutique</i>	
I, 2	350 n. ; 368 n.
7, 32-35	270 n.
<i>De Temperamentis</i>	
I, 6	350 n.
<i>De Usu Partium</i>	
VII, 8	202 n.
HEROPHILE	
<i>Fragments</i>	
50 a	328 n.
59 a	215 n.
HIPPOCRATE	
<i>Affections</i>	
45	156 n.
<i>Airs, Eaux, Lieux</i>	
I, 1-5	362 n.
XIV, 1-2	355 n.

<i>De l'Ancienne médecine</i>	
I	66 n.
III	13 n.
IV	28 n.
VII	169 n.
IX	49 n.
XII	155 n.
XVI	352 n.
XX	24 n.
<i>De l'Art</i>	
I, 3	299 n.
II, 1	299 n.
II, 2	66 n.
V, 6-11	13 n.
XII, 1-3	68 n.
XIII, 1	300 n.
<i>Epidémies</i>	
III, 3	129 n.
VI, 1	85 n. ; 368 n.
<i>De la Maladie Sacrée</i>	
I, 1	369 n.
II, 2	371 n.
VII, 1-2	372 n.
XVIII	372 n.
<i>Des Maladies</i>	
I, 6	145 n.
<i>De l'Officine du médecin</i>	
I	144 n.
<i>Préceptes</i>	
I	141 n.
<i>Pronostic</i>	
I	195 n.
II	195 n.
XV	196





## Index des passages cités

### LUCRÈCE

#### *De Rerum Natura*

I, 58-61	331 n.
I, 146-149	19 n.
I, 150-158	328 n.
I, 471-482	230 n.
I, 599-634	257 n.
I, 638-640	282 n.
II, 112-124	165 n.
II, 216-250	259 n.
II, 243-245	259 n.
II, 277-280	343 n.
II, 342-350	339 n.
II, 377-380	339 n.
II, 434-441	116 n.
II, 1013-1022	326 n.
III, 136-140	242 n.
III, 157-160	338 n.
III, 177-178	241 n.
III, 202-205	346 n.
III, 288-322	345 n.
III, 333-336	122 n.
III, 499-505	373 n.
III, 830-842	176
IV, 10-17	298 n.
IV, 30-34	187 n.
IV, 54-66	188 n.
IV, 256-268	63 n.
IV, 323-468	62 n.
IV, 363-376	63 n.
IV, 469-521	125 n.
IV, 469-506	53-59
IV, 479	50 n.
IV, 483	206
IV, 722-731	122 n.
IV, 762-767	95 n.
IV, 832-835	337 n.
V, 907-959	339 n.
V, 1028-1035	357 n.
V, 1056-1061	156 n.
VI, 24-34	193 n.
VI, 50-55	194 n.
VI, 68-79	371 n.
VI, 271-322	190 n.
VI, 1090-1137	367 n.
VI, 1192-1195	196 n.

### PHILODÈME

#### *De Signis*

I	78 n.
---	-------

XXIII, 9 – XXIV, 10	232 n.
XXV, 34	2 n.
XXV, 5-22	179 n.
XXXVI, 9-17	184 n.
XXXVI, 25-36	289 n.

#### *Rhétorique*

I, 102, 21	294 n.
I, 121, 8	29 n.
II, 1, 1-2	39 n.

#### *Musique*

IV, 88, 1-5	295 n.
IV, 96, 28-40	295 n.

#### *Sur la Parrhèsia*

XXII, 25, 65	321 n..
--------------	---------

### PLATON

#### *Protagoras*

345 b	137 n.
-------	--------

#### *Gorgias*

449 e	290 n.
456 b	297 n.
465 a	37 n.

#### *Phèdre*

237 b	109 n.
-------	--------

#### *Théétète*

170 e – 171 c	307 n.
202 a	270 n.

#### *Timée*

45 c	115 n.
67 c	115 n.
61 c- 68 d	116 n.

### PLINE

#### *Histoires Naturelles*

XVIII, 273	174
XXVI, 7	131 n.



XXX, 1	130 n.
<b>PLUTARQUE</b>	
<i>Contre Colotès</i>	
1119 f	100 n., 269 n.
<i>Préceptes de santé</i>	
129 A	174 n.
<b>POLYSTRATE</b>	
<i>De Contemptu</i>	
XIII, 22 – XIV, 8	264 n.
XIV, 24 – XV, 15	61 n.
XV, 17-25	62 n.
<b>PORPHYRE</b>	
<i>Lettre à Marcella</i>	
31	2 n. ; 20 n.
<i>De Abstinencia</i>	
I, 8	363 n.
<b>PROCLUS</b>	
<i>Primum Euclidis Elementorum librum commentarii</i>	
II, 20	251 n.
II, 21	252 n. ; 324 n.
<b>SÉNÈQUE</b>	
<i>De la Providence</i>	
I, 3	190 n.
<i>Questions naturelles</i>	
I, 1	191 n.
II, 22	189 n.
II, 32	191 n.
VI, 2	199 n.

## SEXTUS EMPIRICUS

### *Esquisses Pyrrhoniennes*

I, 19-20	53 n.
I, 34	133 n.
I, 39	60 n.
I, 138	61 n.
I, 144	138 n.
I, 232-234	282 n.
II, 20	303 n.
II, 22	33 n.
II, 100-101	221 n.
II, 210-211	269 n.
II, 212	273 n.
III, 14	329 n.
III, 32	133 n.

### *Adversos Mathematicos*

#### *Contre les professeurs et Contre les Grammairiens*

I, 6	17 n.
I, 8	18 n.
I, 61	35 n.
I, 57	90 n.
I, 65	90 n.

#### *Contre les Géomètres*

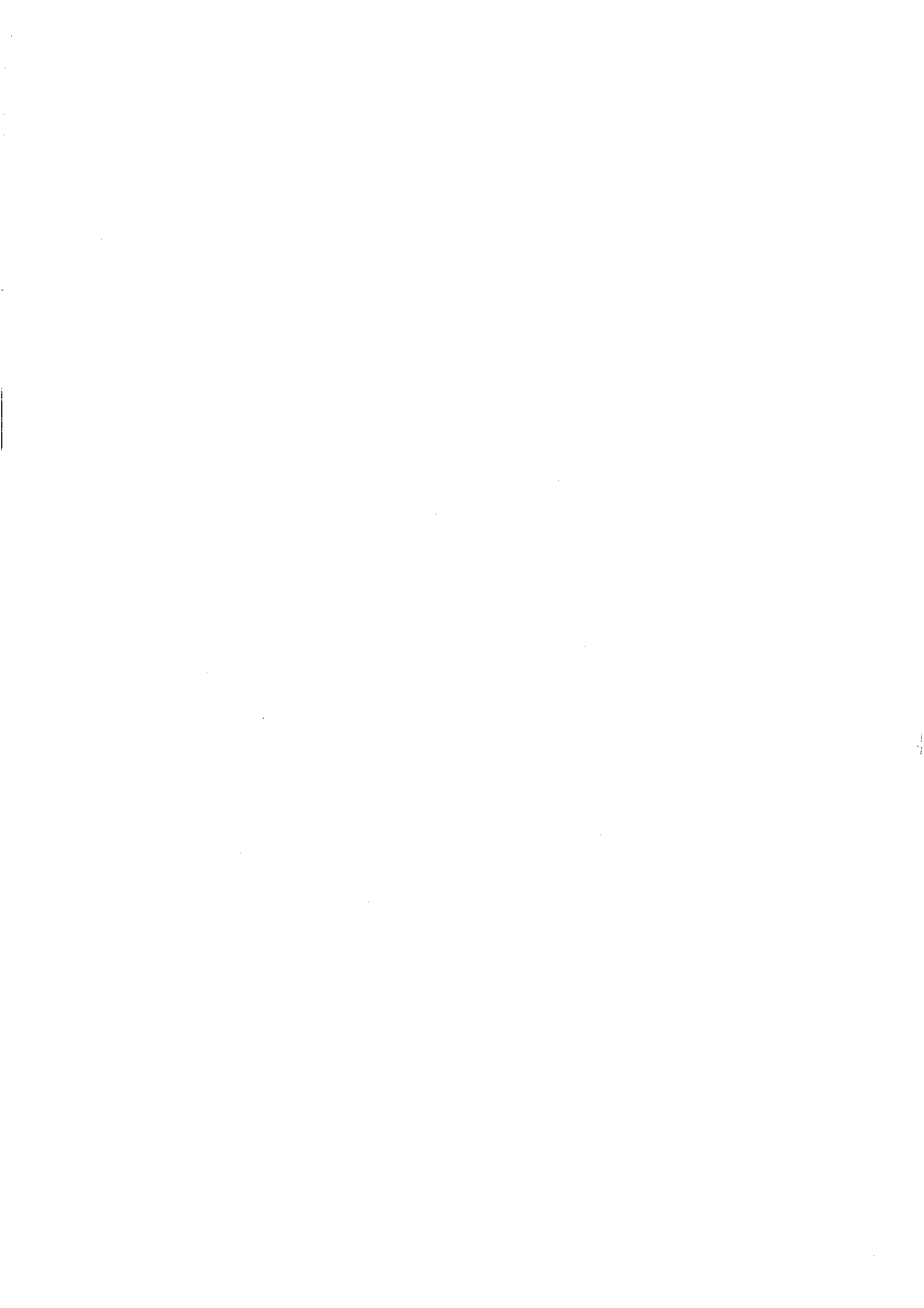
III, 5	131 n. ; 249 n.
III, 7	248 n.
III, 40	138 n.
III, 43-44	158 n.
III, 100-106	254 n.

#### *Contre les Musiciens*

VI, 19-20	295 n.
-----------	--------

#### *Contre les Logiciens*

VII, 14-15	279 n.
VII, 24-25	43 n.
VII, 140	109 n.
VII, 203	44 n. ; 108 n. 213 n.
VII, 211-216	47 n.
VII, 389-390	307 n.
VIII, 9	45 n.
VIII, 13	100 n.
VIII, 63	65 n.
VIII, 258	100 n.
VIII, 337	89 n.



## Index des passages cités

### *Contre les Physiciens*

IX, 363	133 n.
X, 318	133 n.
X, 18	243 n.

### *Contre les Moralistes*

XI, 169	18 n. ; 30 n.
---------	---------------

