

# Premiers Académiques

---

Cicéron

Publication:

Source : Livres & Ebooks

I. - Très bien doué par la nature et animé d'un beau zèle pour les choses de l'esprit, possédant une ample culture et un savoir digne d'un homme de son rang, L. Lucullus, au temps où il aurait pu briller du plus vif éclat au forum, fut absent de Rome et dans l'impossibilité de se mêler aux affaires qui s'y traitent. Après qu'il eut, encore très jeune, de concert avec son frère qui l'égalait en piété filiale et en activité d'esprit, glorieusement poursuivi les ennemis de son père, il partit pour l'Asie en qualité de questeur et pendant plusieurs années s'acquitta, de façon à mériter l'admiration, de ses hautes fonctions dans cette province. On le nomma édile alors qu'il était absent et tout de suite après il devint préteur (une loi permit d'abroger les délais), puis il alla en Afrique et parvint enfin au consulat. Il dirigea les affaires de façon que tout le monde s'étonnât de son activité et admirât ses grandes qualités. Plus tard, envoyé par le sénat contre Mithridate, il surpassa non seulement l'opinion qu'on avait de son mérite, mais aussi la gloire de ses prédécesseurs ; cela parut d'autant plus remarquable qu'on ne s'attendait pas à trouver des talents militaires dans un homme qui jeune s'était exercé à plaider et avait passé le long temps de sa questure dans la paix dont jouissait l'Asie, tandis que Muréna faisait la guerre dans le Pont. Mais la grandeur incroyable de son génie naturel fit que, n'ayant pas reçu les leçons que donne la pratique, il n'en sentit pas le manque. Après avoir employé tout le temps de son voyage et sur mer et sur terre à se renseigner auprès des personnes compétentes et à lire des récits d'opérations militaires, il arriva en Asie général consommé, alors qu'à son départ de Rome il était encore peu versé dans la conduite des armées. Il avait, il faut le dire, une mémoire des choses presque égale à celle d'un dieu ; pour ce qui est des mots celle d'Hortensius était plus grande, mais autant dans la conduite des affaires il convient de s'attacher aux choses plutôt qu'aux mots, autant la première mémoire l'emporte sur la seconde. On dit que celle de Thémistocle, que je suis assez disposé à considérer comme le premier des Grecs, fut exceptionnelle. Quelqu'un prétendait lui enseigner l'art de se souvenir, qui commençait alors à se répandre, il garantissait le succès de sa méthode : « J'aimerais mieux, répondit-il, apprendre à oublier. » C'est, je pense, parce que tout ce qu'il avait entendu demeurait indéracinable en lui. Aussi heureusement doué que Thémistocle, Lucullus s'était en outre initié à cette méthode mnémonique méprisée par le Grec ; aussi les choses restaient-elles gravées dans son âme, les écrits que nous composons pour perpétuer un souvenir ne sont pas des gardiens plus sûrs. Il fut un si remarquable chef en tout genre de guerre, qu'il s'agit de combats à livrer, de sièges, de batailles navales, de tout le matériel de campagne ou de l'équipement, que Mithridate, le plus grand roi après Alexandre, avouait n'avoir trouvé personne qui lui fût supérieur parmi tous les généraux dont il avait lu l'histoire. En même temps il eut tant d'ha-

bileté et fit preuve de tant d'équité quand il dota un État d'un statut ou en assumant l'administration qu'aujourd'hui encore les institutions dues à Lucullus se maintiennent en Asie et je suis tenté de dire qu'on y suit ses traces. Si grands cependant que soient les services rendus par lui à la République, je regrette que le forum et le sénat aient perdu de vue pendant si longtemps, à cause de son absence, un mérite tel que le sien et un si beau génie. Mais que dis-je ? quand vainqueur de Mithridate il revint à Rome, les intrigues de ses ennemis retardèrent encore de trois ans son triomphe ; c'est moi qui en qualité de consul parvins enfin à faire pénétrer dans la ville le char de cet homme illustre entre tous. Je dirais de quel profit me furent dans les circonstances les plus graves les bons avis qu'il me donna et l'influence qu'il exerçait, s'il ne me fallait pas, parlant de lui, parler aussi de moi, chose inutile en ce moment. J'aime mieux le priver d'un hommage qui lui est dû que d'y mêler mon propre éloge.

II. - Au reste ce qui dans la vie de Lucullus méritait d'être glorifié dans tous les peuples, on l'a célébré par écrit en grec et en latin. Mais si la partie de cette vie qui fut publique est connue de beaucoup de gens, peu de personnes connaissent comme moi en témoins sa vie intime. Lucullus s'appliquait à toutes sortes d'études littéraires et aussi à la philosophie avec plus d'ardeur que ne le pensaient ceux qui ne le connaissaient pas, et cela non seulement pendant sa jeunesse mais aussi pendant les années de sa questure et même quand il fit la guerre, en dépit de tout le travail que donnent des opérations militaires à conduire et du peu de loisir dont jouit un chef d'armée même sous sa tente. Comme Antiochus, disciple de Philon, passait alors pour le plus distingué d'entre les philosophes tant par les dons de l'esprit que par le savoir, Lucullus le garda auprès de lui pendant sa questure et, quelques années après, quand il eut le commandement d'une armée et grâce à cette mémoire dont j'ai parlé il n'eut pas de peine à bien apprendre les choses qui lui furent souvent redites et qu'il aurait pu retenir même s'il ne les avait entendues qu'une seule fois. Il se plaisait aussi étonnamment à lire les ouvrages dont on lui avait parlé. Mais en voulant célébrer la gloire de personnages tels que lui, je crains parfois de l'affaiblir, car il y a bien des gens qui n'aiment pas les lettres grecques et encore plus qui réprouvent la philosophie. D'autres, même quand ils ne partagent pas ce sentiment, considèrent comme convenant peu aux hommes tenant un rang très élevé dans l'État des recherches ou des discussions philosophiques. Pour moi il me suffit de savoir que Marcus Caton dans sa vieillesse se mit à l'étude du grec, que le second Africain, d'après les historiens, dans cette ambassade célèbre qui précéda sa censure, n'eut d'autre compagnie personnelle que celle de Panétius, je n'ai besoin d'aucune autre recommandation en faveur soit des lettres grecques, soit de la philosophie. Il me reste à répondre aux gens qui pensent qu'il ne faut pas mêler à des entretiens comme celui qui va suivre des hommes de l'import-

tance de Lucullus. Comme si des hommes considérables une fois réunis devaient rester muets ou n'échanger que paroles badines et n'avoir que des sujets légers de conversation. Si cependant j'ai dans un de mes ouvrages fait de la philosophie un éloge mérité, certes c'est pour les meilleurs et les plus grands personnages un sujet d'occupation très digne de leur qualité. Il faut seulement que nous soyons attentifs, nous que le peuple romain a placés dans le rang où nous sommes, à ne pas nous laisser détourner par nos études privées de notre tâche civique. Que si, quand nous remplissons une fonction publique, non seulement nous n'avons jamais cessé de prendre une part active aux assemblées populaires mais n'avons jamais écrit une ligne sinon pour la défense des causes que nous servions, qui donc pourra trouver mauvais qu'étant de loisir, non contents de nous préserver de la paresse et de l'engourdissement, nous nous efforcions d'employer notre temps de façon à nous rendre utiles au plus grand nombre d'hommes qu'il se puisse ? Tant s'en faut que nous portions la moindre atteinte à la gloire des grands citoyens, nous croyons y ajouter au contraire en célébrant à côté des services qui les ont illustrés des mérites moins connus et moins retentissants. Il y en a qui prétendent que les personnages soutenant la discussion dans mes livres n'avaient pas la connaissance des sujets débattus ; ceux-là, je les qualifie d'envieux s'attaquant non seulement aux vivants mais aux morts.

III. - Reste encore une classe de censeurs : ceux qui réprouvent la façon dont l'Académie entend la philosophie. Cette opposition me serait plus pénible s'il n'était pas de règle qu'un philosophe ne goûtât aucune doctrine à part celle de sa propre secte. Nous surtout Académiciens, qui avons accoutumé de faire les objections nous paraissant justifiées à tous ceux qui se croient en possession de la science, nous ne pouvons contester aux autres le droit d'avoir une opinion différente de la nôtre. Et cependant notre cause est facile à défendre puisque nous voulons parvenir à la connaissance de la vérité sans chercher à faire prévaloir une thèse plutôt qu'une autre et que nous y mettons beaucoup de soin, beaucoup de zèle. Certes le chemin conduisant à la connaissance est hérissé de difficultés, il y a bien de l'obscurité dans les objets à connaître et nos jugements attestent trop souvent notre débilité, mais encore que pour ces motifs les penseurs les plus anciens et les plus éclairés aient mis en doute la possibilité d'arriver à satisfaire leur désir, ils ne se sont pas découragés et nous non plus nous ne renoncerons pas par fatigue à l'ambition de trouver. Nos discussions n'ont d'autre but, par la confrontation de deux thèses opposées dont les représentants sont tour à tour orateurs et auditeurs, que de faire apparaître, jaillir en quelque sorte, une vérité ou au moins quelque chose qui s'en rapproche le plus possible. Entre nous et ceux qui croient posséder la science, la seule différence est qu'ils ne doutent pas de la vérité des opinions qu'ils soutiennent, tandis que nous regardons comme probables bien

des croyances auxquelles nous sommes disposés à nous rallier mais dont nous ne pouvons pas affirmer la vérité. Cela fait que nous jouissons d'une plus grande liberté, sommes plus indépendants : notre pouvoir de juger ne connaît pas d'entrave, nous n'avons à obéir à aucune prescription, à aucun ordre, dirai-je presque, nulle obligation ne s'impose à nous de défendre une cause quelconque. Les autres sont liés avant qu'ils aient pu discerner quel était le parti le meilleur et, en outre, parce que, dans leur ignorante jeunesse, ils ont voulu complaire à un ami ou se sont laissé gagner par le premier discours qu'ils ont entendu, ils portent des jugements sur des choses qu'ils ignorent et, quelle que soit la doctrine vers laquelle un grand vent les a portés, ils s'y cramponnent comme à un rocher. Quand ils disent qu'ils ont pleine et entière confiance dans le maître qu'ils jugent avoir été « un sage », ils mériteraient mon approbation si, alors qu'ils étaient encore incultes et ignorants, ils avaient pu porter un jugement de cette sorte (décider quel homme est sage, c'est, à ce qu'il me semble, au plus haut point l'affaire d'un sage). Ils ne le pouvaient qu'après avoir entendu le maître choisi traiter toutes les parties de son sujet et pris connaissance aussi des opinions professées par d'autres. Or ils se sont contentés de l'entendre exposer un point et ils l'ont sans autre examen docilement pris pour maître. Mais je ne sais comment il se fait que la plupart aiment mieux s'égarer et défendre opiniâtrement l'opinion qu'ils ont embrassée avec ferveur que chercher sans parti pris laquelle se soutient le mieux. Ce fut en diverses occasions le sujet de bien des entretiens, de bien des discussions dans notre cercle et tout particulièrement un jour que je me trouvais avec Hortensius dans sa villa de Baules ; Catulus et Lucullus étaient là également, la veille nous nous étions rencontrés chez Catulus. Nous étions arrivés de bonne heure parce que nous avions décidé, si le vent était favorable, d'aller par mer, Lucullus à sa maison de Naples, moi à Pompéi. Après avoir causé un moment dans la galerie nous nous y assîmes.

IV. - Catulus prit alors la parole : « Bien qu'hier, dit-il, nous ayons à peu près terminé l'examen du sujet que nous discutons, à ce point qu'il semblait que nous l'eussions complètement traité, j'attends cependant, Lucullus, ces considérations que tu tiens d'Antiochus et dont tu as promis de nous faire part. » « Pour moi, déclara Hortensius, j'ai fait plus qu'il n'était désirable : il fallait, Catulus, laisser à Lucullus le soin d'exposer toute l'affaire, peut-être d'ailleurs tout reste-t-il à dire. Les idées que j'ai pu émettre sont celles qui se présentent d'abord à l'esprit, de Lucullus j'attends quelque chose de plus difficile à discerner. » Lucullus répondit alors : « Ton attente, Hortensius, ne me trouble pas, elle ne serait vraiment embarrassante que si je voulais vous gagner à mon opinion. Mais je ne me mets pas beaucoup en peine d'établir la vérité de ce que je vais dire et en conséquence je suis sans grande inquiétude. Les idées que je vais exposer, en effet, ne sont pas de moi, et, en cas qu'elles ne soient pas vraies, j'aimerais mieux être vaincu dans

la discussion que victorieux. Mais en vérité, dans l'état présent de la question, bien que la thèse d'Antiochus soit sortie condamnée de notre entretien d'hier, je la crois la vérité même. Je vais donc la défendre comme le faisait Antiochus : c'est un sujet que je connais bien. Quand je l'écoutais, je n'avais aucune préoccupation et j'étais animé d'un grand zèle ; j'ajoute qu'il y est souvent revenu devant moi. Tout cela fait que j'attends de moi-même encore plus que n'attend Hortensius. »Après ce préambule nous étions tout oreilles. Lucullus. - « Quand je remplissais à Alexandrie les fonctions de questeur, j'avais Antiochus auprès de moi, son ami Héraclite de Tyr, qui avait étudié pendant bien des années sous Clitomaque et Philon, se trouvait lui aussi et même avant nous à Alexandrie. C'était un philosophe apprécié, connu, et la doctrine qu'il professait, après avoir été presque abandonnée, reprend maintenant faveur. Souvent je les entendais discuter, Antiochus et lui, de part et d'autre sans âpreté. On venait précisément d'apporter à Alexandrie ces deux livres de Philon dont Catulus parlait hier et ils tombèrent dans les mains d'Antiochus. Cet homme d'un caractère si facile (je n'ai connu personne qui fût plus doux) entra cependant dans une grande colère. J'en étais surpris, car je ne l'avais jamais vu se fâcher. Il s'adressait dans son émotion à la mémoire d'Héraclite, lui demandait s'il croyait que ces livres fussent vraiment de Philon, s'il avait jamais entendu soutenir pareilles thèses soit par Philon lui-même, soit par quelque autre Académicien. Héraclite disait que non et cependant il reconnaissait la manière d'écrire de Philon. Nul doute n'était d'ailleurs possible : deux amis à moi, Publius et Caius Selius et aussi Tetrilius Bogus, des hommes instruits, déclaraient qu'ils avaient entendu exposer à Rome par Philon les mêmes idées et qu'ils avaient pris copie de ces livres d'après le manuscrit de l'auteur. Alors Antiochus le traita en paroles comme Catulus nous disait hier que son père avait traité ce même philosophe, il en dit encore davantage et ne put même s'empêcher d'écrire contre son maître un livre intitulé "Sosus". Ayant assisté en auditeur attentif aux discussions d'Héraclite et d'Antiochus, ayant aussi entendu Antiochus argumenter contre les Académiciens, je m'appliquai à savoir de lui plus exactement quel était le sujet de la controverse. Nous nous adjoignîmes Héraclite et plusieurs autres personnes instruites parmi lesquelles Aristus le frère d'Antiochus et aussi Ariston et Dion, qui venaient dans son estime immédiatement après son frère, et nous passâmes bien du temps à discuter toujours sur ce même sujet. Je dois toutefois passer sous silence ce qu'on a pu dire contre Philon : un homme qui prétend que les Académiciens n'ont nullement soutenu les thèses qu'on défendait hier n'est pas un adversaire bien âpre. C'est vrai qu'il ment, il n'en est pas moins un adversaire assez modéré. Venons-en à Arcésilas et à Carnéade. »

V. - Après cette explication, Lucullus reprit : « En premier lieu, vous me semblez (c'est à moi qu'il s'adressait particulièrement), quand vous évoquez les an-

ciens physiciens, faire ce qu'ont accoutumé de faire les factieux quand ils citent quelques hommes illustres d'autrefois, qu'ils disent avoir été amis du peuple, afin de se donner eux-mêmes comme leurs imitateurs. Ils remontent jusqu'à P. Valerius, qui fut consul la première année après l'expulsion des rois. Ils rappellent ceux qui ont fait passer les lois démocratiques relatives à la "provocatio", précisément pendant qu'ils étaient consuls. Ensuite ils nomment des personnages plus connus, C. Flaminius, auteur, quand il était tribun, d'une loi agraire que combattit le sénat et plus tard deux fois consul, L. Cassius, Quintus Pompée. Ils ont même l'habitude de comprendre Scipion l'Africain dans leur énumération, ils prétendent que deux frères, Publius Crassus et P. Scévola, non moins sages qu'illustres, inspirèrent à Tiberius Gracchus les lois qu'il proposa, l'un ouvertement comme nous le voyons, l'autre plus secrètement comme on le soupçonne. Aux noms déjà cités on ajoute celui de Marius et, pour le coup, on dit vrai. Après avoir étalé les noms de tant et de si grands hommes, ils affirment que c'est sur ces modèles qu'ils règlent leur propre conduite. Semblablement quand vous voulez renverser une philosophie constituée, comme ceux dont j'ai parlé veulent renverser la République, vous mettez en avant Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Parménide, Xénophane, Platon et même Socrate. Mais pas plus que Saturninus, pour citer de préférence à tout autre un ennemi de ma famille, ne ressemble à ces hommes d'autrefois, la chicane d'Arcésilas ne peut se comparer à la réserve pudique de Démocrite. A la vérité il arrive, bien que très rarement, à ces physiciens, quand ils se trouvent accrochés quelque part, de s'écrier dans une sorte de transport (Empédocle me paraît même perdre quelquefois la raison) : tout est plein d'obscurité, nous ne comprenons rien, nous ne discernons rien, il n'est aucune chose dont nous sachions vraiment quelle elle est. Mais le plus souvent tous ces philosophes me paraissent être trop affirmatifs et se donnent comme sachant plus qu'ils ne savent. Si, dans un ordre alors nouveau de recherches, la philosophie encore au berceau, si je puis dire, est demeurée hésitante, pouvons-nous penser qu'après des études poursuivies pendant tant de siècles par les plus grands esprits, on ne soit parvenu à aucune clarté ? Arcésilas n'est-il pas comparable à Tiberius Gracchus ? Celui-ci s'est dressé en perturbateur dans l'État possédant les meilleures institutions, celui-là, en un temps où les doctrines les plus dignes de considération étaient constituées, voulut renverser la philosophie et ce démolisseur se couvrit de l'exemple de ceux qui avaient dit qu'on ne pouvait rien savoir, percevoir aucune vérité. De leur nombre il faut d'ailleurs retrancher Platon et Socrate, le premier parce qu'il a laissé une philosophie achevée, celle qu'ont professée sous deux noms différents Académiciens et Péripatéticiens, dont les Stoïciens eux-mêmes s'écartaient par l'expression plus que par le fond des choses. Pour Socrate, il se rabaisait lui-même dans la discussion, accordait trop de valeur à l'opinion de ceux qu'il voulait réfuter : il parlait autrement qu'il ne pensait, usait volontiers de

cette feinte que les Grecs nomment ironie. Scipion fit de même d'après Fannius, qui ajoute qu'il ne faut pas condamner dans Scipion ce qu'il eut de commun avec Socrate.

VI. - Mais admettons, si vous voulez, que ces doctrines anciennes n'aient pas un fondement très assuré, tiendra-t-on pour vaines les recherches entreprises postérieurement à Arcésilas qui, à ce que l'on croit, reprochait à Zénon de n'avoir rien trouvé de nouveau et de se borner à corriger, en changeant les mots, ce qu'on avait dit avant lui, et qui, voulant infirmer les thèses de ce philosophe, s'est appliqué à envelopper d'obscurité les idées les plus claires. Sa façon d'entendre la philosophie, malgré sa finesse d'esprit et son admirable talent de parole, ne plut guère à l'origine, seul Lacyde l'adopta, mais plus tard Carnéade, quatrième successeur d'Arcésilas, puisqu'il avait eu pour maître Hégésinus, disciple d'Évandré, disciple de Lacyde, disciple lui-même d'Arcésilas, la perfectionna. Carnéade resta longtemps à la tête de l'école, ayant vécu quatre-vingt-dix ans, et il eut de très brillants élèves. Parmi eux Clitomaque fut le plus actif, comme le montre le grand nombre d'ouvrages qu'il a composés. Hagnon ne lui cédait en rien quant aux dons de l'esprit, Charmadas quant à l'éloquence, Mélanthius de Rhodes quant au charme. Métrodore de Stratonice passait pour bien connaître Carnéade, et notre Philon étudia bien des années sous Clitomaque. Or aussi longtemps que Philon a vécu, L'Académie ne fut pas sans défenseur. La tâche que j'entreprends et qui est d'argumenter contre les Académiciens, quelques philosophes, et non les moindres, l'ont totalement déconseillée ; il n'y a pas selon eux de discussion possible avec des gens qui ne tiennent rien pour établi, et ils blâmaient le Stoïcien Antipater qui a dépensé bien du temps à cette besogne vaine. Il est inutile, disaient-ils, de définir la connaissance, la perception du vrai, la saisie par l'esprit, dirons-nous pour rendre correctement le mot grec *g-kataleipsis*, et ceux qui voudraient établir de façon convaincante qu'il est possible de saisir et de percevoir une vérité, agiraient en cela en ignorants, attendu que rien n'est plus clair que l'*g-enargeia*, comme disent les Grecs, disons, si vous voulez, "perspicuitas" ou évidence : nous forgerons des mots si c'est nécessaire, que notre ami, ici présent (il me désignait en plaisantant), ne s'imagine pas être le seul qui puisse prendre pareille licence. Ils croyaient, je le répète, qu'on ne peut trouver de mots apportant plus de lumière à l'esprit que ne fait l'évidence et qu'il n'y a pas lieu de définir des notions aussi claires par elles-mêmes. D'autres déclaraient qu'ils ne diraient jamais rien les premiers en faveur de cette évidence, mais qu'il fallait répondre à ceux qui parlaient contre, afin d'empêcher l'erreur de se répandre. La plupart cependant ne désapprouvent pas que l'on définisse même les choses évidentes, ils considèrent qu'il convient d'ouvrir une enquête sur le point dont il s'agit et que la thèse des philosophes qui nient la possibilité d'une connaissance certaine mérite d'être discu-

tée. Philon, voyant qu'il aurait bien de la peine à défendre le parti pris de l'Académie contre ses adversaires, souleva de nouvelles difficultés, manifestement il altéra la vérité comme le lui a reproché Catulus le père et, comme l'a montré Antiochus, ce faisant il s'est engagé de lui-même dans la situation sans issue qu'il redoutait. Il dit, en effet, que rien n'est pour l'esprit saisissable (c'est ainsi que nous traduirons le mot g-akatalehpton si la chose saisie doit être, comme Zénon l'a posé, une apparition (nous avons suffisamment, dans notre entretien d'hier, usé de ce mot pour traduire g-phantasia) s'imprimant dans l'âme, exprimant l'objet duquel elle provient et ne pouvant exprimer un objet duquel elle ne provient pas (telle est la définition de Zénon que nous trouvons très juste : comment une chose saisie pourrait-elle mériter une confiance entière et devenir une connaissance si elle pouvait être fausse?). Après qu'il a rejeté et supprimé cette sorte de saisie, il supprime toute possibilité de discerner le connu de l'inconnu et conséquemment rien ne peut plus être saisi par l'esprit, c'est-à-dire que l'imprudent se trouve conduit précisément où il ne voulait pas aller. Toute notre argumentation contre l'Académie tend donc au maintien de cette définition que Philon a voulu renverser : ne pas la maintenir, c'est accorder que nulle perception du réel n'est possible.

VII. - Commençons donc par les sens : leurs jugements sont tellement clairs et certains qu'à supposer le choix donné à la nature humaine, à supposer qu'on lui demandât si elle était satisfaite des sens qu'elle possède quand ils sont exempts de tout défaut ou si elle désirait quelque chose de mieux, je ne vois vraiment pas ce qu'elle pourrait souhaiter de plus. Qu'on n'attende pas de moi que je réponde ici à l'objection de la rame brisée ou du cou de la colombe : je ne suis pas de ceux qui confondent la façon dont une chose nous apparaît avec ce qu'elle est en réalité. C'est à Épicure à répondre sur ce point et sur bien d'autres. A mon avis les sens sont véridiques au plus haut point, pourvu qu'ils soient sans vice de nature, en bon état et qu'on écarte tout ce qui offusque leur action ou l'empêche. C'est pourquoi nous voulons changer l'éclairage et la position des objets que nous regardons : tantôt nous diminuons et tantôt nous augmentons la distance qui nous en sépare et nous multiplions les vues que nous en prenons jusqu'au moment où nous avons une entière confiance dans le jugement que nous portons sur ce que nous voyons. Nous agissons de même à l'égard des sons, de l'odeur et de la saveur, si bien que nul parmi nous ne peut demander à ses sens un discernement plus fin de ce qui est proprement de leur ressort. Et si, grâce à une certaine éducation et à l'entrée en scène de l'art, nos yeux sont captivés par la peinture, nos oreilles charmées par la musique, est-il possible qu'on ne reconnaisse pas tout le pouvoir qu'ont les sens ? Combien de choses les peintres voient dans l'ombre et dans le relief bien éclairé alors que nous ne les voyons pas ! Que de nuances nous

échappent dans le chant que saisissent les personnes qui ont l'oreille exercée ! Au premier son de flûte elles disent : c'est Antiope, c'est Andromaque et nous ne le soupçonnons même pas. Inutile de parler du goût et de l'odorat auxquels nous devons des connaissances qui pour être incomplètes n'en existent pas moins. Que dire du toucher, de celui surtout que les philosophes nomment intérieur et auquel se rapportent le plaisir et la douleur ? Ces sensations s'imposent à nous et pour cette cause les Cyrénaïques en font le seul critérium de la vérité. Peut-on dire qu'entre celui qui souffre et celui qui goûte un plaisir il n'y a aucune différence ? Il faut l'observer maintenant : si telles sont les perceptions que nous devons aux sens, telles seront aussi celles qui en découlent et qui, sans appartenir aux sens eux-mêmes, impliquent cependant des sensations, ainsi ces jugements : ceci est blanc, cela est doux, ceci est harmonieux, tel objet a une odeur agréable, tel autre est rude. Viennent ensuite les vérités saisies par l'esprit et non par les sens : cet être que voilà est un cheval, celui-ci est un chien. Puis nous avons une suite d'idées, nous lions ensemble les plus importantes et nous arrivons ainsi à saisir presque complètement par l'esprit les objets, comme dans cet exemple : S'il est homme, c'est un animal mortel et participant à la raison. De ce genre sont les notions gravées en nous sans lesquelles on ne peut rien connaître, engager ni recherche ni discussion. Si ces notions (c'est ainsi, je crois, que tu traduis g-ennoiai) étaient fausses ou résultaient d'une accumulation d'apparences telles qu'on ne pût dire si elles sont véridiques ou non, comment pourrions-nous agir d'après elles ? Comment verrions-nous ce qui s'accorde avec tel objet ou contredit à l'idée que nous en avons ? Et la mémoire, essentielle non seulement à la philosophie, mais à la vie courante et à tous les arts, comment s'expliquerait-elle ? Peut-on concevoir une mémoire des choses fausses ? Peut-il en exister une qui n'implique la présence dans l'esprit, je ne dis pas d'une ou deux notions acquises par lui, mais d'un grand nombre ? Si on les supprime, comment distinguera-t-on celui qui sait de l'ignorant ? Ce n'est pas au hasard, en effet, que nous disons de l'un qu'il sait, de l'autre qu'il ignore, c'est parce que nous voyons que le premier tient ce qu'il a perçu et saisi, tandis que l'autre ne le fait pas. Or parmi les disciplines de l'esprit, les unes ont un caractère spéculatif, les autres se rapportent à la production et au faire. Comment le géomètre pourra-t-il contempler des objets qui ne sont pas ou qu'on ne peut distinguer des fausses apparences ? Comment l'artiste qui s'accompagne de la lyre remplira-t-il la mesure et suivra-t-il le vers jusqu'au bout ? La même observation s'applique aux autres disciplines qui interviennent semblablement dans la production et l'action. Comment concevoir l'exécution avec art d'une chose quelconque si l'exécutant n'a pas acquis de nombreuses connaissances ?

VIII. - La théorie des vertus mieux qu'aucune autre prouve solidement qu'il est possible de percevoir et de saisir beaucoup de vérités. C'est uniquement de telles

notions que se compose la science, disons-nous, et nous croyons qu'elle n'exige pas seulement que l'on saisisse les choses, il faut que l'esprit s'en empare et les tienne de façon stable et immuable : il en est de même de la sagesse, de la science de la vie qui, de sa nature implique l'accord avec soi-même. Cet accord, je me demande d'où il pourrait naître et par quel procédé, s'il n'y a pas de vérité perçue et connue. Je demande aussi pourquoi le parfait homme de bien, résolu à supporter n'importe quel supplice, à se laisser déchirer par d'intolérables douleurs plutôt que de manquer à une convenance morale, à un engagement pris, oui, je le demande, pourquoi s'est-il imposé à lui-même des lois aussi rigoureuses s'il n'existe pour lui aucune vérité saisie, perçue, connue, établie ? Il n'est possible en aucune façon qu'on fasse cas de l'équité, de la bonne foi, au point qu'on ne se refuse à aucune torture pour ne pas s'en écarter, à moins d'une adhésion ferme à des croyances ne pouvant être fausses. La sagesse elle-même, en cas qu'elle ignore si elle est ou n'est pas sagesse, comment pourra-t-elle garder le nom de sagesse ? Comment ensuite osera-t-elle engager aucune entreprise et la poursuivre avec confiance, si elle n'a aucun principe certain sur lequel se régler. Aussi longtemps qu'elle n'aura aucune certitude quant à la nature de la fin suprême, du souverain bien, comment pourra-t-elle, ignorant le but auquel il faut tendre, être vraiment la sagesse ? Il est manifeste qu'un principe régulateur lui est nécessaire quand elle entreprend une tâche et que ce principe doit être conforme à la nature. Autrement le désir (c'est ainsi que nous traduirons g-hormeh ) qui nous porte à l'action, car nous cherchons à nous rapprocher de ce que nous avons vu, ne pourra pas être excité : l'objet qui excite de la sorte, il faut d'abord qu'on le voie et qu'on croie à sa réalité, chose impossible si on ne peut distinguer le vrai du faux. Et comment l'âme sera-t-elle portée au désir en cas qu'elle ne perçoive pas si l'objet qu'elle voit est conforme à la nature ou en désaccord avec elle ? De même si rien ne vient représenter à l'âme ce qu'il est convenable qu'elle fasse, on n'agira jamais, on ne sera jamais mû vers un but. Que si l'homme sait à tel moment comment il lui faut agir, il est nécessaire qu'une vérité lui soit apparue et qu'il l'ait reconnue telle. Mais quoi ? Si ce que vous dites est vrai, la raison tout entière nous est ravie, la raison qui éclaire la vie, qui en est la lumière : persisterez-vous néanmoins dans votre erreur ? En toute recherche c'est la raison qui a donné le point de départ et, fortifiée par la recherche même, c'est elle qui a donné la maîtrise. Or la recherche est le désir de connaître et sa fin est la découverte ; mais nul ne découvre des choses qui ne sont pas et celles dont l'existence demeure douteuse ne peuvent non plus être découvertes. Au contraire quand on a fait paraître à la lumière du jour ce qui auparavant était en quelque sorte enveloppé, alors on dit qu'on a découvert. Ainsi à cette même raison qui donne à la recherche son point de départ il appartient aussi de la faire aboutir à la perception et à la saisie de la vérité. Voilà pourquoi le raisonnement concluant, que les Grecs appellent g-apodeixis ; se définit ainsi :

une inférence qui de choses perçues conduit à celles qui ne le sont pas.

IX. - Si toutes les perceptions élémentaires étaient telles que le disent nos adversaires, c'est-à-dire pouvaient être fausses et qu'il n'y eût aucune notion permettant d'opérer une discrimination, comment affirmer que quelqu'un a fait un raisonnement concluant ou a découvert quelque chose et quelle confiance le raisonnement mériterait-il ? Et la philosophie elle-même qui ne procède que par raisonnement, à quel succès pourrait-elle prétendre ? Qu'advient-il de la sagesse qui ne doit douter ni d'elle-même ni des règles qu'elle établit (les philosophes les appellent g-dogmata) et dont on ne peut sans crime enfreindre aucune, puisque commettre une infraction de cette sorte, c'est violer la loi de rectitude et de vérité et que ce manquement a pour conséquence ordinaire qu'on trahit l'amitié et la chose publique. Nul doute n'est donc possible : une règle posée par le sage ne peut pas être fautive et il ne suffit même pas qu'elle ne soit pas fautive ; elle doit être stable, fixe, définitive, telle qu'aucun raisonnement ne puisse l'ébranler. Elle ne pourrait ni paraître posséder ces caractères ni les posséder réellement suivant cette façon de philosopher qui nie la possibilité de discerner le vrai du faux dans les perceptions d'où ces règles découlent. Voilà quelle est l'origine de la demande que faisait Hortensius quand il pressait les Académiciens de reconnaître qu'il est au moins une vérité perçue par le sage, à savoir qu'il ne peut en percevoir aucune. Mais quand Antipater présentait la même demande et disait : qui affirme qu'on ne peut percevoir aucune vérité, il doit pour être conséquent reconnaître l'existence de cette perception qui exclut toutes les autres perceptions, Carnéade répondait avec beaucoup de finesse : loin d'être une conséquence nécessaire, cet aveu serait en contradiction déclarée avec le principe posé. Qui nie que l'on puisse percevoir une vérité ne fait aucune exception, donc nécessairement il n'excepte pas cette perception ayant pour objet l'impossibilité de percevoir et de saisir aucune vérité. Antiochus sur ce point paraît avoir serré davantage la discussion : les Académiciens, disait-il, ont institué cette règle (vous comprenez, n'est-ce pas, que j'entends par ce mot un g-dogma) qu'on ne peut rien percevoir, ils ne doivent donc pas à l'égard de cette règle comme en d'autres affaires rester flottants, ils le doivent d'autant moins que c'est l'essentiel de leur doctrine, car il n'est rien qui soit aussi fondamental en philosophie que la discrimination du vrai et du faux, du connu et de l'inconnu ; puis donc que les Académiciens admettent ce principe et ont la prétention de montrer quelles choses on peut admettre, quelles il faut rejeter, ils n'ont pu manquer de posséder quelque lumière sur le critérium du faux et du vrai. Il y a en effet deux problèmes capitaux en philosophie, l'un relatif au critérium de la vérité, l'autre au souverain bien et nul ne peut être sage s'il ignore qu'il y a un principe de la connaissance et un suprême désirable, c'est-à-dire s'il ne sait pas d'où il lui faut partir et où il lui faut arriver. Rester dans le doute sur

ces deux points, ne pas donner de ces deux problèmes des solutions arrêtées sur lesquelles on se reporte avec confiance, c'est s'écarter bien loin de la sagesse. Telle est la meilleure manière de réclamer des Académiciens qu'ils reconnaissent qu'il y a au moins une vérité perçue, à savoir que nulle ne peut l'être. Mais je pense en avoir assez dit sur l'inconséquence de toute cette doctrine, si tant qu'on puisse attribuer une doctrine à des gens pour qui il n'y a pas de vérité établie.

X. - Il existe maintenant une autre façon de présenter les choses, plus riche en conséquences mais aussi plus abstruse, car elle s'appuie jusqu'à un certain point sur la physique et je crains, si j'en use, de laisser à mon adversaire un champ trop large, des facilités de discussion trop grandes ; que ne fera-t-il pas, je me le demande, dans un sujet encore plein d'obscurité, lui qui veut nous ravir la lumière ? Et cependant il est possible de montrer en entrant dans le détail avec quel art la nature a façonné tout le règne animal d'abord et l'homme principalement, de quoi nos sens sont capables, comment pour commencer les choses nous frappent quand elles nous apparaissent, puis comment le désir naît de ce choc, comment, enfin, nous tendons nos sens pour percevoir les objets. L'âme, en effet, qui est à l'origine des sensations, qui est la faculté de sentir prise en elle-même, dispose d'une puissance naturelle de se tendre vers les objets qui l'émeuvent. Elle saisit ainsi certaines apparences pour en faire aussitôt usage, tandis qu'elle en met d'autres en réserve, si l'on peut dire, et c'est de celles-là que naît la mémoire. Il y en a de semblables entre elles qu'elle groupe les unes avec les autres, et c'est ainsi qu'elle forme les notions des choses que les Grecs appellent tantôt g-ennoiai, tantôt g-prolehpseis. Quand aux sens se sont ajoutés la raison, le raisonnement concluant et la multitude innombrable des objets, alors, apparaît la vision de l'ensemble des choses et par degrés cette même raison que nous avons vue à l'œuvre parvient à la sagesse. Comme l'âme humaine est faite essentiellement pour acquérir la science du monde extérieur et pour établir dans la vie l'accord avec soi-même, elle s'attache à la connaissance, et cette saisie par l'esprit (j'emploie ce mot, je l'ai dit, pour rendre exactement g-katalehpseis) qui lui est chère par elle-même, rien n'étant plus doux à l'âme que la lumière du vrai, l'homme l'aime en outre à cause de l'usage auquel elle se prête. C'est ainsi qu'il arrive à faire de ses sens un emploi rationnel, qu'il crée des arts et s'enrichit de nouveaux sens en quelque sorte, qu'il donne à la philosophie la force d'être productrice de vertu et de soumettre, en conséquence, la vie au seul ordre qui convienne. Ceux donc qui nient que l'esprit puisse rien saisir dépouillent la vie de ce qui la rend possible ou l'embellit - que dis-je ? ils la ruinent jusque dans ses fondements, ils enlèvent son âme à l'être animé et il est difficile de qualifier cette aveugle audace comme elle le mérite. En vérité, je ne parviens pas à déterminer quel est leur dessein, quelle est leur ambition. Quand il nous arrive de leur tenir ce langage : « Si vous êtes dans le

vrai il n'y a plus rien de certain », ils nous répondent : « que nous reprochez-vous ? Est-ce notre faute ? C'est la nature qu'il faut accuser ; comme le dit Démocrite, elle cache la vérité à une profondeur inaccessible. » D'autres se défendent avec plus d'adresse, et se plaignent même qu'on les accuse de dire que tout est incertain, ils s'efforcent de montrer quelle différence importante il y a entre l'incertitude et la non perception de la vérité. C'est à ceux qui établissent cette distinction, que j'ai affaire maintenant, je laisserai de côté ceux pour qui demander s'il y a quelque chose de certain, c'est demander si le nombre des étoiles est pair ou impair, leur cas est désespéré. On veut qu'il y ait des probabilités et pour ainsi dire des choses vraisemblables, et j'ai observé hier que cette thèse était celle qui faisait le plus d'impression sur vous, on pense ainsi être pourvu d'une règle aussi bien pour la conduite de la vie que pour la recherche et la discussion.

XI. - Quelle est cette règle si nous n'avons aucune notion du vrai et du faux, ne pouvant distinguer entre eux ? Si nous en avons une en effet, il faut qu'entre le vrai et le faux il y ait une différence comme il y en a une entre une ligne droite et une oblique. Si cette différence n'existe pas, il n'y a pas de règle et l'homme pour qui la vision du faux ne se distingue en rien de celle du vrai, ne peut avoir aucun critérium de la vérité, ne peut la reconnaître à aucune marque. Quand ils disent : tout ce que nous n'admettons pas, c'est qu'une idée vraie revête une apparence telle qu'une idée fautive ne puisse jamais avoir même aspect, tout le reste, nous l'accordons, ils parlent comme des enfants : après avoir supprimé tout moyen de juger, ils affirment qu'ils ne suppriment pas le reste. C'est comme si l'on privait quelqu'un de ses yeux et qu'on lui dît ensuite qu'on n'a pas aboli pour lui le monde visible. De même, en effet, que seuls les yeux permettent de reconnaître ce qui est visible, seules les sensations rendent possibles toutes les autres connaissances, mais quand elles ont une marque propre de vérité, non quand elles n'ont qu'un caractère commun au faux et au vrai. C'est pourquoi, soit que l'on admette une vision probable, soit, comme le voulait Carnéade, qu'on demande qu'elle soit à la fois probable et non contredite, soit encore que l'on proclame et suive un autre principe, il faudra toujours en revenir à cette apparition dont nous parlons. S'il n'y a en elle qu'un caractère qui appartient aussi au faux, il n'y aura plus de critérium, parce qu'on ne peut, à l'aide d'une marque commune, discerner ce qui est proprement le vrai. Si, en revanche, il n'y a en elle rien qui lui soit commun avec le faux, c'est tout ce que je veux, car je cherche une marque de vérité qui soit telle que le faux ne puisse la posséder. Les Académiciens tombent dans une erreur semblable quand, en présence des reproches que leur adresse la vérité, obligés qu'ils sont de reconnaître qu'il y a des vérités évidentes, ils veulent qu'elles soient imprimées dans l'âme et dans l'esprit, mais ne puissent jamais être l'objet d'une perception et d'une saisie. Qu'ils nous disent comment il est évident qu'une chose est blanche,

s'il peut arriver que ce qui est noir paraisse blanc ou comment nous pourrions affirmer qu'il y a des vérités évidentes ou profondément imprimées, alors que nous ne savons pas avec certitude si l'âme est vraiment touchée ou si c'est une illusion. Ainsi, perception de la couleur, des corps, vérité, raisonnement, sensation, évidence, rien de tout cela ne nous est laissé. De là cet usage quand l'un de ces philosophes dit n'importe quoi, de lui poser cette question, tu perçois donc cela ? Mais ils se moquent de ceux qui les interrogent de la sorte et qui ne les pressent pas en les obligeant à reconnaître que nul ne peut engager une discussion sur un sujet quelconque ni affirmer quoi que ce soit, s'il n'existe pas une marque lui garantissant la vérité de ce qu'il dit croire. Qu'est-ce donc que votre probabilité ? Si l'idée qui se présente à l'esprit de l'un ou de l'autre et qui paraît probable au premier abord, en quelque sorte, est celle dont vous affirmez la vérité, quoi de plus léger ? Si les Académiciens déclarent n'adopter une opinion qu'avec circonspection et après un examen attentif, ils ne s'en tireront pas mieux : en premier lieu, des opinions entre lesquelles il n'y a pas de différence caractéristique sont toutes également indignes de créance. En outre, puisqu'ils disent qu'il peut arriver au sage, alors qu'il s'est donné le plus de mal et qu'il a mis en œuvre toute sa circonspection, de juger vraisemblable ce qui est très éloigné du vrai, ils ne pourront pas avoir l'esprit tranquille, même s'ils ont, comme ils disent, fait un grand pas vers la vérité ou s'en sont approchés de très près. Pour être tranquilles, il faudrait connaître le caractère distinctif de la vérité ; s'il est voilé, impossible à discerner quelle vérité croient-ils qu'ils pourront atteindre ? Quoi de plus absurde que ce langage : voici le signe ou le raisonnement qui prouve telle chose, et c'est pourquoi j'adopte telle opinion, mais il peut se faire que la chose signifiée soit fausse ou n'existe pas du tout. Mais en voilà assez sur la perception du vrai, si quelqu'un voulait démolir mon argumentation, la vérité, même moi absent, se défendra d'elle-même.

XII. - Les explications qui précèdent avaient trait aux données des sens, je vais maintenant parler de l'assentiment et de l'adhésion que leur donne l'esprit, ce que les Grecs appellent *g-sugkatathesis*, je le ferai brièvement, non que le sujet ne se prête à des développements, mais parce qu'antérieurement j'ai déjà posé le principe auquel il faut se référer en cette affaire. Quand je parlais du pouvoir qu'ont les sens, il apparaissait clairement que bien des choses sont, grâce à eux, saisies et perçues, ce qui ne pourrait être sans l'assentiment. Comme en outre la différence essentielle entre l'objet inanimé et l'être vivant consiste en ce que le vivant est actif (on ne conçoit même pas ce que pourrait être un vivant inerte), il faut ou bien supprimer en lui la sensation ou bien reconnaître qu'il a en son pouvoir la faculté d'assentir. Et c'est en vérité ravir à un être son âme que de ne vouloir ni qu'il sente ni qu'il donne son assentiment. Il est nécessaire qu'une balance s'incline sous le poids dont on charge un plateau et de même l'âme se plie

à l'évidence ; tout de même qu'un être ne peut pas ne pas désirer ce qui convient à sa nature (les Grecs donnent à un objet de cette sorte le nom d' g-oikeion), il ne peut pas ne pas adhérer à l'évidence, quand elle s'offre à lui. Au reste, si ce que j'ai voulu établir précédemment est vrai, il n'y a pas lieu de parler de l'assentiment : qui perçoit donne aussitôt son assentiment à ce qu'il perçoit. A quoi il faut ajouter ces conséquences : ni la mémoire ne peut exister sans l'assentiment, ni les notions des choses se former, ni les arts et notre attribut le plus précieux qui est de disposer d'un certain pouvoir, l'homme qui ne donne son assentiment à aucune proposition s'en voit dépouillé. Où sera la vertu si rien ne dépend de nous ? Alors que le vice est en notre pouvoir et que nul n'agit mal que de son consentement, il n'en serait pas de même de la vertu dont la constance et la fermeté dépendent des croyances auxquelles elle a donné son adhésion et son approbation ? Quelle plus grande absurdité ! En résumé, il est nécessaire que nous ayons perçu quelque chose avant d'agir et donné notre adhésion à ce que nous avons perçu. Supprimer les données des sens et l'assentiment, c'est donc retrancher de la vie toute espèce d'action.

XIII. - Voyons maintenant quelles objections les Académiciens dirigent contre cette théorie. Mais auparavant, vous pouvez prendre connaissance des idées fondamentales sur lesquelles repose toute leur philosophie. Ils commencent par élaborer une façon de raisonner sur ce que nous appelons apparitions ("visa"), ils en donnent une définition générale, les divisent en espèces, au cours de ce travail, considèrent quelle sorte de choses peut être perçue et saisie, tout cela aussi longuement que les Stoïciens. Ensuite, ils énoncent deux propositions qu'on peut dire directrices en la matière soumise à l'examen : premièrement, si des objets déterminent en nous des sensations présentatives telles que d'autres objets puissent produire les mêmes sensations et qu'il n'y ait entre les premières et les secondes aucune différence, il n'est pas possible qu'aux premières corresponde une réalité saisissable, aux autres non ; en second lieu, il n'est pas nécessaire pour appliquer ce principe qu'elles soient identiques, il suffit que nous ne puissions les distinguer. Cela posé, un seul argument leur suffit pour régler toute la question et cet argument se présente comme il suit : « Parmi les sensations présentatives, les unes sont véridiques, les autres fallacieuses et l'on ne peut saisir le faux. Or, la sensation véridique est telle que la fallacieuse puisse avoir même apparence. Et si les sensations présentatives sont telles qu'il n'y ait point de différence entre elles, il ne peut se faire que les objets d'où proviennent les unes soient saisissables, les autres non. Il n'y a donc pas de réalité nous apparaissant qui puisse être saisie par l'esprit. » Quant aux prémisses qu'ils énoncent pour prouver ce qu'ils ont dessein d'établir, ils les tiennent pour accordées et il en est deux auxquelles personne ne contredit. Ce sont les suivantes : « Des sensations fallacieuses ne correspondent à

aucun objet saisissable » puis « Si des sensations présentatives sont telles qu'on ne puisse les distinguer l'une de l'autre, il est impossible qu'aux unes correspondent des réalités saisissables, aux autres non ? » Ils soutiennent par de longs discours et à l'aide d'exemples variés leurs autres thèses qui sont également au nombre de deux. La première s'énonce comme suit : « parmi les sensations présentatives, les unes sont véridiques, les autres fallacieuses. » Quant à la deuxième, elle consiste à soutenir que « toute sensation véridique est telle qu'elle puisse également être fallacieuse ». Ils ne passent pas légèrement sur ces deux propositions, ils les développent avec beaucoup de soin et en déployant toutes leurs ressources d'esprit, ils procèdent par divisions et, pour commencer, font des divisions générales. Ils s'occupent d'abord des sens puis des connaissances qui se tirent des sens et de l'expérience commune en cherchant à faire qu'elle devienne incertaine ; ils en viennent alors à une application suivant laquelle même par le raisonnement et la conjecture, il est impossible de saisir une réalité. Ils subdivisent ensuite, découpent en petites fractions les genres qu'ils ont d'abord distingués, ils font pour toutes les autres sortes de connaissances ce que l'on a fait dans l'entretien d'hier pour les sensations et, dans chaque cas particulier analysé dans le dernier détail, ils s'efforcent de prouver qu'à toutes les apparitions véridiques il s'en joint de fallacieuses qui ne diffèrent pas des premières. D'où cette conclusion qu'il n'y a pas d'objets saisissables.

XIV. - Pour moi je trouve très digne de la philosophie ce raffinement dans l'analyse, mais il me paraît très peu favorable à la cause même des philosophes qui en usent. En effet, des définitions, des divisions, un discours où l'on emploie pour parvenir à la clarté des procédés de cet ordre, des similitudes, des dissemblances subtiles et fines, tout cela convient à des hommes confiants dans la vérité, la solidité, la certitude des idées qu'ils défendent, non à ceux qui crient sur les toits qu'elles ne sont pas plus vraies qu'elles ne sont fausses. Que feront-ils si, lorsqu'ils ont défini quelque chose, on leur demande : votre définition peut-elle s'appliquer à n'importe quel autre objet ? S'ils répondent affirmativement, comment pourront-ils justifier leur définition. Leur réponse sera-t-elle négative ? Ils devront reconnaître alors que, si cette définition est vraie, elle ne peut s'appliquer à un objet autre que celui auquel elle convient réellement, d'où cette conséquence qu'il a dû être saisi par l'esprit. C'est tout le contraire de ce qu'ils prétendent. On les attaquera de même à chaque pas : s'ils affirment qu'ils voient clairement le sujet qu'ils traitent, ne sont embarrassés par aucune communauté d'apparence, ils reconnaîtront qu'ils ont saisi les choses dont ils parlent. Si, au contraire, ils déclarent qu'on ne peut pas distinguer le vrai du faux, comment pourront-ils aller plus loin ? On leur opposera toujours la même objection qu'on leur a déjà opposée. On ne peut considérer un argument comme concluant que si les prémisses

ont été établies de telle façon qu'elles ne puissent être confondues avec des propositions fausses. Ainsi un raisonnement suivi qui doit s'appuyer sur une vérité saisie et perçue aurait pour effet d'établir que rien ne peut être saisi ? Qu'imaginer de plus contradictoire ? Comme en outre le propre d'un discours composé avec souci de la logique est de mettre en lumière quelque chose de non apparent et, pour atteindre ce but, fait appel aux sens et aux vérités évidentes, quel pourra être le discours de gens qui veulent qu'il n'y ait partout qu'apparence et point de réalité ? Mais ce qui les accable tout particulièrement, c'est qu'ils adoptent comme s'accordant entre elles deux propositions qui se contredisent violemment : d'une part, qu'il y a des sensations présentatives fallacieuses (ce qui implique l'existence de sensations véridiques) et, d'autre part, qu'il n'y a pas de différence entre celles qui sont fallacieuses et celles qui sont véridiques. Ils avaient admis cependant qu'une différence existait entre les unes et les autres ; ainsi la première proposition est contredite par la deuxième, la deuxième par la première. Mais allons plus loin et faisons en sorte que l'on ne nous accuse pas de nous être prononcés à la légère. Examinons en détail toutes leurs objections sans rien laisser passer. Tout d'abord cette évidence dont nous avons parlé est par elle-même assez forte pour nous faire connaître les choses qui sont précisément telles qu'elles sont. Toutefois, pour rester plus ferme et plus constant dans l'évidence, il faut procéder avec le plus de méthode qu'il se pourra et avec le plus grand soin, afin de ne pas se laisser distraire des vérités claires en elles-mêmes par des paralogismes prestigieux et des sophismes. Quand Épicure a voulu remédier aux erreurs qui peuvent faire mettre en doute la possibilité de la connaissance en disant que le propre du sage est de distinguer l'évidence de l'opinion, il n'a pas fait faire un pas à la question, car il n'a nullement retranché l'erreur que peut envelopper l'opinion.

XV. - Deux obstacles offusquent la lumière de l'évidence, il faut donc deux moyens de la faire triompher. La première difficulté vient de ce que l'on n'arrête pas assez son esprit sur les vérités évidentes et qu'on ne le tend pas comme il faudrait pour reconnaître de combien de lumière elles sont entourées. La deuxième résulte de ce que certains esprits, circonvenus et abusés par des interrogations captieuses, des pièges tendus, ne pouvant répondre aux objections qu'on leur adresse, se détachent de la vérité. Il faut donc avoir à portée de la main pour défendre l'évidence les réponses que je viens d'indiquer et être armé de façon à soutenir toute attaque prononcée sous forme d'interrogation et à rompre tous les pièges tendus. Je me propose de faire maintenant le nécessaire à cet effet. J'exposerai donc les arguments de nos adversaires dans leur ordre logique, parce qu'eux-mêmes dans leurs discours procèdent avec méthode. Premièrement ils s'efforcent de montrer que beaucoup de choses peuvent paraître exister alors qu'elles ne sont pas du tout, les âmes recevant des sensations mensongères de choses inexistantes comme de

choses réelles. « Vous prétendez, disent-ils, que certaines visions viennent d'un dieu, par exemple celles qui nous apparaissent en songe et dont nous demandons l'interprétation aux oracles, au vol des oiseaux, aux entrailles des victimes »(cette croyance, font-ils observer, a obtenu l'adhésion des Stoïciens leurs adversaires). Ils nous demandent comment la divinité, qui nous fait paraître probables ces visions fausses, ne pourrait pas aussi nous en offrir qui approchassent des véridiques d'aussi près que possible et, si elle peut nous en offrir de telles, pourquoi pas d'autres si semblables aux vraies qu'il fût extrêmement difficile de les en distinguer ou enfin de telles qu'on ne les en distinguât pas du tout. Après cela, puisque l'âme se donne le branle à elle-même, comme on le voit, quand nous nous représentons. des objets par l'imagination, et aussi dans le rêve et la démence, n'est-il pas vraisemblable, disent-ils, qu'en pareil cas elle est agitée de telle sorte que non seulement elle ne discerne en aucune façon si les objets qu'elle croit voir sont réels ou imaginaires, mais qu'elle n'aperçoit aucune différence entre les uns et les autres ; tout juste comme si, venant à trembler et à pâlir, ou bien par quelque mouvement intérieur de l'âme, ou bien par l'effet de quelque objet extérieur terrible, il n'y avait rien qui permît de distinguer d'où viennent ce tremblement et cette pâleur, n'y ayant point de différence entre un émoi dont l'origine est intérieure et un autre qui a une cause extérieure. Enfin, ajoutent-ils, si nulle sensation présentative fallacieuse ne paraît mériter créance, être probable, il faut raisonner autrement que nous ne faisons, mais si le contraire arrive, pourquoi n'en serait-il pas de même des sensations qu'on ne distingue pas facilement de celles qui sont reconnues fallacieuses ? Pourquoi aussi de celles qui ne s'en distinguent pas du tout ? Le sage ne suspend-il pas son jugement, vous-mêmes le dites, quand il a l'esprit troublé, parce qu'alors il ne distingue plus entre ses sensations présentatives ?

XVI. - En réponse à tous ces exemples de visions imaginaires, Antiochus discourrait longuement et il y eut sur ce seul point une discussion qui dura tout un jour. Je ne crois pas devoir en faire autant, je me contenterai d'indiquer ce que j'appellerai les têtes de chapitres. Et d'abord il faut relever cette manière captieuse de raisonner par interrogations répétées, petites additions et petits retranchements successifs, procédé peu estimé en philosophie. On appelle "sorites" ces arguments semblables à un tas qui se fait grain à grain ; ils sont à la fois dépourvus de valeur véritable et propres à embarrasser ! Telle est votre marche ascendante : "Si un dieu, pendant le sommeil, nous envoie une vision de véracité probable, pourquoi n'en enverrait-il pas une très vraisemblable ; pourquoi pas une qu'il serait difficile de distinguer du réel ? une enfin qui n'en différât pas du tout ? » Si mon adversaire arrive jusque-là parce que je lui aurai fait une suite de concessions, ce sera ma faute ; s'il y parvient de lui-même, c'est lui le coupable. Qui, en effet, lui

accordera ou que Dieu peut tout ou que, le pouvant, il fera de sa puissance pareil usage ? Comment prendre pour établi que si une chose est semblable à une autre, il s'ensuit qu'on ne peut l'en distinguer facilement ? puis qu'on ne peut pas du tout l'en distinguer ; enfin qu'elle est la même ? Comme si, les loups ressemblant aux chiens, on allait finalement dire que ce sont les mêmes animaux. Et sans doute il y a des façons d'agir contraires à la rectitude qui ressemblent à de belles actions, ce qui n'est pas bon peut ressembler à ce qui l'est, le non artistique à l'artistique. Pourquoi hésitons-nous donc à déclarer qu'entre ces choses il n'y a pas de différence ? Sommés-nous incapables de voir même les incompatibilités ? Il n'est rien qui puisse être transporté de son genre propre dans un autre. Et s'il pouvait être établi qu'aucune différence n'existe entre des sensations présentatives de genres différents, il s'en trouverait qui seraient à la fois dans leur genre propre et dans un autre. Comment cela serait-il possible ? En second lieu, pour répondre victorieusement à toutes ces histoires de fantômes, il y a un moyen, qu'il s'agisse, comme c'est assez fréquent, d'objets imaginés par nous, ou que ce soient des visions s'offrant à l'esprit pendant le sommeil, en état d'ivresse ou dans la folie. Nous dirons qu'à toutes ces visions manque l'évidence à laquelle nous devons nous attacher obstinément. Quel est l'homme en effet qui, lorsqu'il imagine, ne sent pas, dès qu'il s'est un peu secoué, s'est ressaisi, quelle différence il y a entre l'évidence et l'illusion ? Il en est de même pour les songes. Penses-tu qu'Ennius, après s'être promené dans son jardin avec son voisin Ser. Galba, aurait dit : il m'a semblé que je me promenais avec Galba ? Mais après un songe voici comment il s'est exprimé : il me semblait que le poète Homère m'apparaissait. De même dans Epicharme car il me semblait rêver que j'étais mort moi-même. Ainsi dès que nous sommes éveillés, nous méprisons ces visions ; nous ne portons pas le même jugement sur les choses que nous avons faites au forum.

XVII. - Mais, dira-t-on, pendant que ces visions occupent l'esprit, elles ont pour nous même apparence que les objets que nous voyons pendant la veille. Tant s'en faut d'abord, mais laissons cela. Nous dirons seulement que ni la force de l'esprit, ni son intégrité, ni celle du sens ne sont les mêmes dans le sommeil et dans la veille. Ceux même qui sont ivres n'agissent pas avec la même décision que ceux qui sont à jeun ; ils doutent, hésitent, se reprennent quelquefois, ne donnent que faiblement leur assentiment à leurs sensations présentatives et, quand le sommeil a dissipé l'ivresse, ils en reconnaissent le caractère fallacieux. C'est ce qui arrive aussi dans le dérangement d'esprit ; au commencement d'un accès de folie on sent qu'on croit voir ce qui n'est pas et on le dit ; quand on revient à la raison on éprouve ce qu'éprouve Alcmeon et on déclare comme lui : mais jamais mon âme ne s'accorde avec l'apparence qui frappe mes yeux. Le sage, me dis-tu, quand il a l'esprit troublé, suspend son jugement pour ne pas confondre le faux avec le vrai.

Souvent aussi il fait de même lorsqu'il trouve dans ses sens de la lenteur ou de la pesanteur ou s'il y a de l'obscurité dans ce qu'il croit voir ou enfin si le temps lui manque pour avoir une vision bien claire. Au reste, tout ce que vous dites de la suspension par le sage de son jugement se retourne contre vous, car s'il n'y avait aucune différence entre ses sensations, ou bien il suspendrait toujours son jugement ou bien il ne le suspendrait jamais. Mais dans toutes les objections de cette nature, il est facile de voir le peu de sérieux que mettent dans leurs discours des gens qui se complaisent dans une confusion générale. Nous demandons un jugement porté par des esprits graves, conséquents, fermes et nous nous trouvons en présence de songeurs, de déments et d'ivrognes. Combien d'illogisme il y a dans toute cette discussion, pensons-y. Si nous prenions garde nous ne mettrions pas en scène des gens abêtis par le vin, plongés dans le sommeil ou ayant perdu la raison, poussant l'absurdité jusqu'à dire tantôt qu'entre leurs sensations et celles des personnes bien éveillées, dont l'esprit n'est ni obscurci par le vin ni dérangé, il y a de la différence, tantôt qu'il n'y en a point. Nos adversaires ne voient-ils même pas qu'ils rendent tout incertain contrairement à leur intention (j'appelle incertain ce que les Grecs nomment *g-adehlon*). Si en effet telle est la situation qu'il n'y ait aucune différence entre la façon de sentir d'un homme sain d'esprit et celle d'un dément, qui pourra être assuré de la santé de son esprit ? Pour vouloir nous mettre en pareille condition il faut n'être pas à moitié déraisonnable. Pour ce qui est des ressemblances existant entre des jumeaux, entre les empreintes d'un même cachet, c'est une recherche puérile que celle qu'ils en font. Qui donc parmi nous nie ces ressemblances qui s'observent en beaucoup de cas ? Mais si, pour supprimer la possibilité de la connaissance, il suffit qu'il y ait beaucoup de ressemblances et dans beaucoup d'ordres de choses, pourquoi ne vous contentez-vous pas d'en affirmer l'existence, étant donné surtout que nous vous l'accordons ? Pourquoi préférez-vous soutenir ce que la nature n'admet pas : que chaque objet n'est pas en son genre tel qu'il est et qu'entre deux ou plusieurs objets il puisse y avoir une conformité excluant toute différence. Comme, par exemple, entre des œufs ou des abeilles en raison de la très grande ressemblance qu'ils et elles ont entre eux. Que voulez-vous obtenir en insistant sur vos jumeaux ? Quelle vertu particulière attribuez-vous à cet exemple ? On vous accorde qu'ils se ressemblent, vous auriez pu vous en tenir là. Mais non ! vous voulez qu'ils soient non semblables mais identiques, qu'ils soient un seul et même individu, cela est impossible radicalement. Ensuite vous cherchez refuge chez les physiciens qu'on tourne si volontiers en ridicule dans l'Académie (et toi-même tu ne t'en priveras pas) et vous affirmez que, suivant Démocrite, il y a des mondes sans nombre et qu'il y en a même qui sont non seulement semblables entre eux mais si parfaitement pareils à tous égards qu'il n'y a entre eux aucune différence et de même pour les hommes. Puis vous demandez que, si un monde ressemble à un autre monde au point qu'il

n'y ait entre eux nulle différence, on vous accorde qu'il se rencontre aussi, dans ce monde que nous habitons, des choses tellement semblables qu'il n'y ait entre elles aucune différence, aucune distinction possible. Car, ajoutez-vous, puisque ces atomes dont tout provient selon Démocrite, ont pu former et ont réellement formé dans d'autres mondes supposés innombrables d'innombrables Q. Lutatius Catulus, pourquoi n'y aurait-il pas dans ce monde-ci qui est si grand un second Lutatius Catulus ?

XVIII. - Premièrement vous me citez devant Démocrite, moi qui ne le reconnais pas comme juge et qui, loin de l'approuver, le réfute parce que, d'autres physiiciens d'esprit plus fort l'ont montré, chaque être singulier dans la nature a ses propriétés singulières. Admettons que les anciens Servilius, qui étaient jumeaux, aient eu l'un avec l'autre une ressemblance aussi parfaite qu'on le dit, penses-tu qu'ils aient été un seul et même individu ? Hors de chez eux on ne les distinguait pas. Mais chez eux ? Les étrangers les confondaient. Mais pas leurs parents. Ne voyons-nous pas tous les jours qu'il en est ainsi dans la vie : des personnes que nous aurions cru ne pouvoir jamais distinguer, nous les reconnaissons si facilement par une fréquentation répétée qu'elles ne nous paraissent même plus se ressembler le moins du monde. Ici vous pouvez vous escrimer à votre aise, je ne vous opposerai pas une résistance opiniâtre, je vous accorderai même que ce sage parfait, auquel nous revenons toujours, quand des choses semblables non encore différenciées par lui se présenteront, suspendra son jugement et qu'il ne donnera jamais son assentiment à une sensation représentative si elle n'est telle qu'elle ne puisse pas être fallacieuse. Mais cela n'empêche pas qu'à l'égard des autres cas il ne se soit fait une règle lui permettant de distinguer le vrai du faux, et quant à ces ressemblances on en triomphe par la pratique. Une mère, par exemple, distingue ses jumeaux l'un de l'autre, ses yeux sont instruits par l'accoutumance : toi-même tu les distingueras si tu les vois habituellement. Te rappelles-tu que la ressemblance des œufs a passé en proverbe ? Nous savons cependant qu'à Délos, au temps de sa prospérité, beaucoup de personnes nourrissaient des poules pour en faire commerce et, à l'inspection d'un œuf, savaient dire quelle poule l'avait pondu. Ainsi votre argument n'a pas de valeur entre nous : nous nous contentons de dire que nous ne sommes pas capables de distinguer entre les œufs ; ce n'est pas le parti que vous voulez tirer du fait qui nous empêchera de le reconnaître comme si l'on pouvait en conclure qu'il n'y a entre les choses qui se ressemblent aucune différence d'aucune sorte. J'ai pour règle, en effet, de tenir pour véridique les sensations représentatives qui sont telles qu'elles ne puissent être fallacieuses, et de cette règle je ne m'écarterai pas d'un travers de doigt, comme on dit, pour ne pas tomber dans une confusion générale. Et, en effet, si entre nos sensations il n'y avait aucune différence, ce n'est pas seulement la connaissance du vrai et du faux

qui ne serait plus possible, c'est leur existence qui serait supprimée du coup. Il n'est pas moins absurde de dire comme vous le faites parfois lorsque l'âme reçoit des sensations qui s'impriment en elle : nous ne prétendons pas qu'il n'y a aucune différence entre les impressions elles-mêmes, c'est entre les espèces ou les classes auxquelles nous les rapportons qu'il n'y a aucune différence. Comme si ce n'était pas en les rapportant à une classe que nous les jugeons. Mais ce qui est le comble de l'absurdité, c'est de dire que vous tenez l'existence de l'objet pour probable quand la sensation représentative n'est contredite par aucune autre. Premièrement, en effet, comment pouvez-vous savoir qu'il n'y a aucune contradiction, alors que les sensations véridiques ne diffèrent pas des mensongères ? Et en second lieu quel peut être le critérium du vrai si le faux et le vrai ont même marque ? C'est de là qu'est venue cette g-epocheh, c'est-à-dire cette suspension du jugement à laquelle s'est tenu Arcésilas, plus conséquent en cela que ne l'a été Carnéade, s'il faut admettre ce que quelques-uns pensent de lui. Si, en effet, nulle réalité n'est saisissable pour l'esprit, ce qu'ont cru l'un et l'autre, il faut supprimer l'assentiment. Quoi de plus déraisonnable que de donner son adhésion alors qu'on ignore l'objet auquel se rapporte le jugement ? Or hier on n'a cessé de nous répéter que Carnéade se laissait glisser jusqu'à dire parfois que le sage pouvait avoir une opinion, c'est-à-dire commettre une faute morale. Pour moi si je suis sûr qu'il y a des vérités que je puis saisir, point sur lequel j'ai déjà trop insisté, je le suis encore plus que le sage ne donnera jamais sa créance, c'est-à-dire son assentiment, à une proposition fautive ou relative à un objet qu'il ne connaît pas. Reste cette méthode qui consiste pour trouver la vérité à plaider en toute matière le pour et le contre. Je demande à voir ce qu'ils ont trouvé. Nous n'avons pas accoutumé, de l'étaler, dit Arcésilas. Que signifient ces mystères ? Pourquoi cacher notre sentiment comme une laideur ? Pour que nos disciples suivent la raison au lieu de s'incliner devant une autorité. Et s'ils se laissent diriger à la fois par la raison et par l'autorité ? Sera-ce moins bien ? Il y a un point toutefois que les Académiciens ne cherchent pas à dissimuler, c'est qu'on ne peut saisir aucun objet par l'esprit. Sur ce point particulier l'autorité n'a pour vous rien d'offensant. Elle me choque beaucoup, moi : qui donc eût adopté pareille manière de voir si manifestement, si évidemment fautive et ruineuse, si Arcésilas et, encore bien plus que lui, Carnéade n'eussent possédé cette abondance d'idées, cette force de persuasion qui les distinguent. XIX. - C'est ainsi à peu près qu'Antiochus exposait son sentiment, d'abord dans les entretiens d'Alexandrie et bien des années après, de façon encore plus affirmative, quand il m'accompagna en Syrie un peu avant sa mort. Mais maintenant que ma cause est bien établie, je n'hésiterai pas à donner un avis à un homme pour qui j'ai beaucoup d'amitié - c'est à moi qu'il s'adressait - et qui est mon cadet de quelques années. Comment toi qui as exalté la philosophie au point que notre ami Hortensius, dont l'opinion s'écarte de la tienne,

s'en est trouvé ébranlé, tu suivrais une école qui confond le vrai avec le faux, nous dépouille du jugement, nous interdit toute adhésion et nous ravit nos sens. Les Cimmériens eux-mêmes, à qui une divinité peut-être ou bien la nature ou encore la situation de leur pays ont ravi la vue du soleil, avaient du moins des feux dont la lumière les éclairait. Ces philosophes que tu approuves ne nous laissent même pas une étincelle pour nous guider à travers les ténèbres qu'ils répandent autour de nous. Si nous les suivons, nous serons chargés de telles chaînes que nous ne pourrons plus remuer, car, si l'on supprime l'assentiment, on supprime du même coup à la fois tout mouvement de l'âme et toute action des choses sur nous, et, outre que cela est déraisonnable, cela n'est même possible en aucune façon. Prends-y garde, à toi moins qu'à aucun autre il convient de soutenir cette doctrine. N'est-ce pas toi qui, après avoir découvert et dévoilé des complots secrets, as déclaré sous la foi du serment que tu en avais une connaissance certaine (je l'aurais fait moi-même connaissant la vérité par toi) ? Et tu nierais que l'on pût rien connaître, rien saisir, rien percevoir ? Je t'en prie, je t'en supplie, ne va pas diminuer toi-même la valeur de tes plus belles actions. » Quand Lucullus eut ainsi parlé il s'arrêta. Hortensius plein d'admiration (pendant tout le temps qu'avait duré ce discours il n'avait cessé de manifester son admiration, levant même souvent les mains au ciel, et cela n'avait rien de surprenant, car jamais, je pense, on n'a déployé contre l'Académie plus de ressources d'esprit) se mit à m'exhorter aussi, soit qu'il voulût plaisanter, soit que tel fût son sentiment, je ne sais pas au juste, à changer d'opinion. Catulus me dit alors : « Si le discours où Lucullus a fait preuve de tant de mémoire, d'une si exacte connaissance du sujet et d'une parole si facile, t'a convaincu, je me tais et si tu crois devoir changer d'avis, ce n'est pas moi qui t'en détournerai. Mais je n'approuverais pas que tu te laissasses dominer par la considération due à Lucullus. Il vient, il n'y a qu'un instant, de te mettre en garde contre un de ces incommodes tribuns du peuple dont il y aura toujours, tu n'en doutes pas, grande abondance et qui pourrait t'attraper, te demander en pleine assemblée comment tu as pu, sans te mettre en désaccord avec toi-même, te dire certain de ce que tu avançais, alors que tu prétends qu'il n'y a rien de certain. Je t'en prie, ne cède pas à cette crainte. Sur le fond de l'affaire j'aimerais mieux que tu ne fusses pas de l'avis de Lucullus. Si cependant tu cèdes, je n'en serai pas très surpris. Il me souvient qu'Antiochus, après avoir longtemps pensé autrement, a renoncé aux idées qu'il avait professées quand il lui a paru juste de le faire. »

XX. - Après avoir dit cela Catulus me regarda et tous les autres en firent autant. Alors moi, non moins ému que je le suis quand je plaide une cause importante, je commençai à peu près en ces termes : « Certes, Catulus, le discours de Lucullus n'est pas resté sans effet sur moi en ce qui concerne le fond même du débat : il a parlé en homme éclairé, abondant en idées, qui les a toutes présentes à l'esprit et

n'omet rien de ce qui peut être utile à leur développement ; je ne vais cependant pas jusqu'à désespérer de pouvoir répondre. La considération qui s'attache à sa personne eût peut-être eu un effet décisif, mais celle qui t'est due à toi et qui n'est pas moindre agit en sens opposé. Je vais donc engager la discussion après que j'aurai toutefois dit quelques mots relatifs à mon bon renom. Si le choix que j'ai fait de la philosophie propre à l'Académie était l'effet d'un besoin d'étalage ou de l'esprit de chicane, je reconnais que je mériterais d'être qualifié d'insensé et qu'il y aurait même lieu de porter sur mon caractère et mon être intime un jugement sévère : si dans les moindres affaires on blâme le parti pris, on réprime le goût de la querelle, comment pourrais-je vouloir, alors qu'il s'agit de la vie entière, de sa condition, de la direction à lui donner, engager un débat pour n'être pas du même avis que les autres, comment prendrais-je plaisir à les tromper et à me tromper moi-même ? En vérité si je ne jugeais pas malséant de faire dans la discussion ce qu'on fait parfois quand on délibère sur les affaires de l'État, je jurerais par Jupiter et par les dieux pénates que je brûle du désir de trouver la vérité et que ce que je dis je le pense réellement. Comment ne souhaiterais-je pas trouver le vrai, moi qui éprouve de la joie quand je rencontre le vraisemblable ? Mais tout de même que rien n'est plus beau à mes yeux que de voir la vérité, rien n'est aussi plus laid que de donner son approbation à une idée fausse que l'on prend pour vraie. Je ne prétends pas être cependant de ces hommes qui jamais n'adhèrent à une proposition fausse, jamais n'accordent leur assentiment, jamais n'ont une opinion. Mais c'est du sage qu'il s'agit entre nous. Pour moi, je ne crains pas d'avoir des opinions, j'en ai même beaucoup, car je ne suis pas un sage et la constellation sur laquelle je fixe mon regard n'est pas la Petite Ourse, guide nocturne, comme le dit Aratus, en qui les Phéniciens, naviguant dans la haute mer, mettent leur confiance et dont la constante observation les préserve d'autant mieux de l'erreur que sa révolution se resserre dans un cercle étroit. Non, je pense plutôt à la Grande Ourse et à ses sept étoiles d'un si bel éclat, je veux dire que ma pensée accueillante embrasse beaucoup de théories et que, n'ayant rien d'exclusif, elle ne leur mesure pas la place, d'où cette conséquence qu'il m'arrive d'être flottant, de m'égarer. Mais, je le répète, ce n'est pas de moi, c'est du sage qu'il est question. Ces apparitions d'objets dont parle Lucullus, quand elles ont vivement frappé mon esprit ou mes sens, je leur donne accueil et parfois même mon assentiment. Je ne perçois cependant pas d'objet réel, je crois que nulle perception de cette sorte n'est possible. Comme je ne suis pas un sage je me laisse vaincre par mes sensations, je ne puis leur résister. Mais la plus haute vertu du sage, de l'avis d'Arcésilas qui se trouve ici d'accord avec Zénon, est le soin qu'il prend de ne pas se laisser séduire ni tromper ; rien, en effet, tant que l'erreur ou la légèreté qui fait qu'on juge à l'aventure ne s'éloigne de l'idée que nous avons du sage attentif à tout peser. Mais à quoi bon parler de la fermeté d'esprit propre au sage ? Toi-même, Lucullus, tu reconnais que le sage ne

peut pas avoir des opinions ; puisque tu l'entends ainsi, bien que ce soit m'écarter dans la discussion de l'ordre naturel, auquel je reviendrai d'ailleurs tout à l'heure, je te demanderai de considérer en premier lieu la force de l'argument que voici :

XXI. - Si le sage donne son assentiment à quelque proposition, il lui arrive aussi d'avoir une opinion ; or il ne doit pas en avoir, donc il ne donne son assentiment à aucune proposition. Arcésilas admettait cette conclusion, car il tenait pour établies les deux prémisses. Carnéade parfois énonçait la mineure que voici : le sage donne parfois son assentiment, d'où cette conclusion : le sage a aussi des opinions, ce que vous ne voulez pas, avec raison je pense. Quant à la majeure : si le sage donne son assentiment il lui arrivera aussi d'avoir une opinion, les Stoïciens la rejettent comme fausse, Antiochus est naturellement tenu d'en faire autant : suivant eux le sage peut distinguer les sensations fallacieuses des véridiques, et ce qu'il ne peut percevoir de ce qu'il peut percevoir. A notre avis à nous, lors même que certaines choses pourraient être perçues, l'habitude de donner son assentiment est périlleuse et entraînant. Par suite, comme il est constant que c'est une faute grave de donner son assentiment à une proposition fausse ou relative à une chose qu'on ignore, il vaut mieux suspendre son jugement, de peur que s'avancant à la légère on ne tombe dans l'erreur. Le faux est un effet si voisin du vrai et les objets non saisissables par l'esprit si proches de ceux qui le sont (à supposer qu'il y en ait, ce que nous aurons à examiner), que le sage ne doit pas se risquer sur un terrain aussi propice aux chutes. Si maintenant je pose d'une part, conformément à ce que je crois, qu'il n'y a pas de réalité qui puisse être perçue, et, d'autre part, comme tu me l'accordes, que le sage ne doit jamais se contenter d'avoir une opinion, il sera établi que le sage doit s'abstenir de tout jugement d'assentiment. A toi de choisir entre cette conclusion et la latitude laissée au sage d'avoir une opinion. Tu ne veux, diras-tu, ni l'un ni l'autre. Je vais donc m'efforcer de montrer qu'il n'y a pas de perception possible de la réalité, c'est sur ce point que porte tout le débat.

XXII. - Auparavant toutefois, deux mots d'explication avec Antiochus : cette même philosophie que je défends, il l'avait étudiée sous Philon, cette étude s'était prolongée pour lui plus que pour aucun autre et il l'avait exposée dans des écrits fort pénétrants ; la vigueur qu'il a mise à l'attaquer dans sa vieillesse n'a d'égale que celle que précédemment il avait dépensée à la défendre. Intelligent certes, il l'était, mais son autorité souffre de son inconstance. Je le demande, en effet : quand la lumière qui lui a révélé ce critérium du faux et du vrai, dont il avait pendant tant d'années nié l'existence, a-t-elle brillé pour lui ? A-t-il découvert quelque argument nouveau ? Mais non, il ne fait que répéter ce qu'ont dit les Stoïciens. S'est-il repenti d'avoir jugé comme nous le faisons ? Pourquoi alors n'est-il pas

entré dans une autre secte et en particulier dans celle des Stoïciens ? Leur querelle était précisément la sienne. Lui semblait-il humiliant de s'allier à Mnésarque et à Dardanus, alors les chefs à Athènes de cette école ? Il ne s'est éloigné de Philon qu'après qu'il a commencé d'avoir lui-même des disciples. D'où le besoin de faire renaître l'ancienne Académie lui est-il venu ? Il semble avoir voulu conserver le nom tenu en haute estime tout en s'écartant de la doctrine. Il s'est trouvé des gens pour prétendre qu'il l'a fait par souci de son renom personnel et qu'il espérait même que ceux qui le suivaient prendraient le nom d'Antiochiens. Pour moi je croirais plutôt qu'il n'a pu résister à l'assaut de tous les philosophes réunis. J'observe, en effet, en ce qui concerne d'autres points, qu'il y a un certain nombre d'idées qui sont communes aux philosophes des différentes écoles : la manière de voir des Académiciens est la seule que ne puisse accepter aucun de ceux qui ne sont pas des nôtres. Antiochus donc a lâché pied et, comme ceux qui ne peuvent supporter l'ardeur du soleil auprès des boutiques neuves, il a, tout suant, cherché un abri dans l'ancienne Académie, à l'ombre, si l'on peut dire, des balcons auxquels Manius a donné son nom. Il y a aussi un argument dont il usait volontiers au temps où il soutenait que l'esprit ne peut saisir aucune réalité : il demandait à Denys d'Héraclée s'il avait fait usage de ce critérium infaillible, qui commande selon vous l'assentiment, quand il avait perçu et longtemps maintenu la vérité du principe posé par Zénon : il n'y a d'autre bien que la beauté de la vie, ou quand plus tard il professait que la beauté de la vie n'est qu'un mot vide de sens et que le souverain bien est le plaisir. Il voulait montrer, en rappelant ce changement d'opinion, qu'il n'y a point dans l'âme de marque expresse de vérité telle qu'elle ne puisse aussi bien provenir d'une contre-vérité et on dirait qu'il a voulu que l'argument tiré par lui de la conversion de Denys, sa propre conversion permît à d'autres d'en user contre lui. Mais je m'occuperai plus amplement de lui à un autre moment, j'en viens maintenant, Lucullus, aux idées que tu as exposées.

XXIII. – Voyons d'abord comment tu as débuté, en comparant la mention que nous faisons des anciens philosophes à la façon dont les factieux se couvrent du nom d'hommes illustres dont quelques-uns furent néanmoins des démocrates. Ces mauvais citoyens dont tu parles, alors qu'ils entreprennent de bouleverser la cité, veulent paraître semblables à des gens de bien ; nous, au contraire, nous disons que les idées émises, vous-mêmes en convenez, par les plus célèbres philosophes, nous semblent vraies. Anaxagore a dit que la neige était noire. Admettrais-tu que j'en disse autant ? Tu ne souffrirais même pas une hésitation de ma part. Or qu'était-ce qu'Anaxagore ? Un sophiste ? On donnait ce nom à des gens qui philosophaient pour faire étalage ou commerce de leur habileté. Anaxagore dut son plus grand renom à la dignité de son caractère et à son génie naturel. Parlerai-je de Démocrite ? Qui peut-on comparer non seulement pour la grandeur de l'es-

prit, mais aussi pour la générosité des sentiments, à ce penseur qui osa commencer par ces mots : « Je vais parler de toutes choses ? » il n'excepte rien dans son annonce et en effet que peut-il y avoir en dehors de l'ensemble des choses existantes ? Qui donc ne place pas ce philosophe au-dessus de Cléanthe et de Chrysippe et des autres d'un âge plus récent et qui, auprès de lui, me font l'effet d'être de cinquième ordre ? Eh bien ! Démocrite ne se borne pas comme nous à dire qu'il n'y a pas de perception possible de la vérité, sans pour cela nier qu'il y ait une vérité. Il nie radicalement qu'il y ait une vérité. Il ne reproche pas aux sensations d'être incertaines ; elles ne peuvent, selon lui, que nous empêcher de voir, elles sont faiseuses de ténèbres, c'est le mot qu'il emploie. Son plus grand admirateur, Métrodore de Chio, s'exprime ainsi au commencement de son traité De la Nature. « Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien, que nous sachions même ce que c'est que savoir ou ne savoir pas, enfin que nous sachions s'il existe quelque chose ou si rien n'existe ». Empédocle te paraît être un dément ; pour moi, je trouve son langage très digne du sujet qu'il traite. Nous aveugle-t-il, nous prive-t-il de nos sens quand il leur dénie la capacité de porter un jugement sur les objets qui leur sont soumis ? Parménide, Xénophane, en des vers qui ne sont pas fameux, c'est vrai, mais l'essentiel est qu'ils les aient faits, gourmandaient presque avec colère l'impertinence des gens qui osent prétendre qu'ils savent alors qu'on ne peut rien savoir. De ces penseurs tu disais qu'il fallait bien distinguer Socrate et Platon. Pourquoi ? En est-il dont je puisse parler avec plus d'assurance ? Il me semble avoir vécu avec eux, tant il y a de dialogues mis par écrit d'où résulte sans doute possible que Socrate croyait ne pouvoir rien savoir à une seule exception près : il savait qu'il ne savait rien et c'est tout. Et Platon ? Il n'aurait certainement pas développé cette idée dans tant d'ouvrages s'il ne l'eût approuvée : il n'avait aucune raison de prendre à son compte, et cela perpétuellement, l'ironie d'un autre.

XXIV. - Tu le vois, je ne me borne pas comme Saturninus à nommer des hommes illustres, mais je ne me règle sur aucun modèle qui ne soit éclatant, digne d'être célébré. J'aurais d'ailleurs d'autres auteurs à te citer qui sont des adversaires incommodes, mais sans ampleur : Stilpon, Diodore, Alexinus vous harcèlent de coups d'épingle avec leurs sophismes (c'est ainsi qu'on appelle ces arguments fallacieusement concluants). Mais à quoi bon nommer tant de gens, quand j'ai Chrysippe qui passe pour la colonne du Portique ? Que d'objections il a réunies contre les sens, contre les preuves tirées de l'expérience vulgaire ! Mais, dites-vous, il les a réfutées. Pour moi, je ne crois pas qu'il les ait réfutées. Admettons cependant qu'il l'ait fait, certainement il n'eût pas rassemblé tant d'arguments capables d'après lui de nous induire en erreur par leur grande apparence de validité, s'il n'avait reconnu qu'il est difficile de leur résister. Que penses-tu des Cyrénaïques ? Ces

philosophes, fort au-dessus du mépris, nient que l'on puisse rien percevoir au dehors ; d'après eux, il n'y a de perceptibles que les données du sens intime, la douleur et le plaisir. Nous ne savons quoi que ce soit de la couleur ni du son, nous savons seulement que nous sommes affectés d'une certaine manière. C'est assez d'auteurs cités, bien que tu m'aies demandé si je ne pensais pas que depuis les anciens philosophes les recherches poursuivies pendant tant de siècles avec un si grand zèle par tant d'hommes richement doués ont pu conduire à la connaissance de la vérité. Ce qu'on a trouvé, nous le verrons plus tard et toi-même seras juge. Qu'Arcésilas ait lutté contre Zénon parce qu'il voulait découvrir la vérité, non du tout par jalousie, on le connaît par l'histoire probable de leurs rapports. Personne avant Zénon n'avait jamais soutenu ni même dit qu'un homme pût s'abstenir de professer aucune opinion ; Zénon affirma que cela est possible au sage et que même c'est une condition nécessaire à laquelle il doit satisfaire. Arcésilas trouva que c'était là une idée, vraie et en même temps une belle idée s'accordant avec la dignité du sage. Il a pu demander à Zénon ce qui allait se passer si, d'une part, le sage ne pouvait percevoir aucune réalité et que, d'autre part, sa qualité de sage lui interdît d'avoir une opinion. Zénon lui aura répondu, je pense, que le sage n'avait pas d'opinion parce qu'il y avait des choses qu'il percevait. Lesquelles ? Celles que ses sensations lui rendent présentes. De quelle nature cette sensation présentative est-elle ? Zénon alors l'aura définie : c'est celle qui, s'imprimant en nous, porte le sceau de l'objet réel d'où elle provient, en est l'image exacte. Arcésilas de demander si une sensation fallacieuse ne pouvait pas avoir le même caractère qu'une sensation véridique. Alors Zénon aura vu nettement qu'aucune sensation ne peut donner lieu à la perception de la réalité si la sensation qui provient de ce qui n'est pas tel qu'elle le présente a le même caractère que celle qui est conforme à l'objet. Arcésilas accepta, et il eut raison, que la définition fût ainsi complétée : car ni la sensation fallacieuse ne peut donner lieu à une perception ni celle qui est véridique, mais de même sorte que la fallacieuse. Il s'engagea ensuite dans les discussions qu'il soutint pour montrer qu'il n'était pas une sensation conforme à l'objet qui ne fût telle qu'une sensation non conforme ne pût avoir le même caractère. C'est là tout le débat qui dure encore. Ce principe, en effet, suivant lequel le sage ne donnerait jamais son assentiment n'était pas impliqué dans la controverse. Il se pouvait fort bien que, tout en n'ayant pas de perception du réel, on eût toute liberté d'avoir une opinion. C'est ce que voulait Carnéade à ce qu'on dit : je suis pour ma part plus porté à croire Clitomaque sur ce point que Philon ou Métrodore et je pense que Carnéade a discuté cette manière de voir plutôt qu'il ne l'a jugée digne d'approbation. Mais laissons cela. Si l'on supprime à la fois l'opinion et la perception, la conséquence est que tout assentiment doit être suspendu. Si donc j'arrive à montrer qu'on ne peut percevoir aucune réalité, tu devras m'accorder qu'on ne doit jamais donner son assentiment.

XXV. - Mais quel objet pourra être perçu si les sens eux-mêmes ne nous présentent pas les choses telles qu'elles sont ? Tu les défends, Lucullus, par un argument d'ordre oratoire. C'est pour que tu ne puisses en user que j'ai hier multiplié contre les sens mes attaques alors que le sujet que nous traitions ne m'y obligeait pas. Tu dis que la rame brisée, que le cou de la colombe ne t'émeuvent pas. Je demande en premier lieu : pourquoi ? Je sens que la rame n'est pas telle qu'elle paraît être et que la colombe est d'une seule couleur bien qu'il semble y en avoir plusieurs. Ensuite n'avons-nous rien dit de plus ? Les autres arguments subsistent et ta cause est mal en point. La véracité des sens ! Parlons-en. Vous pouvez, c'est vrai, invoquer une autorité, celle d'un philosophe qui ne craint pas le risque ! Épicure va jusqu'à dire qu'il renonce à soutenir sa thèse si, une seule fois dans sa vie, un de ses sens l'a trompé : il n'aura plus jamais confiance dans aucun. Voilà du moins un homme convaincu : il a confiance dans les témoignages qu'il invoque et ne craint pas de s'égarer ! C'est pour cela que l'Épicurien Timagoras déclarait qu'il avait beau exercer sur son oeil une pression vers le haut ou vers le bas, il ne voyait jamais deux flammes dans une lampe ; ce ne sont pas selon lui les yeux qui se trompent, l'opinion seule est fautive. Comme s'il s'agissait de savoir ce qui est et non ce qui apparaît. Laissons donc cet Épicurien répéter la leçon qui lui est transmise par ses maîtres. Mais, toi, qui declares que certaines sensations nous présentent les objets tels qu'ils sont, d'autres non, comment les distingues-tu les unes des autres ? Renonce, je t'en prie, aux moyens de défense purement oratoires, nous en sommes saturés. Si un dieu, me dis-tu, te demandait ce que tu peux désirer en sus de sens exempts de défauts et en bonne santé, que répondrais-tu ? Je voudrais bien que la question me fût posée. La divinité saurait par moi combien peu favorablement elle nous traite. A supposer que le sens de la vue nous donne des choses une connaissance vraie, jusqu'où s'étend-il ? J'aperçois d'ici la villa de Catulus à Cumès. J'aperçois la région où est sise sa villa de Pompéi, mais la maison elle-même je ne la vois pas. Et cependant nul obstacle ne s'interpose entre elle et nous, mais c'est l'acuité visuelle qui est insuffisante : la belle chose que d'y voir si bien ! Nous apercevons Pouzzoles, mais notre ami Avianus, qui peut-être en ce moment se promène dans le portique de Neptune, nous ne le voyons pas. On parle cependant, diras-tu, dans les écoles de cet homme qui voyait des objets distants de mille huit cents stades. Certains oiseaux voient de plus loin encore. Je répondrais donc à ce dieu, s'il m'interrogeait, que je ne suis pas du tout content de mes yeux. Il me dira que j'ai meilleure vue que ces poissons que nous ne voyons pas, bien qu'ils soient peut-être sous nos yeux et qui, de leur côté, ne peuvent nous apercevoir : l'eau qui les entoure s'interpose entre les choses et eux, pour nous c'est un air épais qui a même effet. Mais, insistera-t-il, nous ne sentons pas le besoin d'y voir davantage. Penses-tu que la taupe sente le besoin de lumière ? Ce n'est d'ailleurs pas tant de la faible portée de ma vue que je me plaindrais, ce se-

rait plutôt de sa fausseté. Tu vois ce navire : il nous paraît immobile ; en revanche pour ceux qui sont à bord, c'est cette villa où nous sommes qui paraît se mouvoir. Cherche la raison qui fait qu'il en est ainsi. Quand tu l'auras trouvée, si tu y arrives, dont je doute, tu ne prouveras pas que ton témoin est véridique, mais tu seras en état de dire que la fausseté du témoignage a une cause.

XXVI. - Mais que vais-je te parler d'un bateau ? Je sais déjà que l'argument de la rame te semble méprisable. Peut-être réclames-tu des exemples tirés de choses plus considérables. Que peut-il y avoir de plus grand que le soleil ? Les mathématiciens lui assignent une grandeur plus de dix-huit fois supérieure à celle de la terre. Combien il nous paraît petit ! Pour ma part je lui donnerais un pied. Quant à Épicure il pense que le soleil peut être encore plus petit qu'il ne paraît mais pas de beaucoup ; il ne peut pas non plus être beaucoup plus grand, il peut bien avoir précisément la grandeur qu'il semble avoir, de sorte que les yeux ne nous tromperaient pas ou ne nous tromperaient pas beaucoup - ils nous tromperaient cependant et alors que devient ce fameux engagement si une seule fois... ? Mais laissons là ce philosophe crédule qui croit que les sens ne trompent jamais, pas même en ce moment quand ils nous font voir immobile ce soleil emporté par un mouvement d'une rapidité qu'on ne peut même pas imaginer tant elle est grande. Afin d'abrégé la discussion je vais te prier de considérer la petite étendue du terrain sur lequel se concentre le débat. Il y a quatre propositions d'importance capitale conduisant à cette conclusion qu'il est impossible de rien connaître, de rien percevoir, de rien saisir par l'esprit et c'est là toute la question. La première de ces propositions est qu'il y a des sensations présentatives fallacieuses, la deuxième que l'objet d'où elles proviennent ne peut être perçu, la troisième que s'il n'y a aucune différence entre deux sensations il n'est pas possible que l'une donne lieu à une perception de la réalité, l'autre non, la quatrième enfin qu'il n'existe pas de sensation véridique en regard de laquelle on n'en puisse mettre une fallacieuse ne différant en rien de la première et ne pouvant donner lieu à aucune perception de la réalité. De ces quatre propositions il y en a deux, la deuxième et la troisième, sur lesquelles tout le monde est d'accord ; Épicure n'admet pas la première, mais vous avec qui nous discutons, vous l'accordez, tout le débat porte donc sur la quatrième. Quand voyant P. Servilius Geminus on croyait voir Quintus, on se trouvait précisément dans le cas d'une sensation présentative ne pouvant donner lieu, à une perception de la réalité parce qu'aucune marque ne distingue le vrai du faux. Si cette marque distinctive n'existe pas, à quel signe ne pouvant tromper reconnaîtra-t-on C. Cotta, qui fut deux fois consul avec Geminus. Tu nies qu'il puisse y avoir dans la nature une ressemblance aussi grande. Oh ! je reconnais que tu te défends bien, mais ton adversaire est beau joueur. Je veux bien qu'un objet ne puisse être identique à un autre, il est certain qu'il peut le paraître, la différence

échappera donc aux sens. Et si une seule ressemblance nous a induits en erreur, toutes nos perceptions deviennent douteuses. Supprime en effet le critérium indispensable à la connaissance, même si celui qu'on voit est bien celui qu'on croit voir, on ne le connaîtra pas à l'aide d'une marque rendant, comme vous dites qu'il le faut, l'erreur impossible. Puis donc que P. Geminus te paraît être Quintus, comment peux-tu être sûr qu'un autre qui ne sera pas Cotta ne puisse être pris par toi pour Cotta, dès lors qu'une chose peut paraître autre qu'elle n'est ? Tu dis que chaque chose a son caractère propre, que nulle n'est exactement la même qu'une autre. C'est une formule stoïcienne et il est difficile de croire qu'il n'y a pas un cheveu qui soit de tout point semblable à un autre, pas un grain qui soit exactement tel qu'un autre grain. Ce sont là des idées qui se peuvent réfuter, mais je ne veux pas batailler. Il n'importe guère à ce qui est proprement le sujet du débat qu'il n'y ait rien dans une chose vue par nous qui la différencie d'une autre ou qu'elle ne puisse en être distinguée par nous, même si elle en diffère. A supposer d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir entre deux hommes une si grande ressemblance, en sera-t-il de même de deux statues ? Dis-moi, un Lysippe ne pourrait-il avec le même bronze, le même alliage, le même ciseau, la même eau et ainsi de suite faire cent Alexandres identiques ? A quelle marque les distinguerais-tu ? Et si avec cet anneau j'imprimais cent fois mon cachet dans la même cire, comment ferais-tu pour distinguer les empreintes ? Iras-tu chercher un fabricant d'anneaux tout de même que tu as trouvé cet aviculteur de Délos pour reconnaître les neufs ?

XXVII. - Tu fais intervenir l'art, tu veux qu'il serve de défenseur aux sens : un peintre, dis-tu, voit des choses que nous ne voyons pas, au premier son de flûte le connaisseur sait quel est l'air qu'on joue. Ne comprends-tu pas que l'argument se retourne contre toi ? ne pourrions-nous donc voir ni entendre sans nous adonner à ces arts qu'étudient si peu de personnes, surtout de notre sorte ? C'est très beau ce que tu dis sur l'art merveilleux déployé par la nature dans la fabrication des organes sensoriels, dans la formation de l'âme et de tout l'être humain. Pourquoi ne redouterais-je pas l'aveugle audace d'une opinion telle que celle-là ? Peux-tu affirmer, Lucullus, qu'il existe une force sage et calculatrice qui a formé l'homme ou, pour parler comme toi, l'a façonné ? Qu'est-ce au juste que cette fabrication ? Où ce travail s'est-il fait ? A quel moment ? Pourquoi ? Comment ? Ce sont là des questions que l'on peut traiter avec un esprit plein de ressources, qui se prêtent même à des discussions où le talent se donne carrière. Je veux bien qu'on y réponde de façon spécieuse pourvu qu'on n'affirme rien. Au reste je parlerai bientôt de physique, de sorte qu'en annonçant que j'en parlerai, tu n'auras pas menti. Mais pour en venir maintenant à des notions plus claires, je vais passer en revue toutes ces illusions dont sont pleins non seulement les livres qu'ont écrits les auteurs de l'école académique mais aussi ceux de Chrysippe : aussi les Stoïciens lui

reprochent-ils d'avoir soigneusement recueilli tout ce qu'on peut dire contre les sens, contre l'évidence, contre l'expérience vulgaire et contre le raisonnement et de s'être trouvé lui-même peu capable de répondre à ses propres objections, si bien qu'il a fourni des armes à Carnéade. Ce sont des cas du genre de ceux que tu as examinés avec tant d'application. Tu disais que les sensations présentatives des gens qui dorment, qui sont en état d'ébriété ou de délire sont plus faibles que celles des gens bien éveillés, à jeun et sains d'esprit. Comment arrives-tu à cette conclusion? Tu te fondes sur ce qu'Ennius, quand il est éveillé, ne dit pas qu'il a vu Homère, mais qu'il lui a semblé le voir, sur ce qu'Alcméon déclare que jamais son esprit n'a consenti ... Tu en dis à peu près autant des hommes pris de vin. Comme si quelqu'un niait qu'au réveil on traite de songes les visions qu'on a pu avoir et que, l'accès passé, on ne croie pas à la vérité des perceptions qui ont eu un caractère hallucinatoire. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La question est de savoir de quelle sorte étaient les visions dans le moment où elles étaient présentes à l'esprit. Ne pensons-nous pas, en effet, qu'Ennius a entendu tout ce couplet : ô piété de l'âme (s'il a rêvé qu'il l'entendait) exactement comme il l'aurait entendu éveillé? Une fois réveillé, il a pu reconnaître que c'était une illusion, c'en était une en effet, et un songe. Mais pendant son sommeil il croyait entendre une voix véritable tout comme quelqu'un qui veille. Est-ce qu'Iliona, quand elle entend en songe : ma mère, je l'appelle, ne croit pas que son fils lui parle, tout comme elle le croirait éveillée? S'il n'en était pas ainsi, ajouterait-elle : ah! demeure, reste ici, écoute, répète-moi ces paroles? Paraît-elle avoir dans la réalité de l'objet qu'il lui semble qu'elle voit moins de foi qu'une personne éveillée?

XXVIII. - Que dirai-je des délirants? Je pense, Catulus, à ce que fut ton allié Tuditanus. L'homme le plus sain d'esprit est-il aussi certain de l'existence des objets qu'il voit, qu'il l'était lui de celle des objets qu'il croyait voir? Et celui qui criait : je te vois, je te vois, Ulysse, reste en vie le temps qu'il t'est permis? Ne répéta-t-il pas deux fois qu'il voyait, alors qu'il ne voyait rien du tout? Mais quoi? Hercule, dans Euripide, quand il perçait à coups de flèches ses propres fils, croyant que c'étaient ceux d'Eurysthée, quand il tuait sa femme et tentait même de tuer son père, n'agissait-il pas sous le coup d'illusions comme il eût fait s'il avait eu des perceptions véridiques? Et ton Alcméon lui-même qui dit que son esprit n'est pas d'accord avec ses yeux, ne demande-t-il pas au même endroit quand son délire s'aggrave : d'où vient cette flamme? Ne s'écrie-t-il pas ensuite : approche, approche, elles sont là, elles veulent se saisir de moi. Et quand il implore la jeune fille : Porte-moi secours, éloigne de moi ce fléau, cette flamme vive qui me torture; la tête ceinte de serpents, bleuâtres, elles m'entourent de torches ardentes. Penses-tu qu'il ne croie pas voir ces objets d'épouvante? J'en dirai autant du reste : Apollon chevelu bande son arc d'or, son bras gauche se tend; de la lune Diane

lance une torche. Qui pourrait croire à l'existence de ces divinités, si elles existaient, plus fortement que n'y croyait Alcméon dupe de l'apparence : on voit bien qu'alors son esprit était d'accord avec ses yeux. Je cite tous ces exemples pour arriver à cette conclusion, la plus sûre qui puisse être : l'âme donne le même assentiment aux sensations fallacieuses qu'aux véridiques. Vous ne gagnez rien à dire que les illusions des déments et des songeurs sont réfutées par le souvenir qu'on en garde. On ne demande pas en effet quel souvenir les gens qui se réveillent ou qui cessent de délirer gardent de leur état passé, mais ce qu'a été leur vision alors qu'elle leur était présente dans leur délire ou leur songe. Mais je laisse là les sens. Quel est l'objet qu'il est possible de saisir par le raisonnement ? Vous dites qu'on a inventé la dialectique pour être arbitre et juge du faux et du vrai. De quel faux et de quel vrai ? Et en quelle matière ? Le dialecticien jugera-t-il de ce qui est vrai ou faux en géométrie, en littérature, en musique ? Mais il ignore tout cela. Ce sera donc en philosophie. Mais la grandeur du soleil ? lui appartient-il de l'évaluer ? Quelles données possède-t-il qui lui permettent de décider de la nature du souverain bien ? Sur quels points aura-t-il à se prononcer ? Il saura dire quelles idées sont liées l'une à l'autre, quelles sont incompatibles, quelle proposition est ambiguë, quelle conséquence découle d'un énoncé quelconque et quelle hypothèse il exclut. Quand la dialectique se prononce sur ces questions-là et sur d'autres semblables, elle se prend elle-même pour objet, mais elle promettait davantage : des jugements tels que ceux-là ne permettent pas de résoudre les nombreux et grands problèmes qui se posent en philosophie. Mais vous qui attribuez tant d'importance à la dialectique, prenez garde qu'elle ne soit toute dirigée contre vous. Elle commence par exposer agréablement les éléments du discours, puis elle enseigne à mettre de la clarté dans les idées confuses et à raisonner de façon concluante. Joignant alors à ces précédentes acquisitions quelques éléments nouveaux, elle en vient aux sorites, et c'est un terrain glissant et périlleux, tu disais tout à l'heure du mal de cette façon d'argumenter par une suite d'interrogations captieuses.

XXIX. - Mais si vraiment les raisonnements de cette sorte sont défectueux, est-ce notre faute ? La nature ne nous a donné aucune connaissance des limites assignées à l'extension d'un terme, de sorte que nous ne pouvons jamais savoir à quel moment il cesse d'être applicable : il ne s'agit pas seulement du tas de blé d'où le nom de sorite est venu ; quel que soit le sujet considéré quand, procédant par additions ou retranchements successifs, on nous pose une série de questions, nous ne savons jamais de façon précise jusqu'où un terme s'étend ; tel est le cas des notions de riche et de pauvre, de célèbre et d'obscur, de petit nombre et de grand nombre, plus généralement de grandeur et de petitesse, de longueur et de brièveté, de largeur et d'étroitesse. Mais, dites-vous, les sorites sont des arguments défectueux. Mettez-les donc en morceaux si vous pouvez pour qu'ils ne

vous causent point d'embarras, ils vous en causeront si vous n'y prenez pas garde. On y a pourvu, dit Lucullus ; quand on presse ainsi Chrysippe de questions devant se suivre comme une marche d'escalier succède à une autre, qu'on lui demande par exemple si trois, c'est peu ou beaucoup, avant d'arriver à beaucoup, il juge à propos de se reposer un peu. C'est ainsi que disent les Grecs : g-hehsuchazein : « Je veux bien que tu ronfles, répond Carnéade, pour compléter ton repos". » Mais à quoi cela te servira-t-il ? Quelqu'un viendra après moi qui te réveillera de ton sommeil et t'interrogera de même façon. Si j'ajoute une unité au nombre après lequel tu as jugé bon de te taire, serons-nous arrivés à beaucoup ? Tu recommenceras à monter les marches une à une tant que tu ne croiras pas devoir t'arrêter. A quoi bon insister ? Tu reconnais toi-même que tu ne peux dire ni quel est le dernier nombre auquel le mot peu s'applique encore, ni quel est le premier auquel convient le mot beaucoup. Cette difficulté ou ce genre de difficulté s'étend si loin que je ne vois le moyen d'y échapper en aucun sujet. « Cela ne me blesse en rien, répliquera Chrysippe, j'imiterai le cocher habile qui retient ses chevaux avant d'arriver au but, et cela d'autant plus si le terrain qu'ils parcourent est en forte pente. Moi aussi je me retiendrai, je ne répondrai plus à qui me posera trop longtemps des questions captieuses. » Si tu as à dire quelque chose de clair et refuses de répondre, c'est bien de l'orgueil, si tu n'as rien à dire, c'est que toi-même tu ne perçois pas de solution. Te retrancheras-tu derrière l'obscurité du problème ? Soit, je le veux bien ; mais alors, c'est déclarer que tu te refuses à l'examen des points obscurs, que tu t'en tiens par suite aux idées claires. Est-ce uniquement pour justifier ton silence ? tu ne gagneras rien par ce procédé. Qu'importe à qui veut te prendre, d'envelopper de ses filets un adversaire qui se tait ou un qui parle ? Si, quand on est arrivé à neuf, par exemple, tu réponds sans hésitation, c'est peu et que tu t'arrêtes au nombre dix, tu retiens ton assentiment même en présence d'idées qui n'ont rien d'indéterminé ni d'obscur et tu ne veux pas me permettre de faire de même alors qu'il y a obscurité réelle. La dialectique ne t'est donc d'aucun secours contre les sorites, puisqu'elle ne te fait connaître ni où commence ni où s'arrête l'extension d'un terme quand on ajoute ou qu'on retranche. Il y a plus : comme Pénélope défaisait sa toile, ou à peu près de même, la dialectique finit par ruiner ce qu'elle avait édifié. Est-ce votre faute ou la nôtre ? Le fondement de la dialectique est, que toute proposition (en grec g-axiogma, quelque chose comme énoncé) est vraie ou fausse. Je demande si les jugements que voici sont vrais ou faux. Si tu dis que tu mens et que tu dis vrai, tu mens alors que tu dis la vérité. Ce sont là, d'après vous, des choses inexplicables. Inexplicables, c'est pis que les mots dont nous nous servons : non saisissables, non perceptibles.

XXX. - Je n'insiste pas sur cette observation, mais voici ce que je demande : si la difficulté ne peut pas être éclaircie et si nul critérium ne permet de se prononcer

sur la vérité ou la fausseté de ces propositions, que devient votre définition : « On entend par énonciation, ce qui est vrai ou faux » ? Après avoir posé certaines prémisses, j'en tirerai la conclusion qui devra être également posée, ou cette conséquence que telle autre proposition est inadmissible parce que l'énoncer, ce serait tomber dans cette sorte de défaut qui consiste à se contredire. Comment juges-tu le raisonnement que voici ? Si tu dis qu'il fait jour et que tu dises vrai, il fait jour. Or, tu dis qu'il fait jour et tu dis la vérité. Donc, il fait jour. Voilà une façon de raisonner que vous approuvez certainement et vous déclarez la conclusion rigoureusement nécessaire. Dans votre enseignement, vous exposez cette première forme de raisonnement. Ou bien, donc, vous approuverez toute conclusion obtenue par un raisonnement de même forme, ou bien il n'y a plus de dialectique. Vois maintenant si tu peux approuver la conclusion que voici : si tu dis que tu mens et que tu dises la vérité, tu mens ; or, tu dis que tu mens et tu dis la vérité, donc tu mens. Comment pourrais-tu ne pas approuver ce raisonnement alors que tu as approuvé le précédent, qui est de la même forme ? Ce sont là des problèmes imaginés par Chrysippe et lui-même n'arrive pas à les résoudre. Que ferait-il en présence de cette conclusion : s'il fait jour, il fait jour ; or, il fait jour, donc il fait jour ? Il s'inclinerait, car la façon dont s'enchaînent ces propositions fait qu'on est contraint d'accorder la dernière une fois la première accordée. En quoi maintenant cet argument que voici diffère-t-il du précédent ? Si tu mens, tu mens ; or tu mens, donc tu mens. Tu declares cependant ne pouvoir ni approuver ni condamner cette conclusion. Comment se fait-il que tu aies approuvé la précédente ? Si la dialectique a une valeur, si la forme de raisonnement, la méthode suivie, donnent à l'argument de la force, ce qui est vrai dans un cas, l'est aussi dans l'autre. Mais voici leur dernière ressource ils demandent qu'on excepte les cas insolubles, je les engage à s'adresser à quelque tribun, de moi ils n'obtiendront jamais cette exception. D'Épicure qui méprise et tourne en dérision toute la dialectique ils n'obtiendront jamais qu'il leur accorde la vérité de cette alternative : Hermachus sera vivant demain ou il ne sera pas en vie tandis que tous les dialecticiens conviennent, que toute proposition disjonctive opposant une affirmation à une négation est non seulement vraie mais nécessaire. Vois comme il est sur ses gardes ce philosophe qu'on croit lent d'esprit : si, dit-il, j'accorde que l'un ou l'autre est nécessaire, il sera nécessaire aussi qu'Hermachus soit demain vivant ou non vivant, or pareille nécessité n'existe pas dans la nature. Quand donc les dialecticiens, c'est-à-dire Antiochus et les Stoïciens, combattent Épicure, ils sont dans leur rôle, Épicure renverse toute la dialectique : si deux propositions contradictoires (par où j'entends que l'une affirme ce que l'autre nie) peuvent faire exception à la règle suivant laquelle l'une des deux est vraie, cette règle ne pourra plus s'appliquer à aucune proposition disjonctive. Mais, avec moi, qu'ont-ils à démêler puisque je me conforme à leurs enseignements ? Quand un cas tel que celui-là se présentait,

Carnéade avait coutume de dire en manière de plaisanterie : « Si mon raisonnement est rigoureux, je tiens le bon bout, s'il est défectueux, que Diogène me rende ma mine ». C'est de ce Stoïcien qu'il avait appris la dialectique et cette mine représentait le salaire du maître. Pour moi, je suis la méthode que m'a enseignée Antiochus et je ne vois pas comment, ayant jugé bon ce raisonnement : s'il fait jour il fait jour, parce que j'ai appris qu'une déduction du même au même est légitime, je pourrais ne pas trouver bonne cette autre conclusion : si tu mens, tu mens, la connexion étant la même.

J'accepterai donc le second argument comme le premier ou, si je repousse le second, je repousserai aussi le premier.

XXXI. - Mais laissons-là ces subtilités et toutes ces discussions tortueuses et montrons qui nous sommes quand j'aurai développé toute la pensée de Carnéade, toute l'argumentation d'Antiochus s'effondrera. Je ne dirai d'ailleurs rien que l'on puisse me soupçonner d'avoir inventé. Je prendrai tout dans Clitomaque, il a vécu avec Carnéade jusque dans sa vieillesse, c'était un homme d'esprit pénétrant comme peut l'être un Carthaginois et en même temps plein d'ardeur et d'une grande application. Nous avons de lui quatre livres sur la suspension du jugement. Les idées que je vais exposer sont extraites du premier. Carnéade admet deux genres de sensations présentatives. Dans le premier, il place d'une part les sensations qui pourraient donner lieu à une perception de la réalité et, d'autre part, celles qui ne le pourraient pas. Dans le deuxième genre il distingue les sensations sur lesquelles se fonde une opinion probable et celles qui n'ont point ce caractère de probabilité. Tous les arguments dirigés contre les sens et l'évidence se rapportent au premier genre, il n'y a rien à dire contre le deuxième. Le sentiment de Carnéade est donc qu'il n'existe point de sensation présentative telle qu'une perception du réel en soit l'effet immédiat, et qu'au contraire, il y en a beaucoup qui justifient une opinion probable. Il serait contraire à la nature, en effet, qu'il n'y eût rien de probable, il en résulterait, Lucullus, ce bouleversement de la vie dont tu parlais. Il y aura donc lieu de croire dans bien des cas au témoignage des sens, pourvu qu'on se rappelle qu'il n'y a rien en lui qui ne puisse se trouver tel quel et sans aucune différence aussi bien dans une sensation fallacieuse que dans une véridique. Ainsi, tout ce qui se rencontrera qui, par son aspect, sera probable, si rien ne s'offre qui soit contraire à cette probabilité, pourra servir au sage qui réglera sa vie sur elle. Observe que vous-mêmes admettez que le sage, tel que vous le représentez, se contente souvent du probable : il n'a saisi ni perçu aucune réalité, il n'a pas donné son assentiment, mais se fie à la vraisemblance et s'il ne le faisait pas, toute vie deviendrait impossible. Le sage s'embarquant sur un navire a-t-il saisi par l'esprit et perçu que sa navigation serait conforme à l'idée qu'il s'en

fait ? Comment le pourrait-il ? Supposons qu'il parte de ce lieu où nous sommes, pour aller à Pouzzoles, à trente stades de distance sur un navire tenant bien la mer, avec un bon pilote, par un temps aussi calme qu'il l'est en ce moment, il lui paraîtra probable qu'il arrivera sain et sauf à destination. C'est sur des données de cette sorte qu'il réglera ses décisions calculées, qu'il agira ou s'abstiendra, et, plus accommodant qu'Anaxagore il admettra que la neige soit blanche ; Anaxagore, non seulement niait qu'elle le fût, mais, sachant que l'eau était noire avant de se condenser en neige, il n'admettait même pas qu'elle pût paraître blanche. Quel que soit l'objet avec lequel il aura contact, pour peu que la sensation présentative ait un caractère de probabilité et ne soit en rien contredite, le sage en tiendra dûment compte. Il n'est point sculpté dans la pierre ni taillé dans du bois de chêne, il a un corps, une âme, son esprit et ses sens règlent ses mouvements, beaucoup d'idées lui semblent vraies encore qu'elles n'aient point cette marque particulière, ce caractère propre que devrait avoir la perception du réel, et s'il ne donne pas son plein assentiment, c'est dans la mesure où il se peut que le faux prenne l'apparence du vrai. Nous ne sommes pas plus sévères pour les sens que ne le sont les Stoïciens : ne disent-ils pas qu'ils nous trompent souvent et que bien des choses sont fort différentes de l'apparence qu'ils leur prêtent ? [32] XXXII. - S'il en est ainsi, qu'une seule fois nos sens nous aient trompé, il se trouvera quelqu'un pour soutenir qu'il est impossible de rien percevoir par le moyen des sens. Ainsi, alors que nous garderions le silence, par l'application conjointe du principe d'Épicure et du vôtre, voilà qu'il n'y a plus ni perception, ni saisie de l'objet par l'esprit. Quel est, en effet, le principe d'Épicure ? Si une seule sensation présentative est fallacieuse, il ne peut plus y avoir de perception. Et quel est le vôtre ? Il y a des sensations présentatives fallacieuses. Quelle conséquence tirer de là ? à supposer que je me taise, la conclusion s'impose d'elle-même ; il n'y a pas de perception possible. Je n'accorde pas, dit Lucullus, son principe à Épicure. Engage donc le combat avec lui qui s'oppose à toi sur toute la ligne et non avec moi qui t'approuve certainement quand tu dis qu'il peut y avoir quelque chose de fallacieux dans les sensations. J'ajoute que rien ne me paraît si surprenant que l'intervention active d'Antiochus dans ce débat, car il savait mieux que personne ce que j'ai dit tout à l'heure. On nous reproche de nier qu'aucun objet puisse être perçu dans sa réalité, c'est affaire à chacun de suivre en cela son sentiment propre, mais certes, on ne doit pas nous accabler puisque nous admettons à défaut de certitudes, des probabilités. Cela ne vous suffit pas. - Soit, mais du moins, pourrait-on nous épargner les reproches que tu ne nous as pas ménagés : vous ne voyez rien, n'entendez rien, il n'y a rien qui soit clair pour vous. J'ai expliqué il y a un moment d'après Clitomaque, la façon dont Carnéade entendait ce probabilisme. Écoute, maintenant, comment l'expose Clitomaque lui-même dans le livre qu'il a dédié au poète Lucilius, après en avoir adressé un autre sur le même sujet à L. Censorinus, qui

fut consul avec M. Manilius. Il s'exprime à peu près en ces termes : j'en ai pris note, parce que c'est dans ce livre que les principes relatifs à ce qui fait le sujet de notre discussion sont établis pour la première fois et que la discipline académique y prend forme en quelque sorte. Voici d'ailleurs ce qu'il écrit : Les Académiciens sont d'avis qu'il y a entre les choses des différences de telle nature que les unes paraissent probables, les autres non. Cela ne suffit pas pour qu'on dise que l'on peut percevoir les unes et non les autres, parce que très souvent le faux paraît probable et que rien de faux ne peut être perçu et connu. Donc, dit Clitomaque, on se trompe grandement quand on dit que l'Académie abolit les sens : les Académiciens n'ont jamais prétendu qu'il n'y eût ni couleur, ni saveur, ni son, tout ce qu'ils cherchent à établir, c'est qu'il n'y a pas dans ces sensations un caractère de certitude et de vérité qui ne puisse jamais se retrouver ailleurs. Après cette déclaration, il ajoute qu'on entend de deux façons la suspension du jugement : l'on veut dire tantôt que le sage ne donne jamais son adhésion sans réserve, tantôt qu'interrogé il s'abstient également de répondre, soit qu'il la donne, soit qu'il la refuse, d'où cette conséquence qu'il ne nie ni affirme. C'est cette dernière attitude que prend Clitomaque en théorie, c'est-à-dire qu'il ne donne jamais son assentiment ; dans la pratique, il adopte la première attitude, c'est-à-dire qu'ayant égard à la probabilité, suivant qu'elle se trouve dans l'objet considéré ou qu'elle ne s'y trouve pas, il peut répondre oui ou non. Puisqu'il est d'avis, en effet, que tout en s'abstenant de donner son adhésion sans réserve on ne laisse pas de se mouvoir et d'agir, il faut accorder une valeur aux sensations présentatives qui nous déterminent à l'action et aussi à celles qui nous permettent, quand on nous interroge, de répondre soit oui, soit non, en nous réglant seulement sur l'apparence mais sans jamais donner notre adhésion sans réserve. Encore Clitomaque ne veut-il pas que nous ajoutions foi, les tenant pour probables, à toutes les sensations présentatives de cette sorte, mais seulement à celles qui ne sont contredites par rien. Si nous ne pouvons pas vous faire accepter ces idées, tenez-les pour fausses, je le veux bien, mais il est certain qu'elles ne peuvent nuire. Nous ne vous dérobons pas la lumière ; où vous dites que vous percevez et saisissez par l'esprit quelque réalité, nous disons qu'une chose nous paraît être quand il y a probabilité en sa faveur.

XXXIII. - Une fois cette théorie du probable bien présentée, fermement établie, théorie commode, dégagée de tout parti pris, donnant pleine liberté à l'esprit, parce qu'elle n'implique aucune affirmation préalable, tu ne peux manquer de voir que ta plaidoirie en faveur de l'évidence ne tient plus debout. Le sage dont je parle verra des mêmes yeux que le vôtre le ciel, la terre, la mer ; aux qualités qui affectent chacun de nos sens, il sera sensible lui aussi. Cette mer qui, à cette heure où se lève un vent léger, prend une teinte rosée, il la verra s'empourprer lui aussi, mais il ne croira pas pour cela que telle est invariablement et réelle-

ment sa couleur : à nous-mêmes ne semblait-elle pas azurée il n'y a qu'un instant, n'était-elle pas grise ce matin, la partie qu'éclaire le soleil ne paraît-elle pas maintenant jeter des étincelles de lumière blanche bien différente en cela des parties les plus voisines ? Si même vous pouviez expliquer ces changements, vous ne pourriez soutenir que la couleur qu'ont vue vos yeux était vraiment celle de la mer. D'où vient la mémoire si nous ne percevons aucun objet ? demandais-tu. Mais quoi ? ne pouvons-nous nous rappeler les sensations éprouvées que lorsqu'il y a eu saisie pour nous d'un objet ? Polyenus, que l'on dit avoir été un grand mathématicien, avait-il complètement oublié la géométrie après que, se rangeant à l'opinion d'Épicure, il eut jugé que toute cette science était fausse ? Or ce qui est faux, vous-mêmes en convenez, on ne peut le percevoir. Si donc la mémoire est limitée aux choses perçues et saisies, il faut que nous ayons perçu et saisi tout ce dont nous avons le souvenir car, encore une fois, on ne saisit pas le faux. Mais Si-ron se rappelle tous les enseignements d'Épicure, tous ses dogmes ; ils sont donc tous vrais ? Moi, je veux bien, mais vous ? Ou bien vous deviez accorder qu'il en est ainsi, tu t'y refuses, ou bien il faudra que tu m'abandonnes la mémoire et reconnaisse qu'il y a place pour elle, même s'il n'existe ni perception ni saisie d'aucun objet. Qu'adviendra-t-il des arts ? De quels arts ? De ceux qui reconnaissent eux-mêmes qu'ils reposent sur la conjecture plus que sur la science, ou de ceux qui s'en tiennent aux apparences et ignorent cet art qui vous permet à vous de discerner le vrai du faux ? Mais vous avez en réserve deux arguments d'une force exceptionnelle où tout l'essentiel de votre cause est contenu. En premier lieu, vous déclarez impossible qu'il se trouve une personne n'ayant jamais donné son adhésion sans réserve à aucune proposition. Le contraire est manifeste, puisque Panétius, à qui je suis bien près de donner pour ma part le premier rang parmi les Stoïciens, dit qu'il doute d'une chose tenue pour très certaine par tous les philosophes de la même école sauf lui : la vérité des réponses faites par les haruspices, des auspices, des oracles, des songes, des prophéties. Panétius en cette matière suspend son jugement. L'attitude qu'il a pu prendre à l'égard de croyances qui, pour ses maîtres, étaient des certitudes, pourquoi le sage ne pourrait-il la prendre dans d'autres matières ? Existe-t-il quelque proposition que l'on puisse bien admettre ou rejeter, mais à l'égard de laquelle le doute soit impossible ? Tu t'arroges le droit de t'arrêter quand tu le voudras quand on t'embarrasse par un sorite et tu refuserais au sage le pouvoir de faire de même dans les autres cas, alors surtout qu'à défaut d'une adhésion sans réserve, il peut admettre une vraisemblance que rien ne contredit ? Le deuxième argument consiste à déclarer que l'on ne donne son plein assentiment à aucune croyance incapable de toute action. Il faut, en effet, avant tout pour que nous agissions, que nous ayons la vision de quelque objet et cette vision enveloppe déjà l'assentiment : pour les Stoïciens, en effet, sentir c'est assentir et, comme le désir naît de la sensation, l'action qu'il engendre est elle-

même une suite de la sensation ; la supprimer, c'est supprimer tout ce qui remplit la vie.

XXXIV. - Sur ce sujet on a beaucoup parlé, beaucoup écrit dans un sens et dans le sens opposé ; mais toute l'affaire peut être réglée en peu de mots. A mon avis, on n'agit jamais plus efficacement que lorsqu'on se défend contre les sensations, qu'on résiste aux opinions, qu'on se retient alors qu'on a tendance à se laisser glisser à d'imprudentes affirmations, et je donne tout à fait raison à Clitomaque écrivant que Carnéade a pris sur lui un travail d'Hercule, qu'il s'est attaqué à une bête féroce redoutable quand il a extirpé de l'âme l'assentiment sans réserve, c'est-à-dire la croyance aveugle. Toutefois je laisserai ici de côté ce moyen de défense : qu'est-ce donc qui empêchera d'agir l'homme qui admet des probabilités quand rien n'y contredit ? Ce qui l'empêchera, dit Lucullus, c'est le principe suivant lequel cela même qu'il tient pour probable, il ne le perçoit pas. Le même motif t'empêchera donc de t'embarquer, de semer, de te marier, d'engendrer des enfants, tous actes que tu accomplis en te fondant uniquement sur une probabilité. Et cependant tu reprends une objection souvent reproduite et souvent réfutée, et tu la présentes non comme Antipater mais, toi-même le declares, de façon plus pressante. On a, en effet, reproché à Antipater d'avoir dit que, logiquement, quand on affirme que rien ne peut être saisi par l'esprit, on doit reconnaître que ce principe au moins est saisi. Antiochus lui-même trouvait cet argument peu digne d'un esprit quelque peu fin et lui reprochait d'envelopper une contradiction : on ne peut logiquement dire que rien n'est saisi alors qu'on affirme que quelque chose l'est. Il faut donc, d'après Antiochus, presser Carnéade de la façon suivante : le sage ne prend de décision sur aucun point qu'il ne l'ait saisi par l'esprit, perçu, connu avec certitude, de sorte que cette décision qu'il dit être celle du sage : on ne peut rien percevoir, il fallait qu'elle reposât sur une perception. Comme si, cette décision mise à part, le sage ne décidait rien et pouvait traverser la vie sans prendre parti sur aucun point. Mais il admet des probabilités, il donne son adhésion, bien qu'avec réserve, à certaines croyances sans en avoir perçu l'objet, d'où cette conséquence que son principe même de l'impossibilité de la perception ne peut être pour lui que probable. Si, en effet, pour poser ce principe il avait une marque de connaissance certaine, il s'en servirait dans les autres cas ; n'en ayant pas, il s'en tient à la probabilité. C'est pourquoi il ne craint pas qu'on voie en lui un homme qui se complaît dans une confusion générale et rend tout incertain. Il ne gardera pas en toute occasion l'attitude qu'il prendrait si on lui demandait : les étoiles sont-elles en nombre pair ou en nombre impair, interrogé sur les convenances morales et sur beaucoup d'autres sujets à l'égard desquels il a pu, s'en étant fort occupé, se faire une opinion, il ne répondra pas qu'il ne sait pas. Où il y a incertitude complète, il n'y a point de probabilité ; toutes les fois, au

contraire, qu'on se trouve en présence de probabilités, le sage n'est embarrassé ni pour agir ni pour répondre. Tu n'as pas omis non plus, Lucullus, une autre objection d'Antiochus et je n'en suis pas surpris, car c'est une des plus célèbres et Antiochus disait qu'elle avait grandement troublé Philon. Quand on pose, dit-il, d'une part qu'il y a des sensations présentatives fallacieuses, d'autre part qu'elles ne diffèrent en rien de celles qui sont véridiques on oublie que, si la première est accordée, c'est parce qu'on voit quelque différence entre les sensations présentatives, et voilà que la deuxième proposition supprime cette différence en niant que les sensations fallacieuses diffèrent des véridiques". Quoi de plus contradictoire? L'objection serait grave si nous supprimions radicalement la vérité. Nous ne le faisons pas : nous discernons également le vrai et le faux, mais s'ils se présentent à nous tels que nous puissions donner une adhésion prudente, nous n'avons point de signe permettant de dire que nous percevons ce qui est.

XXXV. - Il me paraît que, jusqu'à présent, j'ai défendu ma cause sèchement. Pourquoi, alors qu'un champ nous est ouvert où le discours peut se donner carrière, nous contrainsons-nous à cheminer péniblement dans les voies étroites et broussailleuses des Stoïciens? Si je discutais avec un Péripatéticien qui dirait : on peut recevoir une impression qui vient du vrai et n'ajouterait pas ambitieusement : et cette impression est telle qu'elle ne puisse venir du faux, ayant affaire à un philosophe sans prétentions excessives, je n'aurais, moi non plus, pas de prétentions et je ne contesterais pas beaucoup ; si même quand je dirais qu'on ne peut rien saisir par l'esprit, il me répliquait que le sage émet quelquefois une opinion, je n'y contredirais pas, d'autant plus que Carnéade même ne fait pas grande opposition à cette idée. Mais maintenant que pourrais-je faire? Je demande quel objet peut être saisi. Ce n'est ni Aristote ni Théophraste qui me répond, non pas même Xénocrate ou Polémon, c'est un philosophe postérieur qui me dit : ce qui est saisi, c'est une vérité telle qu'on ne puisse absolument pas s'y tromper. Je ne trouve rien de semblable : il faudra donc que je donne mon assentiment alors que je n'ai pas de connaissance claire, c'est-à-dire que je me contente d'avoir une opinion. Cela, les Péripatéticiens de l'Ancienne Académie me l'accordent, vous me le refusez, Antiochus plus que personne. Il a sur moi une forte prise, soit parce que je l'ai aimé tout de même que de son côté il m'aimait, soit parce que je vois en lui le philosophe le plus cultivé et le plus pénétrant de tous ceux que j'ai pu connaître. Je lui demande en premier lieu comment il est de cette Académie, à laquelle il fait profession d'appartenir. Sans parler du reste, les deux propositions dont il s'agit : le vrai seul est perceptible parce qu'il est tel qu'on ne puisse absolument pas s'y tromper et le sage ne se contente jamais de l'opinion, y eut-il jamais dans l'ancienne Académie ou parmi les Péripatéticiens un philosophe qui les ait énoncées? Aucun certes. Ni l'une ni l'autre n'ont eu de défenseur bien ar-

dent avant Zénon. Moi, cependant, je les crois vraies l'une et l'autre, et ce ne sont pas les circonstances qui me dictent ce langage : j'adhère franchement à ces deux propositions.

XXXVI. - Voici ce que je ne puis admettre : alors que tu m'interdis de donner mon assentiment sans avoir une connaissance claire, que tu declares que rien n'est plus laid, que c'est agir en aveugle, tu t'arroges, toi, le droit d'exposer toute une doctrine philosophique, la nature n'a plus de secrets pour toi, tu façannes le caractère, tu définis le souverain bien et le souverain mal, tu assignes leurs limites aux convenances morales, tu sais exactement quelle vie je dois mener, tu annonces aussi que tu me communiqueras le moyen de bien juger et les règles à suivre dans l'investigation philosophique et pour parvenir à la connaissance. Feras-tu en sorte que, lorsque je m'appliquerai à ces belles choses dont on n'arrive pas à fixer le nombre, je reste exempt de toute défaillance, de toute opinion imprudente ? Quelle est cette doctrine à laquelle tu m'amèneras si tu réussis à me tirer de celle qui est encore la mienne ? Je crains que tu ne te montres un peu présomptueux en répondant que c'est la tienne, et cependant tu ne peux répondre autrement. Et tu ne seras pas le seul. Chacun voudra m'entraîner dans sa propre secte. Quand j'aurai résisté aux Péripatéticiens qui assurent qu'il y a quelque lien de parenté entre eux et les orateurs et que les hommes illustres formés par eux ont souvent gouverné l'État, quand j'aurai soutenu l'assaut des Épicuriens parmi lesquels je compte tant d'amis, tant d'hommes de bien qui s'aiment entre eux, quelle attitude prendrai-je à l'égard de Diodote, ce Stoïcien dont j'ai dès l'enfance écouté les enseignements, qui habite chez moi, que j'admire et que j'aime et qui méprise toutes ces idées d'Antiochus ? Notre doctrine, diras-tu, est la seule vraie. Assurément si elle est vraie, elle est la seule, car plusieurs doctrines en désaccord entre elles ne peuvent pas être vraies également. Nous reprochera-t-on un excès d'audace à nous qui ne voulons pas nous égarer ou bien est-ce ceux qui se sont persuadé qu'ils savaient tout qu'on peut qualifier de présomptueux ? Non, répondra Lucullus, je ne dis pas que c'est moi qui sais tout, je dis que c'est le sage. Très bien, cela veut dire qu'il sait ce qui est contenu dans la doctrine qui t'a été enseignée et que toi-même enseignes. Je demande d'abord : comment la sagesse peut-elle être enseignée par qui n'est pas un sage ? Mais ne parlons pas de nous-mêmes, parlons du sage ; c'est de lui, je l'ai souvent dit, qu'il s'agit dans notre discussion. La philosophie, selon la plupart des auteurs et d'après vous-mêmes, comprend trois parties. Voyons d'abord, si cela te convient, les recherches qui ont trait à la nature, mais un mot auparavant. Est-il un homme assez gonflé d'erreur pour s'être persuadé qu'il la connaît ? Je ne m'enquiers pas ici de ces enchaînements d'idées qui ont pour point de départ une conjecture, qui, dans leur développement, se laissent entraîner tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, qui sont incapables

d'administrer aucune preuve. Que les géomètres se tiennent sur leur garde eux qui font profession, non de persuader, mais de contraindre l'esprit et qui prouvent toutes les propositions relatives aux figures qu'ils tracent. Je ne m'enquiers pas de ces notions élémentaires postulées par les mathématiciens et si fondamentales que, si on ne les leur accorde pas, ils ne peuvent avancer d'un travers de doigt; que le point est ce qui n'a aucune grandeur, que la surface et ce qu'on appellera le plan n'ont aucune épaisseur, que la ligne n'a aucune largeur. A supposer que j'accepte ces définitions, crois-tu que, si je déférais le serment au sage, il serait prêt à jurer que le soleil est de beaucoup plus grand que la terre ou qu'il s'y refuserait avant du moins qu'Archimède l'ait établi sous ses yeux par le calcul? S'il jurait il ferait preuve de mépris pour le soleil lui-même qu'il croit être un dieu. Que s'il n'ajoute point foi aux raisonnements démonstratifs des géomètres qui, vous-mêmes le dites, exercent sur l'esprit une action contraignante, ne s'en faudra-t-il pas de bien plus encore qu'il croie à ceux des philosophes? Ou si l'on admet qu'il y croie, auxquels accordera-t-il crédit? On peut bien exposer toutes les conceptions des physiciens, mais c'est une longue histoire. Je le demande cependant : lequel le sage suivra-t-il? Suppose quelqu'un qui, n'étant pas encore un sage, veuille le devenir, quelle doctrine, quelle école choisira-t-il? Il est à observer qu'il fera ce choix alors qu'il est dépourvu de sagesse : mais fût-il doué par la nature d'un entendement divin, quel est celui des physiciens qui, entre tous, obtiendra son approbation? Il est clair d'ailleurs qu'il ne pourra donner son adhésion qu'à un seul. Je ne pose pas ici des problèmes mal définis, je demande seulement à quelle conception il se ralliera sur les éléments dont nous voyons que toutes choses sont formées, car il y a entre les grands hommes un profond désaccord sur ce point.

XXXVII. - Le premier en date est Thalès, l'un des sept sages, duquel on dit que les six autres reconnurent la supériorité : il fit de l'eau le principe universel. Anaximandre, son compatriote et son ami, ne se laissa point persuader par lui et c'est d'une substance matérielle infinie qu'il fit naître les choses. Après lui, son disciple Anaximène déclara que l'air était la chose infinie mais que tous les êtres finis en sortaient : la terre, l'eau et le feu s'engendraient en premier lieu, puis donnaient naissance à tout le reste. Pour Anaxagore il y a bien une matière infinie, mais elle est composée de particules très petites semblables entre elles, d'abord confusément mêlées ensemble, une intelligence divine les ordonna. Xénophane, un peu antérieur, a soutenu que tout ce qui existe ne forme qu'un seul être, que cet être est immuable, qu'il est dieu, qu'il n'a point commencé, qu'il est éternel et de forme sphérique. Parménide a cru à un feu principe du mouvement sur la terre qu'il informe. Pour Leucippe il y a le plein et le vide. Démocrite s'accorde avec lui sur ce point, mais il est plus riche en développements; Empédocle connaît quatre éléments, les quatre dont tout le monde parle. Héraclite ramène tout au feu. Mé-

lissus fait de la matière infinie quelque chose d'immuable, qui a toujours existé et existera toujours. Platon croit que de la matière qui se prête à recevoir toutes les formes, un dieu a fait un monde destiné à durer toujours. Les Pythagoriciens mettent les nombres et les notions fondamentales de la mathématique à l'origine de toutes choses. Entre tous ces auteurs votre sage, à ce que j'imagine, en choisira un qu'il suivra, tant d'autres qui sont si grands, rejetés, condamnés, n'auront qu'à disparaître. Quelle que soit la doctrine qu'il approuve, il la saisira par l'esprit comme il saisit les objets par les sens ; étant Stoïcien, en proclamant la sagesse du monde, l'existence d'une âme du monde qui s'est donné l'être à elle-même et qui a façonné le monde, règle, meut et gouverne toutes choses, il sera tout aussi affirmatif que s'il disait qu'il fait jour en ce moment. Il sera persuadé aussi que le soleil, la lune, toutes les étoiles, la terre, la mer sont des dieux parce qu'une certaine intelligence vivante se répand dans tous ces êtres et y circule, il croira aussi qu'un jour ce monde entier sera consumé par le feu. [38] XXXVIII. - Admettons que ce soient là autant de vérités, tu le vois, je ne me refuse pas à croire qu'il y a une vérité, je nie que ces vérités soient saisies et perçues. Quand ton sage Stoïcien aura dit tout cela comme on répète une leçon dictée, viendra soudain Aristote répandant comme un fleuve son éloquence riche de substance, qui déclarera que ce prétendu sage est insensé, que le monde, en effet, n'a jamais pris naissance, qu'il n'y a pas eu, à un certain moment, un décret en vertu duquel un aussi bel ouvrage a commencé d'être, que les parties en sont si bien ajustées les unes aux autres que nulle force ne pourrait y produire des changements, des troubles profonds, que le temps, si long qu'on le veuille supposer, ne le fait point vieillir, que ce cosmos enfin ne périra jamais par dissolution. Il te faudra repousser ces idées, défendre celles que j'ai indiquées tout à l'heure comme on défend sa tête et sa réputation. Ne me sera-t-il même pas permis à moi de douter ? Pour ne rien dire ici de la légèreté imprudente avec laquelle on donne son adhésion, de quel prix n'est-elle pas pour moi à elle seule la liberté que j'ai de ne pas subir la nécessité que tu subis ! Je demande pourquoi ce dieu qui, à vous entendre, a tout fait en vue de l'homme, a créé tant de serpents, tant de vipères ? Pourquoi a-t-il disséminé sur la terre et dans la mer tant de causes de destruction ? Vous dites que seule l'industrie d'un dieu a pu façonner un monde aussi achevé, agencé de façon aussi ingénieuse. Vous ne croyez pas abaisser la majesté de ce dieu en lui attribuant la confection des abeilles et des fourmis, de sorte que la présence parmi les dieux d'un Myrmécidés fabricant de menus ouvrages paraît nécessaire. Sans un dieu, dis-tu, rien ne peut exister. Voilà Straton de Lampsaque qui vient à la traverse et dispense ton dieu d'un travail vraiment très grand. Alors que les prêtres ont des loisirs, combien n'est-il pas plus juste que les dieux en aient aussi, Straton dit qu'il n'a pas besoin de leur secours pour former le monde. Il enseigne que tout a pris naissance naturellement. Ce n'est pas qu'il veuille composer toutes choses de corpuscules polis

ou rugueux, pointus ou pourvus d'un crochet, qui se rencontrent dans le vide, il pense que ce sont là des rêveries de Démocrite qui ne prouve rien et se complait dans une construction arbitraire. Straton, lui, considérant à part chacune des parties dont se compose le monde, montre que tout ce qui existe ou se fait résulte de causes naturelles, s'explique par la pesanteur et le mouvement. Ce philosophe, qui délivre les dieux d'un gros travail, m'affranchit, moi, de la crainte : qui, en effet, croyant qu'un dieu prend souci de lui pourrait ne pas redouter jour et nuit les effets de la volonté divine et, si quelque malheur lui arrive (à qui cela n'arrive-t-il pas), ne pas se demander avec angoisse s'il n'est pas frappé d'une peine méritée ? Je ne me rallie cependant pas à Straton, pas plus qu'à toi d'ailleurs. C'est tantôt de son côté, tantôt du tien que je trouve le plus de probabilité.

XXXIX. - Tout cela, Lucullus, nous est caché, ce sont choses enveloppées d'épaisses ténèbres qui les dérobent à nos regards et nul esprit humain, quelque affiné qu'on le suppose, ne pénètre dans le ciel non plus que dans la terre ; nous savons que nous avons un corps, nous ignorons la situation qu'y occupent nos organes et la fonction propre de chacun d'eux. C'est pourquoi les médecins, qui ont intérêt à être renseignés là-dessus, ont disséqué et encore, suivant les empiriques, ils n'en sont pas plus avancés parce qu'il est possible que les organes mis à découvert, privés de leurs enveloppes subissent des changements. Mais comment pourrions-nous procéder de même à l'égard des choses qui existent dans la nature, les ouvrir, les diviser, voir si la terre, à quelque profondeur que ce soit, garde sa fixité, si elle a en quelque sorte un support auquel elle demeure immuablement attachée ou si elle est suspendue au centre de l'univers ? Xénophane prétend qu'il y a des habitants dans la lune, qu'elle est une terre possédant de nombreuses villes et aussi des montagnes. Cela paraît prodigieux et cependant ni celui qui en parle ne pourrait en affirmer sous serment l'existence, ni moi je ne pourrais jurer que les choses qu'il raconte sont fausses. Vous, cependant, vous affirmez que dans une région opposée à celle que nous habitons, de l'autre côté de la terre, il y a des êtres qui se dressent dans une direction exactement contraire à celle que nous prenons en marchant et vous les appelez antipodes. Pourquoi vous échauffer plus contre moi qui ne trouve pas cette vue théorique digne de mépris que contre ceux qui vous jugent insensés quand ils vous entendent l'exposer ? Le Syracusain Hicétas, à ce que dit Théophraste, croit que le soleil, le ciel, la lune, les étoiles, tous les corps célestes sont immobiles et que seule dans l'univers la terre se meut : elle tournerait avec la plus grande rapidité autour d'un axe de rotation et l'effet obtenu serait le même que si le ciel se mouvait, la terre demeurant immobile. Certains commentateurs pensent que Platon dans le Timée exprime plus obscurément la même idée. Et vous, Épicure, parlez. Croyez-vous vraiment que le soleil ait la dimension réduite qu'il paraît avoir ? Moi, je ne lui attribue même pas une grandeur

double. Mais vous ? vous le faites rire et de votre côté vous vous amusez à ses dépens. Socrate n'avait pas à redouter pareille moquerie, Ariston de Chios non plus, lui qui déclare qu'on ne peut rien savoir de tout cela. Mais je reviens à l'âme et au corps. Sommes-nous suffisamment renseignés sur l'exacte nature des nerfs, sur celle des veines ? Avons-nous une idée précise de la nature de l'âme, de son siège ? Savons-nous même si elle existe ou si, comme l'a cru Dicéarque, elle n'existe pas ? En cas qu'elle existe, a-t-elle trois parties comme le voulait Platon, l'une rationnelle, l'autre irascible, la troisième concupiscible, ou bien est-elle simple et une ? Si elle est simple, est-elle un feu ou un souffle, se confond-elle avec le sang ou, suivant l'opinion de Xénocrate, est-elle un nombre incorporel, chose qui d'ailleurs ne se conçoit guère. Quelle qu'elle soit enfin, est-elle mortelle ou éternelle ? On peut en dire long dans les deux sens. Sur toutes ces questions votre sage croit avoir une certitude, pour le nôtre aucune réponse parmi celles qui sont proposées n'a seulement un caractère de grande probabilité : les arguments qu'on donne à l'appui de thèses opposées se font équilibre dans la plupart des cas.

XL. - Si, pris de modestie, tu m'accuses non de ne pas me rendre à tes raisons, mais de ne prendre aucun parti, je me ferai violence et je choisirai un maître pour adhérer à sa doctrine... quel maître de préférence ? Quel maître ? Démocrite : j'ai toujours été grand partisan, comme vous le savez, de ceux qui tiennent un rang élevé. J'encourrai alors des reproches de tous ceux de ta secte, j'en serai accablé. « Crois-tu donc, me dira-t-on, à l'existence possible du vide, alors que l'espace est si rempli, que les choses sont tellement serrées les unes contre les autres qu'un corps ne peut se mouvoir sans céder à un autre qui l'occupe aussitôt la place qu'il occupait ? Admets-tu des atomes servant à former les êtres dont chacun est aussi différent que possible des éléments mêmes qui le constituent ? Peux-tu concevoir la production d'une belle chose sans l'intervention active d'une intelligence ? Et alors que dans notre monde règne un ordre si admirable, qu'il y ait d'autres mondes innombrables, au-dessus et au-dessous, à droite et à gauche, avant et après, des mondes qui seraient les uns différents du nôtre, les autres semblables à lui ? Te représentes-tu le petit groupe que nous formons, nous qui sommes à Baules en vue de Pouzzoles, se répétant à l'infini dans des endroits tout pareils, composé d'hommes portant le même nom, ayant rempli les mêmes charges, accompli les mêmes actes, identiques à nous par l'esprit, l'apparence extérieure, l'âge et l'objet de leur entretien ? Penses-tu que si maintenant ou encore pendant notre sommeil nous croyons voir quelque objet, ce soit parce que des images ont pénétré du dehors dans nos âmes en traversant le corps ? De grâce ne donne pas accueil à toutes ces chimères, garde-toi d'y croire. Mieux vaut ne pas avoir d'opinion qu'en avoir d'aussi contraires à la raison. » Il ne saurait donc être question que je donne mon adhésion à quelque doctrine que ce soit : me demander d'adopter la

tienne, prends-y garde, ce n'est pas seulement de l'indiscrétion, c'est de l'impertinence, étant donné surtout que les idées que tu défends ne me paraissent même pas probables. Je n'admets pas, en effet, la divination à laquelle vous croyez, et quant à ce destin par lequel tout arrive selon vous, je n'en ai cure. Ce monde même est-il l'œuvre raisonnée d'un architecte divin, je ne le crois pas, je ne nie pas non plus qu'il puisse en être ainsi.

XLI. - Mais pourquoi me laissé-je entraîner à tenir un langage violent ? Ne consentirez-vous pas à me permettre d'ignorer ce qu'en réalité j'ignore ? Les Stoïciens eux-mêmes ne prennent-ils pas la liberté de soutenir des opinions divergentes. Pour Zénon et pour presque toute la secte l'éther est le dieu suprême, doué d'intelligence et qui gouverne tout. Cléanthe, Stoïcien de grande marque, disciple de Zénon, pense que c'est le soleil qui a tout le pouvoir. Voilà donc que le désaccord des sages nous condamne à ignorer quel est notre maître et si c'est au soleil ou à l'éther que nous devons obéissance. Quant à la grandeur du soleil (j'y reviens, il me semble que l'astre radieux me regarde et m'enjoint de parler de lui encore et toujours), vous prétendez l'avoir mesurée comme à la toise. Je déclare, moi, ne pas ajouter foi à votre mesure non plus qu'à de mauvais architectes. Lequel de nous est le plus modeste ? La question prête au doute, pour ne rien dire de plus. Je ne pense pas cependant qu'il faille renoncer à jamais à poser ces questions de physique. L'observation, la contemplation de la nature est pour l'âme et pour l'esprit une sorte d'aliment naturel. Nous nous élevons, notre âme s'élargit, la chose humaine devient pour nous négligeable, quand notre pensée s'applique à la considération du ciel et des corps célestes, nous sommes portés à mépriser nos mesquins intérêts terrestres. Les grands problèmes, qui sont aussi les plus obscurs, nous attirent et il y a plaisir à en chercher la solution. Et si, dans cette recherche, quelque idée s'offre à nous qui a une apparence de vérité, c'est une noble joie humaine qui remplit notre âme, notre sage donc, tout comme le vôtre, cherchera, mais tandis que le vôtre veut donner sa pleine adhésion, croire, affirmer, le nôtre craint d'opiner à la légère et pense pouvoir se féliciter si, dans des recherches de cet ordre, il a trouvé le vraisemblable. Venons-en maintenant à la connaissance des biens et des maux ; un mot cependant auparavant. Quand les physiciens sont aussi intrépidement affirmatifs dans l'exposé de leurs théories, ils me paraissent ne pas voir le tort qu'ils font à leur propre crédit : on sera moins disposé à les suivre quand ils parleront de choses plus claires. Ils attribuent au cri de la corneille la valeur d'un commandement ou d'une interdiction, et cette croyance est aussi ferme en eux que celle que nous exprimerions si nous disions qu'il fait jour en ce moment. Ils garantissent que le soleil, qu'ils ne peuvent mesurer, a une grandeur plus de dix-huit fois supérieure à celle de la terre, tout comme ils pourraient garantir, après l'avoir mesurée, que cette statue que voici a six pieds de haut. Dès lors on peut

raisonner comme il suit. Si l'on ne peut percevoir quelle est la grandeur du soleil, un être qui a sur d'autres objets une croyance acquise de même façon que sa conviction relative à la grandeur du soleil ne perçoit pas davantage ces autres objets ; or il ne peut percevoir l'étendue réelle du soleil, donc cet être qui fonde ses croyances sur des perceptions ne perçoit aucune vérité. On me répondra qu'on peut percevoir la grandeur du soleil. Je veux bien, répliquai-je, à condition que vous m'accordiez que vous percevez tous les autres objets de la même manière. Vous ne pouvez, en effet, prétendre que tel objet est plus, tel autre moins perçu ou saisi, car la définition de la saisie par l'esprit est la même pour toutes choses.

XLII. - Mais je reprends ce que j'avais commencé de dire. Quelle certitude avons-nous concernant les biens et les maux ? Il s'agit de déterminer des fins, de définir le souverain bien et le souverain mal. Est-il un sujet sur lequel il y ait entre les plus grands hommes plus grande diversité d'opinion ? Je laisse de côté les doctrines qui n'ont déjà plus de défenseurs : Erillus qui fait consister le souverain bien dans la connaissance et dans la science ; disciple de Zénon, tu vois combien il s'est éloigné de son maître et s'est rapproché de Platon. L'école mégarique eut son heure de célébrité, j'ai lu que Xénophane, de qui je parlais tout à l'heure, en fut le chef. Parménide et Zénon vinrent après lui, c'est d'eux que la secte des Eléates a pris son nom. Ensuite parut Euclide de Mégare, un disciple de Socrate, c'est à cause de lui que l'on dit les Mégariques. Pour tous ces philosophes le seul bien est l'être un, toujours semblable, toujours identique à lui-même. Eux aussi devaient beaucoup à Platon. Les Érétriens, ainsi nommés parce que Ménédème était d'Érétrie, conçoivent le bien comme se confondant avec l'entendement, avec cette acuité de l'esprit qui voit la vérité, doctrine semblable à celle d'Erillus mais qu'ils développaient davantage à mon avis et présentaient mieux. Si nous considérons comme négligeables ces philosophes-là et comme tombés dans l'abandon, il en est d'autres que nous ne pouvons dédaigner : Ariston qui, après avoir été le disciple de Zénon, entendit dans toute sa force le principe qui pour son maître n'était qu'une formule : il n'y a d'autre bien que la vertu, le seul mal est ce qui lui est contraire. Suivant Ariston on doit n'accorder aucune espèce de valeur aux choses que Zénon voulait qui fussent moyennes, le souverain bien consiste à n'être affecté en aucun sens par elles, c'est ce qu'il appelle l'adiaphorie. Pyrrhon, lui, ne voulait même pas que le sage les sentît et disait apathie. Laissons donc là ces doctrines morales si nombreuses et examinons celles qui depuis longtemps et jusqu'à l'heure présente ont eu de vigoureux défenseurs. Il y a des philosophes qui ont fait du plaisir une fin. Aristippe en tête, qui avait eu Socrate pour maître et de qui procèdent les Cyrénaïques, puis Épicure dont les enseignements ont aujourd'hui plus de notoriété : Épicuriens et Cyrénaïques ne s'accordent d'ailleurs pas sur cette notion même du plaisir. Calliphon pensait que la fin comprend à la fois le plaisir et

la beauté de la vie, pour Hiéronymus elle consiste à être libéré de toute incommodité. Diodore accepte cette définition, mais veut à l'absence d'incommodité joindre la beauté de la vie, ces deux philosophes étaient Péripatéticiens. Vivre en beauté en même temps qu'on goûte toutes les satisfactions qui répondent aux besoins essentiels de la nature, telle était la formule de l'ancienne Académie comme le montrent les écrits de Polémon à qui Antiochus donne toute son adhésion, et Aristote et ses partisans s'en rapprochent beaucoup. Carnéade mettait aussi en avant ce principe que le souverain bien consiste à jouir des choses auxquelles la nature attache le plus de prix, non que ce fût à proprement parler sa doctrine mais pour l'opposer aux Stoïciens. La vie belle, celle qui, d'après lui, est conforme à la nature, tel est le souverain bien pour Zénon, fondateur du Portique et chef de l'école.

XLIII. - Il est clair qu'à chacun de ces souverains biens que je viens d'énumérer s'oppose un souverain mal, qui est son contraire. C'est à vous maintenant que je m'en rapporte, lequel de ces philosophes suivrai-je ? Tout ce que je demande c'est qu'on ne me fasse pas cette réponse absurde et digne d'un cerveau inculte : celui que tu voudras, pourvu que tu en suives un. Il ne se peut rien dire de plus inconsideré. Je désire me rallier au stoïcisme. Cela me sera-t-il possible en passant - je ne dis pas par Aristote, philosophe d'un mérite presque unique à mon jugement - mais par Antiochus ? Il s'intitulait Académicien, c'est vrai, mais avec de très légers changements il se fût trouvé aussi près que possible du stoïcisme. Nous voilà donc déjà en plein conflit : il faut que le sage appartienne au Portique ou à l'ancienne Académie. Il ne peut être à la fois des deux écoles, car entre elles ce n'est pas pour les limites qu'il y a litige, c'est pour le domaine entier. Toute la conduite de la vie est impliquée dans la définition du souverain bien et, du moment qu'elles ne sont pas d'accord sur ce dernier point c'est à toute la conduite de la vie que le désaccord s'étend. Le Stoïcien et l'Académicien ne peuvent donc être l'un et l'autre des sages, puisqu'il y a une telle divergence entre eux, il faut qu'un seul d'entre eux soit vraiment un sage. Le sage est-il le disciple de Polémon, le Stoïcien a tort, car, il donne son assentiment à une doctrine fautive et rien, dites-vous, n'est plus contraire à la sagesse ; il faut en dire autant des philosophes de l'ancienne Académie et des Péripatéticiens, si c'est Zénon qui dit vrai. Faut-il donc ne se rallier à aucune des deux philosophies ? Et si l'on veut donner raison soit au Stoïcien, soit à l'Académicien, lequel des deux choisir comme possédant davantage la science de la conduite ? Mais quoi ? Alors qu'Antiochus lui-même s'écarte sur certains points des stoïciens qu'il aime, ne montre-t-il pas qu'il y a dans le stoïcisme des idées qu'on ne peut accepter ? Ils veulent que toutes les fautes soient égales. Antiochus rejette vigoureusement cette opinion. Qu'il me soit donc permis à moi d'examiner quel parti je dois suivre. Décide-toi, me dit-on, adoptes-en un, celui que tu

voudras. Comment faire ? les raisons que l'on donne en faveur et de l'un et de l'autre me paraissent s'équivaloir en force. Ne dois-je pas veiller à ne pas devenir criminel ? Tu le disais, en effet, Lucullus : abandonner son principe, désertier son drapeau, est un crime. Je suspends donc mon jugement pour ne pas me prononcer sur ce que j'ignore, ce principe-là nous est commun. Mais voici un désaccord encore beaucoup plus grave. Zénon croit que dans la seule vertu consiste toute la félicité. Et Antiochus ! La félicité oui, dit-il, mais non la félicité parfaite. D'une part, je vois un surhomme qui a cru que la vertu se suffisait pleinement à elle-même, de l'autre un mortel chétif qui pense qu'outre la vertu il y a bien des choses qui sont les unes chères à l'homme, les autres nécessaires. Je crains que le premier n'attribue à la vertu plus de pouvoir que ne le souffre la nature, et le langage que Théophraste a tenu à ce sujet, plein de force et d'éloquence, justifie cette crainte. Et quant à l'autre, j'ai peur qu'il ne puisse rester d'accord avec lui-même, puisqu'il reconnaît que de véritables maux peuvent frapper le corps ou nous venir de la fortune et que néanmoins celui que ces maux atteignent peut rester heureux s'il est un sage. Je suis partagé : tantôt c'est une des deux opinions qui me paraît la plus probable, tantôt s'est l'autre, et pourtant si ni l'une ni l'autre n'est vraie, je crois que la vertu est mal en point. Voilà vraiment un exemple de désaccord.

XLIV. - Mais quoi ? Même quand ils sont d'accord, pouvons-nous tenir leurs idées pour vraies ? L'âme du sage ne sera-t-elle jamais agitée par le désir ni exaltée par la joie ? Mais soit, admettons que cette opinion soit probable ; que penser de celle-ci : le sage n'a aucune crainte, ne connaît pas la souffrance. Le sage ne craint donc pas la ruine de sa patrie, il n'en souffre pas quand elle arrive ? Cela est dur et cependant Zénon n'échappe pas à cette conséquence puisque, à part la rectitude de la vie, il n'existe aucun bien pour lui. Pour vous, Antiochus, il n'en est pas ainsi, car vous admettez qu'il y a beaucoup de biens autres que la belle rectitude de la vie, beaucoup de maux autres que sa laideur et que nécessairement le sage en redoute la venue et souffre de leur présence. Mais je le demande, l'ancienne Académie a-t-elle jamais posé en principe que l'âme du sage ignore totalement l'agitation et le trouble ? Ils aimaient le juste milieu et en toute émotion voulaient qu'on ne dépassât pas une certaine limite conforme à la nature. Nous avons tous lu le livre de Crantor, de l'ancienne Académie, sur le Deuil. Il n'est pas long, mais c'est un petit livre d'or et qu'il faut apprendre mot à mot comme Panétius le recommandait à Tubéron. Les mêmes philosophes disaient aussi que la nature a mis ces sentiments dans notre âme pour notre bien, la crainte pour que nous nous tenions sur nos gardes, la pitié, la tristesse pour nous rendre cléments ; la colère même, disaient-ils, est une sorte d'aiguillon du courage. Avaient-ils tort ou raison ? C'est à voir à un autre moment. Je ne sais comment aurait fait irruption dans l'ancienne Académie cette rigueur inhumaine de vos Stoïciens. Je ne

saurais vraiment accepter pareille doctrine : ce n'est pas que j'aie aucun parti pris contre elle (la plupart des étonnantes maximes stoïciennes qu'on nomme paradoxes ne sont-elles pas d'origine socratique?), mais où en trouve-t-on trace, dans Xénocrate, dans Aristote (pour vous ces deux philosophes ont la même doctrine ou peu s'en faut). Aurai-ils jamais dit que seuls les sages sont rois, que seuls ils sont beaux"? que tout au monde appartient au sage, que nul n'est consul, préteur, chef d'armée et pourquoi pas commissaire aux lotissements s'il n'est un sage, et enfin que le sage seul est citoyen, seul est libre, que les autres hommes sont tous des insensés, des étrangers, des exilés, des esclaves et enfin des déments? Que les écrits de Lycurgue et de Solon, que nos Douze Tables ne sont pas des lois, qu'il n'y a de ville et de cité que pour les sages? Voilà des idées, Lucullus, qu'il te faut défendre comme on défend les murailles d'une ville si tu es d'accord avec ton ami Antiochus. Pour moi, j'en prendrai et j'en laisserai, je les soutiendrai dans la mesure qui me paraîtra juste.

XLV. - J'ai lu dans Clitomaque le propos que tint Albinus, alors préteur, sous le consulat de Publius Scipion et de M. Marcellus au moment où Carnéade et le Stoïcien Diogène attendaient d'être introduits au sénat. Cet Albinus, qui fut plus tard consul avec ton grand-père, Lucullus, était un homme instruit, comme le montre l'histoire qu'il a écrite en grec. Il dit donc plaisamment à Carnéade : « A tes yeux je ne suis point préteur, puisque je ne suis pas un sage. Rome n'est pas une ville, il n'y a pas ici de citoyens. » A quoi Carnéade répondit : « C'est l'avis de ce Stoïcien. » Aristote et Xénocrate qu'Antiochus prétendaient suivre n'eussent pas eu le moindre doute : pour eux Albinus eût bien été préteur, Rome une ville, ses habitants eussent bien été des citoyens. Mais notre ami Antiochus, lui, est vraiment un Stoïcien, avec un peu de confusion dans le langage çà et là. Mais je m'adresse à vous : je crains de me laisser glisser à une opinion douteuse, de faire comme si je savais et de donner ma pleine adhésion alors que je ne sais pas, ce qui est tout à fait contre vos principes. Eh bien! quel conseil me donnerez-vous? Chrysippe atteste souvent qu'il y a seulement trois manières de voir défendables sur le souverain bien ; il rejette, il met de côté radicalement toutes les autres : ou bien la fin dernière est la beauté de la vie, ou bien c'est le plaisir ou une combinaison des deux. Ceux qui ont dit que le souverain bien consistait dans l'absence de toute incommodité ont voulu éviter l'emploi du mot plaisir qui est décrié, mais ils ne sont pas bien loin de s'accorder avec les partisans du plaisir, ceux qui veulent le combiner avec la beauté, de même et enfin ceux qui à la beauté veulent adjoindre les premières satisfactions que réclame la nature. Restent donc trois théories que Chrysippe considère comme pouvant se défendre et paraître admissibles. Soit, je veux bien, quoiqu'il me soit malaisé de renoncer aux fins dernières proposées par Polémon, par les Péripatéticiens et par Antiochus et que jusqu'ici je

n'aie rien trouvé qui fût plus probable. Je vois cependant combien le plaisir flatte agréablement nos sens, je me laisse aller à donner raison à Épicure ou Aristippe. La vertu me crie holà ! ou plutôt me met la main au collet : ce sont là, me dit-elle, des mouvements de l'âme bons pour les animaux, moi je rapproche l'homme de la divinité. Je puis rester neutre, me tenir dans un juste milieu : Aristippe considère le corps seul comme si nous n'avions pas d'âme, Zénon ne s'attache qu'à l'âme comme si nous n'avions pas de corps, je pourrais me rallier à la doctrine de Calliphon défendue par Carnéade avec tant de zèle qu'il semblait l'avoir adoptée (Clitomaque affirmait cependant qu'il n'avait jamais pu connaître clairement ce que pensait Carnéade). Mais si je me décidais pour le souverain bien tel que Calliphon l'a défini, est-ce que la vérité, la droite raison avec son autorité imposante ne me rappelleraient pas à l'ordre : quoi ? me diraient-elles, alors que la beauté de la vie consiste à mépriser le plaisir, tu veux associer ces fins l'une à l'autre, tu veux accoupler un être humain à une bête ?

XLVI. - Il ne reste donc en présence que deux adversaires : le plaisir et la beauté morale. Chrysippe, autant que je puis le concevoir, n'a pas longtemps balancé. S'attacher au plaisir, c'est provoquer un effondrement, c'est rompre tout particulièrement les liens qui nous unissent au genre humain, c'est ruiner en nous la charité, l'amitié, la justice, les autres vertus, dont aucune ne se conçoit que désintéressée. Être poussé à faire ce qui convient par l'espoir d'un salaire qui serait le plaisir, ce n'est pas être vertueux, c'est une imitation fallacieuse de la vertu, une simulation. Écoute, d'autre part, ceux qui disent qu'ils ne conçoivent même pas ce que signifie ce mot de beauté morale (à moins, ajoutent-ils, que nous n'ayons en vue quand nous en parlons que d'exciter l'admiration du vulgaire), que la source de tous les biens est dans le corps, que telle est la norme, la règle prescrite par la nature et que s'en écarter c'est rester sans direction dans la vie. Pensez-vous que j'entende ces discours et d'autres innombrables sans en être ébranlé. J'en suis ébranlé tout comme toi, Lucullus, et je ne veux pas que tu me croies moins humain que toi-même. La seule différence entre nous c'est que toi, quand tu as éprouvé une impression, tu crois savoir, tu donnes ton assentiment, tu approuves, tu veux posséder une vérité certaine que tu as saisie, perçue, qui est définitivement établie, ne bougera jamais et aucun raisonnement ne peut plus porter la moindre atteinte à ta conviction ou l'ébranler. Moi, je ne crois pas qu'il y ait une seule idée qui, si je la crois vraie, ne m'expose à me trouver souvent dans l'erreur, parce que nulle marque distinctive ne permet de discerner le vrai du faux, surtout quand les critères logiques ne sont pas applicables. J'en viens maintenant à la troisième partie de la philosophie. Autre est le critérium de Protagoras, qui pense que le vrai pour chacun est ce qui lui paraît être, autre celui des Cyrénaïques : ils croient que, mises à part les affections de l'âme, il n'y a point de critérium, autre

encore celui d'Épicure pour qui ce sont les sensations qui servent de critérium, les images composites et le plaisir. Platon soustrait aux sens et à l'opinion le discernement de la vérité et la vérité elle-même ; ce sont choses qui relèvent de la pensée et de l'entendement. Auquel de ces auteurs notre ami Antiochus donne-t-il raison ? Lui ? mais il n'accepte même pas sur ce point la manière de voir des philosophes dont il procède : à quel moment suit-il Xénocrate, qui a beaucoup écrit sur la logique et dont les ouvrages sont grandement estimés, ou Aristote lui-même, que nul ne dépasse en pénétration et en finesse d'esprit ? Il ne s'écarte pas d'un pas de Chrysippe.

XLVII. - Que sommes-nous donc nous qui prenons le nom d'Académiciens ? Faisons-nous mauvais usage de ce nom, tant célébré ? Que signifie cette tentative de pression exercée sur nous pour que nous suivions des maîtres qui ne s'accordent pas entre eux ? Pas même sur cette première règle que les dialecticiens enseignent quand ils exposent les principes de leur science et qui doit permettre de distinguer le vrai du faux dans un raisonnement de cette forme : s'il fait jour il fait clair. Quel débat ! L'avis de Diodore n'est pas celui de Philon, Chrysippe pense autrement. Bien mieux, Chrysippe s'écarte sur bien des points de son maître Cléanthe ! Vois encore : voilà deux princes de la dialectique, Antipater et Archidemus, les experts les plus subtils qui soient, combien de divergences n'y a-t-il pas entre eux. Pourquoi donc, Lucullus, porter contre moi une accusation aussi grave, pourquoi me traduire devant l'assemblée du peuple et, suivant l'exemple des tribuns séditeux, ordonner la fermeture des boutiques ? Que signifie cette plainte relative aux industries que tu nous reproches de supprimer ; veux-tu donc exciter contre nous les artisans ? Mais s'ils viennent à s'ameuter, il sera facile de les tourner contre vous. Je ferai ressortir en premier lieu pour les exaspérer que vous traitez tous les membres de l'assemblée d'exilés, d'esclaves, de déments. Puis je dirigerai des traits non plus contre la multitude, mais contre vous-mêmes qui êtes ici présents. Zénon nie que vous sachiez rien, Antiochus également. Comment cela diras-tu, nous soutenons qu'un insensé même saisit bien des choses. Oui mais vous dites que nul ne sait quoi que ce soit, sauf le sage, et cela Zénon avait coutume de le montrer par un geste. Il commençait par étaler la main devant ses auditeurs et par allonger les doigts : « voilà, disait-il, la sensation présentative » puis repliant un peu les doigts et : « voici l'assentiment ». Et ensuite, quand il avait fermé la main et montré le poing, c'était, d'après lui, l'image de la préhension par l'esprit et c'est pourquoi il a donné à cette opération le nom, qui avant lui n'était pas employé, de g-kataleipsis. Il approchait ensuite la main gauche du poing fermé et le serrait étroitement de toute son énergie : c'était, proclamait-il, la science que nul, sauf le sage, ne possède. Quant à savoir qui est sage ou l'a été, les Stoïciens eux-mêmes sont incapables de le dire. Ainsi, Catulus, tu ne sais pas actuellement qu'il

fait clair et toi, Hortensius, tu ne sais pas que nous sommes dans ta maison de campagne. Cette accusation n'est-elle pas aussi grave que la précédente ? Je reconnais qu'elle manque un peu de raffinement : l'autre argument est plus subtil. Tu me disais aussi que, si nulle préhension par l'esprit n'est possible, les industries ou les arts sont par terre et tu ne consentais pas à m'accorder que la probabilité suffit pour que l'art puisse exister, eh bien ! moi je te réplique à présent que l'art est impossible sans la science. Zeuxis ou Phidias ou Polyclète se seraient-ils laissé dire qu'ils ne savaient rien, eux qui étaient si habiles ? Mais si quelqu'un leur avait appris quelle était au juste cette science, leur courroux serait tombé. Ils ne s'échaufferaient pas non plus contre nous, en voyant que ce que nous leur refusons, personne ne l'a et que nous leur laissons tout le nécessaire. Combien était raisonnable la règle soigneusement observée par nos ancêtres qui voulaient que chacun déposât sous serment selon sa conviction intime et ensuite qu'on ne fût tenu pour parjure que si l'on avait sciemment trompé, parce que l'ignorance tient une grande place dans la vie ; il fallait aussi qu'en donnant son témoignage on dît qu'on croyait même quand on avait vu et, quand les juges liés par leur serment avaient connu d'une affaire, ils devaient dire non : telle chose a été faite, mais : telle chose paraît avoir été faite.

XLVIII. — Mais ce n'est pas seulement le batelier qui nous fait signe, le zéphyr lui-même nous donne à entendre par un doux murmure que c'est le moment de nous embarquer, et je pense aussi en avoir assez dit et qu'il me faut clore mon discours. Si cependant plus tard nous reprenons notre recherche, entretenons-nous plutôt des divergences d'idées si considérables qui existent entre les plus grands hommes, de l'obscurité de la nature et de l'erreur de tant de philosophes dont le désaccord sur les biens et les maux est tel qu'il faut bien, la vérité étant une, que beaucoup de doctrines et des doctrines de haute réputation soient insoutenables ; cela vaudra mieux que de nous occuper des erreurs de la vue et des autres sens, du sorite et du menteur, autant de pièges que les Stoïciens semblent avoir tendus pour s'y prendre eux-mêmes. Lucullus reprit alors : « Je ne suis pas fâché que nous ayons eu cet entretien. Quand nous nous trouverons réunis, surtout dans notre cher Tusculum, nous pourrons, s'il vous convient, reprendre ce débat. » « Très bien, dis-je, mais que pense Catulus, que pense Hortensius ? » Catulus de répondre : « Moi ? je reviens à l'opinion de mon père qu'il déclarait être celle de Carnéade ; je crois qu'on ne peut percevoir aucune vérité, toutefois je pense aussi que le sage donnera son assentiment à une proposition dont il n'aura point perçu la vérité, autrement dit, qu'il aura une opinion, mais en sachant bien que c'est une opinion et qu'il ne peut rien savoir ni saisir par l'esprit. C'est pourquoi, bien qu'approuvant en toutes matières la suspension du jugement, je donne mon assentiment sans réserve à ton autre proposition : il est impossible de percevoir en

vérité aucun objet. Me voilà, répliquai-je, instruit de ton opinion et certes elle n'est pas à dédaigner. Mais toi, Hortensius, que t'en semble ? » Il se mit à rire et répondit ce seul mot : « Renonçons. » « Je te tiens alors, dis-je, car c'est le propre sentiment de l'Académie. » L'entretien finit ainsi, Catulus demeura et nous descendîmes au rivage pour nous embarquer.